

# Der Erstgeborene aller Schöpfung

Für eine christologische Schau der Schöpfung

Von *Gustave Martelet SJ*

## 1. Fehlende Integration

Man spricht in der Dogmatik wenig mehr von der Schöpfung. Einen Teil der Schuld trägt eine Metaphysik, die jede Gegenseitigkeit zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung aufhob und damit Gott zum großen Abwesenden machte<sup>1</sup>. Und nach einer Periode, da die Theologen Bibel und Naturwissenschaft einander anzugleichen suchten und damit Gott einen gewissen Platz in der Schöpfung anwiesen, kapitulieren sie heute nicht selten vor der letzteren, vor der Astrophysik zum Beispiel; sie lassen diese die Odyssee des Weltwerdens erzählen, das sich durch die Abgründe von fünfzehn Jahrmilliarden erstrecken soll – während Gott für die Gläubigen der Herr jeglicher Abgründe (Ps 134, 6), somit auch der zeitlichen ist. Aber auch die Evolution der Lebewesen, die zwar nicht mehr in Gegensatz zum Schöpfungsakt gedacht wird, scheint die theologische Reflexion zu entmutigen. Ihre Hauptsorge, ob man empirische Spuren eines ersten »Adam« festzustellen vermag (der doch, wie wir sehen werden, einer anderen Ordnung angehört), bleibt abwegig. Karl Barth hat als einer der wenigen korrekt von der Schöpfung gesprochen; er hat sie nie vom Bund getrennt, sie aber allzu sehr unter der Last der Sünde erdrückt; so erscheint bei ihm nur der Bund erlösend, während die ursprüngliche Kindschaft des Menschen dahinter versinkt. Welcher Theologe – sieht man von einigen jüdischen Denkern wie Neher ab – wagt es, die Schöpfung als eine Zeugung zu verstehen und damit Gott als einen Vater?<sup>2</sup> Marx hat hier seine Wirkung ausgeübt: nach ihm bedeutet Schöpfung die Annihilation des Menschen<sup>3</sup>. Und auch wenn die Orthopraktiker von einer »Theologie der Weltlichkeit« reden, so wird dabei der Schöpfungsakt fast ganz unterschlagen: man feiert nur den Menschen, der sich die Welt aneignet. Wenn schließlich heute die »Ermordung

---

<sup>1</sup> A. D. Sertillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*. Aubier 1945.

<sup>2</sup> *La miséricorde dans la Théologie juive*. In: *Evangile de la mission. Hommage à A. Schweitzer*. Cerf 1955, S. 25–28. – Im Hinblick auf das biblische Wort »Eingeweide« Gottes müßte man eigentlich von seiner Mütterlichkeit sprechen, durch die allein die Tiefe seiner erbarmenden Liebe angedeutet wäre, vgl. Jes 66, 12–13.

<sup>3</sup> Vgl. W. Beinert, *Christus und der Kosmos, Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung*. Herder 1974, S. 89–97, der seinerseits von K. Rahner inspiriert ist: *Christologie systematisch und exegetisch*, in *Zusammenarbeit mit W. Thüsing, Quaestiones disputatae* 55. Herder 1972, S. 64–65 und frühere Schriften.

des Vaters« das große Schlagwort ist, werden wenige Theologen es wagen, ein Bild Gottes zu entwerfen, dem die Vaterschaft unentbehrlich ist.

Leider scheint die heute im Aufwind befindliche Christologie einer Theologie der Schöpfung nicht wesentlich zu bedürfen. Das ist schade. Steht doch die christologische Erneuerung im Zeichen einer sorgsameren Beachtung der Schrift, die die ganze Schöpfung im Licht des in Christus vollendeten Bundes betrachtet. Man darf die biblische Schöpfungslehre nicht auf die eine Stelle einschrumpfen lassen, wo von »Schöpfung aus dem Nichts« die Rede ist (2 Makk 7, 28), muß vielmehr das Ganze vor Augen haben: von der Genesis bis zum Deutero-Jesaja, vom Ersten Korinther- bis zum Hebräerbrief, wobei man den Römer- und die Eingänge zum Epheser- und Kolosserbrief, aber auch Jesu Bergpredigt, sein Preislied an den Vater (Mt 12), sein ganzes Benehmen in der Welt, seinen Tod und seine Auferstehung mit heranziehen muß. Wie konnte nur dies alles toter Buchstabe werden, wie konnte man nur übersehen, welchen Platz der Alte Bund im Schöpfungsakt für Christus vorbereitet und welchen der Neue ihm dann zuweist?

Zweierlei scheint einer wahrhaft christologischen Sicht der Schöpfung im Weg zu stehen: das Problem der Engel und das der Sünde. Aber wen kümmern noch die Engel? Und doch: wie läßt sich eine zusammenhängende Schöpfungschristologie entwickeln, ohne ihre Beziehung zu Christus zu bestimmen und die unsrige zu ihnen? K. Barth hat sie in seiner Dogmatik auf reine Funktionen eingeschränkt, aber immerhin von ihnen gehandelt<sup>4</sup>. K. Rahner spricht von ihnen aus der Perspektive des Menschen und schließt ihre Beziehung zur materiellen Schöpfung nicht aus<sup>5</sup>. Zwar sind sie, die vom Glauben bezeugt sind, nicht vorstellbar, aber sie verhindern, daß der Mensch sich als die einzig mögliche Form geistigen Seins in der Gesamtschöpfung setzt. Der Raum bleibt für sie offen, obschon sie nicht (entsprechend einer mehr neuplatonischen als biblischen Überlieferung bis ins Mittelalter<sup>6</sup>) als erste in sich selbst verstanden zu werden brauchen, bevor der Mensch sich als geistiges Wesen selber begreifen kann. Nicht sie sind »die Erstgeborenen aller Schöpfung«, sondern Christus.

Und ferner: gewiß lassen sich Welt und Erlösung konkret nicht ohne Reflexion auf die Sünde begreifen, aber diese darf deshalb nicht in den Mittelpunkt gerückt werden. Die Theologie der Sünde ist schuld daran, daß man die christologische Tiefe der Schöpfungsgabe nicht zur Kenntnis nahm. War die Urstandsgnade gesetzt (als von Gott, nicht von Christus stammend,

<sup>4</sup> Karl Barth, K.D. III/3 (1950) § 51.

<sup>5</sup> Vgl. Theologie und Anthropologie. In: Schriften VIII (1967), S. 66ff.; ferner Art. Angelologie. In: LThK<sup>2</sup> I, Sp. 537. Man wird auch den alten Grundsatz »creatura omnis corporea« nicht vergessen. Dazu H. de Lubac, Surnaturel. Aubier 1946, S. 214 f.

