

Zacharias Shoukry

Schöpfung im Johannesevangelium

Quellen johanneischer

Schöpfungstheologie und -motive

JOHANNES GUTENBERG
UNIVERSITÄT MAINZ



Dissertation

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer: 428143557. Diese für die Online-Publikation nur geringfügig angepasste Version entspricht dem Stand der Abgabeverversion vom März 2022. Das entsprechende Buch mit Überarbeitungen ist zu finden unter: Shoukry, Zacharias. *Schöpfung im Johannesevangelium: Traditionen und Theologie des Schöpferwirkens im vierten Evangelium*. BZNW 268. Berlin: de Gruyter, 2024, ISBN: 9783111383699.

Dr. theol. Zacharias Shoukry
Eingereicht am Fachbereich 01,
Evangelisch-theologische Fakultät
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Wallstraße 7, D-55122 Mainz
Betreuer/Erstgutachter: Prof. Dr. Ruben Zimmermann
Zweitgutachterin: Prof. Dr. Esther Kobel

Inhaltsübersicht

Teil 1: Einleitung und Grundlegendes

1	Thema und Relevanz	12
2	Forschungsstand	15
3	Methodik	42

Teil 2: Schöpfung im Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1–18)

4	Am Anfang (Ἐν ἀρχῇ) – Joh 1,1–2.....	83
5	Der Logos (λόγος) – Joh 1,1–4.10–12.14	92
6	Die Erschaffung von allem (πάντα) bzw. des Kosmos (κόσμος), das Verb γίνομαι und „keine Entstehung ohne ihn“ (χωρίς αὐτοῦ) – Joh 1,3.10.....	126
7	Das Leben (ζωή) – Joh 1,4.....	130
8	Das Licht (φῶς) und die Dunkelheit (σκοτία) – Joh 1,4–5	138
9	Ertrag des Prolog-Teils	150

Teil 3: Schöpfung im Johannesevangelium außerhalb des Prologs

10	Der Mensch aus der Erde (ἐκ τῆς γῆς) – Joh 3,31	155
11	Das Werk (ἔργον) – Joh 4–5; 9–10; 17.....	172
12	Exkurs: Das gesprochene Wort (λόγος) – Joh 4,50	186
13	Der Sabbat (σάββατον) – Joh 5	193
14	Das Beleben (ζωοποιέω) – Joh 5,21	208
15	Das Gehen auf dem See (ἐπὶ τῆς θαλάσσης) – Joh 6,19	228
16	Der eine Vater (εἷς πατήρ) – Joh 8,41	234
17	Der Schlamm (πηλός) – Joh 9,6	257
18	Vor der Grundlegung des Kosmos (πρὸ καταβολῆς κόσμου) – Joh 17,5.24	274
19	Der König (βασιλεύς) nicht von hier (οὐκ ἐντεῦθεν) – Joh 18,36–37	290
20	Exkurs: Blut und Wasser (αἷμα καὶ ὕδωρ) als Motive von Geburt und Geschöpflichkeit – Joh 19,34	310

21	Der Gärtner (κηπουρός) im Garten (κῆπος) – Joh 18–20	319
22	Der erste Tag der Woche (μία τῶν σαββάτων) – Joh 20.....	330
23	Die Gabe des Geistes (πνεῦμα) – Joh 20,22	339

Teil 4: Fazit

24	Ertrag und Ausblicke.....	353
----	---------------------------	-----

Anhang

Ergänzendes Material	391
Literaturverzeichnis.....	422
Stellenregister.....	457

Inhaltsverzeichnis

Teil 1: Einleitung und Grundlegendes

1	Thema und Relevanz	12
2	Forschungsstand	15
2.1	Forschungen zu Schöpfung im Frühjudentum.....	15
2.1.1	Deuterokanonische und pseudepigraphische Schriften der Septuaginta.....	15
2.1.2	Pseudepigraphen außerhalb der Septuaginta	20
2.1.3	Zwischenfazit zum Forschungsstand im frühen Judentum.....	28
2.2	Forschungen zu Schöpfung im Johannesevangelium	29
2.2.1	Bisherige Monografien zur Schöpfungsthematik in Johannesevangelium	29
2.2.2	Sosa Siliezars ‚Creation Imagery in the Gospel of John‘ (2015) als traditionsgeschichtlich orientierte Untersuchung der Schöpfungsthematik im gesamten Evangelium	32
2.2.3	Stellen im Johannesevangelium zur Schöpfungsthematik	33
3	Methodik	42
3.1	Grundlagen.....	42
3.1.1	Definitionen	44
3.1.2	Texte und Stellen	49
3.1.3	Terminologie	62
3.2	Vorgehensweise	76
3.2.1	Traditionsgeschichtliche Analyse	76
3.2.2	Gliederung der Arbeit und Begrifflichkeit der Überschriften	79

Teil 2: Schöpfung im Prolog

4	Am Anfang (Ἐν ἀρχῇ) – Joh 1,1–2.....	83
4.1	Einordnung.....	83
4.2	Septuaginta.....	85
4.3	Weitere Schriften außerhalb der Septuaginta	87
4.4	Zwischenfazit zum „Anfang“	90
5	Der Logos (λόγος) – Joh 1,1–4.10–12.14	92
5.1	Einordnung: Das Wort in Joh und die Rolle des Logos bei der Schöpfung.....	92
5.1.1	Das Wort in Joh	92
5.1.2	Die Rolle des Logos bei der Schöpfung.....	93
5.2	Erschaffung durch den Logos (δι’ αὐτοῦ)	97
5.2.1	Schöpfungsmittlerschaft verschiedener Instanzen	98
5.2.2	Die Weisheit/Sophia	99
5.2.3	Weitere Instanzen	100
5.3	Von der Schöpfungsmittlerschaft des Wortes zur Schöpfungsurheberschaft des Logos	103
5.3.1	Septuaginta	103
5.3.2	Weitere Schriften außerhalb der Septuaginta und des Neuen Testaments ...	104

5.4	Von der Personifikation göttlicher Kräfte zur Göttlichkeit des Logos	110
5.4.1	Der personifizierte Geist.....	114
5.4.2	Logos und Thora im Vergleich	116
5.4.3	Logos und Sophia im Vergleich	119
6	Die Erschaffung von allem (πάντα) bzw. des Kosmos (κόσμος), das Verb γίνομαι und „keine Entstehung ohne ihn“ (χωρὶς αὐτοῦ) – Joh 1,3.10.....	126
7	Das Leben (ζωή) – Joh 1,4.....	130
7.1	Einordnung: Das Lebensmotiv in Joh	130
7.2	Septuaginta.....	134
7.3	Weitere Schriften außerhalb der Septuaginta	135
8	Das Licht (φῶς) und die Dunkelheit (σκοτία) – Joh 1,4–5	138
8.1	Einordnung: Licht und Dunkelheit in Joh	138
8.2	Septuaginta.....	141
8.3	Weitere Schriften außerhalb der Septuaginta	143
8.4	Andere antike Texte	147
8.5	Zwischenfazit zu Licht und Dunkelheit.....	148
9	Ertrag des Prolog-Teils	150

Teil 3: Schöpfung im Johannesevangelium außerhalb des Prologs

10	Der Mensch aus der Erde (ἐκ τῆς γῆς) – Joh 3,31	155
10.1	Einordnung.....	155
10.2	Septuaginta	158
10.3	Neues Testament.....	162
10.4	Weitere Schriften außerhalb der Septuaginta und des Neuen Testaments.....	164
10.5	Jüdische Philosophen	166
10.6	Andere antike Schriften	168
10.7	Ertrag	168
11	Das Werk (ἔργον) – Joh 4–5; 9–10; 17.....	172
11.1	Das Werk/die Werke (ἔργον/ἔργα) – Joh 4,34	172
11.1.1	Einordnung: Joh 4 im Kontext johanneischer Schöpfungsmotive	172
11.1.2	Septuaginta	174
11.1.3	Weitere Schriften außerhalb der Septuaginta	177
11.2	Das Tun (ποιέω) und Vollenden (τελειόω) der Werke sowie das Vollbringen (τελέω) – Joh 5,36; 17,4.....	179
11.2.1	Septuaginta	180
11.2.2	Weitere Schriften außerhalb der Septuaginta	181
11.3	Das Wirken (ἐργάζομαι) der Werke – 5,17; 9,4.....	182
11.4	Ertrag	183
12	Exkurs: Das gesprochene Wort (λόγος) – Joh 4,50	186

13	Der Sabbat (σάββατον) – Joh 5	193
13.1	Einordnung.....	193
13.2	Septuaginta	195
13.3	Weitere Schriften außerhalb der Septuaginta	198
13.4	Jüdische Philosophen	200
13.5	Andere antike Texte	203
13.6	Ertrag	205
14	Das Beleben (ζωοποιέω) – Joh 5,21	208
14.1	Einordnung.....	210
14.2	Neues Testament.....	213
14.3	Septuaginta	214
14.4	Weitere Schriften außerhalb der Septuaginta	216
14.5	Jüdische Philosophen	220
14.6	Weitere Schriften außerhalb des Neuen Testaments	221
14.7	Andere antike Texte	223
14.8	Ertrag	225
15	Das Gehen auf dem See (ἐπὶ τῆς θαλάσσης) – Joh 6,19	228
15.1	Einordnung.....	228
15.2	Septuaginta	231
15.3	Ertrag	233
16	Der eine Vater (εἷς πατήρ) – Joh 8,41	234
16.1	Einordnung.....	234
16.2	Septuaginta	237
16.3	Neues Testament.....	241
16.4	Weitere Texte außerhalb der Septuaginta und des Neuen Testaments	243
16.4.1	Allgemeines zu Vater-Konzeptionen.....	243
16.4.2	Alternative Lexeme zu πατήρ	246
16.5	Andere antike Texte	248
16.6	Fazit	249
16.6.1	Ertrag.....	249
16.6.2	Anschlussfragen	251
17	Der Schlamm (πηλός) – Joh 9,6	257
17.1	Einordnung.....	259
17.2	Septuaginta	262
17.3	Exkurs: machen (ποιέω).....	265
17.4	Weitere Texte außerhalb der Septuaginta	267
17.5	Andere antike Texte	270
17.6	Ertrag	271
18	Vor der Grundlegung des Kosmos (πρὸ καταβολῆς κόσμου) – Joh 17,5.24	274
18.1	Einordnung.....	274
18.2	Septuaginta	279
18.3	Neues Testament.....	280

18.4	Weitere Texte außerhalb der Septuaginta und des Neuen Testaments	281
18.5	Andere antike Texte	282
18.6	Fazit	283
18.6.1	Ertrag	283
18.6.2	Anschlussfrage: Kosmos als Menschenwelt oder Schöpfung im Johannesevangelium?	285
19	Der König (βασιλεύς) nicht von hier (οὐκ ἐντεῦθεν) – Joh 18,36–37	290
19.1	Einordnung	292
19.2	Septuaginta	295
19.3	Neues Testament	301
19.4	Weitere Texte außerhalb der Septuaginta und des Neuen Testaments	302
19.5	Andere antike Texte	307
19.6	Ertrag	308
20	Exkurs: Blut und Wasser (αἷμα καὶ ὕδωρ) als Motive von Geburt und Geschöpflichkeit – Joh 19,34	310
20.1	Bisherige Deutungen von Joh 19,34 im Kontext der Kreuzigungsszene	310
20.2	Joh 3: Die Geburt von oben (ἄνωθεν) aus Wasser und Geist	312
20.3	Joh 16,21: Der Schmerz (λύπη) der Geburt	314
20.4	Blut und Wasser in weiteren Texten	316
21	Der Gärtner (κηπουρός) im Garten (κῆπος) – Joh 18–20	319
21.1	Einordnung	320
21.2	Septuaginta	321
21.3	Weitere Texte außerhalb der Septuaginta	326
21.4	Ertrag	327
22	Der erste Tag der Woche (μία τῶν σαββάτων) – Joh 20	330
22.1	Einordnung: Der erste Tag der Woche als Tag nach dem großen Sabbat (Joh 19) 330	330
22.2	Septuaginta	333
22.3	Weitere Texte außerhalb der Septuaginta	334
22.4	Weitere Texte außerhalb des Neuen Testaments	337
22.5	Ertrag	337
23	Die Gabe des Geistes (πνεῦμα) – Joh 20,22	339
23.1	Einordnung	339
23.2	Septuaginta	340
23.3	Weitere Texte außerhalb der Septuaginta	344
23.4	Ertrag	349

Teil 4: Fazit

24	Ertrag und Ausblicke	353
24.1	Die wichtigsten Ergebnisse und Auswertung anderer Vorschläge	353

24.2	Die wichtigsten spezifischen Beiträge dieser Arbeit zum Forschungsdiskurs	366
24.3	Chancen und Grenzen der angewandten Methodik	371
24.4	Ausblicke	376
24.4.1	... in die exegetische schöpfungstheologische Forschung	376
24.4.2	... in die Johannesforschung	379
24.4.3	... in die Wirkungsgeschichte	380
24.4.4	... in die Dogmatik und Ethik	381
24.4.5	... in die ethische Praxis und die kirchlichen Diskurse	384
24.5	Skizze der Schöpfungstheologie des Johannesevangeliums	387

Anhang

Ergänzendes Material	391
Tabellen zum Forschungsstand	391
Deuterokanonische Schriften der Septuaginta	393
Pseudepigraphische Schriften der Septuaginta	394
Pseudepigraphen außerhalb der Septuaginta	394
Ergänzende Tabelle zum Frühjudentum und frühen Christentum	396
Schöpfung im Johannesevangelium	397
Bezugsstellen im Überblick	399
Sieben-Tage-Schemata in Johannes	406
Sprachliche Aspekte und Formalia	408
Die Bezeichnungen für „Gott“	408
„Altes und Neues Testament“	408
Gendern allgemein und die Spezialfälle „Gefolgsleute“ und „Pharisäer/-innen“	409
Ἰουδαῖοι	412
Zeiträume und Textwelten: Zeitangaben, „frühjüdische, frühchristliche und pagane Texte“	413
Genus von Fremdwörtern und andere Übersetzungsprinzipien	414
Verwendete Ausgaben für Ursprachen und Wörterbuchangaben	415
Textgestaltung	415
Abkürzungen	418
Abkürzungen zu Primärquellen	418
Abkürzungen zu Literaturangaben	419
Qumran-Abkürzungen	420
Literaturverzeichnis	422
Stellenregister	457
Altes Testament/Septuaginta	457
Neues Testament	460
Weitere frühjüdische Schriften außerhalb der Septuaginta	463
Weitere frühchristliche Schriften außerhalb des Neuen Testaments	466
Andere antike Schriften	467

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Identifikation der Schöpfungsthematik.....	42
Abb. 2: Datierung des Johannesevangeliums im Vergleich zu den anderen kanonischen Evangelien.....	44
Abb. 3: Codex Sinaiticus (x, 4. Jh.) Joh 1,3b-4a (εγενετο ουδεν · ό γεγονεν · εν αυ)......	132
Abb. 4: Codex Ephraemi (C, 5. Jh., Tischendorfs Pseudofaksimile) Joh 1,3b-4a (--δε εν · ο γεγονεν εν αυτω ζωη ην).....	133
Abb. 5: Washingtonianus (W, 4.-5. Jh.) Joh 1,3b-4a (εγενετο ουδε εν · ο γεγονεν εν)	133
Abb. 6: Codex Bezae (D, 5. Jh.) Joh 1,3b-4a (εγενετο ουδεν · ο γεγονεν εν αυτω)	133
Abb. 7: Semantisches Feld von *τελ-.....	182
Abb. 8: Schöpfungsthematik in der Heilung aus Joh 4.....	190
Abb. 9: Zeichnung von „Christ Healing the Paralytic“ (Hauskirche von Dura Europos), ca. 232 n. Chr.....	210
Abb. 10: Jesus Walking on Water (Dura Europos).....	229
Abb. 11: Verteilung der 121 Vater-Belege im Johannesevangelium.....	252
Abb. 12: Auswahl wichtiger schöpfungsterminologischer Semanteme der Wurzel *κοσμ-.....	276
Abb. 13: Codex Washingtonianus (W, 4.–5. Jh.) Joh 18,37: Απεκριθη ΙΣ Συ λεγεις οτι βασιλευς ειμει εγω [] εις τουτο γεγεννημαι και.....	291
Abb. 14: Codex Alexandrinus (A, 5. Jh.) Joh 18,37: Απεκριθη ο ΙΣ Συ λεγεις οτι βα σιλευς ειμει εγω Εγω εις τουτο και γεγεννημαι.....	291
Abb. 15: Minuskel GA 1141 (10. Jh.) Joh 18,37: κριθη ΙΣ· Συ λεγεις οτι βασιλευς ειμει εγω· Εγω εις τουτο γεγεννημαι· και εις τουτο	291
Abb. 16: Das Einhauchen des Geistes bei Philo	346
Abb. 17: Frühjüdische Texte	372
Abb. 18: Jüdisch-hellenistische und andere Autoren bzw. Schriften.....	373
Abb. 19: Früchristliche Schriften	374
Abb. 20: Identifikation der Schöpfungsthematik.....	376
Abb. 21: Schöpfungsterminologie.....	377

Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Stellen in Joh zur Schöpfungsthematik – bisherige Vorschläge	33
Tabelle 2: Stellen zur Schöpfungsthematik in den synoptischen Evangelien	51
Tabelle 3: Stellen zur Schöpfungsthematik in der Apostelgeschichte	56
Tabelle 4: Stellen zur Schöpfungsthematik in den proto- und deuteropaulinischen Briefen	57
Tabelle 5: Stellen zur Schöpfungsthematik in der weiteren Briefliteratur.....	60
Tabelle 6: Stellen zur Schöpfungsthematik in der Johannesapokalypse.....	61
Tabelle 7: Schöpfungsterminologie Gruppe A1 – fast ausschließlich auf Schöpfung bezogen	64
Tabelle 8: Schöpfungsterminologie Gruppe A2 – nicht ausschließlich auf Schöpfung bezogen	68
Tabelle 9: Schöpfungsterminologie Gruppe B – Objekte und andere Wörter aus klassischen Schöpfungstexten oder aus dem Bereich der Natur.....	75
Tabelle 10: Datierung des Johannesevangeliums	78

Tabelle 11: Der Logos als Schöpfungsplan bei Philo	107
Tabelle 12: Der Logos als Schöpfungsmittler bei Philo	108
Tabelle 13: Der johanneische und philonische Logos im Vergleich	113
Tabelle 14: Logos und Sophia im Vergleich	121
Tabelle 15: Vergleich der Heilung aus Joh 4 mit den synoptischen Parallelen	188
Tabelle 16: Explizite Schöpfungstheologie mit Terminologie der Gruppe A2 in Joh (kaum bis gar nicht umstritten).....	353
Tabelle 17: Weitere Schöpfungsterminologie der Gruppe A2.....	355
Tabelle 18: Objekte, Ordnungen und andere Wörter aus klassischen Schöpfungstexten oder aus dem Bereich der Natur der Gruppe B1 (schöpfungstheologische Kontexte).....	360
Tabelle 19: Objekte und andere Wörter aus klassischen Schöpfungstexten oder aus dem Bereich der Natur der Gruppe B2 (implizite Bezüge zur Schöpfungsthematik).....	363

Teil 1: Einleitung und Grundlegendes

1 Thema und Relevanz

„Bezeichnend ist, daß nirgendwo [in den johanneischen Schriften] außer im Prolog [des Evangeliums] Schöpfungsaussagen begegnen“¹ – so lautet die Einschätzung des Neutestamentlers Wolfgang Schrage. Er bringt damit eine nach wie vor weit verbreitete Ansicht zur Sprache, nämlich dass das Johannesevangelium abgesehen vom Prolog nichts mit der Schöpfungsthematik zu tun hat.² Im Fall von Schrage geht damit die Ansicht einher, dass für das Evangelium die Schöpfung ein hoffnungsloser Fall sei, für die es keine Zukunftsperspektive gebe, wie die Fortsetzung des eingangs genannten Satzes im Kontext der darauffolgenden Aussagen zeigt:

Bezeichnend ist, daß nirgendwo [in den johanneischen Schriften] außer im Prolog [des Evangeliums] Schöpfungsaussagen begegnen und die Welt im Hoffnungsbild des Johannes keinen Platz hat, also die Erwartung einer restituierten Schöpfung ganz und gar aufgegeben worden ist. [...] Gewiß will Gott die Welt retten (12,47), aber er rettet sie doch eben nicht so, daß sie wieder Schöpfung oder erneuert wird, sondern so, daß sie durch den Glauben ‚überwunden‘ (1. Joh. 5,4) und überhaupt nicht mehr Welt ist.³

Nun mag man einwenden, dass das Johannesevangelium nicht der gewichtigste Schwerpunkt von Schrages Forschungsprofil gewesen ist. Wird diese Meinung also nur von Leuten vertreten, die sich nicht hauptsächlich mit Joh (hier und im Folgenden die Abkürzung für Johannes als Johannesevangelium⁴) beschäftigen? Ein erster Blick in die Publikationen von erfahrenen Joh-Forschern zeigt, dass dem nicht so ist.⁵ Schöpfung stellt kein selbstverständliches Thema der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Joh dar. Im Gegensatz zu Schrage räumen

¹ Vgl. SCHRAGE, Ethik des Neuen Testaments, 313.

² Thomas J. Bauer vertritt in einem Beitrag von 2015 zumindest die These, „dass die Schöpfungsmittlerschaft des Logos außerhalb des Prologs im Evangelium keine Rolle spielt“, BAUER, Gottes gute Schöpfung?, 285. Dies bedeutet nicht zwangsläufig, dass für ihn weitere Aspekte der Schöpfungsthematik auch auf den Prolog zu reduzieren wären, allerdings bringt er in dem genannten Artikel auch keine Beispielbelege für schöpfungsthematische Stellen außerhalb des Prologs. Als indirekte Belege hierfür vgl. etwa den RGG⁴-Artikel „Schöpfung“, wo nur Joh 1,1–3 als explizit genannte Verse aus Joh auftauchen, vgl. WISCHMEYER, Schöpfung. Auch in Konradts Sammelbandbeitrag wird nur Joh 1,1–3 im Zusammenhang mit Jesu „Schöpfungsmittlerschaft“ beiläufig benannt, vgl. KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung, 167. Holladay behandelt in seiner Einleitung des NT die Schöpfungsthematik bei Joh nur im Prolog, vgl. HOLLADAY, Critical Introduction, 269–313. Man muss zur Einordnung der genannten Publikationen sagen, dass diese sich höchstwahrscheinlich aus Platzgründen auf die relevantesten Stellen beschränkt haben und das Johannesevangelium nicht als Ganzes hinsichtlich der Schöpfungsthematik in den Blick nehmen konnten.

³ Vgl. SCHRAGE, Ethik des Neuen Testaments, 313.

⁴ Zur Erläuterung dieser Abkürzung vgl. die Erläuterung der Grundlagen im Kapitel zur Methodik (Kap. 3).

⁵ Ein Beispiel ist Theobald, der schreibt: „Das Thema Schöpfung greift er [der Evangelist] im ganzen Buch [außerhalb des Prologs] nicht mehr auf (vgl. nur 17,5)“ THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 117. Im weiteren Verlauf des Kommentars (2009) werden unter Bezugnahme auf Becker noch 5,17 und 17,24 ergänzt, vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 381.420. Schon in seiner veröffentlichten Habilitationsschrift (1988) hatte er eine ähnliche Meinung vertreten: „*Den Schöpfungsgedanken trifft man im vierten Evangelium [außerhalb des Prologs] überhaupt nur noch einmal an, und dann auch in anderem Zusammenhang (17,24; vgl. auch 17,5)*“ THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 331. Aufgrund solcher Aussagen ist man überrascht, dass er in seiner Auslegung des Syntagmas „von der Erde“ (Joh 3,31) davon ausgeht, dass hier an die Menschenschöpfung aus Gen 2,7 gedacht ist, vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 291, oder auch, dass Jesu Wort beim Seewandel (Joh 6,20) als „schöpferisches Wort“ verstanden wird, das in die „Chaos-Mächte“ der Finsternis und des stürmischen Wassers hinein gesprochen wird, THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 445. Im ca. 10 Jahre später veröffentlichten Stuttgarter Neuen Testament (1. Aufl. 2018, 2. Aufl. 2019) schreibt er in der Auslegung von Joh 20,22: „Die Jünger sollen Frieden und Freude, Erfahrungen von Heil und Leben, den Menschen weitergeben. Jesus befähigt sie dazu, wenn er sie anhaucht (*enephysēsen*) und ihnen Heiligen Geist zuspricht – ein Akt der Neuschöpfung in Entsprechung zu Gen 2,7“, THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2019), 429.

manche Joh-Forscher ein, dass Joh 17 zu berücksichtigen ist,⁶ sehen aber ansonsten auch keine expliziten Schöpfungsaussagen. Denn in Joh werde laut Rainer Metzner „das Thema Schöpfung kaum thematisiert“⁷ – er nennt hier neben Joh 1,3.10 nur 17,24. In eine ähnliche Richtung ist schon Jürgen Becker in seinem Kommentar gegangen, jedoch mit der Erweiterung um 1,4 und 17,5:

Nirgends im Joh begegnet man nochmals ausformulierten Schöpfungsaussagen über Gott oder Christus. Nur im Nachtrag Joh 17 (vgl. V 5.24) ist vom „Anfang der Welt“ gesprochen. Dabei ist indirekt Gott als Schöpfer gedacht. Gesagt ist es nicht. Das Ziel der Sätze ist es in gar keinem Fall, Schöpfungsaussagen zu machen. Joh 1,1–4 ist also, zugespitzt formuliert, ein erratischer Block. Offenbar kommt E aus einem dualistischen Milieu gnostizierender Art, in dem Schöpfungsaussagen aufgrund des Dualismus verdrängt werden. [...] Durch die betonte Eingangsstellung der Schöpfungsaussage versucht er, Gott, Christus und Schöpfung mit Hilfe des Hymnus wieder zusammenzusehen. [...] Doch führt dies noch nicht zu der These, das Joh[annesevangelium] vertrete Schöpfungstheologie. De facto rezipiert E dann Joh 1,1–4 nur als Möglichkeit, die Weltüberlegenheit des Gesandten auszusagen (s.u.), aber nicht, um das Thema Schöpfung eigenständig zu entfalten.⁸

Becker rudert in demselben Kommentar zurück, und zwar schon ein paar Kapitel weiter: Er nimmt zumindest noch Joh 5,17 hinzu (zusätzlich zu Joh 1,1–4.10; 17,5.24). Schöpfung ist laut dieser Stelle nicht mehr einfach „nirgends“⁹, sondern immerhin ein „Randphänomen“.¹⁰ Auch religionspädagogische und systematisch-theologische Zugänge zu Schöpfung kommen gar nicht¹¹ bzw. kaum¹² oder höchstens ganz beiläufig¹³ auf Joh zu sprechen.

Im TRE-Artikel zu Schöpfer/Schöpfung im NT wird neben den klassischen Stellen (Joh 1,3; 17,5.24)¹⁴ der Blickwinkel etwas weiter geöffnet: Als „andere Ausdrucksweisen“ werden neben den expliziten Lexemen Schöpfen (κτίζειν), Schöpfer (ὁ κτίζων), Schöpfung (ἡ κτίσις) exemplarisch auch „die Zeugungs- und Geburtsterminologie“¹⁵ angeschnitten. Für Joh werden dazu die Verse 3.5.7 aus Kap. 3 gezählt.¹⁶ Das ist bemerkenswert, weil hier das Auffinden von Schöpfungstheologie nicht auf bestimmte vermeintliche Standardlexeme

⁶ Ein Beispiel ist Frey: „Die Schöpfung wird thematisiert, um die protologische Verankerung der Erlösung anzusagen. Im weiteren Verlauf ist die Rede von der ‚Welt‘, dem κόσμος, bei Johannes fast aller ‚kosmologischen‘ Implikationen entleert und bezeichnet praktisch durchgehend die Menschenwelt als Ziel der Sendung Jesu und dann insbesondere in ihrer Entgegensetzung zu Gott und Christus. Auch der Gedanke der Neuschöpfung, der z. B. bei Paulus zum prononcierten Ausdruck des Heilsgeschehens avanciert (2 Kor 5,17), ist bei Johannes nur in transformierter Gestalt, im Sinne einer ‚Neugeburt‘ bzw. des Gezeugt- oder Geboreneins ‚von oben‘ bzw. ‚aus Wasser und Geist‘ (Joh 3,3.5) belegt. Die einstige Schöpfung wird abgesehen vom Prolog nur noch einmal quasi am Rande benannt, wenn von Christi Herrlichkeit ‚vor Grundlegung der Welt‘ (Joh 17,24) die Rede ist. Insofern ist auch mit einem durchaus zeitlich zu denkenden Anfang gerechnet. Doch kommt Gott als Schöpfer und Erhalter der geschaffenen Welt theologisch kaum ins Blickfeld“, FREY, Was trägt, 237.

⁷ METZNER, Gott, 189.

⁸ BECKER, Evangelium nach Johannes, 1:96.

⁹ So die Formulierung an der soeben zitierten Stelle S. 96.

¹⁰ Vgl. BECKER, Evangelium nach Johannes, 1:306.

¹¹ Vgl. LINK, Providence; GRÄB, Creation; GELDBACH, Concept.

¹² Vgl. KÖRTNER/POPP, Schöpfung und Evolution; KOERRENZ, Schöpfung gestalten; ADAM, Schöpfung gestalten.

¹³ Vgl. die Erwähnung von Joh (Prolog 1,1–18) an nur einer Stelle im Jahrbuch der Religionspädagogik zur Schöpfung (2018) mit nur einem Satz bei Hunze, der die Engführung auf die Texte aus Gen bemängelt, vgl. HUNZE, »Ich widerspreche alles«, 169. In einer Publikation zum Thema Schöpfung und Inklusion kommen mehr Joh-Stellen vor (3,8; 9,2–3; 14,16), allerdings nicht im unmittelbaren Zusammenhang mit Schöpfung, sondern im Themenbereich der Inklusion, vgl. KEUCHEN/KLAPPENECKER, Schöpfung inklusive, 32–33.38.

¹⁴ Vgl. BREYTENBACH, Schöpfer, 284.287.

¹⁵ BREYTENBACH, Schöpfer, 283.

¹⁶ Vgl. BREYTENBACH, Schöpfer, 290.

reduziert wird, sondern auch nach thematischen Zusammenhängen gesucht wird, die dazu anregen, das Netz der Schöpfungsterminologie zu erweitern.¹⁷ Es wäre z. B. ein Missverständnis, von dem Fehlen des Lexems κτίζω in Joh darauf zu schließen, dass es nirgends um Schöpfung gehe.¹⁸ Nur nach einem bestimmten Lexem zu suchen, wäre eine methodische Engführung. Bei „Schöpfung“ handelt es sich vielmehr um ein semantisches bzw. konzeptuelles Feld,¹⁹ das sich aus einem großen Netz an Lexemen oder Wörtern zusammensetzt.

Schöpfung in Joh wird als Thema zwar immer wieder entweder mehr oder weniger detailliert angeschnitten, aber es scheint ein Randthema bisheriger Forschung zu sein. Mir ist keine deutsche Monografie zum Thema bekannt; die begrenzte englischsprachige Literatur wird im Forschungsstand benannt.²⁰ Die Auslegungstradition von Joh ist also keine Ausnahme der allgemeinen Tendenz, die Christiane Zimmermann zutreffend auf den Punkt gebracht hat: „In der ntl. Exegese wird die Bedeutung der Schöpfung und des Schöpfers eher vernachlässigt, obgleich die ntl. Texte zahlreiche Schöpfungsaussagen enthalten.“²¹

¹⁷ Vgl. unten die Tabelle zur Schöpfungsterminologie.

¹⁸ Costley arbeitet sich an demselben Vorurteil für Hebr ab und zeigt überzeugend, dass Schöpfung durchaus ein Thema sein kann, selbst wenn κτίζω im gesamten Buch nicht vorkommt, vgl. COSTLEY, *Creation and Christ*, 3 passim.

¹⁹ Vgl. CULY, *Echoes of Friendship*, 34–36.

²⁰ Vgl. den Abschnitt zur Schöpfung in Johannes im Kapitel zum Forschungsstand in dieser Arbeit (Kap. 2).

²¹ Vgl. ZIMMERMANN, *Namen des Vaters*, 345–346.

2 Forschungsstand

„Das Frühchristentum [...] setzt den alttestamentlich-jüdischen Schöpfungsglauben weitgehend diskussionslos voraus“¹ – so bringt Samuel Vollenweider einen Umstand zum Ausdruck, aus dem sich eine grundlegende Weichenstellungen dieser Arbeit ergibt, nämlich der traditionsgeschichtlich orientierte Ansatz.² Die Schöpfungstheologie und -motive in Joh lassen sich nur verstehen, wenn sie in den größeren Gesamtzusammenhang der anderen frühjüdischen Schriften eingeordnet werden. Insofern ist es zunächst notwendig, die Schöpfungsthematik in ausgewählten Texten dieser Zeit zu untersuchen. Dies soll anhand eines Forschungsüberblickes geschehen, der Schriften mit besonderer zeitlicher Nähe fokussiert, also deuterokanonische und pseudepigraphische Schriften der LXX sowie Pseudepigraphen außerhalb der LXX (Unterkapitel 1). Erst im Anschluss an diese Gesamtschau wird die Schöpfungsthematik speziell in Joh fokussiert (Unterkapitel 2).

Der Forschungsstand in Bezug auf die Schöpfung im Frühjudentum dient also einer inhaltlichen Hinführung. Im Laufe der Arbeit werden immer wieder Stellen aus den entsprechenden Schriften genannt, ohne bei jeder Nennung auf den schöpfungstheologischen Gesamtzusammenhang der Schriften zu verweisen. Dieser soll hier im Forschungsstand deutlich werden und wird dann in den Hauptteilen vorausgesetzt. Diese Schriften bilden die theologische Heimat von Joh; deren Konzeptionen zu verstehen ist eine unerlässliche Voraussetzung für das Verständnis von Schöpfung in Joh.

Das konkrete Ziel der Skizzierung des Forschungsstandes ist die Beantwortung der folgenden drei Fragen. Erstens: Welche Publikationen gibt es überhaupt zu welchen Schriften? Zweitens: Welche methodischen Zugänge werden gewählt, um sich der Schöpfungsthematik zu nähern? Drittens: Welche Stellen werden in Zusammenhang mit dem Thema Schöpfung gebracht und welche Konzeptionen lassen sich daraus ableiten?

2.1 Forschungen zu Schöpfung im Frühjudentum

2.1.1 *Deuterokanonische und pseudepigraphische Schriften der Septuaginta*

Einen Überblick über die wichtigsten Stellen zur Schöpfungsthematik in der deuterokanonischen³ Literatur gibt Friedrich V. Reiterer in einem Zeitschriftenaufsatz.⁴ Allerdings berücksichtigt er v. a. Jdt, Tob, 2Makk, SapSal, Sir, Bar. Größtenteils unberücksichtigt bleiben 3Esr, Zusätze zu Esther, 1Makk, 3Makk,⁵ OrMan, EpJer und die Zusätze zu Daniel. Dies ist insofern nicht verwunderlich, als es insgesamt nicht viel Literatur zur Schöpfung in diesen Schriften gibt, manche dieser Schriften sehr klein sind (OrMan; EpJer) und teilweise kaum explizite schöpfungstheologische Aussagen zu identifizieren sind (1Makk).⁶ Das bedeutet aber nicht,

¹ VOLLENWEIDER, Wahrnehmungen der Schöpfung, 246.

² Vgl. dazu den Abschnitt zur traditionsgeschichtlichen Analyse im Kapitel zur Methodik (Kap. 3).

³ Auf die protokanonische Literatur kann aus Platzgründen nicht näher eingegangen werden. Die Auswahl der Schriften, die als deuterokanonisch (bzw. apokryph) gelten, folgt der Definition von RÜGER, Apokryphen des Alten Testaments (I.).

⁴ Vgl. REITERER, Dimensionen der Schöpfung.

⁵ Mit Ausnahme der beiläufigen Erwähnung von 3Makk 6,2; vgl. REITERER, Dimensionen der Schöpfung, 177.

⁶ Implizite Schöpfungsmotive wie etwa Himmel und Erde (1Makk 2,37), Vieh (1,34 passim), Sabbat (1,45 passim), Tiermetaphern (*er kann mit einem Löwen verglichen werden*, 3,4) usw. finden sich hingegen zur Genüge. Aussagen, hinter denen man eigenständige schöpfungstheologische Vorstellungen vermuten kann, sind jedoch selten; Beispiele wären 2,63; 14,8. In 14,8 ist auffällig, dass es nicht Gott ist, der die Früchte hervorbringt, sondern das Land und die Bäume.

dass diese Schriften keine schöpfungstheologischen Aussagen beinhalten,⁷ sondern dass hier Forschungsdesiderate vorliegen. Erste Versuche, diese Lücken zu schließen, sind für die Zusätze zu Esther von Kristin De Troyer⁸ und für die Zusätze zu Daniel von Pancratius C. Beentjes⁹ in Form von Sammelbandbeiträgen vorgelegt worden. Ebenso kaum erforscht ist die Schöpfungsthematik in den Oden¹⁰ und PsSal, also pseudepigraphischen Schriften¹¹ der LXX. Im Folgenden möchte ich nun aber auf Beiträge eingehen, die einzelne Schriften im Zusammenhang mit der Schöpfungsthematik fokussieren.

Judith

Zu Jdt hat sich John R. Levison in einem kurzen Artikel geäußert. Er versteht Ps 104,30 und Jdt 16,14 als Intertexte (schöpferische Aktivität des Geistes).¹² Außerdem geht er aufgrund des Verbs οἰκοδομέω (bauen) davon aus, dass Jdt 16,14 auf die Erschaffung der Frau in Gen 2,22 anspielt.

Ausführlicher hat sich Barbara Schmitz zum Thema Schöpfung in Jdt geäußert.¹³ In einem Sammelbandbeitrag identifiziert sie aufgrund der Lexeme κτίς- (κτίζω, κτίστης, κτίσις) und ποιέω folgende Stellen mit Schöpfungsbezug: Jdt 8,14; 9,4–6.12; 13,18 und 16,14. Alle Stellen abgesehen von der Rede Usijas in 13,18 sind Gebetstexte. Dabei stellt sie fest, dass nur Israelitinnen/Israeliten von Gott als dem Schöpfer sprechen. In 8,13–14 werden die unwissenden Menschen mit dem allmächtigen, unergründlichen Gott kontrastiert, der alles gemacht hat. In 9,5–6 wird vom Vorauswissen Gottes gesprochen, dessen Wege alle schon bereitet sind. Hier begründet Judith laut Schmitz ihre Tat als Eingreifen Gottes und bringt die Geschichtsmächtigkeit Gottes ins Spiel. In 9,12 wird Gott als *Despot der Himmel und der Erde* sowie als *Schöpfer der Wasser* bezeichnet (δέσποτα τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς κτίστα τῶν ὑδάτων).¹⁴ Neben den Parallelen in Texten der hellenistischen Zeit (3Esr 6,12; PsSal 8,7; Dtn 4,32) verweist Schmitz auf die Rede vom hellenistischen König als Gründer (κτίστης) von Städten. Das Theologumenon von Gott als Schöpfer des Wassers ist umso bedeutsamer angesichts des Wassermangels durch die assyrische Belagerung (z. B. Jdt 8,9). Die Gottesprädikation *König deiner ganzen Schöpfung* (βασιλεὺ πάσης κτίσεώς σου) in 9,12 ist mit der zentralen Frage verbunden, wer wirklich Gott ist und über die Welt herrscht. Insofern ergibt sich auch ein königskritisches Moment, weil Gott der einzig rechtmäßige Gebieter der Welt ist. Nicht nur Judith bekennt Gott als Schöpfer, sondern auch Usija, der Gott zuschreibt, Himmel und Erde erschaffen zu haben (Jdt 13,18). Eine Parallele dieser Formulierung ist laut Schmitz in Gen 14,19 zu finden. In Jdt 16,14 identifiziert sie eine dreifache schöpfungstheologische Explikation, nämlich Schöpfung durch „das Sprechen Gottes, die Aussendung des Geistes und die unwiderstehliche Stimme Gottes“¹⁵. In einem anderen Sammelbandbeitrag geht sie der Frage nach, ob κτίστης Schöpfer bedeutet. Dazu geht sie in einem Abschnitt auf

⁷ Beispiele hierfür wären 3Esr 4,34–36c.46.58; 6,12; 3Makk 2,3.9; OrMan 2–3; EpJer 59–61.

⁸ Vgl. DE TROYER, Cosmic Events.

⁹ Vgl. BEENTJES, „Bless the Lord, Winter Cold and Summer Heat“.

¹⁰ Da es sich hier um eine Zusammenstellung anderer Bibeltex-te handelt, ist eine gesonderte Behandlung der Schöpfungsthematik hier auch nicht unbedingt notwendig; man könnte höchstens die Schöpfungsmotive in dieser speziellen Konstellation untersuchen.

¹¹ Pseudepigraphen nach der Definition von CHARLESWORTH, Pseudepigraphen des Alten Testaments. Die Schriften, die aus seiner Zusammenstellung zugleich in der LXX-Ausgabe RAHLFS/HANHART, Biblia Graeca vorkommen, gelten hier als Pseudepigraphen der LXX.

¹² Vgl. LEVISON, Judith 16:14 and the Creation of Woman.

¹³ Vgl. SCHMITZ, „Dir soll Deine ganze Schöpfung dienen“ (Jdt 16,14); SCHMITZ, Does κτίστης Mean „Creator“?, 42–44.

¹⁴ Vgl. SCHMITZ, „Dir soll Deine ganze Schöpfung dienen“ (Jdt 16,14), 54–55.

