

§ 8 Gott, der Schöpfer

בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים תְּמִינָה שָׁמַיִם וְאֶרֶץ

ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

ἀλλ' ἡμῖν εἰς θεὸς ὁ πατήρ,
ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν,
καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός,
δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.

πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτωρα,
ποιήτην οὐρανὸν καὶ γῆς.

Diese vier Texte markieren die Eckpunkte der Diskussion. Der erste Text, die Überschrift¹ des priesterlichen Schöpfungsberichts Gen 1,1–2,4a, ist »vorphilosophisch«, was man von dem zweiten aus dem Prolog des Johannesevangeliums Joh 1,1–18² schon nicht mehr in demselben Ausmaß sagen kann. Der dritte Text stammt aus der Feder des Paulus, geht aber auf eine vorpaulinische Tradition zurück; dennoch ist er schon von des Gedankens Blässe – sprich von philosophischer Terminologie – angekränkt (1Kor 8,6). Den Abschluß bildet die entsprechende Zeile des Apostolikums³, auf dem Weg zu welcher noch die eine oder andere Zwischenstation zu absolvieren sein wird.

Ein Beobachtung zum Vergleich der vier Texte will ich noch vorausschicken: Während der erste und der letzte rein theologisch im strengen Sinn orientiert sind, ist bei den beiden neutestamentlichen Aussagen eine christologische Komponente vorhanden (bei Paulus) oder sogar beherrschend (bei Johannes).

¹ Die Interpretation dieses ersten Satzes ist umstritten. Häufig wird er als Überschrift des folgenden Schöpfungsberichts betrachtet, vgl. beispielsweise *Karl-Heinz Bernhardt*: Art. **בְּרֵאשִׁית** IV, ThWAT I (1973), Sp. 774–777; hier Sp. 774f.: „Schließlich hat P in seiner vorangestellten Überschrift (1,1) und in seiner zusammenfassenden Schlußbemerkung (2,3.4) **בְּרֵאשִׁית** ausdrücklich auf die Schöpfung insgesamt bezogen und damit seine Auffassung von dem analogielosen Charakter des Schöpferwirkens Gottes für die ganze Perikope verbindlich gemacht.“

² Es handelt sich um Joh 1,1. Mit dem Schluß dieses Prologs haben wir uns in § 5 schon einmal beschäftigt (vgl. oben S. 38–40).

³ Zu der in R fehlenden Zeile *ποιήτην οὐρανὸν καὶ γῆς* vgl. oben in § 5 die Seite 35 und Seite 38 mit Anm. 14.

1. Vorerwägungen

Die ewige Welt des
Heraklit

Als Christinnen und Christen ist uns das Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer von Kindesbeinen an vertraut. In diesem Paragraphen müssen wir uns daher von vornherein klarmachen, daß der Gedanke der Schöpfung alles andere als selbstverständlich ist. Wir haben früher von Zeus, dem Vater der Götter und Menschen (πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε), gehört, dem mächtigsten Gott im griechischen Pantheon.⁴ Trotz seiner überragenden Stellung wird Zeus jedoch keineswegs als Schöpfer der Welt und des Menschen verehrt, ganz und gar nicht. So wenig wie einer der andern Götter hat Zeus etwas mit Schöpfung zu tun. Der Philosoph Heraklit formuliert ausdrücklich:⁵ „Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, schuf weder einer der Götter noch der Menschen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, erglühend nach Maßen und erlöschend nach Maßen.“

κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων,
οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν,
ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων,
ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

Für Heraklit steht also fest: Diese Welt ist nicht das Werk eines der Götter; sie besteht seit jeher, und das heißt in unserm Zusammenhang: vor allen Göttern und Menschen. Das sieht in Gen 1,1 mindestens auf den ersten Blick anders aus – wir kommen auf diese Frage zurück – und ist in Joh 1,1 definitiv anders. In Joh 1,1 will das ἐν ἀρχῇ das ἐν ἀρχῇ = תְּשִׁיבָה aus Gen 1,1 überbieten. Denn hier ist von einem Anfang die Rede, der *vor* dem Anfang aus Gen 1,1 liegt, d. h. von einem Zeitpunkt, der *vor* der Weltschöpfung anzusetzen ist. (Die Schöpfung kommt erst später in Joh 1,3 in den Blick.) Vor dem in Gen 1,1 anvisierten Schöpfungshandeln Gottes war der λόγος bei Gott. Im Blick auf das Heraklit-Zitat ergibt sich daraus: Der Prolog des Johannesevangeliums setzt den λόγος und Gott vor die Schöpfung – bei Heraklit ist es genau umgekehrt!

Heraklit – das muß man sich vor Augen stellen – ist zeitlich nicht wesentlich später als der Schöpfungsbericht von P, da P auf jeden Fall „nach dem Untergang des

⁴ Vgl. dazu oben den § 6 über Gott den Vater, S. 52–55.

⁵ Heraklit gehört an die Wende vom 6. zum 5. vorchristlichen Jahrhundert und ist einer der bedeutendsten vorsokratischen Philosophen. Bei dem zitierten Text handelt es sich um Fragment 30 (Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch, hg. v. Hermann Diels und Walther Kranz, Band I, Zürich/Hildesheim 1985 = 12. unveränderter Nachdruck von ⁶1951, S. 157–158, Übersetzung ebd.).

Königtums (587 v. Chr.)“ anzusetzen ist.⁶ Die Reflexion war offenbar im Bereich der Ägäis schon sehr viel weiter fortgeschritten als in Palästina bzw. in Mesopotamien.⁷

In der griechischen Welt nimmt man die Ewigkeit des Kosmos oder doch wenigstens der Materie an; eine Schöpfung kommt daher nicht in Frage, und ein Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer erscheint als absurd. Im Vergleich dazu erscheint die moderne Kontroverse, die bis in unsere Tage innerhalb und außerhalb der USA geführt wird, als vergleichsweise harmlos, da auch von naturwissenschaftlicher Seite heute nicht die Ewigkeit des Kosmos postuliert wird; welches Alter man auch immer annimmt, daß es einen Anfang gibt, ist so gut wie unbestritten.

