

3. Die Interpretation durch Philon von Alexandrien

Der Schöpfungsbericht von P ist von Philon von Alexandrien in dem Werk *De opificio mundi* eingehend interpretiert worden.²⁹ An diesem Werk können wir uns also orientieren, wenn wir studieren wollen, wie ein philosophisch ausgerichteter Jude der Diaspora zur Zeit Jesu die Schöpfung versteht. Allerdings muß man sich vorab klarmachen: Philon redet natürlich nicht von P und seinem Schöpfungsbericht; für ihn ist selbstverständlich Mose der Verfasser dieses Textes.³⁰

Philon beginnt mit der Feststellung, daß Mose sich von den andern Gesetzgebern in vorteilhafter Weise unterscheidet; er habe nicht einfach mit den Gesetzen begonnen, aber auch nicht mythische Geschichten an den Anfang gestellt, sondern er beginnt mit der Welterschöpfung: „Dieser Anfang ist, wie ich sagte, höchst bewundernswürdig, da er die Welterschöpfung schildert, um gleichsam anzudeuten, dass sowohl die Welt mit dem Gesetze als auch das Gesetz mit der Welt im Einklang steht und dass der gesetzestreue Mann ohne weiteres ein Weltbürger ist, da

²⁹ Als kurze Einführung in Philon und sein Werk eignet sich *David T. Runia*: Art. Philon von Alexandria (*Philo Iudaeus*), DNP 9 (2000), Sp. 850–856. Mehr Informationen bietet *Michael Mach*: Art. Philo von Alexandrien, TRE 26 (1996), S. 523–531. Einen handbuchartigen Überblick bietet *Jenny Morris*: The Jewish Philosopher Philo, in: *Emil Schürer*: The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135), A new English version revised and edited by Geza Vermes, Fergus Millar, Matthew Black, Martin Goodman, Band III 2, Edinburgh 1987, S. 809–889.

Zum historischen Hintergrund von Interesse ist *Dorothy I. Sly*: Philo's Alexandria, London & New York 1996. Zum philosophischen Hintergrund des Philon immer noch wichtig: *Harry Austryn Wolfson*: Philo, Foundation of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam, 2 Bände, Cambridge (Mass.)/London 1947 (5. Nachdr. 1982).

Wer mehr Literatur braucht, greife zu *David T. Runia*: Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography 1987–1996. With addenda for 1937–1986, Leiden 2000.

Die maßgebliche Ausgabe für Philon ist *Leopold Cohn & Paul Wendland*: Philonis Alexandrini opera quae supersunt, Berlin I 1896; II 1897; III 1898; IV 1902; V 1906; VI 1915.

Ich zitiere Philon in dieser Vorlesung nach der zweisprachigen Loeb-Ausgabe: *F.H. Colson/G.H. Whitaker/J.W. Earp/Ralph Marcus*: Philo I–X sowie Supplement I–II, LCL 226; 227; 247; 261; 275; 289; 320; 341; 363; 379; 280; 401, Cambridge/London 1927–1962.

Der einzige Kommentar zu *De opificio mundi*: Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos according to Moses. Introduction, Translation and Commentary by David T. Runia, Philo of Alexandria Commentary Series 1, Leiden/Boston/Köln 2001.

³⁰ Von allem Anfang an ist von Mose als Verfasser die Rede, vgl. *De opificio mundi* § 1–3.

er seine Handlungsweise nach dem Willen der Natur regelt, nach dem auch die ganze Welt gelenkt wird.“³¹

Wer auch nur einen kurzen Blick in den griechischen Text wirft, bemerkt den terminologischen Abstand des Philon von dem auszulegenden Text Gen 1–2: Bei Philon begegnet nicht nur durchweg der Terminus κόσμος (*kosmos*), sondern schon in diesem Paragraphen auch κοσμοπολίτης (*kosmopolitēs*) und κοσμοποιία (*kosmopoia*), Termini, die man im priesterlichen Schöpfungsbericht vergeblich sucht.³² Hier redet der alexandrinische Bildungsbürger, dessen philosophische Schulung unverkennbar ist. So ist ihm natürlich klar, daß eine Interpretation des biblischen Schöpfungsberichts bei seinem gebildeten Publikum auf philosophische Einwände stoßen wird: „Es haben nämlich manche, weil sie die Welt mehr als den Weltschöpfer bewunderten, jene für unerschaffen und ewig erklärt, diesem aber, Gott nämlich, in unfrommer Weise völlige Untätigkeit angedichtet, während sie im Gegenteil dessen Macht als die eines Schöpfers und Vaters anstaunen mussten und nicht die Welt über alles Mass verherrlichen durften.“³³

Ein breiter Strom der griechischen Philosophie hält die Welt für ewig – Heraklit haben wir schon kennengelernt, besonders einflußreich war Aristoteles. „According to the view introduced here the universe has always existed and will never cease to exist. In modern cosmology this is called the »steady-state« view of the universe, in contrast to the »big-bang theory« which holds that the ever-expanding universe originated in a primal event. In the ancient world the question of whether the universe has always existed or not was one of the most hotly debated issues in philosophy and a standard example in doxographical surveys . . .“³⁴

³¹ Philon: *De opificio mundi* § 3 in der Übersetzung von Cohn (*Leopold Cohn: Die Werke Philon von Alexandria in deutscher Übersetzung, Band I, Berlin 1909, S. 28*).

Im griechischen Original heißt es: ἡ δ' ἀρχή, καθάπερ ἔφη, ἐστὶ θαυμασιωτάτη κοσμοποιίαν περιέχουσα, ὡς καὶ τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ καὶ τοῦ νόμου τῷ κόσμῳ συνᾶδοντος καὶ τοῦ νομίμου ἀνδρὸς εὐθὺς ὄντος κοσμοπολίτου πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως τὰς πράξεις ἀπευθύνοντος, καθ' ἣν καὶ ὁ σύμπας κόσμος διοικεῖται.

³² Der Terminus κόσμος begegnet nur einmal in der Genesis, in Gen 2,1; κοσμοποιία findet sich erst im 4. Makkabäerbuch 14,7; κοσμοπολίτης fehlt in der LXX völlig, vgl. die Konkordanz von *Hatch/Redpath*, II 780.

