

Das Wort vom Anfang

Die Rede von Gott vor dem Urknall der Zeit

VON HANS-JOACHIM SANDER

Dietrich Bonhoeffer schrieb 1944 aus dem Kerker an seinen Freund Bethge: „Es ist mir wieder ganz deutlich geworden, daß man Gott nicht als Lückenbüsser unserer unvollkommenen Erkenntnis figurieren lassen darf; wenn nämlich dann – was sachlich zwangsläufig ist – sich die Grenzen der Erkenntnis immer weiter herausschieben, wird mit ihnen auch Gott immer weiter weggeschoben und befindet sich demgemäß auf einem fortgesetzten Rückzug. In dem, was wir erkennen, sollen wir Gott finden, nicht aber in dem, was wir nicht erkennen; nicht in den ungelösten, sondern in den gelösten Fragen will Gott von uns begriffen sein.“¹ Gegen die Lückenbüsser-Strategie setzt Bonhoeffer ein Konzept der Rede von Gott, das mitten in dieser Welt ansetzt, also in direktem Kontakt mit den Erfahrungen in der Welt und in unmittelbarem Kontakt zu den Theorien, die Menschen über diese Erfahrungen ausarbeiten. Wegen dieses Konzeptes ist er für die Nationalsozialisten gefährlich geworden, weil er seine Theologie nicht in einer Nische leben wollte, in der sie ein nicht weiter beachtenswertes Dasein fristet. Deshalb ist er auch auf Befehl aus dem Führerhauptquartier im April 1945 in Flossenbürg umgebracht worden.

Mit der Strategie des nichtreligiösen Redens von Gott kann ein Grundfehler der Darstellung Gottes vermieden werden: die Immunisierung gegen die Herausforderungen, welche die Erfahrungen und das Wissen der jeweiligen Zeit bedeuten. Wenn Theologie und Kirche auf die Frage ‚Wie entstand die Welt?‘ antworten sollen, so geht das gar nicht anders als in Respekt und unter Anerkennung des Wissens, das in den erregenden Konzepten der heutigen Physik und Astronomie steckt. Denn christlicher Glaube existiert im Zeichen der eigenen Zeit. Er ist nicht einfach identisch mit dem gegenwärtig verfügbaren Wissen von uns Menschen, aber er kann ohne es nicht bedeutsam dargestellt werden. Darauf zeigen die bitteren Erfahrungen, welche die Theologie im Begreifen der Natur nach dem Fall Galilei gemacht hat. Dieser Sündenfall in Sachen Wissenschaft hat Theologie und Kirche strukturell für lange Zeit vom jeweiligen Stand der Kosmologie abgeschnitten. Kosmologien jedoch, so Alfred North Whitehead, sind religiöse Herausforderungen². Wenn man den christlichen Glauben vor den zeitgenössischen Kosmologien abschottet, wird die Gemeinschaft derer, die auf seine Botschaft setzen, sprachlos in der eigenen Zeit. Eine Kirche, die

¹ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hrsg. v. E. Bethge, 15. Aufl., Gütersloh 1994, 162f.

² „Science suggested a cosmology; and whatever suggests a cosmology, suggests a religion.“ (A. N. Whitehead, *Religion in the Making*, New York 1974, 136)

sprachlos im Strom der eigenen Zeit schwimmt, kann nicht die Botschaft verkündigen, zu der sie berufen ist. Im Verhältnis zum Gesamt der Realität heißt die Botschaft des Glaubens Schöpfung. Daher zunächst:

1. Das Entstehen der Welt – die Schöpfung

Für die Frage, welcher Prozeß die Entstehung der Welt begründet, hat die biblische Tradition der Theologie eine kurze Antwort: „Im Anfang war das Wort“. Die Person, die der Kirche diesen Satz ins Stammbuch geschrieben hat, fährt mit ihrem Johannes-Evangelium fort: „und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott“ (Joh 1, 1)³. Das steht in der Logik des Alten Testaments. Im Verweis auf das Wortgeschehen äußert sich die Tradition des ersten Satzes der Genesis: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ (Gen 1, 1). Das *bara* markiert ein spezielles Schaffen, nämlich ein göttliches Wortgeschehen. Die folgenden Schöpfungsakte werden daher auch mit ‚Und Gott sprach‘ eingeleitet.

Die Entstehung der Welt ist ein Wortereignis. Der Verweis auf die Schöpfung markiert die Macht des Wortes, all dem Existenz zu verleihen, was es gibt. Das Wort ist eine kreative Kraft. Es hat *power*. Es ist schöpferisch. Es ist selbst Schöpfung. Die Grundposition der Theologie im Verhältnis zum Universum, daß es eben Schöpfung ist, bedeutet formal: Es verkörpert einen Prozeß im Wort. Schöpfung ist ein Ereignis in der Sprache und zugleich der Name für den Ursprung von allem, was der Fall ist. Sie faßt das Wort, in dem uns Menschen dieser Prozeß offenbar wird.

Die Entstehung der Welt ist eine Schöpfung. Sie ist also kein Automatismus der Dinge, sondern der Akt eines Willens, der sich mit dem Wort markiert. Sie ist eine Aktion, die weiß, was sie will: die Gutheit dessen, was es gibt, und die will, daß wir wissen: Wir sind gewollt, wie alles, was der Fall ist, gewollt ist. Wir sind gewollt und können uns auf das Wort verlassen, das uns mit der Schöpfung gegeben ist und das den Anfang setzt in der Welt. Denn dieses Wort ist jene Aktion. Es ist Gott selbst.

Wenn Theologie von Gott im Entstehen der Welt spricht, dann verweist sie auf das Wort mit der Macht, alles zu schaffen, was es gibt. Wenn sie sagt: ‚Gott ist das Wort am Anfang‘, dann zeigt sie auf ein Ereignis der Sprache, in dem Menschen sich zu allem verhalten können, was es in der Welt gibt. Im Namen Gottes wird eine Macht gezeigt, das Universum zu begreifen, es in Worte zu fassen, seine Entstehung zur Sprache zu bringen. Gott ist das Wort, auf das man sich verlassen kann, wenn man auf die Suche nach dem Ursprung dessen geht, was im Universum der Fall ist. Gott ist das Wort, in dem der Urknall des Universums zum Thema werden kann. Es setzt den Ursprung jener Wörter, in denen wir uns schöpferisch auf den Ursprung beziehen.

³ Auf die komplexen exegetischen Probleme dieses Satzes kann hier nicht näher eingegangen werden.

Die Rede von Gott, die Theologie, ist folglich ein sprachliches Unternehmen. Es geht in ihr um das erschaffende Wort, und sie besteht aus der Ausarbeitung von Wörtern, dieses Wort schöpferisch zur Sprache zu bringen. Es ist für diesen Prozeß wichtig, sich mit der jeweiligen Sprache der Welt zu befassen. Es ist nicht so, daß man in der Theologie einfach von Gott sprechen kann, sondern man muß darin zunächst zur Kenntnis nehmen, wie über bestimmte Fragen geredet wird. Theologien, die schon antworten, ehe andere über ein Problem geredet haben, können nicht von Gott sprechen. Sie geben dann nämlich leicht Antworten auf Fragen, die gar niemand gestellt hat; ohne die Frage nach der Realität der Tatsachen kann aber niemand eine Antwort geben, was und wer Gott ist. Wenn man also über Gott im Urknall reden will, dann gehört unweigerlich und unvermeidlich die Auseinandersetzung mit dem Wissen dazu, das Menschen über den Ursprung der Welt angesammelt haben. In diesem Wissen äußert sich ein Begriff davon, wie die Welt entstand und woraus ihr Ursprung besteht. Der Diskurs mit Naturwissenschaften, speziell der Astronomie, ist für die Rede von der Schöpfung wesentlich. Denn diese Rede ist keine Privatsprache, die man unter Ausschaltung der Vernunft schlicht glauben muß und die im Außen ihrer Selbst unverständlich ist. Wer die Rede von der Schöpfung so betriebe, zerstörte gerade, worauf ihre Offenbarung beruht⁴. Ohne ein Verhältnis zum Begreifen der Natur, wie es die Menschen der jeweiligen Zeit besitzen, stirbt die Darstellung Gottes den Kältetod bodenlosen Für-wahr-Haltens.

Dieser Zusammenhang prägt besonders den erwähnten ersten Schöpfungsbericht der Genesis. Als relativ später Text des Alten Testaments ist er von der Erfahrung der Gewalt des Exils an den Wassern zu Babel geprägt. Er erzählt nicht einfach *stante pede* von Gott als dem Schöpfer der Welt, vielmehr verwenden die Verfasser für ihre Darstellung einen Schöpfungsmythos des alten Babylon. Sie greifen ihn auf und setzen sich zugleich dazu in Differenz. Sie reden von Gott als dem Schöpfer der Welt im Gegenüber zu diesem Mythos; dabei wird nicht die Rede von Gott mythologisch gefaßt, sondern die impliziten Herrschaftsansprüche der Babylonier kritisiert. Sie werden ihres mythischen Charakters entkleidet und dagegen die religiöse Selbstvergewisserung Israels im Exil erarbeitet. Das hat exemplarische Bedeutung; es gibt in der Auseinandersetzung mit dem Anfang zugleich die Erfahrung einer Macht mit religiösem Charakter. Die Kosmologie in der Rede von Gott ist eine Auseinandersetzung mit der Macht religiöser Erfahrungen. Ohne diese Erfahrung läßt sich bedeutsam gar nicht von Gott spre-

⁴ Das I. Vatikanum hebt ausdrücklich auf diesen Grundfehler in der Darstellung des Glaubens ab und verurteilt ihn (vgl. DH 3017–19 und bes. 3033). Der Fideismus ist so etwas wie die Urversuchung der Theologie, wenn sie über die Bedeutung ihrer Standpunkte in der Säkularität einer wissenschaftlichen Welt Rechenschaft geben soll. Die Notwendigkeit, überzeugend mit Zeichen im Außen ihrer Selbst zu arbeiten, ist aber für diese Rechtfertigung konstitutiv. Insofern erschöpfen sich die ‚äußeren Zeichen‘, von denen *Dei Filius* spricht, nicht in der Wunderfrage. Sie sind eine sprachliche Herausforderung der Theologie angesichts säkularer Durchdringung der Natur.

