

Natur, Religion, Wissenschaft

Herausgegeben von
MARKUS KLEINERT
und HEIKO SCHULZ

*Religion in
Philosophy and Theology*
91

Mohr Siebeck

Religion in Philosophy and Theology

Editor

INGOLF U. DALFERTH (Claremont/Zürich)

Advisory Board

HERMANN DEUSER (Erfurt/Frankfurt a. M.)

JEAN-LUC MARION (Paris/Chicago)

THOMAS RENTSCH (Dresden)

ELEONORE STUMP (St. Louis)

91



Natur, Religion, Wissenschaft

Beiträge zur Religionsphilosophie
Hermann Deusers

Herausgegeben von
Markus Kleinert
und Heiko Schulz

Mohr Siebeck

MARKUS KLEINERT, geboren 1974; Studium der Germanistik und Philosophie; 2003 Promotion; 2003–08 Assistent für Philosophie/Kunsttheorie an der Akademie der Bildenden Künste München; seit 2008 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt (Leitung der Kierkegaard-Forschungsstelle).

HEIKO SCHULZ, geboren 1959; Studium der Philosophie, Ev. Theologie und Erziehungswissenschaften; 1993 Promotion; 1999 Habilitation; 2002 Professor für Systematische Theologie an der Universität Duisburg-Essen/Campus Essen; seit 2009 Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Goethe-Universität Frankfurt a.M.

e-ISBN PDF 978-3-16-155013-3

ISBN 978-3-16-155012-6

ISSN 1616-346X (Religion in Philosophy and Theology)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädle in Nehren gebunden.

Vorwort

„Warum sollten nicht auch wir uns einer ursprünglichen Beziehung zum Universum erfreuen?“ Mit dieser Frage wendet sich Ralph Waldo Emerson im ersten Absatz seines Essays über *Die Natur* von 1836 gegen den Historismus, der aus seiner Sicht das Verhältnis zu Gott und Natur zu einer rein rückwärts-gewandten Angelegenheit gemacht hat. „Warum sollten wir nicht eine Dichtung und Philosophie der Einsicht statt der bloßen Tradition haben und eine Religion zu uns selbst sprechender Offenbarungen anstelle einer Geschichte der Religion unserer Vorfäter?“ Die Weltbeziehung des modernen Menschen ist nach Emerson jedoch nicht nur vom Historismus infiziert und beeinträchtigt, dessen schädliche Wirkungen durch ein intensives und motivierendes Erlebnis der Natur, „deren Lebensfluten um und in uns pulsieren“, durchbrochen werden müssten und könnten. Prägend wirkt sich auf die Weltbeziehung des modernen Menschen auch und insbesondere aus, dass Einstellung und Verhalten mit Bezug auf die Natur zunehmend von der Sichtweise des Forschers dominiert werden: Eine naturwissenschaftliche Weltanschauung setzt sich durch, die am ehesten noch den Aspekt technischer Nutzbarkeit gelten lassen kann, aber schon für die Schönheit des Kosmos keinen Blick mehr hat. Beziehungsreicherweise legt Emerson die Antwort auf die Frage, ob und wie unter den reduktiven Bedingungen eines blinden Vertrauens auf geschichtliche Autorität oder auf wissenschaftlichen Fortschritt erneut ein ganzheitliches und ursprüngliches Weltverhältnis möglich sein, ja „der Welt ihre ursprüngliche und ewige Schönheit wieder[ge]geben“ werden kann, einem ‚orphischen Dichter‘ in den Mund: „Aber wenn einmal ein gläubiger Denker, entschlossen, jeden Gegenstand von persönlichen Beziehungen loszutrennen und im Lichte des Denkens zu sehen, zugleich seine Wissenschaft mit der Glut heiligster Zuneigung befeuern wird, dann wird Gott abermals in der Schöpfung erscheinen.“¹

Die hier im Rückgriff auf Emersons Essay angedeutete Problematik eines theoretisch und praktisch ursprünglichen Verhältnisses zur Natur, das sich als solches nicht mit der Absolutsetzung einer einzigen (hier: szientifischen) Weltanschauung oder dem beziehungslosen Nebeneinander verschiedener Weltanschauungen abfindet, hat sich durch die Entwicklungen von Religion

¹ RALPH WALDO EMERSON, *Die Natur. Ausgewählte Essays*, hg. v. MANFRED PÜTZ, Stuttgart 1982, 85 bzw. 140.

und Theologie sowie der Naturwissenschaften in der späteren Moderne gewiss der Gestalt, nicht aber der Sache nach verändert. Von daher legt sich unter der Leithypothese eines im Kern nach wie vor spannungsreichen Verhältnisses von Natur, Religion und Wissenschaft der thematische Horizont des vorliegenden Sammelbandes, der anlässlich des 70. Geburtstags von Hermann Deuser am 19. Februar 2016 konzipiert wurde, zwanglos nahe. Von einer Festschrift unterscheidet sich der Band durch einige Besonderheiten, die auch sein zeitversetztes Erscheinen erklären. So wurde für den Band erstens ein Themenbereich vorgegeben, mit welchem sich Hermann Deuser in letzter Zeit besonders beschäftigt hat. Ein substantieller Niederschlag dieser Beschäftigung ist die 2014 veröffentlichte Essay-Sammlung *Religion: Kosmologie und Evolution*,² die zugleich eine exemplarische Konkretisierung seiner grundlegenden *Religionsphilosophie* von 2009 darstellt.³ Von den Autoren/innen des vorliegenden Bandes wurde zweitens eine eingehende, im Bedarfsfall auch durchaus kritische Bezugnahme auf Deusers kosmologische Reflexionen resp. seinen religionsphilosophischen Ansatz erbeten. Drittens sollte im Gegenzug Hermann Deuser die Gelegenheit zu einer Reaktion auf die Beiträge erhalten. Von den Kollegen/innen, denen die Themenwahl eine Beteiligung erlaubte, waren erfreulicherweise ausnahmslos alle mit dem Verfahren einverstanden, so dass dem Jubilar im Rahmen einer akademischen Feier aus Anlass seines 70. Geburtstages, zu der der Fachbereich Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt a.M. im März 2016 geladen hatte, die 333 Seiten umfassende Urfassung dieses Buches überreicht werden konnte. Der Bitte, den Band durch einen eigenen, die vorliegenden Texte kommentierenden Beitrag zu vervollständigen, kam der durch dieses Ansinnen nur kurz aus der Fassung Gebrachte umgehend und in gewohnt souveräner Manier nach: persönlich konzilient, aber in der Sache klarsichtig, konzentriert und kritisch.

Der Band versammelt im ersten Teil unter dem Schlagwort *Natur* Beiträge, die das Verhältnis von Schöpfungsglauben und Evolutionstheorie sowie entsprechende Welt- und Selbstbilder betreffen. Diese Welt- und Selbstbilder werden im zweiten Teil unter dem Schlagwort *Religion* reflektiert, und zwar mit besonderer Rücksicht auf die religiöse Erfahrung und deren Beziehung zur alltäglichen oder wissenschaftlichen. Im dritten Teil schließlich wird unter dem Schlagwort *Wissenschaft* das in der theologischen und naturwissenschaftlichen Bezugnahme auf die Natur implizierte Wissenschaftsver-

² HERMANN DEUSER, *Religion: Kosmologie und Evolution*. Sieben religionsphilosophische Essays, Tübingen 2014. Vgl. auch DERS., *Theologie der Natur*, in: *Marburger Jahrb. Theologie* XXVII (2015), 91–110; DERS., *Schöpfung und Natur: Ex nihilo, continuata atque continua*, in: *Leibhaftes Personsein. Theologische und interdisziplinäre Perspektiven*. FS für Eilert Herms zum 75. Geburtstag, hg. v. ELISABETH GRÄB-SCHMIDT u.a., Leipzig 2015, 159–169.

³ HERMANN DEUSER, *Religionsphilosophie*, Berlin/New York 2009.

ständnis expliziert. Es versteht sich angesichts der vielfältigen Thematisierung des Zusammenhangs von Natur, Religion und Wissenschaft in den Beiträgen von selbst, dass die gewählte Gliederung nur als tentativer Vorschlag einer Systematisierung gelten kann. Hermann Deuser hat diesen Gliederungsvorschlag in seinem Nachwort aufgegriffen, wobei seine kommentierende und replizierende Metareflexion den Band im Krebsgang durchschreitet und zugleich für zukünftige Wiederanknüpfungen und Fortsetzungen öffnet. Diese Reflexionen und Metareflexionen dokumentieren nicht nur Art und Ausmaß der Inspiration durch den amerikanischen Pragmatismus; sie sind auch und nicht zuletzt ein Echo Emersons i.S. des eingangs Gesagten: Die ursprüngliche Beziehung zum Universum qua Natur zeigt sich hier und jetzt in der schöpferischen Ursprünglichkeit des Zeichens.

Bei der Vorbereitung dieses Buches zur Drucklegung haben die Bandherausgeber vielfältige Hilfe und Unterstützung erfahren. Wir möchten zunächst und vor allem den Autoren/innen des vorliegenden Bandes danken, die – auch dies ein deutliches Zeichen – unverzüglich und vorbehaltlos ihre Beteiligung zugesagt haben. Herrn Dr. Henning Ziebritzki vom Verlag Mohr Siebeck sei dafür gedankt, dass er das Buchprojekt von der ersten Idee an unterstützt und gefördert hat. Frau Ilse König danken wir für die gründliche formal-redaktionelle Bearbeitung des Manuskripts, Frau Mirjam Raupp und Herrn Roman Winter für die sorgfältige Erstellung der Register. Schließlich danken wir dem Graduiertenkolleg 1728 *Theologie als Wissenschaft* der Goethe-Universität Frankfurt a.M. für die finanzielle Unterstützung des Projektes, das in die Veröffentlichung des vorliegenden Bandes mündete.

Erfurt und Frankfurt am Main,
im März 2017

Markus Kleinert und Heiko Schulz

Inhaltsverzeichnis

<i>Markus Kleinert und Heiko Schulz</i> Vorwort.....	V
---	---

I. Natur

<i>Melanie Köhlmoos</i> Naiver Glaube? Schöpfungstheologie in ihrem altorientalischen und alttestamentlichen Kontext.....	3
---	---

<i>Stefan Alkier</i> Wunderdenken im Spannungsfeld von Theologie und Kosmologie	25
--	----

<i>Catherina Wenzel</i> Bildmagie und Distanz in Aby Warburgs ‚indianischer Reise‘	61
---	----

<i>Svein Aage Christoffersen</i> „Amor Mundi – warum ist es so schwer die Welt zu lieben?“ On the Importance of Metaphysics and Love of the World.....	93
--	----

<i>Martin Schmuck</i> Idealismus und Naturalismus. Überlegungen zu den antinaturalistischen Argumenten in Hermann Deusers kosmologischer Theologie.....	107
---	-----

<i>Lukas Ohly</i> Evolution und Basisvertrauen. Eine phänomenologische Relecture der Kategorienlehre in der Theologie Hermann Deusers.....	131
--	-----

<i>Wolfgang Achtner</i> Grundzüge einer evolutionären Theorie von Religion.....	149
--	-----

<i>Gesche Linde</i> Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube. Doch kein „Abschied von der Kosmologie“?.....	185
---	-----

<i>Robert Cummings Neville</i> Hermann Deuser as an American Theologian	263
--	-----

II. Religion

<i>Michael Moxter</i> Subjektives Zeitbewusstsein und Synechismus	281
--	-----

<i>Saskia Wendel</i> Glaube – Handeln – Habitus	299
--	-----

<i>Matthias Jung</i> Weltanschauung als hermeneutischer Horizont der Religionsphilosophie...	313
---	-----

<i>Hans Joas</i> Religiöse Erfahrung und ihre Interpretation. Reflexionen zu William James und Josiah Royce	337
---	-----

<i>Heiko Schulz</i> Die universalistische Religionsphilosophie Hermann Deusers. Ein dichterischer Versuch	355
---	-----

III. Wissenschaft

<i>Knut Wenzel</i> Die Interpretation der Offenbarung als Auslegung des Subjekts. Theologische Hermeneutik zwischen Verbindlichkeit und Unbedingtheit ..	377
--	-----

<i>Hans-Günter Heimbrock</i> Theologie: Lebensbezüge denken. Eine Miniatur in dialogischer Absicht ..	391
--	-----

<i>Eilert Herms</i> Der Horizont der Hirnforschung. Eine Fallstudie zum Verhältnis von Alltagsleben und Wissenschaft	407
--	-----

<i>Dietmar Mieth</i> Leben und Leben oder: Lebensführung und Lebensforschung. Folgerungen für eine ‚neue‘ Metaphysik im Sinne Hermann Deusers. Ein Essay	421
---	-----

Ingolf U. Dalferth

Gibt es eine wissenschaftliche Rede von Gott?439

IV. Replik

Hermann Deuser

Nachwort: Kommentierung und Replik473

Die Autorinnen und Autoren495

Personenregister503

Sachregister508

I. Natur

Naiver Glaube?

Schöpfungstheologie in ihrem altorientalischen und alttestamentlichen Kontext

Melanie Köhlmoos

Kaum ein biblisches Thema stellt für die moderne Theologie ein so schwieriges Erbe dar wie die Schöpfung. Einerseits gehört ein biblisch begründeter Schöpfungsglaube zum religiösen Grundbestand des Judentums, des Christentums und des Islams. Andererseits macht das neuzeitliche Weltbild eine Rede von der Schöpfung schwierig, fast unmöglich.

Dabei ist es weniger der große Abstand der biblischen Texte von der Gegenwart, der die Vermittlung so schwer macht. Gerade bei Versuchen, Naturwissenschaft und (biblische) Theologie ins Gespräch zu bringen, stößt man auf die auf beiden Seiten weit verbreitete Ansicht, Schöpfungstheologie sei nichts weiter als „naiver Glaube“. Angenommen wird, der Mensch der Antike habe das Rätsel des Anfangs nicht anders lösen können als durch die irrationale Annahme der Herstellung durch einen Gott. Ihre paradigmatische Ausformulierung (und zugleich Steigerung) erfährt diese Ansicht in Aussagen wie „Früher wussten die Menschen noch nicht die Wahrheit, da haben sie sich Gott ausgedacht.“ In etwas subtileren Formulierungen führt diese quasi-hermeneutische Annahme auf Seiten der nichttheologischen Welterklärung zu Polemik, auf theologischer zu Apologetik.

Hermann Deuser hat aus der Perspektive der Religionsphilosophie versucht, diese starren Fronten aufzubrechen: Ein Gespräch der theologischen und der nichttheologischen Kosmologie ist möglich, wenn die Voraussetzungen, Denkbewegungen und – auch – blinden Flecken der beiden Positionen wahrgenommen werden.¹ Ich möchte diesen Impuls aufgreifen und aus exegetischer Perspektive die Frage nach dem „Glaubensgehalt“ außerbiblischer und biblischer Theologien der Schöpfung darstellen.

¹ Vgl. HERMANN DEUSER, Religion. Kosmologie und Evolution. Sieben religionsphilosophische Essays, Tübingen 2014, I–X.

I. Voraussetzungen: Kosmologie, Schöpfung und Herrschaft im Alten Orient

Die Rede von der Schöpfung beinhaltet die Überzeugung, dass die Welt nicht von selbst entstanden, sondern das „Resultat eines welterschaffenden Handelns“² ist. Diese Sicht auf die Weltentstehung ist auch im Alten Orient keineswegs selbstverständlich. Vor allem das Alte Ägypten kennt „echte“ Kosmogonien, bei denen Gott nicht als Schöpfer auftritt.³ Schöpfungstheologien haben mithin nicht nur ein kosmogonisches Interesse. Indem sie die vorfindliche Welt auf den Willen und das Wirken Gottes zurückführen, liegt ihr Schwerpunkt vor allem darauf, Gott und Welt in ein plausibles Verhältnis zu setzen. „Schöpfung“ ist demzufolge primär eine Aussage über Gott, nicht über die Welt. Somit tragen Schöpfungstheologien grundsätzlich den Charakter einer bewussten Setzung, einer Hypothese.⁴ Schon deswegen handelt es sich bei den altorientalischen und alttestamentlichen Schöpfungstheologien nicht einfach um „naiven Glauben“. Der Setzungscharakter ist außerdem einer der Gründe, warum es in der Bibel und ihrer Umwelt immer mehrere kosmologisch und theologisch konkurrierende Schöpfungstheologien gibt. Nicht erst seit der modernen Naturwissenschaft ist Religion „mehrdeutig, kosmologisch missverständlich und verlangt nach Selbsterklärung“.⁵

Schöpfungstheologien innerhalb und außerhalb der Bibel basieren auf kosmologischen Traditionen, modellhaft ausgestalteten, teils empirisch, teils induktiv gewonnenen Weltbildern. Sie beschreiben die raumzeitlich strukturierte „Gesamtordnung der Dinge“,⁶ bei der in Israel und seiner Umwelt meist Natur, Gesellschaft und Kult zusammengedacht werden.⁷ In Schöpfungstheo-

² JAN ASSMANN, Schöpfungsmythen und Kreativitätskonzepte im Alten Ägypten, in: RAINER M. HOLM-HADULLA (Hg.), *Kreativität*, Berlin 2000 (Heidelberger Jahrbücher 44), 157–188, hier 159.