³³ Philon, § 7, Übersetzung bei Cohn, S. 29. Im griechischen Original: τινὲς γὰρ τὸν κόσμον μᾶλλον ἢ τὸν κοσμοποιὸν θαυμάσαντες τὸν μὲν ἀγέννητόν τε καὶ αἰδίον ἀπεφίχαντο, τοῦ δὲ θεοῦ πολλὴν ἀπραξίαν ἀνάγκως κατεψεύσαντο, δέον ἔμπαλιν τοῦ μὲν τὰς δυνάμεις ὡς ποιητοῦ καὶ πατρὸς καταπλαγῆναι, τὸν δὲ μὴ πλέον ἀποσεμῶναι τοῦ μετρίου.

³⁴ *David T. Runia* in seinem Kommentar (vgl. Anm. 29) zur Stelle, S. 112f.

Aristoteles lehnt die platonische Lehre aus dem *Tīmaios* ab; die Vorstellung von dem Demiurgen, der aus dem Chaos die Welt schafft, führt nämlich zu einer grundlegenden Schwierigkeit: Es wäre ein Sinneswandel Gottes anzunehmen, „der ihn zu dem Entschluß gebracht habe, die Welt zu planen und zu erschaffen, Gott ist ja nach Aristoteles vollkommen unveränderlich (*ἀμετάβλητος* [*ametablētos*]).“³⁵ „Cicero, dem wir das Fragment verdanken, teilt uns nichts über die Argumentation des Aristoteles mit. Aber die wenigen Worte zeigen deutlich, worauf diese hinauslief, nämlich auf die später – gerade im Zusammenhang mit dem *Tīmaios* – berühmten Aporien, warum sich der Gott so plötzlich entschlossen habe, eine Welt zu schaffen, nachdem er unendlich lange Zeit untätig gewesen sei, was er überhaupt vorher getan habe, ob er völlig inaktiv gewesen sei oder gar die ganze Zeit geschlafen habe usw.“³⁶

Der griechischen Philosophie stellt Philon nun im folgenden den Philosophen Mose gegenüber: „Moses aber, der bis zum höchsten Gipfelpunkt der Philosophie vorgedrungen und durch göttliche Offenbarungen über die meisten und wichtigsten Dinge der Natur belehrt worden ist“ (*Μωυσῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ’ αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα καὶ χρησιμοῖς τὰ πολλὰ καὶ συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως ἀναδιδαχθεῖς*).³⁷ Eine vergleichbare Aussage finden wir im Neuen Testament in Apg 7,22, wo es heißt:

<p>καὶ ἐπαιδεύθη Μωϋσῆς [ἐν] πάσῃ σοφίᾳ Αἰγυπτίων, ἦν δὲ δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἔργοις αὐτοῦ.</p>	<p>Und Mose wurde ausgebildet in der ganzen Weisheit der Ägypter; er war gewaltig in seinen Worten und in seinen Werken.</p>
--	--

Man war bei Juden wie bei Christen bemüht, die Verdienste des Mose ins rechte Licht zu rücken, dies kann man von Philon über das Neue Testament bis hin zu den christlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts beobachten.³⁸

³⁵ *Matthias Baltes*: Die philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik (im antiken Verständnis) II. Bausteine 125–150: Text, Übersetzung, Kommentar, Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung, Band 5, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, S. 385.

³⁶ *Matthias Baltes*, a. a. O., S. 386. Die Standardantwort ist natürlich: „Er richtete die Hölle her für Leute, die dumme Fragen stellen . . .“

³⁷ Philon, § 8, Übersetzung bei Cohn, a. a. O., S. 29.

³⁸ Vgl. die Studie von *Arthur J. Droge*: *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, HUT 26, Tübingen 1989 sowie meine Arbeit *Presbyteron Kreiton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte*, WUNT 2/39, Tübingen 1990, S. 214–216.

„Der grosse Moses dagegen erkannte, dass das Ungewordene (Ewige) zu dem Sichtbaren ganz und gar nicht passt; denn alles mit den Sinnen Wahrnehmbare ist im Werden und in Veränderung und bleibt niemals in demselben Zustand; er schrieb daher dem Unsichtbaren und nur Gedachten als verwandte Eigenschaft die Ewigkeit zu, während er dem sinnlich Wahrnehmbaren den ihm zukommenden Namen Genesis (Werden, Schöpfung) zuerteilt. Da nun diese Welt sichtbar und sinnlich wahrnehmbar ist, so ist sie notwendigerweise auch geschaffen; deshalb hat Moses mit Recht auch die Erschaffung der Welt beschrieben und in sehr würdiger Weise diese göttlichen Dinge behandelt.“³⁹

Ich lenke Ihre Aufmerksamkeit wenigstens im Vorübergehen auf das Partizip θεολογήσας (*theologēsas*) am Schluß dieses Satzes; wir haben uns zu Beginn dieser Vorlesung mit dem Verbum θεολογέω (*theologēō*) und dem zugehörigen Substantiv θεολογία (*theologia*) befaßt und dabei festgestellt, daß diese Wortgruppe christlicherseits erst bei Justin in der Mitte des zweiten Jahrhunderts verwendet wird.⁴⁰ Philon – der jüdische Apologet – benutzt hier das Verbum θεολογέω (*theologēō*) mit Selbstverständlichkeit, zu einer Zeit, als noch kein christlicher »Theologe« in Sicht ist, der es hätte verwenden können.

Der zweite Begriff, der hier beachtet sein will, ist der Begriff γένεσις (*genesis*), den Philon an unsrer Stelle in unterschiedlicher Weise zwei Mal kurz hintereinander verwendet. Am Schluß dieses Abschnitts finden wir die Formulierung: τὴν γένεσιν ἀνέγραψεν αὐτοῦ (*tēn genesin anegrapsen autou*), die Cohn mit „die Erschaffung der Welt beschreiben“ übersetzt. Das αὐτοῦ (*autou*) bezieht sich auf den vorher genannten κόσμος (*kosmos*) zurück, daran gibt es keinen Zweifel. Kurz zuvor aber nun sagt Philon hier ausdrücklich, Mose τῷ δ' αἰσθητῷ γένεσιν οἰκτεῖον

³⁹ Philon, § 12 (Übersetzung bei Cohn, a.a.O., S. 30). Im griechischen Original: ἀλλ' ὁ γε μέγας Μωυσῆς ἀλλοτριώτατον τοῦ ὁρατοῦ νομίσας εἶναι τὸ ἀγένητον – πᾶν γὰρ τὸ αἰσθητὸν ἐν γενέσει καὶ μεταβολαῖς οὐδέποτε κατὰ ταῦτα ὄν – τῷ μὲν ἀοράτῳ καὶ νοητῷ προσένειμεν ὡς ἀδελφὸν καὶ συγγενὲς αἰδιότητα, τῷ δ' αἰσθητῷ γένεσιν οἰκτεῖον ὄνομα ἐπεφήμισεν. ἐπεὶ οὖν ὁρατὸς τε καὶ αἰσθητὸς ὅδε ὁ κόσμος, ἀναγκαιῶς ἂν εἶη καὶ γενητός· ὅθεν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ καὶ τὴν γένεσιν ἀνέγραψεν αὐτοῦ μάλα σεμνῶς θεολογήσας.