* * *

Verwirrt wird die Lage allerdings durch den Gott der Philosophen, der dann eben doch als Schöpfer dargestellt werden kann, wie das vor allem bei Platon in dem Dialog *Tīmaios* der Fall ist. Hier wird von einem Schöpfer (δημιουργός) geredet, dessen Interpretation freilich schon bei den unmittelbaren Nachfolgern des Platon, erst recht dann im Mittelplatonismus umstritten war.⁸ Das mythische Gewand, in das Platon seine Gedanken im *Tīmaios* kleidet, erschwert die Interpretation und geht auf Kosten der Klarheit. Ich zitiere eine Passage aus dem Artikel θεός von Hermann Kleinknecht: „Hatte der Gottesbegriff der Tragödie noch einmal im Mythos und seinen Bildern Gestalt gewonnen, so verwertet zwar auch Plato noch die mythische Darstellungsform zur Verdeutlichung philosophischer Sachverhalte, aber die letztgültige Wirklichkeit, τὸ πάντα συνέχον, das, was erst volles Sein und Werden gibt und erkennbar macht, τάξις und εἶδος, Ordnung und Form, ist unpersönlicher, unindividueller Art, die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ.“⁹ Die Idee des Guten kann nun aber schlecht als Schöpfer auftreten; ohnehin wird sie nicht unmittelbar mit der höchsten Gottheit gleichgesetzt, „weil für Platon »das Eigentliche des göttlichen Wesens in der Verwirklichung des Seins gegeben ist«. So ist auch der

Der platonische
δημιουργός

⁶ Zur Datierung von P vgl. *Hans-Christoph Schmitt*: Arbeitsbuch zum Alten Testament. Grundzüge der Geschichte Israels und der alttestamentlichen Schriften, UTB 2146, Göttingen 2005, S. 194f.; Zitat S. 194.

⁷ Ob P in Palästina oder später in Mesopotamien entstanden ist, ist in der alttestamentlichen Forschung umstritten, vgl. *Hans-Christoph Schmitt*, ebd.

⁸ Vgl. dazu besonders *Matthias Baltés*: 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, Bausteine 136–145 zum Thema „Ist die Welt in der Zeit erschaffen?“

⁹ *Hermann Kleinknecht*: Art. θεός κτλ., A. Der griechische Gottesbegriff, ThWNT III (1938), S. 65–79; Zitat S. 73, Z. 25–30.

Schöpfungsmythos und sein Gottesbegriff in Tim 28 c ff zu verstehen. Gott hat als δημιουργός, ποιητής und πατήρ (28 c; 30 b; 41 a) τοῦδε τοῦ παντός und als Baumeister im Blick auf das ewige παράδειγμα des νοητοῦ κόσμου die Welt in den Raum und in das bewegte Abbild der Ewigkeit, in die Zeit, hineingebildet. ... Der Gott des Τίμαιος ist kein Schöpfergott, der die Welt aus dem Nichts erschafft, sondern ein *Bildnergott*: Tim 30:¹⁰

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.

Die Zeile εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας hat Kleinknecht in seinem Artikel gesperrt gedruckt, um sie besonders hervorzuheben.¹¹ Denn diese Zeile veranschaulicht, was er mit seinem Begriff *Bildnergott* sagen will: Es geht hier nicht um Schöpfung aus dem Nichts, die später so genannte *creatio ex nihilo*, sondern es geht um Strukturierung bereits vorhandener Materie.¹² Diese wird aus der Unordnung in die Ordnung überführt – wir werden im weiteren Verlauf dieser Woche Ähnliches bei dem jüdischen Philosophen Philon von Alexandrien lesen; aber ihre Existenz schafft auch der platonische δημιουργός nicht. Insofern kann man eine Übereinstimmung von Platon und Heraklit erkennen.

* * *

¹⁰ Hermann Kleinknecht, a.a.O., S. 73, Z. 31 – S. 74, Z. 10; das Zitat im Zitat geht auf Julius Stenzel zurück, vgl. S. 73, Anm. 39.

Das Theologische Wörterbuch, aus dessen drittem Band ich zitiere, stammt noch aus der Zeit, als der geneigte Leser selbstverständlich Griechisch las und verstand; diese Zeiten sind vorüber, worüber auch Exzellenzcluster und Elitestudiengänge nicht hinwegzutäuschen vermögen. Daher setze ich das Zitat aus Platons Τίμαιος 30 a1–a6, mit dem Kleinknecht schließt, neben die Schleiermachersche Übersetzung, um allen Leserinnen und Lesern das Verständnis zu ermöglichen (Platon: Sämtliche Werke, Band 5: Politikos, Philebos, Timaios, Kritias. Nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher und Hieronymus Müller, Rowohlt's Klassiker 47/47a, Reinbek 1959, Nachdr. 1969, S. 155).

¹¹ Hermann Kleinknecht, a.a.O., S. 74, Z. 9.

¹² Zur *creatio ex nihilo* vgl. Gerhard May: Schöpfung aus dem Nichts, AzK 48, Berlin/New York 1978.

Antike Juden und Christen hatten in der philosophischen Debatte einen wesentlich schwereren Stand: Hier galt es, das Bekenntnis zu Gott, dem Schöpfer, gegen die philosophische Lehre von der Ewigkeit der Welt zu verteidigen. Das grundlegende Problem waren die Texte, auf die man sich berief, hatten die doch noch nicht einmal einen dem griechischen *κόσμος* entsprechenden Begriff zu bieten. „Das bibl.[ische] Hebräisch gebraucht zur Bezeichnung des Weltganzen additiv aufzählende Umschreibungen wie »Himmel u.[nd] Erde«, »Himmel u.[nd] Erde u.[nd] alles, was darinnen ist«, »der Himmel oben, die Erde unten u.[nd] das Wasser unter der Erde« (Ex. 20,4) u. ä. oder vereinzelt, aber auffallend selten u.[nd] ohne Ansatz zu begrifflicher Fixierung, das absolut gesetzte »All« (kol: singular Jes. 44,24) bzw. »das All« (hak-kol: Jer. 10,16 = 51,19 [nachexilisch]; Koh. 1,2; 11,5; Ps. 103,19 [nachexilisch]); es hat jedoch keinen dem griech.[ischen] Wort *κόσμος* vergleichbaren, auf den Ordnungsgedanken abzielenden Gesamtbegriff hervorgebracht.“¹³