¹⁵ Vgl. vgl. SCHMITZ, „Dir soll Deine ganze Schöpfung dienen“ (Jdt 16,14), 58.

Jdt ein (besonders auf 9,12) und argumentiert vom literarischen sowie historischen Kontext, dass κτίστης hier angemessener mit „founder“ anstatt „creator“ zu übersetzen sei.¹⁶

Tobit

Zu Tob möchte ich die Sammelbandbeiträge von Ida Fröhlich¹⁷ und Francis F. Macatangay¹⁸ herausgreifen.¹⁹ Fröhlich identifiziert folgende Stellen mit Schöpfungsbezug: Tob 3,11; 8,5–8,15–17. Alle drei Texte sind Gebete bzw. Segnungen. In 3,11 und 8,5 sollen *die Werke Gottes, die Himmel und die ganze Schöpfung* Gott preisen. Auch in 8,15 soll der *Gott des Himmels* gepriesen werden. Adam und Eva kommen als typologische Vorbilder für Tobit und Sarah zur Sprache (8,6), die füreinander Gegenüber sind (Tob 8,6 zitiert Gen 2,18) und Kinder zeugen. Die Ehe von Tobit und Sarah war von Ewigkeit her beschlossen (Tob 6,18), worin Fröhlich einen Ratschluss vor der Schöpfung erkennt.

Macatangay fokussiert die Bewahrung vor dem großen Fisch, der aus dem Fluss heraus Tobias bei Nacht angreift (6,1–9). Er interpretiert die Szene als Chaoskampfmotiv, in der sich Gott (repräsentiert durch das Eingreifen des Engels) gegenüber dem gefährlichen Tier durchsetzt, wodurch er seine Schöpfermacht demonstriert und aktualisiert. Gottes Souveränität über die Schöpfung wird auch durch Formulierungen wie *König des Himmels* ausgedrückt (13,7.16).

2. Makkabäer

2Makk stand und steht immer wieder im Rampenlicht der Diskussion um die *creatio ex nihilo*, besonders 2Makk 7,28.²⁰ Darüber hinausgehend versucht Barbara Schmitz in einem Sammelbandbeitrag, Schöpfungsthematik in 2Makk insgesamt in den Blick zu nehmen.²¹ Ausgehend vom Motivfeld „schaffen/Schöpfung“ verweist Schmitz auf 2Makk 7,28 (ποιέω) und 2Makk 1,24; 7,23; 13,14 (κτίστης); daneben findet sie eine thematische Auseinandersetzung mit Schöpfung in den Reden der Mutter in 2Makk 7,22–23. 28. Schmitz stellt kein großes Interesse an Schöpfung in 2Makk fest. Sie zeigt daher eigentlich nur die Stellen auf, ohne näher auf sie einzugehen (mit Ausnahme von 2Makk 7, wo sie einen Bogen vom Uranfang der Schöpfung bis zu der Perspektive über den Tod hinaus erkennt). Sie hebt allerdings hervor, dass κτίστης als Nomen in der LXX ziemlich selten ist und sonst nur noch in 2Sam 22,32; Jdt 9,2; Sir 24,8; 4Makk 5,25; 11,5 vorkommt. Neben den theologischen Aussagen über Gott als Schöpfer kommt Schmitz auch auf die politischen Implikationen zu sprechen: Entsprechend hellenistischer Königsideologie lässt sich Antiochus als κτίστης feiern. Die Mutter beruft sich in 2Makk 7,23 auf den eigentlichen Schöpfer, demgegenüber der vermeintliche „Schöpfer“ Antiochus machtlos ist, was dann auch Judas Makkabäus in 13,14 verdeutlicht: In 2Makk 13,14 vertraut sich Judas dem Schöpfer der Welt (τῷ κτίστη τοῦ κόσμου) an, der ihm dann auch zum militärischen Sieg verhilft, um Jerusalem zu retten. Demnach wird hier Schöpfermacht und Geschichtsmächtigkeit miteinander verknüpft. Die in 2Makk gemachten Aussagen

¹⁶ Vgl. SCHMITZ, Does κτίστης Mean „Creator“?, 42–44.50.

¹⁷ Vgl. FRÖHLICH, Creation in the Book of Tobit.

¹⁸ Vgl. MACATANGAY, God's Conflict.

¹⁹ Daneben sei auf eine ökologische Lesart mit Fokus auf die Erde verwiesen; besonderes Augenmerk gilt dabei der „interconnectedness“ (URBROCK, Angels, Bird-Droppings and Fish Liver) von der Erde, den Menschen, Tieren und Engeln.

²⁰ Vgl. BERGER, Creatio non ex nihilo; LOHMANN, Bedeutung der dogmatischen Rede von der »creatio ex nihilo«, 202–206; SCHMUTTERMAYR, „Schöpfung aus dem Nichts“ in 2 Makk 7,28?; STRIET, Den Anfang denken; NEBE, Creation, 119. Berger nimmt einleitend auf Schmuttermayrs Artikel Bezug und erwähnt nur in diesem Zusammenhang 2Makk 7,28. Ansonsten geht es ihm um Grundsatzfragen, die nicht spezifisch auf 2Makk bezogen sind.

²¹ Vgl. SCHMITZ, Geschaffen aus dem Nichts?

zu Schöpfung und Auferstehung zielen für Schmitz auf die Theologie eines allmächtigen und souveränen Gottes.²²

4. Makkabäer

Neben einem Abschnitt in einem Sammelbandbeitrag von Schmitz²³ ist v. a. auf Christian Blumenthals Monografie „Allweiser Schöpfer und durchsetzungsstarker Gesetzgeber“ (2016) zu verweisen. Das Gesetz ist in 4Makk schon bei der Schöpfung grundgelegt und vernünftig. Insofern hängen schöpferische und gesetzgeberische Tätigkeiten zusammen (4Makk 2,21–23).²⁴ Darüber hinaus wird festgestellt, „dass in der theologischen Konzeption der Makkabäerbücher Gottes Schöpferhandeln die sachliche Grundlage für die Hoffnung bildet, dass er auch an den Verstorbenen, hier konkret: an den für sein Gesetz Hingerichteten, lebensschaffend handeln kann“. Diese beiden Aspekte (schöpferische Gesetzgebung und Neuschöpfung verstorbener Märtyrer) sind für ihn die in der ihm vorausgegangenen Forschung konsensfähigen Elemente der Schöpfungstheologie in 4Makk.²⁵

Sapientia Salomonis

Abgesehen von zwei älteren Sammelbandbeiträgen (Michael Kolarcik, 1992;²⁶ Dianne Bergant 2000²⁷) und Matthew Goffs Beitrag zum Vergleich zur Rezeption von Gen 1–3 in 4QInstruction und SapSal (2010)²⁸ gibt es in dem Sammelband „Cosmos und Creation“ (2020)²⁹ drei Beiträge, die sich jeweils mit unterschiedlichen Fragestellungen der Kosmologie und Schöpfungstheologie von SapSal widmen. Der am stärksten schöpfungstheologisch orientierte Beitrag ist von Martina Kepper, den ich daher im Folgenden herausgreifen will. Der Beitrag von William Horbury befasst sich mit dem Verhältnis von politischer Ordnung und kosmischen Ordnung;³⁰ der Beitrag von Angelo Passaro widmet sich dem Zusammenhang von Schöpfung und Geschichte.³¹

Kepper untersucht SapSal u. a. hinsichtlich der Frage, welches Konzept zur Entstehung des Kosmos vorliegt.³² Gott wird im Rahmen einer monotheistischen Schöpfungstheologie als der Seiende bezeichnet (ὁ ὢν, SapSal 13,1), der alles geschaffen hat (ἐκτίσεν γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα, 1,14) und als souveräner Herr von allem gilt (ὁ πάντων δεσπότης, 6,7; 8,3; vgl. 11,26). Kepper macht hierbei auf das spezifische Schöpfungsverb κτίζω aufmerksam. Daneben wird auch ποιέω zur Beschreibung der schöpferischen Aktivität verwendet (9,1).³³

Gott und die Weisheit werden einerseits miteinander parallelisiert, übernehmen aber andererseits teilweise verschiedene Rollen in der Schöpfung: Eine Gemeinsamkeit ist, dass die Schöpfungshandlungen beider als Handwerk verstanden werden – Gott ist der Handwerker

²² Ein Beitrag aus dem Sammelband „Creation and Comsos“ (2020) behandelt dem Untertitel nach die kosmische Transzendenz in 2Makk (Cosmic Transcendence in 2 Maccabees). Dieser Beitrag wird hier nicht weiter berücksichtigt, weil Kosmologie darin nicht schöpfungstheologisch verstanden wird. Es geht dort mehr um eine mythische Weltsicht des Universums die entsprechenden Epiphanien, vgl. DUGGAN, Epiphanies.

²³ Vgl. SCHMITZ, Does κτίστης Mean „Creator“?, 44–45.

²⁴ Vgl. BLUMENTHAL, Allweiser Schöpfer, 50 Anm. 193.

²⁵ Vgl. BLUMENTHAL, Allweiser Schöpfer, 8.16.

²⁶ Vgl. KOLARCIK, Creation and Salvation.

²⁷ Vgl. BERGANT, Wisdom of Solomon.

²⁸ Vgl. GOFF, Adam, the Angels and Eternal Life.

²⁹ Vgl. CALDUCH-BENAGES u. a., Cosmos and Creation.

³⁰ Vgl. HORBURY, Cosmos and Empire.

³¹ Vgl. PASSARO, Creation and History.

³² Vgl. KEPPEL, Philosophical Ideas, 297.

³³ Vgl. KEPPEL, Philosophical Ideas, 299–300.

(τεχνίτης, 13,1) und die Weisheit die Handwerkerin (τεχνίτις, 7,21; 8,6).³⁴ Außerdem sind beide für die ständige Verwaltung/Fürsorge der Welt („continued ministration of the world“³⁵) verantwortlich (8,1; 12,18; 15,1; verwendet wird διοικέω). Ein ähnlicher Aspekt der Führung/Leitung wird in 10,4 und 14,6 mit dem Verb κυβερνάω zum Ausdruck gebracht. In diesem Zusammenhang kommt sie auch auf die Weisheit als Schöpferin (γενέτις, 7,12) zu sprechen. Ein Unterschied zwischen Gott und Weisheit ist laut Kepper, dass die Idee vom direkten Eingreifen Gottes vermieden wird und stattdessen die Weisheit diese Rolle übernimmt: Die Weisheit ist es, die dem *erstgeschaffenen* (πρωτόπλαστος) Menschen (Adam) hilft, sich von seinem Fall (Gen 3) zu erholen (SapSal 10,1–2). Ein weiteres Argument für die Unterscheidbarkeit von Gott und der Weisheit sind die Epitheta, die nur Gott zugeschrieben werden, wie etwa Urheber (γενεσιάρχης, 13,3) und Schöpfer (γενεσιουργός, 13,5).³⁶ Die genannten Stellen sind als Beispiele zu verstehen, da die Schöpfungsbezüge fast überall in SapSal zu finden sind („references to cosmos and creation pervade nearly every chapter“³⁷).

Sirach

Sir beinhaltet verhältnismäßig viele Aussagen zur Schöpfung. Dementsprechend gibt es auch schon verschiedene Untersuchungen, die die Schöpfungstheologie in Sir behandeln, wie Friedrich V. Reiterer aufzeigt³⁸ (eine ausführlichere Bibliografie findet sich in einem anderen Aufsatz von ihm³⁹). Im Wesentlichen geht es Sir darum, Gott als Herr von Schöpfung und Ordnung zu erweisen, wozu auch Gegensätze innerhalb der Schöpfung gehören. Es wird der Schutz der Schwachen gegenüber den Mächtigen schöpfungstheologisch begründet sowie die Einzigkeit Gottes hervorgehoben. Der Schöpfer, der über seine Schöpfung erhaben ist, soll gelobt werden. Die Einsicht in die Schöpfungsordnung schenkt Gott den Ehrbaren.⁴⁰ Die Person, die ihren Schöpfer nicht erkennt, weiß nichts von dem, der sie geschaffen und ihr den lebendigen Geist eingehaucht hat (Sir 15,11).⁴¹

In dem Sammelband „Cosmos and Creation“ (2020)⁴² widmen sich mehrere Beiträge Sir: Severino Bussino gibt einen Gesamtüberblick über das Thema Schöpfung in Sir, wobei er die Bandbreite von Schöpfungsaussagen lexikalisch erschließt und beispielhaft anthropologische Aspekte der Schöpfungstheologie von Sir untersucht.⁴³ Es folgen drei weitere Beiträge, die sich auf klassische Abschnitte zur Schöpfung konzentrieren: Núria Calduch-Benages untersucht 33,7–15, wo es um die Polarität der Schöpfungsordnung geht.⁴⁴ Otto Mulder analysiert die Hymne an den Schöpfer in 42,15–25⁴⁵ und Jeremy Corley 18,1–10.⁴⁶ Abschließend kommt noch ein Artikel zur Verhältnisbestimmung von Sir 42–50 und den *Seder ‘Avodah* Gedichten von Dalia Marx hinzu.⁴⁷

³⁴ Vgl. KEPPER, Philosophical Ideas, 304.

³⁵ Vgl. KEPPER, Philosophical Ideas, 305.

³⁶ Vgl. KEPPER, Philosophical Ideas, 306–307.

³⁷ KEPPER, Philosophical Ideas, 303.

³⁸ Vgl. BURTON, Sirach and the Judaic Doctrine of Creation; ARGALL, 1 Enoch and Sirach, 135–164; ARGALL, Reflections on 1 Enoch and Sirach, 343–346; SCHNABEL, Law and Wisdom, 16–20.42–44.178–181.199–201; vgl. GOERING, Wisdom’s Root Revealed, 25–68.

³⁹ Vgl. REITERER, Dimensionen der Schöpfung, 170–171.

⁴⁰ Vgl. REITERER, „Alles nämlich hat der Herr gemacht“, 132–133.

⁴¹ Vgl. YATES, Spirit and Creation in Paul, 46.

⁴² Vgl. CALDUCH-BENAGES u. a., Cosmos and Creation.

⁴³ Vgl. BUSSINO, Creation and Humanity.

⁴⁴ Vgl. CALDUCH-BENAGES, Polarities in Creation.

⁴⁵ Vgl. MULDER, Theology of the Creator.

⁴⁶ Vgl. CORLEY, Creation and Cosmos.

⁴⁷ Vgl. MARX, Ben Sira 42–50.

Sir ist die einzige Schrift dieser Gruppe (deuterokanonische und pseudepigraphische Schriften der LXX), für die ich eine Monografie ausfindig machen konnte (nämlich die von Keith W. Burton aus dem Jahr 1987).⁴⁸ Man könnte sagen, dass Sir hinsichtlich der Schöpfungsthematik die am besten erforschte Schrift dieser Gruppe ist.

Baruch

Die Schöpfungsthematik in Bar wurde bisher kaum erforscht. Eine Ausnahme stellt ein Sammelbandbeitrag von Tobias Nicklas dar: Er identifiziert im Abschnitt Bar 3,9–4,4 eine Stelle mit expliziten (Bar 3,32–36) und eine mit impliziten Schöpfungsbezügen (3,24).⁴⁹ In 3,24 ist vom „Haus Gottes“ und von der „Stätte seines Eigentums“ die Rede, was Nicklas als die „gesamte von ihm geschaffene Welt“ versteht (impliziter Schöpfungsbezug).⁵⁰

In der Stelle mit expliziten Schöpfungsaussagen (Bar 3,32–36) werden von den Schöpfungswerken die Erde (γῆ, 32), die vierfüßigen Tiere (κτῆνος, 32), das Licht (τὸ φῶς, 33) und die Sterne (οἱ ἀστέρες, 34) herausgegriffen. Die „auf ewige Zeit gegründete“ Erde (εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον) meint nicht eine unendliche Zeitspanne, sondern die Dauerhaftigkeit des Äons, die länger als ein begrenztes menschliches Leben ist. Dieses äonen-artige Schöpfungshandeln passt zu der nicht selten auftauchenden Rede vom „ewigen“ Gott (αἰώνιος, 4,8.14.20.22.24.35).⁵¹ Die Sterne werden im Kontext zu Vorbildern für die Menschen, wie Nicklas aufzeigt: Die Sterne gehorchen dem Ruf Gottes und halten Wache mit Freude (3,34–35). Auch Jerusalem ist von Gott gerufen (παρακαλέω, 4,30), allerdings hat Israel Gottes Stimme nicht immer gehorcht (Bar 1,21; 2,10.22.29–30).⁵² In 3,36 werden die Aussagen über den Schöpfer weiterentwickelt zur Aussage über seine Einzigkeit, die im Kontrast zu den anderen falschen Göttern steht (θεοὶ ἕτεροι 1,22). Gott hat als Schöpfer also auch Anspruch auf die Menschen, insbesondere auf „Jakob, seinen Diener und Israel, seinen Geliebten“ (3,37).

2.1.2 Pseudepigraphen außerhalb der Septuaginta

Die folgende Auswahl an Pseudepigraphen, zu denen die Forschungsliteratur zusammengestellt wird, orientiert sich an dem Corpus der Schriften, die Charlesworth festgelegt hat,⁵³ sie werden grob in chronologischer Reihenfolge behandelt. Es werden allerdings nur Schriften thematisiert, zu denen es auch auf Schöpfung bezogene Sekundärliteratur gibt und die als Prätexte oder zeitgenössische Zeugnisse infrage kommen (ca. 2. Jh. v. Chr. bis 2. Jh. n. Chr.)⁵⁴. Schriften, zu denen ich keine oder kaum⁵⁵ schöpfungstheologische Auseinandersetzungen gefunden habe, sind die folgenden: Aristeasbrief,⁵⁶ Testament Moses/Assumptio Mosis,

⁴⁸ Vgl. BURTON, Sirach and the Judaic Doctrine of Creation.

⁴⁹ Vgl. NICKLAS, Schöpfungstheologie im Buch Baruch.

⁵⁰ Vgl. NICKLAS, Schöpfungstheologie im Buch Baruch, 88.

⁵¹ Vgl. NICKLAS, Schöpfungstheologie im Buch Baruch, 91.

⁵² Vgl. NICKLAS, Schöpfungstheologie im Buch Baruch, 90.

⁵³ Da die Pseudepigraphen innerhalb der LXX bereits im Abschnitt zur LXX behandelt wurden, geht es hier nur um diejenigen aus seiner Liste, die außerhalb der LXX sind, vgl. CHARLESWORTH, Pseudepigraphen des Alten Testaments.

⁵⁴ Vgl. zur Zeitspanne den Abschnitt zur Traditionsgeschichte in der Einleitung dieser Arbeit. Pseudepigraphen, die außerhalb dieses Zeitraums liegen, sind 3Hen (4.–9. Jh., vgl. SIEGERT, Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur, 223)

⁵⁵ Falls es doch vereinzelt gibt, wird dies in Fußnoten erwähnt; zu den Schriften ohne Fußnoten konnte ich nichts ausfindig machen.

⁵⁶ Abgesehen von dem kurzen Abschnitt SCHMITZ, Does κτίστης Mean „Creator“?, 45–47 habe ich keine Publikation gefunden, die sich eigens mit der Schöpfungsthematik im Aristeasbrief auseinandersetzt.

Paralipomena Jeremiae, 2. Baruch,⁵⁷ 3. Baruch, Oden Salomos, Testament Hiobs, Testament Adams, Testamente der zwölf Patriarchen, griechische Esra-Apokalypse, Apokalypse Abrahams, Zephanja-Apokalypse, Sedrach-Apokalypse, Elia-Apokalypse, Testament Abrahams, Testament Isaaks, Testament Jakobs, Vitae Prophetarum. Nach meinem Wissensstand sind Untersuchungen zur Schöpfungsthematik in diesen Schriften Forschungsdesiderate.

Jubiläen

Zu Schöpfung in Jubiläen habe ich ausschließlich Jacques T. A. G. M. van Ruitens Monografie gefunden⁵⁸ (2000, Untertitel: *The Rewriting of Genesis 1–11 in the Book of Jubilees*). Das ist insofern erstaunlich, als Auseinandersetzungen mit frühjüdischen Schöpfungsvorstellungen oft auf Jubiläen zu sprechen kommen.⁵⁹ Es gibt jedoch noch einige Artikel und Sammelbandbeiträge. Im Vordergrund des Interesses steht v. a. Jub 2, da es hier um die Sechs-Tage-Schöpfung geht. James C. VanderKam vergleicht Jub 2 mit Gen 1–2 in einem Artikel von 1994,⁶⁰ was zuvor schon Odil H. Steck in ähnlicher Weise im deutschen Sprachraum getan hatte (1977).⁶¹ In einem späteren Sammelbandbeitrag (2013) hebt VanderKam besonders die Sabbat-Thematik sowie Gottes Eigenschaft, alleiniger Schöpfer zu sein, als zwei wichtige Implikationen der Schöpfungstheologie in Jub 2 hervor.⁶² Auch Beate Ego (1997) geht auf das Sabbatgebot ein und nimmt noch zwei weitere Bestimmungen hinzu (Wöchnerinnengesetz und Bekleidung), die in Jub schöpfungstheologisch begründet werden.⁶³ Raija Sollamo thematisiert die Verbindung von Engeln und Naturphänomenen in Bezug auf die Schöpfung (2006).⁶⁴ Dabei fokussiert sie sich auf den Teil, der auch in 4QJub^a überliefert ist (also v. a. Verse aus Jub 1–2) und bringt 4QJub^a mit ähnlichen Texten ins Gespräch (Dan 3,52–90 [LXX]; 11QPs^a [Hymn to the Creator]; Ps 148; 135/Ψ 134; Hi 38; Sir 42,15–43,33). Aber nicht nur die ersten beiden Kapitel von Jub sind im Blick, sondern auch Jub 3, wo das Paradies-Motiv verarbeitet wird. Van Ruiten untersucht es mit seinem Beitrag von 1999.⁶⁵ Er vergleicht bereits zuvor in seiner genannten Monografie die gesamte Urgeschichte mit Jub. Daneben wurde auch die Wirkungsgeschichte der Schöpfungstheologie von Jub untersucht, etwa von Florentina Badalanova Geller in Bezug auf die slawische Tradition (2015).⁶⁶

1. (äthiopischer) Henoch

Matthias Albani untersucht in seiner Monografie von 1994 den Zusammenhang von Astronomie und Schöpfungsglaube in 1Hen 72–82 (er sieht – wie auch andere – in diesen Kapiteln eine eigenständige Sammlung, die man das astronomische Henochbuch nennt).⁶⁷ Dem Inhalt dieser Kapitel entsprechend geht es Albani v. a. um die astralen Schöpfungsordnungen, die durch Sonne, Mond und Sterne konstituiert werden. Annette Evans konzentriert sich in ihrem

⁵⁷ Abgesehen von einem Artikel zum Weinbau-Motiv ausgehend von 2Bar 29,5. In der Endzeit werden die Urwesen Leviatan und Behemot gegessen, vgl. CARLSON, *Eschatological Viticulture*, 41–49.

⁵⁸ Vgl. VAN RUITEN, *Primaeval History Interpreted*.

⁵⁹ Vgl. VAN RUITEN, *Genesis in Early Jewish Literature*, 9–11. In Überblicken zu frühjüdischen Schöpfungsvorstellungen in Publikationen, die eigentlich hauptsächlich auf das NT abzielen, vgl. HUBBARD, *New Creation in Paul's Letters and Thought*, 26–53; JACKSON, *New Creation in Paul's Letters*, 38–52; ENDO, *Creation and Christology*, 12–19.

⁶⁰ Vgl. VANDERKAM, *Genesis 1 in Jubilees 2*.

⁶¹ Vgl. STECK, *Aufnahme von Genesis 1 in Jubiläen 2 und 4. Esra 6*.

⁶² Vgl. VANDERKAM, *Made to Order*.

⁶³ Vgl. EGO, *Heilige Zeit*.

⁶⁴ Vgl. SOLLAMO, *Creation*.

⁶⁵ Vgl. VAN RUITEN, *Eden and the Temple*.

⁶⁶ Vgl. BADALANOVA GELLER, *Alphabet of Creation*.

⁶⁷ Vgl. ALBANI, *Astronomie und Schöpfungsglaube*.

Artikel von 2017 auf dieselben Kapitel (72–82), die sie für die frühesten hält, und untersucht die theologischen Implikationen der darin entfalteten Kosmologie für die Theodizee-Problematik; hinzu nimmt sie außerdem 1Hen 1–36 (Buch der Wächter⁶⁸), welchen sie für den zweitfrühesten Teil von 1Hen hält.⁶⁹ In Carol A. Newsoms Artikel von 1980 geht es zwar hauptsächlich um die Entstehungsgeschichte von 1Hen 6–19, aber am Rande wird auch auf Henochs Reise in 17–19 eingegangen, bei dem er die Mechanismen der Schöpfungsordnung gezeigt bekommt, die er mit architektonischen Metaphern beschreibt (Winde in Lagerräumen, die vier Winde als Ecksteine, Winde als Himmelssäulen usw., 18,1–3).⁷⁰

Auch Veronika Bachmann (2009) versteht die universale Ordnung und Schöpfung als zentrale Aussagekomplexe des Wächterbuches.⁷¹ Hen 1–36 wird ebenso von Helge S. Kvanvig in einem eigenen, ausführlichen Teil seiner Monografie von 2011 zur „Primeval History“ untersucht.⁷² Er vergleicht v. a. die Konzeptionen dieser Urgeschichte mit der Urgeschichte in Gen. Er stellt fest, dass die Schöpfungserzählung aus Gen 1 sowohl herausgelassen als auch impliziert wird; denn obwohl es keine mit Gen 1–2 vergleichbare Schilderung der Welt- und Menschenentstehung im Buch der Wächter gibt, wird diese in der Flutgeschichte vorausgesetzt, in der am Ende wie in Gen 9 die Restitution der Schöpfung samt Segnung des Sabbats (1Hen 11,1–2, vgl. Gen 2,2–3) steht (1Hen 10,17–11,2).⁷³ Der theologische Hauptunterschied sei, dass im priesterschriftlichen Material eine Spannung zwischen der Güte der Schöpfung und ihrer Schlechtigkeit vor der Flut entstehe, wohingegen die Schöpfung im Buch der Wächter von vornherein schlecht sei und erst durch die Flut gut werde.⁷⁴

Die Entstehung der Menschheit wird andernorts in 1Hen thematisiert, nämlich in der zweiten Traum-Vision (1Hen 85), worauf Alertus F. J. Klijn in seinem Beitrag von 1978 eingeht. Die in 1Hen 85 geschilderten Bullen sind Metaphern für die ersten Menschen Adam, Eva, Kain und Abel. Unerwähnt bleiben hier jedoch auch die Weltentstehung sowie Paradies und Vertreibung.⁷⁵ Paradies und Vertreibung sind Gegenstand v. a. von 1Hen 32,3–6, wie Eibert J. C. Tigchelaar in seinem Beitrag von 1999 zeigt.⁷⁶ Alles in allem kann man die angedeuteten Ausführungen als eine Bestätigung von Veronika Bachmanns These sehen, dass universale Ordnung bzw. Schöpfung zu den zentralen Themen des Wächterbuches zählen.

Randal A. Argall vergleicht 1Hen mit Sir, u. a. hinsichtlich der Schöpfungstheologie (Monografie⁷⁷ und Artikel⁷⁸ jeweils 1995). Er thematisiert z. B. die Aufnahme des Lebensbaum-Motivs in 1Hen 24–25.⁷⁹ Ihm fällt etwa darüber hinaus auf, dass Gott in 1Hen 100,10–102,3 als Schöpfer von Himmel und Erde die Macht hat, das Wetter zu bestimmen, indem er als Strafe für die bösen Taten der Menschen z. B. den Himmel verschließt, um Regen zu verhindern.⁸⁰ Außerdem hat der Herr aller Schöpfung (1Hen 82,7) die Himmelskörper und deren Wege so angeordnet, dass sich daraus die menschliche Zeitordnung ergibt (1Hen 82,4–20).⁸¹

⁶⁸ Diese Überschrift gibt es seit dem beginnenden 9. Jh., vgl. KVANVIG, Primeval History, 319.

⁶⁹ Vgl. EVANS, 1 Enoch Book of Watchers and Astronomical Book.

⁷⁰ Vgl. NEWSOM, Development, 326.

⁷¹ Vgl. BACHMANN, Welt im Ausnahmezustand, 109–150.

⁷² Vgl. KVANVIG, Primeval History, 317–529.

⁷³ Vgl. KVANVIG, Primeval History, 409–410.

⁷⁴ Vgl. KVANVIG, Primeval History, 413.

⁷⁵ Vgl. KLIJN, From Creation to Noah, 149.

⁷⁶ Vgl. TIGCHELAAR, Eden and Paradise, 40–43.

⁷⁷ Vgl. ARGALL, 1 Enoch and Sirach.

⁷⁸ Vgl. ARGALL, Reflections on 1 Enoch and Sirach.

⁷⁹ Vgl. ARGALL, Reflections on 1 Enoch and Sirach, 345–346.

⁸⁰ Vgl. ARGALL, Reflections on 1 Enoch and Sirach, 346.

⁸¹ Vgl. ARGALL, 1 Enoch and Sirach, 127–133.

Es scheint jedoch dem Menschen unmöglich, alle Geheimnisse der kosmologischen Schöpfungsordnung zu ergründen (1Hen 93,11–14).⁸²

Alle bisher aufgezeigten Publikationen kreisen um die *creatio prima*. Allerdings ist 1Hen nicht darauf zu reduzieren,⁸³ wie Matthew Black in seinem Sammelbandbeitrag von 1976 zeigt; ausgehend von 1Hen 72,1 entfaltet er das Thema der Neuschöpfung in 1Hen.⁸⁴ Außerdem gibt es in Anknüpfung an Noachs Weinbau auf der neuen Erde nach der Sintflut einen Ausblick auf die eschatologische Neuschöpfung, wofür zeichenhaft die erfolgreiche Weinbaukultur steht (1Hen 10,18–19), wie Stephen C. Carlson in seinem Artikel von 2017 zeigt.⁸⁵

Mose-Apokalypse/Vita Adae et Evae

Martin Meiser stellt in seinem Sammelbandbeitrag von 2010 fest, dass die Schöpfung nicht innerhalb der erzählten Zeit (Paradiesvertreibung bis zum Tod von Adam und Eva) thematisiert wird,⁸⁶ sondern in Rückverweisen und Rückblenden (VitAd 12,1–16,4; ApkMos 7–8; 15,2–3 bzw. insgesamt 15–30⁸⁷).⁸⁸ Der Mensch gilt als Ebenbild Gottes und Geschöpf seiner Hände (ApkMos 33,5).⁸⁹ Als solches ist ihm (ursprünglich) die Verantwortung für die Tiere gegeben; allerdings können die Menschen später die Tiere nicht mehr kontrollieren, da sich die Tiere nach der menschlichen Sünde gegen den Menschen auflehnen und es keinen Tierfrieden mehr gibt (ApkMos 10–12; 24,3). Manche Details der Paradieserzählung werden gegenüber der Gen-Überlieferung modifiziert oder erweitert: Anders als im MT und gleich wie in der LXX ist es nicht nur Adam, der das Verbot bekommt, von dem einen Baum nicht zu essen (Gen 2,17); beide (Adam und Eva) wissen um das Verbot und die Konsequenz der Sterblichkeit (ApkMos 7,1).⁹⁰ Darüber hinaus erfahren wir den Grund des Teufels, die Menschen zu verführen: Die Menschen sollen aufgrund ihrer Herrlichkeit als Ebenbild Gottes von den Engeln angebetet werden. Der Teufel aber weigert sich gegen diese Verehrung, weil der Mensch erst nach ihm entstanden ist und seiner Ansicht nach einen niedrigeren Rang hat. Daraufhin wird der Teufel samt seinen Engeln vertrieben; der Teufel ist der Meinung, dass seine Vertreibung wegen Adam geschehen ist und rächt sich an ihm durch die Verführung (VitAd 12–16).⁹¹

Das Hauptinteresse liegt laut Meiser in Ätiologie und Paränese: Ätiologisch werden Verführung, Sünde, Krankheit, Tod, Geburtsschmerz und der Kult durch die Erzählung hergeleitet.⁹² Paränetisch geht es v. a. um die Vermeidung von Sünde. Als Belohnung für eine Enthaltung von Sünde wird das ewige Leben nach einer Auferweckung vom physischen Tod versprochen (ApkMos 28,4).⁹³ Fraglich bleibt für mich seine Unterscheidung von „kosmologischen und historischen“ Interesse gegenüber „ätiologischen und paränetischen“⁹⁴, da m. E. diese Interessen nicht voneinander zu trennen sind: Eine Erzählung von der Entstehung der

⁸² Vgl. ARGALL, 1 Enoch and Sirach, 124–127.

⁸³ Vgl. z. B. 1Hen 91,15–16, vgl. MELL, Neue Schöpfung, 119–126.

⁸⁴ Vgl. BLACK, New Creation in 1 Enoch.

⁸⁵ Vgl. CARLSON, Eschatological Viticulture, 38–41.

⁸⁶ Vgl. MEISER, Ätiologie und Paränese, 205.

⁸⁷ Die Benennung der verschiedenen Buchversionen ApkMos/VitAd sowie die Zählung richtet sich nach vgl. MERK/MEISER, Leben Adams und Evas.

⁸⁸ Vgl. MEISER, Ätiologie und Paränese, 209.212.

⁸⁹ Vgl. MEISER, Ätiologie und Paränese, 210.

⁹⁰ Vgl. MEISER, Ätiologie und Paränese, 211.

⁹¹ Vgl. MEISER, Ätiologie und Paränese, 212–214.

⁹² Vgl. MEISER, Ätiologie und Paränese, 212–219.

⁹³ Vgl. MEISER, Ätiologie und Paränese, 218–219.

⁹⁴ Vgl. MEISER, Ätiologie und Paränese, 202.

Welt (Kosmogonie) kann zugleich auch als Erklärung der gegenwärtigen Situation verstanden werden (Ätiologie).

Daneben erfreuen sich Vergleiche zwischen ApkMos und Röm besonderer Beliebtheit: John R. Levison vergleicht in seinem Aufsatz von 2004 schöpfungstheologische Konzeptionen von ApkMos und Röm 1,18–25, wobei besonders anthropologische Aspekte (Verlust der Herrlichkeit, Sterblichkeit) und das Verhältnis von Mensch und Tier (nämlich Unterwürfigkeit/Anbetung statt Beherrschung) thematisiert werden.⁹⁵ Presten Sprinkle vergleicht in ihrem Sammelbandbeitrag von 2007 die Verwendungen des Herrlichkeitsmotivs in ApkMos, 2Bar und Röm; während 2Bar Adam als Auslöser des Falls der Menschheit thematisiert und ApkMos dieses Problem mit dem Verlust der Herrlichkeit verknüpft, gehe es in Röm um die Wiederherstellung der Herrlichkeit und die Wieder-Vereinigung von den Geschöpfen mit ihrem Schöpfer.⁹⁶ Die Verknüpfung zwischen (Neu-)Schöpfung und Herrlichkeit greift dann auch Ben C. Blackwell in seinem Beitrag von 2015 im Zusammenhang seiner Untersuchungen von ApkAd und Röm 8,14–39 auf.⁹⁷

Liber Antiquitatum Biblicarum

Zu LibAnt wurde kaum schöpfungstheologisch gearbeitet,⁹⁸ da es sich um eine geraffte Nacherzählung von Gen 5–1Sam 31 handelt,⁹⁹ in der die Schöpfungs- und Paradiesberichte abgesehen von den Überschriften in LibAnt 1,1 (*Die Schöpfung beginnt: [Am] Anfang der Welt – Incipit Genesis: Initium/Initio mundi*¹⁰⁰) ausgespart werden, was etwa Eckart Reinmuth in seinem Artikel von 1997 zeigt.¹⁰¹ Diese vermeintliche Nebensächlichkeit ist jedoch besonders im Blick auf Joh 1,1 relevant. Die Überschrift *Incipit Genesis* wird im Textzeuge A¹⁰² ausgelassen, der später die Variante *Initio mundi* belegt (so auch K^c). Die (andere) Überschrift *Initium mundi* wird in den Textzeugen P und D ausgelassen.¹⁰³ Die Textzeugen Adm und M belegen beide Überschriften (*Incipit Genesis* und *Initium mundi*), zusätzlich belegen V und R die letztere.¹⁰⁴ Auch wenn also nicht beide Überschriften in allen verfügbaren Handschriften in derselben Weise bezeugt sind, so kann man doch die Feststellung machen, dass diese Titelstichwörter an sich wohl ausgereicht haben, um den Rezipierenden die Schöpfungsberichte in Erinnerung zu rufen, ohne sie nachzuerzählen; andernfalls würden diese Wörter wenig Sinn ergeben. Man kann also davon ausgehen, dass die Schöpfungsberichte als bekannt vorausgesetzt wurden. Ganz ähnlich wird im Prolog in Joh die Schöpfungsberichte stichwortartig aufgerufen, ohne dass es einer Nacherzählung bedarf.¹⁰⁵

Expliziter wird es hinsichtlich der neuen Erde und des neuen Himmels (LibAnt 3,10: הָאָרֶץ הַחֲדָשָׁה וְשָׁמַיִם הַחֲדָשִׁים)¹⁰⁶, worauf Ulrich Mell in einem kurzen Abschnitt seiner Monografie

⁹⁵ Vgl. LEVISON, Adam and Eve.

⁹⁶ Vgl. PRESTON, Afterlife.

⁹⁷ Vgl. BLACKWELL, *Greek Life of Adam and Eve*.

⁹⁸ Der Artikel von Burnette-Bletsch zur Rezeption der Genesis in LibAnt beschäftigt sich kaum bis gar nicht mit der Schöpfungsthematik, vgl. BURNETTE-BLETSCH, Reception of Genesis.

⁹⁹ Vgl. MELL, Neue Schöpfung, 136.

¹⁰⁰ KISCH, Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum, 111.

¹⁰¹ „Blicken wir auf die ersten acht Kapitel des LAB, so können wir feststellen, daß die beiden Schöpfungsberichte aus dem Anfang des Buches Genesis (Gen 1–3) fehlen. [Anm. 14:] Sie sind mit der ersten Wendung des Textes *initio mundi* (LAB 1.1) offenbar vorausgesetzt und zusammengefaßt“, REINMUTH, Beobachtungen zur Rezeption der Genesis, 554.

¹⁰² Siglen der Textzeugen nach KISCH, Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum, 108; DIETZFELBINGER, Pseudo-Philo, 95; HARRINGTON/CAZEAUX, Pseudo-Philon, 58.

¹⁰³ Vgl. HARRINGTON/CAZEAUX, Pseudo-Philon, 60.

¹⁰⁴ Vgl. KISCH, Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum, 111.

¹⁰⁵ Vgl. den Abschnitt zum Anfang im Kapitel zum Prolog in dieser Arbeit.

¹⁰⁶ Konsonanten nach HARRINGTON, Hebrew Fragments, 14, Vokale nach Jes 65,17; 66,22.

zur neuen Schöpfung (1989) verweist.¹⁰⁷ Im Zusammenhang der Sintfluterzählung wird die gegenwärtige Schöpfungsordnung als Wechsel von Saat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Herbst sowie Tag und Nacht verstanden (LibAnt 3,9). Diese Ordnung wird aufgehoben werden, wenn die Zeit der gegenwärtigen Welt vorbei ist. Der Wechsel von Tag und Nacht als eine Grundstruktur menschlicher Zeiterfahrung wird aufgehoben werden, da es laut LibAnt 3,10 weder Licht noch Finsternis geben wird. Es werden die Toten belebt (vgl. 51,5), also die Schlafenden aus der Erde aufgerichtet, wie einstmal Adam aus Erde geformt und dann belebt wurde. Das eschatologische Neuschöpfen wird also in Analoge zu der ersten Schöpfung ausgedrückt. An die Stelle des (alten) Himmels und der (alten) Erde tritt nun die andere (lat.) bzw. neue (hebr.) Schöpfung: *Und ein anderer Himmel und eine andere Erde werden (die) ewige Wohnung sein (Et erit terra alia, et celum aliud habitaculum sempiternum, LibAnt 3,10).*

4. Esra

Joan E. Cook benennt in dem Sammelbandbeitrag von 1992 neben vereinzelt Verweisen auf die Menschenschöpfung (4Esr 5,42; 7,21.70; 8,3.7–8. 24)¹⁰⁸ drei Stellen, an denen die Schöpfung ausführlich thematisiert wird: 4Esr 6,1–6.38–59; 16,53–63¹⁰⁹ (für Paul Metzger sind es in seinem Artikel von 2010 v. a. die beiden Textblöcke 4Esr 3,4–7 und 6,38–54). In der ersten Passage (4Esr 6,1–6) ist laut Cook die Aussage von theologischer Bedeutung, dass Gott alleine schöpferisch tätig war und sonst keiner; die geschaffenen Dinge sind durch ihn und nicht durch einen anderen entstanden (6,6).¹¹⁰ Trotz mancher Veränderungen und Ergänzungen bleibt das Motiv vom Erschaffen durch das Reden Gottes sowie das Sechs-Tage-Schema aus Gen 1 in 4Esr 6,38–59 erhalten¹¹¹ (Letzteres fokussiert Calum M. Carmichael in seinem Beitrag von 2014)¹¹². Die Konsequenz aus Gottes schöpferischer Allmacht ist laut 4Esr 16,53–63, dass Gott alles weiß. Das Allwissen wiederum ist die Voraussetzung und die Legitimation dafür, dass Gott richtet (nur der, der alles weiß, kann gerecht richten und ist dazu berechtigt).¹¹³

Jonathan A. Moo¹¹⁴ organisiert in seiner Monografie von 2011 das Material anhand von drei Kategorien, die sowohl aus den Titelstichwörtern als auch aus der Gliederung des Buches hervorgehen: 1.) „Creation“ (Schöpfung am Anfang, drittes Kap.), 2.) „Nature“ (gegenwärtige Schöpfung als Natur, viertes Kap.), 3.) „Hope“ (Hoffnung auf eine eschatologische Erneuerung der Schöpfung am Ende der Zeit, fünftes Kap.). Diese Dreiteilung korreliert mit der in dieser Arbeit vertretenen Unterscheidung zwischen *creatio prima*, *creatio continua* und *creatio eschatologica*. Ein Beispiel für den Übergang der gegenwärtigen zur zukünftigen Schöpfung ist der Vergleich von Mutter Zion und Mutter Erde: Eine Frau weint über den Verlust ihres Sohnes (ein Bild für Israel). Sie wird darauf verwiesen, dass Mutter Erde noch viel größere Trauer haben muss, da ihr Sohn die ganze Welt ist und sie daher noch viel mehr verloren hat (10,7–14). In einer anschließenden Vision gibt es den Ausblick auf eine neue Stadt. Moo versteht diese Szene als Wiederherstellung Zions, was für ihn zugleich die

¹⁰⁷ Vgl. MELL, Neue Schöpfung, 135–138.