<sup>6</sup> Augustinus, De Gen. ad litt. II 8, 16–18. Seltenerweise gewann anscheinend in der Nachfolge Augustins der Gedanke eines geistigen oder »ätherischen« Leibes der Engel an Bedeutung. Vgl. de Lubac, vorige Anmerkung.

denn dieser sollte ja erst als Erlöser in Erscheinung treten!), handelte man sogleich vom Sündenfall, und Gottes weitere Vorkehrungen gipfelten dann im Erlösungswerk, das man zuweilen als bloße »Genugtuung« für seine verletzte Ehre auffaßte. Man vergißt, daß, wenn unsere Erlösung einen Aspekt der *Wiederherstellung*, *Wiedergutmachung* enthält, Gott uns *Den wiederschonkt*, in dem wir ursprünglich geschaffen, von dem wir aber durch die Sünde getrennt worden waren. Skotismus? Nein, einfach Paulus. Der alte Schulstreit über das Motiv der Menschwerdung ließ uns vergessen, daß, wenn Christus aufs innigste mit unserer Erlösung zusammenhängt, man in der Schrift doch vergeblich nach einer *ausschließlichen* Zuordnung von Sünde und Menschwerdung Ausschau hält. Ein Text wie 1 Kor 8, 6: »Für uns ist nur ein einziger Gott, der Vater, aus dem alles ist, für den wir da sind, und nur ein Herr, Jesus Christus, durch den alles ist, durch den auch wir sind« (und es gäbe andere ähnliche Texte), scheint der Erlösung nicht ausdrücklich zu gedenken. Er erinnert aber, daß der Schöpfergott auch der Vater Christi ist, wie der Anfang des Epheserbriefs hervorheben wird. Nur der Bundesgott, der dreieinige, der aus Liebe erschafft, vermag das ganze Gewicht von Leben und Licht zu tragen, das die christologische Sicht des Schöpfungsaktes ihm aufbürdet.

## 2. Schöpfung aus der Sicht der Genesis

Der Gott der Genesis erschafft zunächst eine sinnliche Welt; die Griechen nannten sie *Kosmos*, die Modernen nennen sie *Natur*, die Bibel behält ihr den Namen *Schöpfung* vor. Es geht hierbei, was zunächst zu erwägen ist, um mehr als um bloße Worte.

Wie Bultmann schon hervorhob<sup>7</sup>: während die Welt für die Bibel Schöpfung ist, von Gott durchmessen und dazu da, seine Größe zu preisen (Ps 19, 1), ist sie für die Griechen ein Kosmos, der durch inneres Gleichgewicht, von nichts abhängig, in sich selber ruht. Solange die Welt geozentrisch gedacht wurde, konnte die Unstimmigkeit zwischen Kosmos und Schöpfung unbemerkt bleiben, obschon die Frage, ob sie von jeher (*ab aeterno*) bestand oder einen Anfang hatte, noch im Mittelalter und trotz Augustin<sup>8</sup> ein Überbleibsel griechischen Denkens bildet; man löst die Frage scheinbar, indem man dem biblischen Bericht eine *faktische* Autorität zuschreibt<sup>9</sup>, aber damit einen Dualismus bestehen läßt, der über kurz oder lang auseinanderbrechen muß. Gewiß: Augustin denkt biblisch, wenn er die Schöpfung für wunder-

<sup>7</sup> Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. Zürich 1949.

<sup>8</sup> In *De Gen. ad litt.* V 5, 12 und 12, 18; VI 11, 18 setzt Augustin klar Identität zwischen Welterschöpfung und Schöpfung der Zeit.

<sup>9</sup> Thomas, *S. Th.* I 46, 2.

barer hält als das Zeichen von Kana oder die Speisung der Tausende in der Wüste<sup>10</sup>; Thomas hingegen verwaltet aristotelisches Erbe, wenn er die Schöpfung zuerst als Natur sieht, die als solche ganz der göttlichen Allmacht untersteht, welche sich ihrerseits auf die Possibilen, aber nicht auf den Bund bezieht<sup>11</sup>. In der Folge wird sich der Naturbegriff immer mehr in sich schließen<sup>12</sup>. Gewiß kann man mit Newton anerkennen, daß die Natur Gott den energetischen Antrieb verdankt, ohne den sie nicht auskommt. Aber in diesem rein funktionalen Bezug zur Natur – der bei Laplace bald als überflüssig erscheinen wird – hat sich die Bedeutung Gottes gewandelt. In der Bibel will Gott die Welt, damit der Mensch sie innerhalb eines Liebesbundes beherrsche, worin Gott ihn je-neu erzeugt und zu sich öffnet; im Deismus wird Gott von der Welt neutralisiert, sein Bund wird vergessen, die Natur schließt sich selbstzwecklich in sich selber.

Auch in der Kirche ist die biblische Bedeutung der Schöpfung nicht mehr lebendig. Wenn Bellarmin – um einen Namen zu nennen – zusammen mit dem Heiligen Offizium zugunsten einer geozentrischen Vorstellung das heliozentrische, polyzentrische und vielleicht »unendliche« Weltbild ablehnt<sup>13</sup>, das Giordano Bruno (1600 verbrannt) unbedingt (und gewiß in einem pantheistischen Sinn) vertreten hatte, ist beiden Parteien der biblische Schöpfungsbegriff bereits fremd. Für beide ist die Vision eines Gottes, der schöpferisch genug ist, aus der Welt eine erste Stufe seiner *Wunderwerke* für die Menschen zu gestalten, am theologischen Horizont bereits untergegangen. Die Identität, die Spinoza zwischen Gott und Natur herstellt, bestätigt dieses Ergebnis; der Deismus hat in ihm seinen Propheten gefunden. Der Bund wird nicht nur vergessen, sondern geleugnet; die Schöpfung nicht nur verdrängt, sondern zerstört. Der Gott, der hier übrigbleibt, dem sein Werk zum Gefängnis wird, besitzt weder die Macht noch das Recht mehr, diese Welt zu überborden, um die Tiefen seiner Liebe und Freiheit kundzutun, die in der bloßen Natur noch nicht enthalten sind<sup>14</sup>. Das phantastische Weltsystem, das nach und nach die moderne Physik und die immer gewaltiger sich entfaltenden Naturwissenschaften entdecken, werden bald einen Mechanismus darstellen, den jedermann mit Entzücken oder mit Schauern studieren kann; aber niemand wird den Menschen hindern können, darin eine kosmische Form der Absurdität zu erblicken, da diese Natur, von jedem Bezug zum Bund losgelöst, sich nicht mehr als Schöpfung bekunden kann.