chen; diese Rede verlöre dann ihren Ort und ihren begründenden Sinn. Die Differenz zur Erfahrung einer Macht ist besonders für das Problem des Anfangs prägend. Wer sich dem Universum aussetzt und seinen Ursprung zum Thema macht, steht vor der Macht einer religiösen Erfahrung. Daher als zweites:

2. Die Begegnung mit dem Ursprung – eine religiöse Erfahrung

Religion und Rede von Gott sind nicht einfach identisch. Menschen können religiös sein, ohne von Gott zu sprechen; Menschen können sogar religiös sein, auch wenn sie sich strikt gegen den Glauben an Gott wenden. Religion wird nicht vom schöpferischen Wort ‚Gott‘, sondern von einer Erfahrung konstituiert: der des Numinosen. Rudolf Otto hat dafür die klassische Formulierung des *mysterium tremendum et fascinans* geprägt⁵. Es ist eine Erfahrung, die eine Differenz schafft, welche Menschen am Zentrum ihrer Existenz packt. Man will vor dem Heiligen, das darin erfahren wird, davonlaufen und ist doch in seinen Bann geschlagen. Der Ursprung seiner Macht bleibt undurchschaubar, aber ist doch eine reale Größe. Heiliges steht jenseits von Gut und Böse und kann sich daher in beidem realisieren. Die dunkle wie die lichte Seite der Macht haben religiöse Potenz. Religion kann also durchaus gefährlich und zerstörerisch sein, wie die Geschichte der Kirche, und nicht nur sie, lehrt. Das gilt auch für säkularisierte Formen der Religion. Die Liturgien des faschistischen Pompes und die inbrünstige Verehrung, die sich in der Figur Hitlers bündelte, haben Millionen Menschen das Leben gekostet. Aber auch, wer liebt, macht die Erfahrung eines Heiligen, die ungeahnte Energien freilegt. Erfahrungen des Heiligen stellen alle anderen Erfahrungen, die Mühsal des Alltags und den nur allzu bekannten Trott des Lebens in Frage. Sie grenzen sich aus und bilden einen Lebensbereich von ganz eigener Qualität. Religion entsteht aus der Erfahrung des Heiligen, die Rede von Gott ist demgegenüber eine Auseinandersetzung mit dessen Macht.

Wer sich nächstens den Milliarden Sonnen am Firmament aussetzt, nimmt nicht bloß Lichtpunkte wahr, sondern die Macht nicht begreifbarer Weite und Eruptionen schwer berechenbarer Energie. Man kann davon überwältigt werden. Der Blick nach oben in klarer Nacht, gar der durch ein Fernrohr, ganz zu schweigen von den Horizonten, die Astrofotografien eröffnen⁶, ist einfach faszinierend. Die Bilder, die das Hubble-Teleskop liefert, nachdem ihm die Brille gerichtet ist, ziehen Millionen in den Bann. Aber diese unheimliche Weite und unbegrenzte Gewalt des Universums erschrecken auch. Sie reduzieren die eigene Existenz auf weniger als ein

⁵ R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1917 (Nachdr. 1987).

⁶ David Malin hat daraus geradezu eine Kunst gemacht; vgl. *D. Malin, Blick ins Weltall. Neue Bilder vom Kosmos*, Stuttgart 1994.

Staubkorn, dessen Schicksal vor dieser Gewalt völlig nebensächlich erscheint. Alle uns heute bekannten Kulturen haben angesichts der Erfahrung dieser Macht ein Verhältnis zu den Sternen gesucht und sich mit ihrer Geschichte darin einbinden wollen; die Astrologie ist nicht umsonst ein uraltes intellektuelles Projekt, das offenkundig auch in einer technisierten Welt nicht untergeht. Auch in einer von Wissenschaften geprägte Kultur gibt es im Verhältnis zum Universum ein ganzes Bündel bedrängender Fragen, mit denen Menschen auf das *fasciniosum et tremendum* des Weltalls reagieren: Hat sein Chaos eine Ordnung? Folgen auch seine exotischsten Phänomene benennbaren Gesetzmäßigkeiten? Zeigt sich aus seinen Weiten weiteres Leben? Und wenn ja, ist es uns gewogen? Was wird aus unserer eigenen Sonne? Wie funktioniert die Produktion des Lebenselixiers ihrer Wärme? Müssen wir mit Geschossen aus den Tiefen des Sonnensystems rechnen, die der menschlichen Spezies ein Dinosaurierschicksal bereiten? Ist die nähere Umgebung des Planeten für unsere Himmelsprojekte eine bergende Umwelt, oder gehen sie in der Kälte des Universums sang- und klanglos unter?

Die Frage nach dem Ursprung aber hat für den Griff des Menschen zu den Sternen nochmals eine eigene Qualität. Denn der Anfang von allem, der Beginn aller Gegebenheiten, der Ursprung aller Existenz ist eine Art Schlüssel zum Universum. Wer sich vom Anfang einen Begriff machen kann, hat ein Verhältnis zur Gewalt des Alls und damit einen Orientierungspunkt in seiner unheimlichen Weite. Zugleich gewinnt man dann einen Begriff von der eigenen Existenz im Gesamt der Dinge und damit eine Differenz, die vor dem schieren Überwältigtwerden schützt. Der Begriff vom Anfang relativiert die Macht dieser Erfahrung und ist selbst eine Macht gegenüber der gewaltigen Erscheinung des Universums. Er verschafft dem Betrachter eine Ordnungsgröße und damit einen Eigenstand in der nicht enden wollenden Pluralität, die ihm vom Firmament entgegenschlägt. Religionen setzen sich mit etwas Heiligem auseinander; ihre Riten, Mythen und Symbole suchen, seine Macht im Zaum zu halten, vor ihr zu bestehen und sie für die Bewältigung der Lebensprobleme zu nutzen. Die Erfahrung des gewaltigen Universums hat religiöse Qualität; sie fasziniert und erschreckt. Sie ist etwas Heiliges. Wegen seiner Macht sucht Religion nach Kosmologie. Der Begriff des Anfangs hat für deren Struktur eine bestimmende Bedeutung. Das gilt für jede Kosmologie, auch für die, welche nicht im religiösen Sprachspiel formiert sind. In der religiösen Spielart der Kosmologie kann aber der Anfang selbst religiös gedacht werden. Er wird dann zu einem Heiligem im Heiligen des Universums; beider Darstellungen sind nicht einfach identisch. Das eine ist die Auseinandersetzung mit dem anderen. Eine Religion muß sich nicht unweigerlich mit dem nichtreligiösen Begriff vom Anfang auseinandersetzen, um einen religiösen Begriff davon zu bilden. Für die Religion des Christentums ist das aber unerläßlich, weil es eine Religion ist, deren Anfang im Wort ruht. In ihm gilt *fides quaerens intellectum*; sein Glaube bedarf der Sprache des jeweils vorhandenen Geistes, um darstellbar zu sein.

Der Intellekt des profanen Wissens bietet der christlichen Rede von Gott im Anfang des Universums eine unverzichtbare Sprachbasis. Das verdunkelt nicht die religiöse Qualität des Anfangs, sondern macht sie sprachfähig vor anderen Begriffen vom Anfang. Dieser Prozeß markiert dabei die sprachliche Natur der Macht dieses Anfangs; vielleicht ist das der wichtigste Beitrag des christlichen Glaubens zur Kosmologie.

Mit jedem Begreifen des Anfangs versuchen Menschen, vor der Erfahrung der Macht des Universums bestehen zu können. Einen solchen Begriff kann man eben in unterschiedlichen Perspektiven entwickeln, die sich nicht einfach auf einen Nenner bringen lassen, oftmals gegeneinander gestellt sind und ganz unterschiedliche pragmatische Valenz besitzen. Götterkampf-Mythen und high-tech gestylte Science-fiction-Sagas gehören ebenso dazu wie Theologie und Astronomie. Mir geht es hier um die Differenz im Begriff des Anfangs zwischen den beiden letzteren⁷. Beide Projekte lassen sich nicht einfach über einen Kamm scheren und folgen eigenen Fragestellungen, aber zumindest die Theologie bedarf aus den zuvor genannten Gründen einer Verhältnisbestimmung zur Astronomie.

Die Astronomie ist der Versuch, die Erfahrung des Universums vernünftig und öffentlich nachvollziehbar durchdringen zu können. Sie gehört in ihrer modernen Form ideengeschichtlich zur Aufklärung, weil sie der Erfahrung des Subjektes prinzipielle Autorität zuerkannte und dafür auch vor dem religiösen Tabubruch, der Erde den absoluten zentralen Ort zu nehmen, nicht zurückscheute. Aber sie ist auch selbst eine Aufklärung in der religiösen Potenz von all dem, was es überhaupt gibt. Sie ist ein methodisch gesicherter und überprüfbarer Zugang zum Universum. In der Entwicklung astronomisch gearbeiteter Kosmologie gibt es bemerkenswerte Erkenntnisse, deren Bedeutung über das Wissenschaftsprojekt Astronomie hinausreicht. Sie haben für den logoszentrierten Begriff des Anfangs generelle Bedeutung. Daher als drittes:

3. Das Wissen um den Anfang – die Bedeutung des Augenblicks

Theologen können nicht in Astronomie einführen; aber sie können benennen, inwiefern diese ihnen auf die Sprünge zu ihrer eigenen Sache hilft. Wenn sie über den Anfang des Universums als einer Plattform für die Rede von Gott sprechen, dann ist eine solche Rechenschaft unvermeidlich.

⁷ Sich diesen Differenzen zu stellen, ist nicht einfach beliebig; denn das ermöglicht, eine nüchterne Beziehung zu jeweiligen kosmologischen Vorstellungen zu gewinnen. Man muß gefeit sein vor einer vorschnellen Mythologisierung der Theogonien und Science-fiction-Sagas. Denn auf dieser Basis ist deren Macht nicht begreifbar. Mit bloßen Mythen ließen sich die High-Tech-Evangelikale von San Diego wohl kaum zum kollektiven Selbstmord überreden. Ihre kosmologischen Muster müssen vielmehr über eine rationale Kraft verfügt haben; sie haben nicht die Erklärung ausgeschaltet, sondern spezifisch angesprochen. Will man in der eigenen Religion das zerstörerische Potential kosmologischer Vorstellungen bändigen, dann ist der Kontrast zu den anderen unvermeidlich.