³ Vgl. ASSMANN, Schöpfungsmythen, 159–165. Vgl. auch OTHMAR KEEL, Altägyptische und biblische Weltbilder, die Anfänge der vorsokratischen Philosophie und das Ἄρχή-Problem in späteren biblischen Schriften, in: BERND JANOWSKI/BEATE EGO (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, 2. Aufl., Tübingen 2004 (FAT 32), 27–64, hier 27–34. Die vorsokratischen Kosmogonien des Thales und des Anaximander greifen z.T. auf ägyptische Traditionen zurück (ebd., 36–42). Zum Zusammenhang der Vorsokratiker mit der mesopotamischen Theologie vgl. JAN CHRISTIAN GERTZ, *Antibabylonische Polemik im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht?*: ZThK 106 (2009), 137–155, hier 151–155.

⁴ Vgl. dazu für die neuzeitlichen Kosmologien: HERMANN DEUSER, *Ereigniszeit. Kosmologien philosophisch-theologisch*, in: DERS., *Religion. Kosmologie und Evolution. Sieben religionsphilosophische Essays*, Tübingen 2014, 21–54, hier 23f.

⁵ DEUSER, *Ereigniszeit*, 26.

⁶ DEUSER, *Ereigniszeit*, 22.

⁷ Eine Diskussion des biblischen und altorientalischen Weltbildes kann hier nicht erfolgen. Vgl. dazu ausführlich: BERND JANOWSKI, *Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze*, in: DERS./BEATE EGO (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, 2. Aufl., Tübingen 2004 (FAT 32), 1–20 (Lit.).

logien wird entfaltet, wie diese Ordnung willentlich durch ein anfängliches Handeln Gottes gestaltet wurde. Dabei fängt Schöpfung im engeren Sinne immer erst dort und dann an, wo ein bewohnbarer Raum geschaffen wird, in biblischer Diktion „Himmel und Erde“. Der „kosmogonische Augenblick“⁸ der Weltentstehung (meist Licht) liegt jenseits der eigentlichen Schöpfung.

Bei der Schöpfung wird Gott im Wortsinne als Gestalter tätig. Den ägyptischen, mesopotamischen, syrisch-kanaanäischen und biblischen Schöpfungsvorstellungen liegen durchgängig Basismodelle (menschlicher) Kreativität zugrunde: Zeugung und Geburt, Handwerk, Kampf und Sprache bzw. Befehl.⁹ Natürlich handelt es sich dabei um eine Projektion menschlicher Fähigkeiten auf Gott.¹⁰ Gleichwohl ist auch dies kaum einfach „naiv“. Vielmehr „spricht sich darin [...] das Bewusstsein einer Eingebundenheit menschlichen Willens und Strebens in die elementaren Vorgänge der natürlichen und kosmischen Umwelt aus“.¹¹ Die „Bewohnbarkeit“ der Welt ist denn auch eine der großen Leistungen einer Theologie der Schöpfung.¹² Das heißt, auch in Schöpfungstexten, die keine Anthropogonie enthalten, ist der Mensch gewissermaßen „hintergründig“ ein Thema, spiegeln doch seine kreativen Möglichkeiten auf geheimnisvolle Weise die Fähigkeiten Gottes wider. Trotzdem setzt gerade eine Theologie der Schöpfung dem Menschen Grenzen. Er ist mit allen seinen Möglichkeiten „nur“ Teil eines größeren Zusammenhangs, der sich einer übermenschlichen und übernatürlichen Intervention verdankt.¹³ Er kann den Schöpfer nachahmen, aber selbst nie Schöpfer sein.¹⁴

Kreativität ist ein Ausdruck von Macht. Den Dingen und/oder den Mitwesen den eigenen Willen einzuprägen, bedeutet, Herrschaft über sie auszuüben, zumindest aber den Anspruch auf diese Herrschaft. Deswegen sind Schöpfungstheologien im Alten Orient und im Alten Testament nicht zuletzt auch Ätiologien von Herrschaft und zwar im doppelten Sinne: Sie begründen die Herrschaft Gottes und die Herrschaft des Menschen.

Im Alten Orient und im Alten Testament ist die göttliche Qualität einer Gottheit nicht zwangsläufig mit ihrer Schöpfungs„kompetenz“ verbunden. Seine Göttlichkeit zeigt Gott in erster Linie dadurch, dass er die Weltordnung – geschaffen oder entstanden – bewahren kann, dass er das „Chaos“ abzuwehren im Stande ist, sei es natürlich, politisch oder sozial. „Chaos“ ist nicht

⁸ ASSMANN, Schöpfungsmythen, 162.

⁹ Zu diesen Modellen ausführlich: OTHMAR KEEL/SILVIA SCHROER, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, 2. Aufl., Göttingen/Fribourg 2008, 109–135.

¹⁰ Auch dem altorientalischen Menschen war klar, dass Säugetiere sich in ähnlicher Weise fortpflanzen. Im Unterschied zum Tier ist aber beim Menschen ein bewusster und gewollter Zeugungsakt vorausgesetzt, also Kreativität im buchstäblichen Sinne.

¹¹ ASSMANN, Schöpfungsmythen, 187.

¹² Vgl. DEUSER, Ereigniszeit, 23f.

¹³ Vgl. KEEL, Weltbilder, 35.

¹⁴ Vgl. ASSMANN, Schöpfungsmythen, 158.

(nur) der Zustand vor der Entstehung der Welt, sondern sehr viel mehr noch die „Metapher für die Gefährdung der Weltordnung“. Michaela Bauks hat nachgewiesen, dass der Chaosbegriff weiter reicht, als sein kosmologischer Gebrauch es nahelegt. Vielmehr ist die Verbindung von Chaosabwehr und Schöpfung (als Chaostkampf zu Beginn der Welt) religionsgeschichtlich sekundär aus der Herrschaft Gottes abgeleitet.¹⁵ Viele der großen Götter Mesopotamiens, Syriens und Ägyptens sind ursprünglich oder sogar dauernd keine Schöpfergottheiten: Assur, Ischtar, Baal, Isis und Osiris erweisen ihre Göttlichkeit vor allem durch lebensfördernde Herrschaft, d.h. durch Sorge für die ihnen anvertrauten Menschen.¹⁶ Auch JHWHs Schöpfermacht scheint ihm nicht von Anfang an inhärent zu sein. Israels identitätsstiftende Narrative vom Exodus, den Vätern, sogar die ältere Jerusalemer Kulttradition¹⁷ bezeugen JHWH als König und als Herrn der Geschichte, allenfalls in zweiter Linie als Schöpfer.

Einer Gottheit, die die uranfängliche Chaosabwehr bzw. Ordnung verantwortet, kommt jedoch innerhalb der Götterwelt die absolute Suprematie zu. Ein Schöpfergott kann als der All-Mächtige gelten. Dabei muss er nicht auch zwangsläufig die aktuelle Herrschaft auch ausüben: Der ägyptische Atum – der Schöpfergott schlechthin – ist zwar der „Allherr“, wird aber in politischer und sozialer Herrschaft von den kultur- und geschichtsmächtigen Gottheiten Osiris, Isis, Seth, Nephthys und Horus gewissermaßen „vertreten“. ¹⁸ Gleiches gilt für den syrisch-kanaanäischen El.¹⁹ Für das Alte Testament bedeutend geworden sind aber gerade jene Fälle, in denen die Suprematie eines höchsten Gottes dadurch legitimiert wird, dass er vom Gott der politischen Herrschaft zum Schöpfergott avanciert und dann in „Personalunion“ herrscht. Das ist möglicherweise bereits in den kanaanäischen Texten um Baal und Jam der Fall,²⁰ mit Sicherheit aber im babylonisch-assyrischen Mythos *Enūma Eliš*. Das um das 12. Jh. entworfene Werk legitimiert Marduk, den Stadtgott von Babylon, als Weltherrscher, indem er als Weltschöpfer, Herrschafts- und Kultbegründer dargestellt wird. In den assyrischen Fassungen wird Marduk

¹⁵ MICHAELA BAUKS, „Chaos“ als Metapher für die Gefährdung der Weltordnung, in: BERND JANOWSKI/BEATE EGO (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, 2. Aufl., Tübingen 2004 (FAT 32), 431–464.

¹⁶ Vgl. für den syrischen und mesopotamischen Raum: BAUKS, *Chaos*, 436–444. Für Ägypten: ASSMANN, *Schöpfungsmythen*, 165–168.

¹⁷ Zu dieser s. BAUKS, *Chaos*, 434–436 und immer noch grundlegend: HERMANN SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen*, Göttingen 1989 (FRLANT 184).

¹⁸ Ihre Eigenart besteht u.a. darin, dass sie gezeugt, d.h. „geschaffen“ sind – im Unterschied zu den vorigen, entstandenen, Göttergenerationen, vgl. exemplarisch ASSMANN, *Schöpfungsmythen*, 168.

¹⁹ Vgl. BAUKS, *Chaos*, 436–444.

²⁰ Ebd.

durch Assur ersetzt.²¹ Vor allem in diesem Mythos dominiert der Kampf als Schöpfungsmetapher die anderen Kreativitätskonzepte. Der „Kausalzusammenhang zwischen urzeitlichem Chaostkampf und primordialem Schöpfungsgeschehen“²² ist jedoch eine Sonderentwicklung. Sie findet sich in Babylonien und Assyrien in ihrer jeweiligen „imperialen Phase“, d.h., sobald und solange sie ihre Herrschaft über ihr Kernterritorium ausweiten.²³ Gerade in diesem Zusammenhang muss der Anspruch Marduks oder Assurs auf politische Weltherrschaft eben auch mit seiner Welterschöpfung begründet werden. Die ganze Erde ist sein, deswegen üben seine Anhänger die Herrschaft aus. Obwohl eine Sonderentwicklung innerhalb altorientalischer Schöpfungstheologien, ist diese Tradition für das Alte Testament bedeutend geworden.

Auch Kampf und Herrschaft sind menschliche Fähigkeiten. Dass Kampf und Krieg in paradoxer Weise kreativ sein können, wusste schon Hesiod.²⁴ Damit kreative, lebensdienliche Macht nicht in anarchische, lebenszerstörende und ordnungsgefährdende Gewalt umschlägt, wird mit der Schöpfung immer auch Herrschaft geschaffen, sei es als Einsetzung des Königs, die die Schöpfermacht in ihrem politischen Aspekt verkörpert,²⁵ sei es als Erschaffung der Menschheit als Diener Gottes (*Enūma Eliš* Tf. VI). (Königs-)Herrschaft ist damit im Wortsinne eine Schöpfungsordnung: Im Herrscher verkörpert sich die „Gegenwart des Schöpfergottes“.²⁶ Er garantiert die dauerhafte Chaosabwehr. Vor allem in diesem Bereich hat die altorientalische Schöpfungstheologie eine ethische Komponente. Schöpfungsethik hat dabei aber rein gar nichts mit ökologischer Weltverantwortung zu tun, sondern verwirklicht sich politisch und sozial in Recht und Gerechtigkeit.

Anhand dieser groben Skizze des altorientalischen Schöpfungsverständnisses wird deutlich, dass „Schöpfung“ mit Kosmogonie nicht einfach identisch ist. Von Schöpfung sprechen die altorientalischen Kulturen und Religionen, um Gott, Welt und Mensch in ein bestimmtes Verhältnis zu setzen. Es zeigt sich dabei, dass Schöpfungstheologie vor allem die Ätiologie von Hierarchien und Herrschaft ist. Innergöttlich setzen Schöpfungstheologien die Gottheiten untereinander ins Verhältnis, indem sie die (höherrangigen) Schöpfergottheiten von den Gottheiten absetzen, die durch Chaosabwehr und Erhaltung der

²¹ Übersetzung und Einleitung: WILFRED GEORGE LAMBERT, *Enuma Elish*: TUAT III, 562–602.

²² BAUKS, *Chaos*, 444.

²³ BAUKS, *Chaos*, 444–449. Einen aktuellen Überblick über die Geschichte der Marduk-Verehrung gibt TAKAYOSHI OSHIMA, *Babylonian Poems of Pious Sufferers. Ludlul Bēl Nēmeqi and the Babylonian Theodicy*, Tübingen 2014 (ORA 14), 28–70.

²⁴ Zum Diktum des Hesiod „Krieg ist von allem der Vater, von allem der König“ im Kontext des vorantiken Schöpfungsdiskurses vgl. KEEL, *Weltbilder*, 40–42.

²⁵ Vgl. ASSMANN, *Schöpfungsmythen*, 166–168.

²⁶ BERND JANOWSKI, *Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte*, in: MARKUS WITTE (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog Bd. I* (FS O. Kaiser), Berlin/New York 2004 (BZAW 345/1), 183–214, hier 190 im Anschluss an Erik Hornung.

Ordnung für das Fortbestehen der geschaffenen Welt verantwortlich sind. Sie spielen durchaus keine geringe Rolle, verfügen aber nicht über die volle Schöpferkompetenz. Das verbindet sie mit dem Menschen. Auch er ist als *Homo faber* dem Schöpfer ähnlich, kann ihm aber niemals gleich sein. Schöpfung – gerade in ihrer biologischen oder handwerklichen Ausgestaltung – beruht damit auf einer Aufwertung menschlicher Fähigkeiten. Sie setzt den Menschen von der nicht-kreativen Welt ab und rückt ihn in die Nähe der Götter, markiert aber immer zugleich auch die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf:

„Schöpfungsbilder sind (auch) Menschenbilder. Andererseits sind sie jedoch auch Gegenbilder menschlicher Kreativität. Im Wirken von Schöpfergöttern manifestiert sich eine Tatkraft und Wirkungsmacht, der sich der Mensch unterworfen und unterlegen sieht und die er sich selbst vorenthalten weiß.“²⁷

Als vom Schöpfer eingesetzter Herrscher ist allein der König als einziger Mensch in der Lage, in großem Stil das Fortbestehen der Schöpfungsordnung zu verwirklichen. Die Fähigkeiten des „bürgerlichen“ Menschen zu ethisch korrektem Verhalten nehmen aber an dieser Aufgabe teil, solange er sich herrschaftskonform verhält.

Die alttestamentlichen Schöpfungstexte sind Teil dieses Diskurses, geben ihm aber ihre eigenen Akzente. Das Theologoumenon „Schöpfung“ hat in seiner biblischen Brechung über Zeiten und Kulturen hinweg gewirkt. Dies ist nun exemplarisch etwas genauer zu betrachten.

II. Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift (Gen 1,1–2,4a)

Bekanntlich enthält das Alte Testament eine ganze Reihe von Schöpfungstexten, die sachlich nicht völlig kompatibel sind. Auch im Rahmen eines mehr oder weniger konsequent „monotheistischen“ Systems kann Schöpfung je nach Gehalt, Gestalt oder Funktion unterschiedlich ausbuchstabiert werden.²⁸ Der „priesterschriftliche“ Schöpfungsbericht Gen 1,1–2,4a ist jedoch aufgrund seiner kanonischen Position, seiner Form und seines Inhalts zum Leittext biblischer Schöpfungstheologie(n) geworden²⁹ und soll daher näher betrachtet werden. Dabei ist hier nicht der Ort für eine ausführliche Aufarbeitung der exegetischen Analyse des Textes.³⁰ Im Vordergrund steht vielmehr

²⁷ ASSMANN, Schöpfungsmythen, 158.

²⁸ Vgl. JÖRG JEREMIAS, Schöpfung in Poesie und Prosa des Alten Testaments. Gen 1–3 im Vergleich mit anderen Schöpfungstexten des Alten Testaments: JBTh 5 (1990), 11–36; REINHARD G. KRATZ/HERMANN SPIECKERMANN, Art. Schöpfung. II. Altes Testament: TRE 30 (1999), 258–283.

²⁹ Vgl. KEEL/SCHROER, Schöpfung, 173.

³⁰ Vgl. dazu zuletzt ausführlich: ANDREAS SCHÜLE, der Prolog der Hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1–11), Zürich 2006

die Frage, wie sich Gen 1,1–2,4a in den altorientalischen Schöpfungsdiskurs einfügt.

Es ist lang bekannt, dass Gen 1,1–24a sowohl ägyptische³¹ als auch mesopotamische Schöpfungstexte (*Enūma Eliš*) adaptiert und transformiert. Es handelt sich dabei aber nicht um „Vorbilder“ oder „Einflüsse“, so, als hätte das Alte Israel keine eigenständige Schöpfungstheologie formulieren können. Das ist durchaus nicht der Fall, wobei aber alle alttestamentlichen Schöpfungstraditionen gut altorientalisches Denken repräsentieren. „Schöpfung“ ist ein wichtiger Bestandteil des kosmologischen und theologischen Diskurses, und Israel war auf die eine oder andere Weise in den Horizont des Alten Orients eingebettet. Beim priesterschriftlichen Schöpfungsbericht liegt der Fall aber etwas anders. Hier werden anscheinend Texte und Traditionen aus der Umwelt intentional aufgegriffen, um sowohl adaptiert als auch transformiert zu werden.³² Diese Intention verdankt sich den Entstehungsumständen: Die Priesterschrift (Gen 1–Ex 40*) ist unter den Bedingungen der babylonisch-persischen Herrschaft entworfen worden. Die jüdischen Theologen mussten sich im babylonischen Exil und in den ersten Jahrzehnten nach der Rückkehr gegenüber ihren Kollegen als ernstzunehmende Gesprächspartner etablieren und für ihre Landsleute in Exil und Mutterland eine Theologie entwickeln, die eine jüdische „Identität“ unter babylonisch-persischer Suprematie begründen konnte. Die Theologie der Priesterschrift bewegt sich somit auf dem schmalen Grat zwischen Integration und Abgrenzung.³³ Dies zeigt sich gerade am Schöpfungsbericht.