Geht man von hier auf die Genesis zurück und bekennt, Gott habe die Welt wahrhaft *geschaffen*, dann heißt das, daß die Natur – der Erforschung

<sup>10</sup> In Joh tr 8, 2–3; tr 26, 1.

<sup>11</sup> S. Th. I, 25.

<sup>12</sup> J. L. Marion, De la divinisation à la domination: Etude sur la sémantique de capable/capax chez Descartes. In: »Revue philosophique de Louvain«, 1975, S. 263–293.

<sup>13</sup> A. Koyré, Du monde clos à l'univers infini. Neuaufgabe Gallimard 1974, S. 62–84.

<sup>14</sup> C. Bruaire, Le droit de Dieu. Aubier 1974, S. 97–105.

durch die menschliche Vernunft durchaus zugänglich – sich als solche der schenkenden Liebe Gottes verdankt. Sie erscheint dann weniger im Gleichnis eines Denkers, der seine Gedanken äußert, als in dem eines Sämanns, der lebendigen Samen ausstreut, begabt mit der Kraft, sich selbst fortzuzeugen. Eine solche Schöpfergebärde offenbaren in steigendem Maß die sechs Schöpfungstage, die sich unmittelbar in die Menschheitsgeschichte fortsetzen. Denn die Zeit der Schöpfung steht im Zeichen des Segens; sie ist nicht die in sich kreisende Zeit der Griechen (die damit angeblich das Göttliche nachahmt), sondern die Ermöglichung des Fortschreitens, des Abenteuers: Leben wird auftreten, der Mensch sich ausbreiten, die Geschichte dauern. Schaffend gibt Gott der Welt, ja der Materie selbst Kredit, damit die Welt aus ihr werde. Er unterstützt sie in ihrer ungeheuren Odyssee, aber setzt sich nie an ihre Stelle; seine Ehrfurcht vor dem, was er geschaffen, ist dafür zu groß. Wir erkennen es immer besser: die Schöpfung, die Gott will und von Stapel läßt, umfaßt gleichzeitig die unendliche Größe der Lichtjahre und die unendliche Kleinheit der Quanta, sie enthält vor allem das, was Teilhard das »dritte Unendliche« nannte, den Menschen, das einzig *wahrhaft* Unendliche im All. Ist er doch der Punkt, wo nach drei oder vier Jahrmilliarden unbewußter integrierender Arbeit des Lebens der Funke des Geistes im unumkehrbaren, wundersamen Akt der Reflexion gezündet hat.

Dem gewaltigen Baum der sich entwickelnden Formen des Lebens eingepropft, verwurzelt im Ackergrund eines sich selbst entfaltenden Alls, ist der Mensch der Schöpfung doch nicht bloß ein Produkt dieser Welt. Er ist außerdem und mehr noch Gottes persönliches Werk. Bevor er ihn »machte«, sagt die Genesis, scheint Gott eingehalten und Atem geschöpft zu haben, gewiß um ihm diesen wirksamer einhauchen zu können. Und als er dann endlich da ist, dieser Mensch, scheint Gott nochmals aufzuatmen, aus Freude diesmal, und ihn mit der Zärtlichkeit eines Vaters anzublicken, dessen väterliche Fruchtbarkeit sich so lange gedulden mußte. Und der Mensch wird von Gott einen ihm eigenen Namen erhalten. Wie die Natur für Gott immer »Schöpfung« heißt, so erhält der Mensch, aus Gottes durch die Finger der Evolution wirkenden Händen hervorgegangen und von seinem Liebesanhauch belebt, den Namen »Adam«. Es ist der symbolische, das ganze Geschlecht umfassende Name für den innerhalb des Bundes (die Bibel spricht hier von »Paradies«), das heißt innerhalb der Liebe Gottes geschaffenen Menschen. Adam ist der prophetische Name der Menschheit, den Gott selber, durch die Welt vermittelt, ihr zulegt. Wollte man diesen Namen losgelöst von der schaffenden Liebe, die ihn zuerst erfunden hat, verwenden, so würde man ihn mißbrauchen und die wahre Identität desjenigen, dem er zugehört ist, verkennen. Adam ist der Mensch als solcher, Mann und Frau ungetrennt und untrennbar, in dem Gott sein Bild, ja seine Antwort gefunden hat. Der Sprache wie der Selbsterkenntnis fähig, begierig, den andern

als einen Jemand, nicht als eine Sache zu lieben, ist der Mensch auf die Geistesordnung hin offen, in die Gott ihn schon ruft, ohne ihm noch das letzte gesagt zu haben.

Nur hat heute die kosmische Unermeßlichkeit der Natur gleichsam den Zauber gebrochen, der in der Bibel die Liebesgebärde des Schöpfers dem Menschen gegenüber einhüllt. Die Abgründigkeit der Räume, in denen unsere Erde sich bewegt, erzeugt bei manchen, was Teilhard »die wesentliche Angst des im All verlorenen Atoms« nennt, »die die menschlichen Willen unter der Überlast der Lebenskräfte und der Gestirne zusammenbrechen läßt«<sup>15</sup>. Pascal hat das empfunden. Weniger Gläubige als er meinen im All den Abgrund gefunden zu haben, in dem das Abenteuer der Menschheit zerschellen muß. Die Gewißheit des Nichts und somit der Sinnlosigkeit scheint sich dessen bemächtigen zu müssen, der über die Welt, wie wir sie fortan kennen, nachdenkt. Auch christlich bleibt dieser Schmerz ohne Antwort, es sei denn, man kehre zu der Wahrheit zurück, deren Vergessen der Grund unserer Wirrnis ist.

### *3. Schöpfung und Bund, Andersheit und Gemeinschaft*

Manche haben gehofft, die menschliche Ratlosigkeit könnte einen Ausweg finden, wenn man die Schöpfung theosophisch deutete. Nach ihnen wäre »Gott« vor der Schöpfung noch nicht er selbst. Er wäre erst auf der Suche nach sich und fände seine Bestimmtheit mittels der Welt. Dann wäre der Mensch – seine »mystische Identität«, wie man sagt – ein Aspekt oder Moment des werdenden Gottes. Er wäre – erhabene und dramatische Definition – ein Versuch Gottes, sich selbst auszudrücken, was freilich nie restlos gelingt, weshalb die Menschheit eine lange Geschichte hat. Man kann hier Gedanken Jakob Böhmes entdecken, dessen Nachwirkung bis zu Hegel reicht. »Gott« bleibt in dieser Tradition abstrakt ohne seine konstitutive Beziehung zum Werden der Natur und mehr noch des Menschen, wobei dieses Werden zur radikalsten Form der Negativität des Geistes führt. Antwortet man so auf die durch die schmerzliche Kontingenz des Menschen gestellte Frage, so entfremdet man die Identität der Welt und des Menschen, ohne dadurch im geringsten das Geheimnis Gottes und seines Schöpferakts zu erhellen.

