

# *Per quem omnia facta sunt*: Schriftauslegung zu einem theologischen Satz

Jörg Christian SALZMANN, Oberursel

## I

Das Nizänische Glaubensbekenntnis<sup>1</sup> wird von fast allen Christen anerkannt und auch im Gottesdienst rezitiert<sup>2</sup>. Die Bedeutung des Satzes über den Sohn Gottes 'Durch ihn ist alles geschaffen' wird dabei heute, so vermute ich, in den meisten Fällen kaum erkannt<sup>3</sup>. Auch in der neueren Theologie wird die sogenannte Schöpfungsmittlerschaft, wenn überhaupt, dann noch als Lehrbuchtopos in der Patristik abgehandelt; in den gängigen Nachschlagewerken jedenfalls kommt sie als Stichwort nicht vor.

Als Exegeten interessiert mich im Blick auf das Thema der Schöpfungsmittlerschaft, in welcher Weise bei der Entwicklung dieses Gedankens biblische Texte ausgelegt wurden. Insbesondere stellt sich natürlich die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Einfluß philosophischer Gotteslehren und demjenigen der biblischen Texte selbst. In der Rückbesinnung ergeben sich womöglich auch Maßstäbe für eine kritische Beurteilung des Bekenntnissatzes aus heutiger Sicht.

Es ist hinlänglich bekannt, daß im arianischen Streit die Frage diskutiert wurde, ob und inwiefern der Logos Gottes selbst geschöpfllich ist. Beide Seiten waren sich allerdings darüber einig, daß Gott durch den Logos die Welt geschaffen habe. Dieser Gedanke wurde nicht erst im arianischen Streit entwickelt, sondern konnte aus der älteren Theologie, ja aus der Bibel selbst rezipiert werden.

Schon bei Justin etwa begegnen wir der Formulierung: am Anfang schuf und ordnete er (Gott) durch ihn (den Logos, den Sohn) alles (τὴν ἀρχὴν δι')

<sup>1</sup> Nicaeno-Constantinopolitanum; der Satz von der Schöpfungsmittlerschaft findet sich schon im Nicaenum von 325 und im Jerusalemer Bekenntnis des 4. Jahrh. — vgl. John Norman Davidson Kelly, *Early Christian Creeds* (3. Aufl. London 1972), S. 215 u. 297, ferner Reinhard Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa—Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen* (Darmstadt 1996), S. 161 u. 163.

<sup>2</sup> Im Westen ist es, da Teil der Römischen Messe, weit verbreitet; im Osten gehört es ebenfalls zum Sonntagsgottesdienst, zur 'göttlichen Liturgie', vgl. *Liturgie. Die Göttliche Liturgie der orthodoxen Kirche, Deutsch-Griechisch-Kirchenslawisch*, hrsg. von Anastasios Kallis (2. Aufl. Mainz 1993), S. XXIII. 116-121. 198.

<sup>3</sup> Mit dem Gottesdienst nach der alten Agende I der VELKD vertraute Gemeindeglieder, die ich befragte, hatten alle angenommen, es sei Gott der Vater als der Schöpfer gemeint.

αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε - *Apol. II, 6, 3*). Der Satz steht in einer theologisch-christologischen Erörterung über die Gottesbezeichnungen, die auch das Wort *χριστός* auf Gottes Schöpfertätigkeit zurückführt<sup>4</sup>. Die Wortwahl wird entscheidend von *Kol 1, 16* beinflusst sein<sup>5</sup>; daneben dürfte auch *Joh 1, 3* mit *1, 1* (*ἀρχή*) im Hintergrund stehen und womöglich auch *Prov 8, 22*, da dort deutlich Gott das Subjekt ist, allerdings die Aussage *κτίζειν* — schaffen, hervorbringen — erst einmal die Weisheit selbst zum Objekt hat<sup>6</sup>.

Eine andere Stelle in der ersten Apologie des Justin, nämlich *Apol I, 59*, legt klar erkennbar den Anfang des Buches Genesis aus, der hier für die heidnischen Leser wörtlich zitiert wird, um aufzuzeigen, daß Platon seine Vorstellung von der Weltentstehung der Bibel entnommen habe. Einleitend wird angekündigt, der prophetische Geist Gottes habe die Christen wissen lassen, 'wie am Anfang und woraus Gott den Kosmos erschuf' (*ἐδημιούργησεν*); dann folgt das Zitat von *Gen 1, 1-3*, aus dem sodann abschließend gefolgert wird, es sei durch das Wort, den Logos Gottes aus der Materie (*τὰ ὑποκείμενα*) der ganze Kosmos entstanden (*γεγενῆσθαι*), wie sowohl Platon und die Platoniker als auch die Christen von Mose gelernt hätten. Eine solche Deutung wird überhaupt erst möglich durch die Überlegung, daß wenn Gott rede, sein Logos aktiv werde. Dieser Gedanke stammt nicht von Justin, sondern geht auf ältere Tradition zurück, wie sie etwa bei Philo und vor allem im Christushymnus des Johannesevangeliums greifbar wird.