In diesem Sinn möchte ich einige wenige Konzepte aus der neueren Astronomie anführen, die über eine große begriffliche Potenz für eine theologische Kosmologie verfügen.

Am Anfang steht Bernhard Riemann. Seine Geometrie liegt der Relativitätstheorie Einsteins zugrunde und hat die für den Alltag nützliche euklidische Geometrie als Basis abgelöst, um das Universum formal zu erfassen. Bei seiner Probevorlesung 1854 an Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität in Göttingen verarbeitete er die mathematische Erkenntnis seines Lehres Carl Friedrich Gauß, daß man „die Geometrie einer Fläche, insbesondere ihre Krümmung, beschreiben kann, ohne aus ihr in einen einbettenden Raum hinauszutreten“⁸. Es ist möglich, so folgerte Riemann, auch die Krümmung des Raumes zu messen, ohne aus ihm herauszutreten, und ganz ähnlich dann für weitere Dimensionen. Das ist eine gedankliche Revolution im Begreifen des Raumes⁹. Die euklidische Geometrie geht von dem nicht zwingenden Idealzustand des nicht gekrümmten unendlichen Raumes aus; sie entspricht damit dem Augenschein und der Alltagserfahrung. Doch die sind bekanntlich in vielerlei Hinsicht trügerisch und decken zudem nur einen verschwindend kleinen Bereich des Welt-raums ab. Der Satz des Pythagoras und damit die Gültigkeit der euklidischen Geometrie ist auf ‚unendlich kleine Dreiecke‘ begrenzt; setzt man ein noch so kleines konstantes Krümmungsmaß des Raumes an, so ist der Raum, obschon unbegrenzt, notwendigerweise endlich. Riemanns Konsequenz: „Bei der Ausdehnung der Raumkonstruktionen ins unmeßbar Große ist Unbegrenztheit und Unendlichkeit zu scheiden.“¹⁰ Diese Erkenntnis um die Differenz von unbegrenzt und unendlich gilt für beliebig viele Dimensionen. Sie ist von einer umstürzenden Bedeutung im Denken des Universums. Und sie macht sprachfähig vor seinen faszinierenden und erschreckenden Weiten. Auf ihr fußt auch die moderne Kosmologie. In ihrer Theorie wird der Raum „zu einem biegsamen physischen Medium“¹¹. Aus Riemanns Einsicht folgt, daß die Unendlichkeit kein verwendbares Konzept für den Raum markiert. Die Raum-Zeit, in der wir existieren, ist keine unendliche Größe – das wäre griechisch-antik gedacht. Sie ist unbegrenzt, aber nicht die Verlängerung des Gegebenen in eine ewige Unendlichkeit, die über jedes Begreifen erhaben ist. Wir existieren in einem grenzenlosen, aber nicht unendlichen Rahmen. Endlichkeit ist der Rahmen der universalen Existenz.

Nachdem Hermann Minkowski die ebenfalls idealistisch formierte Tren-

⁸ E. Schücking, Probleme der modernen Kosmologie in ihrer geschichtlichen Entfaltung, in: G. Börner/J. Ehlers/H. Meier (Hrsg.), Vom Urknall zum komplexen Universum. Die Kosmologie der Gegenwart, München 1993, 9–32, 16.

⁹ Vgl. P. Mittelstaedt, Philosophische Probleme der modernen Physik. 5. überarb. Aufl., Mannheim 1976, 74–99.

¹⁰ Schücking, 16.

¹¹ Schücking, 16.

nung von Raum und Zeit überwinden konnte¹², war der Boden für den kosmologischen Paradigmenwechsel gelegt. Albert Einstein griff Riemanns Geometrie auf und „konnte dann zeigen, daß Gravitation die Krümmung dieser Raumzeit ist“¹³. Seine Relativitätstheorien sind das Eckdatum des neuen Begriffs vom Universum. Die Raumzeitkrümmung, die Gravitation, verknüpft Raum, Zeit und Materie miteinander. Jenseits ihrer Verbindung läßt sich nicht über das Universum spekulieren.

Diese Verbindung gilt es im Auge zu behalten, wenn man die drei möglichen Raumtypen des Alls – elliptisch und geschlossen, euklidisch und offen, hyperbolisch und offen – betrachtet. Im geschlossenen, aber unbegrenzten, ist die Endlichkeit in jedem Fall die Grundperspektive. Aber auch die Unendlichkeit des hyperbolischen Raumes ist nicht die Unendlichkeit im amorphen Sinn, lösgelöst von Zeit und Materie. Es handelt sich vielmehr um eine Konstruktion der Gestalt der Raumzeit, welche das Unendliche zu einer berechenbaren Größe macht. Die Unendlichkeit des hyperbolischen Raumes ist insofern kein Gegenbegriff zur Endlichkeit. Sie ist eine im Modus der Endlichkeit begreifbare Konstruktion.

Es war ein Priester und Astronom, der Belgier Georges Lemaître, der aus dem veränderten Paradigma die Konsequenz für den Anfang des Universums zog. Sein Begriff des Uratoms (*l'atome primitif*) ist die gedankliche Voraussetzung für das gegenwärtige Standardmodell der Entstehung des Universums¹⁴. Punktualität und Universalität gehen hier Hand in Hand. Die Unbegrenztheit der Raumzeit schließt die physikalische Singularität des Anfangs nicht aus, sondern macht sie denk- und auch berechenbar – mittlerweile staunenswert nahe zum Nullpunkt der Raumzeit.

Die Formulierung des Slipher-Hubble-Gesetzes der Nebelflucht ist der nächste große Schritt: „Fast alle Galaxien fliegen von uns fort mit Geschwindigkeiten proportional zu ihrer Entfernung von uns.“¹⁵ Als Edwin Hubble die nach ihm benannte Proportionalitätskonstante H_0 für diese Geschwindigkeit bestimmen konnte, war klar, daß das Universum in seiner Gesamtheit sich ausdehnt. Es ist kein in sich ruhendes Gebilde, sondern ein dynamischer Prozeß. Hubble hat damit zugleich eine weitere Grundlage für den Begriff des Anfangs geschaffen. Jeder Teil des Universums ist in seinem Verhältnis zu den anderen Teilen in gleicher Weise von diesem Anfang geprägt. Vor ihm sind sozusagen alle Galaxien gleich. Wer ein Verhältnis zu diesem Anfang gewinnt, hat indirekt damit ein Verhältnis zu allem im Universum.

¹² Vgl. Kants Vorstellung von der Zeit als „reine Form der sinnlichen Anschauung“ (*I. Kant, Kritik der reinen Vernunft. Werke in sechs Bänden, 2, Hrsg. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, B 47, 79*), welche die Konstitutionsbedingung der Zeit in die Erkenntnis des Subjekts verlegt und nicht in der Erfahrung des Objekts sucht.

¹³ Schücking, 17.

¹⁴ Den Begriff des Urknalls hat erst später George Gamow kreiert.

¹⁵ Schücking, 14.

Die Entdeckung der Hintergrundstrahlung des Kosmos durch Arno Penzias und Robert Wilson 1965 bestätigt das eindrucksvoll. Sie geht nicht von einem herausgehobenen Punkt aus, sondern ist mit dem Verlaufsprozeß der Raumzeit selbst verbunden. Damit ist auch empirisch faßbar, daß jeder beliebige Punkt im Universum eine potentielle Basis ist, seinen Anfang zu thematisieren. Was immer es gibt im Universum – es steht mit dem Anfang in einer unmittelbaren Beziehung. Zwischen Universalität und Punktualität gibt es folglich in der Kosmologie kein Nullsummenspiel. Es gilt also nicht: je universalser man denkt, desto unwichtiger wird das Punktuelle, oder je mehr man sich mit Einzeldaten befaßt, desto unwissender wird man in den Gesamtstrukturen. Die zunehmende Bedeutung von Elementarteilchenphysik für die Formulierung einer Gesamtheorie der Kräfte des Universums – die *Grand Unified Theory* – markiert das auch vom astronomischen Forschungsinteresse her.

Das sind Eckdaten der modernen Kosmologie, die keine Theologie ohne Schaden für ihr eigenes Projekt leugnen kann. Sie geben vielmehr Merkmale ab, mit denen die Rede von Gott im Anfang des Universums arbeiten kann. Das Ursprungsproblem ist durch die moderne Kosmologie in einer nicht-religiösen Weise denkbar geworden. Die Grundstruktur dieses Denkens zu begreifen, ist notwendig, um vernünftig und nichtmythologisch über die Entstehung der Welt sprechen zu können. Daher als viertes:

4. Big Bang, Big Bounce, Steady State, Inflation – Transzendenz und Immanenz im Begreifen des Universums

Wer Theologie betreibt, eignet sich nicht als Schiedsrichter in theoretischen Streitfragen anderer Wissenschaften. Theologen können da gar nicht mitreden, weil ihnen die Sprache dazu fehlt. Welches Erklärungsmodell sich durchsetzt, bestimmt sich von den jeweiligen sachlichen Erklärungsdefiziten der Modelle her. Diese Defizite hat jedes Modell, und das gilt bei allen Wissenschaften. Theorienvielfalt ist eben kein Zeichen von Unsicherheit und Schwäche, sondern Beleg für die Aussagekraft einer Wissenschaft. Wir lernen am meisten über die Fehler, die wir gedanklich machen. Wirkliche Fehler zu machen und zu erkennen, ist eine Leistung, weil man dann weiß, in welcher Weise etwas nicht zu bestimmen ist. Darin unterscheiden sich die Wissenschaften nicht; vor allem die Theologie ist davon geprägt. Nur heißt das bei ihr anders, nämlich Irrlehren.

Es kann hier also nicht über kosmologische Irrtümer in der Astronomie entschieden werden. Das ist Sache der Astronomen. Aber die unterschiedlichen astronomischen Weltmodelle lassen sich auf ihre eigenständigen Perspektiven zum Anfang des Universums befragen. Aus der Grundstruktur ihrer Argumente läßt sich eine Bühne bauen, um Eckdaten der Rede von Gott im Anfang zur Sprache zu bringen.