Solche Theosophie verfälscht willkürlich den Sinn der Offenbarung, die sie zu vertiefen behauptet, ja sie vernichtet geradezu das, was sie erklären möchte. Gott wird dort nicht mehr als Gott anerkannt, wo er von einem andern abhängig wird, um wirklich Gott zu sein. Der Mensch aber, der für »Gott« so notwendig wird wie Gott selbst, hört auf, in sich selbst (und also

<sup>15</sup> Œuvres IV, Seuil 1957, S. 77.

auch für Gott) als echte Person zu existieren, er verflüchtigt sich zum Moment einer sich suchenden, sich vielleicht niemals findenden Identität. Bestenfalls existiert er, soweit er für »Gott« nützlich ist, damit dieser sich selber setze. So hat Marx und mit ihm die ganze hegelsche Linke, Feuerbach voran, Hegel verstanden, und in den »Manuskripten 1844« hat er eine solche Ideologie mit Recht verworfen. Aber im Bewußtsein, sich damit Gottes entledigt zu haben, hat er nicht gemerkt, daß nach Widerlegung Böhmes und Hegels der wahre Gott nur desto lebendiger auftaucht.

Gegenüber dieser doppelten Entfremdung Gottes und des Menschen ist zunächst einfach festzuhalten: die Schöpfung ist keine Theogonie. Die Welt ist kein Mittel für Gott, anderswie unlösbare Fragen zu erledigen. Gott schafft nicht sich, sondern uns. Wir existieren nicht, um Gott zum Selbstbewußtsein zu verhelfen, sondern um selber zu sein. Die »Negativität«, zu einem absoluten, auch für Gott geltendes Prinzip erhoben, ist ein »System«; sie ist keinesfalls der Quell des Seins und des Lebens. Nur ein Gott, der es durch sich selber und in keiner Weise durch uns ist, kann die Existenz einer Welt und Menschheit bedingen, die in verschiedenen Graden ihre eigene Identität besitzen. Hier erhält die »Schöpfung aus Nichts«<sup>10</sup> ihren vollen Sinn. Eben weil Gott uns nicht braucht, um zu existieren, können wir in uns und für uns vor ihm existieren. Oder auch so: damit durch Gott etwas außer Gott existieren kann, muß Gott schöpferisch das Andere erscheinen lassen können, gleichsam in einem vollkommenen Absehen von sich selbst. Wir entsprechen nicht einem wunderlichen Bedürfnis Gottes, sich selbst zu negieren, sondern seiner wunderbaren und wahrhaft göttlichen Macht, schöpferisch zu lieben. Am Ursprung des Schöpferaktes liegt also Gottes *agape*; in sich selbst von seiner dreieinigen Liebe erfüllt, ist er allein dieser »Ekstase der Selbstlosigkeit« fähig, als die sich sein Schaffen definiert.

So erklärt sich, was zunächst ärgerlich schien: wir sind verschieden von Gott – und wie sehr! –, aber diese Verschiedenheit ist die erste Gabe, die Gott uns schenken muß, wenn er uns wirklich schaffen will. Solche Distanz ist unumgänglich, wenn wir wahrhaft wir selbst sein wollen und nicht Er. Und weil er unendlich ist, werden wir im Unterschied zu ihm notwendig endlich sein, zusammengesetzt, weil er einfach ist, zeitlich, weil er ewig ist, bedingt, weil er absolut ist, kurz Nicht-Gott, wenn er der einzige Gott ist, der ist und sein kann. Nicht, als stieße er uns im Erschaffen von sich, sondern er setzt uns in sich; nicht ihm entgegengesetzt, aber verschieden von ihm, um mögliche Partner eines Bundes zu werden, um dessentwillen allein es für Gott Schöpfung gibt.

Paradoxe- und doch verständlicher Weise verschafft uns solche Andersheit nicht nur unsere eigene Identität vor Gott, sondern auch unsere heimliche

<sup>10</sup> F. Guimet, *Existence et éternité*, Vrin 1973, S. 99; dt. Existenz und Ewigkeit. Johannes-verlag 1973, S. 97 ff.

Ähnlichkeit mit Dem, von dem wir verschieden sind. Denn welche Ähnlichkeit könnte es in diesem »Lande der Unähnlichkeit«<sup>17</sup>, das ist die Schöpfung, geben, als die Möglichkeit, wirklich »man selbst« zu sein vor Dem, der wie kein anderer Er selbst ist? Gott ehrt uns nicht nur, indem er uns uns selber übergibt, er tut es einzig innerhalb einer Beziehung, die uns gerade in der Unterscheidung mit ihm eint<sup>18</sup>.

Aber stammt der Mensch denn nicht aus der Natur, die ihn gebiert und ihn beim Tode in sich zurücknimmt? Wir fragen dagegen: stellt die Natur nicht gerade die besondere Bedingung unserer Identität dar? Indem sie aus der Materie hervorgeht, dem Un-Göttlichsten, was es, verglichen mit der geistigen Einfachheit Gottes, gibt, kann uns die Natur als das sicherste Merkmal unserer Identität erscheinen, da sie das unzweifelhafteste Zeichen unserer wesenhaften Gott-Verschiedenheit darstellt. Die Unbewußtheit der Materie ist so sehr das Extrem des Nicht-Gottseins, daß sie den Ernst erweisen kann, mit dem der erschaffende Gott sich seiner selbst entledigt hat, um das Anderste seiner selbst hervorgehen zu lassen. Und doch hat sie von ihm ihre Unermeßlichkeit und Potenz erhalten, hat also »immer noch« oder »schon wieder« etwas von ihm. So konnte, wie die Bibel anzudeuten scheint, die Schöpfung bei ihr anheben (und nicht bei den Engeln, wie Augustin meint). Jede bewußte Kreatur, die erscheinen sollte – Mensch oder Engel –, konnte in ihr, wenn nicht die Bedingung ihrer Möglichkeit (wie beim Menschen), so doch (allenfalls beim Engel) das Zeichen ihrer Identität vorfinden. Symbolisch die ganze Schöpfung einhüllend, selbst die erhabenste, könnte die Materie besagen, daß kein bewußtes Wesen existieren kann, das sich nicht irgendwie auf das physische All bezöge.