1. Welt und Zeit

Der Schöpfungsbericht von Gen 1,1–2,4a entfaltet die Schöpfung fortschreitend vom Kosmos zur belebten Welt, von außen nach innen. Die Anordnung der ersten Werke Licht – Himmel – Wasser hat ihre Analogie in ägyptischen Texten.³⁴ Unverwechselbar ist der biblische Schöpfungsbericht jedoch durch die Reihung der Schöpfungswerke im Schema der sechs bzw. sieben Tage. Zu diesem Gliederungsprinzip gibt es bis heute keine bekannte Analogie. Umgekehrt ist auf der Basis des biblischen Schöpfungsberichts der Zusammenhang

(ATHANT 86), 59–148; WALTER BÜHRER, Am Anfang [...] Untersuchungen zur Textgeschichte und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3, Göttingen 2014 (FRLANT 256), 21–151.

³¹ Vgl. dazu KEEL, Weltbild, 28–34.

³² Leider ist der genaue Überlieferungsweg noch immer unklar. Es ist aber inzwischen deutlich geworden, dass sich die Textvermittlung im Kontext der Elitenbildung der altorientalischen Großreiche vollzieht, vgl. dazu KONRAD SCHMID, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008.

³³ Vgl. zum Überblick: PETER WEIMAR, Art. Priesterschrift: www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31252/ Zugriff 4.1.2016).

³⁴ Vgl. exemplarisch ASSMANN, Schöpfungsmythen, 162–167.

zwischen Welt und Zeit spätestens seit Augustinus konstitutiv für Philosophie und Theologie und spielt auch (ohne biblischen Bezug) eine erhebliche Rolle für nichttheologische Kosmologien.³⁵

Die zeitliche Anordnung der Schöpfung in Gen 1,1–2,4a hat kosmologisch und theologisch hohe Bedeutung. Dabei ist indes die Eigenart der hebräischen Formulierung zu beachten.³⁶ Nach der Erschaffung des Lichts wird festgestellt (Gen 1,5): „Und da wurde es Abend, und da wurde es Morgen: Ein Tag.“ Die Erschaffung des Lichts setzt damit die regelmäßige Abfolge von Licht und Dunkelheit in Gang, die „Tag“ genannt wird, aber nicht in ihrer Dauer bestimmt ist. Gott schafft nicht Tag und Nacht, sondern Zeit. Sie ist vorerst geordnet, aber nicht messbar. Davon sind auch die folgenden Werke bestimmt, die sich an den Tagen 2–5 abspielen. Die Tage werden relativ zu Gen 1,5 gezählt. Nach dem (ersten) einen Tag bestimmen sich die Folgenden als „ein zweiter, dritter ...“ Tag. Die Werke der Tage Zwei und Drei (Gen 1,6–13: Himmel, Erde, Meer, Pflanzen) bedürfen für ihr Funktionieren lediglich des regelmäßigen Wechsels zwischen Licht und Finsternis. Tag Vier (Gen 1,14–19) markiert einen Umbruch: Die Gestirne werden geschaffen, um Zeit in Kalender zu verwandeln, sie sollen messbare Zeiten anzeigen. Auch dieser Tag ist nur relativ zum Tag Eins (Gen 1,19: Ein vierter Tag), bestimmt aber die folgenden Werke: Die Tiere und die Menschen sind in ihrem Leben von den „Zeichen, Zeiten, Tagen und Jahren“ der Gestirne bestimmt. In Gen 1,31 wird die Zählung verändert: Hier heißt es „der sechste Tag“. Die Determination zeigt den Abschluss der Schöpfung an, ist aber durch „und da wurde es Abend, und da wurde es Morgen“ noch in den Ablauf der Schöpfung eingebunden. Der absolut gesetzte „Siebte Tag“ von Gen 2,2 markiert nach den Regeln der hebräischen Grammatik einen identifizierbaren Tag – im Grunde den ersten Tag der Geschichte. Ab jetzt sind Tage zählbar und wiederholbar, Zeit geht in Geschichte und Kalender über. Vor allem kann damit künftig jeder „siebte Tag“ besondere Beachtung erhalten, was inhaltlich durch Segen und Heiligung noch verstärkt wird (Gen 2,3). Diese Logik läuft natürlich auf die Verankerung des Sabbats in der Schöpfungsordnung hinaus. Indes hat Gott weder den Sabbat geschaffen noch Tag und Nacht überhaupt. Vielmehr hat sich durch die Abfolge der Schöpfungswerke eine Konvergenz von Zeit (ungeschaffen) und Raum (geschaffen) etabliert, die Geschichte und Kultur ermöglicht. Als besonderes Geheimnis hat Gott überdies der Zeit das Urbild des Sabbats eingepägt, dessen Entdeckung indes allein Israel vorbehalten ist (Ex 16).³⁷

³⁵ Vgl. DEUSER, Ereigniszeit, 24–26.

³⁶ Vgl. zum Folgenden: INA WILLI-PLEIN, Am Anfang einer Geschichte der Zeit, in: DIES., Sprache als Schlüssel. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, hg. von MICHAEL PIETSCH/TILMANN PRAECKEL, Neukirchen-Vluy 2002, 11–23, hier 15–17.

³⁷ Zur Diskussion um den „Schöpfungssabbat“ vgl. zuletzt ausführlich BÜHRER, Anfang, 110–130.

Diese spezifische Sicht auf die Bedeutung der Zeit innerhalb der Schöpfung wird allein am hebräischen Text erkennbar. Die Übersetzungen seit der Septuaginta haben die Unterscheidung der Tage verwischt und eine regelmäßige Abfolge der Tage erstellt. Innerhalb der Septuaginta steht diese Übersetzungsmethode im größeren Zusammenhang der formalen und inhaltlichen Vereinheitlichung des Textes. Sie wird u.a. auch an der Verteilung des Formelwerks sichtbar, die im masoretischen Text nicht ganz homogen ist.³⁸ Mit den Übersetzungen – gerade in der Wiedergabe des Tageschemas – verschiebt sich der inhaltlich-theologische Fokus des Textes. Es handelt sich nicht mehr um einen sechstägigen Prozess, sondern um das bekannte Siebentagewerk. Die (Heils-)Geschichte beginnt mit der Schöpfung, weil mit dem ersten Schöpfungstag die Etablierung der regelhaften Gesetzmäßigkeiten von Zeit und Raum gesetzt ist. Deren Beobachtung und Ausdeutung prägt die Kosmologie seit der griechischen Naturphilosophie.³⁹ Mit den Übersetzungen der biblischen Texte ist dieser Auslegungsaspekt in die jüdische und christliche Tradition eingegangen und hat die ältere Tradition von Urzeit und Kulturzeit verdrängt. Sowohl Hieronymus in der Vulgata als auch Martin Luther in seiner Übersetzung wiederholen die Septuaginta-Sicht trotz ihres Rückgangs auf den hebräischen Text.

Durch die Tagzählung ist die Schöpfung in Gen 1,1–2,4a also als gesonderter Zeitraum von der geschichtlichen Zeit abgesetzt.⁴⁰ Eine ähnliche Zäsur findet sich am Beginn der Schöpfung, mit dem Übergang von der „Vorwelt“ zur Schöpfung. Auch hier ist die Eigenart der hebräischen Formulierung zu beachten. Gen 1,1–2 sind grammatisch-syntaktisch als Umstandssatz zur Haupthandlung zu bestimmen, die erst in Gen 1,3 einsetzt:

„(1) Zu Anfang des ‚Gott schuf Himmel-und-Erde‘,⁴¹ (2) (als) die Erde (noch) unbewohnbar war, Finsternis auf der Tiefe lag und der Hauch Gottes über den Wassern schwebte (3) *da sprach Gott ...*“⁴²

³⁸ Zur erneuten Diskussion um die Septuagintafassung von Gen 1 vgl. zuletzt die sorgfältige Analyse von BÜHRER, Anfang, 25–37. Bühner hat damit die Ergebnisse von MARTIN RÖSEL, Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta, Berlin/New York 1994 (BZAW 223) aktualisiert.

³⁹ Vgl. KEEL, Weltbild, 36–42.

⁴⁰ Ob damit eine Art von „Schlusstrich“ gesetzt ist, wie ASSMANN, Schöpfungsmythen, 169f. herausarbeitet, oder ob nicht auch in Gen 1,1–2,4a die Welt auch nach der Schöpfung deren Wiederholung bedarf, weil sie eine „Gravitation zum Chaos“ hat, hängt von der Analyse der Flutgeschichte in ihrer Verbindung mit der Schöpfung ab und kann hier nicht geleistet werden.

⁴¹ Es handelt sich hier um den Merismus für „das All“, nicht um die konkreten Objekte. Dem Hebräischen steht keine andere Formulierung zur Verfügung.

⁴² Übersetzung von mir. Zur Herleitung, Begründung und Diskussion dieser (inzwischen konsensualen) Übersetzung vgl. MICHAELA BAUKS, Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und der altorientalischen Literatur, Neukirchen-Vluyn 1997 (WMANT 74), 82ff. Die Diskussion ist mit einigen Modifikationen noch einmal aufgearbeitet bei BÜHRER, Anfang, 93–106.

Es handelt sich um den traditionellen altorientalischen Verweis auf die „Vorwelt“, die nur negativ durch „als noch nicht“ bestimmt werden kann.⁴³ In Gen 1–2 besteht sie aus den ungeordneten, unbewohnbaren, raum- und zeitlosen Elementen. Sachlich ist die Sequenz den ägyptischen Texten aus Heliopolis und Memphis sehr ähnlich.⁴⁴ Von dort dürfte aber vor allem die Idee des „kosmogonischen Augenblicks“ entlehnt sein. Die präexistente Göttlichkeit (in Gen 1 der „Hauch“ Gottes) verfestigt sich zum sprechenden Gott, der das Licht hervorbringt:

„Dieser erste Sonnenaufgang wird als Akt primordialer Selbstenstehung und zugleich als erste Schöpfungstat verstanden, als Erschaffung des Lichts. Indem der Gott entsteht (intransitive Kosmogonie), wird er zugleich auch schon nach außen tätig (transitive Kosmogonie).“⁴⁵

Sprachlich ist Gen 1–2 dabei sogar noch abstrakter als die ägyptischen Texte und zeigt sich darin den Zeitgenossen als ebenbürtiger Diskursteilnehmer. Schöpfung in dieser Begrifflichkeit darf allerhöchste Plausibilität beanspruchen: Gott verkörpert sich „in, mit und unter“ den Elementen und ist doch kein Teil davon. Die Rezeption des Textes seit der hellenistischen Zeit hat diese Idee zur *creatio ex nihilo* weiterentwickelt. Sie ist als sprachliche Möglichkeit im Text angelegt, aber im hebräischen Text wohl noch nicht enthalten.⁴⁶

Gen 1,1–2,4a zeichnet eine vor allem durch die Zeit gestaltete vollständige Schöpfung, die von der Vorwelt (Gen 1,1–2) über die kosmisch-natürliche Urzeit (Gen 1,3–13) bis an die Grenze der Kulturzeit (Gen 2,1–3) reicht. An den beiden signifikanten Übergängen – von Vorzeit in Urzeit und von Urzeit in Kulturzeit – steht ein souveränes und unerreichbares Handeln Gottes. Somit wird via Schöpfung „Gott“ als die einzige Macht gekennzeichnet, die über die volle Schöpfungskompetenz verfügt und der darum alles andere untergeordnet ist. In der konsequent durchgehaltenen Abstraktion der Sprache und der eigenartigen Zeitkonstruktion kann Gen 1,1–2,4a geradezu als vollständige Verwirklichung göttlicher Schöpfermacht *par excellence* gelten.

⁴³ Ausführlich BAUKS, Welt, 187ff. Vgl. auch den bekannten Anfang des Enūma Eliš (1,1–5): „Als droben die Himmel nicht genannt waren. / Als unten die Erde keinen Namen hatte, / Als selbst Apsu, der uranfängliche, der Erzeuger der Götter, / Mummu Tiāmat, die sie alle gebar, / Ihre Wasser in eins vermischten, / Als abgestorbenes Schilf noch nicht angehäuft, Rohrdickicht nicht zu sehen war, / Als noch kein Gott erschienen, / Mit Namen nicht benannt, Geschick ihm nicht bestimmt war, / Da wurden die Götter aus dem Schoß von Apsu und Tiāmat geboren.“

⁴⁴ Vgl. ASSMANN, Schöpfungsmythen, 160–162. Es wird aber auch immer wieder vermutet, dass hier eine Adaption der Vorweltlehre aus Hemopolis („Achttheit“) vorliegt, vgl. KEEL, Weltbilder, 36–38.

⁴⁵ ASSMANN, Schöpfungsmythen, 162.

⁴⁶ Vgl. dazu ausführlich BAUKS, Welt, 31–48; KEEL/SCHROER, Schöpfung, 173f.; BÜHRER, Anfang, 99f.

Der ungewöhnlich hohe Abstraktionsgrad, das Fehlen jeglichen Anthropomorphismus und die naturkundlich geradezu „moderne“ Sicht auf Zeit, Raum und Spezies hat lange Zeit dazu geführt, in Gen 1,2–4a eine „Entmythologisierung“ der Welt zu finden, eine Polemik gegen (babylonische) Divinisierung der Naturphänomene und damit einen Vorläufer moderner Wissenschaft.⁴⁷ Die (vor allem religionsgeschichtliche) Forschung seit den späten 1980er Jahren hat diese Sicht schrittweise korrigiert.⁴⁸

Gerade in der Einordnung von Gen 1,1–2,4a in seinen zeitgenössischen Diskurs zeigt sich die Komplexität altorientalischer (und biblischer) Schöpfungsvorstellungen, die alles andere als eine naiv-gläubige Füllung der Leerstelle des Anfangs sind. Sie beruhen – das zeigt gerade Gen 1,1–2,4a – auf einer Kosmologie, die zwar auf die Präsenz Gottes verweist, aber nicht ausschließlich symbolisch-mythologisch ist.⁴⁹ Dabei verleiht die charakteristische Sicht auf die Zeit dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht sein ganz besonderes Profil, gelingt es ihm doch, Zeit als Teil der geschaffenen Welt zu integrieren, „sichtbare“ von „messbarer“ Zeit zu unterscheiden. Vor allem aber wird deutlich, dass „Schöpfung“ eine bestimmte Option auf die Aneignung der Welt ist, nämlich als Zur-Welt-Kommen Gottes. Die Konsequenzen werden deutlich, wenn man das Gottes- und Menschenbild noch etwas genauer betrachtet.

2. Gott und Mensch

Wie bereits erwähnt, sind Schöpfungsnarrationen auf der Basis menschlicher Kreativitätsmöglichkeiten aufgebaut. In Gen 1,1–2,4a sind es zwei: Handwerk und Sprechen. Eine biologisch bestimmte Schöpfertätigkeit fehlt völlig.⁵⁰ Auch die Vorstellung eines uranfänglichen Kampfes ist nur noch schattenhaft erkennbar. Diese Wahl ist kein Zufall. Der Schöpfergott von Gen 1,1–2,4a erweist sich zunächst gerade darin als absoluter Herrscher über alles und

⁴⁷ Einen guten Forschungsüberblick bietet der programmatische Aufsatz von GERTZ, Polemik, 137–155.

⁴⁸ Dieser (kleine) Paradigmenwechsel ist vorbereitet durch die Arbeiten von Othmar Keel (vgl. dazu JANOWSKI, Weltbild, 9–15). Den eigentlichen Umbruch markiert die Studie von Michaela Bauks zur Vorwelt. Jan Christian Gertz (vgl. die vorige Fußnote) hat den unpolemischen Diskurscharakter von Gen 1,1–2,4a endgültig systematisch nachweisen können.

⁴⁹ Vgl. auch GERTZ, Polemik, 153f.

⁵⁰ Sie wird allenfalls erkennbar in der Unterschrift Gen 2,4a: „Dies sind die ‚Zeugungen‘ (*tōl^c dōt*, von *jālad*, „zeugen, gebären“) Himmels und der Erde, als sie geschaffen wurden.“ Hier drückt sich mit Sicherheit das Bewusstsein aus, dass Gott auch durch ein – wie immer geartetes – Zeugen schafft (vgl. KEEL/SCHROER, Schöpfung, 173). Indes ist Gen 2,4a vermutlich ein Nachtrag späterer Hand, der Gen 1 von Gen 2–3 absetzen soll (vgl. zuletzt BÜHRER, Anfang, 142–152). Doch auch ohne diese diachrone Hypothese wird an der Tier- und Menschenschöpfung sowie an Gen 5,1 deutlich, dass Zeugen/Gebären zwar „das Lebensprinzip schlechthin“ (KEEL/SCHROER, Schöpfung, 173), aber gerade den Geschöpfen vorbehalten sind. Gott schafft, aber er zeugt nicht.

alle, dass er die Schöpfung weder einem Gegner gewaltsam abringen muss noch durch Vereinigung mit einer zweiten Gottheit hervorbringt.⁵¹

Selbst als *Deus Faber* ist der Schöpfergott der Priesterschrift noch außerordentlich weit vom Menschen entfernt. Für sein „Schaffen“ verwendet Gen 1,1–2,4a das völlig abstrakte, nur von Gott aussagbare *bāra*’ („schaffen“). Es taucht indes nur an wenigen Stellen auf, diese sind jedoch signifikant: 1,1 ist die summarische Überschrift über die gesamte Schöpfung, 2,3.4 ihre ebenso summarische Unterschrift. 1,21 hat das Verb die „Ungeheuer“ (*Tanninīm*) zum Objekt, 1,27 den Menschen. Welt, Monstren und Mensch sind also nichts weiter als „geschaffen“ – jeder menschliche (und weitere göttliche) Machtanspruch ist damit ausgegrenzt. In scheinbarem Gegensatz dazu verwendet der priesterschriftliche Schöpfungsbericht bei allen anderen Schöpfungswerken das allgemeinste aller Handlungsverben: *Āśāh*, „tun, machen, herstellen“ (1,7.11.12.16.25.26.31; 2,2.3.4). Damit wird unterschiedslos die gesamte Schöpfung zum Resultat göttlichen Handelns.⁵² Noch einmal wird mit dieser Wahl deutlich, dass Gottes Schöpfung einen Unterschied Gottes zur Welt setzt. Gleichzeitig wird ein Unterschied zu den handwerklich tätigen Schöpfergottheiten der Umwelt markiert. Marduk, Ptah oder Chnum schaffen Welt und Mensch durch bestimmte handwerkliche Tätigkeiten.⁵³ Dieser Unterschied ist aber, wie noch zu zeigen sein wird, kein qualitativer, sondern für den Diskurs gewählt.