Im Standardmodell des Urknalls, das Sir Fred Hoyle karikierend ‚Big

Bang' getauft hat, ist der Anfang eine physikalische Singularität. Die Physik des Anfangs steht derjenigen nach den Symmetriebrechungen in der frühesten Zeit gegenüber. Der Anfang ist das andere des Ist-Zustands. Diese Differenz zwischen dem Innen der jetzt herrschenden Physik und dem Außen der Singularität ist für den Prozeß des Universums konstitutiv. In ihrer Spannung entwickeln sich die Elementarkräfte, welche die Physiker heute kennen und bestimmen können. Die Gegenüberstellung zwischen einem Ursprung und dem Jetzt-Zustand ist nicht nach dem Modus einer Parallelstruktur bestimmt; aus dem Innen des Jetzt-Zustandes betrachtet, ist der Ursprung das konstitutive Außen. Für die Physik des gegenwärtigen Universums ist die andere Physik des Anfangs konstitutiv. In diesem ist die Grundlage von jener gelegt. Das Standardmodell hat im gegenwärtigen Wissenschaftsdiskurs die meisten Anhänger. Es hat auch das größte Erklärungspotential. Aber wie bei jedem Modell läßt es Fragen offen, die zu alternativen Weltmodellen führen.

Das bekannteste von ihnen geht von einem oszillierenden Weltall aus; es wird auch in Analogie zum Big Bang ‚Big Bounce‘ genannt. Diese Theorie beschreibt ein Aufblähen des Alls aufgrund einer Anfangsausdehnung und einen Rückprall aufgrund der Gravitation der Materie. Sie kommt ohne eine physikalische Singularität aus, die den Anfang bestimmt. Hier sind die natürlichen Gegebenheiten gleichsam das Schicksal des Universums. Mit dem Anfang ist das Ende zugleich mitbestimmt. Aber auch hier gibt es ein Anderes der erkennbaren Phänomene, die sog. ‚Dark Matter‘¹⁶. Von ihrer Existenz ist die Kontraktion wesentlich abhängig. Sie steht der Innenperspektive der für uns heute erkennbaren Massenverteilung gegenüber, aber ihre Außenexistenz ist für die Theorie ein prinzipieller Faktor.

Das dritte Weltmodell ist die Urzustandstheorie; sie geht davon aus, daß die Massenverteilung zu jeder Zeit denselben mittleren Wert besessen hat, wie wir ihn heute im Universum feststellen. Das Hauptargument, das Sir Fred Hoyle, einer der wichtigsten Vertreter dieser sog. ‚Steady State‘-Theorie gegen die beiden zuvor genannten stellt, bezieht sich auf die Festlegung der Galaxientypen „innerhalb enger Grenzen in Größe, Form und Helligkeit“¹⁷ im gesamten beobachtbaren Universum. Er postuliert daher eine Art endogene Entstehung der Galaxien, welche die exogene der Singularität des Anfangs ausschaltet. Das besagt, „daß die Galaxien aus Bereichen stammen, die ich ‚Schöpfungszentren‘ nennen möchte, ganz in Analogie zu den Knospen, aus denen die Blätter der Bäume entstanden“¹⁸. Es ereignet sich also fortlaufend die Entstehung neuer Materie. Auch hier wird gedanklich mit einem Außen des Jetztzustands gearbeitet. Die Neuentstehung von Materie

¹⁶ Vgl. I. Appenzeller, Die Suche nach der unbekanntenen Materie, in: Börner/Ehlers/Meier, 109–145, 109.

¹⁷ Sir F. Hoyle, Erfordert die Astrophysik eine Alternative zum Urknall?, in: Börner/Ehlers/Meier, 93–108, 94.

¹⁸ Hoyle, 101.

in Galaxien steht dem Innenbereich der schon existenten Materie gegenüber. In der astronomischen Konsequenz unterscheidet sich die Steady-State-Theorie von den anderen, aber nicht mit dieser formalen Grundstruktur.

Das läßt sich auch vom vierten Modell sagen, dem inflationären Universum, das Alan Guth und Andrei Linde vorgeschlagen haben¹⁹. Es zielt auf das Kausalitätsproblem des Standardmodells, das den Jetztzustand nur über eine andere, in wesentlichen Fragen unbekannte Physik begründen kann, in der aber zugleich alle Anfangsbedingungen so präzise austariert gesetzt sind, daß der jetzige Zustand entstehen kann. In dem Postulat einer Inflation wird dagegen eine im Standardmodell nicht beschreibbare Abänderung der Expansionsgeschwindigkeit in einem sehr frühen Stadium nach dem Urknall vorgeschlagen. Das sichert das Prinzip der kausalen Verknüpfung der Phänomene in dem von uns beschreibbaren Universum²⁰. Wichtig ist dabei das Konzept des ‚falschen Vakuums‘, eines hochenergetischen, hochsymmetrischen Grundzustands, der im Inflationsprozeß auf ein niedrigeres Energieniveau überschritten wird. Lindes Idee ist, daß dieses Feld durch Quantenfluktuationen immer wieder auf diesen Anfangswert angehoben wird. Während die einen Bereiche zum Start eines ‚Urknall-Universums‘ führen, könnten andere weiter expandieren. „Auf diese Weise würden unendlich viele Universen entstehen, die wegen der exponentiellen Expansion des falschen Vakuums rasch kausal getrennt wären. Wir könnten nicht nachprüfen, nicht einmal im Prinzip, ob diese Blasen eines anderen Universums wirklich existieren. Die Inflation könnte also ein kontinuierlicher Prozeß sein, ohne Anfang und ohne Ende.“²¹ Das verlängert die neuzeitliche Liste der großen astronomischen Relativierungen – Erde nicht im Zentrum der Welt, Sonne nicht im Zentrum der Milchstraße, Milchstraße nicht im Zentrum des Universums – um eine weitere: das uns bekannte Universum des Urknalls wäre nicht der absolute Rahmen der Kosmologie. Doch nicht auf dieses Gegensteuern zum Zentralismus kommt es an, sondern auf die formale Konsequenz aus dem ‚falschen Vakuum‘ für den Begriff vom Anfang. Denn gearbeitet wird mit der Gegenüberstellung eines bekannten Innen des Universums mit einem unbekanntem Außen anderer Universen.

Diese Grundstruktur eines bekannten und beschreibbaren Innen gegenüber einem andersgelagerten Außen, das aber für das Innen konstitutiv ist, findet sich bei allen genannten kosmologischen Weltmodellen. Das mag vielleicht astronomisch nicht weiter von Belang sein und in der Erweiterung des Wissens um die Physik des Universums unerheblich bleiben. Aber es ist

¹⁹ Vgl. G. Börner, *Mutmaßungen über den Anfang der Welt: Das inflationäre Universum*, in: *Börner/Ehlers/Meier*, 155–182.

²⁰ Vgl. Börner, 165.

²¹ Börner, 174.

theologisch von großer Bedeutung. Denn die Rede von Gott als dem Schöpfer der Welt funktioniert formal gesehen in der gleichen Weise; das macht es möglich, in der Theologie vernünftig über den Anfang der Welt reden zu können. In der Rede von der Schöpfung steht eine Transzendenz der Immanenz gegenüber und ist zugleich für deren Prozeß konstitutiv. Weder ist es zulässig, die Transzendenz auf die Immanenz zu reduzieren – das wäre die falsche Theorie – also Irrlehre – des Pantheismus²², noch ist es ausreichend, die Transzendenz von der Immanenz strikt freizuhalten – das wäre die Irrlehre des Arianismus, der die reale Inkarnation Gottes in Jesus Christus nicht denken kann und deshalb alles von Gott her, aber nichts von der Welt her glaubt begreifen zu müssen²³. Entscheidend ist vielmehr, die Differenz von Gott und Welt als eine eigenständige Größe zu begreifen, mit der Schöpfung begründet wird. Auf diese Differenz hebt man ab, wenn man daran glaubt, daß nicht die Welt aus sich selbst entstanden ist, sondern in Gottes Macht erschaffen wird. Diese formal gleiche Struktur der astronomischen und der theologischen Kosmologie ist wichtig für eine Rede von Gott in einer aufgeklärt-säkularen Zeit. Sie hilft, falsche Frontstellungen zu vermeiden und unzulässige Vereinnahmungen auszuschalten. Das betrifft die Eckdaten vom Anfang in Gottes Wort:

5. Gott im Urknall – das Schöpfungswort über Anfang und Ende

Den astronomischen Modus der Darstellung des Universums geben Endlichkeit und Relativität ab. Das gilt gerade auch für seinen Anfang. Die Punktualität ist entscheidend für seinen Begriff. Sie wird im Riemannschen Rahmen überhaupt erst konstitutiv faßbar, da sie nicht von einer idealen Unendlichkeit entwertet wird. Wäre das Universum eine unendliche Größe im Sinne einer grenzenlosen Unfaßbarkeit, dann könnte formal gesehen die Punktualität überhaupt nicht diesen konstitutiven Status bekommen. Der theologische Modus der Darstellung des Universums ist das Schöpfungswort. Es gehört zur Sprache, aber nicht im Sinn von ‚bloß Sprache‘. Es ist – weil klar bezeichnetes Wort – ebenfalls eine endliche Größe, aber mit unbegrenzter Macht. Es hat einen punktuellen Sinn – die power des Erschaffens –, aber eine universale Bedeutung – die Ursprungsbeziehung zu allem, was es gibt. In diesem Rahmen läßt sich die Schöpfungslehre aus der Tradition der Kirche begreifen. Eines ihrer wichtigsten Merkmale ist vom Kon-

²² Er wird in einem formalen Gewand von Peter Atkins vertreten: „Wir brauchen für unsere Reise lediglich die Überzeugung, daß alles verstanden werden kann und daß es letztlich nichts zu erklären gibt.“ (*P. W. Atkins, Schöpfung ohne Schöpfer. Was war vor dem Urknall?* Hamburg 1984, 17).