Der Mensch jedenfalls entfaltet sich im materiell-sinnlichen Element der Welt: hier versichert er sich seiner Andersheit. Darin liegt eine ungeheure Erprobung, und man muß Gott sein, um es zu wagen, sie dem Menschen aufzuerlegen. In der Tat: die Gefahr ist groß, daß dieses Wesen, das solche schöpferischen Abstände überbrücken muß, um sich selbst zu finden und zuletzt in eigener Verantwortung in den Bund mit Gott eintreten zu können, im Schwindel der Endlichkeit untergeht und sein reines Anderssein in tödliche Feindschaft verwandelt. Die Gefahr ist um so größer, als der physische Tod, der ihm naturhaft zukommt, ihn mit einer Über-Last nächtlicher Angst bedrückt. Gewiß müßte das eingeborene Gefühl für Gott, ohne das kein bewußter Nicht-Gott existieren kann, stets eine unzerstörbare Hilfe sein; aber die Abgründigkeit des erduldeten Leides kann auch dessen Spuren verwi-

<sup>17</sup> Platon, *Repub* 273d, Plotin, *Enn* I 8, 13. 16–17; Augustin, *Confessiones* VII 10, 16; Bernhard, *Über das Hohelied* 27, 6.

<sup>18</sup> Zum Ganzen vgl. die wichtigen Ausführungen von Lévinas, *Totalité et Infini*. Man erkennt aber auch bei ihm, daß einzig der Gedanke einer Schöpfung in Christus den sonst unübersteigbaren Gegensatz zwischen dem (»griechischen«) Gleichen und dem (»jüdischen«) Andern auszusöhnen vermöchte.

schen. Weltunendlichkeit kann zum Anzeichen unendlichen Verlassenseins werden. Kann Liebe der Grund einer Schöpfung sein, die so sehr dem Vergehen überantwortet ist?

Die einzige Antwort auf diese Frage ist der Hinweis auf den Bund. Deses wahre Ausmaße gilt es dem Fragenden darzulegen.

»Adam« hat uns noch nicht alle seine Geheimnisse enthüllt. Adam sind wir, die Menschheit, die der Erde entsteigt, rot vom Blut des Weltschoßes, der uns gebar. Aber dieser Adam der Genesis, der wir sind, und der als der erste erscheint, ist bezogen auf einen andern, nicht minder »adamischen«, den Paulus den »letzten« nennt (1 Kor 15, 45): den vollkommensten, abschließenden. Gewiß, er ist ohne uns nicht denkbar, dessen »typos« (Röm 5, 14), Vorahnung und Vorwegnahme wir sind. Und doch könnte der Ersterschienene niemals sein, was er ist, ohne wesenhafte Bezogenheit auf den Nachfolgenden, der als die Bedingung seiner Möglichkeit, als seine Wahrheit gedacht ist.

Das Verhältnis der beiden läßt sich in etwa mit dem zwischen dem Täufer und Jesus vergleichen: jener erscheint als erster, ist aber, wie er weiß, der zweite; Jesus erscheint danach, obschon er der erste ist, und der Täufer stellt die Wahrheit her, indem er sich angesichts Jesu auslöscht: »Nach mir kommt einer, der mir voraus ist, weil er vor mir war« (Joh 1, 30). So ist der Adam der Genesis, der Mensch, der wir sind, empirisch zuerst auf dem Plan, aber in der Daseinsbegründung ist er nicht der erste. Von jeher hat Gott den ersten im zweiten und um des zweiten willen gesehen und gewollt. Im Lichte Christi umhüllt Adams Identität sowohl den auf Christus (als den vollkommenen Adam) bezogenen Menschen, wie Christus selbst, der ganz auf den Menschen bezogen bleibt, um ihm seine Wahrheit zu geben. Christus gehört, einstweilen verborgen, als integrierendes Moment zur ursprünglichen Wirklichkeit Adams; das Neue Testament zieht die Hülle vom Haupt des Menschen weg (vgl. 2 Kor 3, 14). »An Christus, den kommenden Menschen, wurde von Anfang an gedacht.«<sup>19</sup>

Dieses Verhältnis herrscht nicht ausschließlich aufgrund der Sünde. Natürlich läßt sich diese aus der Lehre von den beiden Adam (1 Kor 15) nicht ausklammern, sie ist sogar eindeutig darin eingeschlossen. Dennoch ist sie nicht der Daseinsgrund für das uns von Paulus hier über Adam und Christus Gesagte. Christus kann für Adam auch auf andere Art grundlegend wirken als durch die Tilgung der Sünde. Und gewiß tut er dies durch seine Gerechtigkeit (wie der Römerbrief ausführt), aber außerdem und vor allem hebt er die natürliche irdische »Verweslichkeit« (*phthora*) durch die geistige, himmlische, also über-natürliche, über-menschliche Unverweslichkeit (*aphtharsia*) seiner Auferstehung auf (1 Kor 15, 30–50). Pauli Vokabular ist

<sup>19</sup> Tertullian, De carne Christi 6.

hier durchaus nicht gnostisch, sondern schlicht sein eigenes<sup>20</sup>. Er schildert, wie das Allgemein-Menschliche, unser Tod, überwunden wird im Geheimnis des auferstandenen Herrn.

In unsere Sprache übersetzt: um er selbst zu werden und dem Bunde mit Gott zugänglich zu sein, muß der Mensch, wie wir sahen, sein Nicht-Gott-Sein und seine Endlichkeit bis in den Abgrund des Todes erfahren. Aber dieser kann nicht das letzte Wort des lebendigen Schöpfers an den aus Liebe geschaffenen und Adam genannten Menschen sein. »Gott hat den Tod nicht gemacht, er hat keine Freude am Untergang der Lebenden« (Weish 1, 13). Und wenn der Tod unserer Endlichkeit wegen sein muß und zu uns gehört, so bedeutet er für Gott keine Schranke. Indem Christus mit uns bis in unsern Tod hinein kommuniziert, ermöglicht er auferstehend unsere vollkommene Kommunion mit Gott<sup>21</sup>. Für uns ist Christus die volle Wahrheit unseres Menschseins, und für Gott die unverzichtbare Bedingung, aufgrund derer er unser Dasein wollen kann.