Typisch für Gen 1,1–2,4a ist die Schöpfung „durch das Wort“. Auch dies ist nicht nur in Gen 1,1–2,4a belegt, sondern auch anderswo im Alten Testament (vgl. Ps 33), außerdem auch in Ägypten und Mesopotamien.⁵⁴ Im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht wird die Schöpfung durch Sprache aber ähnlich textstrukturierend eingesetzt wie die Tagzählung. Einige Schöpfungswerke entstehen durch Gottes Wort (1,3.9.11–12), anderen ist der Befehl der eigentlichen Ausführung vorgeordnet (1,6–7.14–16.24–25). Außerdem wird in 1,5.8.10 die Schöpfung durch das Wort durch die Benennung abgeschlossen und verdoppelt.⁵⁵ Schöpfung durch das „Machtwort“ ist somit die eigentliche Schöpfungsmetapher, der fallweise bestimmte konkrete Ausführungen

⁵¹ In den ägyptischen Texten sind die Anfänge der Schöpfung durch Selbstbegattung Atums und Masturbation/Ejakulation gekennzeichnet, vgl. ASSMANN, Schöpfungsmythen, 162. Da priesterlicher Theologie des Alten Testaments körperliche Ausscheidungen als unrein gelten, ist diese Möglichkeit ausgeschlossen: Sie widerspräche dem „und siehe, es war alles sehr gut“.

⁵² Die Septuaginta verstärkt diese Tendenz, indem sie auch *bāra*’ mit *poiein* übersetzt, vgl. dazu BÜHRER, Anfang, 31f.

⁵³ Vgl. KEEL/SCHOER, Schöpfung, 121–123. Auch im Alten Testament finden sich Bilder vom Bau, vom Töpfern und vom Weben Gottes.

⁵⁴ Vgl. KEEL/SCHROER, Schöpfung, 134.

⁵⁵ Diese scheinbare Unausgeglichenheit zwischen „Wortbericht“ und „Tatbericht“ in Gen 1,1–2,4a hat eine breite diachrone Diskussion nach sich gezogen, vgl. dazu ausführlich BÜHRER, Anfang, 40–72. Auch hier hat die vereinheitlichende Übersetzung der Septuaginta, die ein gleichartiges Formelwerk einträgt, neue Akzente gesetzt.

beigegeben werden. Damit wird endgültig jeder Unterschied der Schöpfungswerke verwischt, selbst wenn sie „geschaffen“, „gemacht“ oder (wie im Falle der Pflanzen) „hervorgebracht“ sind. Elemente, Lebewesen und Mensch gehen gleichermaßen aus Gottes Wort und Willen hervor, so dass es von ihrem Ursprung her keinen Unterschied gibt. Die Ordnung der Schöpfungswerke gehorcht der Logik der Zeit, die ebenso von Gott abhängt. Der Überhang der Schöpfung durch Machtworte gegenüber anderen Schöpfungstätigkeiten bewirkt eine auffallende Theonomie der Schöpfung. Nur ein Gott kann durch Sprache wirklich hervorbringen. Darüber hinaus aber ist der Befehl Kennzeichen der Herrschaft schlechthin. Die Schöpfung durch das Wort weist also auch in Gen 1,1–2,4a Schöpfung als Ätiologie der Herrschaft aus, die in der Perspektive dieses Textes dem souveränen „Gott“ allein zukommt.

Gleichwohl verwirklicht sich im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht nicht nur die Ätiologie der alleinigen Herrschaft Gottes über seine Schöpfung. Vielmehr muss auch Gott seine Herrschaft teils durchsetzen, teils aber delegieren. Licht, Himmel, Land und Meer entstehen nach Gottes Wort durch „Trennung“ bzw. „Scheidung“ (1,3.6.7: *Bādal* Hif.). Hier konvergieren offenbar sowohl die ägyptischen als auch die mesopotamischen Vorstellungen. In den ägyptischen Texten entsteht der kosmische Raum bis zur Erde durch fortwährende (sexuelle) Differenzierung von Vorwelt und Schöpfung, Wasser und Land, Himmel und Erde.⁵⁶ In *Enūma Eliš* IV,137–V,60 schafft Marduk nach dem Sieg über Tiamat den Kosmos, indem er ihre Körperteile voneinander trennt. Beim „Trennen“ Gottes in Gen 1,1.3.6.7 wird jeweils das positive Element von demjenigen getrennt, das von sich aus eine stärkere Affinität zum Chaos hat (Finsternis, Unterwelt, Meer). Sie werden allerdings nicht ausgeschlossen oder gar besiegt, sondern bekommen ihren Raum zugewiesen und sind als Objekte der Schöpfung prinzipiell allen anderen Werken gleichrangig. Gott ordnet nicht das Chaos, sondern die Welt.⁵⁷ *Via negationis*, d.h. durch Abwesenheit jeglichen Kampfmotivs findet hier eine Auseinandersetzung mit der imperialen Schöpfung-als-Kampf-Theologie Babylons statt.

Die notwendige Beherrschung lebensfeindlicher Mächte findet in Gen 1,1–2,4a durch die Delegation von Herrschaft statt. Sie bereitet den Übergang der Schöpfung in die Zeit der Geschichte vor. Dazu werden die Gestirne und der Mensch geschaffen.⁵⁸ Die Erschaffung der Gestirne Gen 1,14–19 stellt dabei – wie dargestellt – zunächst ihre kosmische Funktion in den Vordergrund. Ihre primäre Aufgabe ist die Unterscheidung der Zeit. Darüber hinaus wird Sonne und Mond jedoch die Aufgabe der Herrschaft über Tag und Nacht zugewiesen (1,16–18). Ohne zusätzlichen Befehl nehmen Sonne und Mond

⁵⁶ Vgl. ASSMANN, Schöpfungsmythen, 159–165.

⁵⁷ Vgl. ausführlich BAUKS, Welt, 270–279.

⁵⁸ Dass es eine textstrukturierende und damit sachliche Analogie zwischen der Erschaffung der Gestirne und des Menschen gibt, hat ausführlich GERTZ, Polemik, 144–148 nachgewiesen. Vgl. auch SCHÜLE, Prolog, 102–106.

inskünftig die göttliche Aufgabe wahr, zwischen Tag und Nacht zu unterscheiden (*Bādal* Hif.). Hier liegt, wie Jan Christian Gertz nachweisen konnte, eine direkte Adaption von *Enūma Eliš* V 1–22 vor, bei der Sonne und Mond in analoger Weise Marduk untergeordnet werden. Man kann das Depotenzierung oder Entdivinisierung der Gestirne nennen, aber es geht hier nicht um „Gott“ vs. „Astralgötter“, sondern „Gott“ vs. „Marduk“. In seinem Umgang mit den Gestirnen ist der Gott von Gen 1,1–24a hinsichtlich seiner Macht mit Marduk identisch, muss aber anders als dieser die Welt nicht dem Chaos abringen.

Schließlich wird auch der Mensch geschaffen, um (in begrenzter Weise) Herrschaft auszuüben. Das belegt der Herrschaftsauftrag von Gen 1,26.28 in ausreichender Weise.⁵⁹ Zu ihm gehört untrennbar die Aussage der Gottebenbildlichkeit. Auch in dieser Motivik konvergieren ägyptische und mesopotamische Vorstellungen und werden zu einer eigenständigen Synthese gebracht. Wie schon in der priesterschriftlichen Darstellung der Zeit sind auch im Rahmen der Menschenschöpfung die präzisen hebräischen Formulierungen von erheblicher Bedeutung.

„Gen 1,26.⁶⁰

Und da sprach Gott: Wir wollen Menschen⁶¹ machen *als* unser Bild unseresgleichen, damit sie herrschen *über* die Fische des Meeres und *über* die Vögel des Himmels und *über* das Vieh und *über* alles Getier⁶² der Erde und *über* das Gewürm, das auf der Erde kriecht.“

Die sachliche Zusammengehörigkeit von Gottebenbildlichkeit und Herrschaftsauftrag wird nicht nur durch die finale Konstruktion „damit sie herrschen“ angezeigt, sondern wesentlich mehr durch die Präposition *b^e*, die Gottebenbildlichkeit („als“) und den Herrschaftsbereich („über“) präzisiert: „Die Herrschaftsaussage steht danach in einem engen Zusammenhang mit der Aussage über die Erschaffung des Menschen als Bild/Statue Gottes.“⁶³ Der Mensch ist also nicht in irgendeiner Weise (Gestalt, Geist, Sprache) Bild Gottes und infolge dessen zur Herrschaft in der Lage, „sondern der Mensch ist Gottes Bild, insofern er ermächtigt ist [...] zu herrschen.“⁶⁴ Dabei ist es vor allem der tatsächliche Bild-Charakter des Menschen, der diese Ermächtigung konkretisiert. *Ṣelæm*, das „Abbild“ bezeichnet material das Reliefbild oder die Rundplastik, der aber funktional die Eigenschaft zukommt, die „machtvolle Repräsentation des Dargestellten“ zu sein.⁶⁵ als Kultbild oder als

⁵⁹ Zur geradezu uferlosen Diskussion um die Menschenschöpfung in Gen 1 vgl. ausführlich JANOWSKI, *Statue*, 183–215; SCHÜLE, *Prolog*, 84–96.

⁶⁰ Übersetzung mit JANOWSKI, *Statue*, 186–189.

⁶¹ Der Singular *’ādām* fungiert als Gattungsbegriff. Auch die Tierbegriffe sind kollektiv aufzufassen.

⁶² Lesung mit der Peschitta.

⁶³ JANOWSKI, *Statue*, 189.

⁶⁴ JANOWSKI, *Statue*, 189 im Anschluss an Walter Groß.

⁶⁵ JANOWSKI, *Statue*, 189f.

Statue des Königs. Daneben tritt asyndetisch „unseresgleichen“ (wörtlich: „gemäß unserer Ähnlichkeit“). Es handelt sich dabei nicht um einen zweiten Bildbegriff, sondern um die Wiedergabe der Entsprechung: der Mensch verhält sich zur Welt wie Gott zur Schöpfung.⁶⁶

In der Septuaginta ist die subtile Unterscheidung „als“ (*b^e*) unser Bild, „wie“ (*k^e*) unsere Ähnlichkeit“ aufgehoben: beidemale verwendet die Übersetzung „kata“. Die Ausarbeitung der christlich-westlichen Anthropologie seit Irenäus unterscheidet zwar „*imago*“ und „*similitudo*“, nicht aber die beiden Präpositionen. Wie in der Tagzählung sind Hieronymus („*ad imaginem et similitudinem*“) und Luther („ein Bild, das uns gleich sei“) gefolgt.

Seine Konkretion findet diese einigermaßen komplexe Anthropologie dann im Begriff der Herrschaft. Das Verb *rādāh* bezeichnet überwiegend die politische Herrschaft von Menschen über Menschen, die notwendigerweise mit einem gewissen Maß an Gewalt verbunden ist (Lev 25,43.46.53; Num 24,19; 1Kön 5,4.30; 9,23; Jes 14,2.6; Jer 5,31; Ez 29,15; 34,4; Ps 72,8; 110,2; Neh 9,28; 2Chr 8,10). Vor allem ist es der Terminus Technicus für die ideale Königsherrschaft (Ps 72,8; 110,2). Hier liegt der Schwerpunkt der Aussage.⁶⁷ Die Herrschaft, zu der die Gattung Mensch als Repräsentant Gottes ermächtigt ist, ist nicht mehr und nicht weniger als „die universale Ordnungsfunktion“.⁶⁸ Exakt diese ist – bis in die Begrifflichkeit hinein – das Programm des assyrischen Königs als Weltherrscher, der sich darin vom Sonnengott beauftragt weiß.⁶⁹ In Ägypten und in Mesopotamien kann der König darüber hinaus als „Bild Gottes“ bezeichnet werden, dessen Bildhaftigkeit darin besteht, dass er die göttliche Herrschaftspotenz verkörpert und sichtbar macht.⁷⁰ Mit der Schöpfung wird diese Idee in den Nachbarkulturen in der Regel nicht verbunden. Allenfalls ist das Königtum als Idee oder Modell in Ägypten bereits in der Schöpfung angelegt.⁷¹

In ihrem Menschenbild machen sich die Verfasser der Priesterschrift also bestimmte Impulse der zeitgenössischen Diskussion zu eigen, die die politische Herrschaft betreffen. Sie ist die Fort- oder Durchsetzung der Schöpfungsordnung durch den von Gott beauftragten König. Die assyrischen und babylonischen Könige setzen dabei vor allem die eher kämpferisch akzentuierte Weltherrschaft durch, die mit Marduks bzw. Assurs Handeln begann. Gen 1,1–2,4a integriert diese Idee in eine kampfflos entwickelte Schöpfung, die nichtsdestoweniger der Ordnung bedarf. Die der Welt notwendig inhären-

⁶⁶ Vgl. JANOWSKI, Statue, 194–196.

⁶⁷ Die im Zuge der theologischen Ökologie-Debatte aufgekommene Frage der „gewalttätigen“ oder „pazifistischen“ Deutung des Verbs ist hinsichtlich der Semantik eher ein Irrweg, vgl. dazu JANOWSKI, Statue, 197–199.

⁶⁸ JANOWSKI, Statue, 202.

⁶⁹ JANOWSKI, Statue, 202f.

⁷⁰ Vgl. exemplarisch JANOWSKI, Statue, 191f.

⁷¹ Vgl. ASSMANN, Schöpfungsmythen, 167f.

te „Gravitation zum Chaos“ muss weiterhin abgewehrt werden, und dazu bedarf es der Geschöpfe. Dabei gibt es eine Korrespondenz zwischen der Aufgabe der Gestirne und der Aufgabe der Menschen. Beide „herrschen“ über Teilbereiche der Schöpfungswelt. Die Gestirne „verwalten“ (*mašal*, Gen 1,16) die zeitliche Ordnung der Lebewesen, die Menschen „regieren“ dieselbe räumliche Ordnung:

„Dieses aus Raum und Zeit bestehende ‚kosmische Gerüst‘ ist als Ermöglichung der Schöpfung zugleich auch die Grenze, die für die Stellung des Menschen ihm konstitutiv ist.“⁷²

Wie eben dargestellt, hat die Unterordnung der Gestirne unter die universale Schöpfermacht Marduks/Gottes eine gewisse Depotenzierung einiger Gottheiten bei sich. In seinem engen Anschluss an *Enūma Eliš* V 1–22 geht die Priesterschrift darin mit der mesopotamischen Theologie sachlich konform. Verfolgt man die durch die *Enūma Eliš* angelegte Spur weiter, stellt sich heraus, dass die eigentliche Abgrenzung der jüdischen Theologie gegenüber der babylonisch-assyrischen in der Menschenschöpfung liegt:

Enūma Eliš VI, 1–8

Als Marduk die Rede der Götter hörte, bekam er den Wunsch, kunstvolle Dinge zu schaffen.

Er öffnete seinen Mund, um zu Ea zu sprechen, was er in seinem Herzen erwogen hatte,berät er.

„Ich will Blut zusammenbringen und Knochen formen, ich will den Lullu ins Leben rufen, dessen Name ‚Mensch‘ sein soll.

Ich will den Lullu-Menschen erschaffen, auf den die Mühsal der Götter gelegt sein soll, damit diese Ruhe haben“.

Auch in *Enūma Eliš* hat der Mensch eine mit der Schöpfung gesetzte Bestimmung, aber sie lautet „Dienst“ – indem die Menschen den Göttern dienen, können diese ihre Herrschermacht ungestört ausüben. In Gen 1,26–28 gibt Gott seine Herrschermacht – in Grenzen! – an den Menschen ab. Dazu werden Elemente der Königsideologie in die Schöpfungstheologie eingebracht und die Menschheit zu königsähnlichen Repräsentanten Gottes in der geschaffenen Welt eingesetzt. Die Depotenzierung bestimmter Gottheiten wird im biblischen Text mit der „Royalisierung“⁷³ der Menschen aufgewogen; beides zusammen ergibt das Fortwirken der Schöpfungsordnung nach der Schöpfung.

⁷² JANOWSKI, Statue, 201.

⁷³ Zur Diskussion des Problems, ob in Gen 1 und verwandten Texten eine „Demokratisierung“ der Königsideologie oder eine „Royalisierung“ des Menschen vorliegt vgl. JANOWSKI, Statue, 193f. Text und Kontext von Gen 1 sprechen eher für eine „Royalisierung“ des Menschen.