Damit hängt zusammen, daß der Schöpfungsgedanke auch im Rahmen des Alten Testaments eine relativ späte Erscheinung ist: „Obwohl bereits in der israelitischen Frühzeit das Wissen um die Verfügungsgewalt Gottes über die Natur präsent war, kristallisierte sich der Schöpfungsgedanke erst allmählich heraus; gemessen an dem hohen Alter der Exodus- u.[nd] Landnahmetradition entwickelte sich eine ausgeprägte Schöpfungstheologie erst spät. Während frühe Ansätze, die in ihren kosmologischen Aussagen deutliche Spuren der Auseinandersetzung mit der kanaanäischen Umwelt tragen, in einigen sehr alten, zu den Hymnen gehörenden Psalmen anzutreffen sind, setzt erstmals in exilischer Zeit bei Deuterojesaja, hervorgerufen durch die Glaubenskrise nach der Katastrophe von 587 v.C., die die alten heilsgeschichtlichen Traditionen obsolet erscheinen lassen konnte, eine breite Fundierung des Schöpfungsglaubens ein, so dass von neuer Basis aus Gottes bleibende Zuwendung zu seinem Volk auch in seinem Geschichtshandeln wieder erfahrbar werden konnte ...“¹⁴

Einem dieser alttestamentlichen Texte, dem Schöpfungsbericht der Priesterschrift, wollen wir uns nun exemplarisch zuwenden.

¹³ Dietmar Wyrwa: Art. Kosmos, RAC Lieferung 165/166 (2005) – das wird dann dereinst Bestandteil des Bandes XXI –, Sp. 614–761; Zitat Sp. 618.

¹⁴ Dietmar Wyrwa, a.a.O., Sp. 619.

2. Der Schöpfungsbericht von P

Für das Alte Testament kann als grundlegender Text zu unserm Thema der Schöpfungsbericht von P in Gen 1,1–2,4a gelten, dessen monumentale Überschrift wir schon kennengelernt haben:

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ

ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν

Seine Wirkungsgeschichte verschafft ihm seine für unser Thema einmalige Stellung: „Das erste Kapitel der Bibel sticht hervor durch die Monumentalität des aus der Priestersprache stammenden, ausschließlich dem göttl.[ichen] Erschaffen im Sinne eines völlig analogielosen, an nichts gebundenen Handelns vorbehaltenen Fachterminus *bara'* sowie durch den in Verbindung von Wortbericht u.[nd] Tatbericht voranschreitenden, die Grundkoordinaten der Schöpfung in Zeit u.[nd] Raum aufbauenden u.[nd] zielstrebig über die Anfüllung der Lebensräume auf die Erschaffung des Menschen sich zubewegenden Erzählduktus; dieses erste Kapitel der Genesis hat mit seiner Wirkungsgeschichte den spezifischen Begriff der Schöpfung als eines in sich stehenden, axiomatischen Glaubenssatzes wie kein zweiter Text geprägt ...“¹⁵

Ein Spezifikum dieses Schöpfungsberichts also ist das hier verwendete Verbum **בָּרָא**, das nur in bezug auf das Schöpferhandeln Gottes verwendet wird: „Das Verbum **בָּרָא** ist in seinem Anwendungsbereich streng begrenzt. Es dient ausschließlich zur Bezeichnung des göttlichen Schaffens und begegnet im AT überwiegend im *qal* (38mal), weniger oft im *niph[al]* (10mal). Seltene Nominalbildung ist *b^eri'āh* (Num 16,30). **בָּרָא** soll als spezieller theologischer Terminus die Unvergleichbarkeit des Schöpferwirkens Gottes gegenüber allem sekundären Machen und Bilden aus vorgegebener Materie durch den Menschen begrifflich eindeutig zum Ausdruck bringen. ...“¹⁶

Aber was ist das nun für ein Satz, mit dem dieser Schöpfungsbericht beginnt? Dieser für die Interpretation grundlegenden Frage müssen wir kurz nachgehen. Insgesamt vier Möglichkeiten stehen zur Wahl:

¹⁵ Dietmar Wyrwa, a.a.O., Sp. 620. Auch Origenes nimmt seinen Ausgangspunkt in dem Kapitel ὅτι γενητὸς ὁ κόσμος καὶ φθαρτὸς ἀπὸ χρόνου ἀρξάμενος (*De principiis* [vgl. oben Seite 33 mit Anm. 1] III 5,1) selbstverständlich bei Gen 1: „Was nun die Erschaffung der Welt betrifft, welche andere Schriftstelle kann uns da besser belehren als die Beschreibung, die Mose von ihrem Ursprung gibt ...?“ (Übersetzung von Görgemanns/Karpp, a.a.O., S. 623).

¹⁶ Karl-Heinz Bernhardt, a.a.O. (vgl. Anm. 1), Sp. 774.

1. Es handelt sich um einen Hauptsatz, dem in v. 2 und v. 3 zwei weitere Hauptsätze folgen. In diesem Fall ist das **בראשית** am Anfang als *status absolutus* verstanden.¹⁷
2. v. 1 und v. 2 bilden zusammen *einen* Satz. In diesem Fall wird **בראשית** als *status constructus* verstanden. „Das im st.cstr. zu **בראשית** gehörende **ברא** kann dabei verschieden verstanden werden: a) es kann **בְּרָא** vokalisiert werden, weil nur der Infinitiv des Verbs eine eindeutige Konstruktusverbindung ergebe; es wäre zu übersetzen: »Zu Anfang des Schaffens Gottes ... « oder: »Zu Anfang, als Gott Himmel und Erde schuf, war die Erde ... «; b) andere halten die Vokalisierung des **ברא** als Infinitiv für unnötig und fassen den auf **בראשית** folgenden Teil des Satzes als erweiterten Genitiv (oder Relativsatz) auf.«¹⁸
3. „Vers 2 wird als Parenthese aufgefaßt, und der Hauptsatz wird erst in 3 gesehen: »Im Anfang, als Gott Himmel und Erde schuf – aber die Erde war wüst und leer ... – da sprach Gott: Es werde Licht!«¹⁹ Oder: »Als Gott begann, Himmel und Erde zu schaffen ... «.²⁰
4. „Die eigentliche Handlung, d. h. der Schöpfungsakt, setzt in 2b ein, genauer beim dritten der drei Sätze des zweiten Verses. Diese Auffassung begegnet unter Voraussetzung der Deutung des **בראשית** als st.abs. (Ridderbos) wie auch als st.cstr. (Humbert). Jedoch ist diese Auffassung syntaktisch nicht möglich, weil alle drei Aussagen in Vers 2 in beschreibendem Stil gehalten sind.«²¹