Recht kühn will uns bei Justin die Behauptung scheinen, Gott habe durch das Wort die (vorhandene) Materie geformt<sup>7</sup> — so soll offenbar *Gen 1, 2* verstanden werden. Auf diese Weise kann Justin die christliche Erkenntnis über die Weltentstehung mit der platonischen gleichsetzen: die materielle Welt wird entsprechend der Ideenwelt geschaffen<sup>8</sup>. Die Grundlage für diese Auslegung ist aber schon mit der LXX-Übersetzung gegeben, wo statt 'die Erde war wüst und leer' gesagt wird: 'die Erde war unsichtbar (*ἀόρατος*) und ungeformt (*ἀκατασκευάστος*)'<sup>9</sup>. Hier ist also bereits mit der Übersetzung aus dem Hebräischen ein Überschnitt in die griechische Philosophie vollzogen<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> *Apol. II, 6, 1-3*.

<sup>5</sup> *ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ... τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται*. Zur Auslegung dieser Stelle s. u.

<sup>6</sup> *κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ* — zu *Prov 8, 22ff.* s. u.

<sup>7</sup> *Apol I, 59, 1*: Platon habe die Behauptung <ὕλην ἄμορφον οὖσαν τρέψαντα τὸν θεὸν κόσμον ποιῆσαι> von Mose übernommen; Justin folgert: <Λόγῳ θεοῦ ἐκ τῶν ὑποκειμένων ... γεγενῆσθαι τὸν πάντα κόσμον> — *Apol I, 59, 5*.

<sup>8</sup> Für eine genauere Einordnung der Philosophie Justins s. Carl Andresen, Justin und der mittlere Platonismus, *ZNW 44* (1952-53) 157-195; eine Textauswahl mit Kommentar bei Heinrich Dörrie, *Der Platonismus in der Antike*, Bd 2 (Stuttgart 1990), S. 198-203. 488-493; Bd 3 (Stuttgart 1993), S. 100-102. 364-367.

<sup>9</sup> *ἢ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκευάστος* — *Gen 1, 2a*.

<sup>10</sup> Vgl. dazu *Sap 11, 17*: *ἢ παντοδύναμός σου χεὶρ ... κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης*. Diese Stelle zeigt, daß schon im vorneutestamentlichen hellenistischen Judentum und nicht

## II

Eine solche Übersetzung nötigt zu der Frage, was denn ursprünglich vom hebräischen Text gemeint war. Das hängt davon ab, ob der erste Satz der Schöpfungsgeschichte als Überschrift oder als erster Schritt der Schöpfung zu verstehen ist: 'Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde.' Nach der Textstruktur ist anzunehmen, daß dieser Satz eine Überschrift darstellt<sup>11</sup>. Die Reflexion geht also im Urtext nicht in Richtung einer Schöpfung aus dem Nichts<sup>12</sup>, sondern die Schöpfung setzt ein mit einem Zustand der völligen Unordnung und des Chaos, der durch Gott dann schrittweise geordnet wird. Gegenüber der jahwistischen Schöpfungsgeschichte, wo Gott den Menschen aus einem Tonklumpen formt und ihm dann Leben einhaucht<sup>13</sup>, liegt hier allerdings schon eine wesentlich abstraktere Reflexionsstufe vor: Gott formt die Welt nicht mit seinen Händen, sondern er redet, und es geschieht (vgl. Ps 33, 9; 148, 5)<sup>14</sup>. Insofern liegt der Schritt zu dem Verständnis der Schöpfung als durch den Logos Gottes vermittelt auf der Linie einer Entwicklung, die schon zwischen Jahwist und Priesterschrift sich abzeichnet.

Bereits inneralttestamentlich finden wir dann auch den Gedanken angelegt, daß Gott die Welt aus Nichts geschaffen hat, nämlich durch die Benutzung des hebräischen terminus technicus für erschaffen ברא (zu übersetzen etwa mit 'hervorbringen') in Verbindung mit der Schöpfung durch das Reden Gottes. Diese Linie wird allerdings erst im hellenistischen oder wenigstens hellenistisch beeinflussten Judentum ausgezogen und auf den Begriff gebracht: 'mein Kind, sieh Himmel und Erde an und alles, was darin ist, und bedenke: dies hat Gott alles aus nichts gemacht, und wir Menschen sind auch so gemacht', heißt es im 2. Makkabäerbuch 7, 28<sup>15</sup>.

Noch im Rahmen der kanonischen Schriften des Alten Testaments begegnet uns nun auch die weisheitliche Spekulation darüber, daß Gott mit seiner Weisheit die Welt erschaffen habe; die wichtigste Stelle ist das Lied der

erst zu Justins Zeiten die entsprechenden philosophischen Gedanken durchaus populär waren. Zugleich sind sie durch das Reden von Gottes Hand in charakteristischer Weise 'hebräisch' gefärbt (s. u.).

<sup>11</sup> Vgl. Claus Westermann, *Genesis — 1. Teilband. Genesis 1 - 11* (Neukirchen-Vluyn 1974 — BK I/1), S. 130ff.; dazu Horst Seebass, *Genesis 1 — Urgeschichte (1, 1 - 11, 26)* (Neukirchen-Vluyn 1996), S. 62.

<sup>12</sup> S. dazu Gerhard May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex nihilo* (Berlin/New York 1978 — AKG 48).

<sup>13</sup> Gen 2, 4b-7.