3. Theologie der Schöpfung statt Legitimation der Herrschaft

Der Schöpfungsbericht setzt sich sanft, aber nachdrücklich von der imperialen Theologie der Assyrer und Babylonier ab, wie sie durch die einschlägigen Texte im Großreich vermittelt wird.⁷⁴ Sie plausibilisiert die politische Herrschaft und Ordnung als Durchsetzung der Schöpfungsordnung, der die eroberten Völker per definitionem unterlegen sind. Es gehört zur Eigenart der israelitischen und jüdischen Theologie, dass sie sich diesem Anspruch nicht ohne Widerspruch untergeordnet hat. Anders als ihr Zeitgenosse Deuteronomesaja verzichtet aber nun die Priesterschrift darauf, JHWH in einen Überbietungskampf mit Marduk treten zu lassen.⁷⁵ Ganz im Gegensatz zur geradezu aggressiven Betonung der Macht JHWHs als Schöpfer, wie sie Jes 40–55, aber auch in Hi 38f. vorliegt⁷⁶ hat der Schöpfergott der Priesterschrift keinen Namen. Er tritt in der allerallgemeinsten Bezeichnung auf, als „Elohim“, Gott. Der Begriff ist grammatisch ein Plural und wahrscheinlich als Abstraktbildung zu verstehen: „Das Göttliche, die Gottheit“. Als solche scheint sich das Subjekt selbst zu verstehen, wenn es sich in Gen 1,26 im Plural anspricht.⁷⁷ Die Erzählerperspektive verwendet ausschließlich den Singular. Es handelt sich um einen Schöpfergott, nicht um mehrere. Dieser wird jedoch nicht identifiziert.

Die sogenannte Priesterschrift ist eine größere Komposition, die eine Geschichte der Welt und Israels in dieser Welt entwirft. Ihre große theologische Leistung besteht darin, Geschichte als Geschichte der Offenbarung JHWHs darzustellen: Schon im „Schöpfungssabbat“ deutet sich an, dass der Schöpfergott im Grunde kein anderer als JHWH sein kann. Als dieser wird er jedoch erst erkennbar, als er sich Mose und Israel in Befreiung, Gesetz und Kult zu erkennen gibt.⁷⁸ Der Gott der Urgeschichte – Schöpfung, Urzeit, Flut – ist universal. Er bindet sich weder an ein Volk noch an einen Kult noch an eine Herrschaftsform. Andreas Schüle möchte für diese eigenartige Theologie die Kennzeichen einer „natürlichen“ Theologie erfüllt sehen.⁷⁹ Man muss dabei aber einen eminent „ideologiekritischen“ Impuls geltend machen: Gen 1,1–2,4a „befreit“ die Schöpfung aus ihrer Bindung an eine Teleologie politischer Herrschaft in einer bestimmten Form. Somit entzieht die Priesterschrift

⁷⁴ Es muss in Rahmen dieses Aufsatzes offen bleiben, in welchem Ausmaß die Marduk-Theologie der neubabylonischen Zeit im Perserreich wirksam blieb. Kyros II. hat sich bekanntlich bei seiner Übernahme des babylonischen Reichs als wahrer Marduk-Verehrer inszeniert. Hieran dürften die priesterschriftlichen Texte anknüpfen.

⁷⁵ Zur gezielt gegen Marduk gerichteten „polemischen“ Theologie der Schöpfung bei Deuteronomesaja vgl. GERTZ, Polemik, 146–148.

⁷⁶ S. dazu MELANIE KÖHLMOOS, Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch, Tübingen 1999 (FAT 25), 325–354.

⁷⁷ Zur Diskussion vgl. SCHÜLE, Prolog, 89–96.

⁷⁸ Vgl. ausführlich WEIMAR, *wiblex* (Lit).

⁷⁹ Vgl. ausführlich SCHÜLE, Prolog, 59–83.

der imperialen Theologie Babylons ihre Legitimationsgrundlage. Sie bleibt aber offen für den theologischen Diskurs: „Schöpfung“ ist und bleibt die einzige Möglichkeit, Gott, Mensch und Welt ins Verhältnis zu setzen. Dabei verständigen sich die Verfasser mit ihren Kollegen aus Mesopotamien und Ägypten auf einen gemeinsamen Grund kosmologischer und kosmogonischer Traditionen. Dem hebräischen Leser ist eindeutig, dass „Gott“ kein anderer als JHWH sein kann. Als solcher wendet er sich Israel in unvergleichlicher Weise zu – aber Israel ist nicht als Sondergeschöpf ausgezeichnet. Im Gegenteil, den Auftrag zur Beherrschung der Schöpfung teilt Israel mit der Menschheit.

III. Glaube und Denken

Im Alten Orient und im Alten Testament ist Schöpfung keineswegs ein „naiver Glaube“, der sich die Welt nicht anders erklären kann als durch das Handeln Gottes. Schöpfung ist außerdem auch nicht völlig identisch mit Kosmogonie. Eine wie immer geartete „Vorwelt“ liegt der Schöpfung immer voraus, sei es in Form ungeordneter und undifferenzierter Elemente, sei es in Form von allein auf sich bezogenen Göttergenerationen. „Schöpfung“ ist vielmehr der Übergang von der Vorzeit in die Kulturzeit, die Ausgestaltung des Raums zur geordneten „Welt“. Eine Diskussion zwischen Theologie und Naturwissenschaft, die die Schöpfung berücksichtigt, müsste sachgemäß daher nicht bei der Frage nach der Entstehung des Alls ansetzen, sondern bei der Entstehung von „Leben“.

Unter diesem Horizont haben altorientalische und alttestamentliche Schöpfungstraditionen Beobachtungen formuliert und gedeutet, die auch heute noch ihren kosmologischen Wert haben. Dazu gehören die Rolle des (Süß-)Wassers und des Lichts als Bedingungen des Lebens (in nahezu allen Schöpfungstraditionen), das ägyptische Modell von der fortschreitenden Ausdifferenzierung der kosmischen Phänomene, die erstmalig in *Enūma Eliš* bezeugte Unselbständigkeit der Gestirne, die genaue Beobachtung der Eigenarten der Zeit, der Pflanzen- und Tierespezies in Gen 1,1–2,4a. Eine weitere Konvergenz zwischen altweltlichen Schöpfungstheologien und neuzeitlichen Kosmologien besteht in der Wahrnehmung, dass die Dinge der Welt ihre Voraussetzung außerhalb ihrer selbst haben und einem Entstehungs- und Erhaltungsprozess unterliegen, der seit unvordenklichen Zeiten festliegt. Schließlich waltet in Schöpfungstheologie wie in nichttheologischen Kosmologien das „anthropische Prinzip“: Das Universum/der Kosmos ist beobachtbar, weil es alle Eigenschaften hat, die dem Beobachter ein Leben ermöglichen.⁸⁰

⁸⁰ Vgl. dazu und zur Problematik dieser Annahme DEUSER, Ereigniszeit, 23f.

Selbstverständlich basieren altweltliche Schöpfungstheologien auf völlig anderen Denkvoraussetzungen und Möglichkeiten zur Datenerhebung als die moderne Naturwissenschaft. Es gilt in den Schöpfungstheologien weder ein allgemeines Prinzip der Homogenität noch gar ein Prinzip der Isotropie. Eine Homogenität des Kosmos ergibt sich für den altorientalischen Schöpfungstheologen nur unter der Voraussetzung, dass er das Wirken eines bestimmten Schöpfergottes postuliert. Dann ist in der Tat „das All“ homogen. Offenbar ist die mesopotamische Theologie des *Enūma Eliš* auf dem Weg zu einer solchen Homogenität des Kosmos, insofern sie tatsächlich in reflektierter Weise Marduk/Assur als Herrn des Alls propagiert und politische Theologie, Recht, Ethik und Kult darauf zuordnet. Stimmt man der Suprematie Marduks (gezwungenermaßen oder freiwillig) zu, ist es in der Tat gleichgültig, ob man sich in Ägypten, Babylon oder Juda befindet: Marduk ist an jedem Ort der Herr der Welt, die Welt ist seine Schöpfung. Schöpfung legitimiert die politische Gestaltung des Raums bzw. die Faktizität einer bestimmten Herrschaftsform macht eine bestimmte Sicht auf Schöpfung plausibel. Auch hier fällt es leicht, die Denkbewegung einfach als „unwissenschaftlich“ zu qualifizieren, als platte Überhöhung des politischen Systems, bestenfalls als *pia fraus* zu erklären. Indes zeigt gerade die Kontextualisierung des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts, dass diese Lösung so einfach nicht ist: Dass der Kosmos qua göttlicher Setzung bis in die Gestaltung der Kultur hinein geordnet und beherrscht werden muss, ist Grundvoraussetzung der Schöpfungstheologie und des altweltlichen Weltbilds. Die Ordnung der Dinge tendiert nicht von sich aus zur Harmonie, sondern trägt Keime der Anarchie in sich. In diesem Sinne muss es jemanden oder etwas geben, das das Gleichgewicht der Kräfte aufrechterhält.

Es ist das (relative) Verdienst des biblischen Schöpfungsberichts, kosmische Ordnung und politische Herrschaft theologisch voneinander getrennt zu haben: Die Ordnung der Natur im Sinne der Erhaltung des Lebens ist möglich, wenn „Natur“ und „Mensch“ der ihnen göttlich eingestifteten Ordnung und Anordnung folgen. In der priesterschriftlichen Urgeschichte Gen 1–11*P ist allerdings auch das Bewusstsein ausgedrückt, dass menschliche Herrschaft über die Natur nicht allein des Auftrags bedarf, sondern zusätzlich der Regulierung durch ethische Grundregeln.⁸¹ Die Konkretion menschlichen Zusammenlebens in Form des Staates allerdings ist nicht mehr in dieser Form regulierbar. Sie hat – wie sich exemplarisch an Ägypten in der Exodusgeschichte zeigt – eine Gravitation zum Chaos, die der göttlichen Intervention bedarf. Erst in diesem Zusammenhang erweist sich der anonyme Schöpfergott als der identifizierbare Herr der Geschichte. Kultur, Staat und Geschichte sind also

⁸¹ Die priesterschriftliche Urgeschichte beginnt zwar programmatisch mit dem Schöpfungsbericht, dieser steht aber nicht in sich, sondern wird durch die Fluterzählung fortgesetzt. Erst mit Noah geht Urzeit endgültig in Geschichte über. Vgl. dazu JANOWSKI, *Statue*, 207–210; SCHÜLE, *Prolog*, 54–57, 102–124.

der Schauplatz des Ringens um die Suprematie eines bestimmten Gottes, nicht schon die Schöpfung selbst. Es zeigt sich an der Theologie der Priesterschrift noch einmal exemplarisch, dass Schöpfungstheologie auf eine Beschränkung menschlicher Möglichkeiten zielt und dass Einsicht in die Schöpfungsordnung genau diese Beschränkung plausibilisiert. Der Mensch verwirklicht seine Möglichkeiten nur in der Konvergenz seines Schöpfungs- und seines Weltbezugs.⁸²

Schöpfungstheologien sind von ihrem historischen und kulturellen Kontext bedingt und demzufolge wandelbar. Das gilt schon im Alten Orient: Götter avancieren zu Schöpfern oder verlieren ihre Qualität als Schöpfungsgottheit in enger Verflechtung mit der politischen, sozialen und geistesgeschichtlichen Entwicklung. Insofern ist die hier eruierte Theologie der Priesterschrift nur eine Momentaufnahme schöpfungstheologischen Denkens zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Kontext. Die griechischen Naturphilosophen und Aristoteles haben die ägyptisch-mesopotamischen Vorgaben in Richtung einer Autonomie des Kosmos weitergedacht und damit den Grundstein für eine Kosmologie und Schöpfungstheologie gelegt, an die sich die Übersetzungen und Interpretation des biblischen Textes angepasst haben und somit ein lang andauerndes Paradigma schufen. Vor allem die ausgesprochen abstrakte Schöpfungsdarstellung von Gen 1,1–2,4a erwies sich als mit griechischem Denken vermittelbar. Die griechische Übersetzung des Pentateuch verstärkte noch diese Tendenz und harmonisierte die beiden Schöpfungsberichte Gen 1,1–2,4a und 2,4b–3,24. Das Ergebnis ist eine Schöpfungsgeschichte, die die ursprüngliche Schöpfung als Werk eines transzendenten Gottes erfasst. Diese ursprüngliche Schöpfung ist aber dem Menschen durch seine Verfehlung nicht mehr zugänglich, und er ist auf Erlösung und Rückführung in die eigentliche Schöpfung angewiesen.⁸³ In dieser Interpretation der Septuaginta ist die alttestamentliche Schöpfungsvorstellung ins Neue Testament eingegangen und bietet die Grundlage für die Sicht auf den Menschen und seine Erlösungsbedürftigkeit (vgl. Röm 1,20–21).

Dass dies indes eine Brechung biblischen Denkens darstellt, hat Hermann Deuser mit Nachdruck festgehalten:

„Die aristotelische Physik und Astronomie konnten aufgegeben werden, weil sie mit der biblischen keineswegs übereinstimmten; beide ‚passten‘ nur zusammen, solange die teleologische Physik des antiken und mittelalterlichen Weltbildes wie der von Gott geschaffene Kosmos ‚gelesen‘ werden konnte.“⁸⁴

Es gehört zu den theologischen Aufgaben der Exegese, das zeitübergreifende Sinnangebot biblischer Texte plausibel und transparent zu machen. Es gehört aber zu ihren Aufgaben als historische Textwissenschaft, die Texte historisch

⁸² Vgl. JANOWSKI, *Statue*, 189f.

⁸³ Dazu ausführlich RÖSEL, *Übersetzung*, 25–84.

⁸⁴ DEUSER, *Ereigniszeit*, 28.

zu kontextualisieren. Die historisch-exegetische Betrachtung des priester-schriftlichen Schöpfungsberichts fördert Aussagen und Elemente zu Tage, die zumindest in wissenschaftsgeschichtlicher Hinsicht ihren Wert innerhalb der Kosmologie haben. Es gilt hier das Votum von Bernd Janowski:

„Abschließend mag sich die Frage aufdrängen, welchen Gewinn denn die Beschäftigung mit dem antiken Weltbild für die Gegenwart bringt. Zunächst einmal, so scheint uns, den Gewinn, den jede historische und kulturwissenschaftliche Analyse der Vergangenheit bedeutet: nämlich zu verstehen, woher wir kommen und wohin wir gehen. Historische Forschung leistet daher kulturelle Erinnerungsarbeit. [...] Jenseits von sklavischer Übernahme oder überheblicher Verdrängung der Vergangenheit optiert historische Forschung für die Notwendigkeit, den langen Weg von der Antike bis heute verstehend nachzuvollziehen und dabei verschüttete oder verdrängte Möglichkeiten des Welt- und Selbstverständnisses wieder zur Geltung zu bringen.“⁸⁵

Schon ein Verstehen und ein Anerkennung der kognitiven und sprachlichen Leistungen der Welterklärung von Naturwissenschaft und Schöpfungstheologie jenseits von Polemik und Apologetik ist ein Gewinn.

In alttestamentlicher Sicht, die auch vom Neuen Testament nicht aufgegeben wird, gilt: Gott und Mensch gehören zusammen, auch wenn zwischen ihnen ein unermesslich großer Abstand liegen sollte. Gott steht zu allen Menschen uranfänglich in derselben Beziehung des Segens und der Würde; es gibt niemanden, der daraus ausgenommen ist. Es kann also keinen Menschen geben, der „von Natur“ aus einen geringeren Wert hätte als ein anderer. Schöpfungsglaube kann hier ein Gegengewicht zu Weltbildern bilden, die auf das Recht des Stärkeren setzen.

⁸⁵ JANOWSKI, Weltbild, 21f.

Wunderdenken im Spannungsfeld von Theologie und Kosmologie

Stefan Alkier

*„In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost,
ich habe die Welt überwunden.“ (Joh 16,33)*

I. Autobiographisches Präludium

Ich habe Zahnschmerzen. Ein Wunder wäre jetzt nicht schlecht. Ich erinnere mich an die Bekenntnisse Augustins, der unter heftigen Zahnschmerzen litt und davon im 9. Buch seiner *Confessiones* schreibt:

„Aber nicht vergessen und nicht verschweigen will ich die Schärfe Deiner Geißel noch die wunderbare Eile Deines Erbarmens. Du foltertest mich damals mit Zahnschmerz, und als er so heftig wurde, daß ich nicht mehr sprechen konnte, da kam mir der Gedanke, all die Meinen, die um mich waren, aufzufordern, Dich, den Gott alljeglichen Heiles, für mich anzuflehen. Das schrieb ich auf die Wachstafel und ließ es ihnen vorlesen. Und kaum hatten wir die Knie zum Gebet gebeugt, schwand der Schmerz. Aber was für ein Schmerz? Und auf welche Weise schwand er? Mir graute, offen gesagt, mein Herr und mein Gott; denn seit frühester Jugend hatte ich so etwas nicht erlebt. Und ich verstand in der Tiefe meiner Seele Deinen Wink, und freudigen Glaubens pries ich Deinen Namen, und eben dieser Glaube ließ mir keine Ruhe wegen meiner früheren Sünden, die mir noch nicht nachgelassen waren durch die Taufe auf Dich.“¹

Der Auslöser des in dieser Episode erinnerten Ereignisses ist eine schmerzhaft empfundene Empfindung, ein Gefühl, dessen aufdringlich körperliche Realität sich nicht wegdenken lässt: Zahnschmerzen. Bis zu einem gewissen Grad lässt sich der Schmerz vielleicht stoisch ignorieren, aber seine Dauer und seine Heftigkeit überwältigen die solche Schmerzen Erleidenden – und man wird darauf reagieren.