²³ Einen solchen Arianismus in Sachen Natur und Schöpfung verfechten etwa die Kreationisten; die Erfahrungen mit der Welt, worunter eben auch die evolutionären Erkenntnisse fallen, werden hier in einen vorgegebenen Wahrheitsbesitz eingebaut, der strikt von Gott her und in keiner Weise von der empirischen Realität des Menschen her begründet ist (vgl. *H. v. Sprockhoff, Naturwissenschaft und Glaube – ein Widerspruch?* Darmstadt 1992, 89–95).

trast gleichzeitiger Punktualität und Universalität geprägt und bedeutet die Anerkennung der konstitutiven Macht des Augenblicks: die *creatio ex nihilo*. Die Schöpfung ereignet sich aus dem Nichts, oder sie ist keine Schöpfung. Lehramtlich ist das bereits auf dem 4. Laterankonzil 1215 gegen die Albigenser gefaßt (DH 800). Das Nichts, aus dem die Schöpfung geschieht, ist nicht einfach ein verhindertes Etwas; es ist das andere des Etwas. Es ist sein Gegenüber, das Außen, das es nicht selbst ist, das aber dennoch für es selbst eine Schöpfungsgrundlage verkörpert. Wenn es heißt, daß Gott die Welt aus dem Nichts schafft, dann wird die Endlichkeit dieser Welt nicht übersprungen, sondern als konstitutiver Wert begriffen.

Das Nichts ist nicht das bloße Jenseits des Etwas; das wäre das Konzept idealer Unendlichkeit. Das Nichts wird vielmehr in der Differenz zum Etwas gefaßt. Der Gedanke der Unbegrenztheit ist für sein Verständnis hilfreich; sie ist nicht das unfaßbare Gegenstück, das ganz andere der Erfahrung, sondern einer ihrer bestimmenden Faktoren. Das gilt auch vom Nichts: es gehört zur Sprache. Ihr Reich ist ja gerade die Differenz von Subjekt und Objekt, also das, was weder einfach da ist noch im Gegenüber von etwas ausreichend beschrieben wird. Sie ist weder ein Etwas noch bloße Tonschwingungen, weder Gegenstand noch reiner Buchstabe. Und doch macht erst die Sprache aus dem Gegenstand die Tatsache, aus dem Etwas das Objekt, aus der Empfindung die Erfahrung²⁴. Das Nichts ist eine Größe der Sprache; es ist das Wort mit der Macht, die Punktualität als eigenständige Größe in der Unbegrenztheit von Raum und Zeit thematisierbar zu machen. Das Nichts steht nicht für die Negation des Flusses der Raumzeit, sondern für das andere ihrer selbst, den Augenblick. Es ist der Name für die Macht des Augenblicks, zu allem eine Beziehung zu haben. Wegen der Fähigkeit, in der Punktualität die Universalität zu benennen, ist dieser Name ein herausgehobener Repräsentant der Schöpfung.

In diesem Sinn ist der Urknall eine potentielle Basis, von Gott zu sprechen. Es hat keinen Sinn, die Theologie in ein Reich „vor dem Urknall“ abzuschieben. Damit würde man ein hölzernes Eisen kreieren – eine als ewig gedachte Zeit vor der Raumzeit. Dieses Ursprungskonzept der Welt in Gott wäre gerade nicht das Konzept einer Schöpfung aus dem Nichts. Vielmehr ist der Urknall eine formale Basis für die Rede vom Schöpfer Gott. Seine

²⁴ Sie ist ein Zeichen. Man würde zu kurz greifen, in der Sprache nur das gesprochene Wort zu sehen. Der *linguistic turn* in der Philosophie des 20. Jahrhunderts hebt darauf in besonderer Weise ab. Im Hintergrund meiner Überlegungen steht aber nicht die Sprachphilosophie im Gefolge Ludwigs Wittgensteins, sondern die Semiotik von Charles S. Peirce. Sie hat den Vorteil, über eine Metaphysik der Sprache zu verfügen und damit leichter für klassische theologische Fragestellungen verwendbar zu sein. Sprache gehört zu dem, was Peirce die Fundamentalkategorie des Dritten nennt (vgl. C. S. Peirce, *Semiotische Schriften*, 1, Frankfurt 1986, 431); das ist der Bereich, der zum Tragen kommt, wenn die Differenz von Subjekt und Objekt betroffen ist. Jedes Zeichen ist von dieser Beziehung bestimmt und zugleich Kraftquelle des Subjekts, in der Differenz bestehen zu können. Zeichen sind daher Handlungspotentiale und insofern Kraftquelle des Objekts, in dem Beziehungen des Subjekts zum Tragen zu kommen.

Punktualität ist die Größe, mit der theologisch gearbeitet werden kann. Denn sie präsentiert den Augenblick, der dem Wandel der Zeit gegenübersteht. Von Gott im Urknall sprechen bedeutet, den Wert des Augenblicks und die Bedeutung des Anfangs generell zur Sprache zu bringen. Die Endlichkeit zeigt sich als die Basis, von Gott zu sprechen. Sie ist der konstitutive Faktor der unbegrenzten Raumzeit.

Das belegt ein weiteres Merkmal der Rede von Gott als dem Schöpfer der Welt: sie steht der religiösen Erfahrung gegenüber. Mit Gott wird eine kreative Differenz zur Erfahrung von etwas Heiligem gesetzt. Das Wissen um den Anfang des Universums hat einen religiösen Charakter, weil es mit einer faszinierenden und zugleich erschreckenden Macht konfrontiert. Angesichts der darin liegenden Gewalt gibt es zwei mögliche Verhältnisbestimmungen: die eigene Existenz ist darin ein Nichts im Sinne einer völlig unbedeutenden Größe, oder sie ist ein Nichts von konstitutiver Bedeutung für seine Darstellung. Von Gott im Urknall zu sprechen bedeutet, dem überwältigenden Universum in seinem Anfang standzuhalten. Im Verhältnis zum Urknall sind wir alle ein Nichts – aber dennoch versinken wir nicht in der Übermacht des daraus entstehenden Universums²⁵. Vielmehr ist die Punktualität der eigenen wie auch der anderen Existenz eine reale Plattform, diesen Anfang auf den Begriff zu bringen.

Die Rede von Gott geschieht im Modus der Endlichkeit; anders ist das Wort vom Anfang nicht zu benennen. An Gott im Urknall glauben, macht fähig, selbst jemand im Universum zu sein. Dieser Glaube schließt eine Potenz für die Selbstbegründung der eigenen Existenz auf. Mit dem Namen Gottes geht es um gerade diesen Vorgang. In der Theologie steht dafür die Tradition der *creatio continua*. Schöpfung geschieht im Anfang und zugleich in jedem Augenblick. Jeder Augenblick, mit dem wir zum Verlauf der Zeit ins Verhältnis treten, ist ein Urknall in der Begründung unseres eigenen

²⁵ Das Problem menschlicher Nichtigkeit vor dem Gesamt des Universums, wie auch eine menschliche Lösung des Problems, wird von Elie Wiesel literarisch meisterhaft in seiner Figur des Adam behandelt: „Im Anfang ist der Mensch allein.“ (*E. Wiesel, Adam oder das Geheimnis des Anfangs. Bruderliche Urgestalten*, Freiburg 1980, 13). Der älteste Mensch markiert die Ur-Situation jedes Menschen. Sein Lebensverlauf ist die Urgeschichte unserer Existenz. Vor dem Anfang ist der Mensch allein und damit ürtümlich gefährdet. Aber das verbindet ihn mit Gott; denn so lautet der eigentliche Sinn von Wiesels Weisheit über den Anfang: „Im Anfang ist der Mensch allein. Wie Gott“ (ebd.). In Adam ist das Geheimnis des Anfangs benannt, zu dem bekanntlich die Vertreibung aus dem Paradies gehört. Mit dem Verhältnis von Gott zu Adam ist aber auch der Weg gewiesen, um in der Macht dieses Geheimnisses nicht aufgelöst zu werden. „Als Gott den Menschen schuf, schenkte er ihm zwar nicht das Geheimnis des Anfangs, aber des Wiederanfangs. Mit anderen Worten: Dem Menschen ist es nicht gegeben einen Anfang zu setzen, diese Macht steht nur Gott zu, aber der Neubeginn gehört zum Menschen. Der Mensch fängt jedesmal neu an, wenn er sich entscheidet, auf die Seite der Lebenden zu treten und so den alten Plan Adams, des ältesten Menschen, rechtfertigt, dem wir uns verbunden fühlen, sowohl durch die Angst, die ihn bedrängte, als auch durch die Herausforderung, die ihn über das Paradies emporhob, in das wir nie gelangen werden“ (ebd., 41). Im Paradies konnte Adam durch den unmittelbaren Umgang mit Gott mit dem Anfang leben. Nach dem Ende der Urgeschichte ist uns Menschen dieser unschuldige Weg verwehrt. Was uns bleibt, ist das Wort vom Anfang, das den Wiederanfang bedeutet.

Lebens. Wie der Anfang hat jeder Augenblick eine Schöpfungskraft. Vor dem Universum sind wir nicht hilflos einer Übermacht ausgeliefert, sondern selbst eine Schöpfung²⁶.

In dieser Logik liegt das letzte Merkmal der Schöpfungslehre, das von Kirche und Theologie ins Spiel gebracht werden muß, wenn es um die Frage ‚Wie entstand die Welt?‘ geht. Es ist eine alte Weisheit, die letztlich archaische Ursprünge hat und zum ‚wildem Denken‘ gehört, daß man über einen Anfang nur reden kann, wenn man zugleich sich einem Ende aussetzt. Wer nur den Anfang eines Prozesses im Blick hat, wird in seinem Ende untergehen. Anfang und Ende gehören gerade in der Differenz voneinander zusammen²⁷. Sie stehen sich gegenüber und konstituieren die Perspektiven aufeinander. Mit der Schöpfung sagt der Glaube nicht nur etwas über den Anfang, sondern auch über das Ende dessen, was es gibt. Und insofern Gott der Schöpfer des Anfangs ist, bringt der christliche Glaube im Verhältnis zum Ende etwas eher Überraschendes zur Sprache: Das Ende ist ein Augenblick wie der Anfang. Es ist nicht das Verlöschen der Schöpfung, sondern hat denselben kreativen Gehalt. Es frißt nicht das Etwas im Nichts seiner Realität auf, sondern es stellt das Etwas vor das Nichts als sein schöpferisches Gegenüber. Im Augenblick des Endes liegt ein ebensolches schöpferisches Potential wie im Anfang. Wer den Anfang verehrt und vor dem Ende verzagt, macht aus dem Anfang eine Art Schicksal, das jeden Augenblick überrollt und jede Existenz zu einem tauben Nichts zermalmt. Wer aber vor der Macht des Anfangs standhalten kann, kann auf das Ende als die andere Schöpfung hoffen. Gott ist der Schöpfer im Anfang und im Ende (vgl. Jes 46, 10). Er ist ein Wort am Anfang und am Ende, das Menschen vor der Sprachlosigkeit angesichts des Ursprungs wie des Untergangs bewahrt. Das Wort vom Anfang zur Sprache bringen zu können, schließt das Potential auf, das Ende schöpferisch zu benennen. Was die Astronomie über den Anfang sagt, markiert auch das Ende: es ist eine schöpferische Punktualität.