<sup>14</sup> Für die Aufnahme dieses Gedankens im späteren hellenistischen Judentum vgl. 4 Es (= 2 Esdr) 6, 38.

<sup>15</sup> Vgl. auch Hi 26, 7 (?); ein frühes Zeugnis für die christliche Rezeption des Gedankens ist der geradezu technische Gebrauch der Wendung bei *Herm(v)* I, 1, 6 und *Herm(m)* I, 1. Nach Gerhard May, *Schöpfung aus dem Nichts* (s. Fußn. 12) sind die frühjüdischen wie die frühen christlichen Stellen aber noch nicht im Sinne einer philosophischen Alternative zwischen vorhandener Materie und Schöpfung aus dem Nichts gemeint.

Weisheit in Prov 8, 22-31(36)<sup>16</sup>. Da hier das Reden Gottes nicht vorkommt, handelt es sich nicht um eine Weiterentwicklung der priesterschriftlichen Gedanken, sondern um eine eigene weisheitliche Tradition; ob in der Personifizierung der Weisheit älterer mythologischer Stoff nachklingt, sei hier dahingestellt<sup>17</sup>.

Erst in einem weiteren Schritt werden dann der Logos Gottes und die Weisheit zusammengebracht. Das ist auf dem Wege der Schriftauslegung möglich, wenn nämlich das Handeln Gottes im Schöpfungsbericht, sein Reden, mit der Tätigkeit seiner Weisheit bei der Schöpfung zusammengesehen wird. Philosophische Spekulation ist dazu nicht unmittelbar vonnöten, doch gewinnt der Gedanke eigentlich erst Evidenz und damit auch Virulenz, wenn die Tätigkeit des Erschaffens mit dem Gottesbild nicht mehr zusammenpaßt, sei es weil die Schöpfung wegen ihrer Körperlichkeit und damit Vergänglichkeit als radikal von Gott getrennt verstanden wird, sei es weil Gott selbst sich mit aktivem Handeln in die Sphäre der Vergänglichkeit begeben würde. Der Konflikt zwischen Gottes Gottsein und seiner Schöpfertätigkeit ist aber eigentlich erst im griechisch-hellenistischen Denken ein Problem.

Die Empfänglichkeit für solches Denken bei den Christen wird am ehesten auf dem Weg über das hellenistische Judentum verständlich. Dabei muß etwa für den Logoshymnus in Joh 1 nicht Philo Pate gestanden haben<sup>18</sup>, aber er ist doch Exponent eines weiter verbreiteten Denkens und einer Denkbemühung, die die Fragen der griechischen Philosophie mit den Mitteln der Auslegung jüdischer heiliger Schriften zu beantworten sucht und damit voraussetzt, daß in diesen Schriften die Antworten auf solche Fragen zu finden seien<sup>19</sup>.

So bewegt sich etwa der Anfang von Salomos Gebet um Weisheit in Sap 9 ganz in den Bahnen der Auslegung von Gen 1, aber er findet eben die für griechisch beeinflussten Denken akzeptablen Formulierungen, wenn es heißt: 'Gott der Vater und Herr des Erbarmens, der du das All (τὰ πάντα) mit deinem Wort (ἐν λόγῳ σου) gemacht und durch deine Weisheit (τῆ σοφίᾳ σου) den Menschen bereitet hast, damit er herrsche über die von dir erzeugten Geschöpfe ...' (Sap 9, 1-2). Daß hier die Weisheit als Instrument der Schöpfung benannt wird, geht, wie Sap 9, 9 zeigt, sicher schon auf die ältere Weis-

<sup>16</sup> Zur Abgrenzung vgl. Otto Plöger, *Sprüche Salomos (Proverbia)* (Neukirchen-Vluyn 1984 — BK 17), S. 87; Arndt Meinhold, *Die Sprüche, Teil 1: Sprüche Kapitel 1-15* (Zürich 1991 — ZBK 16), S. 132ff.; R.B.Y. Scott, *Proverbs. Ecclesiastes* (Garden City [N.Y.] 1965 — AncB 18), S. 66ff.

<sup>17</sup> Vgl. z. B. Otto Plöger, BK 17, S. 91-95; William McKane, *Proverbs. A new Approach* (London 1970 — OTL), S. 352-358.

<sup>18</sup> S. dazu beispielsweise Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, I. Teil*, (2. Aufl. Freiburg u. a. 1967 — HthK 4, 1) S. 262-263.

<sup>19</sup> Zur frühen jüdischen Apologetik s. Martin Goodman, *Jewish Apologetics*, in: Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Bd. III,1 (Edinburgh 1986), 609-616.

heitsspekulation zurück, wie sie sich in Prov 8, 22ff findet. Hier in Sap 9, 9 heißt es: 'Und bei dir ist die Weisheit, die deine Werke kennt und zugegen war (παρουσα), als du den Kosmos gemacht hast'; dazu vergleiche man das 'ich war zugegen' in Prov 8, 27 und 8, 30 (συμπαρήμην und ἤμην παρ' αὐτῷ)<sup>20</sup>.