¹⁰⁸ Vgl. COOK, Creation in 4 Ezra, 138.

¹⁰⁹ Vgl. COOK, Creation in 4 Ezra, 129.

¹¹⁰ Vgl. COOK, Creation in 4 Ezra, 131.

¹¹¹ Vgl. COOK, Creation in 4 Ezra, 132–135.

¹¹² Vgl. CARMICHAEL, Days of Creation.

¹¹³ Vgl. COOK, Creation in 4 Ezra, 136–137.

¹¹⁴ Vgl. MOO, Creation, Nature and Hope in 4 Ezra.

Voraussetzung für die Erneuerung der Erde ist¹¹⁵ (zu einer ausführlichen Auseinandersetzung mit dem Motiv der Mutter Erde in 4Esr vgl. den Artikel von Karina M. Hogen, 2011)¹¹⁶.

Trotz der misslichen Lage, in der sich die gegenwärtige Schöpfung befindet, und trotz des Pessimismus gegenüber der Menschheit stellt Moo eine Wertschätzung der nicht-menschlichen Schöpfung fest, was z. B. daran deutlich wird, dass die Schöpfung im Sinne einer „natural theology“¹¹⁷ Gott und sein Gesetz offenbart bzw. bezeugt. Anders als Metzger schätzt Moo die Schöpfungsthematik in 4Esr nicht als eine Nebensächlichkeit ein,¹¹⁸ sondern als etwas, an dem die verfassende Person ein großes Interesse hatte.¹¹⁹

Joseph und Aseneth

Zur Schöpfungsthematik in JosAs habe ich keine Monografien gefunden. In Hans-Ulrich Weidemanns Sammelbandbeitrag von 2010 geht es zwar hauptsächlich um Schöpfung in Joh, aber als frühjüdischen Bezugspunkt wählt er JosAs.¹²⁰ Dabei geht es ihm v. a. um die Darstellung der Konversion Aseneths zum Judentum als Schöpfungsprozess.¹²¹ Sie kommt in Kontakt mit dem Schöpfer, der sich im Wesentlichen dadurch auszeichnet, dass er belebt (8,3.9; 12,1) und aus dem Tod zum Leben ruft (8,9). Weidemann sieht auch eine Parallele zur Schöpfungswoche, da sie am ersten Tag, also am Sonntag als Tag nach dem Sabbat, zu ihrem neuen Leben im Glauben an Gott kommt. In diesem Zusammenhang verweist er auch auf die Bedeutung des achten Tages als Wiederholung des ersten Tages in der neuen Woche (9,5; 11,1). Schon zuvor hatte Christine Gerber in ihrem Beitrag zu JosAs und dem NT von 2009 die Konzeptionen der neuen Schöpfung bei Paulus und in JosAs verglichen.¹²² 2014 greift Matthew Thiessen in einem Artikel das Thema von Aseneths Konversion als Neuschöpfung auf, ohne sich jedoch auf die beiden genannten Publikationen zu beziehen.¹²³ Der wichtigste neu hinzukommende Aspekt ist bei ihm die Parallelisierung der acht Tage von Aseneths geistlicher Neugeburt mit der Beschneidung Neugeborener am achten Tag. Daniela Scialabba geht in ihrer Monografie „Creation and Salvation“ von 2019 in einem Abschnitt auf JosAs ein.¹²⁴ Sie hebt hervor, dass Aseneth Josephs Gott als Schöpfer anruft und sich selbst somit als Geschöpf vom Gott Israels versteht, der sie begnadigt und erlöst.¹²⁵

2. Henoch

Andrei Orlov identifiziert in seinem Artikel von 2000 den Abschnitt 2Hen 24–33 als diejenige Passage, in der Schöpfung am ausführlichsten behandelt wird.¹²⁶ Die Darlegung des Schöpfungsberichts ist eine Offenbarung der Schöpfungsgeheimnisse an Henoch: Gott hat vor der Schöpfung einen Plan entworfen, den er Henoch offenbart. Die Menschenschöpfung wird in

¹¹⁵ Vgl. MOO, Creation, Nature and Hope in 4 Ezra, 144–145.

¹¹⁶ Vgl. HOGAN, Mother Earth.

¹¹⁷ MOO, Creation, Nature and Hope in 4 Ezra, 162.

¹¹⁸ „Der IV Esr entfaltet sein Verständnis von Schöpfung nicht als eigentliches Thema, sondern eher als Voraussetzung der eben skizzierten Problematik [= das böse Herz des Menschen]“, METZGER, Das böse Herz, 229.

¹¹⁹ Vgl. MOO, Creation, Nature and Hope in 4 Ezra, 9.

¹²⁰ Zur deutschen Version dieses Beitrags vgl. WEIDEMANN, Sieg der Protologie.

¹²¹ Vgl. WEIDEMANN, Victory, 329.

¹²² Vgl. GERBER, Blickwechsel, 211–216.

¹²³ Vgl. THIESSEN, Aseneth's Eight-Day Transformation.

¹²⁴ Vgl. SCIALABBA, Creation and Salvation, 223–330.

¹²⁵ Vgl. SCIALABBA, Creation and Salvation, 306–307.

¹²⁶ Vgl. ORLOV, Secrets of Creation (Enoch). Vgl. außerdem die damit weitestgehend identischen Publikationen: ORLOV, Secrets of Creation (E-Publishing); ORLOV, Secrets of Creation (Scriinium).

2Hen 31–32 erzählt, die Grant Macaskill in seinem Beitrag von 2010 untersucht.¹²⁷ Badalanova Geller unterscheidet in ihrem Artikel von 2012 zwischen diesen Geheimnissen der *Kosmologie*, die von Gott offenbart werden, und der himmlischen *Kosmografie*, die in der Erzählung von Henochs Himmelsreisen entfaltet wird¹²⁸ (2Hen 3–23). Sie untersucht der Reihe nach jeweils Henochs kosmografischen Erkenntnisse vom ersten bis zum siebten Himmel.¹²⁹ In ihrem Beitrag von 2015 nimmt sie besonders die Metaphern in den Blick, die im Zusammenhang mit der Schöpfungsthematik verwendet werden, z. B. die Handwerker- und Gärtnermetapher für den Schöpfer.¹³⁰

Sibyllinen

Zu den Sib habe ich nur eine Publikation gefunden, die sich mit der Schöpfungsthematik auseinandersetzt, nämlich den Sammelbandbeitrag von Thomas J. Kraus (2010).¹³¹ Daneben geht Endo in einem Abschnitt seiner Monografie (2002)¹³² auf verschiedene Stellen ein, v. a. Sib 1,5–35; 3,8–25; Fragm. 3.

Obwohl Schöpfungsmittlerschaft/-urheberschaft¹³³ und Präexistenz des Logos als Sohn Gottes in Sib sehr eindeutig in wichtigen Passagen zur Schöpfung hervorgehoben werden (Sib 3,17–28; Sib 8,264–268.439–455) und auch sonst von Gott als Schöpfer die Rede ist (Sib Fragment 3,3–14), müssen die Stellen im Hinblick auf eine Traditionsgeschichte johanneischer Schöpfungstheologie mit Vorsicht genossen werden, da nicht sicher ist, ob Sib bzw. bestimmte Stellen aus Sib als Prätexte und zeitgenössische Texte zu werten sind oder nicht. Kraus selbst stellt explizit einen Bezug zwischen Sib 8,264–268 und dem Prolog in Joh her.¹³⁴ Aber Kraus lässt offen, ob die Stellen aus Sib von Joh aufgenommen wurden oder andersherum. Was die Datierung angeht, legt er sich auch nicht genauer fest, sondern gibt die Zeitspanne 2. Jh. v. Chr. bis 7. Jh. n. Chr. an.¹³⁵ Untersuchungen zur Abfassungszeit legen nahe, dass der Ursprung der entsprechenden Abschnitte nicht eindeutig jüdisch oder christlich ist. Ob die Zeilen Sib 3,17–28 und Sib Fragment 3,3–14 in einen Abschnitt jüdischer oder christlicher Herkunft fallen, ist umstritten,¹³⁶ Irina Wandrey geht im Anschluss an John J. Collins davon aus, dass Sib 3 der älteste Teil und jüdischen Ursprungs ist; bestimmte Zeilen reichen bis ins 2. Jh. v. Chr. zurück.¹³⁷ Die Stellen Sib 8,264–268.439–455 gehören wohl eher zur Wirkungsgeschichte, weil Buch 8 entweder eine Mischung als jüdischem und christlichem Material darstellt¹³⁸ oder als christliche Fortschreibung einzuschätzen ist.¹³⁹

¹²⁷ Vgl. MACASKILL, *Creation Of Man*.

¹²⁸ Vgl. BADALANOVA GELLER, *Heavenly Writings*, 207.

¹²⁹ Vgl. BADALANOVA GELLER, *Heavenly Writings*, 207–218.

¹³⁰ Vgl. BADALANOVA GELLER, *Creation Encrypted*, 386–395.

¹³¹ Vgl. KRAUS, „... Who Created Everything by a Word!“.

¹³² Vgl. ENDO, *Creation and Christology*, 28–35.

¹³³ Zur Problematik dieser Bezeichnungen vgl. das Kapitel zum Logos in dieser Arbeit (Kap. 5).

¹³⁴ Vgl. KRAUS, „... Who Created Everything by a Word!“, 192.

¹³⁵ Vgl. KRAUS, „... Who Created Everything by a Word!“, 179.

¹³⁶ Vgl. MERKEL, *Sibyllinen*, 1059–1060.1068–1069.

¹³⁷ Vgl. WANDREY, *Sibyllinen*, 1294–1295; vgl. COLLINS, *Sibylline Oracles*, 354–361.

¹³⁸ Vgl. WANDREY, *Sibyllinen*, 1294.

¹³⁹ Vgl. MERKEL, *Sibyllinen*, 1070; vgl. SIEGERT, *Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur*, 510.

2.1.3 Zwischenfazit zum Forschungsstand im frühen Judentum

Was lässt sich bezüglich der eingangs gestellten Fragen resümieren?¹⁴⁰ Das erste Ziel war, einen Überblick darüber zu geben, in welchen Schriften die Schöpfungsthematik untersucht wurde und in welchen nicht. Das Ergebnis dieser Fragestellung ist tabellarisch im Anhang zusammengestellt.

Das zweite Ziel war, die methodischen Zugänge zu überprüfen. Es fällt auf, dass die meisten exegetischen Texte der bisherigen Forschung eine Schrift oder bestimmte Stellen einer oder mehrerer Schriften in den Fokus rücken. Reflexionen über den Begriffsgebrauch oder die Definitionen sind eher selten – die meisten Beiträge stürzen sich in medias res. In methodisch vorbildlichen Artikeln wird offengelegt, aufgrund welcher ursprachlichen Lexeme es zur Auswahl bestimmter Textstellen kommt.¹⁴¹

Das dritte Ziel war, zusammenzutragen, welche Stellen hinsichtlich der Schöpfungsthematik als relevant identifiziert werden und welche Konzeptionen sich daraus ableiten lassen. Inhaltlich fällt auf, dass es eine große Vielfalt an verschiedenen Konzeptionen im frühen Judentum und Christentum gibt. Manche Konzeptionen stehen sich im Hinblick auf bestimmte Fragen diametral entgegen, etwa bei der Frage, ob Gott allein oder mithilfe einer mittelnden Instanz die erste Schöpfung vollzogen hat und erhält. Während etwa in 4Esr 6,6 die alleinige Schöpfertätigkeit Gottes ohne einen Helfer betont wird,¹⁴² finden sich in der Weisheitsliteratur unterschiedliche Rollenzuschreibungen für die Sophia im Zusammenhang mit der Schöpfung (z. B. die Weisheit als Handwerkerin [τεχνίτις] der Schöpfung, SapSal 7,21; 8,6).¹⁴³ Die johanneische Behauptung, dass alles bzw. der Kosmos durch den Logos entstanden ist (Joh 1,3.10) lässt sich auf diesem Hintergrund verstehen und hebt sich zugleich davon ab – darauf soll im Kapitel zum Prolog näher eingegangen werden.

Des Weiteren kann man festhalten, dass in vielen Prä- und Inter-Texten von Joh Schöpfungskonzeptionen aus Gen 1–3 und anderen Stellen des AT rezipiert werden (z. B. Jub 2;¹⁴⁴ 4Esr 6;¹⁴⁵ 2Hen 24–33; Sib 1,5–35; 3,8–25; Fragm. 3¹⁴⁶) und darüber hinaus auch eigene, schöpfungstheologische Konzeptionen entwickelt werden. Daher ist es nicht unplausibel, danach zu fragen, ob diese Konzeptionen auch die johanneische Schöpfungstheologie geprägt haben. Dazu gehören etwa

- die Verknüpfung von Geist und Schöpfung (Jdt 16,14;¹⁴⁷ Sir 15,11¹⁴⁸)
- die König-Metapher als Ausdruck für Gott als Schöpfer (Jdt 9,12;¹⁴⁹ Tob 13,7.16¹⁵⁰),
- die Schöpfung als Anfang (LibAnt 1,1)

¹⁴⁰ Erstens: Welche Publikationen gibt es überhaupt zu welchen Schriften? Zweitens: Welche methodischen Zugänge werden gewählt, um sich der Schöpfungsthematik zu nähern? Drittens: Welche Stellen werden in Zusammenhang mit dem Thema Schöpfung gebracht und welche Konzeptionen lassen sich daraus ableiten?

¹⁴¹ Beispiele hierfür sind etwa SCHMITZ, *Geschaffen aus dem Nichts?*; REITERER, *Dimensionen der Schöpfung*; OLÁH, *Schöpfungsterminologie*.

¹⁴² Vgl. COOK, *Creation in 4 Ezra*, 131.

¹⁴³ Vgl. KEPPER, *Philosophical Ideas*, 304.

¹⁴⁴ Vgl. VANDERKAM, *Genesis 1 in Jubilees 2*; VANDERKAM, *Made to Order*.

¹⁴⁵ Vgl. COOK, *Creation in 4 Ezra*; MOO, *Creation, Nature and Hope in 4 Ezra*; CARMICHAEL, *Days of Creation*.

¹⁴⁶ Vgl. KRAUS, „... Who Created Everything by a Word!“.

¹⁴⁷ Vgl. SCHMITZ, „Dir soll Deine ganze Schöpfung dienen“ (Jdt 16,14), 58; LEVISON, *Judith 16:14 and the Creation of Woman*.

¹⁴⁸ Vgl. YATES, *Spirit and Creation in Paul*, 46.

¹⁴⁹ Vgl. SCHMITZ, „Dir soll Deine ganze Schöpfung dienen“ (Jdt 16,14), 54–55.

¹⁵⁰ Vgl. MACATANGAY, *God's Conflict*, 325–327.

- die Dialektik von Schöpfung und Neuschöpfung (z. B. Jub 1,29;¹⁵¹ 1Hen 72,1;¹⁵² 91,15–16¹⁵³ LibAnt 3,9–10¹⁵⁴),
- die Markierung eines Neubeginns bzw. von Neuschöpfung durch den achten Tag als Wiederkehr des ersten Schöpfungstages (JosAs 9,5; 11,1; 2Hen 33,1–2),
- der Sabbat als gesegneter Ruhetag und Höhepunkt der Schöpfung (Jub 2;¹⁵⁵ 1Hen 11,1–2¹⁵⁶)
- sowie das Ringen mit der Aufhebung der Flüche des Schöpfers (z. B. die Auferstehungsthematik als Überwindung des Sterblichkeit-Fluchs in ApkMos 28,4).¹⁵⁷

An die Auferstehung als Gabe eines neuen Lebens (LibAnt 3,10; 51,5) kann nur geglaubt werden, wenn man Gott zutraut, dass er schon bei der ersten Schöpfung die Geschöpfe ins Leben gerufen hat (2Makk 7,23.28)¹⁵⁸; Schöpfungsglaube ist demnach die Voraussetzung des Auferstehungsglaubens; aber nicht nur dafür, sondern auch für das Verständnis von Gott als Richter. Wer das Wissen hat, die Welt zu einer funktionsfähigen Ordnung zu machen, wird auch das (All-)Wissen haben, was die Menschen tun – so wird zumindest in 4Esr 6,53–63; 7,70 geschlussfolgert¹⁵⁹. Ob und inwiefern die genannten Aspekte für die johanneische Schöpfungstheologie eine Rolle spielen, soll im Hauptteil dieser Arbeit geklärt werden.

2.2 Forschungen zu Schöpfung im Johannesevangelium

2.2.1 Bisherige Monografien zur Schöpfungsthematik in Johannesevangelium

Forschungsgeschichtliche Untersuchungen zur Schöpfungsthematik in Joh liegen bereits vor.¹⁶⁰ Es soll nicht alles wiederholt werden, aber ich möchte zumindest die mir bekannten Monografien¹⁶¹ erwähnen. Aus Platzgründen werden hier nur die Monografien genannt; eine detaillierte Auflistung von Publikationen befindet sich im Anhang. Die Motive, die sowohl in diesen Monografien als auch in den anderen Publikationen eine besondere Rolle spielen, sind nach Stellen sortiert im übernächsten Abschnitt zusammengestellt (Stellen in Johannes zur Schöpfungsthematik). Zunächst jedoch zu den Monografien:¹⁶²

1. Boismard, *Du baptême à Cana* (1956)¹⁶³
2. Carmichael: *The Story of Creation* (1996)¹⁶⁴

¹⁵¹ Vgl. ENDO, *Creation and Christology*, 13–14 inkl. Anm. 3.

¹⁵² Vgl. BLACK, *New Creation in I Enoch*.

¹⁵³ Vgl. MELL, *Neue Schöpfung*, 119–126.

¹⁵⁴ Vgl. MELL, *Neue Schöpfung*, 137–138.

¹⁵⁵ Vgl. VANDERKAM, *Made to Order*; EGO, *Heilige Zeit*.

¹⁵⁶ Vgl. KVANVIG, *Primeval History*, 409–410.

¹⁵⁷ Vgl. MEISER, *Ätiologie und Paränese*, 218–219.

¹⁵⁸ Vgl. SCHMITZ, *Geschaffen aus dem Nichts?*, 72–77.

¹⁵⁹ Vgl. COOK, *Creation in 4 Ezra*, 135–138.

¹⁶⁰ Vgl. ENDO, *Creation and Christology*, 1–7; MOORE, *Signs of Salvation*, 21–52; SOSA SILIEZAR, *Creation Imagery*, 1–10; ZIMMERMANN/SOUKRY, *Creatio Continua in the Fourth Gospel*, 88–95; ZIMMERMANN, *Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben*, 112–117.

¹⁶¹ Zu Exegeten, die hinsichtlich der Schöpfungsthematik einen minimalistischen Ansatz vertreten, vgl. das Kapitel „Thema und Relevanz“ in dieser Arbeit.

¹⁶² Hier werden der Vollständigkeit halber auch die unveröffentlichten Dissertationen von Voortman und Sinkko berücksichtigt, obwohl es strenggenommen keine (publizierten) Monografien sind.

¹⁶³ Vgl. BOISMARD, *Du baptême à Cana*.

¹⁶⁴ Vgl. CARMICHAEL, *Story*.

3. Voortman: Understanding the Fourth Gospel from the Perspective of the Creation Theme (1998)¹⁶⁵
4. Sinkko: John 18–20 and the Garden Traditions. A Literary and Theological Reading (2002)¹⁶⁶
5. Endo: Creation and Christology (2002)¹⁶⁷
6. Liroy: The Search for Ultimate Reality. Intertextuality between the Genesis and Johanne Prologues (2005)¹⁶⁸
7. Moore: Signs of Salvation. The Theme of Creation in John's Gospel (2013)¹⁶⁹
8. Sosa Siliezar: Creation Imagery in the Gospel of John (2015)¹⁷⁰
9. Kramp: Die Gärten und der Gärtner im Johannesevangelium. Eine raumsemantische Untersuchung (2017)¹⁷¹
10. Daly-Denton: John. An Earth Bible Commentary. Supposing Him to Be the Gardener (2017)¹⁷²
11. Lee: Creation, Matter and the Image of God. Essays on John (2020)

Etwa die eine Hälfte dieser Monografien haben einen umfassenden Ansatz und nehmen das ganze Evangelium in den Blick, wohingegen die andere Hälfte sich auf spezielle Einzelthemen fokussieren. Demnach kann man zwei Gruppen unterscheiden:

Gruppe 1: Spezialuntersuchungen zu Einzelthemen und/oder bestimmten Abschnitten

- Boismard, Du baptême à Cana (1956)
- Sinkko: John 18–20 and the Garden Traditions. A Literary and Theological Reading (2002)
- Endo: Creation and Christology (2002)
- Liroy: The Search for Ultimate Reality. Intertextuality between the Genesis and Johanne Prologues (2005)
- Kramp: Die Gärten und der Gärtner im Johannesevangelium. Eine raumsemantische Untersuchung (2017)
- Lee: Creation, Matter and the Image of God. Essays on John (2020)

Marie-Émile Boismard ist einer der frühesten Vertreter der These, dass sich in den ersten beiden Joh-Kapiteln eine Sieben-Tage-Struktur in Analogie zur Sieben-Tage-Schöpfung in Genesis finden lässt. Masanobu Endo weist mit einer sehr gewissenhaften Recherche die früh-jüdischen Bezüge johanneischer Schöpfungstheologie nach, allerdings nur für den Prolog. Ebenfalls nur zum Prolog arbeitet Dan Liroy. Anneli Sinkko und Igna M. Kramp konzentrieren ihre Untersuchungen auf die Garten-Gärtner-Motivik in Joh 18–20. Dorothy A. Lees stellt in ihrem Buch eigene Aufsätze zu Joh zusammen; der Haupttitel stammt von dem ersten aufgeführten Aufsatz „Creation, Matter, and the Image of God“, in dem es schwerpunktmäßig um den Prolog geht und nur vereinzelt andere Stellen (z. B. 9,1–7; 17,2) thematisiert werden. Es folgen drei weitere Aufsätze zu den fünf Sinnen, zur Schöpfungsethik und zu Symbolen und Zeichen. Diese ersten vier Aufsätze bilden den ersten Teil „Creation and Incarnation in John“, in den weiteren Teilen geht es nur am Rande um Schöpfung (Teil 2: „Characters“; Teil

¹⁶⁵ Vgl. VOORTMAN, Understanding the Fourth Gospel.

¹⁶⁶ Vgl. SINKKO, John 18–20 and the Garden Traditions.

¹⁶⁷ Vgl. ENDO, Creation and Christology.

¹⁶⁸ Vgl. LIROY, Search for Ultimate Reality.

¹⁶⁹ Vgl. MOORE, Signs of Salvation.

¹⁷⁰ Vgl. vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery.

¹⁷¹ Vgl. KRAMP, Gärten und der Gärtner im Johannesevangelium.

¹⁷² Vgl. DALY-DENTON, John.

3: „Themes“). Meine Arbeit versteht sich nicht als Beitrag zu dieser Gruppe der Spezialuntersuchungen, sondern will das gesamte Evangelium im Hinblick auf die Schöpfungsthematik analysieren und gehört damit in die zweite Gruppe.

Gruppe 2: Untersuchungen zum Evangelium als Ganzes

- Carmichael: *The Story of Creation* (1996)
- Voortman: *Understanding the Fourth Gospel from the Perspective of the Creation Theme* (1998)
- Moore: *Signs of Salvation. The Theme of Creation in John's Gospel* (2013)
- Sosa Siliezar: *Creation Imagery in the Gospel of John* (2015)
- Daly-Denton: *John. An Earth Bible Commentary. Supposing Him to Be the Gardener* (2017)

Calum M. Carmichael versucht, die sieben Tage der Schöpfung vom Anfang der Genesis in Joh wiederzufinden, beschränkt sich allerdings nicht nur auf die ersten beiden Kapitel. Carmichaels allegorische Auslegung wirkt etwas mechanisch, teilweise gezwungen oder weit hergeholt. Die Analyse ist nicht besonders detailreich und daher auch wenig hilfreich. Terence C. Voortmann versucht, Stellen aus Joh herauszufiltern, die sich schöpfungstheologisch lesen lassen. Allerdings arbeitet er kaum traditionsgeschichtlich, sondern eher auf der synchronen Ebene. Seine Arbeit hat verschiedene methodische Schwächen: Er arbeitet nicht mit dem griechischen Text, sondern mit seiner eigenen Paraphrase anderer englischer Übersetzungen. Formal gibt es viele orthographische Fehler bzw. Tippfehler bis hin zu unvollständigen Sätzen. Inhaltlich werden manche Bezüge zur Schöpfungsthematik nicht hinreichend begründet. So versteht er etwa die Berufung Natanaëls als Schöpfung einer neuen Nation,¹⁷³ es bleibt aber fraglich, ob es hier um Jesu schöpferische Wirksamkeit geht. In seiner Untersuchung des Speisungswunders geht es ihm um die Erfüllung messianischer Hoffnungen und das eschatologische Manna, es bleibt aber offen, inwiefern diese Aspekte schöpfungstheologisch relevant sind.¹⁷⁴ In seinem zweiten Kapitel, in dem es um die traditionsgeschichtlichen Hintergründe des Schöpfungskonzepts geht, arbeitet er kaum mit Primärquellen, sondern verlässt sich hauptsächlich auf Sekundärquellen. Er übernimmt unkritisch die Perspektive der biblischen Texte, z. B. wenn er in Jesu Kritik an der Sabbatobservanz der Pharisäer/-innen einstimmt.¹⁷⁵ Hermeneutisch liegt ein synchroner Ansatz mit heilsgeschichtlichem Denkhorizont vor.¹⁷⁶

Anthony M. Moore beschränkt sich hinsichtlich Joh zwar nicht auf den Prolog, aber wählt als alttestamentlichen Hintergrund vor allem Gen 1,1–2,4a (andere Schöpfungsvorstellungen im AT bleiben größtenteils unberücksichtigt), was besonders für seine Zusammenstellung der „creation indicators“ gilt (Kap. 3). Er setzt einen gewissen Schwerpunkt auf die Garten-Gärtner-Thematik (Kap. 2) und versteht die Sieben-Tage-Struktur als Schema für die Wunder (Kap. 4).

Margaret Daly-Denton liest Joh bewusst aus der Perspektive der ökologischen Krise („Earth-conscious reading“¹⁷⁷), indem sie ausgewählte Stellen und Verse exemplarisch

¹⁷³ Vgl. VOORTMAN, *Understanding the Fourth Gospel*, 167–175.

¹⁷⁴ Vgl. VOORTMAN, *Understanding the Fourth Gospel*, 115–121.

¹⁷⁵ „Jesus showed clearly how senseless the rabbinic man-made rules were“, vgl. VOORTMAN, *Understanding the Fourth Gospel*, 107.

¹⁷⁶ „Man unfortunately loses his wonderful presence of God due to his own stupidity. However, God makes another plan. He promises to send somebody who will set the relationship right between God and man. This man is Jesus Christ, promised already in Genesis“, vgl. VOORTMAN, *Understanding the Fourth Gospel*, 17.

¹⁷⁷ DALY-DENTON, *John*, 1.

kommentiert. Sie arbeitet teilweise etwas assoziativ und lässt die traditionsgeschichtlichen Hintergründe weitestgehend außer Acht. Besonders brauchbar und hilfreich ist die Monografie von Carlos R. Sosa Siliezar. Er ist der erste, der methodisch solide für das gesamte Evangelium die Schöpfungsbezüge in Joh traditionsgeschichtlich plausibilisiert. Daher sollen seine Ergebnisse im nächsten Unterkapitel kurz skizziert werden.

2.2.2 Sosa Siliezar's „*Creation Imagery in the Gospel of John*“ (2015) als traditionsgeschichtlich orientierte Untersuchung der Schöpfungsthematik im gesamten Evangelium

Sosa Siliezar untersucht Schöpfungsbezüge im gesamten Evangelium und nicht nur in bestimmten Teilen. In seiner traditionsgeschichtlichen Untersuchung berücksichtigt er v. a. frühjüdische Schriften. Er bietet einen Gesamtüberblick über die Stellen, in denen er ‚creation imagery‘ entdeckt.

Sosa Siliezar überprüft darüber hinaus verschiedene Vorschläge anderer zu Schöpfungsbezügen in Joh. Obwohl er sich vor allem auf die Zusammenhänge von Joh und Gen 1–3 konzentriert, fragt er immer wieder auch nach möglichen Hintergründen in frühjüdischer Literatur, weswegen seine Ausarbeitung auch für die hier vorliegende Untersuchung relevant ist.

In Joh 17,5.24 handelt es sich zwar um explizite Schöpfungsaussagen, aber Sosa Siliezar findet keinen Text, auf den Joh hier zurückgreifen würde. Er sieht keine Schöpfungsbezüge in Joh 4,34; 6,1–15; 10,25.32–33.37–38; 14,10–11; 15,24.¹⁷⁸ Daneben überzeugt ihn eine Sieben-Tage-Struktur eher weniger, die mit verschiedenen Zeitangaben, den Wundern oder dem Gesamtaufbau von Joh verbunden sein soll. Auch die Bezüge des Gartens (Joh 18,1.26; 19,41; 20,15) zum Garten Eden (Gen 2,8.10.15; 3,23.24) oder von Jesus als Gärtner (Joh 20,15) zum göttlichen oder menschlichen Gärtner (erster Adam) aus Genesis sind für Siliezar nicht von Joh intendiert.

Positiv argumentiert er für folgende explizite Zusammenhänge: Die Anspielungen

- von Joh 1,1 auf Gen 1,1 (Ev ἀρχῆς),
- von Joh 1,3.10 auf Gen 1,3.6.9.11.14.15.20.21.24.25.31; 2,1–4.7 (γίνομαι und πᾶς),
- von Joh 5,17.20.36; 9,3–4; 17,4 auf Gen 2,1–3 (Werke Gottes in Verbindung mit [Sabbat-]Ruhe)
- und von Joh 20,22 auf Gen 2,7 (Geistgabe durch Hauchen).

Außerdem argumentiert er für ὁ λόγος (Joh 1,1.14), dass auch das Lexem im AT und in frühjüdischer Literatur mit Schöpfung verbunden ist.

Daneben gibt es für ihn Verbindungslinien, die weniger direkt, aber trotzdem plausibel sind:

- die Motive Leben (ζωή), Licht (φῶς), Scheinen (φαίνω) und Dunkelheit (σκοτία) in Joh 1,4–5;
- die Verbindung von Joh 6,19 auf Hi 9,8 (Gehen auf dem Wasser – ἐπὶ τῆς θαλάσσης)
- und die Verbindung von geformtem Schlamm in Joh 9,6 zu einem breiteren Kontext, in dem Schlamm/Lehm (πηλός) mit Schöpfungsvorstellungen verknüpft ist (z. B. Jes 64,7; Hi 10,9).

Um seine Ergebnisse in die Gesamtdiskussion (auch unter Berücksichtigung nicht-monografischer Publikationen) einzuzichnen, gibt im Folgenden eine Tabelle Überblick über das, was bisher insgesamt vorgeschlagen wurde. Durch sein enges Verständnis von Schöpfung,

¹⁷⁸ Vgl. SOSA SILIEZAR, *Creation Imagery*, 95.

das er bis auf wenige Ausnahmen¹⁷⁹ auf die *creatio prima* beschränkt, entgehen ihm einige wichtige Stellen zur Schöpfungsthematik in Joh. Sein Beitrag ist ein Meilenstein in der Untersuchung der Schöpfungsthematik in Joh, allerdings bietet er keine erschöpfende Darstellung.

2.2.3 Stellen im Johannesevangelium zur Schöpfungsthematik

Die folgende Tabelle ist nach Stellen in Joh geordnet. Sie zeigt auf, welche Motive oder Themen mit Schöpfungsbezug in der bisherigen Forschung vorgeschlagen wurden und ob es sich dabei um einen Konsens handelt oder nicht. Falls nicht, werden exemplarische Vertreter/-innen der Position genannt; weitere finden sich in den jeweiligen Kapiteln dieser Arbeit. Falls es sich um einen Konsens handelt, finden sich die Literaturangaben auch in den jeweiligen Abschnitten dieser Arbeit, die sich mit dem Thema oder Motiv beschäftigen. Berücksichtigt werden nicht nur Beiträge zur Schöpfung in Joh, sondern auch Kommentare. In die Tabelle sind die Anspielungen der Sieben-Schemata auf die sieben Schöpfungstage in Joh 1–2 nicht aufgenommen, da es hierbei vor allem um die Zahl Sieben und nicht so sehr um die Einzelmotive geht; ähnliches gilt teils für die „sieben“ Zeichen und „sieben“ Ich-bin-Worte, sofern sie nur von der parallelen Struktur her in den Blick kommen, ohne genauer einzeln hinsichtlich der Schöpfungsthematik untersucht zu werden.¹⁸⁰ Ein weiterer Grund dafür, diese Sieben-Schemata nicht aufzunehmen, ist die Tatsache, dass sowohl die Wunder als auch die Ich-bin-Worte bei genauerem Hinsehen nicht auf sieben Stellen reduziert werden können. Neben dem Weinwunder, den drei Heilungen (Sohn des königlichen Beamten, der Gelähmte, der Blinde), der Speisung der Fünftausend, dem Seewandel, der Totenauferweckung des Lazarus können etwa noch das wundersame Entwischen in 8,59; 10,39, die Auferstehung in 20 und der Fischfang in 21 hinzugezählt werden.¹⁸¹ Für die Ich-bin-Worte kann neben Brot, Licht, Tür, Hirte, Auferstehung/Leben, Weg/Wahrheit/Leben und Weinstock auch noch 18,37 hinzugezählt werden (König),¹⁸² ganz abgesehen von den absoluten oder elliptischen Ich-bin-Worten. Zunächst wird (außer betreffs der Sieben-Schemata) keine Wertung vorgenommen, sondern lediglich dargestellt, was es alles insgesamt gibt, um einen möglichst breiten Überblick über die Vorschläge zu bekommen.

Tabelle 1: Stellen in Joh zur Schöpfungsthematik – bisherige Vorschläge

<i>Stelle in Joh</i>	<i>Motiv/Thema</i>
1,1–2	„Am Anfang“ (ἐν ἀρχῇ); Rückbezug auf Gen 1,1; Anfang als Beginn der ersten Schöpfung (<i>creatio prima</i>) (Konsens)
1,1–2,12	Vorschläge verschiedener Sieben-Tage-Schemata ¹⁸³

¹⁷⁹ Eine Ausnahme ist etwa seine Auseinandersetzung mit Joh 20,22, wo er von positiv-affirmierend von der Neuschöpfung sprechen kann, vgl. SOSA SILIEZAR, *Creation Imagery*, 170. Nichtsdestotrotz ist sein Hauptpunkt wiederum der Bezug zur *creatio prima* (Gen 2,7).

¹⁸⁰ Z. B. HUNT, *Roman Soldiers*, 554.

¹⁸¹ Vgl. ausführlicher das Kapitel zum Seewandel in dieser Arbeit.

¹⁸² Vgl. ausführlicher im Kapitel zur Königsthematik dieser Arbeit.

¹⁸³ Zu Details und Beispielen vgl. die Tabelle zu den Sieben-Tage-Schemata im Anhang.

1,3.10	„Schöpfungsmittlerschaft“ ¹⁸⁴ des Logos/Entstehung durch den Logos (δι' αὐτοῦ) (Konsens); Unterschiedliche Akzentuierungen: Jesus als Mittler („agent/Agent/agency“; ¹⁸⁵ mediator; ¹⁸⁶ Instrument/Medium ¹⁸⁷) vs. Jesus als „Co-Schöpfer“ („Co-Creator“) ¹⁸⁸ oder beides ¹⁸⁹
1,3.10	γίνομαι (werden) und πᾶς (alles); Rückbezug z. B. auf Gen 1,3.6.9.11.14.15.20.21.24.25.31; 2,1–4.7 ¹⁹⁰
1,4	Leben (ζωή) ¹⁹¹
1,4–5.9	Licht (φῶς) und Dunkelheit (σκοτία) ¹⁹²
1,9–10	Kosmos (κόσμος) als geschaffenes Universum ¹⁹³ bzw. „die ‚Welt‘ als göttliche, durch den Logos entstandene Schöpfung“ ¹⁹⁴
1,12–13	Wiedergeburt (γεννάω) als Neu-Schöpfung ¹⁹⁵
2,1–12	Weinwunder zu Kana als erstes der laut Moore ¹⁹⁶ sieben Zeichen, die mit den sieben Schöpfungstagen korrespondieren, bzw. das Weinwunder an sich als zeichenhafte Vorwegnahme der neuen Schöpfung ¹⁹⁷
2,1.3–5	Mutter/Frau als Anspielung auf Gen 2,23; 3,20 ¹⁹⁸
2,7	Das gebieterische Wort Jesu erinnert an das Schöpfungswort ¹⁹⁹ von Gen 1.
3,3	Wiedergeburt als Neuschöpfung ²⁰⁰
3,5	Geburt aus Wasser als irdische/biologische Geburt aus (Frucht-)Wasser, ²⁰¹ die zu Gottes kontinuierlichem Schöpfungshandeln zählt, ²⁰² oder Geburt aus Wasser und Geist als Neuschaffung ²⁰³

¹⁸⁴ Zur Problematisierung dieses Begriffs vgl. die Abschnitte hierzu im Kapitel zum Prolog.

¹⁸⁵ Vgl. HOSKYN, Fourth Gospel, 142; LIGHTFOOT, St. John's Gospel, 79; CARSON, Gospel according to John, 118; VON WAHLDE, Commentary on the Gospel of John, 28; DROGE, Sabbath Work, 122; RAE, Testimony of Works, 301; CULPEPPER, Prologue, 5.7; THOMPSON, God of the Gospel of John, 136 Anm. 10; KOK, New Perspectives, 86; DU RAND, Creation Motif, 25.

¹⁸⁶ BARRETT, Gospel according to St. John, 156; NEBE, Creation, 116.

¹⁸⁷ LIGHTFOOT, St. John's Gospel, 79.

¹⁸⁸ DU RAND, Creation Motif, 26; weitere Belege dieser Nomenklatur mit alternativen Schreibweisen sind: „co-Creator“, KOK, New Perspectives, 86; „co-creator“, KARAKOLIS, Logos-Concept, 149; „co-creator“, MINEAR, Christians and the New Creation, 87 bzw. als Verbform im Satzzusammenhang „he co-created the world with God“, AKALA, Son-Father Relationship, 166.

¹⁸⁹ Vgl. DU RAND, Creation Motif, 25–26; KOK, New Perspectives, 86.

¹⁹⁰ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 34–37.

¹⁹¹ Vgl. MINEAR, Promise of Life in the Gospel of John; KOK, New Perspectives, 85–86.337.

¹⁹² Vgl. PAINTER, „The Light Shines in the Darkness ...“, 21–46.

¹⁹³ Vgl. KLINK III, Light of the World, 74–76.

¹⁹⁴ FREY, Herrlichkeit, 454.

¹⁹⁵ Vgl. KOK, New Perspectives, 85.

¹⁹⁶ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 134.

¹⁹⁷ Vgl. FREY, Das prototypische Zeichen, 183.197 (inkl. Anm. 143).211.

¹⁹⁸ Vgl. COLOE, Mother, 210–211.

¹⁹⁹ Vgl. FREY, Das prototypische Zeichen, 197 inkl. Anm. 143.

²⁰⁰ Vgl. DIETZFELBINGER, Evangelium nach Johannes, 1:80–81; 2:340; SCHNELLE, Theologie des Neuen Testaments, 687.720.726; KOK, New Perspectives, 85; BENNEMA, Power, 253.

²⁰¹ Vgl. CARPENTER, Water Baptism; FOWLER, Born of Water and Spirit, 159; SCHNEIDERS, Born Anew, 192; DAVIES, Rhetoric and Reference, 141–142; WITHERINGTON, John's Wisdom, 97; STRAUB, Alles ist durch ihn geworden, 161; PAMMENT, John 3:5, 190; THYEN, Johannesevangelium, 190–191.

²⁰² Vgl. PAMMENT, John 3:5, 190.

²⁰³ Vgl. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 1:383.