²⁶ Es ist theologisch sehr bezeichnend, daß Kardinal Ratzinger in seinen Betrachtungen über die Schöpfungserzählungen, die er neuerdings erweitert wieder hat auflegen lassen (vgl. *J. Card. Ratzinger, Im Anfang schuf Gott. Vier Münchener Fastenpredigten über Schöpfung und Fall. Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Neuauflage, Einsiedeln 1996), auf den Anfang so gut wie gar nicht zu sprechen kommt, obgleich er im Titel des kleinen Buches steht. Der Begriff scheint für ihn eher negativ konnotiert zu sein (vgl. ebd., 26 und 73). Ratzinger denkt das Einzelne vom Gesamten her: „So empfängt alles einzelne seinen Sinn vom Ganzen und das Ganze seine Bedeutung von seinem Ziel – von Christus her“ (ebd., 20). Der konstitutive Gehalt des Partikularen für die Rede von Gott und also die Schöpfungsbedeutung des Punktuellen werden von Ratzinger an den Rand gedrängt.

²⁷ John Wheelers Theorie der Schwarzen Löcher zeichnet sich durch genau diesen Zusammenhang aus. Seine Kosmologie ist der Versuch, Anfang und Ende in einer physikalischen Gesamtheorie zu greifen: „Die Zeit endet. Die Zeit endet vor dem Urknall am Anfang des Universums; die Zeit endet im Zentrum eines Schwarzen Loches. Das Schwarze Loch liegt näher und ist deshalb ein bequemeres Studienobjekt. Heute nennen wir den Urknall und den Gravitationskollaps die zwei Tore der Zeit.“ (*J. A. Wheeler, Jenseits aller Zeitlichkeit. Anfang und Ende der physikalischen Zeitskala*, in: *Die Zeit. Dauer und Augenblick*, hrsg. v. *Carl Friedrich von Siemens Stiftung*, München 1992, 17–34, 17.)

Das Universum versinkt am Ende nicht im Unendlichen; das Ende ist vielmehr ein eigener unbegrenzter Anfang.

In diesem Gegenüber von Anfang und Ende verliert die Macht des Urknalls ihre alles erdrückende Gewalt. Denn dann bricht eine Differenz auf, welche die eigene Wirklichkeit zu einer Größe ihr gegenüber macht. Im Wort vom Anfang ist die Hoffnung auf die Wirklichkeit unserer Existenz auch im Ende geschaffen. Wer sagen kann, daß die Welt im Anfang des Wortes entsteht, schafft sich die Möglichkeit, ein kreatives Verhältnis zu ihrem Ende in Worte zu fassen. Da die Astronomie ein Wissen um den Anfang liefert, ist sie für die Theologen eine Basis, Worte zu finden, das Wort über Anfang und Ende zu benennen. Das macht aus der Theologie ein realistisches Projekt. Wenn sie von Gott spricht, lernt sie, dem Anfang in der Zeit einen Namen zu geben und vor ihrem Ende nicht sprachlos zu verharren. Die Basis ihrer Rede von Gott ist dann aber nicht eine Ewigkeit, über die niemand verfügt, sondern der Augenblick der Zeit, in der jede und jeder existiert.

6. Dem Anfang einen menschenwürdigen Namen geben – Gott in den Zeichen der Zeit

Die Beziehung zur Zeit hat einen potentiell religiösen Charakter, weil sie eine faszinierende und erschreckende Größe verkörpert. Zeit ist etwas Heiliges²⁸. Im Diskurs über ihre Macht wird der menschlichen Existenz Raum gegeben oder verblässen ihre Signaturen wie ein in den Meeresstrand gezeichnetes Gesicht²⁹. Wer von Gott im Anfang der Welt sprechen will, kann an dieser Macht der Zeit nicht vorübergehen. Den Begriff, den man über die Zeit erreicht, hat für die Rede von Gott formierende Kraft. Im Alten Griechenland war die Zeit ein mächtiger Gott – Kronos, der seine Kinder verschlingt wie die Zeit jeden neuen Augenblick. Die Bibel setzt dagegen bereits mit dem ersten Satz die Macht Gottes vor diejenige der Zeit. Was mit ‚im Anfang‘ gemeint ist, bedeutet neben den exegetischen Sachproblemen zugleich einen nicht endenden Diskurs, in dem sich jeweils auch das Selbstverständnis einer Epoche spiegelt. Ich habe oben die Bedeutung des Wortgeschehens für das Begreifen des Universums generell herausgestellt; mit der religiösen Verwendung des Namens Gottes wird ein jeweils neuer Anfang im Diskurs über seine Existenz gesetzt. Das möchte ich abschlie-

²⁸ Für diesen Zusammenhang, der am Stellenwert des Ursprungs in Gründungsmythen von Gesellschaften nachvollzogen werden kann, steht besonders die Religionswissenschaft des Mircea Eliade ein; vgl. seine Analysen des ‚in illo tempore‘ *M. Eliade*, Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte, Salzburg 1954, 438–462, Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Frankfurt 1986, 68–73, Mythos und Wirklichkeit, Frankfurt 1988, 30–45, sowie Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Frankfurt 1990, 63–99.

²⁹ Vgl. zu diesem Bild *M. Foucault*, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt 1974, 462; Zeit ist nicht einfach eine Naturgegebenheit, sondern wird im Diskurs der Ordnung der Dinge formiert. Insofern ist der Begriff, den sich eine Epoche von der Zeit macht, zugleich ein Repräsentant dieser Ordnung und umschreibt die Handlungspotentiale gegenüber den eigenen Problemen.

ßend auch speziell im Verhältnis von Gott und Zeit behandeln. Im Wort am Anfang wird Zeit nicht in Gottes Transzendenz aufgelöst, was ihre Macht überspielt; vielmehr wird die Macht ihrer Gegenwärtigkeit benannt und damit die jeweilige Situation der Menschen in der eigenen Zeit zum Thema gemacht. Daher, so meine These, gehört in den Diskurs über den Anfang jener Rahmen, den das II. Vatikanum für die Rede Gottes im Gegenüber zur Zeit eröffnet hat: die Zeichen der Zeit. Im Begreifen des Anfangs nehmen sie einen eigenen systematischen Ort ein, der die praktische Bedeutung von Kosmologie untermauert.

Im gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Diskurs über das Begreifen des Anfangs vertritt Ilya Prigogine den Standpunkt, „daß Zeit als Irreversibilität eine Eigenschaft komplexer Systeme sei“³⁰. Die Realität der Zeit ist nach ihm nicht vollständig begriffen, wenn man sie in der Logik der Einsteinschen Relativitätstheorie und der Quantenmechanik als bloßes Akzidens des Universums begreift, das auf Quantenfluktuationen beruht³¹. Dabei würde die Bedeutung der Physik der Nichtgleichgewichtsprozesse übersehen, die eine reale Macht des Universums verkörpern. Die Forscher- und Forscherinnengruppe um Prigogine zeigt dagegen auf, „daß der Pfeil der Zeit seinen Ursprung in der Instabilität dynamischer Systeme, d. h. in ‚chaotischen‘ dynamischen Systemen hat“³². Das hat Konsequenzen für den kosmologisch faßbaren Begriff des Anfangs. An ihm entsteht der Kontrast zwischen Stabilität und Instabilität, Ordnung und Chaos, Freiheit und Notwendigkeit.

„Was nun ist das spezifisch Neue am oder beim Urknall? Die Entstehung von *realen* und nicht mehr nur virtuellen Teilchen. Reale Teilchen können sich frei bewegen und

³⁰ I. Prigogine, Zeit, Chaos und Naturgesetze, in: A. Gimmler/M. Sandbothe/W. Zimmerli (Hrsg.), Die Wiederentdeckung der Zeit. Reflexionen – Analysen – Konzepte, Darmstadt 1997, 79–94, 80.

³¹ Das läßt sich wohl auch gegen den Versuch von S. Hawkings, Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums, Reinbek 1989, sagen, der eine vollständige Theorie des Daseins des Universums ohne Rückgriff auf eine physikalische Singularität liefern will (vgl. H. Hemminger/W. Hemminger, Jenseits der Weltbilder. Naturwissenschaft, Evolution, Schöpfung, Stuttgart 1991, 70f). Das mathematische Begreifen erfaßt auf seine Weise die Realität der Zeit, aber kann dann nicht auf das philosophische Begreifen verzichten, wenn über die unmittelbare mathematische Erkenntnis hinausgegangen wird. Beides Begreifen ist jedoch nicht identisch; vielmehr ist die Differenz der Ort, an dem die Debatte um das Weltbild stattfindet. Sie läßt sich nicht mit einem Willensakt entscheiden, sondern ist ein Sprachproblem. Eine überzeugende mathematische Theorie zum Universum ergibt noch nicht die Sprache, den eigenen Ort des Betrachters in ihm benennen zu können.