Welche der drei verbleibenden Möglichkeiten nun die angemessenste Interpretation eröffnet, kann allein mit syntaktischen Argumenten schwerlich entschieden

¹⁷ Vgl. zu diesen Alternativen die Übersicht im Kommentar von *Claus Westermann: Genesis*, 1. Teilband: Genesis 1–11, BK I 1, Neukirchen-Vluyn 1974, S. 108f.

¹⁸ *Claus Westermann*, a.a.O., S. 109.

¹⁹ Vgl. die Übersetzung von Walther Zimmerli: »Im Anfang, als Gott den Himmel und die Erde schuf, – die Erde aber war wüst und öde, und Finsternis lag auf der Urflut, und Gotteswind wehte über den Wassern – da sprach Gott: Es werde Licht! Und es ward Licht.« (*Walther Zimmerli: 1. Mose 1–11. Die Urgeschichte*, ZBK, Zürich ³1967, S. 31.)

Syntaktisch stellt Zimmerli sich das folgendermaßen vor: »Mit einer breit angelegten Satzperiode setzt er in den drei ersten Versen ein. Auf einen überschriftartigen Einleitungssatz, der die Zeit des Geschehens bestimmt, folgt in einer Zustandsschilderung die Beschreibung der Anfangsverfassung der Welt. Dann erst wird Gottes erstes Befehlswort berichtet« (a.a.O., S. 33).

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

werden. Ich selbst bin dafür auch gar nicht kompetent, da es mir an tiefergehenden Kenntnissen des Hebräischen fehlt. Aber auch Alttestamentler argumentieren, daß weitere Argumente jenseits der Grammatik herangezogen werden müssen, um die Frage zu entscheiden. Ich folge der Argumentation von Claus Westermann, der im wesentlichen auf die Traditionsgeschichte verweist. Ein Vergleich des Schöpfungsberichts von P mit altorientalischen Parallelen ergibt nämlich, daß unser Satz Gen 1,1 „in der gesamten Vorgeschichte der Schöpfungserzählungen keine Parallele hat . . . , sondern eine eigene Bildung von P darstellt. Dieser Satz . . . ist dann nicht eigentlich Anfang des Schöpfungsberichtes, sondern eine die Erzählung in einen einzigen Satz fassende Überschrift, die aber mehr ist als eine bloße Überschrift; sie sagt das Erschaffen von Himmel und Erde so aus, wie im Gotteslob davon gesprochen wird; man könnte sagen, daß in diesem Satz die Gottesprädikation »Schöpfer Himmels und der Erden« in einen Verbalsatz umgesetzt ist.“²²

Dem entspricht das Ende unserer Erzählung in 2,3–4a. Sprachlich und sachlich bilden die Verse 1,1 und 2,3–4a den Rahmen des priesterlichen Schöpfungsberichts; dieser Rahmen gibt die Richtung der Interpretation auch insofern vor, als sowohl am Anfang als auch am Ende der Erzählung an entscheidender Stelle das spezifische Verbum **ברא** steht: „Dem letztgenannten Schöpfungswerk kommt besondere Bedeutung zu. Deshalb begegnet in v. 27 **ברא** allein 3mal Schließlich hat P in seiner vorangestellten Überschrift (1,1) und in seiner zusammenfassenden Schlußbemerkung (2,3.4) **ברא** ausdrücklich auf die Schöpfung insgesamt bezogen und damit seine Auffassung von dem analogielosen Charakter des Schöpferwirkens Gottes für die ganze Perikope verbindlich gemacht. Es ist hervorzuheben, daß **ברא** von P mit keiner bildhaften Vorstellung verbunden worden ist. Es bezeichnet keine irgendwie beschreibbare Handlung, sondern drückt nur aus, daß durch Gottes Befehlswort voraussetzungslos etwas Neues, das vorher nicht existierte, ohne weiteres Eingreifen entsteht. »Er gebot – da wurden sie geschaffen« (Ps 148,5).“²³

* * *

Für unser Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer scheint also schon die Überschrift des priesterlichen Schöpfungsberichts hinzureichen, und ein weiteres Studium des Textes selbst, geschweige denn weiterer alttestamentlicher Texte, erscheint überflüssig. Es verbleibt lediglich die Frage nach der *creatio ex nihilo*, auf die wir schon bei den Vorerwägungen gestoßen waren. Sie wollen wir abschließend noch

²² Claus Westermann, a.a.O., S. 131.

²³ Karl-Heinz Bernhardt, a.a.O., Sp. 774–775.

an den priesterlichen Schöpfungsbericht stellen: Ist hier von einer *creatio ex nihilo* die Rede – oder nicht? Es wird Sie vielleicht nicht überraschen, daß die Meinungen der Exegeten geteilt sind. Ganz grob gibt es drei Auskünfte:

1. Eine *creatio ex nihilo* wird durch den v. 2 ausgeschlossen, da hier eindeutig von einer der Schöpfung vorausliegenden Materie die Rede sei (das Tohuwabohu, das in der LXX sich dann so ausnimmt: ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου).
2. Eine *creatio ex nihilo* liegt vor; sie ergibt sich sowohl aus dem von P verwendeten Verbum **בָּרָא** als auch aus der Erzählung als ganzer.
3. Die Frage nach der *creatio ex nihilo* ist eine Frage der griechischen Philosophie, die man der Erzählung von P nicht stellen darf, da sie dem Text nicht gemäß ist.