Man wendet ein, diese Theorie sei »brillant«, werde aber von der Überlieferung nicht gestützt<sup>22</sup>. Es kann jedoch heute notwendig sein, einen Gedankengang vorzulegen, den die Väter zu entfalten nicht für nötig hielten. Und nicht allein die heute nötige Reflexion auf unsere innerkosmische Endlichkeit legt ihn nahe, sondern – und wohl noch mehr – die Hinweise der Heiligen Schrift. Sicher verdunkelt die Sünde das Faktum unseres biologischen Sterbens; aber wir dürfen, um die Schöpfung des Menschen im Licht der Offenbarung zu verstehen, nicht allein die Sünde bedenken. Diese liegt, wie wir sahen, nicht im Akt der Erschaffung. Sie liegt aber auch nicht in Gottes letztem Wort, Jesus Christus. Das bleibt noch zu zeigen.

#### 4. *Jesus und die Schöpfung*

Jesus ist ein Mensch seiner Zeit, der die Schöpfung seines Vaters so erlebt, wie jeder damalige Mensch. Seine Sprache, seine Gleichnisse zeigen es. Die Natur, die ihn umgibt, das Handwerk, das er ausübt, die Menschen, mit

<sup>20</sup> Dazu C. Colpe, *Die Religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos*. Göttingen 1961. Man muß aber alle Folgerungen aus der Verwerfung der gnostischen Herkunft ziehen. Ein paar Andeutungen auf den zweiten Adam genügen nicht, um der Tiefe des Mysteriums gerecht zu werden, wie es noch bei W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 1964, S. 200 f., der Fall zu sein scheint. Man muß den unverzichtbaren Platz des auferstandenen Christus als des letzten Adam in einer Schöpfungslehre und nicht bloß in einer neutestamentlichen Erlösungslehre aufzeigen.

<sup>21</sup> Gewiß wird die Not unserer Endlichkeit und Sterblichkeit durch die Sünde wesentlich vertieft und verbittert. Dies anerkennend stimmen wir dem Kanon des Konzils von Karthago zu, das 417 Pelagius verurteilte. Unannehmbar für den Glauben ist, daß die Sünde keine Beziehung zum physischen Tod habe, daraus folgt aber nicht, der physische Tod erkläre sich einzig durch die Sünde.

<sup>22</sup> L. Bouyer, *Le Fils Eternel*. Cerf 1974, S. 475, Anm. 3.

denen er umgeht, Arme und Reiche, Männer, Frauen und Kinder, Arbeiter, Bauern, Hirten, Steuereintreiber, weltliche und geistliche Obrigkeiten, die das Volk beherrschen, alles beobachtet er, erfährt und versteht er, verwendet er in seinen Reden. Auch und besonders der Schmerz hat Raum in seinem Menschsein, umfassenden Raum. Kranke umlagern ihn, bilden um ihn eine Konstellation des physischen und geistigen Elends der Menschheit. Sie flehen, drängen heran, berühren ihn, andere schreien für sie um Erbarmen, durchlöchern die Dächer; die Verstoßenen, Geächteten sind seine Tischgenossen. Sie alle gehören zur Schöpfung seines Vaters. Ihn findet er überall; in den Blumen, in der Großmut von Sonne und Regen sieht er seine Liebe, aber auch in seinen armen, entstellten Brüdern. Das Kosmische und das Menschliche ist für ihn gleich transparent auf die Quelle von allem, so einmalig, daß in der geschichtlichen Zukunft die astronomischen oder archäologischen Maße der Welt sich beliebig erweitern können: sie werden seine Sicht nicht überholen. Der technische Mensch mag diese Welt noch so gründlich verändern: alles ist vorweg in der Haltung Jesu miteingeschlossen. Und wenn Jesus sich in den Grenzsituationen – Siechtum, Wahnsinn, Verurteilung, Tod – unbehindert bewegt, zeigt er doch keine Neigung, den Schmerz der Freude vorzuziehen: die Gesunden, Leistungsfähigen stehen ihm ebenso nah wie die Kranken und Entmachteten. Er kämpft für seine Sache, und im Bewußtsein, daß er mit dem Tod zahlen muß; er steht diesem Tod, der zur Schöpfung gehört, ebenso frei gegenüber wie allen Gestalten des Lebens.

Zwischen Schöpfung und Bund besteht für ihn keinerlei Spannung: er lebt aus der ganzen Überlieferung seines Volkes und liebt dessen große Gestalten: Abraham, Moses, David, Salomo, die Königin von Saba, Elija und Elischa, Jesaja, die Genesis und das Buch der Könige, Daniel, die Sündflut, Jonas, der Gottesknecht: sie alle leben in seinen Reden. Das Reich, das er zu künden kam, umfaßt den Raum der Schöpfung wie der Geschichte. Und der Tod, den er nahen sieht, soll zu einem äußersten Wort des Gottes werden, dessen Liebe er für jede, auch für die äußerste menschliche Situation als unveränderlich gültig verkündet. So wird er, der – scheinbar lästernd – ein einzigartiges Verhältnis zu diesem Gott zu besitzen vorgibt, als ein neuer Jonas den letzten Abgrund zu bestehen haben, um als der Verlassenste in einer verfinsterten Schöpfung den verhüllten, unfühlbaren Gott für alle um Vergebung zu bitten und ihm seinen Geist anzuvertrauen. Nicht als Held und Übermensch stirbt er, sondern verwurzelt sein einmaliges Menschsein in der tragischen Echtheit des unsern: der zweite Adam wird von innen her zum Retter und Vollender des ersten.

Am Ostermorgen wird es klar: was das versiegelte Ende des geschaffenen Menschen schien, ist zum offenen Durchgang geworden: »Er ist wahrhaft erstanden, der Tod hat über ihn keine Macht mehr.« Die Verheißung des Schöpfers an den sterblichen Menschen und mit ihm an die ganze Schöpfung

hat sich erfüllt: das Ja Gottes zu seinem Geschöpf kennt keine Grenzen mehr (2 Kor 1, 20), weil einer, Gottes Sohn, »jenem Gott geglaubt hat, der die Toten lebendig macht« (Röm 4, 17).

### 5. Der Erstgeborene aller Kreatur

Wenn der Kolosserbrief erklärt, der auferstandene Christus sei der »Erstgeborene aller Kreatur« (1, 15), so will er damit sagen, Gott habe die Welt nicht geschaffen, ohne daß Christus ihr Daseinsgrund gewesen sei, denn er fügt alsogleich hinzu: er sei das »Prinzip, das alles zusammenhält« (1, 17f).