⁴⁰ Vgl. die Prolegomena, näherhin den § 2 *Was ist Theologie?*, oben S. 9–18; bemerkenswert ist die Tatsache, daß es sich bei diesem Beleg in *De opificio mundi* im Rahmen des philonischen Werkes um ein Hapaxlegomenon handelt. Auch das zugehörige Substantiv θεολόγος kommt bei Philon nur ganze zwei Mal vor, vgl. *Günter Mayer: Index Philoneus*, Berlin/New York 1974, S. 139. (Zu weiteren philonischen Belegen für das Substantiv θεολόγος – die die Gesamtzahl auf vier erhöhen – vgl. *David T. Runia* in seinem Kommentar, a.a.O., S. 121.)

ὄνομα ἐπεφώνησεν (*tō d' aisthetō genesin oikeion onoma epephēmisen*), d.h. Mose habe „dem sinnlich Wahrnehmbaren den ihm zukommenden Namen Genesis [Werden, Schöpfung] zuerteilt“. Hier geht es nicht um die (schrittweise) Entstehung der Welt, sondern um die »Schöpfung«. Der griechische Begriff kann ja einerseits das Werden im Sinn eines Prozesses bezeichnen, andererseits das, was wir Schöpfung nennen, d.h. die Gesamtheit aller geschaffenen Dinge, die »Welt«, das Ergebnis des Prozesses des Werdens also. In dem letzteren Sinn wird der Begriff verwendet, wenn Philon sagt, Mose habe dem sinnlich Wahrnehmbaren den ihm zukommenden Namen Genesis gegeben.

Interessant ist diese letztere Verwendung von γένεσις (*genesis*), denn gerade sie findet sich in dem gleichnamigen Buch Genesis so nicht. Ein Blick in die Konkordanz⁴¹ zeigt vielmehr, daß der Begriff γένεσις (*genesis*) im Buch Genesis in diesem Sinn gerade nicht vorkommt. Ob man mit der Runiaschen Erklärung zur Stelle wirklich hinreichend informiert ist, lasse ich dahingestellt: „Philo exploits the fact that the term *genesis* can mean both »coming into existence« and »(the process of) becoming.« For Platonic philosophy the latter is more important, and Philo often uses it in this sense, especially in his allegories. But here in the context of the creation account the first meaning is also highly relevant. Philo will explain how he understands the coming into existence of the cosmos in Ch. 5.“⁴² In jedem Fall bleibt rätselhaft, wie Philon auf die Idee kommt, Mose habe der Welt den Namen Schöpfung (γένεσις [*genesis*]) gegeben, wenn dieser Begriff bei »Mose« so gerade nicht vorkommt.

Im folgenden geht Philon dann zur Interpretation des Anfangs des Berichts von P über. Er tut dies in einer den modernen Leser überraschenden Weise. Er behauptet nämlich, daß der erste Abschnitt, Gen 1,1–5 von dem ersten Satz

ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν

bis zum Schluß, der Markierung des von uns so genannten ersten Tages:

καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωί, ἡμέρα μία

⁴¹ *Hatch/Redpath* I 234. Im Buchtitel und in Gen 2,4a wird der Begriff ersichtlich nicht in diesem Sinn verwendet: Im Buchtitel zeigt der in A hinzugefügte Genitiv κόσμου, daß es um die Entstehung, das Werden geht; ebenso verhält es sich in 2,4a, dem Abschluß der Geschichte von P: αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὅτε ἐγένετο.

⁴² *David T. Runia*, a.a.O., S. 120.

überhaupt nicht von der Schöpfung handelt, wie wir meinen, also von der Erschaffung des Himmels und der Erde. Vielmehr habe Gott am Anfang keineswegs Himmel und Erde erschaffen, wie der naive Leser annimmt, sondern ein Modell, eine Blaupause sozusagen, das ihm dann später bei dem, was wir Schöpfung nennen, als Vorbild dienen soll. Nach der Interpretation des Philon besteht also ein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem ersten Tag und allen folgenden Tagen. Dies meint er dem Text selbst entnehmen zu können:

<p>ἐκάστη δὲ τῶν ἡμερῶν ἀπένειμεν ἓνια τῶν τοῦ παντὸς τμημάτων</p> <p>τὴν πρώτην ὑπεξελόμενος, ἦν αὐτὸς οὐδὲ πρώτην, ἵνα μὴ ταῖς ἄλλαις συγκαταριθμῆται, καλεῖ,</p> <p>μίαν δ' ὀνομάσας ὀνόματι εὐθυβόλω προσαγορεύει, τὴν μονάδος φύσιν καὶ πρόσρησιν ἐνιδῶν τε καὶ ἐπιφημίσας αὐτῇ.</p>	<p>„Einem jeden der sechs Tage aber teilte er einige Teile des ganzen Schöpfungswerkes zu, mit Ausnahme des ersten Tages, den er selbst, damit er nicht mit den anderen zusammen gezählt würde, nicht den <i>ersten</i> nennt, sondern treffend als <i>einen</i> Tag bezeichnet, da er das Wesen der Einheit in ihm erblickte und ihm deshalb diese Bezeichnung beilegte.“⁴³</p>
---	---

Aus der Tatsache, daß die LXX beim ersten Tag nicht die Ordinalzahl verwendet, also nicht ἡμέρα πρώτη (*hēmera prōtē*) sagt, sondern ἡμέρα μία (*hēmera mia*), also die Kardinalzahl verwendet, wohingegen bei allen folgenden Tagen merkwürdigerweise die zu erwartende Ordinalzahl steht, also in 1,8 ἡμέρα δευτέρα (*hēmera deutera*), in 1,13 ἡμέρα τρίτη (*hēmera tritē*) usw. bis hin zu der ἡμέρα τῇ ἑβδόμῃ (*hēmera tē hebdomē*) in 2,2, schließt Philon also auf die Besonderheit des ersten der sieben Tage, der mit den folgenden sechs in keiner Weise verglichen werden könne.