Die von mir in diesem Abschnitt konsultierten Kommentare von Zimmerli und von Westermann vertreten die zweite bzw. die dritte Auskunft. Beide sollen hier abschließend noch kurz zu Wort kommen. Zimmerli meint, die eigentliche Auffassung des Erzählers komme in v. 1 zum Ausdruck; v. 2 enthalte lediglich die Erschalen seiner Vorstellungswelt, von der er sich ebensowenig freimachen konnte wie irgend ein anderer Mensch. „Steht hier nicht unversehens nebeneinander, was soeben in V. 1 deutlich geschieden war: eine ungeformte Weltmasse auf der einen Seite, der schaffende göttliche Geist auf der anderen Seite? Beide von Ewigkeit her nebeneinander bestehend? So ist denn schon triumphierend auf diesen Vers gewiesen und gesagt worden: da seht ihr, wie wenig die Schrift von einer Erschaffung der Welt durch die alleinige Schöpfermacht Gottes zu sagen weiß!“²⁴

Was Zimmerli hier karikiert, ist die Position 1. Diese lehnt er rundheraus ab: „Es gilt hier wieder mit dem Ernst zu machen, was einleitend zum Reden der biblischen Zeugen festgestellt worden ist. Sie reden mit den Anschauungs- und Sprachmitteln, die ihnen von ihrer Zeit und den weltbildlichen Vorstellungen ihrer Umwelt her gegeben sind. Der priesterliche Zeuge hatte in V. 1 unter Verwendung des Verbs *barâ*, das keine Stoffangabe neben sich erträgt, thematisch festgestellt, daß Gott die Welt auf seine nur ihm eigene Weise geschaffen habe. Diese theologische Leitaussage will auch da nicht vergessen werden, wo er nun mit V. 2 in das Anschauungsgut, das sich ihm von seiner vorderorientalischen Umwelt her anbietet, hineintritt und es zur anschaulichen Schilderung des »Anfanges« verwendet.

²⁴ Walther Zimmerli, a.a.O., S. 40.

Dieses bekommt unter dem thematischen Leitwort V. 1 unverkennbar einen ganz neuartigen Stellenwert.²⁵

Westermann vertritt in seinem mehrfach zitierten Genesis-Kommentar die dritte Position, derzufolge die Frage nach der *creatio ex nihilo* nicht an den Text herangebracht werden dürfe. „Wenn aber erkannt ist, daß diese Begriffe der Sprache und dem Denken des P nicht gemäß sind, muß auch die Fragestellung abgewiesen werden, ob es nach Meinung des P vor der Erschaffung von Himmel und Erde eine präexistente gestaltlose Materie gegeben habe oder ob P eine Schöpfung aus dem Nichts beschreiben wollte Der Text von Gn 1 wollte weder das eine noch das andere sagen; er bleibt bei der Aussage stehen, daß Gott den Himmel und die Erde geschaffen hat.“²⁶

* * *

Wir haben schon im Rahmen der Vorerwägungen festgestellt, daß die philosophische Reflexion zu unserm Thema im ägäischen Raum zur Zeit von P wesentlich weiter vorangetrieben worden war als in Palästina. Das wird sich im übrigen auch in den folgenden Jahrhunderten nicht ändern. Auch mit platonischen Begriffen kann man die priesterliche Erzählung vernünftigerweise nicht analysieren wollen. Trotzdem will ich Ihnen hier meine persönliche Einschätzung nicht vorenthalten: Der priesterliche Schöpfungsbericht tendiert nach meinem Urteil in Richtung auf eine *creatio ex nihilo*, die Auslegung im Kommentar von Zimmerli erscheint mir in dieser Hinsicht angemessener als die wohlbegründete Zurückhaltung Westermanns.

Ergebnis Als Ergebnis dieses Abschnitts können wir festhalten: *Der priesterliche Schöpfungsbericht Gen 1,1–2,4a bekennt sich zu Gott dem Schöpfer des Himmels und der Erde. Dieses Bekenntnis geht in Richtung auf eine creatio ex nihilo, wenngleich diese mangels philosophischer Terminologie nicht begrifflich fixiert werden kann.*²⁷

²⁵ Walther Zimmerli, a.a.O., S. 41.

²⁶ Claus Westermann, a.a.O., S. 152.

²⁷ Nur noch als Fußnote kann ich hier auf ein Buch hinweisen, das ich gerne in diesem Abschnitt näher in Augenschein genommen hätte: Dieter Lau: *Wie sprach Gott: »Es werde Licht!«? Antike Vorstellungen von der Gottessprache, Lateres. Texte und Studien zu Antike, Mittelalter und früher Neuzeit 1*, Frankfurt am Main 2003.

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.²⁸ 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.

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 Weltschöpfung: „Dieser Anfang ist, wie ich sagte, höchst bewunderungswürdig, da er die Weltschöpfung 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 er seine Handlungsweise nach dem Willen der Natur regelt, nach dem auch die ganze Welt gelenkt wird.“²⁹

²⁸ 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. Sby*: 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.

²⁹ Philon: *De opificio mundi* § 3 in der Übersetzung von Cohn (*Leopold Cohn*: Die Werke Philos 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 συνάδοντος καὶ τοῦ νομίμου ἀνδρὸς εὐθύς ὄντος κοσμοπολίτου πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως τὰς πράξεις ἀπευθύνοντος, καθ' ἣν καὶ ὁ σύμπας κόσμος διοικεῖται.

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*, sondern schon in diesem Paragraphen auch *κοσμοπολίτης* und *κοσμοποιία*, Termini, die man im priesterlichen Schöpfungsbericht vergeblich sucht.³⁰ 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.“³¹

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 . . .“³²

Aristoteles lehnt die platonische Lehre aus dem Timaios 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*).“³³ „Cicero, dem wir das Fragment verdanken, teilt uns nichts über die Argumentation des Aristoteles mit. Aber die wenigen Worte zeigen deutlich, worauf diese hinauslief,

³⁰ 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.