Um derartige Aussagen, die eine christologische Schau der Schöpfung fordern, zu verstehen, gilt es zunächst, alle arianischen Abwege zu versperren. »Der Erstgeborene aller Kreatur« ist nicht der Sohn des Vaters, das ewige Wort *in sich selbst*, so daß er erst am Ostermorgen ins Dasein getreten und rein zeitlichen Ursprungs wäre. Denn so würde die Trinität nicht zum Innersten Gottes gehören, sondern nur ein Modus sein, den Gott für uns aufgrund der Menschwerdung annähme<sup>23</sup>. Wie bei der hegelschen Gnosis wird das, was zunächst das System zu empfehlen scheint, praktisch zu dessen Zerstörung. Gott ist vernichtet, wenn er von der Weltgeschichte abhängt, um sich einen sein Wesen begründenden Sohn zu geben, also nicht seit ewig im Heiligen Geist jene Zeugungskraft besitzt und betätigt, die der Menschgewordene zwar für uns offenbart, aber nicht in sich selbst begründet. Ist aber Christus eine bloße Kreatur, so kann er nicht mehr der »Erstgeborene« und das »Prinzip« im Sinne Pauli sein. Nie sagt das Neue Testament, die Menschwerdung habe Gott einen Sohn verschafft, sondern stets, Gott habe uns seinen seit ewig besessenen Sohn geschenkt, damit dieser uns durch den Heiligen Geist in sein göttliches Leben einführe. »Wir haben seine Herrlichkeit gesehen«, sagt Johannes, »die Herrlichkeit, die der einzige Sohn voll Gnade und Wahrheit vom Vater hat.« Denn »aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade über Gnade. Wurde das Gesetz durch Moses gegeben, so sind Gnade und Wahrheit durch Christus gekommen. Niemand hat Gott je gesehen, der einziggeborene Sohn, der im Busen des Vaters ist, hat ihn uns entschleiert« (1, 14–18). Nicht anders Paulus: »Der Erstgeborene aller Kreatur« ist der Sohn in seiner Menschwerdung, genauerhin in seiner Auferstehung.

<sup>23</sup> G. Siefer, Trinität und der vollendete Bund. Thesen zur Lehre vom dreipersonlichen Gott. In: »Orientierung« 37, 1973, S. 115–117. Der Verfasser lehnt jede sogenannte absteigende Christologie ab und setzt sich damit der Gefahr aus, die göttliche Identität Jesu zu zerstören und alle Trinitätslehre auf eine Modalität der Heilsgeschichte zurückzuführen. Und was ist das für ein Heil, wenn Gott sich in dieser Geschichte gar nicht in seiner Tiefe enthüllt?

Obschon der Auferstandene auf immer auch der Gekreuzigte ist, den die Apokalypse als das »Lamm wie geschlachtet« ewig triumphieren sieht, wird er doch nicht als Gekreuzigter der »Erstgeborene aller Kreatur« genannt, sondern heißt »der Erstgeborene aus den Toten« (1, 18). Sofern Schöpfung hier vom Standpunkt Gottes aus betrachtet wird, kann das Kreuz nicht als ihr erstes Prinzip erscheinen. Denn die Sünde ist eine Verirrung; sie ist sekundär. Das Sekundäre aber kann für den schaffenden Gott nicht primärer Grund seines Handelns sein. Bevor das Geschaffene sich verirrt, muß es da-sein. Schöpfung aber ist für Gott solange nicht da, als der Gehalt des Bundes nicht entfaltet ist. Gewiß, »die Gnadengabe« Gottes wird alsbald verschmäht werden, aber damit ist noch nichts über das genaue Wesen dieser Gabe, die für Gott den Sinn der Welt bildet, ausgesagt. Im Plan und im Schöpfungsakt Gottes einzig die Weise sehen, wie er von Ewigkeit her die Tilgung unserer Schuld vorhersieht, hieße das sehr viel Grundlegendere in diesem Akt übersehen, das uns – neben der Genesis – die großen Eingänge der Gefangenschaftsbriefe beschreiben.

Auch der Hebräerbrief, dessen zentrales Anliegen das Heilswerk ist, betrachtet in seinem Eingang zunächst mit sichtlichem Wohlgefallen die Erhabenheit Christi der gesamten Schöpfung gegenüber. Man muß also den »Erstgeborenen« in Verbindung mit dem sehen, was Gott in seinem Schöpfungsakt selber schenkt, all unsern Verdiensten oder Mißverdiensten vorweg. Selbst Karl Barth bleibt anscheinend im Gedanken fixiert, daß in der Liebe des Schöpfers bereits die »Wiederversöhnung« liegt, die den Abfall voraussetzt. Aber der Bund, um dessentwillen die Schöpfung existiert, zeigt uns das Angesicht der väterlichen Liebe im Geschenk des »Erstgeborenen«. Dieser Gedanke muß gewagt werden, wenn man schlicht hinnehmen will, was das Neue Testament uns sagt, und nicht, was wir unbewußt aus ihm herauszulesen gewohnt sind.

Der Titel »Erstgeborener aller Kreatur« enthält etwas mehr als der des »letzten Adam«. Dieser bezieht Christus nur auf unsere Menschheit, jener auf die Gesamtschöpfung. Die Schwelle, die hier überschritten wird, muß beachtet werden; der Mensch wird nicht nur als Gattung gefaßt, in die sich Christus einfügte, sondern als Integration der gesamten materiellen Welt, auf deren Ganzheit die Herrschaft Christi sich ausdehnt.

Schaffen, so sagten wir, bedeutet für Gott, ein Anderes, Nicht-Göttliches setzen. Die »Ähnlichkeit« dieses Nicht-Gottes mit Gott kann nur auf dem Grund solcher Andersheit bestehen: Wesen, die wirklich sie selbst sind, haben mit Gott dies gemein, daß sie wie er bewußte Subjekte sind. Diese Würde enthält aber in sich ihre Not; und wenn ihnen diese eine Zeit lang verborgen bleibt, vielleicht aufgrund ihrer Lust am Dasein, so wird sie sich früh oder spät offenbaren. Zuerst flüchtig und wie naturhaft, sofern sie eins ist mit dem Bewußtsein, nicht Gott zu sein, dann aber ausdrücklich, wenn

die andere elementare Tatsache offenbar wird, daß man sein Nicht-Gott-Sein einzig Gott zu verdanken hat. Wie kann Gott es verantworten, einen Nicht-Gott zu schaffen, dessen höchstes »Unglück« sein wird zu wissen, daß der Quell seines Seins ihm äußerlich bleibt? Und wenn dieser Nicht-Gott wie der Mensch ein der Welt einverleibtes Wesen ist (und nicht, wie anscheinend der Engel, ein durch sie nur symbolisiertes), dann wird das »Unglück« diesen Nicht-Gott durch alle Mäander der Zeit bis zu den tödlichen Antipoden des lebendigen Gottes weggleiten. Und selbst wenn der Nicht-Gott (Engel oder Mensch) sich mit einer solchen Lage abfinden sollte (aus hundert Gründen, dessen letzter der des Sünders wäre, der aus Verzweiflung sich selber Gott vorziehen würde), könnte Gott sich doch nicht entschließen, Endliches zu erschaffen, das in solch unbegreiflichem Abstand ihm selbst gegenüber stehen bliebe. In dieser Hypothese, die durch die Schöpfung in Christus endgültig ausgeschlossen wird – wäre Gott für die Not der Endlichkeit verantwortlich, eine Not, die nicht Sünde ist, da der Nicht-Gott nicht daran schuld ist, daß er nicht Gott ist.