⁴³ Philon, § 15a, bei Cohn, a.a.O., S. 31f. Den Schluß der schwierigen Formulierung könnte man, die Cohnsche Übersetzung verbessernd, genauer so wiedergeben: „... er nennt ihn treffend »einen Tag«, da er die Natur des Einen in ihm erkannt hat und indem er sie zu seiner Bezeichnung benutzt hat.“ (Ich greife hier auf Ergebnisse eines Kolloquiums über Philons *De opificio mundi* zurück, das ich im Wintersemester 2005/2006 gemeinsam mit den Kollegen Maximilian Forschner (Philosophie) und Stephan Schröder (Gräzistik) veranstaltet habe; hier die Diskussion über die Übersetzung des § 15 in der sechsten Sitzung vom 25. November 2005.)

„Von dem Inhalt (dieses Tages) müssen wir das anführen, was wir zu sagen imstande sind; denn alles zu sagen ist unmöglich. Er ist nämlich vor allen bevorzugt und umfasst die Schöpfung der *gedachten* Welt, wie der Bericht (der Bibel) über ihn besagt. Da Gott nämlich bei seiner Göttlichkeit im voraus wusste, dass eine schöne Nachahmung niemals ohne ein schönes Vorbild entstehen kann und dass keines von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen tadellos sein würde, das nicht einem Urbilde und einer geistigen Idee nachgebildet wäre, bildete er, als er diese sichtbare Welt schaffen wollte, vorher die gedachte, um dann mit Benutzung eines unkörperlichen und gottähnlichen Vorbildes die körperliche – das jüngere Abbild eines älteren – herzustellen, die ebenso viele sinnlich wahrnehmbare Arten enthalten sollte, wie in jener gedachte[n] vorhanden waren.“⁴⁴

Philon unterscheidet hier zwei Welten: die Welt der Ideen, den *κόσμος νοητός* (*kosmos noētos*), und die sinnlich wahrnehmbare Welt, den *κόσμος αἰσθητός* (*kosmos aisthētos*). Der *κόσμος νοητός* (*kosmos noētos*) ist – gut platonisch – das Urbild⁴⁵, der *κόσμος αἰσθητός* (*kosmos aisthētos*) das Abbild. Es muß wohl nicht eigens erwähnt werden, daß diese platonische Unterscheidung dem Schöpfungsbericht von P so fern wie möglich liegt. Die Interpretation des Philon ist aber – das zeigt sich von Anfang an – von dieser platonischen Philosophie geprägt. Was Philon bietet, ist demnach eine (wie auch immer näher zu kennzeichnende) Mischung aus P und Platon. Es ist in der Forschung umstritten, wie man dieses Verhältnis bei Philon beurteilen soll; „some regard him as a philosophic compiler or preacher, whilst others see him not only as an original and systematic philosopher but as the initiator of a philosophic tradition.“⁴⁶ War Philon also ein Jude, der gelegentlich Anleihen bei der Philosophie machte, oder war er ein Philosoph, dessen Lehre vom Judentum beeinflusst ist?

⁴⁴ Cohn, a.a.O., S.32. Im griechischen Original lauten § 15b–16: λεκτέον δὲ ὅσα οἷόν τε ἐστὶ τῶν ἐμπεριεχομένων, ἐπειδὴ πάντα ἀμήχανον περιέχει γὰρ τὸν νοητὸν κόσμον ἐξαιρέτων, ὡς ὁ περὶ αὐτῆς λόγος μηνύει. προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς ἄτε θεὸς ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἂν ποτε γένοιτο δίχα καλοῦ παραδείγματος οὐδὲ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, βουλευθεὶς τὸν ὄρατὸν κόσμον τουτονὶ δημιουργῆσαι προεξετύπου τὸν νοητὸν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι τὸν σωματικὸν ἀπεργάσῃται, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά.

⁴⁵ Zu diesem platonischen Begriff *κόσμος νοητός* vgl. die Ausführungen oben Seite III bis Seite III3.

⁴⁶ *Jenny Morris*, a.a.O. (vgl. Anm. 29) S. 814. Die in derselben Anm. genannte Arbeit von Wolfson gehört in die zweite genannte Richtung.

Wolfson ist sich seiner Sache sicher: „The purpose of this book has been to delineate and depict the philosophy of Philo as it shaped itself in his own mind and in its own setting and to indicate briefly how in its main features it was the most dominant force in the history of philosophy down to the seventeenth century.“⁴⁷ Wir brauchen diese Frage hier nicht zu entscheiden; für unsern Zusammenhang genügt die Feststellung, daß die Interpretation des Schöpfungsberichts von P bei Philon platonische Prämissen aufweist, die dem auszulegenden Text selbst fremd sind.⁴⁸

Daß es dabei nicht nur um Äußerlichkeiten oder Nebensächliches geht, konnte man von vornherein erwarten. Man sieht es aber auch am Text selbst: Nach diesem Abschnitt ist der philonische Gott offenbar Platoniker.⁴⁹

Platonisch ist auch die Frage nach der Materie gelöst. In § 22 lesen wir: „Denn von selbst war sie ungeordnet, eigenschaftslos, leblos, ungleich, voll Verschiedenartigkeit, Disharmonie und Missklang; sie empfing aber ihre Veränderung und Umwandlung in die vorzüglichen Gegensätze, in Ordnung, Beschaffenheit, Beseeltsein, Gleichheit und Gleichartigkeit, Harmonie und Wohlklang und alle anderen Eigenschaften der besseren Art.“⁵⁰ Subjekt dieses Satzes ist die unmittelbar zuvor genannte οὐσία (*ousia*); diese hat eine Existenz unabhängig von bzw. *vor* der Schöpfung, wie es auch im platonischen *Tīmaios* der Fall ist: „Philo is influenced by

⁴⁷ Harry Austryn Wolfson, a. (Anm. 29)a. O., Band I, S. vii.