³¹ Philon, § 7, Übersetzung bei Cohn, S. 29. Im griechischen Original: τινὲς γὰρ τὸν κόσμον μᾶλλον ἢ τὸν κοσμοποιὸν θαυμάσαντες τὸν μὲν ἀγένητόν τε καὶ αἰδίου ἀπεφάνησαντο, τοῦ δὲ θεοῦ πολλὴν ἀπραξίαν ἀνάγκως κατεψεύσαντο, δέον ἔμπαλιν τοῦ μὲν τὰς δυνάμεις ὡς ποιητοῦ καὶ πατρὸς καταπλαγῆναι, τὸν δὲ μὴ πλεόν ἀποσεμῦναι τοῦ μετρίου.

³² *David T. Runia* in seinem Kommentar (vgl. Anm. 28) zur Stelle, S. 112f.

³³ *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.

nämlich auf die später – gerade im Zusammenhang mit dem Timaios – 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.³⁴

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 ἀναδιδαχθείς).³⁵ Eine vergleichbare Aussage finden wir im Neuen Testament in Apg 7,22, wo es heißt:

καὶ ἐπαιδεύθη Μωϋσῆς [ἐν] πάσῃ σοφίᾳ Αἰγυπτίων,
ἣν δὲ δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἔργοις αὐτοῦ.

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.³⁶

„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.“³⁷

³⁴ Matthias Baltes, a.a.O., S. 386.

³⁵ Philon, § 8, Übersetzung bei Cohn, a.a.O., S. 29.

³⁶ Vgl. die Studie von Arthur J. Droge: Homer of Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture, HUT 26, Tübingen 1989 sowie meine Arbeit Presbyteron Kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte, WUNT 2/39, Tübingen 1990, S. 214–216.

³⁷ Philon, § 12 (Übersetzung bei Cohn, a.a.O., S. 30). Im griechischen Original: ἀλλ’ ὁ γε μέγας Μωυσῆς ἀλλοτριώτατον τοῦ ὁρατοῦ νομίσας εἶναι τὸ ἀγέννητον – πᾶν γὰρ τὸ αἰσθητὸν ἐν γενέσει καὶ μεταβολαῖς οὐδέποτε κατὰ ταῦτ’ ὄν – τῷ μὲν ἀοράτῳ καὶ νοητῷ προσένειμεν ὡς ἀδελφὸν καὶ συγγενὲς αἰδιότητα, τῷ δ’ αἰσθητῷ γένεσιν οἰκεῖον ὄνομα ἐπεφήμισεν. ἐπεὶ οὖν ὁρατός τε καὶ αἰσθητός ὅδε ὁ κόσμος, ἀναγκαιῶς ἂν εἶη καὶ γενητός· ὅθεν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ καὶ τὴν γένεσιν ἀνέγραψεν αὐτοῦ μάλα σεμνῶς θεολογήσας.

Ich lenke Ihre Aufmerksamkeit wenigstens im Vorübergehen auf das Partizip θεολογήσας am Schluß dieses Satzes; wir haben uns zu Beginn dieser Vorlesung mit dem Verbum θεολογέω und dem zugehörigen Substantiv θεολογία befaßt und dabei festgestellt, daß diese Wortgruppe christlicherseits erst bei Justin in der Mitte des zweiten Jahrhunderts verwendet wird.³⁸ Philon – der jüdische Apologet – benutzt hier das Verbum θεολογέω mit Selbstverständlichkeit, zu einer Zeit, als noch kein christlicher »Theologe« in Sicht ist, der es verwenden könnte.

Der zweite Begriff, der hier beachtet sein will, ist der Begriff γένεσις, den Philon hier in unterschiedlicher Weise zwei Mal kurz hintereinander verwendet. Am Schluß dieses Abschnitts finden wir die Formulierung: τὴν γένεσιν ἀνέγραψεν αὐτοῦ, die Cohn mit „die Erschaffung der Welt beschreiben“ übersetzt. Das αὐτοῦ bezieht sich auf den vorher genannten κόσμος zurück, daran gibt es keinen Zweifel. Kurz zuvor aber nun sagt Philon hier ausdrücklich, Mose τῷ δ' αἰσθητῷ γένεσιν οἰκεῖον ὄνομα ἐπεφήμισεν (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 Verwendung von γένεσις, denn gerade sie findet sich in dem gleichnamigen Buch Genesis so nicht. Ein Blick in die Konkordanz³⁹ zeigt vielmehr, daß der Begriff γένεσις 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

³⁸ Vgl. die Prolegomena, näherhin den § 2 *Was ist Theologie?*, oben S. 8–15; 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.)

³⁹ *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.

meaning is also highly relevant. Philo will explain how he understands the coming into existence of the cosmos in Ch. 5.⁴⁰ In jedem Fall bleibt rätselhaft, wie Philon auf die Idee kommt, Mose habe der Welt den Namen Schöpfung (γένεσις) 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

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: »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 *ersten* nennt, sondern treffend als *einen* Tag bezeichnet, da er das Wesen der Einheit in ihm erblickte und ihm deshalb diese Bezeichnung beilegte.«⁴¹

ἑκάστη δὲ τῶν ἡμερῶν ἀπένειμεν ἓνια τῶν τοῦ παντὸς τμημάτων
τὴν πρώτην ὑπεξελόμενος,
ἦν αὐτὸς οὐδὲ πρώτην, ἵνα μὴ ταῖς ἄλλαις συγκαταριθμηταί, καλεῖ,
μίαν δ' ὀνομάσας ὀνόματι εὐθυβόλῳ προσαγορεύει,
τὴν μονάδος φύσιν καὶ πρόσρησιν ἐνιδῶν τε καὶ ἐπιρημίσας αὐτῆς.

⁴⁰ David T. Runia, a.a.O., S. 120.

⁴¹ 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 Forscher (Philosophie) und Stephan Schröder (Gräzistik) veranstaltet habe; hier die Diskussion über die Übersetzung des § 15 in der sechsten Sitzung vom 25. November 2005.)

Aus der Tatsache, daß die LXX beim ersten Tag nicht die Ordinalzahl verwendet, also nicht ἡμέρα πρώτη sagt, sondern ἡμέρα μία, also die Kardinalzahl verwendet, wohingegen bei allen folgenden Tagen merkwürdigerweise die zu erwartende Ordinalzahl steht, also in 1,8 ἡμέρα δευτέρα, in 1,13 ἡμέρα τρίτη usw. bis hin zu der ἡμέρα τῆ ἐβδόμῃ 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.