Spontan kommt Augustin der Gedanke, alle im Haus versammelten zum Fürbittengebet aufzufordern. Da die Wirkung des Schmerzes mittlerweile so groß ist, dass er nicht mehr sprechen kann, schreibt er sein Anliegen auf eine

¹ AUGUSTINUS, *Confessiones*, eingel., übers. u. erl. v. JOSEPH BERNHART, München 1955, IX, 442f.

Wachstafel, die sicher nicht zum ersten Mal benutzt wurde. Sie ist ein Medium, um das spontan Erlebte zu äußern, Zeichen der Mitteilung. Und sie wird sicher nicht mit dieser notierten Äußerung aufbewahrt werden. Die in sie eingeritzte Schrift ist ebenso unbeständig wie der erlebte Schmerz, so unstet wie das erlebte Leben.

So spontan der Einfall des Augustin auch ist, so wenig willkürlich ist er, liegt ihm doch ein Grundvertrauen zu Grunde, ohne den ihm sein Einfall nicht hätte kommen können: Gott ist ebenso ansprechbar, wie seine Hausgenossen, aber anders als diese verfügt er über die Macht, den Schmerz zu beenden.

Man wird dabei Augustin kaum der Leichtgläubigkeit oder gar der „Wundersucht“ bezichtigen können.² Er erinnert seine Wunderheilung nicht als den Regelfall seines Glaubenserlebens, sondern gerade als Friktion des Erwartbaren, die dann in ihm zunächst sogar ein Unbehagen, ein Grauen und gerade nicht Freude oder gar Enthusiasmus über das wunderbare sofortige Verschwinden des Schmerzes erzeugt, obwohl er das gemeinschaftliche Fürbittegebet um göttliche Hilfe ja durch einen eigenen spontanen Einfall initiiert hatte.

Der Gott an den sich Augustin wendet, ist ein kommunikatives Gegenüber, ein personaler Gott, der mit sich reden lässt. Aber dieses Gespräch ist keines auf Augenhöhe, kein Dialog gleichwertiger oder gleichmächtiger Partner. Gott gilt Augustin als der mächtige, souveräne Schöpfer des ganzen Kosmos mit all seinen Regeln, seien es diejenigen, die die Natur, seien es diejenigen, die die Kultur ordnen. Augustins Gott ist kein Teil der Natur. Er geht auch nicht in Naturgesetzen auf. Er ist schon gar nicht eine kulturelle oder subjektive Konstruktion menschlicher Vorstellungskraft. Er ist vielmehr realer, personaler, intentional handelnder Grund aller Wirklichkeit, auch der Zahnschmerzen, die Augustin heftig plagen und dann wunderbar von einem Augenblick auf den anderen sofort verschwinden.

Augustin wendet sich in seinem körperlichen Schmerz mit seinem sehr konkreten Anliegen an einen Gott, der die Macht hat, Wunder zu wirken, was Augustin nicht zuletzt durch die mannigfaltigen biblischen Wundergeschichten weiß. Er gibt den Schmerzen wie ihrem wunderbaren sofortigen Verschwinden kommunikativen Sinn: Sie sind ein „Wink“ Gottes, der Augustin ins Denken bringt, weil der durch diesen Zusammenhang gewirkte Ausdruck des freudigen Glaubens Augustin zu einem kritisch-erinnernden Selbstverhältnis führt, das ihn in Unruhe versetzt wegen seiner „früheren Sünden“,

² Augustin hat seine zurückhaltende Einstellung zu Wundern im Laufe seines Lebens zwar im Zusammenhang mit dem Heiligenkult korrigiert, zum leichtgläubigen Wunderfanatiker wurde er aber nicht.

seines Gottes Schöpfungsrealität verfehlenden Lebenswandels, den er ausführlich in seinen Bekenntnissen schildert und reflektiert.³

Wunder haben für Augustin daher keinen Selbstzweck. Das von Augustin erzählte Wunder ist eingebunden in die Kommunikation zwischen Schöpfer und Geschöpf. Es wird Augustin nicht zum Anlass realitätsferner euphorischer Theologie, die dann nicht selten mit ebenso realitätsfernen charismatischen Glaubensansprüchen kombiniert wird. Es dient vielmehr als Denkmittel, der recht gelesen die Zerrissenheit und Ohnmächtigkeit des sündigen Menschen in den Blick geraten lässt.⁴

„Aber was für ein Schmerz?“ fragt Augustin nicht nur sich, sondern auch seine Leser. Der Zahnschmerz bleibt in seiner körperlich wahrnehmbaren konkreten Empfindung, was er ist, und er wird zugleich in diesem kommunikativen Wunderereignis zum metonymischen Interpretanten des Existenzschmerzes eines seine eigene geschöpfliche Realität verfehlenden Lebens.

„Und auf welche Weise schwand er?“ fragt Augustin weiter und lässt dabei an der göttlichen Verursachung und Auflösung seines Zahnschmerzes keinen Zweifel. Das erzählte Wunder wird nicht auf ein referenzloses symbolistisches Konstrukt oder eine fiktionale Metapher reduziert. Es handelt sich um ein von ihm selbst und an sich selbst somatisch erlebtes und dann autobiographisch geschildertes und reflektiertes kontingentes Ereignis.

Dieses von Augustin erzählte Wunder ist kein Einhorn. Es wird aber ebenso wenig zum wiederholbaren Rezept erklärt, zur gesetzmäßigen Regel der Behandlung von Zahnschmerzen christlich Glaubender. Es gibt für Augustin keinen mechanistischen Zusammenhang von Fürbitte und Heilung. Gott bleibt gerade auch als angerufener personaler Gott Souverän seiner Antworten. Aber: er war und ist schon immer da, und wird auch in Zukunft der immer schon Daseiende gewesen sein.⁵ Er lässt sich anrufen, er lebt in der kommunikativen Beziehung mit seinen Geschöpfen.

Das Wunder kann deshalb nicht durch die Anwendung einer Regel wiederholt werden, weil der Mensch nicht über die Wunderkraft Gottes verfügen kann. Wunder sind vom Menschen nicht planbar. Sie entziehen sich der Logik des von Menschen Machbaren und Beherrschbaren. Der in ihnen Han-

³ Vgl. KURT FLASCH, Augustin. Einführung in sein Denken, 3. bibliogr. erg. Aufl., Stuttgart 2003, 255–259.

⁴ Vgl. zum Zusammenhang von Natur, Wunder und Sünde bei Augustin THOMAS ALEXANDER LACEY, *Nature, Miracle and Sin: A Study of St. Augustine's Conception of the Natural Order*. The Prigle Stuart Lectures for 1914, London 1916. Ich danke Heiko Schulz für diesen Literaturhinweis.

⁵ In unübertreffbarer Weise bringt die Johannesapokalypse diese Zeitlichkeit Gottes zum Ausdruck mittels einer die griechische Grammatik sprengenden Syntagmas in Apk 1,8, was der Frankfurter Gräzist Thomas Paulsen und ich wie folgt übersetzen: „ICH bin das Alpha und das Omega, spricht GOTT, der HERR, der SEIENDE und der IMMER-WAR und der KOMMENDE – der ALLMÄCHTIGE!“

delnde ist nicht die menschliche Kraft und Kreativität, sondern der intentional und souverän handelnde personale Gott. Das Wunder ist ein singulares, kontingentes Ereignis der Kommunikation zwischen Schöpfer und Geschöpf, eine kreative Lösung eines Einzelfalls, die nicht der Logik des Berechenbaren unterliegt, ein nicht mathematisierbares reales Ereignis, das nur dann geschieht, wenn Gott es will. Was der Mensch dazu tun kann, ist einzig und allein, Gott darum zu bitten und ihm vertrauend zu hoffen. Aber das ist nicht nichts. Auch im tiefsten Schmerz, in der tödlichen Verzweiflung lässt sich Gott anrufen, wie es von Jesus am Kreuz erzählt wird (vgl. Mk 15,34), wenn der Schmerz oder die Angst dieses Grundvertrauen, dass da ein Gegenüber lebt, das überall und jederzeit hören kann, nicht zur Gänze erstickt hat.

Das Wunderverständnis Augustins hat zur unhintergehbaren Voraussetzung diesen biblischen Gott, von dem Jesus erzählte und den er den Evangelien nach in seiner Todesstunde am Kreuz anrief, den Schöpfer des Himmels und der Erde, den dauerhaft und treu an seinen Geschöpfen interessierten Gott, der immer wieder und auf vielfältige Weise mit seinen Geschöpfen kommuniziert, mit und an ihnen leidet und intentional handelt.

Der Gott Augustins ist dieser in der Bibel auf vielfältige Weise dargestellte Gott. Er agiert gleichermaßen mit regelhafter Ordnung *und* kontingenten, singularen Ereignissen, die das Gewohnte irritieren und damit zu denken geben.

Wunder sind daher für Augustin gerade keine Durchbrechungen einer unabhängig von Gott funktionierenden Naturmechanik.⁶ Die Natur ist für Augustin kein selbständiges Phänomen, das unabhängig von Gott existierte. Sie ist kein kosmologisches Konzept, das als selbständiges Gegenüber Gottes gedacht wird.

Die Natur wird von Augustin vielmehr als Schöpfung Gottes begriffen, die deshalb auch nichts wirklich Neues hervorbringen kann, sondern innerhalb der ursprünglichen Schöpfung vollständig angelegt ist. Diese schöpfungstheologische Idee bildet den Ausgangspunkt seiner dann so einflussreichen Wundertheorie, die Gottes kontingentes Wunderhandeln und die von ihm gesetzte Schöpfungsordnung harmonisiert, denn anders als die biblischen Texte will Augustin Gottes Wunderwirken erklären. Seine berühmte Formel lautet: „Wunder sind also nicht wider die Natur, sondern nur wider die uns bekannte Natur.“⁷ Wunder können für Augustin daher keine Durchbrechungen von eigenständigen Naturgesetzen sein, weil sie ebenso von der Schöp-

⁶ CHRIS GOUSMETT, *Creation Order and Miracle according to Augustine*, EQ 60 (1988), 217–240, hier 223: „All change and development is ultimately dependent on God.“

⁷ AUGUSTINUS, *Vom Gottesstaat II*, Buch 11–22, übers. v. WILHELM THIMME, eingel. u. erl. v. CARL ANDRESEN, 2., vollständig überarb. Aufl., Zürich/München 1978, hier: XXI, 8 (S. 694).

fungskreativität Gottes abhängen, wie die von ihm geschaffenen Regeln und Ordnungen, die Leben überhaupt erst ermöglichen.⁸

„Wie es also Gott nicht unmöglich war, Naturen so zu bilden, wie es ihm beliebte, ist es ihm ebensowenig unmöglich, die von ihm gebildeten Naturen beliebig umzuwandeln.“⁹

Der einheitsstiftende Grund aller Wirklichkeit ist für Augustin Gott, der Schöpfer, dessen Wirken die Erfahrungen von wunderbarer Regelmäßigkeit wie die von wunderbaren Friktionen des Gewohnten harmonisiert:

„Denn von allen Wundern sagen wir, sie seien naturwidrig, obwohl sie es in Wirklichkeit nicht sind. Wie könnte auch etwas wider die Natur sein, was nach Gottes Willen geschieht, da doch der Wille des großen Schöpfers die Natur jedes geschaffenen Dinges ist.“¹⁰

Deshalb bildet bereits der Eröffnungssatz der erinnerten, dargestellten und sich mit dieser Darstellung zugleich an Gott und seine Leser wendenden Episode den Interpretanten dieser autobiographischen Wundergeschichte aus, der alles Erleben, die ganze gewohnte und ebenso die ungewöhnliche Wirklichkeit mit all ihrem Schmerz und all ihren Wundern von Gott her denkt:

„Aber nicht vergessen und nicht verschweigen will ich die Schärfe Deiner Geißel noch die wunderbare Eile Deines Erbarmens.“

II. Der biblische Wunderdiskurs:¹¹ Schöpfung, Wunder, Auferweckung

Den Zusammenhang von Schöpfungstheologie und Wunderdiskurs, von Kosmologie und Theologie, hat Augustin nicht erfunden, wenn er ihm auch eine lange Zeit als denkbar geltende harmonisierende Erklärungsmöglichkeit gegeben hat. Dieser Zusammenhang, nicht aber Augustins Wundertheorie, liegt der biblischen Darstellung von Gott und seiner Beziehung zu seiner Schöpfung in all ihrer Disparatheit und in ihrer enormen Textsortenvielfalt zu Grunde und gibt ihr ihre narrative Rationalität. Wunder sind in allen biblischen Texten eine „Beziehungstat“¹². Einen „metaphysisch-abstrakten Wun-

⁸ GOUSMETT, *Creation Order*, 218: „Augustine’s doctrine of miracle is rooted in his doctrine of creation.“

⁹ AUGUSTINUS, *Vom Gottesstaat II*, 697.

¹⁰ AUGUSTINUS, *Vom Gottesstaat II*, 694.

¹¹ Vgl. zur neuesten exegetischen und hermeneutischen Diskussion des biblischen Wunderdiskurses STEFAN ALKIER/ANNETTE WEISSENRIEDER (Hg.), *Miracles Revisited. New Testament Miracle Stories and their Concepts of Reality*, Berlin/Boston 2013 (SBR 2); BERND KOLLMANN/RUBEN ZIMMERMANN (Hg.), *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsorientierte Perspektiven*, Tübingen 2014 (WUNT 339).

¹² So trefflich GEORG STEINS, *Wunder, biblisch: eine „Beziehungstat“*, *Bibel und Liturgie* 84 (2011), 247–258.

derbegriff¹³,¹³ der vom kommunizierenden Wirken des barmherzigen und gerechten Gottes absehen würde, kennen die biblischen Diskurse nicht. Wie für die gesamte Antike bis hin zu Augustin so gilt zudem auch für die überlieferten frühchristlichen Schriften: „Fremd ist dieser Zeit auch die Idee einer Verletzung der naturgesetzlichen Ordnung durch das W[under].“¹⁴

Der biblische Wunderdiskurs, der mit einer Vielzahl von Begriffen und Textsorten gestaltet wird,¹⁵ bindet die Wunder in die Geschichte Gottes mit seinen Geschöpfen ein. Gott wird dabei als ein barmherziger und gerechter Gott gedacht, der seine Schöpfung für sehr gut befindet (vgl. Gen 1, 31) und sich dauerhaft an sie bindet (Gen 9,8–17). Gott kommuniziert mit seinen Geschöpfen selbst dann noch, wenn sie sein lebensdienliches Recht brechen (vgl. z.B. Gen 4,9–16), und den Kosmos zu einem Ort der Angst pervertieren (vgl. Joh 16,33). Er lässt mit sich reden und ändert mitunter sogar seine Pläne (vgl. z.B. Gen 18,16–33).

Nach dem Strafwunder der Sintflut eröffnet Gott den Menschen einen neuen Anfang. Sie nutzen ihn nicht. Sie wollen hoch hinaus, bauen einen Turm, der bis in den Himmel reichen soll. Wie schon Adam und Eva im Garten Eden akzeptieren sie die Grenzziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht. Gott greift erneut ein, aber er hält sich an seinen Bund und vernichtet die Himmelsstürmer nicht (vgl. Gen 11,1–9).

Gott kreiert daraufhin einen nochmaligen Anfang und setzt mittels eines Wunders das Zeichen, dass dieser neue Anfang sich ganz dem Handeln Gottes und nicht eines Vorzugs Abrahams oder einer zufällig glücklichen Fügung verdankt. Abrahams Frau Sara ist unfruchtbar und diese Information wird direkt im Anschluss an die Geschichte vom Turmbau zu Babel gegeben (Gen 11,30), also noch vor der Berufung Abrahams in Gen 12. Gott wählt den alten Mann – er ist bereits 75 (vgl. Gen 12,4b) – mit der unfruchtbaren Frau und verspricht ihm, ihn „zu einem großen Volk zu machen.“ (Gen 12,2). Diese Verheißung ist nach menschlicher Erfahrung einfach lächerlich – und so lachen zunächst Abraham (Gen 17,17) und dann auch Sara (Gen 18,12), hatten sie doch längst der unglaublichen Verheißung ihre eigene erfahrungsgesättigte, natürliche Strategie entgegengesetzt, um zu Kindern zu kommen

¹³ MARTIN OHST, Art. Wunder V. Kirchengeschichtlich, TRE 2. Aufl., 397–409, hier 397: „Das Artikelstichwort“ Wunder „subsumiert eine differenzierte Vielzahl griechischer [...] und lateinischer [...] Äquivalente, die jeweils unterschiedliche Deutungshorizonte außergewöhnlicher Phänomene markieren. Der ihm innewohnende metaphysisch-abstrakte Wunderbegriff ist für ein Großteil der einschlägigen Traditionen anachronistisch: Seine allmähliche Ausbildung seit der Hochscholastik verläuft parallel zum Plausibilitätsverlust der mit ihm gemeinten Erinnerungen und Erwartungen.“

¹⁴ WERNER SCHRÖDER, Art. Wunder, Historisches Wörterbuch der Philosophie 12, 1052–1071, hier 1053.

¹⁵ Vgl. STEFAN ALKIER, Art. Wunder III. Neues Testament, RGG 8, Sp. 1719–1722, 4. Aufl., Tübingen 2005.

(Gen 16,1–15). Abrahams und Saras Lache des auf Empirie fixierten Unglaubens stellt Gott in Frage, weshalb er verärgert an Abraham die Frage richtet: „Warum lacht Sara und sagt: Soll ich wirklich noch Kinder bekommen, obwohl ich so alt bin? Ist beim Herrn etwas unmöglich?“ (Gen 18,13–14a).