⁴⁸ Zum Problem vgl. auch Hans-Friedrich Weiß: Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums, TU 97, Berlin 1966, S. 27: „Daß bei diesem Prozeß die Gefahr bestand, daß das hellenistische Judentum und besonders Philon ihre eigentliche Herkunft in geistiger und auch theologischer Beziehung vergaßen, daß also jener Versuch einer Synthese nur dazu führte, die von Philon vertretenen Anschauungen als eine Neben- oder Unterströmung der Philosophiegeschichte der hellenistisch-römischen Zeit erscheinen zu lassen, wird bereits daran deutlich, daß es manchen Philon-Forschern als zweifelhaft erscheint, ob Philon überhaupt noch als »Jude« oder nicht vielmehr als »Grieche« zu bezeichnen sei. Andererseits weisen aber genügend Umstände darauf hin, daß sich Philon selbst dieser Gefahren bewußt war ...“

⁴⁹ Wieder fühlt man sich an das Buch von Herbert Braun erinnert: Wie man über Gott nicht denken soll. Dargelegt an Gedankengängen Philos von Alexandrien, Tübingen 1971.

⁵⁰ Cohn, a. a. O., S. 34. Im griechischen Original: ἦν μὲν γὰρ ἐξ αὐτῆς ἄτακτος ἄψυχος ἀνόμοιος, ἑτεροιοτήτος ἀναρμοστίας ἀσυμφωνίας μεστή; τροπὴν δὲ καὶ μεταβολὴν ἐδέχετο τὴν εἰς τὰναντία καὶ τὰ βέλτιστα, τάξιν ποιότητα ἐμψυχίαν ὁμοιότητα ταυτότητα, τὸ εὐάρμοστον, τὸ σύμφωνον, πᾶν ὅσον τῆς κρείττονος ιδέας.

Das textkritisch umstrittene ἀνόμοιος ist dem Text wegen der strikten Parallelität der beiden Listen angemessen; es handelt sich um eine Konjektur aus dem 18. Jahrhundert, vgl. David T. Runia, a. a. O., S. 145.

Plato's account of the moment of creation at *Tim.* 30a2–6, just after the passage cited in § 21, where the demiurge confronts a situation of disorderly and disharmonious movement and »led it from disorder to order.« We observe that these are the two epithets that head the respective lists in Philo. Cosmos is above all order, as the word itself signifies.⁵¹

βουληθεῖς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον.	Indem nämlich Gott wollte, daß alles gut und, soviel wie möglich, nichts schlecht sei, brachte er, da er alles Sichtbare nicht in Ruhe, sondern in ungehöriger und ordnungsloser Bewegung vorfand, dasselbe aus der Unordnung zur Ordnung, da ihm diese durchaus besser schien als jene.
--	--

Dieser Text zeigt, wie eng sich Philon bei seiner Interpretation von Gen 1 an den platonischen *Timaios* anschließt. Die hier belegte Vorstellung, wonach der Demiurg Materie vorfand, übernimmt Philon, um sie dann – erwartungsgemäß – auch in Gen 1 zu finden. Wir haben das Problem bei der Diskussion des priesterlichen Schöpfungsberichts am letzten Mittwoch von Weihnachten erörtert und dabei gesehen, daß die Frage nach der *creatio ex nihilo* für Gen 1 schwer zu entscheiden ist.⁵² Es schien aber – nimmt man alles nur in allem –, daß sich die Waagschale beim priesterlichen Schöpfungsbericht eher zu dieser *creatio ex nihilo* hin senkt. Bei Philon und bei Platon ist dies eindeutig nicht der Fall: Beide lehren eine dem Demiurgen vorausgehende Materie.⁵³

⁵¹ *David T. Runia*, ebd. Ich wiederhole hier im folgenden noch einmal den zentralen platonischen Text aus dem *Timaios* zusammen mit der Schleiermacherschen Übersetzung, der uns schon in der vergangenen Sitzung beschäftigt hat, vgl. oben S. 112–113 mit Anm. 11.

⁵² Vgl. dazu oben den Abschnitt zu Gen 1, S. 94–98; zur *creatio ex nihilo* besonders S. 96–98.

⁵³ Eine eingehende und auch andere philonische Texte würdigende Erörterung des verwickelten Problems bietet *Hand-Friedrich Weiß*, a. (Anm. 48) a. O., S. 59–74. Vgl. auch den einschlägigen Exkurs bei *David T. Runia* in seinem Kommentar, S. 152–155.

In denselben Bahnen finden wir die Kirchenväter Clemens Alexandrinus (*Stromateis* V 90,1) und Origenes (*De principiis* IV 4,6).

In bezug auf die angeführten Passagen aus *De opificio mundi* können wir als Zwischenergebnis formulieren: *Philon lehrt die creatio ex nihilo nicht, sondern bewegt sich ganz in platonischen Bahnen.*

Zwischenergebnis

* * *

Interessant für die spätere christliche Position von dem Schöpfungsmittler ist die Bemerkung des Philon zu Beginn des § 23, wo es heißt: „Von keinem Helfer – denn wer sonst existierte damals? – sondern nur von sich selbst beraten erkannte Gott, dass er mit reichen und verschwenderischen Gaben die Natur ausstatten müsse, die ohne göttliches Gnadengeschenk nicht imstande ist, irgend etwas Gutes von selbst zu erlangen.“⁵⁴ Das liest sich fast wie eine Gegendarstellung zum Prolog des Johannesevangeliums und andern christlichen Texten, die genau das Gegenteil behaupten: Daß eben – so der Johannes-Prolog – der Logos am Anfang bei Gott war! Doch der erste Eindruck täuscht. Auch Philon kennt den Logos (freilich nicht den aus Joh 1!) und kann ihn in vergleichbare Zusammenhänge durchaus einbringen. So interpretiert Runia diese Bemerkung zu Beginn von § 23 folgendermaßen: „A clear indication that Philo’s theological scheme of God, Logos and powers (and also the implications of his extended image) in no way imperils God’s unity. He alone is creator. In §§ 72–75 Philo will modify this position somewhat. In Middle Platonism a distinction is regularly made between the highest transcendent god and the second god who orders the cosmos by being turned towards him; see for example Alcinous *Did.* 10.2–3, Numenius frg. 12–13.“⁵⁵

4. Ein Blick auf das 2. Makkabäerbuch

Wo von der alttestamentlichen und jüdischen Schöpfungsvorstellung die Rede ist, wird immer eine Passage aus dem 2. Makkabäerbuch angeführt, weil diese wie kein zweiter Text aus diesem Bereich für die *creatio ex nihilo* zu sprechen scheint. Mit diesem Text möchte ich Sie wenigstens kurz noch bekanntmachen.