Nun aber zeigt die Schöpfung in Christus, daß die schöpferische Liebe bei der Differenz, durch die sie erschaffend hindurch muß, nicht stehen bleiben will. Weil aber Schöpfung unabdingbar Endlichkeit und Differenz besagt, und kein endliches Bewußtsein durch eigene Kraft zu Gott übergehen, aber ebensowenig ohne Gott auskommen kann, wird Gott selber auf die Seite der Endlichkeitsnot hinübertreten. Er erschafft das Endliche nicht, um es das Elend des Nicht-Gott-Seins fühlen zu lassen, noch weniger, um in ihm den Zorn darüber zu erzeugen, daß Gott allein schuld ist, daß ich nicht Gott bin, sondern um ihm von vornherein einen Bund mit dem Unendlichen anzubieten. Schon im erschaffenden Akt beschließt Gott, die Distanz, die er setzt, zu überschreiten.

Wird aber ein Unendliches endlich, wird Gott zum Nicht-Gott, wird der Schöpfer Geschöpf, dann erfolgt sicherlich dieser Schritt nicht halb, sondern ganz und bis zum bitteren Ende. Thomas sagt, daß die göttliche Güte sich wie instinktiv zur größeren Not herabneigt<sup>24</sup>. Indem Gott die Endlichkeit von unten her einfaßt, umfaßt er sie ganz. So wird Christus nicht nur das höchste Geschöpf, sondern »der Erstgeborene *aller* Kreatur«, der wirklichen und möglichen, schon bekannten und noch kennenzulernenden<sup>25</sup>.

Man kann somit wirklich sagen, daß Gott menschwerdend »seine eigene Transzendenz transzendiert«<sup>26</sup>: liebend entreißt er das Endliche seiner Not,

<sup>24</sup> S. Th. I 20 4 ad 2.

<sup>25</sup> Wir gehen hier nicht auf die mögliche Pluralität der bewohnten Welten ein – es ist Sache der Wissenschaft, zu erforschen, wie es damit steht. Aber alles in der Endlichkeit Existierende steht unter der Herrschaft des »Erstgeborenen *aller* Kreatur«. Die Relativität verändert die Dinge nicht substantiell, da sie eine zeitliche Modalität des Endlichen ist, wie »unendlich« man dieses auch denken mag.

<sup>26</sup> P. Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe*. Ccrf 1970, S. 155.

sich als Nicht-Gott entfremdet zu fühlen, und zeigt, daß Gott anscheinend nicht schaffen kann, ohne sich mit seinem Geschöpf zu solidarisieren. Deshalb ist Christus wirklich »Prinzip« der Schöpfung, vorausgesetzt, daß Gott sich in Freiheit zur Schöpfung entschlossen hat<sup>27</sup>. Und gewiß wird Gott selbst mit der Menschheit den Tag abwarten müssen, der den langen kosmischen und geschichtlichen Aufstieg der Welt beschließt, an dem die Auferstehung den Tod und damit unsere angeborene Distanz von Gott vernichtet und die vollkommene Gemeinschaft Gottes mit der Welt herstellt. »Wer ins Mysterium der Auferstehung eingeweiht wird, erfährt das Ende, um dessentwillen Gott alle Dinge am Anfang geschaffen hat«<sup>28</sup>, sagt Maximus Confessor, und Rupert von Deutz: »Mit Ehrfurcht muß gesagt und vernommen werden, daß Gott um des mit Herrlichkeit zu bekleidenden Gottessohnes willen alle Dinge geschaffen hat.«<sup>29</sup>

Christi Menschwerdung als des Erstgeborenen aller Schöpfung beendet also für immer das Ärgernis, zunächst für Gott und dann für alles nicht-göttliche (englische oder menschliche) Geschöpf, daß dieses sich als Nicht-Gott vorfindet. Gewiß konnte diese tiefe und für das Neue Testament (als Erben des Alten) evidente Wahrheit solange der Schultheologie entgehen, als die Erbsünde ausreichend schien, das Übel in der Welt zu erklären. Als man aber entdeckte, daß menschliches Leid und Sterben nicht minder in unserer Endlichkeit als in unserer Sünde wurzeln, erhob sich die furchtbare Klage, die antwortlos bleibt, es sei denn man überdenke die Schöpfungsordnung im Mysterium nicht des göttlichen Wortes allein, sondern des Bundes und Christi.

Es gibt eine verkehrte theologische Demut. Um die – natürlich totale – Freiheit Gottes uns gegenüber zu wahren, nimmt man sich das verwegene Recht heraus, die Stellung Christi im Weltplan zu schmälern. Und dies entgegen dem klaren Zeugnis der Schrift. Anstelle dieser falschen Demut wäre ein vollkommener Gehorsam der Offenbarung gegenüber am Platz, die uns kündigt, daß einzig in Christus alles »zusammenhält« (Kol 1, 17): vorab das Bild, das wir uns von Gott und von uns selber machen sollen, und das heute vor einer totalen Säkularisation, ja vor Atheismus nur bewahrt werden kann, wenn es in Christus entworfen wird.

Und man vergesse nicht, daß die profunden paulinischen Formeln zurückweisen auf das schlichte Jesusbild der Evangelien, das uns einen Menschen enthüllt, der mitten in der Schöpfung des Vaters lebt, sie im Licht des Vaters liebt, und dem in seiner armgewordenen Liebe auch wir armen Menschen wirklich nachfolgen können.

---

<sup>27</sup> Eine der Schwächen des skotischen Denkens ist es, diese Voraussetzung scheinbar zu vergessen und die Existenz der Welt aus der Priorität Christi ableiten zu wollen. Aber dessen Primat hängt von der Voraussetzung ab, daß Gott schaffen will.

<sup>28</sup> Gnost. Centurien I 66 (PG 90, 1108 AB).

<sup>29</sup> In Mt (PL 168, 1624).