3,8	Wind als Manifestation der Herrlichkeit des Schöpfers und als Zeichen der Gegenwart sowie der kontinuierlichen Wirksamkeit Gottes; ²⁰⁴ Wind bewirkt die Erschaffung der Kinder Gottes; ²⁰⁵ die Kombination von Wasser und Geist als Rückbezug auf Gen 1,3 ²⁰⁶
3,14	Aufgrund der vielen Verweise auf Gen 2–3 in Joh insgesamt sowie der Motivkumulationen ist bei der Schlange in Joh 3,14 nicht nur die Mose-Tradition, sondern auch die Paradies-Schlange zu bedenken; „so ist es die ‚erhöhte Schlange‘ Jesus, die nach Joh wirkliche Erkenntnis gebracht hat (Joh 17,7f.)“. ²⁰⁷
3,15–16	Haben des Lebens impliziert den Schöpfer als Geber des Lebens ²⁰⁸
3,16	Ermöglichung neuen Lebens als schöpferische Verwandlung; ²⁰⁹ Wiederaufnahme des Lexems μονογενής evoziert die Genesis-Atmosphäre des Prologs; ²¹⁰ die Liebe gilt dem gesamten Kosmos als Schöpfung ²¹¹
3,17	Welt als der gesamte Kosmos ²¹²
3,31	Der Täufer ist wie alle anderen im Gegensatz zu Jesus ein Mensch <i>aus der Erde</i> (ἐκ τῆς γῆς) → Gen 2,7; 3,19 ²¹³
3,36	Haben des Lebens impliziert den Schöpfer als Geber des Lebens ²¹⁴
4,13–14	Wasser als Anspielung auf das Wasser der Tiefe, das von der Schöpfung an aufbewahrt ist unter der Erde, um aus dem neuen Tempel hervorzuströmen (Ez 47,1–12) ²¹⁵
4,34	Vollenden (τελειόω) des Werks (ἔργον) ²¹⁶
4,42	Welt als der gesamte Kosmos ²¹⁷
4,43–54	Die Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten als zweites der laut Moore ²¹⁸ sieben Zeichen, die mit den sieben Schöpfungstagen korrespondieren, bzw. die Heilung an sich als Zeichen der schöpferischen und lebensspendenden Kraft Jesu ²¹⁹
4,47.49	Der Tod ist als Verlust des Lebens die Umkehrung des Schöpfungsvorgangs ²²⁰

²⁰⁴ Vgl. STAMM, Creation and Revelation in the Gospel of John, 14.

²⁰⁵ Vgl. THOMPSON, John, 83.

²⁰⁶ Vgl. COLOE, John, 1:231.

²⁰⁷ Vgl. ZIMMERMANN, Symbolic Communication, 234; ZIMMERMANN, Christologie der Bilder, 162.

²⁰⁸ Vgl. ENDO, Creation and Christology, 217; COLOE, Theological Reflections, 8.

²⁰⁹ Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 147.

²¹⁰ Vgl. THYEN, Johannesevangelium, 213.

²¹¹ Vgl. THYEN, Johannesevangelium, 213; BERGER, Exegese des Neuen Testaments, 182–183; VAN DER WATT, Grammar of the Ethics of John, 287–288.270 Anm. 291; DALY-DENTON, John, 78–79.

²¹² Vgl. SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 109.

²¹³ Vgl. REIM, Studien, 98; ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 158–159 inkl. Anm. 135; BROWN, Gospel according to John, 2:157–158; SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 1:395–396 inkl. Anm. 1; THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 291; BARRETT, Gospel according to St. John, 224–225; WEIDEMANN, Sieg der Protologie, 66; WEIDEMANN, Victory, 327; den Bezug zu Gen 3,19 stellt allerdings nur Reim her.

²¹⁴ Vgl. COLOE, Theological Reflections, 8.

²¹⁵ Vgl. PHYTHIAN-ADAMS, New Creation, 69.

²¹⁶ Vgl. REIM, Studien, 98. Vgl. außerdem die Verweise zu 5,36.

²¹⁷ Vgl. SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 131; DALY-DENTON, John, 168–169.

²¹⁸ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 134.

²¹⁹ Vgl. CULPEPPER, Anatomy of the Fourth Gospel, 106–107.

²²⁰ Vgl. KOK, New Perspectives, 86.

4,50–51.53	Jesus schafft („re-creates“ ²²¹)/erhält Leben wie der Schöpfer durch das Sprechen (λέγω) bzw. durch das Wort (λόγος), hier am Beispiel des Sohnes vom königlichen Beamten ²²²
5,1–18	Die Heilung eines Gelähmten als drittes der laut Moore ²²³ sieben Zeichen, die mit den sieben Schöpfungstagen korrespondieren bzw. die Heilung an sich als Zeichen der schöpferischen und lebensspendenden Kraft Jesu ²²⁴
5,8–9	Sprechen (λέγω) als wirkmächtige Heilungshandlung, die zum erhaltenden Schöpfungswirken gehört und in Analogie zu den Entsprechungsformeln aus Gen 1 unmittelbar das Resultat des performativen Sprechakts beschreibt ²²⁵
5,9.14	Das Ergebnis der Heilung wird mit γίνομαι ausgedrückt; das Machen (ποιέω) als Ausdruck für schöpferisches Handeln ²²⁶
5,9–10.16.18	Sabbat (σάββατον) ²²⁷
5,17	andauerndes Wirken (ἐργάζομαι) – <i>creatio continua</i> (Konsens)
5,20–21	Jesus gibt wie der Vater als Schöpfer das Leben ²²⁸
5,20	Zeigen der Werke (ἔργα) ²²⁹
5,21	Beleben (ζωοποιέω) ²³⁰ als Schöpfungshandlung sowohl vom Vater als auch vom Sohn
5,24	Haben des Lebens impliziert den Schöpfer als Geber des Lebens ²³¹
5,36	Vollenden der (Schöpfungs-)Werke (ἔργα) ²³²
5,39–40	Haben des Lebens impliziert den Schöpfer als Geber des Lebens ²³³
6,1–15	paradiesische Fülle, ²³⁴ die Speisung der Fünftausend als viertes der laut Moore ²³⁵ sieben Zeichen, die mit den sieben Schöpfungstagen korrespondieren, bzw. das Wunder an sich als Zeichen der schöpferischen Kraft Jesu ²³⁶
6,16–21	Der Seewandel als fünftes der laut Moore ²³⁷ sieben Zeichen, die mit den sieben Schöpfungstagen korrespondieren
6,16–18	Dunkelheit (σκοτία) und starker Wind über dem Wasser, ²³⁸ wodurch der See zum „Chaosmeer“ ²³⁹ wird

²²¹ KOK, New Perspectives, 86.

²²² Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 110.154.162.

²²³ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 134.

²²⁴ Vgl. CULPEPPER, Anatomy of the Fourth Gospel, 106–107.

²²⁵ Vgl. BRODIE, Gospel According to John, 234–237.

²²⁶ Vgl. ZIMMERMANN/SHOUKRY, *Creatio Continua* in the Fourth Gospel, 103.

²²⁷ Vgl. BURER, Divine Sabbath Work, 124; ZIMMERMANN/SHOUKRY, *Creatio Continua* in the Fourth Gospel, 97–99.

²²⁸ Vgl. KOK, New Perspectives, 85.

²²⁹ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 87.

²³⁰ Vgl. ZIMMERMANN, Gottes rekreatorisches Handeln, 171–173; ZIMMERMANN/SHOUKRY, *Creatio Continua* in the Fourth Gospel, 103–107; ZIMMERMANN, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben, 120.

²³¹ Vgl. COLOE, Theological Reflections, 8.

²³² Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 74–76; ZIMMERMANN/SHOUKRY, *Creatio Continua* in the Fourth Gospel, 100–103.

²³³ Vgl. COLOE, Theological Reflections, 8.

²³⁴ Vgl. DALY-DENTON, John, 108–112.

²³⁵ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 134.

²³⁶ Vgl. CULPEPPER, Gospel and Letters of John, 157.

²³⁷ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 134.166–170.

²³⁸ Vgl. MADDEN, Jesus' Walking on the Sea, 109.

²³⁹ THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 440.

6,19	Das Gehen (περιπατέω) auf dem See/Wasser (ἐπὶ τῆς θαλάσσης) als etwas, das eigentlich nur Gott ²⁴⁰ bzw. der Schöpfer (und hier nun Jesus als Schöpfer) kann ²⁴¹ (wichtigster Bezugstext ist wohl Hi 9,8) ²⁴² .
6,20	Die Kraft von Jesu schöpferischem Wort erklingt inmitten der dunklen, lebensbedrohlichen und stürmischen Nacht ²⁴³
6,33	Leben geben (δίδωμι ζωὴν) ²⁴⁴
6,40.47.53–54	Haben des Lebens impliziert den Schöpfer als Geber des Lebens ²⁴⁵
6,50.58	Brot des Lebens als Umkehrung des Fluchs zum Essen des Brots, das als Zeichen der verfluchten Begrenztheit der Existenz und letztlich des Tods gilt (Gen 3,19) ²⁴⁶
6,63	Beleben (ζωοποιέω) als Schöpfungshandlung des Geistes in der Neuschöpfung ²⁴⁷
7,22–23	Sabbat (σάββατον) ²⁴⁸
7,37–39	Wasser als Anspielung auf das Wasser der Tiefe, das von der Schöpfung an unter der Erde aufbewahrt ist, um aus dem neuen Tempel hervorzuströmen (Ez 47,1–12); ²⁴⁹ speziell zu 7,38: Von Jesu Leib gehen Ströme des lebendigen Wassers aus wie in Gen 2,10–14 von Eden; ²⁵⁰ Fruchtwasser aus Jesu Mutterleib als Metapher für die Neugeburt bzw. Neuschöpfung ²⁵¹
8,12	Kosmos als gesamte Schöpfung; ²⁵² Haben des Lebens impliziert den Schöpfer als Geber des Lebens ²⁵³
8,25	Christologische Deutung des Anfangs bei Augustinus ²⁵⁴
8,44	Teufel als Menschenmörder von Anfang an – Bezug zur Paradieserzählung ²⁵⁵
8,47	Vaterschaft als schöpfungstheologischer Rahmengedanke ²⁵⁶

²⁴⁰ Vgl. DALY-DENTON, John, 113.

²⁴¹ Vgl. CULPEPPER, Anatomy of the Fourth Gospel, 106–107; RAHMSDORF/ZIMMERMANN, Pas de deux, 92–93.

²⁴² Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 103–113; CULPEPPER, Gospel and Letters of John, 157; WILLIAMS, Intertextual Perspectives, 184.

²⁴³ Vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 445.

²⁴⁴ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 110.154.162; ZIMMERMANN/SCHOUKRY, *Creatio Continua* in the Fourth Gospel, 105.

²⁴⁵ Vgl. COLOE, Theological Reflections, 8; ENDO, Creation and Christology, 246.

²⁴⁶ Vgl. ZIMMERMANN, Symbolic Communication, 233; ZIMMERMANN, Christologie der Bilder, 161.

²⁴⁷ Vgl. DU RAND, Creation Motif, 26.

²⁴⁸ Vgl. BURER, Divine Sabbath Work, 16.112 Anm. 28.

²⁴⁹ Vgl. PHYTHIAN-ADAMS, New Creation, 69.

²⁵⁰ Vgl. KOCH, „Es war aber an dem Ort ein Garten“, 237.

²⁵¹ Vgl. COLOE, John, 1:231.

²⁵² Vgl. SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 204.

²⁵³ Vgl. ENDO, Creation and Christology, 246.

²⁵⁴ Vgl. KÖCKERT, Schöpfung, 1103.

²⁵⁵ Vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 605; ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 345; WENGST, Johannesevangelium, 282; SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 2:287; KEENER, Gospel of John, 1:365.760–761.

²⁵⁶ Vgl. DU RAND, Creation Motif, 26.

9,1–12	Die Heilung eines Blindgeborenen als sechstes der laut Moore ²⁵⁷ sieben Zeichen, die mit den sieben Schöpfungstagen korrespondieren bzw. die Heilung an sich als Zeichen der schöpferischen und lebensspendenden Kraft Jesu ²⁵⁸
9,3–4	Wirken der Werke (ἔργα); ²⁵⁹ δεῖ „suggests providence“ ²⁶⁰
9,4–5	Tag/Licht im Gegenüber zu Nacht/Finsternis als schöpfungsthematische Motive ²⁶¹
9,6	Schlamm (πηλός) ²⁶² als Material der Schöpfung und Machen (ποιέω) als Verb der Schöpfungshandlung; ²⁶³ Speichel (πτύσμα) als Komponente der Schöpfung und Spucken als Verb der Schöpfungshandlung (πτύω); ²⁶⁴ zur kosmologischen Interpretation von Boden (χαμαί) in 9,6 und 18,6 vgl. Hunt ²⁶⁵
9,7	Sprechen (λέγω) als wirkmächtige Heilungshandlung, die zum erhaltenden Schöpfungswirken gehört
9,32	Der Beginn des Weltzeitalters als Zeitangabe, die sich auf die Schöpfung bezieht ²⁶⁶
10,10	Haben des Lebens impliziert den Schöpfer als Geber des Lebens ²⁶⁷
10,25.32	Machen und Zeigen der Werke (ἔργα) ²⁶⁸
10,28	Leben geben (δίδωμι ζωὴν) ²⁶⁹
11,1–54	Die Auferweckung des Lazarus als siebtes der laut Moore sieben Zeichen, ²⁷⁰ die mit den sieben Schöpfungstagen korrespondieren, bzw. die Auferweckung an sich als Zeichen der schöpferischen und lebensspendenden Kraft Jesu ²⁷¹ (besonders 11,25) ²⁷²
11,9	Kosmos als Schöpfung ²⁷³
12,47	Kosmos als Schöpfung ²⁷⁴
14,9	Der Vater (πατήρ) als „God of creation“ ²⁷⁵
15,2.4–5	Frucht bringen (καρπὸν φέρειν) ²⁷⁶

²⁵⁷ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 134.

²⁵⁸ Vgl. CULPEPPER, Anatomy of the Fourth Gospel, 106–107; KOK, New Perspectives, 176–186.

²⁵⁹ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 87; KOK, New Perspectives, 176; ZIMMERMANN, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben, 121.

²⁶⁰ BRODIE, Gospel According to John, 346.

²⁶¹ Vgl. ZIMMERMANN, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben, 121.

²⁶² Vgl. HOSKYN, Genesis I–III and St. John's Gospel, 216; KOCH, Geschaffen, um Gott zu sehen, 205; DERRETT, John 9:6 Read with Isaiah 6:10; 20:9, 253; HAMBLY, Creation and Gospel, 69 Anm. 4; MICHAELS, Gospel of John, 545–546; FRAYER-GRIGGS, Spittle, Clay, and Creation; DALY-DENTON, John, 135–136; LEE, Flesh and Glory, 38; BRODIE, Gospel According to John, 347; LEE, Creation (2017), 248; LEE, Creation (2020), 14; ZIMMERMANN, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben, 121.

²⁶³ Vgl. FRAYER-GRIGGS, Spittle, Clay, and Creation, 667.

²⁶⁴ Vgl. FRAYER-GRIGGS, Spittle, Clay, and Creation, 665.668.

²⁶⁵ Vgl. HUNT, Roman Soldiers, 566–567 inkl. Anm. 51.

²⁶⁶ Vgl. KOCH, Geschaffen, um Gott zu sehen, 220 inkl. Anm. 65.

²⁶⁷ Vgl. COLOE, Creation in the Gospel of John, 86.

²⁶⁸ Vgl. RAE, Testimony of Works, 295–296

²⁶⁹ Vgl. THOMPSON, John, 233–234; ZIMMERMANN/SCHOUKRY, *Creatio Continua* in the Fourth Gospel, 105.

²⁷⁰ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 134.

²⁷¹ Vgl. CULPEPPER, Anatomy of the Fourth Gospel, 106–107.

²⁷² Vgl. KOK, New Perspectives, 86.226–227.389.

²⁷³ Vgl. LEE, Creation (2017), 253.

²⁷⁴ Vgl. DALY-DENTON, John, 168–169.

²⁷⁵ BUCH-HANSEN, „It is the Spirit That Gives Life“, 288.

²⁷⁶ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 101.

16,21	Die Mutter als Mutter Jesu ist die neue Eva, die einen Mensch (ἄνθρωπος) zur Welt bringt (Gen 4,1); ²⁷⁷ die Verwandlung des Geburtsschmerzes (λύπη) in Freude als Überwindung des Fluchs zur schmerzvollen Geburt bei der Vertreibung aus dem Paradies (Gen 3,16) ²⁷⁸
17,2	Leben geben (δίδωμι ζωὴν) ²⁷⁹
17,4	Vollendung (τελειόω) des Werks (ἔργον) ²⁸⁰
17,5.24	„Präexistenz“ Jesu; Grundlegung des Kosmos als Schöpfung (Konsens); Schöpfungshandeln als möglicher Teil der Herrlichkeit, die Jesus hatte ²⁸¹
18–20	Jesu tritt als König (βασιλεύς) die Herrschaft an, indem er die Neuschöpfung beginnt ²⁸²
18,1	Garten (κῆπος) ²⁸³
18,3	Judas ist wie die Schlange in Eden (Gen 3,1–4.13–14) ein Gegenspieler im Garten ²⁸⁴
18,6	Das Zu-Boden-Fallen als Zurückkehren zum Staub (Gen 3,19) ²⁸⁵
18,26	Garten (κῆπος) ²⁸⁶
18,35	Die Frage von Pilatus „Was hast du getan?“ erinnert an die Frage Gottes an Eva (Gen 3,13) ²⁸⁷
19,18	Jesu Kreuz in der Mitte als Anspielung auf die Bäume in der Mitte des Gartens (Gen 2,9; 3,3) ²⁸⁸
19,25–27	Die Bezeichnungen <i>Frau</i> (γυνή) und <i>Mutter</i> (μήτηρ) spielen auf Eva an (Gen 2,23; 3,20); ²⁸⁹ Entstehen der <i>familia dei</i> (zusammen mit 19,34) ²⁹⁰
19,28.30	Höhepunkt der Vollendung (der Werke) (τελειόω/τελέω) ²⁹¹
19,30	Das Abgeben des Geistes ist eine Spur, die auf die erhaltenden Funktionen physikalischen Lebens des schöpferischen Geistes verweist; ²⁹² Geistgabe als Moment der Neugeburt bzw. Neuschöpfung ²⁹³
19,31	Sabbat (σάββατον) nach der Vollendung ²⁹⁴

²⁷⁷ Vgl. NORTJÉ-MEYER, Mother of Jesus, 127.

²⁷⁸ Vgl. ZIMMERMANN, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben, 121.

²⁷⁹ Vgl. ZIMMERMANN/SOUKRY, *Creatio Continua* in the Fourth Gospel, 105.

²⁸⁰ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 87.

²⁸¹ Vgl. McDONOUGH, Christ as Creator, 222.

²⁸² Vgl. HENGEL, Reich Christi, v. a. 166.179.

²⁸³ Vgl. ZIMMERMANN, Symbolic Communication, 226–235; KRAMP, Gärten und der Gärtner im Johannesevangelium; SINKKO, John 18–20 and the Garden Traditions; KOCH, „Es war aber an dem Ort ein Garten“, 229–230; COLOE, Creation in the Gospel of John, 72; HAMBLY, Creation and Gospel, 69 Anm. 4; HOSKYNS, Fourth Gospel, 509.542; LIGHTFOOT, St. John's Gospel, 321–322; BROWN/MOLONEY, Interpreting the Gospel, 144. Vgl. außerdem die Belege zu 18,26 und 19,41.

²⁸⁴ Vgl. SINKKO, John 18–20 and the Garden Traditions, 46; LIGHTFOOT, St. John's Gospel, 322.

²⁸⁵ Vgl. HUNT, Roman Soldiers.

²⁸⁶ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 54–93. Vgl. außerdem die Belege zu 18,1.

²⁸⁷ Vgl. HUNT, Roman Soldiers, 556.

²⁸⁸ Vgl. HUNT, Roman Soldiers, 556; COLOE, Creation in the Gospel of John, 77; COLOE, Theological Reflections, 5; COLOE, John, 2:474; SINKKO, John 18–20 and the Garden Traditions, 114–133.

²⁸⁹ Vgl. COLOE, Mother, 210–211.

²⁹⁰ Vgl. ZIMMERMANN, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben, 122.

²⁹¹ Vgl. WEIDEMANN, Victory, 321; FREY, Die johanneische Eschatologie II, 195–196.

²⁹² Vgl. BENNEMA, Power, 253–254.

²⁹³ Vgl. COLOE, John, 1:231.

²⁹⁴ Vgl. HENGEL, Old Testament, 33–34; HENGEL, Schriftauslegung, 284–285; ENDO, Creation and Christology, 207–208; COLOE, Creation in the Gospel of John, 78; BROWN, Gospel according to John, 1:217; 2:908–909; COLOE, Structure, 54; COLOE, Theological Reflections, 5–6; BROWN, Creation's Renewal, 284–286; FREY, Die johanneische Eschatologie II, 195–196.

19,34	Blut und Wasser (αἷμα καὶ ὕδωρ) als Zeichen der Geschöpflichkeit Jesu ²⁹⁵ und/oder als Geburtsflüssigkeit ²⁹⁶ und/oder als Mittel der Ernährung ²⁹⁷
19,41	Garten (κῆπος) ²⁹⁸
20–21	Auferstehung Jesu als Erschaffung neuen Lebens für sich selbst ²⁹⁹
20,1.19.26	Der erste/achte Tag der Woche als Beginn der Neuschöpfungswoche, ³⁰⁰ an dem es wie am ersten Schöpfungstag zunächst dunkel ist ³⁰¹
20,5	Leinentücher im Grab als Rückbezug auf die Bekleidung von Adam und Eva (Gen 3,21) ³⁰²
20,12	Sowohl im Auferstehungsgarten als auch im Garten Eden gibt es himmlische Wesen – in Joh 20,12 zwei Engel, in Gen 3,24 die Kerubim ³⁰³
20,15	Jesus als Gärtner (κηπουρός) ³⁰⁴
20,16	Namensnennung der Maria als Ausdruck schöpferischen Wirkens ³⁰⁵
20,17	Jesus darf wie der Baum des Lebens nicht berührt werden (Gen 3,5); ³⁰⁶ die Aufnahme in die Familie Gottes ist die eschatologische Erfüllung der Wiederherstellung bzw. Neuschöpfung ³⁰⁷
20,22	Geistgabe als Neuschöpfung (<i>creatio eschatologica</i>) durch Anhauchen mit Rückbezug auf Gen 2,7 (Konsens)
20,20.25–28	Wunden als Zeichen der Geschöpflichkeit Jesu ³⁰⁸
20,28	Thomasbekenntnis als Verehrung des Kyrios „as the Creator and Ruler of the universe“ ³⁰⁹
20,31	Haben des Lebens impliziert den Schöpfer als Geber des Lebens ³¹⁰
21,6	Manifestation der Schöpfermacht Jesu im Fischfang-Wunder, ³¹¹ der den See bzw. die Fische in ihm kontrollieren kann ³¹²
21,7	Schamlose Nacktheit von Petrus mit Rückbezug zur Nacktheit in Eden (Gen 2,25) ³¹³

²⁹⁵ Vgl. LEE, *Flesh and Glory*, 47.158; SCHNELLE, *Evangelium nach Johannes*, 373. Jones verweist auf diese Deutungsmöglichkeit ohne sich selbst zu positionieren, vgl. JONES, *Symbol*, 216–217.

²⁹⁶ Vgl. COLOE, *Creation in the Gospel of John*, 80–81; HOSKYNS, *Genesis I–III and St. John’s Gospel*, 213; vgl. SAWYER, *John 19,34*, 130–131.

²⁹⁷ Vgl. SAWYER, *John 19,34*, 131–132.

²⁹⁸ Vgl. MOORE, *Signs of Salvation*, 54–93; CULPEPPER, *„Children of God“*, 29. Vgl. außerdem die Belege zu 18,1.

²⁹⁹ Vgl. KOK, *New Perspectives*, 337.

³⁰⁰ Vgl. BROWN, *Creation’s Renewal*, 283–284; COLOE, *Mother*, 211 Anm. 41; WEIDEMANN, *Victory*, 326; WEIDEMANN, *Sieg der Protologie*, 64–65; WRIGHT, *John*, 2:149.

³⁰¹ Vgl. COLOE, *Theological Reflections*, 6.

³⁰² Vgl. HAMBLBY, *Creation and Gospel*, 69 Anm. 4.

³⁰³ Vgl. KOCH, „Es war aber an dem Ort ein Garten“, 235.

³⁰⁴ Vgl. ZIMMERMANN, *Symbolic Communication*, 227–228.235; ZIMMERMANN, *Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben*, 123; MOORE, *Signs of Salvation*, 54–93; ZIMMERMANN/SHOUKRY, *Creatio Continua in the Fourth Gospel*, 87.91; HAMBLBY, *Creation and Gospel*, 69 Anm. 4; DALY-DENTON, *John*, 13.202; WYATT, *„Supposing Him to Be the Gardener“*, 35–38; SUGGIT, *Jesus the Gardener*, 167; KOCH, „Es war aber an dem Ort ein Garten“, 235–237; SINKKO, *John 18–20 and the Garden Traditions*, 104–113; FRETTLÖH, *Christus als Gärtner*, 162–202.

³⁰⁵ Vgl. KOCH, „Es war aber an dem Ort ein Garten“, 237–238.

³⁰⁶ Vgl. COLOE, *Creation in the Gospel of John*, 82–83; COLOE, *Theological Reflections*, 8.

³⁰⁷ Vgl. ENDO, *Creation and Christology*, 247.

³⁰⁸ Vgl. LEE, *Creation (2020)*, 16.

³⁰⁹ Vgl. LIOY, *Search for Ultimate Reality*, 82.

³¹⁰ Vgl. COLOE, *Creation in the Gospel of John*, 86.

³¹¹ Vgl. McDONOUGH, *Christ as Creator*, 226.

³¹² Vgl. MOORE, *Signs of Salvation*, 114.

³¹³ Vgl. HAMBLBY, *Creation and Gospel*, 69 Anm. 4.

21,25

Kosmos als die gesamte Schöpfung³¹⁴

³¹⁴ Vgl. KLINK III, *Light of the World*, 74–76.

3 Methodik

Die Analyse des Forschungsstandes hat ergeben, dass Untersuchungen der Schöpfungsthematik meist um drei Dinge kreisen, die voneinander abhängen und sich gegenseitig beeinflussen: Schöpfungsdefinition, Schöpfungstexte und Schöpfungsterminologie. Nicht alle Publikationen explizieren alles davon: In manchen wird ein Text oder werden mehrere Texte fokussiert, in anderen werden bestimmte Lexeme herausgearbeitet und in wieder anderen geht es grundsätzlich darum, was Schöpfung ist und wie man sie definieren kann. Und es gibt natürlich auch Texte, in denen nicht nur eines, sondern zwei oder drei dieser Felder miteinander kombiniert unter-

sucht werden. Diese Arbeitsweise hat Gefahren und Potentiale: Die größte Gefahr besteht darin, Zirkelschlüssen zu erliegen.¹ Ob man dieses Problem gänzlich umgehen kann, wage ich zu bezweifeln. Entscheidend ist jedoch, dass der Gewinn der Potentiale überwiegt, nämlich dass man durch jeden Gang in diesem Kreis ein tieferes Verständnis der verschiedenen Felder entwickeln kann: Wenn man mit einer Arbeitsdefinition von Schöpfung beginnt, stößt man auf Texte, die Schöpfung thematisieren. Dabei fallen bestimmte Lexeme ins Auge, die den Text charakterisieren. Durch die Analyse von Texten und Lexemen wird wiederum das grundlegende Verständnis von dem, was Schöpfung ist, verfeinert, was wiederum zu weiteren Texten oder anderen Aspekten in den Texten sowie weiteren Lexemen oder einem präzisierten Verständnis der Lexeme führen kann. Ich möchte dies an einem offensichtlichen Beispiel verdeutlichen: Ausgehend von dem, was man unter Schöpfung versteht (Definition), sucht man nach Wörtern und Textstellen, in denen es um Schöpfung geht. Durch das Syntagma *ἐν ἀρχῇ* (*am Anfang*) wird in Joh 1,1–2 der Anfang der Schöpfung in Gen 1,1 aufgegriffen. Das Verständnis von Schöpfung als erschaffendes Handeln im Rahmen der *creatio prima* (Definition) führt dazu, dass die Rede vom Anfang (*ἀρχή*) als Schöpfungsterminologie eingestuft wird, wodurch die ersten Verse des Johannes-Prologs als eine klassische Textstelle zur Schöpfungsthematik im JohEv gelten.

Die Arbeit an der Schöpfungsthematik vollzieht sich in diesem Kreis, dessen grundlegende Felder ich nun entsprechend meinem Verständnis von Schöpfung, Schöpfungstexten und -terminologie explizieren möchte.

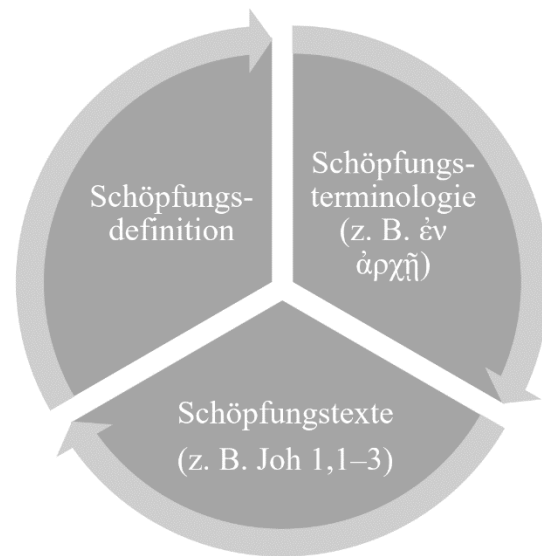


Abb. 1: Identifikation der Schöpfungsthematik

3.1 Grundlagen

„Schöpfung im Johannesevangelium“ ist der Haupttitel dieser Arbeit. Es geht vor allem um die Handlungen Jesu und Gottes, die im Zusammenhang mit Schöpfung stehen. „Jesus“ wird hierbei nicht als der historische Jesus verstanden, an den man sich höchstens annähern, aber

¹ Vgl. ZIMMERMANN/SCHOUKRY, *Creatio Continua* in the Fourth Gospel, 113–114.

den man niemals eindeutig fassen kann. „Jesus“ meint stets den „johanneischen Jesus“,² wie er im Johannesevangelium portraitiert wird. „Quellen johanneischer Schöpfungstheologie und -motive“ meint in dieser Arbeit die traditionsgeschichtlichen Hintergründe von Schöpfungstheologie und -motiven im Johannesevangelium. Die Bezeichnung „Johannes“ (Joh) ist die Kurzform für das Johannesevangelium.³ Mit dieser Nomenklatur wird in dieser Arbeit keine Aussage über die Verfasserschaft⁴ des Evangeliums gemacht, sondern sie schließt sich an den allgemein üblichen Gebrauch an, dieses kanonisch gewordene Evangelium so zu bezeichnen. Wenn also von „Joh“ die Rede ist, dann ist damit „Johannes“ im Sinne des „Johannesevangeliums“ gemeint.⁵ Als Textgrundlage dient die Rekonstruktion von Joh aus NA²⁸ (die genannten Aspekte gelten auch für andere Schriften, z. B. Mt, Mk, Lk usw.). Es wird davon ausgegangen, dass – orientiert an frühen und späten Datierungsvorschlägen⁶ – der Großteil der finalen Form von Joh etwa zwischen dem Ende der 50er-Jahre des 1. Jh.⁷ und 175⁸ n. Chr. entstanden ist,⁹ wahrscheinlich näher eingrenzbar auf das Ende des 1. Jh. bis zum Anfang des 2. Jh.¹⁰

² Dieses Verständnis ist auch dann impliziert, wenn nicht ausdrücklich vom „johanneischen“ Jesus die Rede ist. Dasselbe gilt für den matthäischen, markinischen, paulinischen usw. Jesus.

³ Vgl. REDAKTION DER RGG⁴, Abkürzungen, 8.

⁴ Gegen die Identifikation von dem Apostel Johannes als Sohn des Zebedäus vgl. BAUCKHAM, Jesus and the Eyewitnesses, 412–416; für den Ursprung in der sog. „johanneischen Schule“ vgl. CULPEPPER, Johannine School, 288; zu Joh als Werk, das maßgeblich auf den „Alten Johannes“ als Schulhaupt zurückgeht vgl. HENGEL, Die johanneische Frage, 264–325; zu Maria Magdalene als Autorin vgl. JUSINO, Mary Magdalene; BOER, Mary Magdalene and the Disciple Jesus Loved; Schneiders argumentiert für die Möglichkeit, dass die verfassende Person weiblich war und will weder männlich noch weibliche Verfasserschaft ausschließen, vgl. SCHNEIDERS, „Because of the Women’s Testimony ...“, v. a. 535 inkl. Anm. 35.

⁵ Ich schließe mich damit einem Gebrauch an, der auch anderweitig üblich ist, vgl. z. B. Thompsons Verwendung: „„John“ here stands for the Gospel itself, rather than for the author of the Gospel“, THOMPSON, God of the Gospel of John, 10 Anm. 27.

⁶ Ein tabellarischer Überblick findet sich im Abschnitt zur Traditionsgeschichtlichen Analyse (3.2.1).

⁷ Für die späten 50er- bis frühen 60er-Jahre plädiert CRIBBS, Reassessment of the Date of Origin, 55. Berger geht vom Ende der 60er-Jahre aus, vgl. BERGER, Im Anfang war Johannes, 11. Robinson nimmt eine Zusammenstellung des Materials des Evangeliums in den 30- bis 50er-Jahren an; 50–55 sei die erste Edition des Evangeliums gepredigt worden und ab 65 die zweite Edition samt Prolog und Epilog entstanden, vgl. ROBINSON, Priority of John, 67 Anm. 150.

⁸ Vgl. DELAFOSSÉ, Le quatrième Évangile, 121–127.

⁹ Zur Diskussion um die Priorität von Joh vgl. HOFRICHTER, Für und Wider die Priorität des Johannesevangeliums. Zu Baur’s Äußerungen über den Zeitraum nach 170 n. Chr. vgl. FREY, Die johanneische Eschatologie I, 32–33; vgl. SCHMITHALS, Johannesevangelium und Johannesbriefe, 69–70. Baur will sich bezüglich Verfasserschaft und Entstehungszeit nicht festlegen, sondern nur die Frage nach dem sicheren Nachweis der Existenz des Evangeliums stellen; erste Spuren vermutet er zwischen 170 und 180 – oder anders formuliert: Er kennt keinen schriftlichen Beweis der Existenz des Evangeliums vor den letzten drei Jahrzehnten des 2. Jh., vgl. BAUR, Kritische Untersuchungen, 349–389, insbesondere 356 und 362.

¹⁰ Kobel grenzt etwa auf 100–110 n. Chr. ein, vgl. KOBEL, Evangelium nach Johannes, Abschn. 4. Ähnlich datieren Feldmeier/Spieckermann, nämlich auf „um 100“, FELDMEIER/SPIECKERMANN, Gott der Lebendigen, 55. Schmidt hingegen stuft 125 n. Chr. als Frühdatierung ein und argumentiert dagegen, vgl. SCHMIDT, Zwei Anmerkungen zu P. Ryl. III 457, 11. Speziell zur Rolle von ἰσ2 in Bezug auf die Datierung in der ersten Hälfte des 2. Jh. vgl. NONGBRI, Use and Abuse. Schmithals datiert sein „Grundevangelium“ auf das letzte Jahrzehnt des 1. Jh. und das Evangelium auf „um 140“, SCHMITHALS, Johannesevangelium und Johannesbriefe, 421–422. Zu weiteren Details bezüglich der Datierungsfrage vgl. den Abschnitt zur traditionsgeschichtlichen Analyse (4.2.1) im Kapitel zu Methodik dieser Arbeit (Kap. 3).

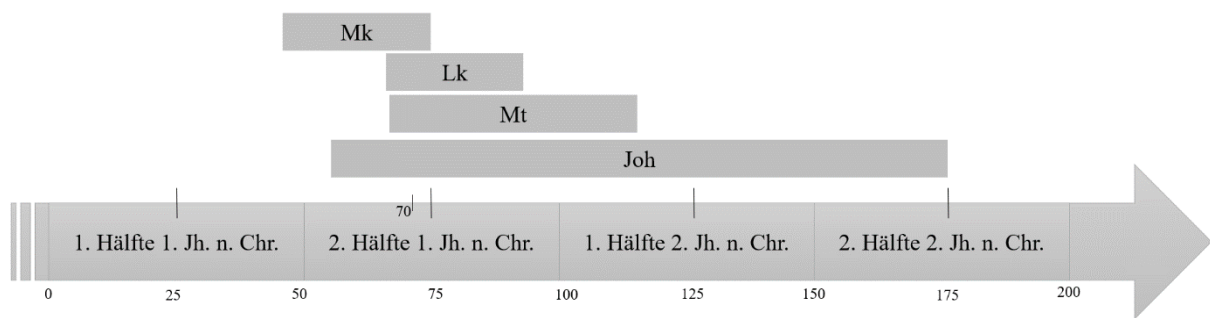


Abb. 2: Datierung des Johannesevangeliums im Vergleich zu den anderen kanonischen Evangelien

3.1.1 Definitionen

Arbeitsdefinition von Schöpfung

Um ein in den Analysen zum Forschungsstand beobachtetes Defizit vieler bisheriger Publikationen anzugehen,¹¹ soll zunächst eine Definition von Schöpfung vorgeschlagen werden.¹² Unter Schöpfung versteht man im exegetischen Diskurs zweierlei:¹³

- A) Schöpfung bezeichnet göttliche Handlungen zur Erschaffung, Erhaltung und Vervollendung der Welt bzw. von allem.
- B) Schöpfung meint auch das Ergebnis dessen, was Gott schafft, erhält und vollendet, also die Welt bzw. das All und alles, was sich darin befindet, sowie grundlegende Schöpfungsordnungen.

Es gibt teilweise auch sehr enge Definitionen, die nur A berücksichtigen.¹⁴ Dies wird jedoch der Breite des Gebrauchsspektrums von „Schöpfung“ sowohl in der exegetischen als auch in

¹¹ Vgl. das Zwischenfazit zum Forschungsstand im Abschnitt zur Schöpfung im Frühjudentum in dieser Arbeit.

¹² Die Definition wurde im Rahmen des von Ruben Zimmermann geleiteten DFG-Projekts zur Schöpfung im Johannesevangelium (<https://gepris.dfg.de/gepris/projekt/428143557>) zusammen mit Mirjam Jekel entwickelt. Die Grundidee, manche Erläuterungen und bestimmte Formulierungen gehen auf diesen Austausch zurück.

¹³ Köckert spricht z. B. vom „göttliche[n] Erschaffen bzw. dessen Produkt“, KÖCKERT, Schöpfung, 1008. Allerdings fokussiert sie sich in ihrer Definition stärker auf den „Akt oder den Prozess der Erschaffung“, KÖCKERT, Schöpfung, 1008. Schon ein erster Blick ins Wörterbuch legt jedoch nahe, dass Schöpfung (κρίσις) nicht nur den Entstehungsprozess, sondern auch das Produkt meint, vgl. etwa die Unterscheidung von „die Schöpfung“ und „das Geschaffene“ in Bauer, 925–926. sowie die Unterscheidung zwischen „creation“ und „created thing, creature“ in LSJ, 1003.

¹⁴ Ein Beispiel einer engen Definition ist die folgende: „Schöpfung bezeichnet in verschiedenen Religionen die Erschaffung der Welt, der Dinge und die Entstehung des Menschen durch eine von der Materie unabhängige Macht. Die Vorstellung von einem personalen Schöpfer teilen sich Juden, Christen und Muslime. In der Bibel findet sich an vielen Stellen die Rede von der Schöpfung aus dem Nichts durch Gottes Wort. Die christliche Heilserwartung identifiziert den Gott der Schöpfung zusätzlich mit dem Vater Jesu Christi (→ Trinität). Nach dem Selbstverständnis von Judentum, Christentum und Islam ist Gott nicht nur der Herr der Schöpfung, sondern auch Herr der Zeit, der Geschichte, des Gerichts und der Erlösung. Die Einbindung der Schöpfung in die Geschichte bedingt die Erwartung einer neuen Schöpfung in der Zukunft“, FEYDT u. a., Kleines Lexikon zum Christentum, 134. Fraglich bleibt hierbei auch, ob man wirklich von „vielen Stellen“ sprechen kann, die eine *creatio ex nihilo* bezeugen würden. Herkömmlich wird v. a. hinsichtlich Gen 1,1–2; 2Makk 7,28; Röm 4,17 und Hebr 11,3 diskutiert, ob die *creatio ex nihilo* überhaupt biblisch bezeugt wird. Allerdings ist keine dieser einzelnen Stellen unumstritten mit der *creatio ex nihilo* verbunden, aber das ist ein anderes Thema.

der umgangssprachlichen Verwendung nicht gerecht. Man vergleiche exemplarisch die folgenden beiden Sätze, die die unterschiedlichen Konnotationen des Schöpfungsbegriffs veranschaulichen: „Paulus meint in 2Kor 4,6 die Erschaffung des Lichts inmitten der Dunkelheit am ersten Tag der Schöpfung (vgl. Gen 1,2–3).“ „Die Bewahrung der Schöpfung ist ein wichtiges Ziel von religiösen Umwelt-Initiativen.“ Während im ersten Satz der Prozess göttlichen Schaffens am Anfang der Welt gemeint ist, geht es im zweiten Satz um den Schutz von Natur sowie von klimatischen und ökologischen Gegebenheiten.