Wir hatten schon bemerkt, daß es auch für das Verständnis von Gottes Wort als Schöpfermacht genuin alttestamentliche Vorstellungen gibt<sup>21</sup>, auf die der Weisheitslehrer zurückgreifen kann. Die Besonderheit hier im Weisheitsbuch ist demnach vor allem die Parallelisierung, wenn nicht Identifizierung von Gottes Wort und Gottes Weisheit<sup>22</sup>. Damit wird es möglich, die noch stärker hypostatischen Aussagen über die Weisheit aus Prov 8 auf das Wort Gottes zu übertragen; dies gilt umso mehr, als vermutlich die Kombination von Wort und Weisheit Gottes eben durch die Kombination von Gen 1 und Prov 8 zustande kam. Diese wiederum war durch auslegende Verknüpfung der LXX-Texte sehr leicht möglich, weil in beiden neben dem Wort ἀρχή — hebräisch ראשית — auch (anders als im hebräischen Text) dasselbe Schlüsselwort für Gottes Schaffen, nämlich ποιεῖν vorkommt (Gen 1, 1 LXX; Prov 8, 24 LXX)<sup>23</sup>.

Es greifen also die Auslegung der biblischen Schriften und das hellenistische Denken unmerklich ineinander. Daß dabei in der durchaus hellenistisch-jüdischen Schrift der Weisheit Salomos noch keine begriffliche und gedankliche Eindeutigkeit herrscht, zeigt Sap 11, 17, wo es heißt, daß Gottes Hand<sup>24</sup> (und eben nicht sein Wort oder seine Weisheit) die Welt aus ungeformter Materie schuf.

Wesentlich weiter entwickelt finden wir die Gedanken zur Schöpfungsmittlerschaft des Wortes Gottes bei Philo, der die Identifizierung von Gottes Schöpferwort und dem philosophischen Weltprinzip des Logos ausdrücklich vollzieht. So ist in Philos Traktat über die Erschaffung der Welt, der sich an Gen 1 orientiert, der Logos Gottes mit den für die Schöpfung nötigen Ideen und Plänen identifiziert (*Op. Mund.* 24). Er steht, so heißt es im Zweiten Buch der *Legum Allegoriae* (86), zwischen Gott als dem obersten Prinzip und allem übrigen, das nur durch den Logos existiert. Er ist Abbild Gottes; durch ihn ist der ganze Kosmos geschaffen (*Spec. Leg.* 1,81). Trotz der Absicht Philos zu

<sup>20</sup> Vgl. auch Sap 6, 24.

<sup>21</sup> S. o. zu Gen 1 und Ps 33, 9 sowie 148, 5.

<sup>22</sup> David Winston, *The Wisdom of Solomon* (Garden City [N.Y.] 1979 — AncB 43), S. 201, benennt zu V 1 und V 2 jeweils Paralleltex te aus dem jüdisch-hellenistischen Schrifttum, ohne daß aber sich dort die Gleichsetzung von Wort und Weisheit Gottes findet.

<sup>23</sup> Vgl. aber Sir 24, 3, das ursprünglich auf Hebräisch verfaßt wurde: hier sagt die Weisheit von sich, daß sie aus Gottes Mund hervorging und wie ein Nebel die Erde bedeckte (vermutl. Bezug zu Gen 2, 6) — die Identifizierung von Wort und Weisheit Gottes lag schon zur Zeit des Sirach offenbar in der Luft.

<sup>24</sup> Vgl. dazu P. Ackroyd, 77 II.-V., *ThWAT* 3, 425-455, bes. Sp. 446-455.

philosophieren, nach der man einen eher abstrakten Logosbegriff erwarten würde, kommt bei ihm der in der Weisheitsspekulation gewonnene personale Aspekt des Gotteswortes doch zur Geltung<sup>25</sup>.

Ebenso verhält es sich im Neuen Testament, wo die Gleichsetzung von Logos/Sophia und Jesus natürlich gerade das personale Element hervorhebt. Die beiden wichtigsten Stellen sind der Johannesprolog und Kol 1, 15-18(20)<sup>26</sup>.

In der Kolosserbriefstelle wird in hymnischer Sprache vom Gottessohn gesagt, daß er Abbild des unsichtbaren Gottes und Erstgeborener der ganzen Schöpfung sei, durch den alles (nicht nur die sichtbare Welt, sondern auch alle Himmelmächte) geschaffen sei und in dem alles seinen Bestand habe. Auffällig ist in unserem Zusammenhang, daß weder das Wort, der Logos, noch die Weisheit vorkommen. Hier sind (ähnlich wie z. B. in I Kor 8, 6) wohl in der Tradition der Weisheitsspekulation (vgl. Sap 7, 26: die Weisheit als Abbild Gottes) Hoheitsaussagen über den Herrn Jesus Christus gemacht, die nun gerade ihn im Blick haben und von allen möglicherweise in die Irre führenden Identifizierungen mit anderen Wesenheiten wegleiten<sup>27</sup>.