⁵⁴ Übersetzung von Cohn, S. 34. Im griechischen Original: οὐδενὶ δὲ παρακλήτῳ – τίς γὰρ ἦν ἕτερος; – μόνῳ δὲ αὐτῷ χρησάμενος ὁ θεὸς ἔγνω δεῖν εὐεργετεῖν ἀταμίεύτοις καὶ πλουσίαις χάρισι τὴν ἄνευ δωρεᾶς θείας φύσιν οὐδενὸς ἀγαθοῦ δυναμένην ἐπιλαχεῖν ἐξ ἑαυτῆς.

⁵⁵ *David T. Runia*, a. a. O., S. 146.

**Einleitungs-
fragen**

Da Ihnen das 2. Makkabäerbuch vermutlich weniger vertraut ist als die Genesis oder das Johannes-Evangelium, will ich ein Wort zu den sogenannten Einleitungsfragen vorausschicken. Das 2. Makkabäerbuch ist Bestandteil der Septuaginta; es ist aber nicht eine Übersetzung aus dem Hebräischen, wie etwa das Buch Genesis, sondern es ist von vornherein in griechischer Sprache abgefaßt. Es geht zurück auf ein (nicht erhaltenes Werk) eines Autors namens Jason von Kyrene.⁵⁶ „2 Mac. is in effect, as the author informs us, no more than an abridgement . . . from the larger work of a certain Jason of Cyrene (2 Mac. 2:23). The original consisted of five volumes, which are condensed into one in 2 Mac (2 Mac. 2:23).“⁵⁷

**Ereignisse von
175–161 v. Chr.**

Das Buch behandelt die Ereignisse von 175–161 v. Chr., beginnend mit dem Anschlag auf den Tempelschatz zur Zeit des Königs Seleukos IV. (187–175 v. Chr.). Es folgt die Darstellung der Verfolgung unter dem König Antiochos Epiphanes und dem Abfall einiger Juden. Schließlich wird der Makkabäer-Aufstand beschrieben bis hin zu dem entscheidenden Sieg des Judas über Nikanor im Jahr 161 v. Chr.

Das Werk des Jason ist also in jedem Fall nach diesem Datum anzusetzen. Der Epitomator, der aus den fünf Büchern des Jason das 2. Makkabäerbuch erstellt hat, wird in der Regel auf 124 v. Chr. datiert.⁵⁸ Man sollte sich also grob als Abfassungszeit für das 2. Makkabäerbuch die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. einprägen.⁵⁹

Die uns interessierende Passage findet sich im 7. Kapitel. Hier wird erzählt, daß der König sieben Brüder samt deren Mutter ergriffen habe und sie zum Essen von Schweinefleisch zwingen wollte. Trotz grausamer Martern weigern sich die Brüder standhaft und werden einer nach dem andern umgebracht. Zuletzt ist nur noch der siebte übrig. In 7,20 wird der Blick auf die Mutter gelenkt, die allen Brüdern Mut zugesprochen hatte:⁶⁰

⁵⁶ Vgl. die Darstellung bei *Schürer* III 1, S. 531–537, wo sich S. 535–537 auch reichliche Literaturangaben finden.

⁵⁷ *Schürer* III 1, S. 531.

⁵⁸ Vgl. *Schürer* III 1, S. 532f.

⁵⁹ Das Buch ist auf jeden Fall vor 63 v. Chr. anzusetzen, vgl. *Jan Willem van Henten: The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People. A Study of 2 and 4 Maccabees*, JSJ Suppl. 57, Leiden/New York/Köln 1997, S. 50–51. Insgesamt kommt er zu dem Ergebnis: „2Maccabees was most likely composed not long before or shortly after the date of 2 Macc 1:9, December 124 B.C.E.“ (S. 53).

⁶⁰ Der Text ist in den üblichen Septuaginta-Ausgaben zu finden. Die Übersetzung gebe ich nach: *Adolf Kamphausen: Das zweite Buch der Makkabäer*, in: *Emil Kautzsch: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments in Verbindung mit Fach-*

20 ὑπεραγόντως δὲ ἡ μήτηρ θαυμα-
στή καὶ μνήμης ἀγαθῆς ἀξία,

ἦτις ἀπολλυμένους υἱοὺς ἑπτὰ
συνορῶσα μιᾶς ὑπὸ καιρὸν ἡμέ-
ρας εὐψύχως ἔφερεν διὰ τὰς ἐπὶ
κύριον ἐλπίδας. **21** ἕκαστον δὲ
αὐτῶν παρεκάλει τῇ πατρίῳ φωνῇ
γενναίῳ πεπληρωμένη φρονήματι
καὶ τὸν θῆλυον λογισμὸν ἄρσει-
θυμῷ διεγείρασα λέγουσα πρὸς
αὐτούς:

22 οὐκ οἶδ' ὅπως εἰς τὴν ἐμὴν ἐφά-
νητε κοιλίαν, οὐδὲ ἐγὼ τὸ πνεῦμα
καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν ἐχαρισάμην, καὶ
τὴν ἐκάστου στοιχείωσιν οὐκ ἐγὼ
διερρύθμισα:

23 τοιγαροῦν ὁ τοῦ κόσμου κτί-
στης ὁ πλάσας ἀνθρώπου γένεσιν
καὶ πάντων ἐξευρῶν γένεσιν

καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν
πάλιν ἀποδίδωσιν μετ' ἐλέους, ὡς
νῦν ὑπερορᾶτε ἑαυτοὺς διὰ τοὺς
αὐτοῦ νόμους.

24 ὁ δὲ Ἀντίοχος οἰόμενος κατα-
φρονεῖσθαι καὶ τὴν ὄνειδίζουσαν
ὑφορώμενος φωνὴν ἔτι τοῦ νεωτέ-
ρου περιόντος οὐ μόνον διὰ λόγων
ἐποιεῖτο τὴν παράκλησιν, ἀλλὰ καὶ
δι' ὄρκων ἐπίστου ἅμα πλουτιεῖν
καὶ μακαριστὸν ποιήσειν μεταθέ-
μενον ἀπὸ τῶν πατρῶν καὶ φίλον

20 Über alle Maßen aber war die
Mutter bewundernswert und ei-
nes rühmlichen Andenkens würdig.
Sah sie doch an einem einzigen Ta-
ge sieben Söhne umkommen und
behielt freudigen Mut, weil sie mit
ihnen auf den Herrn hoffte. **21** Je-
den von ihnen ermahnte sie, mit
edler Gesinnung erfüllt, in der Lan-
dessprache und, indem sie die weib-
liche Gemütsart mit männlichem
Mut aufrichtete, sprach sie zu ih-
nen: **22** „Ich weiß nicht, wie ihr
in meinem Leibe zur Entstehung
gekommen seid, und nicht ich ha-
be euch den Odem und das Leben
geschenkt, noch die Stoffe zur Bil-
dung eines jeglichen kunstvoll ge-
ordnet.