Zu A ist anzumerken, dass mit Erschaffung nicht nur das Hervorrufen von etwas gemeint ist, das vorher nicht existiert hat (Röm 4,17), sondern auch das Anordnen, Trennen, Bearbeiten und Benennen von dem, was bereits da war (z. B. Trennen/Ordnen von Wasser und Land in Gen 1). A fokussiert das Subjekt der Schöpfung: Es geht um göttliche Handlungen, also Handlungen von Gott und Jesus; hinzu kommen auch verschiedene schöpfungsmittelnde Instanzen, die eine Rolle beim Schöpfungshandeln einnehmen.¹⁵ Die unter A genannten Handlungen können sehr weit gefasst sein: Nach Westermann gibt es verschiedene Typen bzw. Arten von Schöpfungen, nämlich durch Geburt, durch Konflikt/Chaoskampf, durch Aktivität/Tat und durch das Wort.¹⁶

Beispiele für B sind Himmelskörper, der Himmel, die Erde, Wetterphänomene (Scheinen des Lichts, Dunkelheit, Wind, Donner), Menschen, Tiere (Lämmer, Schafe, Fische), Pflanzen (Weizen, Weinstock), Ressourcen (Wasser) usw. B fokussiert also Objekte der Schöpfung, die teilweise selbst zum Material werden, aus dem anderes entsteht (z. B. ist Erde/Staub Objekt der Schöpfung, woraus wiederum der Mensch geformt wird). Als Objekte des Schöpfungshandelns werden nicht nur diejenigen Größen verstanden, die wie aus dem Nichts entstanden zu sein scheinen (z. B. das Licht in Gen 1,3), sondern auch diejenigen, die als Vorweltbedingungen bereits da sind und an denen eine Handlung vollzogen wird (z. B. das Wasser, das in Gen 1,9–10 vom Land getrennt wird). Zu den grundlegenden Schöpfungsordnungen, wie sie uns in den Texten dargestellt wird, zählen auch die zeitlichen Strukturen (z. B. Tag und Nacht, Werktage und Sabbat).

B ist darüber hinaus wie folgt zu präzisieren: Dieses Ergebnis der Schöpfung meint auch die Welt ‚jenseits von Eden‘ und ‚nach der Sintflut‘ – die Paradiesperikope in Gen 3 zählt insofern noch zur Schöpfung, weil hierin die Genese der jetzt vorfindlichen Welt (z. B. durch die Flüche) beschrieben wird. Sünde, Sterblichkeit und Tod sind also Teil der Schöpfung. Zu diesem Schluss kommt z. B. auch Bussino: „We can identify death as an element of creation.“¹⁷ Da beim Tod die Lebenskraft/der Atem/der Geist ausgehaucht wird (Gen 35,18; 1Kön 17,17.21–22; Ps 104,29) und der Mensch zum Staub/zur Erde zurückkehrt (Ps 90,3; 146,4), schlussfolgert Liess: „Damit wird der Vorgang des Sterbens in einer umgekehrten Analogie zum Schöpfungsvorgang gesehen (Gen 2,7; 3,19; vgl. Ps 104,30).“¹⁸

Ebenso leben wir nicht in einer ‚vorsintflutlichen‘ Welt, in der Menschen mehrere hundert Jahre alt werden könnten, sondern in einer Welt, die durch *Saat und Erne, Kälte und Hitze, Sommer und Frühling, Tag und Nacht* geprägt ist (Gen 8,22 LXX).¹⁹ B meint also nicht nur Objekte der Schöpfung, sondern auch die Ätiologie der Welt.

¹⁵ Zum Begriff und zur inhaltlichen Füllung der schöpfungsmittelnden Instanzen vgl. die Abschnitte zur Schöpfungsmittlerschaft im Kapitel zum Logos in dieser Arbeit (Kap. 5).

¹⁶ Zur Wort- und Tatschöpfung vgl. WESTERMANN, Genesis, 16–19; zu Geburt/Göttergenealogien und Konflikt/Chaoskampf vgl. WESTERMANN, Genesis, 21; Chaoskampf und Genealogien tendieren zugunsten von Wort- und Tatschöpfung zu verblassen, spiegeln sich aber nichtsdestotrotz in den Gen-Texten wider.

¹⁷ Vgl. BUSSINO, Creation and Humanity, 157.

¹⁸ LIESS, Tod und Totenreich im Alten Testament, 430.

¹⁹ Vgl. LINK, Providence, 268.

Analog zu B wird auch das, was der Mensch erzeugt, als Schöpfung bezeichnet, wie etwa Kunstwerke oder andere Ergebnisse der bildenden Künste.²⁰ Mit solch einem weiten Schöpfungsbegriff arbeitet etwa Schmid, der diese Dimension der menschlichen Erzeugnisse einschließt.²¹ Dieses Verständnis von menschlicher Schöpfung ist zwar eine mögliche Bedeutung des Wortes, wird aber in dieser Arbeit nicht untersucht. Der Forschungsfrage dieser Arbeit kreist um die hier genannten Bedeutungen A und B. Noch weiter gehen Ansätze, die soziale Gegebenheiten und Prozesse sowie Zwischenmenschliches als Schöpfung/Schöpfungsordnung verstehen.²² Auch dieses Verständnis von Schöpfung wird in dieser Arbeit nicht näher behandelt, da es einerseits zu weit führen würde und andererseits m. E. nicht dem Begriff „Schöpfung“ im strengen Sinn entspricht.

Um den Unterschied von A und B an einem konkreten, ntl. Beispiel zu veranschaulichen, sei auf Jacksons Analyse der Verwendung von κτίσις (*Schöpfung, Erschaffenes/Geschöpf*) im Römerbrief verwiesen:

In Rom 1:20, κτίσις denotes the act of creating and refers to the time when God created the world (κόσμος). Rom 1:25 denotes the result of the creative act and is translated by the majority of scholars as „creature.“ The meaning of the four occurrences of κτίσις in Rom 8:19–22 has been strongly contested but is taken as a reference to non-human creation by the majority of scholars.²³

Demnach wäre die Formulierung *seit der Schöpfung der Welt* (Röm 1,20) ein Beispiel für A – im Sinne von „seit Gott die Welt geschaffen hat“. Die restlichen Stellen sind Beispiele für B (Geschöpf in 1,25 und Schöpfung als Resultat bzw. Objekt der Erschaffung in 8,19–22).

Um bei der Pluralität und Vielschichtigkeit von Schöpfungsvorstellungen in den antiken Texten die Orientierung zu behalten, hat sich die Unterscheidung in drei Dimensionen eingebürgert:²⁴

1. *creatio prima*
2. *creatio continua*
 - a. *providentia ordinaria*
 - b. *providentia extraordinaria*
3. *creatio eschatologica*

(1.) Die *creatio prima*²⁵ (,erste Schöpfung‘) wird auch *creatio originans* (,erzeugende Schöpfung‘)²⁶ oder *creatio originalis* (,ursprüngliche Schöpfung‘)²⁷ genannt, weil sie den Anfang, die Entstehung und den Ursprung der Schöpfung meint. (2.) Die *creatio continua* (,kontinuierliche Schöpfung‘) oder *creatio continuata*²⁸ (,fortgeführte Schöpfung‘) meint das andauernde, erhaltende Handeln des Schöpfers, (2a.) das für das geregelte Ablaufen der Schöpfungsordnung sorgt und *providentia ordinaria* (,ordentliche Vorsehung/Vorsorge‘) genannt

²⁰ Vgl. DUDENREDAKTION, Schöpfung.

²¹ „Dass menschliche Kultur- und Zivilisationsleistungen nicht zur ‚Schöpfung‘ zählen sollen, basiert auf einer naturromantischen Engführung des Schöpfungsbegriffs und insinuiert zudem eine mögliche Konkurrenz des göttlichen Schöpfers und des Menschen, dessen Erzeugnisse anscheinend nicht als Teil der Schöpfung verstanden werden“, SCHMID, Schöpfung als Thema der Theologie, 5.

²² Konradt spricht von Ausgrenzung und Vergebung der Schuld, vgl. KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung, 124. Klein greift das zwischenmenschliche Vater-Sohn-Verhältnis auf (Mt 7,9–11 par. Lk 11,11–13), vgl. KLEIN, Schöpfung in der Botschaft Jesu, 258–259.

²³ Vgl. JACKSON, New Creation in Paul’s Letters, 151.

²⁴ Vgl. SCHNELLENBERG, Schöpfung (AT); CULPEPPER, ‚Children of God‘, 13–14.

²⁵ Alternativ auch in umgekehrter Wortreihenfolge anzutreffen: *prima creatio*, LACKMANN, Vom Geheimnis der Schöpfung, 64.

²⁶ Vgl. SCHNELLENBERG, Schöpfung (AT), Abschnitt 3.4.2; EVERS, Raum – Materie – Zeit, 255.

²⁷ Vgl. GREEN, Vineyards and Wine, 50–56.

²⁸ Vgl. LINK, Providence, 267.

wird.²⁹ (2b.) Daneben gibt es spezielle bis hin zum wunderhaften Eingreifen Gottes in die Schöpfung, das als *providentia extraordinaria* („außerordentlich Vorsehung/Sorge“) bezeichnet werden kann. Hierunter fällt auch das, was als *creatio historica* („historische Schöpfung“) bezeichnet wird. Vertreter dieser Nomenklatur sehen die *creatio historica* ebenso als ein andauerndes Handeln, allerdings nicht als das Erhalten der Natur, sondern als Geschichtslenkung und Heilshandeln.³⁰ Der Begriff *providentia* (Vorsehung/*providence*) ist ein systematisch-ordnender, der zur Ausdifferenzierung beitragen soll, wobei nicht davon zwangsläufig davon ausgegangen werden kann, dass die Doktrin der Providenz eins zu eins in biblischen Texten wiederzufinden ist.³¹ Schließlich muss man bedenken, dass ein dogmatisches Interesse an der *creatio continua* eine Abgrenzung gegenüber Gottesvorstellungen ist, bei denen der Schöpfer sich nach der anfänglichen Erschaffung aus der Welt zurückziehe und unbeteiligt bleibe.³²

Die *creatio eschatologica* (eschatologische Schöpfung) bezeichnet Aussagen über eine endzeitliche Neuschöpfung („eschatological recreation“³³) – auch *creatio nova* (neue Schöpfung)³⁴ genannt –, die teils in den Gläubigen und/oder Christus bereits präsent ist³⁵ und teils noch aussteht³⁶ (3).

Bisherige Definitionen und Verständnisse

Es gibt verschiedene Ansätze, sich einer Schöpfungstheologie anzunähern. Diese sollen kurz skizziert werden. Im Anschluss lege ich meine Definitionen dessen vor, was ich mit „Schöpfungstheologie“ meine.

Gordley unterscheidet vier Typen von „creation imagery“:³⁷

1. explizite Aussagen über Gott als Schöpfer (z. B. als Macher von Himmel und Erde);
2. Vergleiche von Gott und Schöpfung;
3. Benennung bestimmter geschaffener Entitäten (Erde, Sterne, Tiere, Regen, ...) ohne expliziten Bezug oder Vergleich zu Gott;
4. metaphorische Aussagen, die Bilder aus dem Bereich der Schöpfung/Schöpfungsordnung verwenden.

Sosa Siliezar übernimmt von Gordley die Bezeichnung „creation imagery“ für den Titel seiner Monografie („Creation Imagery in the Gospel of John“), allerdings definiert er das, was darunter zu verstehen ist, anders. Er unterscheidet zwei mögliche Phänomene, die das Label „creation imagery“ bekommen können:³⁸

1. direkte Aussagen über die Schöpfung, die nicht von einem speziellen Text aus dem AT abhängen (Joh 1,10; 17,5.24);
2. Stellen, an denen Joh sich subtil auf Begriffe, Bilder oder Konzepte bezieht, die aus früheren biblischen Traditionen über Schöpfung stammen. Diese werden kreativ einbezogen und weiterentwickelt, wobei Jesu Taten als Taten des Schöpfergottes dargestellt werden und Jesu Kraft über die Schöpfungsordnung zum Ausdruck kommt.

²⁹ Vgl. CULPEPPER, Prologue, 9.

³⁰ Vgl. GREEN, Vineyards and Wine, 50–56. Ein Beispiel hierfür wäre Ex 34,10, wo für das Wirken des Heilshandeln das Verb ברא verwendet wird, vgl. BURER, Divine Sabbath Work, 53.

³¹ Vgl. LINK, Providence, 270.

³² Vgl. EVERS, Raum – Materie – Zeit, 255.

³³ COLOE, Theological Reflections, 10.

³⁴ Vgl. GREEN, Vineyards and Wine, 50–56.

³⁵ 2Kor 5,17; Gal 6,15, vgl. SOLLAMO, Creation, 273.

³⁶ 2Petr 3,13; Apk 21,1.5, vgl. SOLLAMO, Creation, 273.

³⁷ Vgl. GORDLEY, Creation Imagery, 256–257.

³⁸ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 12–13.

Ein anderer, aber doch ähnlicher Ansatz findet sich bei Bussino,³⁹ der grundsätzlich drei Gruppen⁴⁰ von Stellen unterscheidet:

1. Stellen mit expliziten und spezifischen Bezügen zu Schöpfung;
2. Stellen mit impliziten Bezügen zu Schöpfung;
3. Stellen mit Vergleichen, die sich auf die Welt der Natur und Schöpfung beziehen.

Nach dieser kurzen Darstellung möchte ich die Ansätze bewerten und einordnen, um für das nächste Unterkapitel das herauszufiltern, was mir für die eigene Arbeitsweise gewinnbringend zu sein scheint. Die von Sosa Siliezar vorgeschlagene Unterscheidung zwischen Stellen mit alttestamentlichen Bezügen und anderen, vermeintlich unabhängigen Stellen halte ich für nicht sinnvoll. Er kommt selbst de facto in seinem Buch auch kaum wieder auf diese Unterscheidung zu sprechen. Der Nachweis von eindeutigen Abhängigkeiten ist schwierig, weil man nie genau wissen kann, welche Texte der/den verfassenden Person(en) von Joh tatsächlich vorgelegen hat/haben. Die Unabhängigkeit einer Stelle zu erweisen, ist auch schwierig, nicht zuletzt, weil die Grenzen von Prägung durch Tradition einerseits und kreativer Innovation andererseits verschwimmen.

Gordleys Unterscheidung ist sinnvoller, aber etwas zu fein. Ich möchte das an einem Beispiel verdeutlichen: Es kann Motive geben, die an einer bestimmten Stelle explizit mit Gott in Verbindung gebracht werden (z. B. Ton in der Hand des Töpfers) – Typ 2. Dieses Motiv kann an anderer Stelle nochmals auftauchen (der Mensch als geformter Ton), ohne explizit Bezug auf Gott zu nehmen – Typ 3 –, was nicht heißt, dass die Konnotation der Überlegenheit des Schöpfers über die Geschöpfe hier ausgeschlossen wäre. Sobald ein Text ein Bild an einer Stelle explizit mit dem Schöpfer verknüpft hat, kann er an anderer Stelle das Bild aufgreifen, ohne jedes Mal die Verbindung erneut herzustellen – sie kann dann aber mitgedacht sein. Daher leuchtet mir die Unterscheidung von Typ 2 und Typ 3 nicht wirklich ein. Auch die Unterscheidung zwischen Typ 3 und Typ 4 bereitet mir Probleme: Wie lässt sich auseinanderhalten, ob eine bestimmte geschaffene Entität einfach so verwendet wird, ohne eine theologische Aussage metaphorisch vermitteln zu wollen, oder nicht? Kann in der antiken Vorstellungswelt überhaupt auf etwas Geschaffenes Bezug genommen werden, ohne zugleich eine Aussage über den Schöpfer zu implizieren? Dann wären die Typen 2–3 nur Unterkategorien von Typ 4. Außerdem verschwimmen die Grenzen von Typ 2 zu Typ 3 und von Typ 3 zu Typ 4.

Mit Bussinos Ansatz habe ich ähnliche Probleme: Seine Unterscheidung zwischen impliziten Schöpfungsbezügen (Gruppe 2) und Naturvergleichen (Gruppe 3) ist zwar an sich sinnvoll, allerdings zeigt eines seiner ersten Beispiele, dass die Gruppen ineinander übergehen. Als Beispiel für Gruppe 2 soll Sir 18, 10 dienen: *Wie ein Tropfen von Wasser aus einem See und wie Steinchen von Sand, so sind die wenigen Jahre im Vergleich zu den Tagen eines Zeitalters* (ὡς σταγὼν ὕδατος ἀπὸ θαλάσσης καὶ ψῆφος ἄμμου, οὕτως ὀλίγα ἔτη ἐν ἡμέρᾳ αἰῶνος). M. E. wäre dies aber zumindest auch – wenn nicht sogar viel eher – ein Beispiel für Gruppe 3, da es sich um einen metaphorischen Vergleich aus der Naturwelt handelt, der eine theologisches Konzept bzw. eine Lebensweisheit aussagt, wie er selbst auch meint („Drops of water and the grains of sand provide similes for the diminutive state of human beings“⁴¹). Aus meiner Sicht handelt es sich sowohl bei Gruppe 2 als auch 3 um implizite

³⁹ Vgl. BUSSINO, Creation and Humanity, 149–159.

⁴⁰ Im weiteren Verlauf des Artikels kommt die etwas unscharfe vierte Gruppe hinzu, die nicht näher erläutert wird, nämlich „other texts“, BUSSINO, Creation and Humanity, 153.

⁴¹ BUSSINO, Creation and Humanity, 157.

Schöpfungsmotive, die auf andere Schöpfungstexte anspielen und/oder eine Naturmetapher verwenden. Dies führt mich zu meinem Ansatz.

Arbeitsdefinition von Schöpfungstheologie und Schöpfungsmotiven

Ein Fall von expliziter *Schöpfungstheologie* liegt vor, wenn eine Textstelle direkte Aussagen über die Schöpfung oder den Schöpfer macht und/oder Vokabular verwendet, das aufgrund des Kontextes an dieser Stelle als Schöpfungsterminologie zu identifizieren ist. Ein Beispiel hierfür ist Joh 1,3: In der Textstelle werden u. a. die Lexeme $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ (alles) und $\gamma\acute{\iota}\nu\omicron\mu\alpha\iota$ (werden/entstehen) verwendet, die an dieser Stelle schöpfungstheologisch konnotiert sind, insbesondere weil im Kontext mit der Einleitung „am Anfang“ (1,1) ein schöpfungstheologischer Bezugsrahmen hergestellt wird.

Ein Fall eines impliziten *Schöpfungsmotivs* liegt vor, wenn eine theologische Aussage metaphorisch artikuliert wird, deren bildspendender Bereich ein Phänomen der Schöpfung ist, das mithilfe von Schöpfungsterminologie beschrieben wird und/oder eine Anspielung auf einen anderen Schöpfungstext (z. B. aus der LXX oder anderen frühjüdischen oder frühchristlichen Texten) erkannt werden kann. Bei den Anspielungen oder Rückbezügen geht es nicht um die Fragen, ob diese intendiert oder zu einem bestimmten Zeitpunkt erkannt worden sein könnten, sondern um mögliche Lesarten, die verschiedene potenzielle Intertexte miteinander ins Gespräch bringen. Ein Beispiel hierfür ist Joh 1,5: Das Scheinen des Lichts in der Dunkelheit ist ein Phänomen der Schöpfung und fungiert u. a. als bildspendender Bereich für die metaphorische Beschreibung der Inkarnation des Logos. Zudem kann die Licht-Dunkelheit-Thematik als Anspielung auf den ersten und vierten Schöpfungstag etwa in Gen 1 interpretiert werden.

Selbstverständlich gibt es auch Stellen, die sowohl ein implizites Schöpfungsmotiv enthalten als auch explizite Schöpfungstheologie entwickeln. Das Anhauchen der Jünger/-innen in Joh 20,22 kann hierfür als Beispiel dienen, wo höchstwahrscheinlich ein Motiv aus Gen 2,7 aufgegriffen wird. Da die verfassende Person dieser Stelle nicht selbst diesen Schriftbezug herstellt (sie sagt nicht etwa „wie geschrieben steht“), ist es ein implizites Motiv, das von den Lesenden entdeckt werden kann (v. a. aufgrund der literalen Übereinstimmung $\epsilon\nu\epsilon\phi\acute{\upsilon}\sigma\eta\sigma\epsilon\nu$). Zugleich wird aber eine explizite schöpfungstheologische Aussage gemacht, in dem Fall nicht wie im Prolog über die *creatio prima*, sondern über die *creatio eschatologica*: Ein wesentlicher Katalysator der Neuschöpfung ist Jesu Gabe des Geistes.

Darüber hinaus liegt *implizite Schöpfungstheologie* vor, wenn aus der Handlung hervorgeht, dass sich die Macht des Schöpfers manifestiert, ohne dass darauf eigens hingewiesen wird. Beispiele hierfür sind die wunderhaften Zeichen, die verdeutlichen, dass Jesus seine Schöpfermacht nicht nur einsetzt, um die Welt und alles im Sinne der *providentia ordinaria* am Laufen zu halten, sondern auch, um den normalen Ablauf der Schöpfungsordnung zu durchbrechen (Weinwunder, Heilungen, Speisewunder, Seewandel, Teleportationen, Totenauferweckung usw. – *providentia extraordinaria*).

Kurzum: Bei Schöpfungstheologie liegt entweder unmittelbar eine Reflexion über Schöpfung und Schöpfer vor (explizit) oder man kann hinter den Aussagen eine solche vermuten (implizit). Schöpfungsmotive sind i. d. R. implizit und die zugrundeliegende Reflexion muss stärker rekonstruiert bzw. vermutet werden, da zwar Schöpfungsterminologie eingesetzt wird, diese aber an der entsprechenden Stelle nicht unbedingt ein allgemeines Schöpfungskonzept artikuliert.

3.1.2 Texte und Stellen

Unter Schöpfungstexten und -stellen verstehe ich Texte und Stellen, die üblicherweise mit dem Thema Schöpfung in Verbindung gebracht werden. Im AT wären dies z. B. die ersten

beiden Schöpfungstexte⁴² in Gen 1–2⁴³ samt Paradieserzählung⁴⁴ (Gen 2–3), die Neukonstitution der Schöpfung nach der Sintflut (Gen 8–9),⁴⁵ die Bezeichnung von Gott als Schöpfer des Himmels und Erde (Gen 14,19.22)⁴⁶, die schöpfungstheologische Begründung des Sabbatgebots im Dekalog (Ex 20,8–11; 31,12–17), die erste Gottesrede in Hi 38,⁴⁷ verschiedene Stellen in Deutero-Jesaja (z. B. Jes 41,17–20;⁴⁸ 42,5;⁴⁹ 43,1.7;⁵⁰ 44,24–45,25⁵¹) Schöpfungspsalmen (Ps 8;⁵² Ps 19/Ψ 18;⁵³ Ps 29/Ψ 28;⁵⁴ Ps 33/Ψ 32;⁵⁵ Ps 74/Ψ 73;⁵⁶ Ps 89/Ψ 88;⁵⁷ Ps 93/Ψ 92;⁵⁸ Ps 104/Ψ 103;⁵⁹ Ps 135/Ψ 134;⁶⁰ Ps 136/Ψ 135;⁶¹ Ps 147/Ψ 146–147;⁶² Ps 148⁶³), usw.⁶⁴

Im NT gibt es keine mit Gen 1–2 vergleichbaren „Schöpfungsberichte“⁶⁵ oder andere ganze Kapitel, die sich größtenteils der Schöpfungsthematik widmen. Schöpfungstexte und -stellen im NT zu identifizieren ist also eine teilweise deutlich kleinteiligere, anspruchsvollere und aufwändigere Angelegenheit. Nichtsdestotrotz möchte ich versuchen, ausgehend von der bisherigen Forschung ntl. Stellen zu benennen, die mit der Schöpfungsthematik verknüpft sind. Es handelt sich dabei um keine vollständige Auflistung, sondern um eine Auswahl exemplarischer Texte. Ebenso exemplarisch sind die in den Fußnoten zu den Stellen aufgelisteten Vertreter/-innen, die einen Schöpfungsbezug in diesen Texten sehen. Die Fußnoten beim Inhalt deuten an, woran ich meine Formulierung anlehne. Parallelstellen in den synoptischen Evangelien werden mehrfach aufgeführt, damit man die entsprechende Stelle auch dann findet, wenn man sich etwa nur die Lk-Stellen oder nur die Mt-Stellen usw. ansieht.

⁴² Vgl. GERTZ, Das erste Buch Mose, 26–79.

⁴³ Ob der erste Schöpfungstext bis 2,4a oder 2,3 geht, ist umstritten (vgl. GERTZ, Das erste Buch Mose, 29; BAUMGART, Gottesbild, 63), weswegen hier allgemein von 1–2 die Rede ist, ohne den exakten Übergang zu markieren. Exemplarische Vertreter/-innen des Schöpfungsbezugs von Gen 1–2 sind neben den soeben genannten: WITTE, Cosmos and Creation, 56.

⁴⁴ Vgl. GERTZ, Das erste Buch Mose, 80–149.

⁴⁵ Vgl. BEETHAM, From Creation to New Creation, 242–244; DEROCHÉ, Isaiah XIV 7, 19–20.

⁴⁶ Vgl. OLÁH, Schöpfungsterminologie, 149.

⁴⁷ Vgl. WITTE, Cosmos and Creation, 56.

⁴⁸ Vgl. OLÁH, Schöpfungsterminologie, 152.

⁴⁹ Vgl. BERGES, Jesaja 40–48, 235.

⁵⁰ Vgl. REISEL, Relation.

⁵¹ Vgl. OLÁH, Schöpfungsterminologie.

⁵² Vgl. BOECKER, Lob des Schöpfers in den Psalmen, 28–42; WITTE, Cosmos and Creation, 56.

⁵³ Vgl. BOECKER, Lob des Schöpfers in den Psalmen, 43–56; KRAUS, Psalmen 60–150, 160.

⁵⁴ Vgl. WITTE, Schriften, 416.

⁵⁵ Vgl. SCIALABBA, Creation and Salvation, 143–222.

⁵⁶ Vgl. SEYBOLD, Psalmen; DEROCHÉ, Isaiah XIV 7, 19.

⁵⁷ Vgl. HORBURY, Cosmos and Empire, 246.

⁵⁸ Vgl. BURER, Divine Sabbath Work, 41–44.

⁵⁹ Vgl. BOECKER, Lob des Schöpfers in den Psalmen, 57–69; WITTE, Cosmos and Creation, 56; SCHNOCKS, Psalmen, 131–138.

⁶⁰ Vgl. SOLLAMO, Creation, 286.

⁶¹ Vgl. BOECKER, Lob des Schöpfers in den Psalmen, 70–76; SOLLAMO, Creation, 286.

⁶² Vgl. WITTE, Cosmos and Creation, 56.

⁶³ Vgl. WITTE, Cosmos and Creation, 56; SOLLAMO, Creation, 285.

⁶⁴ Diese Liste ließe sich selbstverständlich noch vervollständigen, was ich jedoch den Forschenden des AT überlasse.

⁶⁵ Die Bezeichnung „Schöpfungsberichte“ hat sich eingebürgert, obwohl diese zu gattungstheoretischen Missverständnissen führen kann, da es sich nicht um Berichte handelt, wie man sie aus heutigen Zeitungen kennt, die möglichst akkurat das historische Geschehen abbilden wollen, sondern eher um Hymnen oder andere Textsorten.

Tabelle 2: Stellen zur Schöpfungsthematik in den synoptischen Evangelien

<i>Stelle</i>	<i>Inhalt</i>
<i>Mt 1,1</i>	Mt als Buch der Genesis Jesu Christi (Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ): Eine zweite Genesis und somit neue Epoche der Schöpfung ⁶⁶ bzw. Neuschöpfung ⁶⁷
<i>Mt 1,1–17</i>	Genealogie als Erfüllung der Schöpfung ⁶⁸
<i>Mt 3,10</i> ⁶⁹ // <i>Lk 3,9</i>	Die Naturmetapher von Bäumen ohne gute Früchte
<i>Mt 4,1–11</i> // <i>Mk 1,12–13</i> ; <i>Lk 4,1–13</i>	Fasten in der Wüste als schöpfungsethisch vorbildlicher Umgang mit Ressourcenknappheit; ⁷⁰ Jesus auf dem Berg der Versuchung ⁷¹ (in den Parallelen Mk 1,12–13; Lk 4,1–13 ist auch von der Wüste, nicht aber von einem Berg die Rede)
<i>Mt 5,5</i> ⁷²	Die Sanftmütigen werden die Erde (im Sinne eines erneuerten Diesseits) ⁷³ erben
<i>Mt 5,14</i> ⁷⁴	Berg als Naturmetapher
<i>Mt 5,18</i> (// <i>Lk 16,17</i> ⁷⁵)	Vergänglichkeit der Schöpfung + Merismus von Himmel und Erde
<i>Mt 5,45</i> . ⁷⁶ 48	Universalität der Schöpfergüte: Der Vater gibt Sonnenschein und Regen für alle Menschen ⁷⁷
<i>Mt 6,25–34</i> (// <i>Lk 12,22–32</i>)	Fürsorge des Schöpfers ⁷⁸
<i>Mt 7,9–11</i> (// <i>Lk 11,11–13</i>)	Der Schöpfer ist fürsorglich wie ein Vater ⁷⁹
<i>Mt 7,16–20</i> ⁸⁰ (<i>Mt 12,33</i> // <i>Lk 6,43–44</i>)	Bäume und Früchte als Naturmetaphern: Gute Bäume bringen gute Früchte, schlechte Bäume bringen schlechte Früchte
<i>Mt 7,24–27</i> ⁸¹ (// <i>Lk 6,47–49</i>)	Fels und Sand als Naturmetaphern
<i>Mt 8,20</i> (// <i>Lk 9,58</i>)	Der Himmel als Zugehörigkeitsraum der Vögel; ⁸² Nester als Wohnraum der Vögel und Gruben als Wohnraum der Füchse

⁶⁶ Vgl. KÜNKEL, Creation Continues, 33.⁶⁷ Vgl. BEARE, Earliest Records of Jesus, 30.⁶⁸ Vgl. DAVIS, Fulfillment of Creation.⁶⁹ Vgl. LESKE, Human Anxiety, 16.⁷⁰ Vgl. WAINWRIGHT, Reading the Gospel of Matthew Ecologically, 268.⁷¹ Vgl. MORA, La symbolique de la création, 19–32.⁷² Vgl. KÖCKERT, Schöpfung, 1079.⁷³ Vgl. KONRADT, Evangelium nach Matthäus, 68–69.⁷⁴ Vgl. KLEIN, Schöpfung in der Botschaft Jesu, 253.⁷⁵ Vgl. WALTON, 'The Heavens Opened', 63.⁷⁶ Vgl. KLEIN, Schöpfung in der Botschaft Jesu, 258.⁷⁷ Vgl. KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung, 129–130.⁷⁸ Vgl. KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung, 124–129.⁷⁹ Vgl. KLEIN, Schöpfung in der Botschaft Jesu, 258–259.⁸⁰ Vgl. LESKE, Human Anxiety, 16.⁸¹ Vgl. KLEIN, Schöpfung in der Botschaft Jesu, 253.⁸² Vgl. PENNINGTON, Heaven, Earth, and a New Genesis, 29.

<i>Mt 8,23–27</i> (// <i>Mk 4,35–41</i> ; <i>Lk 8,22–25</i>)	Durch die Erzählung der Sturmstillung wird Jesus schöpferische Macht über das chaotische Wasser zugeschrieben ⁸³
<i>Mt 9,18–19.23–26</i> (// <i>Mk 5,21–24.35–43</i> ; ⁸⁴ <i>Lk 8,40–42.49–56</i>)	Totenaufweckung als Beleben der toten Tochter des Jäirus
<i>Mt 10,29–31</i> (// <i>Lk 12,6–7</i>)	Gottes Vorsehung wird am Beispiel des Lebenserhalt der Spatzen verdeutlicht ⁸⁵
<i>Mt 11,5</i> (// <i>Lk 7,22</i>)	Wiederherstellung der guten Schöpfung durch Jesu Heilungen und andere Wunder ⁸⁶
<i>Mt 11,25</i> ⁸⁷ (// <i>Lk 10,21</i>)	Himmel und Erde als Merismus, der die Gesamtheit des geschaffenen Universums bezeichnet
<i>Mt 12,33</i> ⁸⁸ (// <i>Mt 7,16–20</i> // <i>Lk 6,43–44</i>)	Bäume und Früchte als Naturmetaphern: Gute Bäume bringen gute Früchte, schlechte Bäume bringen schlechte Früchte
<i>Mt 13,3–9</i> (// <i>Mk 4,3–9</i> ; <i>Lk 8,5–8</i>)	Frucht des Säens als Naturmetapher
<i>Mt 13,24–30</i>	Trennen von Unkraut und Weizen bei der Ernte als Bild dafür, dass die Schöpfung wieder in Ordnung gebracht wird ⁸⁹
<i>Mt 13,31–32</i> (// <i>Mk 4,31–32</i> ; <i>Lk 13,19</i>)	Senfkorn als Naturmetapher
<i>Mt 13,35</i> ⁹⁰ (// <i>Ps 78,2</i>)	Der Anfang/die Grundlegung des Kosmos
<i>Mt 14,22–33</i> (// <i>Mk 6,45–52</i> ; ⁹¹ vgl. auch <i>Joh 6,16–21</i>)	Der Seewandel als Anspielung auf das Laufen des Schöpfers über dem Wasser (v. a. <i>Hi 9,8</i>)
<i>Mt 16,2–3</i> ⁹² (// <i>Lk 12,56</i>)	Wahrnehmung der Schöpfung
<i>Mt 17,20</i> (// <i>Mk 11,23</i>)	Menschen können durch den Glauben Anteil an der Schöpfermacht Gottes haben ⁹³ - durch den Glauben können Berge versetzt werden

⁸³ Vgl. DRIGGERS, God as Healer of Creation, 86.

⁸⁴ Vgl. DRIGGERS, God as Healer of Creation, 86–87.

⁸⁵ Vgl. BAUCKHAM, Reading the Synoptic Gospels Ecologically, 76.

⁸⁶ Vgl. KLEIN, Schöpfung in der Botschaft Jesu, 261–262.

⁸⁷ Vgl. PENNINGTON/MCDONOUGH, Cosmology and New Testament Theology, 29–31.

⁸⁸ Vgl. LESKE, Human Anxiety, 16.

⁸⁹ Vgl. KLEIN, Schöpfung in der Botschaft Jesu, 256–257.

⁹⁰ Vgl. BREYTENBACH, Schöpfer, 284; MAY, Schöpfung aus dem Nichts, 73 Anm. 52.

⁹¹ Vgl. DRIGGERS, God as Healer of Creation, 87–88.

⁹² Vgl. KLEIN, Schöpfung in der Botschaft Jesu, 258.

⁹³ Vgl. KLEIN, Schöpfung in der Botschaft Jesu, 262.

<i>Mt 19,4–6</i> ⁹⁴ <i>(// Mk 10,6–8)</i> ⁹⁵ <i>Mt 19,28</i> ⁹⁷	Der Schöpfer hat die Menschen männlich und weiblich geschaffen ⁹⁶ (Gen 1,27), die das Elternhaus verlassen, um sich miteinander zu vereinen (Gen 2,24)
<i>Mt 24,7</i> (<i>// Lk 21,11</i>) <i>Mt 24,21</i> ⁹⁸ <i>Mt 24,29–30</i> (<i>// Mk 13,24–26; Lk 21,25–27</i> ⁹⁹)	Die Wieder-Entstehung (oder der „neue Geburtstag“, παλιγγενεσία) des Kosmos Erdbeben, Hungersnöte usw. als Zeichen der Endzeit
<i>Mt 24,35</i> ¹⁰⁰ (<i>// Mk 13,31</i> , ¹⁰¹ <i>Lk 21,33</i> ¹⁰²) <i>Mt 25,34</i> ¹⁰³ <i>Mt 26,6–13</i> (<i>// Mk 14,3–9</i> , ¹⁰⁴ <i>Joh 12,1–8</i>)	Der Anfang des Kosmos Kosmische Zeichen im Zusammenhang mit dem kommenden Menschensohn
<i>Mt 28,1–8</i> (<i>// Mk 16,1–7; Lk 24,1–10; Joh 20,1–2</i>) <i>Mt 28,18</i> <i>Mt 28,19</i>	Vergänglichkeit der Schöpfung/Ende dieser Welt, wie wir sie kennen Die Grundlegung des Kosmos Die Salbung in Betanien als Anbruch der neuen Schöpfung (Anspielungen <i>gut</i> [καλός], <i>machen</i> [ποιέω] und <i>Werk</i> [ἔργον] – diese Wortwahl findet sich auch noch in der markinischen, aber nicht in der johanneischen Parallele)
<i>Mk 1,1</i> <i>Mk 1,12–13</i> <i>// Mt 4,1–11; Lk 4,1–13</i> <i>Mk 1,13</i> ¹⁰⁹	Bestimmte Motive der Erzählung (Sabbat, erster Tag der Woche und aufgehende Sonne) verweisen auf den Beginn der Neuschöpfung ¹⁰⁵ – die Sonne wird jedoch nur in Mk explizit erwähnt Jesu Macht im Himmel und auf Erden Alle Völker als Bezeichnung für die ganze (Menschen-)Welt ¹⁰⁶
	Der Anfang (ἀρχή) rufe den Anfang von Gen 1,1 in Erinnerung ¹⁰⁷ Fasten in der Wüste als schöpfungsethisch vorbildlicher Umgang mit Ressourcenknappheit ¹⁰⁸
	Jesus gewinnt als neuer Adam, der allein mit den Tieren ist, das Paradies zurück ¹¹⁰

⁹⁴ Vgl. KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung, 150–151.

⁹⁵ Vgl. KLEIN, Schöpfung in der Botschaft Jesu, 253.

⁹⁶ Vgl. BREYTENBACH, Schöpfer, 287.

⁹⁷ Vgl. BREYTENBACH, Schöpfer, 290.

⁹⁸ Vgl. BREYTENBACH, Schöpfer, 284; KÖCKERT, Schöpfung, 1058.

⁹⁹ Vgl. ELVEY, Love and Justice, 6–7.

¹⁰⁰ Vgl. KÖCKERT, Schöpfung, 1083.1090.

¹⁰¹ Vgl. DYER, When Is the End Not the End?, 53–54.

¹⁰² Vgl. ELVEY, Love and Justice, 10.

¹⁰³ Vgl. MAY, Schöpfung aus dem Nichts, 73 Anm. 52.

¹⁰⁴ Vgl. MILLER, Woman.

¹⁰⁵ Vgl. LOHFINK, Neue Schöpfung in Christus.

¹⁰⁶ Vgl. BREYTENBACH, Schöpfer, 291.

¹⁰⁷ Vgl. MILLER, Woman, 232.

¹⁰⁸ Vgl. WAINWRIGHT, Reading the Gospel of Matthew Ecologically, 268.

¹⁰⁹ Vgl. GRÄßER, KAI HN META TΩN ΘΗΠΙΩΝ; BAUCKHAM, Jesus and the Wild Animals.

¹¹⁰ Vgl. SCHRAMM, Paradiesische Reminiszenz(en).

<i>Mk 4,3–9.26–29</i> (// <i>Mt 13,3–9; Lk 8,5–8</i>) ¹¹¹	Wachsen der Saat als Naturmetapher
<i>Mk 4,31–32</i> (// <i>Mt 13,31–32; Lk 13,19</i>)	Senfkorn als Naturmetapher
<i>Mk 4,35–41</i> (// <i>Mt 8,23–27; Lk 8,22–25</i>)	Durch die Erzählung der Sturmstillung wird Jesus schöpferische Macht über das chaotische Wasser zugeschrieben ¹¹²
<i>Mk 5,21–24.35–43</i> ¹¹³ (// <i>Mt 9,18–19.23–26; Lk 8,40–42.49–56</i>)	Totenaufweckung als Beleben der toten Tochter des Jäirus
<i>Mk 6,45–52</i> ¹¹⁴ (// <i>Mt 14,22–33</i> , vgl. auch <i>Joh 6,16–21</i>)	Der Seewandel als Anspielung auf das Laufen des Schöpfers über dem Wasser (v. a. <i>Hi 9,8</i>)
<i>Mk 7,31–37</i> ¹¹⁵ (// <i>Mt 15,29–31</i>)	Wunder und Heilungen als schöpferische Tätigkeiten, bei denen gesagt wird: <i>Er hat alles gut gemacht</i> (diese spezielle Wortwahl findet sich nur in <i>Mk 7,37</i> , nicht in der matthäischen Parallele) → <i>Gen 1,31</i>
<i>Mk 10,6–8</i> ¹¹⁶ (// <i>Mt 19,4–6</i>) ¹¹⁷	Der Schöpfer hat die Menschen männlich und weiblich geschaffen ¹¹⁸ (<i>Gen 1,27</i>), die das Elternhaus verlassen, um sich miteinander zu vereinen (<i>Gen 2,24</i>)
<i>Mk 11,23</i> (// <i>Mt 17,20</i>)	Menschen können durch den Glauben Anteil an der Schöpfermacht Gottes haben ¹¹⁹ – durch den Glauben können Berge versetzt werden
<i>Mk 13,19</i> ¹²⁰	Der Anfang der Schöpfung, die Gott geschaffen hat
<i>Mk 13,24–26</i> (// <i>Mt 24,29–30; Lk 21,25–27</i>) ¹²¹	Kosmische Zeichen im Zusammenhang mit dem kommenden Menschensohn

¹¹¹ Vgl. KLEIN, Schöpfung in der Botschaft Jesu, 253.

¹¹² Vgl. DRIGGERS, God as Healer of Creation, 86.

¹¹³ Vgl. DRIGGERS, God as Healer of Creation, 86–87.

¹¹⁴ Vgl. DRIGGERS, God as Healer of Creation, 87–88.

¹¹⁵ Vgl. SCHINDLER, An Brüchen im Leben.

¹¹⁶ Vgl. REICHARDT, „Was nun Gott zusammengespant hat, soll ein Mensch nicht trennen“; MICHEL, Von Beginn der Schöpfung an; AHEARNE-KROLL, Genesis in Mark's Gospel, 30–34; DOERING, Marriage and Creation; KLEIN, Schöpfung in der Botschaft Jesu, 253.