Die Kinder Abrahams, die zum Volk Israel werden, verdanken in der biblischen Darstellung ihre Existenz allein dem wunderbaren Schöpfungshandeln Gottes. Das Volk Israel als Ganzes wird so zum kommunikativen Zeichen der göttlichen Kraft, Neues zu schaffen, Anfänge zu ermöglichen, die sich keiner vorhergehenden Ursache verdanken. Die biblischen Wundergeschichten können ohne diesen Neues schaffenden, intentional handelnden und kommunizierenden personalen Gott nicht verstanden werden. Sie sind eingebunden in die kommunikative Beziehung des Schöpfers mit seinen Geschöpfen.

Mit diesem schöpfungstheologisch begründeten Wunderdenken der Heiligen Schriften Israels interpretiert dann Paulus nicht nur die Entstehung der Gemeinden aus dem Geist der Auferweckung (vgl. 1 Kor 1,26–30),¹⁶ sondern die Auferweckung des Gekreuzigten selbst (vgl. 1 Kor 15)¹⁷ und auch den Glauben an diese gute Nachricht, an dieses Evangelium vom Kreuz (vgl. Röm 1,13–17).¹⁸ Mit intertextueller Referenz zu den Abrahamerzählungen der Genesis formuliert er in Röm 4: Abraham glaubte

„dem Gott, der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft. Gegen alle Hoffnung hat er voll Hoffnung geglaubt, dass er der Vater vieler Völker werde nach dem Wort: so zahlreich werden deine Nachkommen sein. Und er wurde nicht schwach im Glauben, als er auf seinen eigenen Leib sah, der schon erstorben war, weil er fast hundertjährig war, und auf den erstorbenen Leib der Sara. Denn er zweifelte nicht an der Verheißung Gottes durch Unglauben, sondern wurde stark im Glauben und gab Gott die Ehre und wusste aufs Allergewisseste: Was Gott verheißt, das kann er auch tun. Darum ist es ihm auch zur Gerechtigkeit geworden. Dass es ihm zugerechnet worden ist, ist aber nicht allein um seinetwillen geschrieben, sondern auch um unsertwillen, denen es zugerechnet werden soll, wenn wir glauben an den, der unsern Herrn auferweckt hat von den Toten, welcher ist um unsrer Verfehlungen dahingegeben und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt worden.“ (Röm 4, 17b–25).¹⁹

Die Textur von Schöpfung, Wunder und Auferweckung werden in dieser zentralen Passage des Römerbriefes besonders deutlich. Die Basis des Gedankengangs ist der Wunder vollbringende, schöpfungsmächtige Gott, der sich mit seiner Verheißung kommunikativ in Beziehung zu Abraham setzt. Das Wunder der Entstehung Isaaks als Kind der göttlichen Verheißung wird zum metonymischen Zeichen der Macht und Treue Gottes.

¹⁶ Vgl. dazu STEFAN ALKIER, Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus. Ein Beitrag zu einem Wunderverständnis jenseits von Entmythologisierung und Rehistorisierung, Tübingen 2001 (WUNT 134), 165.

¹⁷ Vgl. ALKIER, Wunder und Wirklichkeit, 205–220, hier 217–220.

¹⁸ Vgl. ALKIER, Wunder und Wirklichkeit, 268–270.

¹⁹ Vgl. ALKIER, Wunder und Wirklichkeit, 270–277.

In diese Kommunikationsstruktur wird die Auferweckung des Gekreuzigten ebenso eingebunden, wie ihre Sinngebung. Wer wie Abraham glaubt, dass Gott aus Erstorbenem Leben zu schaffen in der Lage ist, wer also auf Gottes machtvolle, sogar den Tod überwindende Kreativität hofft und vertraut, und genau mit dieser Hoffnung und mit diesem Vertrauen Gott als Schöpfer und Neuschöpfer die Ehre gibt, dem wird dieses Vertrauen als Gerechtigkeit angerechnet. Damit werden die Leser des Römerbriefes in die kommunikative Beziehung zwischen Gott und Abraham ausdrücklich in 4,24f. eingeschrieben. Christlicher Glaube ist Wunderglaube in seiner konkreten Bestimmung als Glaube an die Wundermacht und barmherzige Zuwendung des Gottes Israels, von dem die Heiligen Schriften Israels erzählen, Glaube an den Gott, der den am Kreuz hingerichteten Jesus von Nazareth auferweckt hat und diese Neuschöpfung aus dem Tode auch allen in Aussicht stellt, die Gott zutrauen, dass er an Jesus Christus bereits so gehandelt hat, und ihm damit die Ehre geben (vgl. Röm 4,24; 1 Kor 15,20).

Dieses Vertrauen in die wundermächtige Schöpfungskraft des barmherzigen und gerechten Gottes lässt den ganzen Kosmos neu sehen. Das Umdenken, das die Predigt Jesu gleich zu Beginn des Markusevangeliums (vgl. Mk 1,14f.) einfordert, lässt alles Erfahr-, Denk- und Erhoffbare aus dem Vertrauen auf die gute Nachricht verstehen, dass der ganze Kosmos und das ganze je eigene Leben aus der Hand des barmherzigen und gerechten Gottes kommen, von ihr gehalten werden und niemals tiefer als in diese wunderbare Hand fallen können. In dieser Interpretation liegt dann auch die emotionale Überzeugung des Paulus begründet, dass aufgrund des Ereignisses der Auferweckung des Gekreuzigten keine Macht in der Lage sei, die auf das Wort vom Kreuz Vertrauenden von der Liebe Gottes zu trennen (vgl. Röm 8,31–38).

Derselbe Gedanke trägt die Interpretation des Johannesevangeliums, dass der Kosmos im Lichte der Auferweckung des Gekreuzigten seinen Schrecken verliert und wieder als gute Schöpfung des gütigen Gottes erkennbar wird (vgl. Joh 16,33):

„Weil sich Jesus Christus als der auferweckte Gekreuzigte den seinen dadurch als ‚Schöpfungsmittler‘ erwiesen hat, daß er ihnen den ängstenden *kosmos* [i. O. Gr.] als Gottes Schöpfung erfahrbar gemacht hat und ihnen die Vollmacht gegeben hat, darin als Teilhaber an seinem Frieden und seiner Freude ‚Gottes Kinder zu werden‘, haben sie ihn in hymnischer und in keine Ontologie je überführbare Sprache als den präexistenten Schöpfungsmittler und als den gepriesen, in dem Gott sie schon vor Grundlegung der Welt zu seinem Eigentum erwählt hat.“²⁰

Mit dem Wunder der Auferweckung des am Kreuz hingerichteten Jesus von Nazareth steht und fällt daher das theologische Gesamtkonzept der Bibel und damit christlichen Glaubens und Weltverstehens, die aus der Rezeption der guten Nachricht der Bibel erwachsen. Die Wunderfrage, ist deshalb so auf-

²⁰ Vgl. HARTWIG THYEN, Das Johannesevangelium, Tübingen 2005 (HNT 6).

dringlich störend, weil sie in ihrem Kern die Frage nach der Wahrheit und Zuverlässigkeit der Wirklichkeitsinterpretation christlichen Glaubens stellt: „Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auf-erweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und unser Glaube sinnlos.“ (1 Kor 15,13f.).

Anders als es die formgeschichtliche Separation und Reduktion von Wunder-texten in der Bibel seit dem 20. Jahrhundert suggeriert, besteht die semantische Makrostruktur der Bibel in der unauflösbaren intertextuellen Verflechtung von Schöpfungs-, Wunder- und Auferweckungstheologie, die nur in ihrer wechselseitigen Dynamik den Kosmos als von Gott kreierten und über alle Zeiten und Räume sich kontinuierlich erstreckenden Lebensraum wahrnehmen lassen, der nicht einmal vom Tod begrenzt werden kann.²¹

Der intertextuell verwobene biblische Wunderdiskurs zeigt sich hinsichtlich der kosmologischen Interpretation der Wirklichkeit daher auch als eine Theorie der Macht, die eine Bewertung des Kosmos als Gottes geliebte Schöpfung impliziert. Dabei erweist Gott aber seine überall wirksame Macht nicht nur in heilsamem Handeln, sondern auch in seiner zerstörerischen Kraft, die er einsetzt, wenn Lebensräume zu Terrorräumen pervertiert werden, wie es sich schon in der Sintfluterzählung zeigt und dann auch in den zehn Strafwundern dargestellt wird, die Gott den Ägyptern schickt, um dem Pharao seine unermessliche Macht zu demonstrieren, nachdem dieser aus dem Lebensraum Ägypten den Sklavenraum gemacht hatte, in dem dieser irdische Machthaber mit Kalkül sogar Babys ermorden lassen will (vgl. Ex 1–15).

Die Johannesapokalypse greift gerade deswegen die sogenannten Plagen aus dem Buch Exodus auf und transponiert sie in die Visionen der Ankündigungen des Endgerichts,²² die allesamt dazu dienen, die uneingeschränkte

²¹ Vgl. zur Kritik am formgeschichtlichen Ansatz der Wunderexegese und zum notwendigen Zusammenhang von Wunder und Auferweckung STEFAN ALKIER, *Das Kreuz mit den Wundern oder Wunder ohne Kreuz? Semiotische, exegetische und theologische Argumente wider die formgeschichtliche Verkürzung der Wunderforschung*, in: BERND KOLLMANN/RUBEN ZIMMERMANN (Hg.), *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen, Geschichtliche, literarische und rezeptionsorientierte Perspektiven*, Tübingen 2014 (WUNT 339), 515, 544; STEFAN ALKIER, *Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments*, Tübingen/Basel 2009 (NET 12); STEFAN ALKIER, *Auferweckung denken, oder: wie das Markusevangelium mit seinen Wundergeschichten seine Leser theologisch bildet*, *Bibel und Liturgie* 84 (2011), 258–267; STEFAN ALKIER, *“For nothing will be impossible with God” (Luke 1,37): The Reality of “The Feeding the Five Thousand” (Luke 9:10–17) in the Universe of Discourse of Luke’s Gospel*, in: STEFAN ALKIER/ANNETTE WEISSENIEDER (Hg.), *New Testament Miracle Stories and their Concepts of Reality*, Berlin/Boston 2013 (SBR 2), 5–22.

²² Vgl. dazu die innovative Monographie von MICHAEL SOMMER, *Tag der Plagen. Studien zur Verbindung der Rezeption von Ex 7–11 in den Posaunen- und Schalenvisionen der Johannesoffenbarung und der Tag des Herrn*, Tübingen 2015 (WUNT II/387), 260:

Macht des Pantokrators vor Augen zu malen, um zu verdeutlichen, dass keine Gegenmacht dazu in der Lage ist, das Kommen des himmlischen Jerusalems, die neue Schöpfung des Himmels und der Erde, das ewige Friedensreich Gottes aufzuhalten.²³ Die Inszenierung der Macht Gottes, die sich in all seinen erzählten oder besungenen schönen und schrecklichen, heilsamen und zerstörerischen Wundertaten ausdrückt, garantiert das Vertrauen in das gegenwärtige und zukünftige Leben, in den ganzen Kosmos als Gottes geliebte Schöpfung. „Deshalb ist das Stichwort *chäsäd*/„Zuwendung“ der entscheidende Begriff zur Erschließung des Wunders.“²⁴

Auf den ersten Blick scheinen die Zahnschmerzen Augustins und ihre sofortige Wunderheilung mit der Auferweckung des gekreuzigten Jesus von Nazareth nach drei Tagen im Grab wenig zu tun zu haben. Aber so unterschiedlich die erzählten Ereignisse und ihre literarische Darstellung auch sind, wehren sie mit einer zeitlichen Angabe das Missverständnis ab, es handle sich vielleicht gar nicht um ein Wunder. Für die wunderbare Heilung der Zahnschmerzen Augustins ist es wichtig, dass es sich nicht um einen gewöhnlichen Heilungsprozess handelte, sondern um das sofortige, plötzliche Verschwinden der Schmerzen, das nur durch das Handeln Gottes erklärbar wird. Die zeitliche Angabe, dass der Gekreuzigte begraben wurde und erst nach drei Tagen vom Tode erweckt wurde, wehrt das Missverständnis ab, es habe sich vielleicht nur um einen Scheintod gehandelt und Jesus sei auf natürliche Weise dann aus dem vermeintlichen Todesschlaf erwacht.

Was also Augustins Zahnschmerzen und die Auferweckung des Gekreuzigten mit den anderen in der Bibel erzählten, ehrfürchtig bestaunten oder freudig gepriesenen Wunderereignissen gemeinsam haben, ist nicht nur die erbetene oder geschehene Zuwendung Gottes, sondern auch die Betonung des Wunderbaren und die Ablehnung einer in der gewöhnlichen Erfahrung gefangenen rationalistischen Verdrängung des Wunderhandelns Gottes. Wunder sind in den biblischen Texten wie auch noch bei Augustin Zeichen göttlicher Kommunikation, „Beziehungstat“, wie Georg Steins²⁵ trefflich formuliert. Diese kommunikative Aufgabe können sie aber nur erfüllen, wenn sie als reale Wunder aufgefasst werden, die auf die allmächtige Realität Gottes und die Intentionalität seiner kommunikativen Absicht verweisen. Biblischer

„Meines Erachtens lässt sich die Plagenrezeption in der Apokalypse vor dem Hintergrund der *Tag des Herrn*-Tradition, die in der Schriftprophetie grundgelegt ist, interpretieren.“

²³ Vgl. STEFAN ALKIER, *Witness or Warrior? How the Book of Revelation can help Christians live their political Lives*, in: STEFAN ALKIER/RICHARD HAYS (Hg.), *Revelation and the Politics of Apocalyptic Interpretation*, Waco, TX 2012, 125–142; STEFAN ALKIER, *Die Johannesapokalypse als „ein zusammenhängendes und vollständiges Ganzes“*, in: MICHAEL LABAHN/MARTIN KARRER (Hg.), *Die Johannesoffenbarung. Ihr Text und ihre Auslegung*, Leipzig 2012 (ABG 38), 147–172.

²⁴ STEINS, *Wunder*, 255.

²⁵ STEINS, *Wunder*, 255.

Glaube glaubt nicht ontologisch abstrakt an Wunder, sondern relational konkret an den allmächtigen barmherzigen und gerechten Schöpfergott, der auch mittels Wunder mit seinen Geschöpfen kommuniziert.²⁶

Es geht daher im schöpfungstheologisch begründeten Wort vom Kreuz nicht darum, „dass in der Konfrontation mit einem toten Menschen Leben widerfährt“,²⁷ sondern darum, dem Gott Israels zuzutrauen, dass er den toten Menschen Jesus von Nazareth neues und zwar somatisch verwandeltes, ewiges Leben geschenkt hat, und der ehemals tote Jesus jetzt lebt, einen Körper für ewiges Leben erhalten hat und deshalb hier und heute Gemeinschaft mit ihm möglich ist – und so sehr auch alle Aussagen über dieses kreative, machtvolle Wunderhandeln Gottes am hingerichteten Jesus von Nazareth und jede narrative oder rituelle Darstellung und Erinnerung dieses eschatologischen Ereignisses in der semiotischen Bedingtheit menschlicher Zeichenbildung verhaftet bleiben, so muss das dynamische Objekt, das diese Darstellungen veranlasst hat, als reales Ereignis gedacht werden, das nicht durch die Grenzen gewöhnlicher Erfahrungen bedingt war, weil es von Gottes Schöpfungsmacht bewirkt wurde, will man der biblischen Wahrheitsüberzeugung vertrauen.

Die autobiographische Wundergeschichte des Augustin lehrt, dass solches Vertrauen nur in der existenziellen Beziehung zum Grund des Vertrauens möglich wird und deshalb die Interpretation des Kosmos als Gottes gute Schöpfung nicht als eine objektivierbare Kosmologie zu haben ist, die sich in realitätsreduktionistischer Weise nur am Faktischen, Empirischen, also an der Zeitform der Vergangenheit und vielleicht noch der Gegenwart orientiert. Die biblische Wahrheitsüberzeugung ist dagegen eine Bewertung des unüberschaubaren Ganzen als Gottes gute Schöpfung, des eigenen Lebens wie des Kosmos- eine vertrauensvolle, hoffnungsvolle Bewertung, die nicht aus nasser Schönfärberei, evangelikaler oder gar fundamentalistischer Autoritätsgläubigkeit, sondern aus einer je eigenen und deshalb immer prekär bleibenden Positionierung, einer Verankerung in der Schrift erwächst und damit sich selbst als Teil der biblischen Geschichte in der Fülle der Zeit erfährt, oder um es mit einer Amalgamierung von Martin Luther und Umberto Eco zu sagen: *Lector in scriptura*.²⁸

²⁶ Ein für humanistisches Denken und Empfinden krasses Beispiel dafür ist die Auferweckung des Lazarus in Joh 11. Jesus lässt Lazarus sterben, um mittels seiner Auferweckung zum Glauben zu motivieren. Auch hier wie im gesamten Johannesevangelium sind die Wunder nicht Selbstzweck, sondern Mittel göttlicher Kommunikation.

²⁷ LUKAS OHLY, Was Jesus mit uns verbindet. Eine Christologie, Leipzig 2013, 198.