Der Johannesprolog spricht dagegen ausdrücklich vom Logos Gottes und identifiziert ganz deutlich diesen Logos mit Jesus. In der exegetischen Literatur wird ausführlich verhandelt, ob und wieweit hier hellenistisch-philosophische Einflüsse vorliegen<sup>28</sup>. Dabei ist sicher denjenigen Recht zu geben, die sagen, daß die Aussagen des Prologs aufgrund von Exegese und Studium der heiligen Schriften zustande gekommen sein können, also ohne einen dezidierten Anteil philosophischer Spekulation<sup>29</sup>. Andererseits geschieht die Aufnahme des Logos-Begriffs (und an dieser Stelle eben nicht der Sophia, obwohl Sap 9, 1 im Hintergrund zu stehen scheint<sup>30</sup>) nicht im luftleeren Raum und hat

<sup>25</sup> S. dazu Hermann Kleinknecht, λέγω κτλ. B. Der Logos in Griechenland und Hellenismus, *ThWNT* 4, 76-89, S. 86-88. Zum Logos bei Philo s. ferner Michael Mach, Philo von Alexandrien, *TRE* 26, 523-531, S. 525-527, und Monographisches wie z. B. David Winston, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria* (Cincinnati 1985).

<sup>26</sup> Zur Abgrenzung s. Hans Hübner, *An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser* (Tübingen 1997 — HNT 12), S. 55f. und die dort angeführte Literatur.

<sup>27</sup> Es ist allerdings zu bedenken, daß das Wort εἰκόν (Kol 1, 15) auch philosophisch verstanden werden kann und so dem Logosbegriff sehr nahekommt; vgl. dazu Hans Hübner, HNT 12 (s. Fußn. 26), S. 57-62.

<sup>28</sup> S. z.B. Udo Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes* (Leipzig 1998 — ThHK 4), S. 32; Charles Kingsley Barrett, *Das Evangelium nach Johannes* (Göttingen 1990 - KEK.S), S. 52-54, 180-183; Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I. Teil, (2. Aufl. Freiburg u. a. 1967 — HThK 4, 1), S. 205ff. Die exegetische Diskussion ist seit Bultmann oftmals zu sehr auf die Frage nach gnostischen Einflüssen verengt.

<sup>29</sup> Z. B. Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I. (HThK 4, 1, s. Fußn. 28), S. 257-269, bes. S. 269; Charles Kingsley Barrett, *Das Evangelium nach Johannes* (KEK.S, s. Fußn. 28), S. 182, der aber vermutet, daß der Verfasser 'absichtlich jene Aspekte des jüdischen Denkens auswählte, zu denen es hellenistische Parallelen gab' (a. a. O.).

<sup>30</sup> Vgl. Udo Schnelle, ThHK 4 (s. Fußn. 28), S. 33.

sicherlich mindestens populärphilosophische Gedanken mit im Blick. Es soll wiederum die Hoheit Jesu ausgesagt werden: Er ist niemand geringeres als Gottes Logos, durch den die Schöpfung ihren Bestand hat, und er ist auf das engste mit Gott selbst verbunden<sup>31</sup>.

Hier, in Joh 1, 3a, begegnet uns nun der entscheidende Satz, welcher umgewandelt in einen Relativsatz den Eingang ins nizänische Glaubensbekenntnis gefunden hat: alles ist durch ihn gemacht (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο — im Nizänum heißt der Satz: δι' οὗ τὰ<sup>32</sup> πάντα ἐγένετο). Insofern ist nach der Annahme des Nizänums die Auslegung von Joh 1, 3 immer auch Schriftauslegung zu diesem Satz des Glaubensbekenntnisses. In der Entstehung aber wie in der späteren Auslegung ist Joh 1, 3 mit den alttestamentlichen Texten wie Gen 1, Prov 8 und Sap 9 verflochten, so daß, zumal die Abhandlung der Schöpfung vor allem im Zusammenhang mit Gen 1 naheliegt, unser Blickwinkel sich nicht auf die Exegese des Johannesevangeliums verengen sollte.

### III

Wir hatten eingangs gesehen, daß in Folge der innerbiblischen Entwicklungen schon Justin explizit die Brücke zwischen dem Logos Jesus Christus und einem Logos der Philosophie geschlagen hatte<sup>33</sup>. In zeitlich näherem Kontext zum nizänischen Glaubensbekenntnis möchte ich nun noch stichprobenartig ein paar exegetische Erörterungen späterer Kirchenväter vorstellen; dabei kann es hier nur um Schlaglichter und keineswegs um vollständige Referate oder Würdigungen gehen.

Origenes legt im ersten *Fragment zum Johannesevangelium*<sup>34</sup> das Wort λόγος aus Joh 1, 1 so aus, daß damit der Sohn Gottes als Demiurg bezeichnet wurde. Er setzt als evident voraus, daß die Schöpfung nur durch den Logos geschehen konnte, und erläutert das noch so, daß zur Welterschaffung mehr als nur die Kunstfertigkeit (τέχνη) eines Handwerkers nötig sei, eben der Logos Gottes. Sodann wendet er sich gegen die Meinung, der Logos existiere

<sup>31</sup> So auch die Deutung von Charles Kingsley Barrett, *Das Evangelium nach Johannes* (KEK.S., s. Fußn. 28), S. 183.

<sup>32</sup> Der Artikel verleiht dem Wort πάντα die dem griechisch-kosmologischen Denken gemäße Bedeutung 'All'; er konnte, wenn er nicht einfach, 'verdeutlichend' hinzugefügt wurde, Kol 1, 15 entnommen werden: τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.