¹¹⁷ Vgl. KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung, 150–151.

¹¹⁸ Vgl. BREYTENBACH, Schöpfer, 287.

¹¹⁹ Vgl. KLEIN, Schöpfung in der Botschaft Jesu, 262.

¹²⁰ Vgl. BIRD, Tearing the Heavens, 48.

¹²¹ Vgl. ELVEY, Love and Justice, 6–7.

<i>Mk 13,31</i> ¹²² (// <i>Mt 24,35</i> ; ¹²³ <i>Lk 21,33</i> ¹²⁴) <i>Mk 14,3–9</i> ¹²⁵ (// <i>Mt 26,6–13</i> ; <i>Joh 12,1–8</i>) <i>Mk 16,1–7</i> (// <i>Mt 28,1–8</i> ; <i>Lk 24,1–10</i> ; <i>Joh 20,1–2</i>)	Vergänglichkeit der Schöpfung/Ende dieser Welt, wie wir sie kennen Die Salbung in Betanien als Anbruch der neuen Schöpfung (Anspielungen <i>gut</i> [καλός], <i>machen</i> [ποιέω] und <i>Werk</i> [ἔργον] – diese Wortwahl findet sich auch noch in der matthäischen, aber nicht in der johanneischen Parallele) Bestimmte Motive der Erzählung (Sabbat, erster Tag der Woche und aufgehende Sonne) verweisen auf den Beginn der Neuschöpfung ¹²⁶ – die Sonne wird jedoch nur in Mk explizit erwähnt
<i>Lk 2,14</i> <i>Lk 3,9</i> // <i>Mt 3,10</i> ¹²⁸ <i>Lk 4,1–13</i> // <i>Mt 4,1–11</i> ; <i>Mk 1,12–13</i> <i>Lk 6,43–44</i> (// <i>Mt 7,16–20</i> ; <i>12,33</i> ¹³⁰) <i>Lk 6,47–49</i> (// <i>Mt 7,24–27</i>) <i>Lk 7,22</i> (// <i>Mt 11,5</i>) <i>Lk 8,22–25</i> (// <i>Mk 4,35–41</i> ; <i>Mt 8,23–27</i>) <i>Lk 8,40–42.49–56</i> (// <i>Mt 9,18–19.23–26</i> ; <i>Mk 5,21–24.35–43</i> ; ¹³³) <i>Lk 9,58</i> (// <i>Mt 8,20</i>)	Friede auf der Erde (sowie im Himmel, <i>Lk 19,38</i>) ¹²⁷ Die Naturmetapher von Bäumen ohne gute Früchte Fasten in der Wüste als schöpfungsethisch vorbildlicher Umgang mit Ressourcenknappheit ¹²⁹ Bäume und Früchte als Naturmetaphern: Gute Bäume bringen gute Früchte, schlechte Bäume bringen schlechte Früchte Fels und Erde als Naturmetaphern Wiederherstellung der guten Schöpfung durch Jesu Heilungen und andere Wunder ¹³¹ Durch die Erzählung der Sturmstillung wird Jesus schöpferische Macht über das chaotische Wasser zugeschrieben ¹³² Totenaufweckung als Beleben der toten Tochter des Jäirus Der Himmel als Zugehörigkeitsraum der Vögel; ¹³⁴ Nester als Wohnraum der Vögel und Gruben als Wohnraum der Füchse

¹²² Vgl. DYER, When Is the End Not the End?, 53–54.

¹²³ Vgl. KÖCKERT, Schöpfung, 1083.1090.

¹²⁴ Vgl. ELVEY, Love and Justice, 10.

¹²⁵ Vgl. MILLER, Woman.

¹²⁶ Vgl. LOHFINK, Neue Schöpfung in Christus.

¹²⁷ Vgl. KLEIN, Eschatologie und Schöpfung.

¹²⁸ Vgl. LESKE, Human Anxiety, 16.

¹²⁹ Vgl. WAINWRIGHT, Reading the Gospel of Matthew Ecologically, 268.

¹³⁰ Vgl. LESKE, Human Anxiety, 16.

¹³¹ Vgl. KLEIN, Schöpfung in der Botschaft Jesu, 261–262.

¹³² Vgl. DRIGGERS, God as Healer of Creation, 86.

¹³³ Vgl. DRIGGERS, God as Healer of Creation, 86–87.

¹³⁴ Vgl. PENNINGTON, Heaven, Earth, and a New Genesis, 29.

<i>Lk 10,21</i> (// <i>Mt 11,25</i> ¹³⁵)	Himmel und Erde als Merismus, der die Gesamtheit des geschaffenen Universums bezeichnet
<i>Lk 11,11–13</i> (// <i>Mt 7,9–11</i>)	Der Schöpfer ist fürsorglich wie ein Vater ¹³⁶
<i>Lk 12,6–7</i> (// <i>Mt 10,29–31</i>)	Gottes Vorsehung wird am Beispiel des Lebenserhalt der Spatzen verdeutlicht ¹³⁷
<i>Lk 12,22–32</i> (// <i>Mt 6,25–34</i>)	Fürsorge des Schöpfers ¹³⁸
<i>Lk 12,56</i>	
<i>Lk 13,19</i> ¹³⁹ (// <i>Mt 13,31–32</i> ; <i>Mk 4,31–32</i>)	Senfkorn als Naturmetapher
<i>Lk 16,17</i> ¹⁴⁰ (// <i>Mt 5,18</i>)	Vergänglichkeit der Schöpfung + Merismus von Himmel und Erde
<i>Lk 17,6</i>	Menschen können durch den Glauben Anteil an der Schöpfermacht Gottes haben - durch den Glauben können Bäume versetzt werden
<i>Lk 19,40</i> ¹⁴¹	Lob der Steine als Lob der unbelebten Schöpfung
<i>Lk 21,11</i> (// <i>Mt 24,7</i>)	Erdbeben, Hungersnöte usw. als Zeichen der Endzeit
<i>Lk 21,25–27</i> ¹⁴² (// <i>Mt 24,29–30</i> ; <i>Mk 13,24–26</i>)	Kosmische Zeichen im Zusammenhang mit dem kommenden Menschensohn
<i>Lk 21,33</i> ¹⁴³ (// <i>Mt 24,35</i> ; ¹⁴⁴ <i>Mk 13,31</i> ¹⁴⁵)	Vergänglichkeit der Schöpfung/Ende dieser Welt, wie wir sie kennen
<i>Lk 24,1–10</i> (// <i>Mt 28,1–8</i> ; <i>Mk 16,1–7</i> ; <i>Joh 20,1–2</i>)	Bestimmte Motive der Erzählung (Sabbat, erster Tag der Woche und aufgehende Sonne) verweisen auf den Beginn der Neuschöpfung ¹⁴⁶ – die Sonne wird jedoch nur in Mk explizit erwähnt

Tabelle 3: Stellen zur Schöpfungsthematik in der Apostelgeschichte

<i>Stelle</i>	<i>Inhalt</i>
<i>Apg 2,19</i>	Merismus von Himmel und Erde

¹³⁵ Vgl. PENNINGTON/MCDONOUGH, *Cosmology and New Testament Theology*, 29–31.¹³⁶ Vgl. KLEIN, *Schöpfung in der Botschaft Jesu*, 258–259.¹³⁷ Vgl. BAUCKHAM, *Reading the Synoptic Gospels Ecologically*, 76.¹³⁸ Vgl. KONRADT, *Schöpfung und Neuschöpfung*, 124–129.¹³⁹ Vgl. KLEIN, *Schöpfung in der Botschaft Jesu*, 253.¹⁴⁰ Vgl. WALTON, 'The Heavens Opened', 63.¹⁴¹ Vgl. HORRELL/COAD, 'The Stones Would Cry Out'.¹⁴² Vgl. ELVEY, *Love and Justice*, 6–7.¹⁴³ Vgl. ELVEY, *Love and Justice*, 10.¹⁴⁴ Vgl. KÖCKERT, *Schöpfung*, 1083.1090.¹⁴⁵ Vgl. DYER, *When Is the End Not the End?*, 53–54.¹⁴⁶ Vgl. LOHFINK, *Neue Schöpfung in Christus*.

<i>Apg 2,20</i> ¹⁴⁷	Rezeption von Jo 3,4: Verwandlungen von Sonne und Mond in Dunkelheit und Blut („de-creation“ ¹⁴⁸)
<i>Apg 3,15</i>	Jesus als Urheber/Fürst des Lebens (ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς) ¹⁴⁹
<i>Apg 4,24</i> ¹⁵⁰	Gott als Schöpfer von Himmel, Erde, dem Meer und allem, was darin ist
<i>Apg 7,49–50</i>	Rezeption von Jes 66,1–2: Größe des Schöpfers
<i>Apg 10,12; 11,6</i>	Tiere der Erde und Vögel des Himmels
<i>Apg 13,47 // Jes 49,6</i>	Die Erde ist zeitlich oder geografisch begrenzt (je nach Interpretation)
<i>Apg 14,15–17</i> ¹⁵¹	Gott als Schöpfer von Himmel, Erde, dem Meer und allem, was darin ist
<i>Apg 17,24–25</i>	Gott als Schöpfer vom Kosmos als Himmel und Erde mit allem, was darin lebt
<i>Apg 17,26–29</i> ¹⁵²	Gott als Schöpfer des Menschen

Tabelle 4: Stellen zur Schöpfungsthematik in den proto- und deuteropaulinischen Briefen

<i>Stelle</i>	<i>Inhalt</i>
<i>Röm 1,19–32</i> ¹⁵³	Die Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen ¹⁵⁴ – Erkenntnismöglichkeit des Schöpfers aus seinen Werken, Verwechslung von Schöpfer und Geschöpf
<i>Röm 2,14</i>	Natur in Übereinstimmung mit dem Gesetz
<i>Röm 4,17</i>	Gott belebt und schafft aus dem Nichts (teils als <i>creatio ex nihilo</i> interpretiert ¹⁵⁵)
<i>Röm 5,12–21</i> ¹⁵⁶	Christus und Adam ¹⁵⁷
<i>Röm 6,4</i> ¹⁵⁸	Der Vater schenkt neues Leben durch die Taufe
<i>Röm 6,23</i>	Theologische Voraussetzung für die Neuschöpfung: ¹⁵⁹ Das irdische Leben der ersten Schöpfung ist todgeweiht
<i>Röm 8,11</i> ¹⁶⁰	Der Geist bzw. Gott durch den Geist erweckt in schöpferischer Kraft zum Leben
<i>Röm 8,19–23</i> ¹⁶¹	Das Seufzen der Schöpfung
<i>Röm 8,39</i>	Keine andere κτίσις (hier: Geschöpf/Kreatur) kann von der Liebe Gottes trennen

¹⁴⁷ Vgl. BREYTENBACH, Schöpfer, 285.¹⁴⁸ McDONOUGH, Christ as Creator, 44.¹⁴⁹ Vgl. McDONOUGH, Christ as Creator, 45.¹⁵⁰ Vgl. WISCHMEYER, Schöpfung, 973.¹⁵¹ Vgl. WISCHMEYER, Schöpfung.¹⁵² Vgl. HOPPE, Schöpfung, 222.¹⁵³ Vgl. NEBE, Creation, 115–116.118; CULPEPPER, ‚Children of God‘, 11; HAACKER, Wort Gottes, 307.¹⁵⁴ Vgl. WOLTER, Brief an die Römer, 1:133.¹⁵⁵ Vgl. NEBE, Creation, 116.119; HAACKER, Wort Gottes, 306; EVERS, Raum – Materie – Zeit, 153.¹⁵⁶ Vgl. NEBE, Creation, 118.¹⁵⁷ Vgl. WOLTER, Brief an die Römer, 1:340.¹⁵⁸ Vgl. KÖCKERT, Schöpfung, 1059.¹⁵⁹ Vgl. BREYTENBACH, Schöpfer.¹⁶⁰ Vgl. BREYTENBACH, Schöpfer.¹⁶¹ Vgl. NEBE, Creation, 115.118.

<i>Röm 9,20–21</i>	Der Mensch als Gottes Lehmgebilde steht unter seiner Verfügungsgewalt (vgl. Jes 29,16)
<i>Röm 10,18</i>	Begrenzung des Erdkreises
<i>Röm 11,36a</i> ¹⁶²	„Aus ihm und durch ihn und auf ihn hin ist alles“ ¹⁶³
<i>Röm 14,14.20</i> ¹⁶⁴	Reinheit der gesamten Tierwelt als Werk Gottes
<i>1Kor 1,21.24</i>	Anspielung auf die Tradition von der Weisheit als Schöpfungsmittlerin, ¹⁶⁵ die dann mit Christus identifiziert wird ¹⁶⁶
<i>1Kor 2,14</i>	Der „natürliche“ (ψυχικός) Mensch erkennt das Geistliche nicht
<i>1Kor 6,16</i>	Rückbezug auf Gen 2,24
<i>1Kor 7,29–31</i>	Vergänglichkeit der Welt
<i>1Kor 8,4–6</i> ¹⁶⁷	Gott als Ursprung von allem und Jesus als Schöpfungsurheber ¹⁶⁸
<i>1Kor 9,9</i>	Geringschätzung von Ochsen ¹⁶⁹
<i>1Kor 10,26</i>	Die Erde und deren Fülle gehört dem Herrn (Ps 24,1)
<i>1Kor 10,11</i>	Die Zeitalter haben ein Ende
<i>1Kor 11,2–16</i>	Die Kopfbedeckung der Frau ¹⁷⁰ – Schöpfung von Mann und Frau
<i>1Kor 15,20–28</i> ¹⁷¹ .42–49 ¹⁷²	Adam-Christus-Typologie; alle Dinge im kosmologischen Sinne als Universum ¹⁷³
<i>1Kor 15,36–41</i>	Gott gibt den Menschen, Tieren, Pflanzen und Himmelskörpern ihre Gestalt (<i>creatio continua</i>)
<i>1Kor 15,50–57</i>	Tausch der Vergänglichkeit der alten Schöpfung mit der Unvergänglichkeit der neuschöpferischen Auferweckung ¹⁷⁴
<i>2Kor 3,3</i>	Anspielung auf die Neuschöpfung in Ez 36,26 ¹⁷⁵
<i>2Kor 3,6</i>	Der Geist hat schöpferische Kraft, da er belebt
<i>2Kor 3,18</i>	Verwandlung in das Bild (εἰκών) des Kyrios
<i>2Kor 4,4</i>	Teufel als Gott dieses Äons ¹⁷⁶
<i>2Kor 4,6</i> ¹⁷⁷	Schöpfung des Lichts
<i>2Kor 4,18–5,10</i> ¹⁷⁸	Das Sichtbare und Vergängliche wird mit dem Unsichtbaren und Unvergänglichem getauscht, wodurch das menschliche Seufzen ein Ende nimmt
<i>2Kor 5,17</i>	Die neue Schöpfung ¹⁷⁹ als Versöhnungsgeschehen (vgl. 2Kor 5,18–21) ¹⁸⁰

¹⁶² Vgl. NEBE, Creation, 116.

¹⁶³ WOLTER, Brief an die Römer, 1:234.

¹⁶⁴ Vgl. KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung, 146.

¹⁶⁵ Vgl. KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung, 149–150.

¹⁶⁶ Vgl. KÖCKERT, Schöpfung, 1103.

¹⁶⁷ Vgl. NEBE, Creation, 116–117.

¹⁶⁸ Zur Problematik von Schöpfungsmittlerschaft und Schöpfungsurheberschaft vgl. den Abschnitt zur Rolle des Logos bei der Schöpfung im Kapitel zum Logos in dieser Arbeit (5.1.2).

¹⁶⁹ Vgl. KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung, 121.

¹⁷⁰ Vgl. WOLFF, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 244.

¹⁷¹ Vgl. WISCHMEYER, Schöpfung.

¹⁷² Vgl. KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung, 154.

¹⁷³ Vgl. NEBE, Creation, 115–116.

¹⁷⁴ Vgl. KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung, 165.

¹⁷⁵ Vgl. HEINE, Schöpfung, 497.

¹⁷⁶ Vgl. KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung, 152.

¹⁷⁷ Vgl. NEBE, Creation, 116; HAACKER, Wort Gottes, 306; HOPPE, Schöpfung, 221; BREYTENBACH, Schöpfer.

¹⁷⁸ Vgl. KÖCKERT, Schöpfung, 1079–1080.

¹⁷⁹ Vgl. NEBE, Creation, 120.

¹⁸⁰ Vgl. KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung, 159.

2Kor 6,18	Gott als Herrscher alles Seienden ¹⁸¹ - Pantokrator-Titel ¹⁸²
2Kor 12,2.4	Der dritte Himmel und das Paradies ¹⁸³
Gal 1,4	Gegenwärtiges, böses Äon
Gal 3,28	Die durch die Taufe vollzogene neue Schöpfung hebt innergemeindlich die sozialen Rollen auf
Gal 6,15	Die neue Schöpfung ¹⁸⁴
Eph 1,4	Grundlegung des Kosmos als Beginn der Schöpfung
Eph 1,10	Merismus von Himmel und Erde
Eph 2,10	Gläubige als in Christus Jesus geschaffenes Werk
Eph 2,15	Ekklesiologische Erschaffung eines neuen Menschen aus zwei
Eph 3,9	Gott als Schöpfer von allem
Eph 3,14–15 ¹⁸⁵	Gottes Vaterschaft über alles im Himmel und auf Erden
Eph 4,6	Gott als universaler Vater ist über allem und durch alles und in allem
Eph 4,24	Der neue Mensch ist nach Gott geschaffen
Eph 5,28–31	Die somatische Einheit von Mann und Frau wird mit Gen 2,24 belegt
Phil 2,10	Die kosmische Gesamtheit wird ausgedrückt durch die Formulierung ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων ¹⁸⁶ (im Himmel, auf der Erde und unter der Erde)
Kol 1,15–20 ¹⁸⁷	Christushymnus ¹⁸⁸
Kol 1,16	In Christus ist alles im Himmel und auf Erden geschaffen
Kol 1,20	Merismus von Himmel und Erde
Kol 1,23	Die Gesamtheit des Geschaffenen wird als <i>ganze Schöpfung unter dem Himmel</i> bezeichnet
Kol 2,8.20	Abgrenzung von den <i>Elementen der Welt</i> der Philosophie
Kol 2,11–13	Gott belebt durch die Taufe
Kol 3,2.5	Die Ausrichtung auf die irdische Welt im Gegensatz zu einer Ausrichtung nach oben
Kol 3,9–10	Ebenbildlichkeit durch Ablegen des alten (vgl. 2,11) und Anziehen des neuen Menschen
1Tim 2,8–15	Überordnung des Manns über die Frau: Frau darf nicht über den Mann herrschen und ihn nicht belehren, da sie nach ihm geschaffen wurde und anders als er verführt worden sei; ihre Rettung ist, Kinder zur Welt zu bringen
1Tim 4,3–4 ¹⁸⁹	Güte der Geschöpfe
1Tim 6,13 ¹⁹⁰	Gott als Schöpfer, der alles belebt

¹⁸¹ Vgl. NEBE, Creation, 115.

¹⁸² Vgl. WISCHMEYER, Schöpfung.

¹⁸³ Vgl. NEBE, Creation, 117.

¹⁸⁴ Vgl. NEBE, Creation, 120.

¹⁸⁵ Vgl. GESE, Epheserbrief, 84–85.

¹⁸⁶ Vgl. GIBBS, Creation and Redemption, 74.

¹⁸⁷ Vgl. NEBE, Creation, 116.

¹⁸⁸ Vgl. BORMANN, Brief des Paulus an die Kolosser, 76.

¹⁸⁹ Vgl. BREYTENBACH, Schöpfer.

¹⁹⁰ Vgl. KÖSTENBERGER, Commentary, 194.

Tabelle 5: Stellen zur Schöpfungsthematik in der weiteren Briefliteratur

<i>Stelle</i>	<i>Inhalt</i>
<i>1Petr</i> <i>1,3.23</i> ¹⁹¹	Neuschöpfung als Geburt zu neuem Leben
<i>1Petr 1,20</i>	Grundlegung des Komos ¹⁹²
<i>1Petr 4,19</i>	Gott als treuer Schöpfer (κτίστης)
<i>2Petr 3,4</i>	Anfang der Schöpfung ¹⁹³
<i>2Petr 3,5.7</i> ¹⁹⁴	Erschaffung aus dem und durch das Wasser; Merismus von Himmel und Erde; Schöpfungserhaltung und Gericht durch das Wort Gottes
<i>2Petr 3,6</i>	Rückverweis auf die Vernichtung der Schöpfung durch die Sintflut
<i>2Petr 3,10–13</i> ¹⁹⁵	Vergehen von Himmel, Erde und den Schöpfungswerken sowie Verheißung von einem neuen Himmel und einer neuen Erde
<i>1Joh 2,17</i> ¹⁹⁶	Vergänglichkeit der (Menschen-)Welt bzw. des Kosmos
<i>Hebr 1,1–4</i>	Der Sohn Gottes als Schöpfungsurheber
<i>Hebr 1,10 // Ψ 101,26</i>	Gott hat am Anfang die Erde gegründet und die Himmel sind das Werk seiner Hände
<i>Hebr 2,10</i>	Alles ist durch und für Gott erschaffen
<i>Hebr 4,3</i>	Grundlegung des Kosmos als Beginn der Schöpfung
<i>Hebr 4,13</i>	Die Schöpfung ist vor Gott nicht verborgen
<i>Hebr 9,11</i>	Diesseitigkeit wird als „diese Schöpfung“ bezeichnet
<i>Hebr 11,3</i> ¹⁹⁷	Erschaffung durch Gottes Wort, Entstehung des Sichtbaren aus dem Unsichtbaren (teilweise als <i>creatio ex nihilo</i> interpretiert ¹⁹⁸)
<i>Hebr 11,10</i>	Gott als Baumeister und Schöpfer/Demiurg (δημιουργός)
<i>Hebr 12,26</i>	Merismus von Himmel und Erde, ¹⁹⁹ Allusion an Hag 2,6
<i>Jak 1,17</i>	Jede gute Gabe vom Vater des Lichts wird positiv gewertet
<i>Jak 1,17–18</i>	Die Gläubigen oder die Menschen allgemein ²⁰⁰ sind vom Vater des Lichts geboren als Erstlingsfrucht von Gottes Geschöpfen
<i>Jak 1,27</i>	Vater-Metapher vom Briefkontext her wahrscheinlich auf den Schöpfer bezogen ²⁰¹
<i>Jak 3,9</i>	Ebenbildlichkeit des Menschen wird mit der Vater-Metapher verknüpft
<i>Jak 3,15</i>	Abwertung des <i>Irdischen, Natürlichen und Dämonischen</i> (ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης.)
<i>Jak 4,14–15</i> ²⁰²	Gott (als Schöpfer) verfügt über die Lebenszeit und das Leben der Menschen insgesamt
<i>Jak 5,7</i>	Regen als Voraussetzung für die Frucht der Erde
<i>Jak 5,12</i>	Merismus von Himmel und Erde
<i>Jak 5,17–18</i>	Regen als Voraussetzung für die Frucht der Erde

¹⁹¹ Vgl. BREYTENBACH, Schöpfer.¹⁹² Vgl. KÖCKERT, Schöpfung, 1058; BREYTENBACH, Schöpfer.¹⁹³ Vgl. KÖCKERT, Schöpfung, 1058.¹⁹⁴ Vgl. HAACKER, Wort Gottes, 307.¹⁹⁵ Vgl. NEBE, Creation, 120.¹⁹⁶ Vgl. BREYTENBACH, Schöpfer.¹⁹⁷ Vgl. HAACKER, Wort Gottes, 307.¹⁹⁸ Vgl. FELDMEIER/SPIECKERMANN, Gott der Lebendigen, 55 Anm. 14.¹⁹⁹ Vgl. COSTLEY, Creation and Christ, 171.²⁰⁰ Vgl. WISCHMEYER, Schöpfung, 973.²⁰¹ Vgl. KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung, 135–136.²⁰² Vgl. KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung, 136.

<i>Jud 10</i>	Abwertung von Tieren und (bestimmten) Menschen als primär triebgesteuert
<i>Jud 12</i>	Entwurzelte Bäume werden kahl und bringen keine Frucht
<i>Jud 19</i>	Menschliche/irdisch Gesinnte (ψυχικοί)

Tabelle 6: Stellen zur Schöpfungsthematik in der Johannesapokalypse

<i>Stelle</i>	<i>Inhalt</i>
<i>Apk 3,10</i>	Menschen werden umschrieben als die, die auf der Erde wohnen; Erde als οἰκουμένη
<i>Apk 3,14</i> ²⁰³	Jesus als <i>Anfang der Schöpfung</i> (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ)
<i>Apk 4,11</i>	Gott wird als derjenige gepriesen, der alles/das All ²⁰⁴ durch seinen Willen geschaffen hat (ἔκτισας τὰ πάντα); ²⁰⁵ Bezeichnung der Schöpfung als τὰ πάντα ²⁰⁶
<i>Apk 5,3</i>	Kosmologische Konzeption von drei Bereichen (Himmel, Erde und unter der Erde)
<i>Apk 5,13</i> ²⁰⁷	Jedes Geschöpf (πᾶν κτίσμα) ²⁰⁸ lobt den auf dem Thron und das Lamm; kosmologische Konzeption von vier Bereichen (Himmel, Erde, unter der Erde, Meer)
<i>Apk 6,10</i>	Menschen werden umschrieben als die, die auf der Erde wohnen
<i>Apk 6,12–17</i>	Untergang von Sonne, Mond, Sternen, Himmel und Erde als Gericht ²⁰⁹
<i>Apk 7,1</i>	Die Erde hat vier Ecken und wird von vier Winden umweht
<i>Apk 8,9</i> ²¹⁰	Wassertiere werden als Geschöpfe (κτίσματα) bezeichnet
<i>Apk 8,13</i>	Menschen werden umschrieben als die, die auf der Erde wohnen
<i>Apk 9,1</i>	Himmel als vertikales Gegenüber der Erde
<i>Apk 9,4</i>	Vegetation der Erde (Gras, Bäume, Grünes)
<i>Apk 10,2.5.8</i>	Gegenüber von Erde als trockenem Land und dem Meer
<i>Apk 10,6</i> ²¹¹	Gott hat Himmel, Erde, Meer und alles andere erschaffen (ἔκτισεν) ²¹²
<i>Apk 11,6</i>	Mangel von Regen bei Verschluss des Himmels; Erde ist anfällig für Plagen
<i>Apk 11,10</i>	Menschen werden umschrieben als die, die auf der Erde wohnen
<i>Apk 11,18</i>	Vergänglichkeit der Erde
<i>Apk 13,8</i>	Grundlegung des Kosmos als Anfang der Welt ²¹³
<i>Apk 13,12.14;</i> <i>14,6</i>	Menschen werden umschrieben als die, die auf der Erde wohnen
<i>14,4</i>	Erstlingsfrucht als Metapher für die Gläubigen ²¹⁴
<i>Apk 14,7</i> ²¹⁵	Gott als Macher von Himmel, Erde, Meer und Wasserquellen

²⁰³ Vgl. PETZKE, κτίζω, 804; KÖCKERT, Schöpfung, 1059.²⁰⁴ Vgl. BREYTENBACH, Schöpfer, 285; KÖCKERT, Schöpfung, 1059.²⁰⁵ Vgl. PETZKE, κτίζω, 805; KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung, 175.²⁰⁶ Vgl. WISCHMEYER, Schöpfung, 973.²⁰⁷ Vgl. BREYTENBACH, Schöpfer, 284.²⁰⁸ Vgl. PETZKE, κτίζω, 804.807.²⁰⁹ Vgl. BREYTENBACH, Schöpfer, 290.²¹⁰ Vgl. PETZKE, κτίζω, 804.807.²¹¹ Vgl. WISCHMEYER, Schöpfung, 973; KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung, 175.²¹² Vgl. PETZKE, κτίζω, 805.²¹³ Vgl. BREYTENBACH, Schöpfer, 284; KÖCKERT, Schöpfung, 1058.²¹⁴ Vgl. KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung, 134.²¹⁵ Vgl. KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung, 175; BREYTENBACH, Schöpfer, 285.

<i>Apk 14,15–16</i>	Ernte der Erde als Metapher
<i>Apk 17,8</i>	Grundlegung des Kosmos als Anfang der Welt ²¹⁶
<i>Apk 21–22</i>	Es besteht zusammen mit Gen 1–3 ein schöpfungstheologischer Rahmen in der christlichen Bibel ²¹⁷
<i>Apk 21,1²¹⁸</i>	Der neue Himmel und die neue Erde (kosmologische Neuschöpfung) ²¹⁹
<i>Apk 21,1–2.5</i>	apokalyptische Vorstellung einer (universalen) ²²⁰ neuen Schöpfung ²²¹

3.1.3 Terminologie

Zur Schöpfungsterminologie²²² können alle Lexeme gerechnet werden, deren semantisches Potential und entsprechender Kontext schöpfungstheologische Konnotationen nicht ausschließen. Dabei wird das Verständnis von Schöpfung zugrunde gelegt, wie es bei der vorangehenden Arbeitsdefinition entfaltet ist.

Methodisch wird ein ähnlicher Weg gewählt wie in Beiträgen, die Schöpfung ausgehend von einer bestimmten Terminologie analysieren.²²³ Schon Foerster beginnt seinen Abschnitt zur Schöpfung im NT mit der Terminologie: κτίζω (und Derivate wie etwa κτίστης, κτίσμα, κτίσις); ποιέω und ποίημα, ποίησις, ποιητής; πλάσσω und πλάσμα; κατασκευάζω; θεμελιόω.²²⁴ Ich möchte diese Liste als einen Ausgangspunkt wählen und um andere Lexeme erweitern, wie sich im Laufe dieses Abschnitts zeigen wird. Ein weiteres Beispiel ist Bussino,²²⁵ der zu den griechischen Wurzeln hebräische Entsprechungen angibt (sofern vorhanden). Allerdings weiche ich in verschiedenen Punkten ab: Zum einen beschränkt Bussino sich auf Wörter, die in Sir vorkommen (aufgrund seines Themas), wohingegen die hier vorgelegten Tabellen versuchen, möglichst alle griechischen Termini schriftenübergreifend darzustellen (zumindest in den Gruppen A1 und A2, s. u.). Außerdem gewichte ich nicht alle Lexeme gleich, sondern nehme eine Abstufung vor, da manche weniger eindeutig mit dem Thema Schöpfung verbunden sind als andere. Die Schöpfungsterminologie soll daher in drei Gruppen eingeteilt werden: Die dritte Gruppe entspricht der obigen Arbeitsdefinition B (Schöpfung als Ergebnis des Erschaffens), wohingegen die ersten beiden Gruppen der obigen Arbeitsdefinition A entsprechen (Schöpfung als göttliches Erschaffen, Erhalten und Vollenden), allerdings mit der folgenden Differenzierung:

- A-Gruppen: Terminologie, die meist explizite Schöpfungstheologie artikulieren kann. Hierbei handelt es sich v. a. um Lexeme, die mit göttlichen Handlungen zur Erschaffung, Erhaltung und Vollendung der Welt bzw. von allem in Zusammenhang stehen.

²¹⁶ Vgl. BREYTENBACH, Schöpfer, 284; KÖCKERT, Schöpfung, 1058.

²¹⁷ Vgl. JANOWSKI, Schöpfung, 970.

²¹⁸ Vgl. NEBE, Creation, 120.

²¹⁹ Vgl. KÖCKERT, Schöpfung, 1059.

²²⁰ Vgl. KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung, 173–177.

²²¹ Vgl. WISCHMEYER, Schöpfung, 974.

²²² Die Wortwahl „Schöpfungsterminologie“ findet sich z. B. auch bei OLÁH, Schöpfungsterminologie; BORMANN, Theologie des Neuen Testaments, 90; ZIMMERMANN, Namen des Vaters, 346–355; BETZ, κόσμος, 768. Im Englischen wird von „creation terminology“ gesprochen, BURER, Divine Sabbath Work, 31.52.

²²³ Vgl. BUSSINO, Creation and Humanity; OLÁH, Schöpfungsterminologie; SCHMITZ, Does κτίστης Mean „Creator“?; SCHMITZ, „Dir soll Deine ganze Schöpfung dienen“ (Jdt 16,14); NEBE, Creation.

²²⁴ Vgl. FOERSTER, κτίζω κτλ, 1027.

²²⁵ Vgl. BUSSINO, Creation and Humanity, 150–153.

- Gruppe A1: Terminologie, die (besonders in den biblischen sowie anderen frühjüdischen und frühchristlichen Schriften) fast ausschließlich auf Schöpfung bezogen ist.
- Gruppe A2: Terminologie, die in bestimmten Kontexten eindeutige Bezüge zur Schöpfung aufweisen kann, aber in anderen Kontexten nicht unbedingt auf Schöpfung bezogen ist. Ein Beispiel hierfür ist ποιέω (machen, schaffen), das etwa in Gen 1,1 eindeutig auf Schöpfung bezogen ist, aber an vielen weiteren Stellen andere und auch menschliche Handlungen ausdrücken kann. In den A2-Bereich zählen auch Materialien, die bei Schöpfungshandlungen verwendet werden, wie etwa Erde (Gen 2,7; 3,19).
- Gruppe B: Terminologie, die explizite sowie implizite Schöpfungsmotive artikulieren kann. Die Terminologie ist wie A2, allerdings nicht nur bezogen auf göttliches Erschaffen, Erhalten und Vollenden, sondern auch bezogen auf Schöpfung im Sinne des Ergebnisses bzw. Objekts des Erschaffens. Hierzu zählt alles, was oben bei der Arbeitsdefinition B genannt ist. Aufgrund dieses weiten Horizonts kann es sich in dieser Gruppe nur um Beispiele, nicht aber um eine vollständige Liste handeln. Es geht sowohl um Wörter aus klassischen Schöpfungstexte als auch um Naturmetaphern oder anderen Aussagen über die Natur (z. B. natürliche Prozesse, Pflanzen, Tiere, Menschen usw.). Die Lexeme können sowohl im Zusammenhang mit expliziter Schöpfungstheologie auftauchen als auch nur implizite Schöpfungsmotive sein.

Die Sortierung in die Gruppen geht von den griechischen Termini aus. Hebräische Entsprechungen zu griechischen Termini können eigentlich in eine andere Gruppe gehören: Z. B. gehört κτίζω in Gruppe A1, aber die hebräische Entsprechung ברא müsste Gruppe A2 zugeordnet werden. Da die griechischen Termini im Vordergrund des Interesses stehen, wird nach diesen sortiert.

Auch Moore hat „creation indicators“²²⁶ identifiziert, allerdings begrenzt er seine Auswahl auf Gen 1,1–2,4a. Dadurch fehlen ihm manche Lexeme, die je nach Kontext durchaus einen eindeutigen Schöpfungsbezug haben. Hier soll der Blick, wie bereits erwähnt, auf weitere Schöpfungstexte auch außerhalb von Gen geweitet werden.

Die Unterscheidung in die verschiedenen Gruppen ist eine notwendige Differenzierung, weil in der bisherigen Forschung bestimmte Lexeme (zumindest an bestimmten Stellen) als für die Schöpfungsthematik irrelevant ausgeschieden wurden, was m. E. an einem verengten Verständnis von Schöpfung liegt. Führt man Schöpfung dahingehend eng, dass es nur um göttliches Erschaffen oder damit zusammenhängende Phänomene geht (in dieser Arbeit Bedeutung A), scheiden sehr viele Aspekte und Lexeme aus, die man unter dem Blickwinkel von Schöpfung als Ergebnis des Erschaffenen (in dieser Arbeit Bedeutung B) fokussieren kann. Mit dieser Unterscheidung lässt sich z. B. der grundlegende Unterschied zwischen den Arbeiten von Sosa Siliezar und Moore erklären: Während Sosa Siliezar nur das als ‚creation imagery‘ zählt, was eindeutig mit Gottes Schöpfungshandeln (A) zu tun hat oder darauf anspielt (vgl. etwa die Skepsis gegenüber dem Garten-Motiv),²²⁷ arbeitet Moore mit einer nahezu beliebig zu erweiternden Liste an Lexemen,²²⁸ die sowohl Gottes Schöpfungshandeln (A) als auch Schöpfung als erschaffene Welt (B) berücksichtigt. Sosa Siliezars Reduktion auf relativ wenige Stellen hängt außerdem damit zusammen, dass er nur die Stellen herausarbeiten will, deren Anspielung aller Wahrscheinlichkeit nach intendiert gewesen seien. Da es

²²⁶ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 94–129.

²²⁷ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 174–190.

²²⁸ “It [the survey of some of the occurrences of words which serve as leitmotifs of the fundamental theme of creation] is not intended to be exhaustive”, MOORE, Signs of Salvation, 95.

nicht zielführend ist, bei der Spekulation über mögliche Intentionen einer verfassenden Person der Vergangenheit zu gesicherten Ergebnissen zu kommen, wird in dieser Arbeit nicht danach gefragt, was wohl beabsichtigt gewesen sein könnte (Perspektive der Abfassung), sondern welche Anspielungen bei der Lektüre unabhängig von einer vermeintlich ursprünglichen Intention entdeckt werden können (Perspektive der Rezeption). Ein noch engeres Verständnis von Schöpfung liegt dann vor, wenn man nur an göttliches Handeln bei der *creatio prima* denkt (A ohne Erhaltung und Vollendung). Ein Beispiel hierfür ist Frank H. Polak, der dem Verb ברא in Ps 51,12 abspricht, schöpfungstheologisch gemeint zu sein, nur weil hier kein Bezug zur *creatio prima* vorliegt.²²⁹ Dass das Erschaffen eines reinen Herzens auch zum Schöpfungshandeln zählt, selbst wenn es nicht um die Erschaffung konkreter physischer oder biologischer Elemente geht, ergibt sich aus einem erweiterten Verständnis von Schöpfung, das die Thematik nicht auf die *creatio prima* reduziert. Die Stelle kann als eine Bitte um einen erneuernden und transformierenden Schöpfungsakt auf der individuellen Ebene interpretiert werden.²³⁰

In den folgenden Tabellen sind griechische Lexeme samt exemplarischen Übersetzungen und deren hebräischen Entsprechungen angegeben. Die erstgenannten Beispielstellen sind aus Joh (falls vorhanden), weitere Stellenangaben sind Beispielstellen außerhalb von Joh. Aber wie kommt es überhaupt zur Auswahl der Lexeme? Aufgenommen werden diejenigen Lexeme, die bisher in der Forschung vorgeschlagen und diskutiert wurden. Die Fußnoten an den Lexemen geben exemplarische Hinweise zu Auslegenden, die das Wort mit Schöpfung verknüpfen. Im weiteren Verlauf der Arbeit werden verschiedene Tiefenbohrungen zu den Lexemen gemacht, die der Frage näher auf den Grund gehen, ob bzw. inwiefern es sich berechtigterweise um Schöpfungsterminologie handelt. Zunächst soll aber eine möglichst breite Sammlung zusammengestellt werden.

Tabelle 7: Schöpfungsterminologie Gruppe A1 – fast ausschließlich auf Schöpfung bezogen

<i>griechische Lexeme</i>	<i>exemplarische Übersetzungen</i>	<i>hebräische Entsprechungen</i>	<i>exemplarische Übersetzungen</i>	<i>Beispielstellen</i>
<i>γενέτις</i> ²³¹	Ursprung, Erzeugerin, Mutter, ²³² Schöpferin ²³³	-	-	SapSal 7,12
<i>γενεσιάρχης</i> ²³⁴	Urheber ²³⁵	-	-	SapSal 13,3
<i>γενεσιουργός</i> ²³⁶	Schöpfer ²³⁷	-	-	SapSal 13,5; Jub 11,17
<i>κοσμογένεια</i>	(Welt-)Schöpfung ²³⁸	-	-	Or.Cels. 6,29

²²⁹ Vgl. POLAK, Poetic Style, 9–10.

²³⁰ Vgl. BURER, Divine Sabbath Work, 57–58.

²³¹ Vgl. KEPPER, Philosophical Ideas, 305.

²³² Vgl. MAZZINGHI, Weisheit, 204.

²³³ Kepper übersetzt „female creator“, vgl. KEPPER, Philosophical Ideas, 305. Vgl. die Übersetzung „Schöpferin“ in LUT/L17.

²³⁴ Vgl. KEPPER, Philosophical Ideas, 306–307.

²³⁵ Vgl. REHKOPF, Septuaginta-Vokabular, 60.

²³⁶ Vgl. KEPPER, Philosophical Ideas, 306–307.

²³⁷ Vgl. REHKOPF, Septuaginta-Vokabular, 60.

²³⁸ LSJ, 984.

<i>κοσμογονία</i>	(Welt-)Schöpfung ²³⁹	- -	Clemens, Strom. 5,14
<i>κοσμοπλαστέω</i>	die Welt schaffen ²⁴⁰	- -	Philo migr. 6
<i>κοσμοπλάστης</i>	Weltschöpfer ²⁴¹	- -	Philo plant. 3
<i>κοσμοποιέω</i>	die Welt machen/schaffen ²⁴²	- -	Philo LA. III.,96
<i>κοσμοποιητής</i>	(Welt-)Schöpfer ²⁴³	- -	Corp.herm. Excerpt 23,64
<i>κοσμοποιητικός</i>	zur Weltschöpfung gehörig, ²⁴⁴ schöpferisch ²⁴⁵	- -	Philo opif. 21
<i>κοσμοποιία</i> ²⁴⁶	Welterschöpfung ²⁴⁷	- -	4Makk 14,7
<i>κοσμοποιός</i>	Weltschöpfer ²⁴⁸	- -	Philo opif. 7
<i>πρωτόπλαστος</i>	zuerst gebildet oder geschaffen ²⁴⁹	- -	SapSal 7,1; 10,1
<i>κτίζω</i> ²⁵⁰	(er)schaffen חלק / ²⁵¹ ברא / ²⁵² יצא / ²⁵³ / כון / ²⁵⁴ יצר נבחר / ²⁵⁵ באוה 256	(er)schaffen	Dtn 4,32 Apk 10,6
<i>κτίσις</i> ²⁵⁷	Schöpfung, Geschaffenes, Geschöpf ²⁵⁸	בְּרִיאָה / ²⁵⁹ בְּרִיאָה ²⁶⁰	Schöpfung Jdt 16,14; CD ^a IV 21; Apk 3,14
<i>κτίσμα</i> ²⁶¹	Geschöpf	- -	Apk 5,13; SapSal 13,5

²³⁹ LSJ, 984.