„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.“⁴²

Philon unterscheidet hier zwei Welten: die Welt der Ideen, den κόσμος νοητός, und die sinnlich wahrnehmbare Welt, den κόσμος αἰσθητός. Der κόσμος νοητός ist – gut platonisch – das Urbild, der κόσμος αἰσθητός 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.“⁴³ War Philon also ein Jude, der gelegentlich Anleihen bei der Philosophie machte, oder war er ein Philosoph,

⁴² Cohn, a.a.O., S.32. Im griechischen Original lauten §15b–16: λεχτέον δὲ ὅσα οἷόν τέ ἐστι τῶν ἐμπεριεχομένων, ἐπειδὴ πάντα ἀμήχανον· περιέχει γὰρ τὸν νοητὸν κόσμον ἐξαιρέτων, ὡς ὁ περὶ αὐτῆς λόγος μηνύει. προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς ἅτε θεὸς ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἂν ποτε γένοιτο δίχα καλοῦ παραδείγματος οὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, βουλευθεὶς τὸν ὁρατὸν κόσμον τουτονὶ δημιουργῆσαι προεξετύπου τὸν νοητὸν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι τὸν σωματικὸν ἀπεργάσθαι, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη ὅσα περ ἐν ἐκείνῳ νοητά.

⁴³ *Jenny Morris*, a.a.O. (vgl. Anm. 28) S. 814. Die in derselben Anm. genannte Arbeit von Wolfson gehört in die zweite genannte Richtung.

dessen Lehre vom Judentum beeinflusst ist? 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.“⁴⁴ 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.⁴⁵

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.⁴⁶

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.“⁴⁷ Subjekt dieses Satzes ist die unmittelbar zuvor genannte οὐσία; diese hat eine Existenz unabhängig von bzw. vor der Schöpfung, wie es auch im platonischen Timaios der Fall ist: „Philo is influenced by 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

⁴⁴ Harry Austryn Wolfson, a.a.O., Band I, S. vii.

⁴⁵ 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 . . .“

⁴⁶ 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.

⁴⁷ Cohn, a.a.O., S. 34. Im griechischen Original: ἦν μὲν γὰρ ἐξ αὐτῆς ἄτακτος ἄποιος ἄψυχος ἀνόμοιος, ἑτεροϊότητος ἀναρμοστίας ἀσυμφωνίας μεστή· τροπὴν δὲ καὶ μεταβολὴν ἔδεχετο τὴν εἰς τὰναντία καὶ τὰ βέλτιστα, τάξιν ποιότητα ἐμψυχίαν ὁμοιότητα ταυτότητα, τὸ εὐάρμοστον, τὸ σύμφωνον, πᾶν ὅσον τῆς κρείττονος ἰδέας.

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.

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.⁴⁸

<p>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.</p>	<p>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.</p>
---	---

Dieser Text zeigt, wie eng sich Philon bei seiner Interpretation von Gen 1 an den platonischen *Tīmaios* 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 Mittwoch erörtert und dabei gesehen, daß die Frage nach der *creatio ex nihilo* für Gen 1 schwer zu entscheiden ist.⁴⁹ 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.⁵⁰

Zwischenergebnis

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.*

* * *

⁴⁸ David T. Runia, ebd. Ich wiederhole hier den zentralen platonischen Text aus dem *Tīmaios* mit der Schleiermacherschen Übersetzung, der uns schon in der vergangenen Sitzung beschäftigt hat, vgl. oben S. 92 mit Anm. 10.

⁴⁹ Vgl. dazu oben den Abschnitt zu Gen 1, S. 94–98; zur *creatio ex nihilo* besonders S. 96–98.

⁵⁰ Eine eingehende und auch andere philonische Texte würdigende Erörterung des verwickelten Problems bietet *Hand-Friedrich Weiß*, a.a.O. (vgl. Anm. 45), S. 59–74. Vgl. auch den einschlägigen Exkurs bei David T. Runia in seinem Kommentar, S. 152–155.

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.“⁵¹ 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.“⁵²

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.

Da Ihnen das 2. Makkabäerbuch vermutlich weniger vertraut ist als die Genesis oder das Johannes-Evangelium, ein Wort zu den sogenannten Einleitungsfragen. Das 2. Makkabäerbuch ist Bestandteil der Septuaginta, also in griechischer Sprache abgefaßt. Es geht zurück auf ein (nicht erhaltenes Werk) eines Autors namens Jason von Kyrene.⁵³ „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).“⁵⁴

⁵¹ Übersetzung von Cohn, S. 34. Im griechischen Original: οὐδενὶ δὲ παρακλήτῳ – τίς γὰρ ἦν ἕτερος; – μόνῳ δὲ αὐτῷ χρησάμενος ὁ θεὸς ἔγνω δεῖν εὐεργετεῖν ἀταμιεύτοις καὶ πλουσίαις χάρισι τὴν ἄνευ δωρεᾶς θείας φύσιν οὐδενὸς ἀγαθοῦ δυναμένην ἐπιλαχεῖν ἐξ ἑαυτῆς.

⁵² David T. Runia, a.a.O., S. 146.

⁵³ Vgl. die Darstellung bei Schürer III 1, S. 531–537, wo sich S. 535–537 auch reichliche Literaturangaben finden.

⁵⁴ Schürer III 1, S. 531.

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.⁵⁵ Man sollte sich also grob als Abfassungszeit für das 2. Makkabäerbuch die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. einprägen.