<sup>33</sup> Auch sonst ist der Gedanke bei den frühchristlichen Apologeten geläufig; z. B: Athenagoras, *Suppl.* 10, 2; Theophilus *Ad Autol.* II, 10, 15, 22; *ep. ad Diogn.* 7; vgl. auch Irenäus, *Haer.* I, 9, 2 (ausdrücklicher Bezug auf den Johannesprolog) u. ö.; eher im Sinne des gesprochenen Wortes ist *verbum* bei Minucius Felix, *Octavius* 18,7 zu verstehen: *deus ... universa, quaecumque sunt, verbo iubet, ratione dispensat, virtute consummat.*

<sup>34</sup> GCS 10, S. 483-485.

erst seit seiner Geburt als Mensch<sup>35</sup>, und findet sie mit den Worten von Joh 1, 1 widerlegt. In einem weiteren Schritt setzt er Joh 1, 1 zu Gen 1, 1 in Beziehung und erläutert so, daß am Anfang das Wort der Schöpfer war und nicht etwa selbst geschaffen wurde. Daraufhin wendet er sich der Bedeutung des Wortes 'Anfang' zu und kommt zu dem Schluß, daß durch den absoluten Gebrauch des Wortes hier jeglicher Anfang überhaupt gemeint sei, der Logos also auch, wie Kol 1 zeige, die Engel geschaffen habe<sup>36</sup>. Schließlich klärt er noch das Verhältnis zwischen Logos und Sophia nach Prov 8, indem er sagt, daß der Logos als der Schaffende die weltbezogene Weisheit Gottes sei<sup>37</sup>.

Hier wird also wie in einem Kompendium der Kreis der wichtigsten Bibelworte zur Schöpfungsmittlerschaft abgeschritten. Die Kernaussage, daß der Sohn Gottes vor seiner Menschwerdung nichts anderes sei als der Logos Gottes, gilt dabei als so evident, daß sie nur nach verschiedenen Seiten hin abgesichert werden muß.

An anderer Stelle, nämlich im *Johanneskommentar* I, 19, erläutert Origenes, man könne den Satz 'Am Anfang was das Wort' so verstehen, daß wie bei einem Architekten der Bauplan, so hier bei Gott der Plan, der Logos für alle Kreatur am Anfang stünde<sup>38</sup>. Es wird also wie bei Justin der Logos in den Bahnen platonischen Denkens begriffen.

Die Erläuterung von Joh 1, 3 im *Johanneskommentar*<sup>39</sup> fragt u. a. danach, ob auch der Heilige Geist durch den Logos gemacht sei<sup>40</sup>, und stellt dann die Verbindung zu den Versen 4 und 5 her, indem sie fragt, inwiefern Leben und Licht durch den Logos entstanden<sup>41</sup>. Wichtig ist für Origenes dann noch die Erklärung, daß 'alles' in dem Satz 'alles ist durch ihn gemacht' nicht die Sünde oder die Schlechtigkeit mitumfasse<sup>42</sup>. Gegenüber der gnostischen Auslegung des Herakleon betont er schließlich, daß mit 'alles' wirklich die gesamte

<sup>35</sup> Die Ausdrucksweise ist mißverständlich, weil sie zwar den Logos als Subjekt des Satzes voraussetzt, im engeren Kontext aber nur das Pronomen der 3. Sg. benutzt. Die referierte Gegenposition wird nicht die irdische Geburt des göttlichen Logos als seinen Anfang behauptet, sondern die Präexistenz Jesu geleugnet haben.

<sup>36</sup> Daß der Logos ohne Anfang sei und auch die Engel geschaffen habe, ist wohl im Gegenüber zu gnostischem Gedankengut so formuliert.

<sup>37</sup> Vgl. auch *Comm. in Joh.* II, 12 (GCS 10, S. 68), die Erklärung zu  $\psi$  103, 24, daß Gott nicht alles durch die Weisheit, sondern in Weisheit geschaffen habe. — Schon Justin zieht Prov 8, 21a und die folgenden Verse heran, um Aussagen über den Logos Gottes als Schöpfer zu machen (Dial 61,3-4; 129,3-4); für ihn sind aber Logos und Sophia einfach identisch (zu Dial 61 vgl. den auf dem 13. Oxforder Patristikerkongreß gehaltenen Kurzvortrag von Leszek Misiarczyk, *Midrashic Background of Justin Martyr's Christological Interpretation of Prov. 8,22 in Dialogue with Trypho*).

<sup>38</sup> GCS 10, S. 24.

<sup>39</sup> *Comm. in Joh.* II, 10-15, GCS 10, S. 64-72.

<sup>40</sup> *Comm. in Joh.* II, 10-11, GCS 10, S. 64-67.

<sup>41</sup> *Comm. in Joh.* II, 12, GCS 10, S. 67-68.

<sup>42</sup> *Comm. in Joh.* II, 13.15, GCS 10, S. 68-70. 71-72.