²⁴⁰ PFORDTEN, Zur Geschichte der griechischen Denominativa, 64.

²⁴¹ SIEGFRIED, Der jüdische Hellenismus, 482.

²⁴² PASSOW, Handwörterbuch, 1333.

²⁴³ LSJ, 984.

²⁴⁴ ROST/PALM/KREUSSLER, Handwörterbuch, 589.

²⁴⁵ LSJ, 984.

²⁴⁶ Vgl. HORBURY, Cosmos and Empire, 246.

²⁴⁷ PASSOW, Handwörterbuch, 1333.

²⁴⁸ ROST/PALM/KREUSSLER, Handwörterbuch, 1802.

²⁴⁹ ROST, Griechisch-deutsches Wörterbuch, 383.

²⁵⁰ Vgl. BUSSINO, Creation and Humanity, 150; CORLEY, Creation and Cosmos, 224–225; vgl. OLÁH, Schöpfungsterminologie, 148–151.

²⁵¹ Vgl. BUSSINO, Creation and Humanity, 151; NEBE, Creation, 115; OLÁH, Schöpfungsterminologie, 148–149; BURER, Divine Sabbath Work, 31.

²⁵² Vgl. BUSSINO, Creation and Humanity, 151; CORLEY, Creation and Cosmos, 225.

²⁵³ Vgl. BUSSINO, Creation and Humanity, 151.

²⁵⁴ Vgl. CORLEY, Creation and Cosmos, 224; BUSSINO, Creation and Humanity, 151.

²⁵⁵ Vgl. BUSSINO, Creation and Humanity, 151.

²⁵⁶ Vgl. BUSSINO, Creation and Humanity, 151.

²⁵⁷ Vgl. CORLEY, Creation and Cosmos, 225.

²⁵⁸ Bauer, 925–926.

²⁵⁹ Vgl. CORLEY, Creation and Cosmos, 224.

²⁶⁰ Vgl. CORLEY, Creation and Cosmos, 224.

²⁶¹ Vgl. CORLEY, Creation and Cosmos, 225.

κτίστης ²⁶²	Schöpfer	בֹרֵא / בָרָא	Schöpfer	Jes 45,7; Am 4,13; 1Petr 4,19; 1QM X 12
παγγενέτης	Allerzeuger, ²⁶³ Vater von al- lem ²⁶⁴	-	-	Sib 3,550
παγγενέτωρ	Allerzeuger, ²⁶⁵ Vater von al- lem ²⁶⁶	-	-	Sib 5,328
παντοκτίστης	der Schöpfer des Alls, ²⁶⁷ Erfinder aller Dinge ²⁶⁸	-	-	Diog 7,2
συγκτίζω	passiv: angebo- ren; zusammen mit etwas erschaf- fen werden ²⁶⁹	-	-	Sir 1,14
τανύω	spannen ²⁷⁰	נטה	Qal: ausstre- cken, ausspan- nen	Hi 9,8
τεχνῖτις ²⁷¹	Handwerkerin, Künstlerin, Werk- meisterin ²⁷²	-	-	SapSal 7,21; 8,6
ψυχοτροφέω	am Leben erhal- ten ²⁷³	-	-	Sib Fragm. 3,8 (Autol. 2,36)

Bevor die zweite Tabelle aufgeführt wird, sollen noch Anmerkungen zur ersten Tabelle gemacht werden: Das Lexem γενέτις zählt zu Gruppe A1, weil es ein Hapaxlegomenon in den biblischen Schriften ist (LXX, NT), an dieser Stelle jedoch recht eindeutig auf die Schöpfung bezogen ist. Auch sonst ist das Lexem in frühjüdischen und frühchristlichen Schriften selten.²⁷⁴ Daher erfüllt γενέτις das Kriterium, ausschließlich auf Schöpfung bezogen zu sein. Ähnlich verhält es sich mit τεχνῖτις: Das Lexem kommt in der LXX nur an drei Stellen vor; alle diese Stellen sind in SapSal (7,21; 8,6; 14,2) und beziehen sich auf die schöpferischen Funktionen der Weisheit. Noch seltener ist das Verb ψυχοτροφέω (*am Leben erhalten*), das

²⁶² Vgl. CORLEY, Creation and Cosmos, 225.

²⁶³ RUSAM, Gemeinschaft der Kinder Gottes, 22.

²⁶⁴ LSJ, 1284.

²⁶⁵ RUSAM, Gemeinschaft der Kinder Gottes, 22.

²⁶⁶ LSJ, 1284.

²⁶⁷ Bauer, 1232.

²⁶⁸ VRETSKA et al., Gemoll, 606.

²⁶⁹ LSJ, 1667.

²⁷⁰ REHKOPF, Septuaginta-Vokabular, 283.

²⁷¹ Vgl. KEPPEL, Philosophical Ideas, 304.

²⁷² Vgl. MAZZINGHI, Weisheit, 210.

²⁷³ Zur Übersetzung vgl. MERKEL, Sibyllinen, 1139. Vgl. außerdem die Übersetzung „sustaining life or soul“ für ψυχοτρόφος, LSJ, 2028.

²⁷⁴ Keine Treffer in der Lemma-Suche der BibleWorks10-Datensätze OPM, PHM, JOM, OPM und LAKE-M.

nur in Sib Fragm. 3,8 (*Autol.* 2,36) vorkommt,²⁷⁵ dort jedoch eindeutig in schöpfungstheologischem Kontext steht.

Es gibt also einerseits Lexeme, deren Zurechnung zu Gruppe A1 auf den ersten Blick verwundert. Andererseits gibt es Lexeme, die man in Gruppe A1 erwarten würde, aber dort nicht vorkommen. Das beste Beispiel ist wohl δημιουργός (Schöpfer), weil man von Philo (z. B. opif. 10), Josephus (z. B. Ant. 1,155) und altkirchlichen Schriften gewohnt ist (z. B. 1Clem 20,11), dass hiermit Gott als Schöpfer bezeichnet wird. Allerdings gibt es in 2Makk 4,1 und bei Philo²⁷⁶ den auf Menschen bezogenen Gebrauch von δημιουργός, in 2Makk im Sinne von „Täter“, bei Philo im Sinne von „Handwerker“, wodurch δημιουργός aus der ersten Tabelle ausscheidet. Ähnlich verhält es sich mit δημιουργέω, das in 2Makk 10,2 das Errichten von Altären durch Menschen bezeichnet und auch sonst in der LXX nicht Gott als Subjekt hat (4Makk 7,8; SapSal 15,13).

Zu den generellen Faustregeln gibt es begründete Ausnahmen: Κτίζω wird überwiegend als Verb des schöpferischen Handelns verwendet und deswegen zu Gruppe A1 gerechnet, obwohl es vereinzelte Stellen gibt, an denen das Verb nicht schöpfungstheologisch verwendet wird. Der eine Grund dafür, dass es trotzdem in dieser Gruppe (A1) bleibt, ist der Umstand, dass diese Stellen angesichts der fast durchgängigen schöpfungstheologischen Verwendung, die sonst vorliegt, statistisch nicht besonders signifikant sind. Hinzu kommt der andere Grund, dass sich die nicht-schöpfungstheologischen Stellen im Aristeasbrief befinden (Arist 36.115),²⁷⁷ in dem eine dezidiert nicht-jüdische Perspektive dargelegt wird. Es ist daher nicht verwunderlich, dass das Wort hier so verwendet wird, wie es im Pagangriechischen sonst auch üblich ist (z. B. für die Gründung von Städten). Wendet man die Frage von Schmitz „Does κτίστης Mean ‚Creator‘?“ auf das Verb an, dann müsste man fragen: „Does κτίζω Mean ‚to Create‘?“²⁷⁸ Es ist nicht so, dass das Verb selbst eine Art absolute Bedeutung in einem abstrakten Raum hätte, sondern die Bedeutung hängt vom Kontext und der Kultur bzw. Religion ab: Für pagangriechische Schriften müsste man die Frage wohl oft verneinen, für jüdische und christliche Texte allerdings fast immer bejahen. Und selbst die verfassende Person des eben genannten Aristeasbriefes kennt die schöpfungstheologische Verwendung von κτίζω und gebraucht sie (Arist 185). Ähnliches gilt für κτίσις: In 2Petr 2,13 wird ausnahmsweise von der menschlichen κτίσις gesprochen, womit wohl die politische Ordnung gemeint ist. Ansonsten taucht κτίσις fast immer in schöpfungstheologischen Zusammenhängen auf.

Die Lexeme γένεσις, κοσμοποιία, κτίσις, πρωτόπλαστος, πλάσις und πλάσμα werden zur Gruppe A1 gezählt, obwohl sie sowohl den Prozess (Bedeutung A) als auch das Ergebnis der Schöpfung ausdrücken (Bedeutung B). Allerdings sind die Wörter durch die gegebenen Wurzeln und literarischen Kontexte die Wörter so veranlagt, dass sich in ihnen noch das Moment des Erschaffens spiegelt (Bedeutung A). Da sie überwiegend in solchen Zusammenhängen stehen, erscheint eine Zuordnung zur Gruppe A1 gerechtfertigt. Dennoch stellen sie eine Sondergruppe dar, die als Übergangsbereich bezeichnet werden kann. Zu diesem Übergangsbereich zählen auch Wörter wie „Erde“ (γῆ), die je nach Kontext entweder Objekt, Material oder Subjekt (Mutter Erde) ist.²⁷⁹

Man könnte die Liste A1 noch um weitere Beispiele ergänzen, wenn man Lexeme berücksichtigt, die zwar in paganen, aber kaum oder gar nicht in jüdischen oder christlichen Texten

²⁷⁵ Abgesehen von Sib Fragm. 3,8 (*Autol.* 2,36) keine Treffer in der Lemma-Suche der BibleWorks10-Datensätze BLM, NA28, OPM, PHM, JOM, OPM und LAKE-M.

²⁷⁶ Z. B. opif. 18; LA III, 95.98, auch wenn er sonst das Wort oft auch auf Gott als Schöpfer beziehen kann, wie etwa in opif. 10.36.68.72.138–139.146.171; LA I, 77; LA II, 3; LA III, 76.99.

²⁷⁷ Vgl. SCHMITZ, Does κτίστης Mean „Creator“?, 45.

²⁷⁸ Vgl. SCHMITZ, Does κτίστης Mean „Creator“?.

²⁷⁹ Vgl. das Kapitel „Der Mensch aus der Erde“ (Joh 3,31) in dieser Arbeit (Kap. 10).

vorkommen. M. W. zählen dazu mindestens etwa κοσμογόνος („die Welt erschaffend“²⁸⁰), κοσμοτόκος („welterzeugend/weltgebärend“²⁸¹), κοσμουργέω („die Welt schaffen“²⁸²), κοσμουργία („Weltschöpfung“²⁸³), κοσμουργός („Weltschöpfer“²⁸⁴). Man könnte die Liste noch weiter fortschreiben, es würde allerdings den Rahmen dieser Arbeit sprengen, alle Lexeme des gesamten altgriechischen Sprachraumes ausfindig zu machen und vollständig zu benennen.

Tabelle 8: Schöpfungsterminologie Gruppe A2 – nicht ausschließlich auf Schöpfung bezogen

<i>griechische Lexeme</i>	<i>exemplarische Übersetzungen</i>	<i>hebräi-sche Ent-sprech-ungen</i>	<i>exemplarische Übersetzungen</i>	<i>Beispielstellen</i>
ἀρχή ²⁸⁵	Anfang	רֵאשִׁית	Anfang	Joh 1,1; Gen 1,1
ἀποκνέω	gebären ²⁸⁶	-	-	Jak 1,18
γείνομαι	zeugen, hervorbringen, gebären, zum Leben bringen ²⁸⁷	-	-	Sib 1,9
γένεσις	Entstehung, ²⁸⁸ Ursprung ²⁸⁹	תּוֹלְדוֹת	Entstehung[sge-schichte]	Gen 2,4; Jub 2,1
γενέτης	Erzeuger, Vater, Ahnherr, Schöpfer ²⁹⁰	-	-	Sib 3,604
γεννάω	zeugen, gebären, hervorbringen, her-vorrufen ²⁹¹	יָלַד	Qal: gebären, (er-)zeugen; Ni.: geboren werden; Pi.: Geburtshilfe leisten; Hi.: gebären lassen, fruchtbar machen, hervorbringen	Joh 3,4

²⁸⁰ Vgl. ROST/PALM/KREUSSLER, Handwörterbuch, 1801.

²⁸¹ PASSOW, Handwörterbuch, 1333.

²⁸² PASSOW, Handwörterbuch, 1333.

²⁸³ PASSOW, Handwörterbuch, 1333.

²⁸⁴ PASSOW, Handwörterbuch, 1333.

²⁸⁵ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 127.

²⁸⁶ Bauer, 188.

²⁸⁷ Vgl. LSJ, 341.

²⁸⁸ Bauer, 309.

²⁸⁹ REHKOPF, Septuaginta-Vokabular, 60.

²⁹⁰ VRETSKA et al., Gemoll, 178.

²⁹¹ Bauer, 310–312.

<i>γεννητής</i>	Erzeuger, Hersteller, Elternteil bzw. Va- ter/Mutter, ²⁹² Schöpfer ²⁹³	- -	Philo somm. II.,178
<i>γίνομαι</i>	entstehen, werden, ge- schehen	הָיָה sein, entstehen, werden, gesche- hen	Joh 1,3.10; Gen 1,3
<i>δεσπότης</i> ²⁹⁴	Herr, ²⁹⁵ Ge- bieter, Besit- zer, ²⁹⁶ Eigen- tümer ²⁹⁷	אֲדֹנָי / הָאֱלֹהִים / יְהוָה Herr	Apg 4,24; Jer 1,6
<i>διακοσμέω</i>	(den/die Himmel) ord- nen	- -	Philo opif. 53; 1Clem 33,3
<i>διαπλάσσω</i> <i>/διαπλάττω</i>	ausbilden, gestalten, ²⁹⁸ formen	יָצַר Qal: formen, schaffen	Philo migr. 3; Gen 2,7 MT
<i>διατυπώω</i>	ausprägen, gestalten ²⁹⁹	- -	SapSal 19,6
<i>διαχωρίζω</i> <i>δίδωμι</i>	trennen geben	בָּדַל Hi.: trennen נָתַן Qal: geben	Gen 1,4 Joh 6,33; Apg 17,25
<i>διοικέω</i> ³⁰⁰ <i>διορίζω</i> ³⁰¹	verwalten abgrenzen ³⁰² (z. B. die Erde)	- - כּוֹן ³⁰³ Po.: aufstellen, bereiten, gründen	SapSal 8,1 Jes 45,18; Diog 7,2
<i>δημιουργέω</i> <i>δημιουργία</i>	(er-)schaffen Schaffen, Schöpfertä- tigkeit	בָּרָא (er-)schaffen - -	Philo opif. 76; 1Clem 20,6
<i>δημιουργός</i>	Schöpfer, Bildner, Handwerker	- -	Hebr 11,10; Philo LA III.,99
<i>δόσις</i>	Gabe, Ge- schenk	- -	Sir 35,9

²⁹² LSJ, 344.

²⁹³ Ein exemplarischer Beleg für die Übersetzung „Creator“ ist YONGE, Works of Philo 2, 375.

²⁹⁴ Vgl. KEPPER, Philosophical Ideas, 300.

²⁹⁵ REHKOPF, Septuaginta-Vokabular, 67.

²⁹⁶ Bauer, 353.

²⁹⁷ VRETSKA et al., Gemoll, 199.

²⁹⁸ VRETSKA et al., Gemoll, 215.

²⁹⁹ VRETSKA et al., Gemoll, 220.

³⁰⁰ Vgl. KEPPER, Philosophical Ideas, 305.

³⁰¹ Vgl. OLÁH, Schöpfungsterminologie, 148.

³⁰² REHKOPF, Septuaginta-Vokabular, 78.

³⁰³ Vgl. OLÁH, Schöpfungsterminologie, 148.

<i>ἐδράζω</i>	setzen, ³⁰⁴ (be-)gründen, befestigen, ³⁰⁵ platzieren, fi- xieren ³⁰⁶	טבע	Ho.: eingesenkt werden	Spr 8,25; Sib 1,9
<i>ἐμφυσάω</i>	anhauchen, einhauchen	נפח	(hinein-)atmen, blasen	Joh 20,22; Gen 2,7
<i>ἐκτείνω</i> ³⁰⁷	ausstre- cken ³⁰⁸	נטה	Qal: ausspannen (z. B. den Him- mel)	Jes 44,24
<i>ἐμπίπλημι</i>	erfüllen, sät- tigen	שבע	sättigen	Ps 147,14/Ψ 147,3
<i>ἐντέλλομαι</i> ³⁰⁹	anordnen, ³¹⁰ befehlen ³¹¹	צוה	Pi.: befehlen, an- ordnen, gebieten	Ps 148,5; Jes 45,12
<i>ἐργάζομαι</i> ³¹²	arbeiten, tätig sein, schaf- fen, wirken ³¹³	עשה	machen	Joh 5,17; Jes 45,9
<i>ζωογονέω</i>	beleben, le- bendig ma- chen ³¹⁴	חיה	Pi.: am Leben er- halten, lebendig machen Hi.: zum Leben bringen; Leben erhalten, wieder lebendig machen	1Tim 6,13
<i>ζωοποιέω</i>	lebendig ma- chen, bele- ben ³¹⁵	חיה	Pi.: am Leben er- halten, lebendig machen Hi.: zum Leben bringen; Leben erhalten, wieder lebendig machen	Joh 5,21; Neh 9,6
<i>θεμέλιον</i>	Grundlage, Fundament ³¹⁶	מוֹסָדָה	Gründung; Pl.: Fundamente, Grundfesten, Grundlagen	Jes 40,21

³⁰⁴ REHKOPF, Septuaginta-Vokabular, 86.

³⁰⁵ Bauer, 439.

³⁰⁶ LSJ, 478.

³⁰⁷ Vgl. OLÁH, Schöpfungsterminologie, 148.

³⁰⁸ Vgl. REHKOPF, Septuaginta-Vokabular, 95.

³⁰⁹ Vgl. OLÁH, Schöpfungsterminologie, 148.

³¹⁰ Vgl. SCHRENK, ἐντέλλομαι κτλ, 541.

³¹¹ Vgl. REHKOPF, Septuaginta-Vokabular, 105.

³¹² Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 96–98.

³¹³ Bauer, 621.

³¹⁴ Bauer, 690.

³¹⁵ Bauer, 691.

³¹⁶ Bauer, 722.

θεμελίωω ³¹⁷	gründen, befestigen, mit einem Fundament versehen	יסד / כּוּן	gründen, aufstellen	Ps 8,4; 104,5/ Ψ 103,5; Hebr 1,10
θεόκτιστος	gottgeschaffen, von Gott geschaffen, gebaut, ³¹⁸ gegründet ³¹⁹	- -		Arist 201
καλέω ³²⁰	rufen ³²¹	קרא	Qal: rufen	Gen 1,5; vgl. Joh 11,43 ³²²
καταβολή	Grundlegung ³²³	- -		Joh 17,24; 1Petr 1,20
καταδείκνυμι ³²⁴	bewerkstelligen, herbeiführen, schaffen, bilden, ³²⁵ (auf-)zeigen ³²⁶	יצר / ברא	(er-)schaffen, formen	Jes 40,26; Jes 45,18
κατασκευάζω ³²⁷	(er-)schaffen, ³²⁸ herstellen, errichten, bauen ³²⁹	יצר / ברא	(er-)schaffen, formen	Jes 40,28; Hebr 3,4
κατασκευή	Einrichtung, Anordnung, Bauwerk, ³³⁰ Schöpfung ³³¹	- -		Flav.Jos.Ant. 1,21
κοσμέω	ordnen	- -		Sir 16,27
λέγω ³³²	sprechen	דבר / אמר	Qal/Ni.: sprechen, reden	Ps 33,9/Ψ 32,9

³¹⁷ Vgl. FOERSTER, κτιζω κτλ, 1027.

³¹⁸ Vgl. REHKOPF, Septuaginta-Vokabular, 139.

³¹⁹ Vgl. VRETSKA et al., Gemoll, 393.

³²⁰ Vgl. REITERER, Dimensionen der Schöpfung, 187.

³²¹ Bauer, 809–811.

³²² Hier wird zwar nicht καλέω verwendet, aber das Rufen hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der Formulierung φωνή μεγάλη ἐκραύγασεν (*er schrie mit lauter Stimme*).

³²³ Vgl. REHKOPF, Septuaginta-Vokabular, 153.

³²⁴ Vgl. OLÁH, Schöpfungsterminologie, 148.

³²⁵ SCHLIER, δείκνυμι κτλ, 26–27.

³²⁶ Vgl. OLÁH, Schöpfungsterminologie, 152; REHKOPF, Septuaginta-Vokabular, 154.

³²⁷ Vgl. OLÁH, Schöpfungsterminologie, 148.

³²⁸ Vgl. MAZZINGHI, Weisheit, 258.

³²⁹ Bauer, 850.

³³⁰ VRETSKA et al., Gemoll, 447.

³³¹ So etwa Clementz' Übersetzung von κατασκευή in Flav.Jos.Ant. 1,21, CLEMENTZ, Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer, 17.

³³² Vgl. REITERER, Dimensionen der Schöpfung, 187.

λόγος	Wort/Logos	דְּבָר	Wort	Joh 1,1; Ps 33,6
οἰκοδομέω ³³³	bauen ³³⁴	בנה	Grundbedeutung: schaffen, bauen; Qal: (er-)bauen; bilden, formen, gestalten	Gen 2,22; Am 9,6
παντοκράτωρ ³³⁵	Allherrscher, Allmächtiger, Allgewaltiger ³³⁶	יְהוָה צְבָאוֹת / אֱלֹהֵי צְבָאוֹת / שְׁדֵי	Adonai/Elohim Zebaot/Schaddai	3Makk 5,7; Diog 7,2
πήγνυμι	festmachen, zusammenfü- gen, bauen, ³³⁷ bilden	רקע	Qal: stampfen, (aus)breiten	Jes 42,5; Philo migr. 3
πλάσις	Gestaltung, Formung, Bildung ³³⁸	-	-	Jub 3,1; Barn 6,9
πλάσσω ³³⁹	formen	יצר	Qal: formen, schaffen	Röm 9,20; 1Tim 2,13; Gen 2,7
πνεῦμα/πνοή	Wind, Geist	נְשָׁמָה / רוּחַ	Hauch, Schnau- ben, Atem, Wind, Sturm/Hauch, Atem, Lebens- geist, Seele, Geist	Joh 20,22; Gen 2,7
ποιέω ³⁴⁰	machen, schaffen	ברא / עשה ³⁴¹	machen, schaffen	Joh 9,6; Gen 1,1
ποίημα	Gemachtes, Gebilde, Werk („in uns[erer] Lit. nur v. den Werken der göttl. Schöp- fung“)	יָצַר / מַעֲשֵׂה	Werk/Tongefäß	Röm 1,20; Jes 29,16

³³³ Vgl. LEVISON, Judith 16:14 and the Creation of Woman, 468.

³³⁴ VRETSKA et al., Gemoll, 568.

³³⁵ Vgl. NEBE, Creation, 115.

³³⁶ Vgl. Bauer, 1231.

³³⁷ Vgl. VRETSKA et al., Gemoll, 644.

³³⁸ Bauer, 1339.

³³⁹ Vgl. CORLEY, Creation and Cosmos, 225.

³⁴⁰ Vgl. CORLEY, Creation and Cosmos, 225; vgl. OLÁH, Schöpfungsterminologie, 148.

³⁴¹ Vgl. CORLEY, Creation and Cosmos, 224.

³⁴² Zu Belegen für ברא siehe bei κτίζω in Tabelle A1.

<i>ποίησις</i> ³⁴³	Schöpfung, Machen, Tun, Tätigkeit, Schaffen, ³⁴⁴ Gebilde, Werk ³⁴⁵	מַעֲשֵׂה	Werk	Ps 19,2/Ψ 18,2; 1Clem 27,7
<i>ποιητής</i>	Schöpfer, Verfertiger, Urheber ³⁴⁶	-	-	Philo opif. 77
<i>προπάτωρ</i> ³⁴⁷	Urvater ³⁴⁸			3Makk 2,21
<i>πτύω</i> bzw. <i>πτύσμα</i> ³⁴⁹	(aus-)spucken bzw. Speichel ³⁵⁰	מַצִּירֹק	Haufen, ³⁵¹ Spei- chel-Klumpen, ³⁵² Gemisch, (Erd-)Klumpen, Gestalt, Form, Speichel, Spu- cke ³⁵³	Joh 9,6; 1QS XI 21–22
<i>ῥῆμα</i>	Gesagtes, Wort, Spruch, Aus- spruch, Schöpfer- wort ³⁵⁴	דְּבָר	Wort	Joh 5,47; Hebr 1,3
<i>στερεόω</i> ³⁵⁵	stark ma- chen, ³⁵⁶ festi- gen ³⁵⁷	נָטָה / רָקַע ³⁵⁸	רקע Qal: stamp- fen, (aus-)breiten; נטה Qal: ausspan- nen	Jes 44,24; 45,12
<i>συνάγω</i>	sammeln; Passiv: zu- sammenge- bracht wer- den ³⁵⁹	קָוָה	Ni.: sich (ver-)sammeln	Gen 1,9

³⁴³ Vgl. CORLEY, Creation and Cosmos, 225.

³⁴⁴ VRETSKA et al., Gemoll, 655.

³⁴⁵ Bauer, 1370.

³⁴⁶ VRETSKA et al., Gemoll, 655.

³⁴⁷ Vgl. STROTMANN, „Mein Vater bist du!“, 317.

³⁴⁸ Bauer, 1420.

³⁴⁹ Vgl. FRAYER-GRIGGS, Spittle, Clay, and Creation, 667–668.

³⁵⁰ Bauer, 1456.

³⁵¹ DAHMEN, Loblieder (Hodayot), 81.

³⁵² DAHMEN, Loblieder (Hodayot), 89.91.

³⁵³ Vgl. AMIHAY, מַצִּירֹק, 757.

³⁵⁴ Bauer, 1472.

³⁵⁵ Vgl. OLÁH, Schöpfungsterminologie, 148.

³⁵⁶ REHKOPF, Septuaginta-Vokabular, 265.

³⁵⁷ Bauer, 1530.

³⁵⁸ Vgl. OLÁH, Schöpfungsterminologie, 148.

³⁵⁹ Bauer, 1561–1562.

συνίστημι	bestehen, Bestand haben; sich zusammensetzen aus, entstehen ³⁶⁰	-	-	2Petr 3,5; Kol 1,17
(συν-)τελέω ³⁶¹	vollenden, ³⁶² bewirken, ³⁶³ passiv: vollbracht werden ³⁶⁴	כלה / תמם / עשה ³⁶⁵	Pi.: vollenden; Pu.: vollendet werden; תמם Qal: vollendet sein; עשה Qal: machen, erschaffen, (be-)wirken	Joh 19,28.30; Gen 2,1–2
τεχνίτης ³⁶⁶	Künstler, Handwerker, Werkmeister ³⁶⁷	חָרָשׁ	Handwerker, Arbeiter, Künstler	SapSal 13,1; Hebr 11,10
χούς	Staub ³⁶⁸	עָפָר	Staub, Erde; Stoff, aus dem die Menschen geschaffen sind	Gen 2,7; Ps 103,14 /Ψ 102,14

Das Verb ἀποκυέω (gebären) ist ein gutes Beispiel dafür, dass nicht nur Handlungen der ersten Schöpfung zur Schöpfungsterminologie zu rechnen sind, sondern auch Handlungen der Neuschöpfung. Abhängig von der Interpretation von Jak 1,18 ist es entweder ein Verb der *creatio prima* (nämlich wenn man davon ausgeht, dass hier von der Menschenschöpfung allgemein die Rede ist) oder ein Verb der *creatio eschatologica* (nämlich wenn man davon ausgeht, dass es hier um die Gläubigen als Erstlinge der neuen Schöpfung geht).³⁶⁹ Für die Frage nach der Zugehörigkeit zur Schöpfungsterminologie ist nicht entscheidend, ob es zur ersten oder zur neuen Schöpfung zu rechnen ist, sondern dass hier die Metapher des Gebärens überhaupt als Ausdruck schöpferischen Handelns verwendet wird.

³⁶⁰ KASSÜHLKE, Kleines Wörterbuch, 183.

³⁶¹ Vgl. OLÁH, Schöpfungsterminologie, 148.

³⁶² Bauer, 1579.

³⁶³ Vgl. OLÁH, Schöpfungsterminologie, 153.

³⁶⁴ VRETSKA et al., Gemoll, 786.

³⁶⁵ Vgl. OLÁH, Schöpfungsterminologie, 148.

³⁶⁶ Vgl. KEPPER, Philosophical Ideas, 304.

³⁶⁷ Bauer, 1623.

³⁶⁸ Bauer, 1763.

³⁶⁹ Laut Konradt wäre Ersteres eine Minderheitenmeinung und Letzteres der Konsens, vgl. KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung, 133–134.

Tabelle 9: Schöpfungsterminologie Gruppe B – Objekte und andere Wörter aus klassischen Schöpfungstexten oder aus dem Bereich der Natur

<i>griechische Lexeme</i>	<i>exemplarische Übersetzungen</i>	<i>hebräische Entsprech- ungen</i>	<i>exemplarische Übersetzungen</i>	<i>Beispielstellen</i>
<i>άνήρ</i>	Mann ³⁷⁰	אָדָם / אִישׁ	Mann/Mensch	Joh 1,30; Gen 2,23
<i>άνθρωπος</i>	Mensch ³⁷¹	אָדָם / אִישׁ	Mensch/Mann	Joh 9,1; Gen 1,26
<i>βρῶσις /βρῶμα γενετή</i>	Nahrung	אָכְלָה	Nahrung	Joh 4,34; Gen 1,29
	Geburt ³⁷²	מִשְׁפָּחָה	Sippe, Großfami- lie, Clan	Joh 9,1; Lev 25,47
<i>γῆ</i>	Erde, (Erd-)Boden, Land ³⁷³	אֶרֶץ / אֲדָמָה	Erde, (Acker-)Land	Gen 1,1; Joh 3,31
<i>ἔργον/ἔργα³⁷⁴</i>	Werk, ³⁷⁵ Schöp- fungswerk ³⁷⁶	מַעֲשֵׂה / ³⁷⁷ מְלָאכָה ³⁷⁸	Werk, Tat, Hand- lung, Schöpfung, Geschöpf ³⁷⁹	Joh 9,6; Gen 2,2–3
<i>ζωή</i>	Leben	חַיָּה / חַי	Leben	Joh 1,4; Gen 2,7
<i>θαυμάσιος</i>	wunderbar; sub- stantiviert: Wun- derwerke	פֶּלֶא	Ni.: wunderbar sein	Ps 104,2; Sir 18,6
<i>θερισμός</i>	Ernte	קָצִיר	Ernte	Joh 4,35; Gen 8,22
<i>καρπός</i>	Frucht	פֶּרִי	Frucht	Joh 15,2; Gen 1,11
<i>κόσμος³⁸⁰</i>	Welt(-all/-ord- nung ³⁸¹), Erde, Erdkreis, Gesamt- heit ³⁸²	צָבָא	Himmelsheer, Ge- stirne	Gen 2,1; Joh 1,10
<i>οὐρανός</i>	Himmel	שָׁמַיִם	Himmel	Joh 17,1; Gen 2,1
<i>πᾶς/(τὰ) πάντα³⁸³</i>	alles/alle Dinge; das All	כֹּל / כָּל	alles/alle Dinge	Joh 1,3; Gen 1,31

³⁷⁰ Bauer, 131–132.

³⁷¹ Bauer, 134–137.

³⁷² Bauer, 310.

³⁷³ Bauer, 315.

³⁷⁴ Vgl. BERTRAM, ἔργον κτλ, 633–636; OLÁH, Schöpfungsterminologie, 148; BUSSINO, Creation and Humanity, 150.

³⁷⁵ Vgl. Bauer, 623–624; REHKOPF, Septuaginta-Vokabular, 124.

³⁷⁶ Vgl. BERTRAM, ἔργον κτλ, 633–636.

³⁷⁷ Vgl. BERTRAM, ἔργον κτλ, 634; CORLEY, Creation and Cosmos, 224.

³⁷⁸ Vgl. BERTRAM, ἔργον κτλ, 633.

³⁷⁹ Vgl. DAHMEN, Loblieder (Hodayot), 45.

³⁸⁰ Vgl. NEBE, Creation, 115.

³⁸¹ KASSÜHLKE, Kleines Wörterbuch, 109; VRETSKA et al., Gemoll, 476.

³⁸² Bauer, 905–908.

³⁸³ Vgl. NEBE, Creation, 115; OLÁH, Schöpfungsterminologie, 148.

πηλός	Schlamm ³⁸⁴	מְצֹרוֹק / יֵצֶר חָמֶר / עָפָר	Speichel-Klumpen/Gebilde von Lehm/Staub	Joh 9,6; Hi 10,9
πλάσμα ³⁸⁵	Gebilde, ³⁸⁶ Geschöpf ³⁸⁷	מַעֲשֵׂה	Werk	Ps 103,14 /Ψ 102,14; Jes 29,16
ποίημα	Gemachtes, Gebildetes, Werk, ³⁸⁸ Schöpfungswerk	יֵצֶר	Tongefäß	Röm 1,20; Jes 29,16
σάββατον	Sabbat ³⁸⁹	שַׁבָּת	Sabbat	Joh 5,16–18; Ex 20,8–11
σπείρω	säen ³⁹⁰	דָּשָׂא	Qal: säen, Hi.: wachsen lassen	Joh 4,36–37; Gen 1,11
ὕδωρ	Wasser ³⁹¹	מַיִם	Wasser	Joh 7,38; Gen 1,6
φυτεύω	(an-)pflanzen ³⁹²	נָטַע	pflanzen	Gen 2,8; Philo opif. 153
φῶς	Licht ³⁹³	אוֹר	Licht	Joh 1,4–5; Gen 1,3
ψυχή	Leben, Seele, Lebewesen ³⁹⁴	נַפֶּשׁ	Kehle, Hals, Hauch, Verlangen, Seele, Leben, Lebenskraft, Gefühl, Person	Joh 12,15; Gen 2,7

3.2 Vorgehensweise

3.2.1 Traditionsgeschichtliche Analyse

Diese Arbeit analysiert primär die Traditionsgeschichte. Der Begriff „Traditionsgeschichte“ ist aber nicht eindeutig und kann auf mindestens zwei verschiedene Weisen verstanden werden:

„1. »Tradition« kann sich auf bestimmte Texte beziehen. Tg. [Traditionsgeschichte] erfaßt in diesem Gebrauch die Vor- bzw. Entstehungsgesch. des jeweiligen Einzeltextes vorzugsweise im Bereich der Mündlichkeit. Tk. [Traditionskritik] meint die methodische Rekonstruktion dieser Gesch. Dieser Begriffsgebrauch scheint eher in der ntl. Exegese beheimatet zu sein (vgl. Schnelle [Einführung in die ntl. Exegese]). In der atl., z.T. aber auch in der ntl. Exegese des deutschsprachigen Raums stehen für »Tg.« bzw. »Tk.« in diesem Sinne nicht selten die Begriffe »Überlieferungskritik bzw. -gesch.«, im Engl. bisweilen »transmission-history«.

³⁸⁴ Bauer, 1321.

³⁸⁵ Vgl. CORLEY, Creation and Cosmos, 225.

³⁸⁶ Vgl. REHKOPF, Septuaginta-Vokabular, 234.

³⁸⁷ Vgl. Bauer, 1339.

³⁸⁸ Vgl. Bauer, 1370.

³⁸⁹ Bauer, 1479–1480.

³⁹⁰ Bauer, 1520.

³⁹¹ Bauer, 1661–1662.

³⁹² Bauer, 1734–1735.

³⁹³ Bauer, 1738–1739.

³⁹⁴ Bauer, 1781–1783.

2. »Tradition« kann auch – und dies ist wohl der in der atl. Exegese breiter akzeptierte Gebrauch (Steck; Utzschneider/Nitsche [Arbeitsbuch literaturwiss. Bibelauslegung]) – »geprägte Vorstellungen«, also Themen, im Blick haben, die in bibl. Texten, aber auch solchen der Umwelt Israels, in Leitworten, Sprachbildern, Motiven oder formelhaften Wendungen greifbar werden (z.B. gehören Worte wie »herausführen«, »Knechtschaft«, »Ägypten« oder »Schilfmeer« zum Leitwortfeld der Exodustradition [Exodus, Exodusüberlieferung]). »Tk.« bez. dann das methodische Aufsuchen solcher »Indikatoren« von Tradition in den Texten sowie v.a. die Rekonstruktion der »geprägten Vorstellung« selbst. Tg. rekonstruiert die an ao. [altorientalischen] und bibl. Texten erkennbare Gesch. der »geprägten Vorstellung«.³⁹⁵

In dieser Arbeit wird Traditionsgeschichte in dem als zweiten genannten Sinn verstanden (und nicht in dem als ersten genannten Sinn, der gelegentlich auch nur als „Traditionskritik“ bezeichnet wird³⁹⁶). Es geht also um das Aufhellen der geschichtlichen Situation eines Textes, indem religiöse Traditionen aus der Umwelt bzw. aus dem Vorfeld des Neuen Testaments hinsichtlich ihrer Intertextualität untersucht werden: Es geht also um die Identifikation geprägten Materials – wie etwa Zitate, Motive, Topoi – und die religionsgeschichtliche Einordnung.³⁹⁷ Die hier als Traditionsgeschichte bezeichnete Methode wird teilweise auch „Begriffs- und Motivgeschichte“ genannt.³⁹⁸ In dem hier skizzierten Sinne impliziert Traditionsgeschichte den „religionsgeschichtlichen Vergleich“, bei dem es auch darum geht, die kulturellen Kontexte zu erhellen, und Analogien, Entwicklungszusammenhänge und Unterschiede des Christentums im Vergleich zum antiken Judentum und paganen Überlieferungen herauszuarbeiten,³⁹⁹ wobei die Vergleiche mit dem frühen Judentum aufgrund der Schöpfungsthematik dominieren. Es gibt aber auch vereinzelte relevante Texte zu hellenistischen Schöpfungsvorstellungen, die in den jeweiligen Kapiteln in den Abschnitten „andere antike Texte“ eigens dargestellt werden.

Aufgrund der Datierung von Joh (Entstehung zwischen Ende der 50er-Jahre des 1. Jh. und 175 n. Chr., vgl. die folgende Tabelle) sind v. a. Texte aus dem 2. Jh. v. Chr. bis zum Ende des 2. Jh. n. Chr. von Interesse (oder Texte, die in diesen Jahrhunderten rezipiert werden und eine besondere Bedeutung entfalten, wie etwa griechische Mythen oder Texte aus der LXX). Dadurch sollen Prätexte sowie im weitesten Sinn zeitgenössische Texte von Joh in den Blick kommen.

Die folgende Tabelle soll die Bandbreite an Möglichkeiten abbilden, Joh zu datieren, wobei kein Anspruch auf Vollständigkeit besteht. Die Vertreter/-innen sind vielmehr exemplarische Beispiele. Die chronologische Reihenfolge orientiert sich an der Angabe zur Endredaktion. Für das Anliegen dieser Arbeit ist es nicht notwendig, genauere Eingrenzungen vorzunehmen. Es geht lediglich darum, das grobe Zeitfenster vor Augen zu haben, in dem Joh entstanden sein könnte.

³⁹⁵ UTZSCHNEIDER, Traditionskritik, 528.

³⁹⁶ Vgl. EGGER/WICK, Methodenlehre zum Neuen Testament, 238–254.

³⁹⁷ Vgl. EBNER/HEININGER, Exegese des Neuen Testaments, 244–245.

³⁹⁸ Vgl. SCHNELLE, Einführung in die neutestamentliche Exegese, 145–150.

³⁹⁹ Vgl. SCHNELLE, Einführung in die neutestamentliche Exegese, 151–161.