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:⁵⁶

20 ὑπεραγόντως δὲ ἡ μήτηρ θαυμαστὴ
καὶ μνήμης ἀγαθῆς ἀξία,

ἥτις ἀπολλυμένους υἱοὺς ἑπτὰ συν-
ορῶσα μιᾶς ὑπὸ καιρὸν ἡμέρας εὐ-
ψύχως ἔφερον διὰ τὰς ἐπὶ κύριον ἐλ-
πίδας. **21** ἕκαστον δὲ αὐτῶν παρεκά-
λει τῇ πατριῷ φωνῇ γενναίῳ πεπληρω-
μένη φρονήματι καὶ τὸν θῆλυον λογι-
σμὸν ἄρσενι θυμῷ διεγείρασα λέγου-
σα πρὸς αὐτούς: **22** οὐκ οἶδ' ὅπως εἰς
τὴν ἐμὴν ἐφάνητε κοιλίαν, οὐδὲ ἐγὼ
τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν ἐχαρι-
σάμην, καὶ τὴν ἐκάστου στοιχείωσιν
οὐκ ἐγὼ διερρύθμισα·

20 Über alle Maßen aber war die Mut-
ter bewundernswert und eines rühml-
ichen Andenkens würdig. Sah sie doch
an einem einzigen Tage sieben Söhne
umkommen und behielt freudigen Mut,
weil sie mit ihnen auf den Herrn hoffte.
21 Jeden von ihnen ermahnte sie,
mit edler Gesinnung erfüllt, in der Lan-
dessprache und, indem sie die weibliche
Gemütsart mit männlichem Mut auf-
richtete, sprach sie zu ihnen: **22** „Ich
weiß nicht, wie ihr in meinem Leibe zur
Entstehung gekommen seid, und nicht
ich habe euch den Odem und das Leben
geschenkt, noch die Stoffe zur Bildung
eines jeglichen kunstvoll geordnet.

⁵⁵ Vgl. *Schürer* III 1, S. 532f.

⁵⁶ 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 Fachgenossen übersetzt und herausgegeben, Erster Band: Die Apokryphen des Alten Testaments, Tübingen 1900 (Nachdr. Darmstadt 1975), S. 81–119; unser Abschnitt hier S. 99–100.

23 τοιγαροῦν ὁ τοῦ κόσμου κτίστης ὁ πλάσας ἀνθρώπου γένεσιν καὶ πάντων ἐξευρών γένεσιν

καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν πάντων ἀποδίδωσιν μετ' ἐλέους, ὡς νῦν ὑπεροῶτε ἑαυτοὺς διὰ τοὺς αὐτοῦ νόμους. **24** ὁ δὲ Ἀντίοχος οἰόμενος καταφρονεῖσθαι καὶ τὴν ὀνειδίζουσαν ὑφορώμενος φωνὴν ἔτι τοῦ νεωτέρου περιόντος οὐ μόνον διὰ λόγων ἐποίητο τὴν παράκλησιν, ἀλλὰ καὶ δι' ὄρκων ἐπίστου ἅμα πλουτιεῖν καὶ μακαριστὸν ποιῆσειν μεταθέμενον ἀπὸ τῶν πατρῶν καὶ φίλον ἔξειν καὶ χρείας ἐμπιστεύσειν.

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

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

23 Darum so wird euch der Schöpfer der Welt, der des Menschen Ursprung gebildet und das Werden aller Dinge erdacht und bewirkt hat, auch nach seiner Barmherzigkeit den Odem und das Leben wiedergeben, gleichwie ihr's jetzt um seine Gesetzes willen fahren laßt.“

24 Antiochos aber, der sich verachtet glaubte und über die Schmähworte 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 machen, wenn er von seinem väterlichen 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 Ver-spottung 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

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

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 Alten 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 und gleich daneben κτίστης – 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] seinen griech.[ischen] Bedeutungsgehalt im Sinne der sich selbst aufbereitenden Ordnung der Natur grundsätzlich abgelegt hat u.[nd] gleichbedeutend mit κτίσις zur Bezeichnung der von Gott in seinem souveränen Willensakt ins Sein gerufenen Schöpfung gebraucht wird.“⁵⁷

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 ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός

d. h., wenn man die Wortstellung ändert: ἐξ οὐκ ὄντων. „Zweifelloos ist damit eine suggestive, zukunftssträchtige Formel eingeführt, die Gottes souveränes Schöpferhandeln bündig zum Ausdruck bringt, insofern sie abbreviaturnhaft besagt, dass Gott ins Sein heraufführt, was noch nicht war. Doch liegt damit noch kein fertiger dogmatischer Lehrsatz zur *creatio ex nihilo* vor. Mit diesen Worten ermahnt

⁵⁷ Dietmar Wyrwa, a.a.O. (vgl. Anm. 13), Sp. 648.

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. 2,23). Eine Reflexion zur Frage nach einem voraussetzenden Materialprinzip der Schöpfung u.[nd] eine kritische Zurückweisung gewisser diesbezüglicher Grundaxiome griechischer Philosophie liegt außerhalb des Gesichtskreises dieser paränetischen Sequenz wie auch der Gedankenwelt der Makkabäerbücher insgesamt.⁵⁸

* * *

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 am Mittwoch zu Beginn dieses Paragraphen ja nicht nur auf die Stelle Gen 1,1, sondern auch auf Joh 1,1 und 1Kor 8,6 hingewiesen,⁵⁹ die jetzt aber doch nicht behandelt worden sind. 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 ...⁶⁰)

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:

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.

⁵⁸ Dietmar Wyrwa, a.a.O., Sp. 648–649.

⁵⁹ Vgl. dazu die Übersicht, die diesem Paragraphen vorangestellt worden ist, oben S. 89.

⁶⁰ So habe ich nach meinem Vikariat zwei Jahre am *Institutum Judaicum Delitzschianum* in Münster gearbeitet und in meiner in dieser Vorlesung schon an verschiedenen Stellen erwähnten Dissertation eine Reihe jüdischer Autoren eingehender behandelt.

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.

Bleibt ganz zum Schluß dann freilich die Frage, die wir ebenfalls in das Kapitel Christologie mitnehmen: 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,⁶¹ ist hier ein Aufsatz von Martin Rese einschlägig, den ich Ihrer Aufmerksamkeit schon einmal empfehle.⁶² 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,⁶³ 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« (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!“⁶⁴ Das Thema verspricht durchaus spannend zu werden.

⁶¹ *Paul-Gerhard Klumbies*: Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext, FRLANT 155, Göttingen 1992.

⁶² *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.

⁶³ *Martin Rese*, a.a.O., S. 87.

⁶⁴ *Martin Rese*, a.a.O., S. 87, Anm. 8.