Schöpfung gemeint sei und nicht etwa nur ein unterer, körperlicher Bereich der Welt<sup>43</sup>.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die erste *Genesis-Homilie* des Origenes<sup>44</sup>. Sein Interesse liegt hier eindeutig bei der Erschaffung des Menschen, und er geht ausführlich der Frage nach, was die Erschaffung nach dem Bilde Gottes zu bedeuten hat. Interessant ist für uns dabei der Anfang der Homilie, wo Origenes von der Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi redet; er macht diese dabei nicht daran fest, daß Gott durch sein Reden die Welt erschafft, sondern sieht vielmehr in dem Wort Anfang (*principium*, ἀρχή) den Bezug auf Jesus Christus: 'Was ist', so fängt er an auszulegen, 'das Prinzip, der Anfang von allem, wenn nicht unser Herr und Erlöser aller, Jesus Christus, der Erstgeborene aller Kreatur?'<sup>45</sup> Hier kann also beim Predigthörer ganz offensichtlich vorausgesetzt werden und bedarf keiner weiteren Erläuterung, daß die Welt durch Jesus Christus geschaffen ist.

Als zweiten Kirchenvater möchte ich Basilius von Caesarea heranziehen. In seinen *Hexaemeron-Predigten*, also Predigten zur Schöpfung nach Gen 1, fällt auf, daß er lange über den Begriff 'am Anfang' (Hom 1)<sup>46</sup> und auch darüber nachdenkt, was es bedeutet, wenn es heißt, 'Gott spricht' (Hom 2)<sup>47</sup>, ohne daß er den Logos Jesus Christus erwähnt. Dabei predigt er ausführlich in Auseinandersetzung mit allerlei verschiedenen Meinungen seiner Zeit; so ist ihm bei dem Begriff 'am Anfang' wichtig, daß man die Erde aufgrund dieser Aussage nicht als anfangslos und ewig betrachten könne<sup>48</sup>. In der ersten der beiden Homilien über die Erschaffung des Menschen geht er dann allerdings auf die Frage ein, warum in der Aussage 'laßt uns einen Menschen machen' das Verb im Plural steht<sup>49</sup>. Gott der Vater rede zum Sohn, und das sei so formuliert, 'damit du wissest, daß der Vater durch den Sohn schuf (ἐποίησε) und der Sohn nach dem väterlichen Willen als Schöpfer tätig war' (ἐκτίσατο πατρὶος θελήματι)<sup>50</sup>. Ziel sei dabei, so fährt der Prediger gleich fort, daß Vater und Sohn gleichermaßen von uns verehrt werden; es schließt sich dann eine kurze Erörterung über die Trinität an.

Möglicherweise gehört es zur Absicht des Basilius, eher 'undogmatisch' zu predigen; nichtsdestoweniger ist es auffällig, daß die Logostheologie offenbar vorausgesetzt, aber nicht weiter thematisiert wird.

<sup>43</sup> *Comm in Joh II*, 14, GCS 10, S. 70-71.

<sup>44</sup> GCS 29, S. 1-22.

<sup>45</sup> *Quod est omnium principium nisi Dominus noster et Salvator omnium Iesus Christus primogenitus omnis creaturae?* (GCS 29, S. 1, 2-3).

<sup>46</sup> GCS NF 2, 1-20, hier S. 10-11 (Hom 1,5-6).

<sup>47</sup> GCS NF 2, 21-37, hier S. 32-33 (Hom 2,7).

<sup>48</sup> Hom. 1,5 (SC 26, S. 104-110).

<sup>49</sup> SC160, S. 170ff.

<sup>50</sup> SC 160, S. 172.

Ein dritter und letzter Blick soll dem westlichen Kirchenvater Augustin gelten. Auch hier geht es noch einmal um Gen 1, und zwar nach dem großen Kommentar *De Genesi ad Litteram*<sup>51</sup>. Augustin greift die Fragen der älteren Exegese auf, wenn er z. B. gleich zu Beginn die Alternative vorstellt, das Wort 'am Anfang' (*in principio*) zeitlich zu verstehen oder auf den eingeborenen Sohn zu beziehen<sup>52</sup>, oder wenn er überlegt, ob die Stimme des Schöpfers körperlich erklang<sup>53</sup>. Ihn interessieren aber diese Fragen nur am Rande; sein Interesse gilt besonders dem Wesen des Lichtes, von dem in Gen 1, 3 die Rede ist, ob und wie nämlich die geistige Welt und dieses Licht zusammenhängen. Immer und immer wieder buchstabiert er die ersten Worte von Gen 1 durch, um zu klären, wie der Weg vom ewigen Gott zur körperlichen Welt zu begreifen ist; diese philosophische Fragestellung ist stets im Hintergrund da. Dabei versteht er unter dem Wort 'in principio' das anfängliche Wirken des Sohnes, welches ungeformte Kreatur hervorbringt, die erst durch den Sohn als Verbum zu ihrer eigentlichen Form und Bestimmung findet<sup>54</sup>.

Bei aller philosophischen Bestimmtheit des Fragens und Denkens Augustins entsteht doch der Eindruck, daß er die Identifizierung von Wort und Gottes Sohn im wesentlichen als Vorgabe aus der biblischen und exegetischen Tradition entnimmt. So rekurriert er auf den Johannesprolog als Beweisgrund für die ewige Gültigkeit des Wortes 'es werde Licht'<sup>55</sup> und zieht ihn beispielsweise auch heran, um bei der Klärung der Frage, ob zu Anfang der Genesis die Dreieinigkeit vorkomme, festzuhalten, daß der Sohn das Wort des Vaters ist<sup>56</sup>.