³² Prigogine, 84. Manfred Eigens These von der starken Zeitlichkeit, die makroskopisch aus instabilen Gleichgewichtssituationen entsteht, gehört in den gleichen Gedankengang. „Die Instabilität des Systems verhindert eine Umkehrung des makroskopischen Geschehens, wie sie sich in ‚schwach‘ zeitlichen Systemen durch Manipulation, etwa durch Überlagerung von Energie- oder Materieflüssen, noch erzielen läßt. Wir nennen diese eindeutige und makroskopisch evidente zeitliche Ausrichtung ‚starke Zeitlichkeit‘. Sie hat die ‚schwache‘ Zeitlichkeit des Nicht-Gleichgewichts zur Voraussetzung, ja sie ist ein Sonderfall derselben und wie diese durch Energiedissipation charakterisiert.“ (M. Eigen, Evolution und Zeitlichkeit, in: Die Zeit. Dauer und Augenblick, 49.) Damit kann Eigen die prinzipielle Unumkehrbarkeit von Evolutionsprozessen erklären und die Alltagserfahrung mit den Grundlagen physikalischer Chemie übereins bringen.

unterliegen keiner Einschränkung durch die Heisenbergsche Unschärferelation. Mit anderen Worten: der Hauptunterschied zwischen dem ‚Prä-Universum‘ und dem realen Universum besteht im Auftreten von neuen Freiheitsgraden und von Unordnung. Anders ausgedrückt: es handelt sich auch hier um einen Übergang zwischen Ordnung und Unordnung. Das führt zu einer gewaltigen Vermehrung von Entropie, die das Auftreten von Strukturen ermöglicht, und zwar in gleicher Weise wie in der Bénard-Instabilität, wo der Wärmefluß zur Bildung von Wirbeln führt, die aus einer großen Zahl an Molekülen bestehen.“³³

Ich möchte hier nicht mit einem Taschenspielertrick die Rede von Gott ableiten, indem genau dieser von Prigogine analysierte Übergang in Gen 1, 1 f hineingelegt wird. Aber für die Systematik dieser Rede von Gott liegt hier eine bedeutende Erkenntnis vor. Wenn diese Rede prinzipiell mit dem Benennen des Anfangs verbunden ist, dann steht sie mitten in der Differenz von Ordnung und Unordnung, von Chaos und Erfüllung, von Freiheit und Vorherbestimmung; das Wort vom Anfang markiert diese Differenz als schöpferische Macht. In ihm läßt sich ein kreatives Verhältnis zu dieser Differenz gewinnen, die weit über rein naturwissenschaftliche Fragen hinausreicht und die Zwangsläufigkeiten menschlicher Alltagserfahrung aufsprengt. Die Zeit wird im Wort vom Anfang zu einer gestaltbaren Geschichte, ohne in die freie Verfügung menschlicher Entscheidungen überzugehen. Ihr Chaos gewinnt Schöpfungsqualität.

Zeit entsteht aus der Instabilität dynamischer Systeme, so Prigogine; das deckt sich mit der hauptsächlichen Erfahrung der Zeit durch den Menschen. Sie ist das, was in unserem Zugriff nicht bleibt, und sie bleibt uns mit dem erhalten, was wir nicht fassen können. Mit dieser Differenz, so der erste Theologe der Zeit, beginnt jedes Nachdenken über sie: „Was ist also ‚Zeit‘? Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es; will ich einem Fragenden es erklären, weiß ich es nicht.“³⁴ Mit dem Namen Gottes wird diese Erfahrung nicht aufgehoben, sondern radikalisiert. Es wird nicht einfach eine Ordnung ins Chaos dissipativer Systeme gelegt, sondern der Wert erfahrbarer Flüchtigkeit und sprachlicher Unfaßbarkeit für die Erfüllung des Menschseins benannt. Wer von Gott spricht, hört nicht einfach auf, im Pfeil der Zeit festgenagelt zu sein. Aber er oder sie wird fähig das zu tun, was angesichts dieser Flüchtigkeit allein bleibt: die Zeit auf jene Zeichen hin zu markieren, in denen der bleibende Gehalt des Augenblicks markiert ist. Nicht die Aufhebung der flüchtigen Zeit prägt die Rede von Gott im Anfang der Welt, sondern die Aufmerksamkeit auf jene Zeichen in der Zeit, in denen für die Existenz des Menschen ein bleibender Anfang humanen Menschseins gesetzt wird oder in denen dieses Menschsein zerstört wird, ehe es wirklich anfangen konnte.

Es ist meines Erachtens daher nicht ausreichend, am Gegensatz von Zeit und Ewigkeit auf einer Art natürlicher Ebene festzuhalten, wie es neuer-

³³ Prigogine, 92.

³⁴ A. Augustinus, Confessiones. Bekenntnisse, lat. und dt., eingel., übers. und erl. v. J. Bernhart, vierte Aufl., München 1980, 629.

dings wieder von Ulrich Lüke vertreten wird. „Nicht die Summierung nur scheinbar endloser Zeiten, im Extrem also die Allzeitlichkeit, sondern nur die Gegenwart in ihrer zeitlosen Tiefe, also die Zeitlosigkeit, ist ein brauchbares Vorstellungsmodell dessen, was mit Ewigkeit gemeint ist; vielleicht ist diese Gegenwart in ihrer nur erahnbaren letzten zeitlosen Tiefe sogar identisch mit dieser, wie es die Mystik mit ihrem Begriff ‚nunc stans‘ nahelegt.“³⁵ In dieser Logik wird aus der Mystik der Zeit – für die Augustinus eine lehrreiche Wegmarke ist – eine Art von Fluchtbewegung, welche in einen anderen Raum der Zeit eintritt; dagegen verkörpert Mystik generell einen höchst aufmerksamen Zugang zu den Ereignissen dieser Zeit. Sie ist in der Kontemplation des ‚nunc stans‘ eine Aktion im Verlauf der Zeit und kann im Namen Gottes diese Differenz bearbeiten. Denn dieser Name hat selbst einen Zeitindex und präsentiert die Gestaltung der Zeit³⁶.

Wenn Ewigkeit dagegen blanke Zeitlosigkeit bedeutete, dann kann sie nicht von der Zeit her zum Thema gemacht werden. Sie ist eine Überwelt, deren Abglanz vielleicht ‚erahntbar‘ ist, wie es Lüke ausdrückt, deren Realität aber keinesfalls zu benennen ist³⁷. Das zerstört die Fähigkeit, Gott im Zeichen der ständig flüchtenden Zeit zum Thema zu machen. Wenn man schon glaubt, auf den griechisch formierten Begriff der Ewigkeit nicht verzichten zu können, dann kann er theologisch nur dann verwendet werden, wenn mit ihm eine spezifische Sprache der Zeit gesetzt wird. Wenn man dagegen die Parallelität von Zeit-Ewigkeit aufrechterhält, wird zwangsläufig aus der Ewigkeit die Übernatur der Zeit. Dann ist man auf Gedeih und Verderb auf das Kategorien-Paradigma von Natur und Übernatur verwiesen, um das Verhältnis von Theologie zur Naturwissenschaft zu beschreiben. Der für beide formal gesehen gemeinsame Boden, die Sprache, kann keine tragende Bedeutung für ihr Verhältnis gewinnen, und die jeweilige Expertensprache bleibt für die andere unverstänlich. Das löst zwar das Gegenüber auf, aber führt zu keinem weiterführenden Diskurs. Das erklärt vielleicht auch, warum in Lükens Vorschlag einer Bio-Theologie das Wort vom Anfang als ein Wortgeschehen keine systematische Rolle spielt. Seine Deutung von Gen 1, 1 ‚als Anfang‘ unterschätzt die Bedeutung des Wortes,

³⁵ U. Lüke, Als Anfang schuf Gott ... Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation, Paderborn 1997, 108.

³⁶ „Der Name Gottes: das ist die Anwesenheit und Gegenwart Gottes.“ (T. Merton, Im Einklang mit sich und der Welt. Contemplation in a World of Action, Zürich 1986, 177.)

³⁷ Eine systematische Reserve, im Ewigkeitsbegriff die Perspektive Gottes einzunehmen, ist bei Lüke aber durchaus wahrzunehmen. Sie läßt Raphael Schulte jedoch vermissen, der zur Ewigkeit glaubt sagen zu können: „sie ist vielmehr Zeit-Erhobenheit (und darin Zeit-Enthobenheit), deren Eigentümlichkeit vom göttlich-schöpferischen *Geben* her erfaßt wird.“ (R. Schulte, Zeit als Glaubenserlebnis. Aspekte christlich-theologischer Einsicht, in: M. Baumgartner (Hrsg.), Zeitbegriffe und Zeiterfahrung, Freiburg 1994 (Grenzfragen 21), 217–269, 238.) Hier wird Ewigkeit gerade aus dem Gegenüber zur Zeit der Menschen herausgenommen. Das aber bedeutet im Prinzip, daß menschliche Zeiterfahrungen Ewigkeit beurteilen. Schultes Metapher, daß „Zeit und Ewigkeit zueinander wie Bach und Quelle“ (ebd., 239) stehen, schlägt entsprechend auch beide über denselben systematischen Leisten.

ein Sprachereignis zu sein, ohne das überhaupt kein Anfang in Himmel und Erde geschaffen werden kann.

Es genügt nicht, lediglich keinen Gegensatz von Zeit und Ewigkeit und damit von Naturwissenschaft und Theologie zu sehen³⁸. Es gilt für die Theologie heute, darüberhinaus zu gehen und den Anfang der Ewigkeit als Aktion in der Zeit zur Sprache zu bringen. Dazu dient das Wort vom Anfang. Es verzeitlicht nicht einfach die Rede von Gott, wogegen Lücke sich zurecht verwahrt³⁹, sondern ortet diese Ewigkeit in der Sprache von der Zeit. Dann wird das fortlaufende Verschwinden der Ereignisse nicht bloß vom Ende einer wie auch immer gedachten Selbsttranszendenz her ein Thema, sondern in seinem übernatürlichen Existential bestimmbar, der Anfang der Erfüllung zu sein.

Deshalb möchte ich auch dafür plädieren, über Christian Links These von den zwei inkommensurablen Zeiten in der einen Realität hinauszugehen: „Wird die Welt als *Schöpfung* begriffen, dann existiert sie offenbar in der Differenz *zweier*, nicht aufeinander reduzierbarer Gestalten der Zeit. Sie ist mit der Anwartschaft auf Gottes Ewigkeit in die Zeit gestellt und bewahrt ihren kreatürlichen Status darin, daß sie sich auf dem Weg zu ihrer Vollendung als neue Schöpfung befindet.“⁴⁰ Woher soll der Realitätsgehalt dieser Neuschöpfung gezeigt werden können, wenn man hinsichtlich dieser anderen Zeit, wie Link sich ausdrückt, „über ein metaphorisches Reden“⁴¹ nicht hinauskomme? Ist sie mehr als eine vielleicht biologisch vernünftige Projektion?⁴² Link versucht selbst, die klassische Entgegensetzung von Zeit und Ewigkeit zu überwinden. So kann er Ewigkeit über die Zeit zum Thema machen, indem er den Lévinasschen Gedanken verwendet, daß Transzendenz geschieht und damit nicht die Gegenzeit, sondern das Andere der Zeit ist⁴³. Daraus gewinnt er eine entscheidende systematische Konse-

³⁸ Einen vergleichbaren Vorschlag hat Niklas Bosshard vorgelegt, „daß die christliche Schöpfungslehre und das Konzept der Selbstorganisation grundsätzlich kompatibel sind.“ (N. Bosshard, *Erschafft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht*, Freiburg 1985 (QD 103) 15.) Er sieht in dieser Logik sittliches Handeln aus den naturalen Grundlagen hervorzunehmen und spricht deshalb von der Möglichkeit der Humanisierung der Aggression (vgl. ebd., 215). Das neutestamentliche Liebesethos, das einen solchen Prozeß bewirken kann, ist aber ein Wortgeschehen. Dieser Macht von Sprache räumt Bosshard zu wenig strukturellen Raum in seiner Theorie ein. Das Wort vom Anfang ist aber davon bestimmt.