²⁸ MARTIN LUTHER, *Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum*/Wahrheitsbekräftigung aller Artikel Martin Luthers, die von der jüngsten Bulle Leos X. verdammt worden sind (1520), in: MARTIN LUTHER, *Lat.-Dt. Studienausgabe 1. Der Mensch vor Gott*, unter Mitarb. v. Michael Beyer hg. v. u. eingel. v. WILFRIED HÄRLE, 71–218, hier 78–81: „Man muss nämlich hier mit der Schrift [lat. *Scrip-*

III. Die gemeinsame Sache naturalistischer Wunderkritik und supranaturalistischer Wunderkritikkritik

Warum kommt es dann aber zu einer so massiven Wunderkritik gerade im Verlauf des 17. Jahrhunderts?²⁹ Warum greift die auch für die Reformatoren noch plausible, bis ins 17. Jahrhundert hinein so wirksame Wunderinterpretation von Augustin und ihre Transformation durch Thomas von Aquin dann nicht mehr, so dass in dem hoch informativen, umfänglichen und einflussreichen Wunderartikel in Zedlers Universallexikon aus der Mitte des 18. Jahrhunderts ein erbitterter Streit zwischen Naturalismus und Supranaturalismus die Feder führt und das Fazit gezogen wird: „Kurtz, die neuere Weltweisheit ist solchergestalt eingerichtet, daß es gar was Leichtes, die Würcklichkeit der Wunderwercke zu bestreiten.“³⁰

tura] als Richter ein Urteil fällen, was [aber] nicht geschehen kann, wenn wir nicht der Schrift in allen Dingen, die den Vätern beigelegt werden, den ersten Rang einräumen. Das heißt, dass sie durch sich selbst ganz gewiss ist, ganz leicht zugänglich, ganz verständlich, ihr eigener Ausleger, alles von allen prüfend, richtend und erleuchtend“. UMBERTO ECO, *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, aus dem Ital. v. Heinz-Georg Held, München/Wien 1987.

²⁹ Eine systematisch angelegte Geschichte der Wunderauslegung ist ein Desiderat der Forschung. Nicht einmal für die Geschichte christlicher Diskurse wurde diese Aufgabe ins Auge gefasst. Man begnügt sich weitgehend mit wenigen markanten Wegmarken, die von allergrößter Bedeutung sind, wie die Wunderauffassung Augustins oder Thomas von Aquins und dann eigentlich erst wieder die Wunderkritik eines Baruch de Spinoza oder David Humes. Vgl. zur Geschichte der Wunderauslegung: ERNST KELLER/MARIE-LUISE KELLER, *Der Streit um die Wunder. Kritik und Auslegung des Übernatürlichen in der Neuzeit*, Gütersloh 1968; BERNHARD BRON, *Das Wunder. Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffs*, Göttingen 1975 (GThA 2); REBEKKA HABERMAS, *Wallfahrt und Aufruhr. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1991; ALKIER, *Wunder und Wirklichkeit*, 23–54; STEFAN ALKIER, *Art. Wunder IV. Kirchengeschichtlich*, RGG 4, Bd. 8, 2005, Sp. 1723–1725; STEFAN ALKIER, *Wunderglaube als Tor zum Atheismus. Theologiegeschichtliche Anmerkungen zur Wunderkritik Ferdinand Christian Baur*, in: MARTIN BAUSPIESS/CHRISTOF LANDMESSER/DAVID LINCICUM (Hg.), *Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums*, Tübingen 2014 (WUNT 333), 285–311; MARTIN OHST, *Art. Wunder V. Kirchengeschichtlich*, TRE, 2. Aufl., 397–409; WERNER SCHRÖDER, *Art. Wunder*, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 12, 1052–1071; MARTIN HEINZELMANN/KLAUS HERBERS/DIETER R. BAUER (Hg.), *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen. Erscheinungsformen, Deutungen*, Beiträge zur Hagiographie 3, Stuttgart 2002.

³⁰ *Art. Wunder, Wunderwercke*, Zedlers grosses vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste, welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden, Bd. 59, Halle und Leipzig 1752, Sp. 1897–2086, hier Sp. 1992 (darauf folgen weitere Artikel zu Komposita bzw. Syntagmen mit „Wunder“ Sp. 2086–2156). Das zwischen 1733 und 1754 erschienene 64 bändige Universallexikon nennt keine Verfasser.

Meine These lautet, dass mindestens drei Entwicklungen in Wirtschaft, Wissenschaft und Politik den Umbruch in der Wunderauffassung verständlich werden lassen und diese allesamt zu der Umorientierung im Verhältnis von Theologie und Kosmologie führen, die dann auch Wunder mehr und mehr in den Bereich des Irrationalen oder gar des Aberglaubens verbannt: die von England ausgehende Industrialisierung, der Erkenntnisgewinn in den Naturwissenschaften und nicht zuletzt die zahlreichen mit erbarmungsloser Gewalt ausgetragenen Religionskonflikte im 16. und 17. Jahrhundert, insbesondere der so genannte Dreißigjährige Krieg.

Die Industrialisierung beförderte durch die Etablierung regelhafter Arbeitsabläufe mit dem Ziel der Effizienzsteigerung ein Denken, das ganz auf berechenbare und deshalb stets in gleicher Weise wiederholbare Praxis setzt. Nicht mehr das einzelne Produkt interessiert mit all seinen individuellen und unverwechselbaren Eigenheiten, sondern die Massenherstellung, die durch stereotype Arbeitsprozesse und Gleichmäßigkeit der verarbeiteten Materialien stets das gleiche Ergebnis erzielen soll. Im Zentrum industrieller Praxis steht die zuverlässige Wiederholbarkeit des immer Gleichen. Man sollte nicht vorschnell urteilen, dass es dabei ausschließlich um die Profitgier der Klasse der Besitzenden und um die Ausbeutung der Arbeiter ging, auch wenn dies sich im geschichtlichen Verlauf dann weitgehend so ergeben hat. Die religiös-philosophische Vision des industriellen Denkens basierte zumindest bei einigen ihrer Protagonisten auf christlichen Werten der Nächstenliebe und des Gemeinwohls. Die effizienteren Arbeitsmethoden sollten Wohlstand für alle erzielen, ein gesichertes Leben ermöglichen, das dem Reich Gottes schon hier auf Erden näher zu kommen vermag.

Hermann Deuser hat in seinem wegweisenden Aufsatz, *Theologie der Natur*, hingewiesen auf die

„exemplarische[.] Bedeutung, die Francis Bacons *Novum Organum* von 1620 zukommt. Denn bei aller Kritik an den christlich-aristotelischen Methoden der Wissenschaften sind es für Bacon die traditionelle Gottes- und Vorsehungslehre, die Motivation, Verheißung und endzeitlichen Erfolg der praktischen Arbeit der Wissenschaften für eine bessere menschliche Welt garantieren. Die Entdeckung der neuen Welt geschieht aber nicht mehr geleitet durch metaphysische Vorannahmen, sondern durch experimentierende Einzelbeobachtungen (,Induktion‘). Diese aber sind es gerade, woran sich Dynamik und Fortschritt messen lassen, was wiederum im Rahmen des Vertrauensverhältnisses einer ‚göttlich‘ bestimmten Welt zu fordern ist.“³¹

Deuser ist zuzustimmen, wenn er den Schluss für Bacons theologisch-philosophischen Ansatz zieht: „Religion und voranschreitendes Wissen schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern ergänzen sich in der Parallelität der Wie-

³¹ HERMANN DEUSER, *Theologie der Natur*, Marb. Jb Theol. XXVII (2015), 91–110, hier 94.

dergewinnung des Paradieses.“³² Das Problem mit dem philosophischen Ansatz Bacons besteht aber zunächst darin, dass mit der einseitigen Wertschätzung des Regelhaften die Komplexität des biblischen Gottesverständnisses, von der auch noch Augustins Wunderdenken und auch das der Reformatoren des 16. Jahrhunderts geprägt ist, aufgelöst wird. Gott gilt nur noch in abstrakter Weise als Gott der Ermöglichung und Verwirklichung von Ordnung, die es ermöglicht aufgrund von Regelmäßigkeit mittels induktiver Schlussverfahren solche Erkenntnisse zu gewinnen, die in der Praxis zu wiederholbaren Ergebnissen führen.

Das daraus folgende Ziel der „Wiedergewinnung des Paradieses“, ist zudem ein gänzlich unbiblisches Motiv. Das Paradies wird in der biblischen Eschatologie nicht durch eigenes Erkennen und Arbeiten zurückgewonnen, vielmehr schafft Gott gleichermaßen wunderbar wie bei der ersten Schöpfung einen „neuen Himmel und eine neue Erde“ (Apk 21,1). Die eschatologisch erwartete Zukunft wird nicht als weiteres Exemplar der ersten Schöpfung gedacht, wie es das industrielle Denken sich nur noch vorstellen kann, das nichts wirklich Neues mehr erstreben will, sondern an der Wiederholung und Perfektionierung des Bekannten interessiert ist. Das himmlische Jerusalem, das in der atemberaubenden Vision der Johannesapokalypse gezeichnet wird, integriert zwar Elemente des Garten Edens, aber es ist etwas gänzlich Neues, das aus dem Himmel erwartet wird. Dieses Denken vom Himmel her ist ein Denken der unermesslichen Kreativität Gottes, wirklich Neues zu schaffen, das nicht in der Wiederholung des Bekannten aufgeht. Nicht die Wiederherstellung von Vergangenen, sondern die Schaffung von Neuem, das das Gewesene erst zu seiner umfänglichen Wirklichkeit führt, prägt die neutestamentliche Eschatologie: „Und der auf dem Thron saß, sprach: Siehe, ich mache alles neu! Schreibe, denn diese Worte sind zuverlässig und wahrhaftig.“ (Apk 21,5).

Dieser schöpfungstheologische Aspekt, der den Wundergeschichten der Bibel und gerade auch der des Evangeliums von der Auferweckung des Gekreuzigten zu einem neuen, anderen, göttlichen Leben zu Grunde liegt, geht Bacon wie allen auf das Empirische fixierte Denker verloren. Gott wird nur noch als Gott der Ordnung, der Regel und nicht mehr als Gott des zugewandten, kontingenten, unerwarteten, unberechenbaren Wunders gedacht.

Die Hand in Hand mit der Industrialisierung verlaufende Entwicklung des zunehmenden Erkenntnisgewinns und der wissenschaftspolitischen Förderung und Etablierung experimenteller Naturwissenschaften ist die zweite Dynamik, die zur Verabsolutierung des regelhaften und wiederholbaren Aspekts der Realität führt. Insbesondere die mechanische Physik Isaacs Newtons (1643–1727) hatte und hat weitreichende Einflüsse auf das theologische und philosophische Denken und insbesondere auch auf die Wunderdebatte. So schreibt

³² DEUSER, *Theologie der Natur*, 95.

der hoch produktive lutherische Theologe Johann Georg Walch (1693–1775) im Wunderartikel seines einflussreichen Philosophischen Lexikons:

„Inzwischen kann niemand von den Wundern vernünftig urtheilen, wenn er nicht die Physik versteht, und die ordentlichen Kräfte der Natur wohl weiß, daher nicht zu verwundern, daß der gemeine Mann desfalls in so großem Aberglauben steckt.“³³

Wie Francis Bacon war auch Newton kein Atheist oder erklärter Religionskritiker. Newton war nicht nur Physiker und Mathematiker, sondern auch Philosoph, Lamentheologe und Alchemist. Das waren für ihn keine Widersprüche, wollte er doch mit seiner Mechanik nicht zuletzt das Verständnis Gottes als Schöpfer und Bewahrer der Welt fördern. Sein Interesse an Alchemie war seiner Auffassung geschuldet, dass die regelmäßige Ordnung aller natürlichen Verhältnisse ein Kontinuum voraussetzt, dass es erlaubt einen Stoff in einen anderen zu transformieren, wenn man nur den „Stein der Weisen“ fände.

Newtons mathematisches Ordnungsdenken stand nicht im Widerspruch zu seiner Überzeugung von Gott als Schöpfer der Welt, aber sie führte ihn zur Ablehnung der mit seinen mathematisch-mechanischen Kategorien nicht denkbaren Trinitätslehre. Gerade auch Newtons Mechanik führt zur Vorstellung der Natur als eines sich gleichbleibenden Regelwerks.³⁴

Auf der Basis von Newtons Mechanik verfolgte der einflussreiche Philosoph, Mathematiker und Jurist Christian Wolff (1679–1754) den Gedanken, dass kontingentes Eingreifen Gottes nur zur Verschlechterung der kosmischen Mechanik führen würde. Diese Idee wendete er systematisch in seiner Deutschen Metaphysik auf die Wunderproblematik an. Dort schreibt er:

„Was in dem Wesen und der Natur der Welt und der Körper, daraus sie besteht, gegründet ist, dasselbe ist natürlich. Derowegen, wenn in einer Welt alles natürlich zugehet, so ist sie ein Werck der Weisheit Gottes. Hingegen wenn sich Begebenheiten ereignen, die in dem Wesen und der Natur der Dinge keinen Grund haben; so geschähet es übernatürlich oder durch Wunderwercke, und also ist eine Welt, darinnen alles durch Wunderwercke geschiehet, bloß ein Werk der Macht, nicht aber der Weisheit Gottes, und dannhero ist eine Welt, wo die Wunderwercke sehr sparsam sind, höher zu achten, als wo sie häufig vorkommen. Man erkennet hieraus zugleich, daß zu Wunderwercken weniger göttliche Krafft erfordert wird, als zu natürlichen Begebenheiten. Denn Wunderwercke erfordern bloß Gottes macht und Erkenntniß eines Dinges; hingegen natürliche Begebenheiten erfordern Gottes Wissen-

³³ JOHANN GEORG WALCH, *Philosophisches Lexicon* II, m. e. kurzen kritischen Geschichte der Philosophie von Justus Christian Hennings Bd. II, reprographischer Nachdruck der 4. Aufl., Leipzig 1775, Hildesheim 1968, Sp. 1629–1653, hier 1636.

³⁴ Vgl. zu der Verflochtenheit von religiösem und naturwissenschaftlich-mathematischem Denken bei Newton JAMES E. FORCE/RICHARD H. POPKIN (Hg.), *Newton and Religion: Context, Nature and Influence*, International Archives of the History of Ideas 161, Dordrecht 1999.

schaft, dadurch er ein jedes mit allem in der Welt verknüpffet, seine Weisheit und auch seine Macht.“³⁵

Wolff diskutiert in diesen Passagen nicht etwa die Frage der historischen Trifftigkeit biblischer Wundergeschichten. Er knüpft vielmehr an die Überlegungen zu möglichen Welten seines großen Lehrers Gottfried Wilhelm Leibniz an, dem er in seiner positiven Beurteilung der tatsächlich von Gott geschaffenen Welt weitgehend folgt. Er spielt durch, dass Gott durchaus mehrere Möglichkeiten hatte, wie er die Welt schaffte. Eine Welt mit vielen Wundern kann nach Wolff und auch schon nach Leibniz gerade nicht die beste aller möglichen sein, weil sie nicht vom Höchstmaß der Weisheit und Wissenschaft Gottes geprägt wäre. Nicht kontingente Wunderwerke, sondern die Schaffung der nach regelmäßigen Bewegungsgesetzen geordneten Welt erfordert die höchste göttliche Kraft und deshalb ist diese geordnete Welt für Wolff wie auch zuvor schon für Francis Bacon (1561–1626), Thomas Hobbes (1588–1679), René Descartes (1596–1650), Baruch de Spinoza (1632–1677), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) mit ihrer natürlichen Ordnung der Inbegriff von Gottes Güte und Macht, weil nicht das willkürliche Eingreifen Gottes, sondern allein die Kontinuität seiner Ordnung gutes, sicheres, berechenbares Leben ermögliche.

Diese Umwertung der Wunder Gottes als gegenüber der von Gott geschaffenen Naturordnung geringeres Zeichen göttlicher Kraft hat aber nicht nur wirtschafts- und wissenschaftsgeschichtliche Gründe, sondern ist auch der politischen Unordnung, dem gesellschaftlichen Zusammenbruch, dem alltäglichen Chaos und allgegenwärtigen Tod geschuldet, die der Dreißigjährige Krieg mit sich brachte.

Nachhaltigen Eindruck haben nicht nur die mit militärischer Gewalt erzeugten Verwüstungen und Entvölkerungen ganzer Landstriche,³⁶ sondern

³⁵ CHRISTIAN WOLFF, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*, neue Auflage hin und wieder vermehret, Halle 1751, § 1039.

³⁶ Wer sich ein annäherndes Bild von der Grausamkeit der beteiligten christlichen Heere machen möchte, dem sei die Lektüre von Grimmelshausens *Simplicissimus* empfohlen. Noch Johann Salomo Semler, *Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt*. Erster Theil, Halle 1781, 16, beschreibt mehr als 100 Jahre nach dem Ende des Dreißigjährigen Krieges in seiner Autobiographie Spuren der nachhaltigen Verwüstungen dieses Krieges im Namen der christlichen Wahrheit: „Es gibt auf dem Wege nach Gorrendorf von Zeit zu Zeit Merkmale, daß ein Dorf oder einige Häuser ehemals hier gestanden, welche wol im dreißigjährigen Kriege verwüstet worden“. Auch auf diesem Hintergrund ist Semlers entschiedenes Eintreten für konfessionelle und religiöse Pluralität zu begreifen, ebd., 263: „[...] ich konte zeigen [...], daß also viele ehemals heftige Streitigkeiten nur aus dem Kirchenrecht, der äusserlichen getrennten Gesellschaften, so wichtig worden wären, weil freilich ein katholischer Christ, ein Arianer, Sabellianer, Photianer, nicht ein und dasselbe beten und singen; also nicht in einer öffentlichen Kirchengesellschaft bleiben könnte. Den Unterschied des Grundes, in Absicht der christlichen algemeinen Religion, und der besondern Societäten,