23 Darum so wird euch der Schöp-
fer der Welt, der des Menschen Ur-
sprung gebildet und das Werden al-
ler Dinge erdacht und bewirkt hat,
auch nach seiner Barmherzigkeit
den Odem und das Leben wieder-
geben, gleichwie ihr's jetzt um sei-
nes Gesetzes willen fahren laßt.“

24 Antiochos aber, der sich verach-
tet glaubte und über die Schmäh-
worte in ihrer Sprache wegsah, gab
dem noch übrigen Jüngsten nicht
nur gute Worte, sondern auch das
eidliche Versprechen, er würde ihn
zugleich reich und glücklich ma-
chen, wenn er von seinem väterli-

genossen übersetzt und herausgegeben, Erster Band: Die Apokryphen des Alten Testaments, Tübingen 1900 (Nachdr. Darmstadt 1975), S. 81–119; unser Abschnitt hier S. 99–100.

ἔξειν καὶ χρείας ἐμπιστεύσειν.

25 τοῦ δὲ νεανίου μηδαμῶς προσέχοντος προσκαλεσάμενος ὁ βασιλεὺς τὴν μητέρα παρήγει γενέσθαι τοῦ μειρακίου σύμβουλον ἐπισωτηρία.

26 πολλὰ δὲ αὐτοῦ παραινέσαντος ἐπεδέξατο πείσειν τὸν υἱόν· **27** προσκύψασα δὲ αὐτῷ χλευάσασα τὸν ὠμόν τύραννον οὕτως ἔφησεν τῇ πατρὶϊ φωνῇ·

υἱέ, ἐλέησόν με τὴν ἐν γαστρὶ περιενέγκασάν σε μῆνας ἐννέα καὶ θηλάσασάν σε ἔτη τρία καὶ ἐκθρέψασάν σε καὶ ἀγαγοῦσαν εἰς τὴν ἡλικίαν ταύτην καὶ τροφοφορήσασαν.

28 ἀξιῶ σε, τέκνον, ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γινῶναι ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός, καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτω γίνεται.

29 μὴ φοβηθῆς τὸν δήμιον τοῦτον, ἀλλὰ τῶν ἀδελφῶν ἄξιός γενόμενος ἐπίδεξαι τὸν θάνατον, ἵνα ἐν τῷ ἐλέει σὺν τοῖς ἀδελφοῖς σου κομισωμαί σε.

chen Gesetz abfiele, auch ihn als Freund halten und ihm Staatsämter anvertrauen.

25 Als aber der Jüngling durchaus nicht darauf achtete, rief der König die Mutter herbei und forderte sie auf, des Knaben Beraterin zu seinem Heile zu werden.

26 Erst nach vielem Zureden von seiner Seite nahm sie es auf sich, ihren Sohn zu überreden. **27** Indem sie sich aber zu ihm neigte, sprach sie mit Verspottung des grausamen Tyrannen in der Landessprache also:

„Mein Sohn, erbarme dich meiner, die ich dich neun Monate unter meinem Herzen getragen und drei Jahre lang gesäugt und weiter mit Nahrung und Pflege bis zu diesem Alter auferzogen habe.

28 Ich bitte dich, liebes Kind, schaue auf zum Himmel und zur Erde und sieh alles an, was darin ist, und bedenke, daß diese Dinge aus solchen, die nicht waren, von Gott gemacht sind, und das Menschengeschlecht ist ebenso entstanden. **29** Fürchte dich nicht vor diesem Henker, sondern erdulde deiner Brüder würdig den Tod, damit ich zur Zeit der Erbarmung samt deinen Brüdern dich wieder gewinne.“

Ich habe Ihnen diese Passage in voller Länge samt Übersetzung abgedruckt, weil sie nicht nur für die Frage nach der Schöpfung und insbesondere der *creatio ex nihilo* von großer Bedeutung ist, sondern auch für die Frage nach der Auferstehung, mit der es ja – wie Sie wissen – im Al-

ten Testament nicht so sonderlich weit her ist. Wo nach den Vorläufern der neutestamentlichen Auferstehungshoffnung gefragt wird, weist man immer auf 2Makk 7,23 hin, eine Stelle, die Sie sich merken sollten.

Für die Interpretation der einschlägigen Passagen ist es wichtig, die Gattung des Textes zu beachten. Hier haben wir nicht einen theologischen bzw. philosophischen Traktat, wie etwa im Fall des Philon, vor uns. Das Buch als ganzes zählt zu den historischen Schriften, die Passage, die uns interessiert, ist paränetisch geprägt.

Eine zweite Beobachtung sei noch vorangestellt: Terminologisch befinden wir uns hier schon sehr viel näher bei Philon als das sonst im Alten Testament der Fall ist. Wir haben in § 23 den griechischen Terminus κόσμος (*kosmos*) und gleich daneben κτίστης (*ktistēs*) – beide Begriffe waren in der griechischen Übersetzung des priesterlichen Schöpfungsberichts gar nicht aufgetaucht!

Auch sonst im 2. Makkabäerbuch lassen sich solche Beobachtungen machen. „Begriffsgeschichtlich lässt sich daran ablesen, dass das Wort κ[όσμος (*kosmos*)] seinen griech.[ischen] Bedeutungsgehalt im Sinne der sich selbst aufbereitenden Ordnung der Natur grundsätzlich abgelegt hat u.[nd] gleichbedeutend mit κτίσις [*ktisis*] zur Bezeichnung der von Gott in seinem souveränen Willensakt ins Sein gerufenen Schöpfung gebraucht wird.“⁶¹

Für die uns in diesem Paragraphen beschäftigende Frage ist 7,28 die entscheidende Stelle, wo von Gott gesagt wird, daß er alles aus nicht Seiendem gemacht habe:

ὅτι οὐκ ἔξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός

d.h., wenn man die Wortstellung ändert: ἔξ οὐκ ὄντων (*ex ouk ontōn*). „Zweifelloos ist damit eine suggestive, zukunftssträchtige Formel eingeführt, die Gottes souveränes Schöpferhandeln bündig zum Ausdruck bringt, insofern sie abbreviaturhaft besagt, dass Gott ins Sein heraufführt, was noch nicht war. Doch liegt damit noch kein fertiger dogmatischer Lehrsatz zur creatio es nihilo vor. Mit diesen Worten ermahnt die Mutter der sieben makkabäischen Märtyrer ihren jüngsten Sohn zur Standhaftigkeit im Martyrium, um ihm zu versichern, dass Gottes an der Schöpfung erwiesene Allmacht die eschatologische Auferweckung der Gerechten verbürgt (ebd. 7,23). Eine Reflexion zur Frage nach einem vorauszusetzenden Materialprinzip der Schöpfung u.[nd] eine kritische Zurückweisung

⁶¹ Dietmar Wyrwa, a. (S. 114, Anm. 14) a. O., Sp. 648.

gewisser diesbezüglicher Grundaxiome griechischer Philosophie liegt außerhalb des Gesichtskreises dieser paränetischen Sequenz wie auch der Gedankenwelt der Makkabäerbücher insgesamt.“⁶²

Ergebnis Als Ergebnis können wir also festhalten: Wir haben im 2. Makkabäerbuch zwar einen Anhaltspunkt für eine *creatio ex nihilo* – der erste einschlägige Beleg in der alttestamentlich-jüdischen Welt überhaupt –, aber wirklich »belastbar« ist dieser Beleg nun auch wieder nicht.

5. (K)ein Abschnitt zum Neuen Testament

Nun stellt sich zum Schluß natürlich die Frage: Wo bleibt eigentlich das Neue Testament? Wer diese Frage stellt, stellt sie selbstverständlich mit Recht! Ich hatte vor Weihnachten zu Beginn dieses Paragraphen ja nicht nur auf die Stelle Gen 1,1, sondern auch auf Joh 1,1 und 1Kor 8,6 hingewiesen,⁶³ die jetzt aber noch gar nicht behandelt worden sind.

Zur Begründung führte ich diesbezüglich bei der letzten Runde folgendes aus:

Die alttestamentlichen und die jüdischen Texte haben so viel Zeit beansprucht, daß für die neutestamentlichen einfach keine Zeit geblieben ist. Niemand kann das mehr bedauern als ich selbst, ist es schließlich kein reiner Zufall, daß ich Neutestamentler geworden bin und nicht Alttestamentler oder Judaist. (Obgleich zu letzterem mindestens durchaus Ansätze vorhanden sind ...⁶⁴)

Nachdem diese Vorlesung mit dieser Woche noch lange nicht zu Ende ist, kann diesem Mißstand künftig noch abgeholfen werden. Wir werden im Zusammenhang mit dem zweiten Artikel auf die Schöpfung zurückkommen. Dafür kann man auch einen sachlichen Grund anführen: Mindestens die beiden erwähnten neutestamentlichen Aussagen Joh 1,1 und 1Kor 8,6 kann man ebenso in der Christologie wie in der Theologie (wie immer im strengen Sinn als Lehre von Gott) behandeln, Joh 1,1 sogar nur in der Christologie. Denn Joh 1 bekennt den Logos als Schöpfungsmittler:

⁶² Dietmar Wyrwa, a. a. O., Sp. 648–649.

⁶³ Vgl. dazu die Übersicht, die diesem Paragraphen vorangestellt worden ist, oben S. 109.

⁶⁴ So habe ich nach meinem Vikariat zwei Jahre am *Institutum Judaicum Delitzschia-*

ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.
οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.
πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,
καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν.

Zwar kennt auch das Alte Testament – wie wir dann sehen werden – so etwas wie einen Schöpfungsmittler, aber in den in diesem Paragraphen behandelten Texten ist er uns noch nicht begegnet. In jedem Fall geht aus Joh 1 hervor, daß die Schöpfung in einer Theologie des Neuen Testaments mit guten Gründen auch im Rahmen der Christologie behandelt werden kann. Dieses wollen wir dann auch tun. Meine vorläufige These dazu lautet: *Aus neutestamentlicher Perspektive gehört die Schöpfung eher in den zweiten Artikel, also zur Christologie.*

Bleibt ganz zum Schluß dieses Paragraphen dann freilich die Frage, die wir in dieser Runde nicht in das Kapitel Christologie mitnehmen, sondern in den folgenden Sitzungen zum Thema machen werden: Wie verhält sich der Schöpfer des Alten Testaments dann zu dem Logos, dem Schöpfungsmittler, durch den alles geschaffen ist, und ohne den nichts geschaffen ist?

Diese Frage ist bisher nur am Rand in den Blick gekommen, wo wir von der Theologie (im strengen Sinn als Lehre von Gott) des Paulus sprachen. Neben dem Buch von Klumbies, das wir in diesen Zusammenhängen immer wieder herangezogen haben,⁶⁵ ist hier ein Aufsatz von Martin Rese einschlägig, den ich Ihrer Aufmerksamkeit schon einmal empfehle.⁶⁶ Rese bezieht sich unter anderem auf Erich Gräßer, der „die Rede von dem einen Gott als dem Israel und Kirche einigenden Faktor« als eine »Leerformel« bezeichnet“ hat,⁶⁷ und zitiert ihn mit dem markanten Ausspruch:

„Vor allem der Satz: »Der Gott des Paulus ist wie der Gott Jesu der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs«

num in Münster gearbeitet und in meiner in dieser Vorlesung schon an verschiedenen Stellen erwähnten Dissertation eine Reihe jüdischer Autoren eingehender behandelt.

⁶⁵ *Paul-Gerhard Klumbies*: Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext, FRLANT 155, Göttingen 1992.

⁶⁶ *Martin Rese*: Der eine und einzige Gott Israels bei Paulus, in: Und dennoch ist von Gott zu reden. Festschrift für Herbert Vorgrimler, hg. v. Matthias Lutz-Bachmann, Freiburg u. a. 1994, S. 85–106.

⁶⁷ *Martin Rese*, a. a. O., S. 87.

(F. Mußner, Traktat über die Juden, München 1979, 235) ist in dieser Undifferenziertheit mißverständlich. Der Satz wird dadurch nicht besser, daß Synoden und Bischöfe ihn sich zu eigen machen!“⁶⁸

Das Thema verspricht durchaus spannend zu werden. Es wird uns in den verbleibenden Sitzungen beschäftigen.

⁶⁸ *Martin Rese*, a.a.O., S. 87, Anm. 8.