Da Augustin sich nicht mehr in der griechischen Sprache bewegt, fällt die unmittelbare Evidenz des Wortes Logos als Weltvernunft oder dergleichen fort; dementsprechend konzentriert sich das Denken Augustins mehr auf den Vorgang des Sprechens, wenn es um Christus als das Wort Gottes geht. Dennoch ist der philosophische Bezugsrahmen in der platonischen Tradition des Augustin immer noch so, daß Christus als Prinzip aller Dinge und als das Wort Gottes eine wichtige Mittlerfunktion bei der Schöpfung einnimmt<sup>57</sup>.

#### IV

Ich komme zum Schluß. Das im nizänischen Glaubensbekenntnis zitierte Wort aus dem Johannesprolog, daß durch den Logos alles gemacht ist, beruht auf einem längeren Prozeß der Schriftauslegung und spricht zugleich in einen

<sup>51</sup> CSEL 28,1, S. 3ff.

<sup>52</sup> I,1 — CSEL 28,1, S. 4.

<sup>53</sup> I,2 — CSEL 28,1, S. 5f.

<sup>54</sup> I,4 — CSEL 28,1, S. 8.

<sup>55</sup> I,2 — CSEL 28,1, S. 6.

<sup>56</sup> II,6 — CSEL 28,1, S. 41.

<sup>57</sup> S. auch Fußn. 58.

Kontext, in dem der Satz auch philosophisch einzuleuchten vermag. Die Identifizierung des Logos nach den Philosophen mit dem biblischen Logos und Gottessohn wird durch Justin explizit vorgenommen. Bei Origenes finden wir alle Bestandteile des exegetischen Flechtwerks um die Rolle des Gottessohnes als Schöpfungsmittler zugleich mit ihrer Verankerung in einem philosophischen System. Spätestens jetzt ist die Reflexion über den Satz 'alles ist durch ihn (den Logos) gemacht' so weit fortgeschritten, daß er im Nizänum als unbestrittene Aussage über den Sohn Gottes aufgenommen werden kann. Für die Exegeten des vierten Jahrhunderts gilt er ganz selbstverständlich; ihre Diskussionen bewegen sich in der Genesisauslegung um die Frage, wie die Welt entstanden ist. In diesem Horizont kann dann auch wieder wie bei Augustin gefragt werden, wie genau die Rolle des Gotteswortes bei der Schöpfung vorzustellen ist. Daß aber der Gottessohn mit eben dem Wort oder Logos Gottes identisch ist, steht außer Frage<sup>58</sup>.

Uns ist der Zugang zu dem biblischen und schon gar zu dem nizänischen Satz erschwert, weil wir die philosophischen Prämissen der alten Ausleger nicht mehr teilen. Wie sie aber sollten wir uns darum bemühen, ihn durch unsere Auslegung in Bezug zu setzen zu unserem Denken und Glauben und zu unserer Welt<sup>59</sup>. Im Nachfragen, wie der Satz historisch zustande kam und interpretiert wurde, scheinen mir erste Zugänge möglich.

<sup>58</sup> Dies Bild ändert sich auch nicht, wenn man die Johannes-Homilien von Johannes Chrysostomus und Augustin heranzieht (Johannes Chrysostomus, *In Joannem homilia* III, PG 59, 37-46. *In Joannem homilia* V, PG 59, 53-60; Aurelius Augustinus, *In Johannis Evangelium Tractatus CXXIV*, Tractatus I, CChr.SL 36, 1-11). Augustin versucht im Tractatus I seiner Hörerschaft klarzumachen, daß das Wort Gottes in Analogie zum menschlichen inneren Wort (*consilium*) vorzustellen sei, aber die Identifizierung mit Jesus Christus nimmt er fraglos und en passant vor: 'uis uidere quale consilium Dei est Dominus Jesus Christus, id est, Verbum Dei?' (Tractatus I, 9 — CChr.SL 36, S. 6). Interessant ist, daß Chrysostomus in der 3. Homilie gegen eine 'häretische' Exegese argumentiert, die — wohl durch die Kombination von Gen 1, 1 und Joh 1, 1 — behauptete, Himmel und Erde seien der Logos. Auch hier aber geht die Argumentation nicht ins Grundsätzliche; vielmehr geht Chrysostomus grammatisch-logisch vor, indem er auf den Unterschied zwischen den Verben in Gen 1, 1 und Joh 1, 1 hinweist.

<sup>59</sup> Das allein schon deshalb, weil durch den Gedanken der Schöpfungsmittlerschaft des Gottessohnes unsere Welt unmittelbar mit dem Erlöser in Bezug gesetzt wird, die Rechtfertigung des Sünders also nicht isoliert von seinem Dasein in der Welt und von dem Weltverhältnis Gottes gesehen werden kann. Hier wären Ansätze für eine moderne 'ganzheitliche' Theologie zu finden, die sich nicht in der Immanenz verliert. — Für die Kirchenväter stellt sich die Frage, ob die Schöpfungsmittlerschaft des Logos in antignostischer Stoßrichtung formuliert wurde; das ist der Sache nach sicher der Fall, aber es findet sich in den hier vorgestellten Texten keine ausgesprochene Polemik dazu. Vgl. auch Reinhard Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa—Konstantinopel* (s. Fußn. 1), S. 135-137. 237.