³⁹ Vgl. Lücke, 68.

⁴⁰ C. Link, *Gott und die Zeit*, in: *ders.*, *Die Spur des Namens. Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung*, Neukirchen-Vluyn 1997, 91–119, 112.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. W. Wickler, *Zeit als Aufgabe für die Lebewesen*, in: *Baumgartner*, 75–108, 100.

⁴³ Der Vorrang der Ethik vor der Metaphysik schließt es aus, Gott von sich her wie ein Objekt der Erfahrung zu benennen; sie verlangt vielmehr, Gott vom Störfall des Anderen her zu thematisieren. Dann aber ist die Transzendenz kein Bereich, in den sich das Denken durch welche Offenbarung auch immer vorwagen kann und der zu den bereits bekannten Bereichen hinzukommt, sondern das Ereignis, in dem das Andere in die eigene Existenz einbricht und so das Jenseits des Ortes konstituiert, an dem der Andere als konstitutiven Faktor der eigenen Existenz wahrzunehmen ist. „Transzendenz ‚geschieht‘ (se passe)“ (E. Lévinas, *Gott und die Philosophie*, in: B. Cas-

quenz: „Gottes Zeit [...] ist nach dem Zeugnis der Bibel unmittelbar, was die bislang herrschende Zeit nur als ‚das Andere ihrer selbst‘ ist, *Ewigkeit*, Ewigkeit nicht als unendliche, leere Dauer, sondern als Zeit, die bewahrt und rettet.“⁴⁴ Doch zwingt die gewählte Struktur der zwei voreinander unberührten Zeiten, dieses Andere gerade nicht – wie etwa bei Lévinas – als eine konstitutive Größe der Erfahrung des Augenblicks zu fassen. Es wird in die Zukunft verlagert. „Gottes Zeit ist Zeit der zu sich selbst befreiten Geschichte, Zeit, die ganz macht, was uns ins Fragmentarische zerfällt, die unser irdisches Lebenswerk in einer Klarheit ans Licht bringt, in der es nur vor Gott da ist, für uns aber gänzlich zukünftig, und die insofern zur Erfüllung bringt, was wir erst bruchstückhaft zu sehen bekommen.“⁴⁵ Das belastet die christliche Hoffnung, in der sich ja die andere Zeit als Gegenwartsgröße präsentiert, mit der Hypothek, unreal zu sein. Diese andere Zeit ist nicht der Anfang eines neuen Lebens, sondern nur das ausständige Nicht-einer ganz anderen Vollendung. Dieses Konzept muß sich fragen lassen, ob es nicht der Kritik verfällt, die Achtnet, Kunz und Walter dem Mensch der Beschleunigungsgesellschaft entgegenhalten: „Auch er verpaßt die gelebte Gegenwart zugunsten einer imaginierten Zukunft.“⁴⁶ Es liegt in der Logik der Inkommensurabilität, daß Christian Link in der Eschatologie des Namens Gottes ganz und gar auf das ‚noch nicht‘ des neuen Ursprungs abhebt. Aber in ihm wird der Botschaft des Evangeliums ein Anfang gesetzt. Eine reine Ausständigkeit stuft das gerade in diesem Namen schon präsenste Andere der Zeit systematisch herab⁴⁷.

per (Hrsg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg 1981, 81–123, 98); daher bedeutet die Transzendenz eine eigene Zeit und ist die Ethik die Zeit des Anderen. Das zieht sich durch das Denken von Lévinas und findet sich bereits in dem frühen Hauptwerk ‚Le Temps et l’Autre‘: „Das Verhältnis zur Zukunft, die Anwesenheit der Zukunft in der Gegenwart, scheint sich allerdings zu vollziehen in der Situation des Von-Angesicht-zu-Angesicht mit dem anderen. Die Situation des Von-Angesicht-zu-Angesicht wäre der eigentliche Vollzug der Zeit; das Übergreifen der Gegenwart auf die Zukunft ist nicht die Tat eines einsamen Subjekts, sondern das intersubjektive Verhältnis. Die Bedingung der Zeitlichkeit liegt im Verhältnis zwischen menschlichen Wesen oder in der Geschichte.“ (E. Lévinas, Die Zeit und der Andere. Übers. und mit einem Nachwort versehen v. L. Wenzler, Hamburg 1989, 51.)

⁴⁴ Link, 103.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ W. Achtnet/S. Kunz/T. Walter, Dimensionen der Zeit. Die Zeitstruktur Gottes, der Welt und des Menschen, Darmstadt 1998, 3. Ob allerdings deren eigenes Konzept einer tripolar-verschränkten Zeit aus Selbst-, Welt- und Transzendenzbezug eine tragfähige Alternative darstellt, erscheint mir eher fraglich. Es ist doch stark von der Larmoyanz einer vorgeblich besseren „theoriegesteuerten Wahrnehmung“ (ebd., 5) geprägt; vgl. auch ebd., 179–181.

⁴⁷ Bei Link nimmt das sogar die Form an, daß er diese Präsenz zu einer in sich ambivalenten Größe macht: „Wie lassen sich die Ewigkeit, die als ‚Fülle der Zeit‘ im Gleichnis aufleuchtet, und jene, die im Durchgang durch die Geschichte der Welt sozusagen erst ‚erarbeitet‘ werden muß, zusammenendenken? Es gibt offenbar zwei unterschiedene Erscheinungsformen der ‚erfüllten‘ Zeit, diejenige, die uns in verschwindenden Augenblicken schon heute erreicht, und jene, die in ihrer unausdenkbaren Fülle erst kommt“ (Link, 118, Fußnote 79). Link sieht darin keinen Widerspruch in Gott selbst (ebd.), doch ist das auch gar nicht das reale Problem. Vielmehr muß man sich fragen, ob die Erfahrung der Erfüllung im Augenblick, der zeitlich gesehen per definitionem flüchtig ist, von der anderen Fülle entwertet wird, und ob es den Diskurs über diese andere ausständige Erfüllung nur geben kann, wenn die flüchtige Erfüllung hier und jetzt nicht zur Darstellung gelangt.

Gegenüber diesen Versuchen bietet das II. Vatikanum eine Basis, um das Wort vom Anfang in der Fluchtbewegung der Zeit zur Geltung bringen zu können. Es ist die Gegenüberstellung von Evangelium und den Zeichen der Zeit, von der die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* bestimmt ist. Die Rede von Gott bedeutet nicht die Aufhebung der Zeit von ihrem Anfang oder Ende her, sondern stellt ihren Mächten und Gewalten ein Außen gegenüber, das einen neuen Anfang in der Zeit setzt⁴⁸.

Wer das Wort vom Anfang vor den Urknall der Zeit stellt, ergeht sich nicht in kosmologische Spekulationen und äußert keine Alternativtheorie zu jenen der Astronomie. Die Rede vom Wort im Anfang des Universums, die Theologie der Zeit, hat vielmehr einen pastoralen Charakter. Sie faßt in der Kosmologie dieser Rede die Lebensfragen heute. Die Selbstvergewisserung vor der Macht des Universums ist nicht von der vor den Mächten und Gewalten der gegenwärtigen Zeit zu trennen. Wer im ersten nicht untergehen will, kann vom zweiten nicht unberührt bleiben. In beiden Problemen ist der Anfang ein Thema der Erlösung und die Sprache von ihm eine mögliche Befreiung. Aber das bedeutet nicht ein verschämtes Eingeständnis, daß man in der Theologie über den Anfang der Welt nichts Weiterführendes zu sagen weiß, sondern daß im Verhältnis zu diesen Lebensfragen ein Anfang jeder Relation des Menschen zum Universum gesetzt wird. Gott im Urknall befreit zur Realisierung der eigenen Existenz in den Fragen der Zeit, bei denen es um Sein und Nichtsein menschlicher Würde geht. Die Rede von Gott, die vor dem Urknall bestehen kann, ist eine Aktion der Menschenwürde in der Zeit; sie setzt einen Anfang, ihrer Gewalt im Wort des Evangeliums zu widerstehen. Diese Gewalt ist im Anfang des Universums ebenso vorhanden wie in den Ereignissen der Zeit, in denen Menschen unterzugehen drohen und um die Anerkennung ihrer Würde ringen. Diese Ereignisse sind die Zeichen der Zeit, welche *Gaudium et spes* im Auge hat; und ebenso verkörpern die Versuche, den Anfang des Universums zu begreifen, selbst ein Zeichen der Zeit. Die astronomischen Relationen sind keine weltentrückten Gegebenheiten, vor denen die irdischen sozialen und politischen Überlebensfragen als kleinlich verblassen. Wer vor den ersten in Fatalismus verfällt, kann den Widerstand gegen die Gewalt der zweiten nicht aufnehmen. Es sind dieselben Menschen, die vor dem Gesamt des Universums wie vor dem konkreten geschichtlichen Zeitverlauf bestehen müssen. Im Wort am Anfang ist dafür ein Fundament gelegt.

Doch gehört die Spur des Namens, die Link aufzeigen will, selbst zum Namen; sie ist geradezu die Verkörperung seiner Macht, die ihn zu einer in der Zeit bedeutsamen Größe werden läßt.

⁴⁸ Der ‚neue Anfang‘ ist dabei kein weißer Schimmel, sondern markiert die Präsenz der Sprache, mit der sich Menschen gegen solche Mächte und Gewalten zur Wehr setzen. Nicht umsonst neigen wir dazu, bei offenkundiger Ungerechtigkeit ‚in Gottes Namen‘ zu alternativem Handeln aufzurufen.