Tabelle 10: Datierung des Johannesevangeliums

<i>Zeitraum (n. Chr.)</i>	<i>Vertreter/-innen</i>	<i>Anmerkungen</i>
<i>späte 50er- bis frühe 60er-Jahre</i> <i>ab 65</i>	Cribbs ⁴⁰⁰ Robinson ⁴⁰¹	 Materialzusammenstellung (30er- bis 50er-Jahre), erste Edition (50–55), abschließende zweite Edition (ab 65)
<i>Ende der 60er-Jahre</i> <i>nach 85: Ende des 1. Jh.</i>	Berger ⁴⁰² Zumstein ⁴⁰³	 125 n. Chr. als Terminus ante quem
<i>um 90</i>	Theobald ⁴⁰⁴	80–90, Redaktionsprozesse in den Folgejahren; Terminus ad quem zweites Jahrzehnt des 2. Jh.
<i>90–110</i>	Frey ⁴⁰⁵	deutlich nach 70, letztes Jahrzehnt des 1. Jh. bzw. erstes Jahrzehnt des 2. Jh.
<i>90–110</i>	Kobel ⁴⁰⁶	Entstehung im letzten Jahrzehnt des 1. Jh., 100–110 als späteste Abfassungszeit
<i>90er bis spätestens Anfang des 2. Jh.</i> <i>um 100</i> <i>100–110</i>	Myers ⁴⁰⁷ Feldmeier/Spieckermann ⁴⁰⁸ Schnelle ⁴⁰⁹	 70 als Terminus a quo, 125 als möglicher Terminus ad quem
<i>um 140</i>	Schmithals ⁴¹⁰	„Grundevangelium“ im letzten Jahrzehnt des 1. Jh. und das Evangelium um 140
<i>vor 170–180</i>	Baur ⁴¹¹	Keine Aussage über Abfassungszeit, sondern lediglich Terminus ad quem
<i>175</i>	Delafosse ⁴¹²	

Traditionsgeschichte will möglichst die tatsächliche, historische Umgebung einer Textentstehung erhellen. Dieses Vorhaben ist ständig dadurch bedroht, dass es zur reinen Spekulation

⁴⁰⁰ Vgl. CRIBBS, Reassessment of the Date of Origin, 55.

⁴⁰¹ Vgl. ROBINSON, Priority of John, 67 Anm. 150.

⁴⁰² Vgl. BERGER, Im Anfang war Johannes, 11.

⁴⁰³ Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 54.

⁴⁰⁴ Vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 92–94.

⁴⁰⁵ Vgl. FREY, Herrlichkeit, 288–289.

⁴⁰⁶ Vgl. KOBEL, Evangelium nach Johannes, Abschn. 4.

⁴⁰⁷ Vgl. MYERS, Reading John, 29–30

⁴⁰⁸ Vgl. FELDMEIER/SPIECKERMANN, Gott der Lebendigen, 55.

⁴⁰⁹ Vgl. SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 116–117.

⁴¹⁰ Vgl. SCHMITHALS, Johannesevangelium und Johannesbriefe, 421–422.

⁴¹¹ Vgl. BAUR, Kritische Untersuchungen, 349–389, insbesondere 356 und 362.

⁴¹² Vgl. DELAFOSSE, Le quatrième Évangile, 121–127.

führen könnte, weil man nicht genau weiß, mit welchen Texten tatsächlich eine Interaktion stattgefunden hat. Daher soll mit einem anderen Verständnis von Text-Beziehungen, das weiter ist, gearbeitet werden, wie es Paul Ricœur in seinen Überlegungen zur Frage „Qu'est-ce qu'un texte?“ (1970)⁴¹³ entfaltet: Bei Verschriftlichung löst sich ein Diskurs aus seiner ursprünglichen Umgebung und befindet sich gewissermaßen in der Schwebelage, wodurch er in den Gesamtzusammenhang der weiteren Literatur, also in die „Quasi-Welt der Texte“⁴¹⁴ gestellt wird. Traditionsgeschichtliches Arbeiten muss nicht nur auf die ursprüngliche Diskurs-Umgebung beschränkt werden (die schwer eindeutig zu ermitteln ist), sondern kann auch auf diese Quasi-Welt der Texte ausgeweitet werden, in der sich der zu behandelnde Text (in dem Fall Joh) vorfindet.

3.2.2 *Gliederung der Arbeit und Begrifflichkeit der Überschriften*

In Anschluss an die bereits dargelegten einleitenden und grundlegenden Überlegungen, zu denen v. a. der Forschungsstand und die Methodik samt den Ausführungen zu den Definitionen, Texten und Terminologie zählen (Teil 1), gilt es in einem zweiten und dritten Teil, die Quellen johanneischer Schöpfungstheologie und -motive zu analysieren. In diesen Hauptteilen orientiere ich mich grob am Fortgang der Kapitel von Joh. Zunächst geht es um den Prolog (Teil 2). Im Anschluss daran werden verschiedene Motive aus dem restlichen Evangelium meist ausgehend von ihrer ersten signifikanten Nennung untersucht (Teil 3). Da Joh immer wieder Motive aufgreift, weiterentwickelt und in neue Kontexte integriert, enthalten die Kapitel in Teil 3 jeweils eine einleitende Einordnung, die das besprochene Hauptmotiv in den Zusammenhang anderer Schöpfungsmotive einzeichnet. Die Einordnung dient teilweise auch dazu, spezifische Leitfragen des Kapitels explizit zu formulieren, falls sie sich nicht eindeutig aus dem Thema des Kapitels ergeben. Gegebenenfalls wird auf das Motiv an anderen Stellen in Joh verwiesen, falls es andernorts vorkommt, und auf ähnliche Motive eingegangen, die das jeweils vorliegende erhellen. Darüber hinaus wird, wenn notwendig, ein kurzer Überblick über den Forschungsstand mit speziellem Fokus auf das entsprechende Motiv gegeben.

Sodann werden innerhalb der Kapitel verschiedene Schriften nach Gruppen geordnet analysiert. Die erste Gruppe ist jeweils die LXX. Je nach Bedarf wird dann das NT in den Blick genommen. (Themen, bei denen sich eine gesonderte Untersuchung des NT nicht anbietet, werden NT-Stellen, falls es überhaupt erwähnenswerte gibt, in der Einordnung behandelt.) Es folgen weitere frühjüdische und frühchristliche Schriften außerhalb der LXX und des NT. Diese Begriffe können missverständlich oder unangemessen sein, da man besonders in der Entstehungsphase des Christentums nicht klar zwischen „jüdisch“ und „christlich“ unterscheiden kann. Das liegt einerseits daran, dass „christliche“ Texte zutiefst „jüdisch“ geprägt sind, und andererseits womöglich ursprünglich „jüdische“ Texte „christlich“ überarbeitet und weitergeschrieben worden sind oder es zumindest eine Debatte darüber gibt, ob die Texte „jüdischen“ oder „christlichen“ Ursprungs sind oder eine Mischung jüdisch-christlicher Elemente erkennbar wird (z. B. JosAs,⁴¹⁵ Sib). Wenn ich Texte als „frühjüdisch“ oder „frühchristlich“ bezeichne, dann tue ich dies in dem Bewusstsein, dass diese Unterscheidung nicht wirklich klar vollzogen werden kann; nichtsdestotrotz bleibe ich angesichts des Umstands, dass es m. E. keine besseren bzw. überzeugenderen Alternativen gibt, an bestimmten Stellen bei dieser Terminologie. Alternativ und besonders in den Kapitelüberschriften wird die Bezeichnung „weitere Schriften außerhalb der LXX und des NT“ verwendet. Je nachdem, ob es daneben noch andere, weitere antike Texte (v. a. aus dem griechisch-römischen Umfeld) gibt,

⁴¹³ Vgl. RICŒUR, Was ist ein Text?

⁴¹⁴ RICŒUR, Was ist ein Text?, 84.

⁴¹⁵ Vgl. SCIALABBA, Creation and Salvation, 233–235.

werden diese noch unter dem Stichwort „andere antike Texte“ erörtert. Alle genannten Unterüberschriften (Septuaginta, NT, weitere Texte außerhalb der LXX und des NT, andere antike Texte) sind i. d. R. nicht so gemeint, dass eine erschöpfende Analyse dieser Textcorpora erfolgt, sondern exemplarische Stellen aus diesen Bereichen herausgegriffen werden.

Ein Ertrag rundet die jeweiligen Kapitel ab, indem Perspektiven zu den Leitfragen auf den Punkt gebracht, Ergebnisse gesichert und theologische Implikationen hervorgehoben werden. Im großen Stil gilt dies dann für das Gesamt-Fazit (Teil 4). Abschließend sind im Anhang verschiedene Tabellen beigelegt, die einen erleichterten, schnellen Überblick über den Forschungsstand und die verwendeten Primärquellen in Zuordnung zu den Kapiteln der Arbeit ermöglichen. Im Anhang finden sich darüber hinaus grundsätzliche Anmerkungen zu sprachlichen Aspekten und Formalia.

Teil 2: Schöpfung im Prolog
des Johannesevangeliums (Joh 1,1–18)

Der Prolog wird oft mit der Schöpfung in Verbindung gebracht, wofür v. a. die folgenden Motive ausschlaggebend sind:

- Die Formulierung „am Anfang“ (ἐν ἀρχῇ) – Joh 1,1–2
- Der Logos (ὁ λόγος) als eine von verschiedenen (von der Tradition her denkbaren) schöpfungsmittelnden Instanzen – Joh 1,1–4.10–12.14
- Die Erschaffung von allem (πάντα) bzw. des Kosmos (κόσμος), das Verb γίνομαι und das Konzept „keine Entstehung ohne ihn“ (χωρὶς αὐτοῦ) – Joh 1,3.10
- Leben (ζωή) – Joh 1,4
- Licht (φῶς) und Dunkelheit (σκοτία) – Joh 1,4–5

Diese Motive sollen nun der Reihe nach in den folgenden Kapiteln untersucht werden.

4 Am Anfang (Ἐν ἀρχῇ) – Joh 1,1–2

Joh 1,1–2

1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.
2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.

*1 Am Anfang war der Logos,
und der Logos war bei Gott,
und der Logos war Gott.
2 Dieser {= der Logos} war am Anfang
bei Gott.*

4.1 Einordnung

Obwohl alle Evangelien in gewisser Weise den Anspruch haben, am Anfang zu beginnen, gibt es doch recht unterschiedliche Vorstellungen davon, was der Anfang ist: Bei Mt ist es der Stammbaum, bei Mk Johannes der Täufer und bei Lk die Zeit des Herodes. Lk artikuliert explizit, dass er alles *von vorne beginnend* (ἄνωθεν, 1,3)¹ berichten will – wie es den Zeugnissen derer entspricht, die *von Anfang an* (ἀπ’ ἀρχῆς, 1,2) dabei waren.

Dass es sich bei dem Anfang um eine Zeit vor der Schöpfung handelt,² ist ein spezifisch johanneischer Einstieg in das Evangelium (1,1–2).³ Auch wenn kein anderes Evangelium explizit mit der Schöpfung einsteigt,⁴ so ist nichtsdestotrotz darauf hinzuweisen, dass ἀρχή (*Anfang*) als Bezeichnung des Anfangspunkts der Schöpfung für das NT nicht untypisch ist.⁵

Die Formulierung ἐν ἀρχῇ (*am Anfang*) kommt zwar in Joh nur in diesen ersten beiden Versen des Prologs vor, aber trotzdem gibt es noch weitere Bezüge auf den Anfang der Schöpfung in Joh – nur eben mit anderer Wortwahl.⁶ Es wird zwar diskutiert, dass hier ἀρχή keinen Artikel hat,⁷ aber die Übersetzung „an einem Anfang“ legt sich trotzdem nicht nahe, weil ein Substantiv, das in Verbindung mit einer Präposition steht (ἐν ἀρχῇ), auch ohne Artikel determiniert sein kann.⁸ Im Griechischen findet sich auch die Wendung ἐν τῇ ἀρχῇ (mit Artikel), aber sie ist deutlich seltener als ἐν ἀρχῇ ohne Artikel.⁹ Hervorzuheben ist auch, dass es Kirchenväter gibt,¹⁰ die Joh 1,1 paraphrasieren und dabei ἐν τῇ ἀρχῇ verwenden, was ein Hinweis darauf zu sein scheint, dass die beiden Alternativen als austauschbar erachtet wurden.¹¹ Neben diesen grammatischen, linguistischen und sprachgeschichtlichen Überlegungen gibt es noch das inhaltliche Argument, dass nicht an irgendeinen Anfang gedacht wird, sondern an

¹ Viele deutsche Übersetzungen übersetzen ἄνωθεν an dieser Stelle mit „von Anfang an“, z. B. ZUR, L17, NLB, LUT, ELB, ELO, ELB6, HRD, SCH, SCL, JAN.

² Vgl. ZIMMERMANN, Neuschöpfung, 93.

³ Vgl. THEOBALD, Im Anfang war das Wort, 128.

⁴ Vereinzelt wird die Verwendung von ἀρχή (*Anfang*) in Mk 1,1 so interpretiert, dass etwas von der kosmischen und schöpferischen Dimension von Joh 1,1 und Gen 1,1 auch im markinischen „Anfang“ präsent ist, vgl. VIA, Kerygma and Comedy in the New Testament, 143; KEENER, Gospel of John, 1:366.

⁵ Mt 19,4 // Mk 10,6; Mt 24,21 // Mk 13,19; Hebr 1,10; 2Petr 3,4; Apk 3,14. vgl. ENDO, Creation and Christology, 6; DELLING, ἄρχω κτλ., 480.

⁶ Joh 8,44; 9,32; 17,5.24, vgl. KEENER, Gospel of John, 1:365.

⁷ Vgl. VAN DER WATT/CARAGOUNIS, Grammatical Analysis, 96.

⁸ Vgl. VAN DER WATT, John 1:1, 60–62; VAN DER WATT/CARAGOUNIS, Grammatical Analysis, 97.

⁹ Vgl. VAN DER WATT/CARAGOUNIS, Grammatical Analysis, 97.

¹⁰ Z. B. Origenes, Der Johanneskommentar I.,39(42),289 (vgl. PREUSCHEN, Origenes Werke 4, 51); Gregor von Nyssa, Contra Eunomium 22,3.

¹¹ Vgl. VAN DER WATT/CARAGOUNIS, Grammatical Analysis, 98–99.

den Anfang¹² schlechthin,¹³ wie bei der Untersuchung zur Septuaginta und den frühjüdischen Texten gezeigt wird.

Ansonsten werden für die Wendung *von Anfang an* die Wortkombinationen ἀπ' ἀρχῆς¹⁴ und ἐξ ἀρχῆς¹⁵ verwendet, um sich auf den Beginn der irdischen Wirksamkeit Jesu zu beziehen, ähnlich wie ἀρχή den Anfang der Zeichenhandlungen meinen kann (2,11). Der Anfang hat also entweder „den zeitenthobenen Sinn des Evangelienprologs (Joh 1,1)“¹⁶, „eine offenkundigsgeschichtliche Bedeutung“ (1Joh 1,1) oder meint einen „kirchen- und glaubensgeschichtlichen Sachverhalt“ (2Joh 5–6), also die Gründungsphase des Christentums. Auch wenn die meisten Auslegenden 2Joh 5–6 als Zeit Jesu oder Anfangszeit des Christentums verstehen,¹⁷ wird vereinzelt die Wendung ἀπ' ἀρχῆς (*von Anfang an*) auf eine vor-christliche Zeit¹⁸ oder auf die Schöpfung¹⁹ bezogen.

Besonders hervorzuheben ist ἀπ' ἀρχῆς in Joh 8,44: *Der Teufel war ein Menschenmörder von Anfang an und hat nicht in der Wahrheit gestanden*. Es gibt Auslegende, die hierin eine Anspielung auf die Paradiesgeschichte sehen,²⁰ also auch an die Anfangszeit unmittelbar nach der Schöpfung.²¹ Schon im Paradies wurde der Mensch getäuscht und verliert seine Unsterblichkeit.²² Die Bezeichnung „Menschenmörder“ kann auch dahingehend verstanden werden, dass der Brudermord aus Gen 4 (als Folge des Sündenfalls) an die teuflische Verführung zurückgebunden wird.²³ Diese Überlegungen können argumentativ dadurch gestützt werden, dass auch Jub 4,15 den Ungehorsam Adams samt den folgenden Brudermord als Anfangszeitpunkt der Übel benennt: ἀπ' ἀρχῆς μὲν διὰ τῆς τοῦ Ἀδὰμ παρακοῆς, ἔπειτα δὲ διὰ τῆς τοῦ Κάιν ἀδελφοκτονίας (*von Anfang an durch den Ungehorsam Adams, und dann durch den Brudermord Kains*). Dieser Anfang liegt zwar in grauer Vorzeit, aber gerade deshalb ist er überzeitlich: Was in dieser Vorzeit geschieht, ist paradigmatisch für das, was immer geschieht, nämlich alle Arten von Sünden und Ungerechtigkeiten, die Jub 4,15 auch in der eigenen Gegenwart zu beklagen hat.

Dass die Schlange zum Verfassungszeitpunkt von Gen 3 noch nicht unbedingt mit dem Teufel identifiziert wurde ist weniger entscheidend als die Feststellung, dass diese Identifikation zumindest im Frühjudentum und im NT beobachtet werden kann und daher wahrscheinlich zu den Denkvoraussetzungen von Joh gehört.²⁴ Ἀρχή ist dann nicht auf einen einzelnen Punkt in einem Zeitstrahl zu reduzieren, sondern das, was über den Anfang ausgesagt wird, gehört ganz grundsätzlich zur menschlichen Existenz. Die Rede vom Anfang eröffnet

¹² Eine alternative Übersetzung wäre daher z. B. „Urbeginn“, Bauer, 224.

¹³ Vgl. VAN DER WATT, John 1:1, 61; VAN DER WATT/CARAGOUNIS, Grammatical Analysis, 97.100; EHRHARDT, Beginning, 192.

¹⁴ Joh 15,27.

¹⁵ Joh 6,64; 16,4.

¹⁶ Hier und die folgenden Zitate dieses Satzes: KLAUCK, Der zweite und dritte Johannesbrief, 50.

¹⁷ Vgl. SCHNELLE, Johannesbriefe, 25; SMALLEY, 1,2,3 John, 327; BEUTLER, Johannesbriefe, 149.155; SCHLATTER, Briefe und die Offenbarung des Johannes, 118; VON WAHLDE, Commentary on the Three Johanne Letters, 238; LIEU, I, II & III John, 250; WENGST, Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes, 239; STRECKER, Johannesbriefe, 328; KLAUCK, Der zweite und dritte Johannesbrief, 50.

¹⁸ Vgl. THYEN, Johannesbriefe, 196–197.

¹⁹ Vgl. SMALLEY, 1,2,3 John, 325.

²⁰ Vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 605; ZUMSTEIN, Johannevangelium, 345; WENGST, Johannevangelium, 282; SCHNACKENBURG, Johannevangelium, 2:287; KEENER, Gospel of John, 1:760–761.

²¹ Vgl. KEENER, Gospel of John, 1:365.

²² Gen 3,13.

²³ Vgl. MENKEN, Genesis in John's Gospel and 1 John, 91.

²⁴ SapSal 2,23–24; Sir 25,24; VitAd 16–17 (vgl. ZUMSTEIN, Johannevangelium, 345); Apk 12,9; 20,2 für weitere Stellen vgl. KEENER, Gospel of John, 1:760.

den Blick auf eine überzeitliche Ebene, auf der allgemeine Verhältnisbestimmungen vorgenommen werden – in 1,1–2 das Verhältnis von Gott und Logos, in 8,44 das Verhältnis vom Teufel und den Menschen, die aus der Sicht von Joh nicht in der Wahrheit Jesu leben.²⁵

Die Rede vom Anfang eröffnet einen Spannungsbogen: Gibt es auch ein Ende? Gen 1–2 beginnt *am Anfang* der Schöpfung (ἐν ἀρχῇ, Gen 1,1) und stellt den Abschluss der Schöpfung als Vollendung der Werke dar (Gen 2,2). Auch Joh beginnt *am Anfang* der Schöpfung (ἐν ἀρχῇ, Joh 1,1) und schildert das göttliche Handeln in Jesus bis zur Vollendung der Werke,²⁶ worauf jeweils der Ruhetag bzw. Sabbat folgt (Gen 2,3; Joh 19,31).²⁷ Diese christologische Konzeption, die auf einer Linie mit den ἀρχή/τέλος-Aussagen der Apk liegt,²⁸ kann als Konkretisierung einer allgemeineren theologischen Vorstellung angesehen werden: Schon Philo und Josephus artikulieren die wohl im hellenistischen Frühjudentum verbreitete Vorstellung, dass Gott ἀρχὴ καὶ τέλος (*Anfang und Ende*) ist.²⁹

4.2 Septuaginta

Es gibt einen Konsens darüber, dass die ersten beiden Wörter in Joh eine Aufnahme³⁰ der ersten beiden Wörter der LXX aus Gen 1,1 sind (Ἐν ἀρχῇ – MT: בְּרֵאשִׁית).³¹

²⁵ Hier in Joh 8,44, die laut der jüdischen Neutestamentlerin Reinhartz die schwierigste anti-semitische Stelle ist, sind primär „die Juden“ im Blick. Das NT, Joh und besonders auch dieser Vers haben Anti-Semitismus leider immer wieder befeuert und tun dies bis heute, vgl. REINHARTZ, *Befriending the Beloved Disciple*, 20. Auch wenn „die Juden“ hier als paradigmatisches Beispiel für Joh dienen, kann gerade durch den Rückgriff auf den Anfang im Paradies die Lesart stärker gemacht werden, dass es sich um ein prinzipielles menschliches Problem handelt, das nicht nur eine spezielle Volksgruppe betrifft. Es ist widersinnig und rassistisch, das Problem, außerhalb der Wahrheit in der Lüge zu sein, auf eine bestimmte Ethnie zu beziehen.

Zur These, dass Joh zwar immer wieder anti-semitisch interpretiert worden ist, aber an sich nicht anti-semitisch wäre und unter *Ioudaioi* primär die jüdische Oberschicht gemeint sei, vgl. ANDERSON, *Anti-Semitism*.

²⁶ Joh 4,34; 5,36; 17,4; 19,28.30, vgl. WEIDEMANN, *Victory*, 321.

²⁷ Vgl. HENGEL, *Old Testament*, 33–34; HENGEL, *Schriftauslegung*, 284–285; ENDO, *Creation and Christology*, 207–208; COLOE, *Creation in the Gospel of John*, 78; BROWN, *Gospel according to John*, 1:217; 2:908–909; COLOE, *Structure*, 54; COLOE, *Theological Reflections*, 5–6.

²⁸ Apk 21,6; 22,13; vgl. DELLING, *ἄρχω κτλ*, 483.

²⁹ Philo *plant.* 93; *Flav.Jos.Ant.* 8,280; vgl. DELLING, *ἄρχω κτλ*, 478.

³⁰ Für Williams handelt es sich aber nicht um ein explizites Zitat, vgl. WILLIAMS, *Intertextual Perspectives*, 181 inkl. Anm. 30.

³¹ Vgl. ZIMMERMANN, *Neuschöpfung*, 89; ZIMMERMANN, *Symbolic Communication*, 232; KOBEL, *Dining with John*, 13; DALY-DENTON, *John*, 30–31; SOSA SILIEZAR, *Creation Imagery*, 28–32; ENDO, *Creation and Christology*, 206–208; SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 1:209; ZUMSTEIN, *Johannesevangelium*, 73; NA²⁸, 292; THEOBALD, *Evangelium nach Johannes* (2009), 109; WENGST, *Johannesevangelium*, 68; HAENCHEN, *Johannesevangelium*, 115; KEENER, *Gospel of John*, 1:365; BROWN, *Gospel according to John*, 1:4; HOSKYN, *Fourth Gospel*, 141; LINDARS, *Gospel of John*, 82; LIGHTFOOT, *St. John's Gospel*, 78; BARRETT, *Gospel according to St. John*, 151; REIM, *Studien*, 98; COLOE, *Creation in the Gospel of John*, 71; COLOE, *Structure*, 53; COLOE, *Theological Reflections*, 1; CULPEPPER, *„Children of God“*, 20; PAINTER, *Earth Made Whole*, 72.74; THYEN, *Johannesevangelium*, 63; CARSON, *Gospel according to John*, 113; MICHAELS, *Gospel of John*, 46; BECKER, *Evangelium nach Johannes*, 1:87; THEOBALD, *Im Anfang war das Wort*, 40; THEOBALD, *Fleischwerdung des Logos*, 218–219.227; ARGYLE, *Philo and the Fourth Gospel*, 385; FLEBBE, *Jesus Tora*, 205; VAN DER WATT/CARAGOUNIS, *Grammatical Analysis*, 99.129; MUÑOZ, *Church*, 355; POLLARD, *Cosmology*, 148; BOISMARD, *Le Prologue de Saint Jean*, 16; BOISMARD, *St. John's Prologue*, 6; MOORE, *Signs of Salvation*, 134–135; DROGE, *Sabbath Work*, 113; RAE, *Testimony of Works*, 301; EHRHARDT, *Beginning*, 192; MENKEN, *Genesis in John's Gospel and 1 John*, 88–90; EVANS, *Genesis in the New Testament*, 469; EVANS, *Word and Glory*, 77–79; CULPEPPER, *Prologue*, 5; WEISS, *Untersuchungen zur Kosmologie*, 309; ASHTON, *Really a Prologue?*, 41; HUNT, *Roman Soldiers*, 554; FREY, *Die johanneische Eschatologie II*, 156–157; FREY, *Between Torah and Stoa*, 209–210.221–222; FREY, *Glory of the Crucified One*, 35; PHYTHIAN-ADAMS, *New Creation*, 68; SKINNER, *Overcoming Satan*, 113; KÖSTENBERGER, *John*, 25; ZIMMERMANN, *Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben*, 111.119; LEE, *Flesh and Glory*, 31; MATERA, *New Testament Theology*, 264; BULTMANN,

Gen 1,1

Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν
καὶ τὴν γῆν
[בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ]

Am Anfang machte Gott den Himmel und die Erde.

Durch die Anspielung auf Gen 1,1 werden die johanneischen Schöpfungsaussagen³² vorbereitet. Joh verweist auf die Beschreibung der ersten Schöpfung in Gen, deutet diese aber neu: Bei der Schöpfung war der Logos schon anwesend, durch den dann alles entstanden ist.

Es gibt verschiedene Gemeinsamkeiten zwischen Joh 1,1 und Gen 1,1, die die Plausibilität des Bezugs von Joh 1,1 auf Gen 1,1 unterstreichen: An beiden Stellen wird ἐν ἀρχῇ zur Eröffnung einer Schrift gewählt, als Gottesbezeichnung wird jeweils θεός verwendet und es spricht eine erzählende Stimme.³³ Dieser Befund ist einzigartig, denn die Kombination dieser Gemeinsamkeiten kommt sonst an keiner Stelle innerbiblisch vor.³⁴

Ähnlich wie Logos und Anfang miteinander verbunden sind, gibt es eine Verknüpfung vom Anfang und der Weisheit: Auch die Weisheit sagt über sich, dass sie als *Anfang seiner [des Kyrios] Wege für seine Werke* geschaffen ist (Spr 8,22), und zwar ἐν ἀρχῇ (*am Anfang* 8,23).³⁵ Auch in Spr 8,22–24 meint ἐν ἀρχῇ den Anfang vor der restlichen Schöpfung³⁶ – so wie auch Joh 1,1 die Zeit vor der Schöpfung³⁷ meint.³⁸ Dieselbe Idee findet sich auch in Sir 24,9, wo die Weisheit von sich erzählt: *Er hat mich geschaffen vor dem Weltzeitalter am Anfang* (ἀπ’ ἀρχῆς).³⁹ Auch weitere Stellen verwenden ἀπ’ ἀρχῆς für das anfängliche Schöpfungshandeln.⁴⁰ Dabei „handelt es sich um eine über Zeit erhabene, im Kern ‚zeitlose Aktion‘“.⁴¹ In ähnlicher Weise ist in Sir 15,14 von der (Menschen-)Schöpfung *am Anfang* (ἐξ ἀρχῆς) die Rede.

Daneben findet sich ἐν ἀρχῇ noch in Sir 36,14 LXX als eine Bezeichnung für den Beginn der Schöpfung: *Lege Zeugnis für die ab, die von Anfang an (ἐν ἀρχῇ) deine Geschöpfe waren*. Die Rede von Gottes schöpferischem Handeln am Anfang geht teilweise mit den göttlichen Eigenschaften Souveränität und Vorsehung einher⁴² (Sir 39,16–34): Wenn Gott vor allen Dingen existiert, ist er über alles erhaben. Er als Schöpfer hat auch die Macht, alle Geschehnisse zu lenken.

Zudem erschließt sich der urzeitliche Gebrauch von ἐν ἀρχῇ über Jes 51,9, wo dieser *Anfang der Tage* mit der *Entstehung des Weltzeitalters* parallelisiert wird (ὥς ἐν ἀρχῇ ἡμέρας ὥς γενεὰ αἰῶνος).

Evangelium des Johannes, 6; STEGEMANN, Jesus und seine Zeit, 61; KOCH, „Es war aber an dem Ort ein Garten“, 229; BROWN/MOLONEY, Interpreting the Gospel, 168.

³² V. a. Joh 1,3.10.

³³ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 30.

³⁴ Die Suche in LXX und NT nach einer Kombination von θεός im Nominativ mit der zusammenhängenden Phrase ἐν ἀρχῇ kommt nur in Joh 1,1 und Gen 1,1 vor. Dan 6,27 entspricht fast den Suchkriterien, allerdings ist dort von ἐν πάσῃ ἀρχῇ die Rede, was darüber hinaus nicht temporal gemeint ist.

³⁵ Vgl. HOSKYNS, Fourth Gospel, 141; NA²⁸, 292; SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 29–30.

³⁶ Vgl. ZIMMERMANN, Neuschöpfung, 93.

³⁷ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 29.

³⁸ Vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 109; FREY, Die johanneische Eschatologie II, 156.

³⁹ Vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 109.

⁴⁰ Sir 16,26; 39,25 (vgl. ENDO, Creation and Christology, 206).

⁴¹ REITERER, „Alles nämlich hat der Herr gemacht“, 104.

⁴² Vgl. ENDO, Creation and Christology, 207.

Die wesentliche Gemeinsamkeit von Gen 1,1; Sir 15,14 auf der einen Seite und Joh 1,1 auf der anderen ist jeweils die Kombination von ἀρχή und ποιέω in Schöpfungskontexten.⁴³

Jer 33,1 LXX (26,1 MT)

ἐν ἀρχῇ [בְּרֵאשִׁית] βασιλέως Ιωακίμ υἱοῦ
Ιωσία ἐγενήθη ὁ λόγος οὗτος παρὰ
κυρίου

*Am Anfang des Königs Jojakims, Sohn des
Joschijas, ereignete sich dieses Wort von
Kyrios.*

Die Wortkombination ἐν ἀρχῇ kann ganz schlicht den zeitlichen Beginn einer bestimmten Geschichte oder Ereignisfolge bezeichnen, z. B. wie hier in Jer 33,1 LXX (26,1 MT) den Regierungsantritt eines Königs (vgl. auch Esr 4,6), aber auch den Anfang einer Kampfhandlung (Jos 20,18), den Beginn der Erntezeit (Ruth 1,22; 2Sam 21,9–10), die Einweihung Jerusalems durch die Bundeslade (2Chr 16,7), die Anfänge der Neubesiedlung Samariens durch die Assyrer (2Kön 17,25) oder den Beginn einer Gebetszeit (Dan 9,23). Daher wird auch im NT ἐν ἀρχῇ verwendet, um sich auf einen Anfangszeitpunkt zu beziehen: Sei es die Evangeliumsverkündigung des Paulus (Phil 4,15) oder die Ausgießung des Geistes an Pfingsten (Apg 11,15). In Joh 1,1 wird also ἀρχή ähnlich wie in Mk 1,1 auch in dem Sinne gebraucht, dass der Anfang der Geschichte von Jesus erzählt wird,⁴⁴ wobei in Mk der irdische Beginn gemeint ist und in Joh noch früher angesetzt wird. Denn für Joh ist der Anfang der Geschichte Jesu zugleich der Anfang vor der Schöpfung.

4.3 Weitere Schriften außerhalb der Septuaginta

Als Buchüberschrift (ähnlich wie in Gen 1,1) gibt es den *Beginn der Schöpfung* bzw. den *Anfang der Welt* in LibAnt 1,1 (*Incipit Genesis: Initium/Initio mundi*).⁴⁵ Anfang im Sinne eines Anfangsprinzips oder Ursprungs⁴⁶ kommen bei Philo vereinzelt die Weisheit⁴⁷, Adam,⁴⁸ der Logos⁴⁹ und Gott selbst⁵⁰ infrage.⁵¹ Daneben ist mit Anfang in frühjüdischen Schriften häufiger der Anfang der Schöpfung gemeint, wie in diesem Abschnitt gezeigt wird: Die Annahme, dass Joh 1,1 auf Gen 1,1 zurückgreift, kann dadurch plausibilisiert werden, dass Gen 1,1 (samt ἐν ἀρχῇ) oft in frühjüdischen und christlichen Schriften zitiert bzw. anderweitig rezipiert wird.⁵²

⁴³ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 135.

⁴⁴ Vgl. ZIMMERMANN, Neuschöpfung, 87.

⁴⁵ Vgl. im Kapitel zum Forschungsstand den Abschnitt zum LibAnt in dieser Arbeit.

⁴⁶ Speziell die Ursprünge (αἱ ἀρχαί) des Menschen sind laut Philo somn. I.,211 Asche und Wasser (τέφρα καὶ ὕδωρ), vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 9.

⁴⁷ Philo LA I.,43, vgl. KEENER, Gospel of John, 1:366; Philo LA I.,65, vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 8.

⁴⁸ Philo LA II.,15, vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 9.

⁴⁹ Philo LA I.,19 (vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 8): *Der vollkommene Logos ist der Anfang der Entstehung* (λόγος ἀρχὴ γενέσεως). In Philo conf. 146 ist der Logos nicht nur Anfang, sondern auch (Erz-)Engel (vgl. ENDO, Creation and Christology, 175; LEONHARDT-BALZER, Logos, 297) und Name Gottes (vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 159). Für christliche Autoren des 2. Jh. ist Jesus als Logos der Anfang (Theophilus, Autol. 2,10); vgl. die Kraft des Logos (λόγου δύναμις) als Anfang in Tatian, Oratio ad Graecos 5,1, vgl. KEENER, Gospel of John, 1:366.

⁵⁰ Philo her. 172 (vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 8–9): *Denn Gott ist der Anfang der Entstehung* (ἀρχὴ μὲν γὰρ γενέσεως ὁ θεός).

⁵¹ In späteren Entwicklungen außerhalb Philos auch die Thora, vgl. KEENER, Gospel of John, 1:366.

⁵² Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 31.

Flav.Jos.Ant. 1,27

ἐν ἀρχῇ ἔκτισεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ
τὴν γῆν

*Am Anfang erschuf Gott den Himmel und
die Erde.*

Josephus verwendet, anders als die LXX, ἔκτισεν (κτίζω, erschaffen) statt ἐποίησεν (ποιέω, machen/[er]schaffen), um das Schöpfungshandeln auszudrücken. Josephus möchte über die Geschichte des jüdischen Volkes berichten⁵³ und beginnt dabei mit der Erschaffung der Welt. Auch für ihn kann ἐν ἀρχῇ sowohl den Beginn der Schöpfung als auch den Beginn einer bestimmten Geschichte – nämlich des jüdischen Volkes – beschreiben, weil dessen Beginn mit der Erschaffung der Welt und der ersten Menschen zusammenfällt.⁵⁴

Bei der Formulierung ἐν ἀρχῇ zur Beschreibung des Schöpfungsbeginns handelt es sich um eine Zeitangabe über eine Zeit, in der es entweder noch gar keine Zeit gibt oder in der die Zeit gerade entsteht (Philo opif. 26).⁵⁵ Der Anfang ist für Philo das Werk Gottes, womit sich die Gebote zu den Erstlingsgaben begründen: Weil Gott am Anfang alles geschaffen hat, verfügt er darüber. Mit den Erstlingsgaben gibt man dem Geber also lediglich etwas zurück, denn es gehört ohnehin ihm (Philo her. 117-122): Diese Dinge sind *Gottes Eigentum oder Besitztümer* (κτῆματα θεοῦ, 118). Dass Gott als Schöpfer Anspruch auf die Welt hat, die sein Eigentum ist, findet sich auch in Joh 1,11, wo der Logos als Licht in sein Eigentum kommt (zumindest wenn man unter εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν das Kommen in die Welt versteht).⁵⁶

Josephus zitiert Gen 1,1 bis auf das ausgetauschte Verb wörtlich, genau wie Aquila das Verb aus Gen 1,1 mit ἔκτισεν übersetzt.⁵⁷ Melito wählt das Partizip von ποιέω.⁵⁸ Philo her. 122 bleibt näher an der LXX: ἐν ἀρχῇ ἐποίησε (*am Anfang hat er gemacht*); Justin (1 apol. 59,2; 64,2) und Theophilus (*Autol.* 2,10) zitieren Gen 1,1 LXX Wort für Wort: Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (*Am Anfang hat Gott den Himmel und die Erde gemacht*).

Neben den Zitaten von Gen 1,1 gibt es noch andere Stellen, die von der *creatio prima* handeln und dabei vom Anfang sprechen:

Philo praem. 1

ἡ μὲν οὖν κοσμοποιία παγκάλως πᾶσα
καὶ θεοπρεπῶς μεμίνυται, λαβοῦσα τὴν
ἀρχὴν ἀπὸ γενέσεως οὐρανοῦ καὶ λήξασα
εἰς ἀνθρώπου κατασκευήν·

*Denn die Kosmos-Erschaffung ist sehr gut
und Gott angemessen beschrieben, indem
(die Beschreibung) den Anfang von der
Entstehung des Himmels nimmt und mit
der Bereitung des Menschen aufhört.*

⁵³ Flav.Jos.Ant. 1,6-7.13.

⁵⁴ In ähnlicher Weise fällt für Joh wie bereits erwähnt die Geschichte Jesu mit dem Anfang der Schöpfung zusammen.

⁵⁵ Vgl. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 1:209.

⁵⁶ Alternativ kann man darunter auch speziell das Kommen zum Volk Israel verstehen (vgl. DODD, *Interpretation of the Fourth Gospel*, 270; COLOE, *Structure*, 48), was sich aber aufgrund des größeren, kosmologischen Horizonts des Prologs weniger nahelegt; vgl. ZUMSTEIN, *Johannesevangelium*, 82; THEOBALD, *Evangelium nach Johannes* (2009), 123; THEOBALD, *Fleischwerdung des Logos*, 233–237; SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 1:235–236; BULTMANN, *Evangelium des Johannes*, 34.

⁵⁷ Vgl. FIELD, *Origenis Hexaplorum*, 7.

⁵⁸ Vom Passa 47: Ὁ θεὸς ἐν ἀρχῇ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν; PERLER, *Sur la Pâque et Fragments*, 84.

Der Anfang der Schöpfung wird hier als ἀρχὴ ἀπὸ γενέσεως οὐρανοῦ (*Anfang von der Entstehung des Himmels*) bezeichnet. Ähnlich wird andernorts vom „Anbeginn der Welt“⁵⁹, vom *Anfang des Erdkreises* (*initium⁶⁰ terreni orbis*, 4Esr 6,1) oder vom „Anfang, als du ganz allein die Erde gebildet hast“⁶¹ (*ab initio, quando plantasti terram*, 4Esr 3,4) jeweils im Zusammenhang mit der Schöpfung gesprochen. Bei diesem schöpferischen Beginn handelt es sich laut 4Esr 6,38⁶² um den Anfang der Tage: *Oh Herr, ja, du hast gesprochen am Anfang der Schöpfung; am ersten Tag hast du gesagt: „Es soll der Himmel entstehen, und die Erde“* (*O Domine, loquens locutus es ab initio creaturae in primo die dicens: Fiat caelum et terra*). Daher sagt Gott auch zu Henoch in 2Hen 24,2: „Ich aber tue es dir kund: vorher, bevor alles von Anfang an war, wieviel ich geschaffen habe aus dem Nichtsein, und Sichtbares aus Unsichtbarem.“⁶³ Für manche Stellen⁶⁴ kann demnach eine Verknüpfung vom Anfang und der *creatio ex nihilo* beobachtet werden.⁶⁵

Dass Schöpfung und Anfang verknüpft sind, lässt sich auch dadurch zeigen, dass Schöpfung manchmal als temporaler Anfangsmarker verwendet wird, wie z. B. in 1Hen 69,17–18:

„[A]us den verborgenen (Orten) der Berge kommen die herrlichen Gewässer hervor seit der Schöpfung der Welt und bis in Ewigkeit. 18 Und durch jenen Schwur wurde das Meer geschaffen, und als sein Fundament für die Zeit des Tobens legte er ihm den Sand, und es kann nicht darüber hinweggehen seit der Schöpfung der Welt und bis in Ewigkeit.“⁶⁶

In 2Hen 47,2 dient die Schöpfung bei der Gegenüberstellung von Beginn und Ende als Markierung des Anfangszeitpunkts: „Viele Bücher sind seit dem Anfang der Schöpfung entstanden, und werden entstehen bis zum Ende des Äons.“⁶⁷ Anfang und Ende stehen sich in 2Bar 48,7 analog zu den Vorstellungen von Schöpfung und Vernichtung gegenüber: „Du erinnerst dich des Anfangs, den du geschaffen hast, und vergißt nicht die kommende Vernichtung.“⁶⁸

Die Zeitangabe der Schriften, die vom Engel in Jub 1,27 (// 4QJubilees^a IV 7) aufgeschrieben werden sollen, beginnt am Anfang der Schöpfung⁶⁹ (מִן רֵאשִׁית הַבְּרִיאָה): „Und er sagte zum Engel des Angesichtes: »Schreibe auf für Mose vom Beginn der Schöpfung bis wann gebaut wird mein Heiligtum unter ihnen für die Ewigkeit der Ewigkeiten!“⁷⁰ In einer ähnlichen Weise hat רֵאשִׁית (Anfang) „eine temporale Komponente“⁷¹, wobei „vom ‚Anfang der göttlichen Werke‘, also von der Schöpfung“⁷² gesprochen wird.⁷³ Griechische Versionen⁷⁴ von 1Hen 15,9 nennen den Entstehungszeitpunkt der Riesen ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως αὐτῶν (*den Anfang ihrer Schöpfung*).

⁵⁹ 2Bar 21,4; KLIJN, Die syrische Baruch-Apokalypse, 136.

⁶⁰ Oder *initio*, vgl. SCHREINER, 4. Buch Esra, 332.

⁶¹ SCHREINER, 4. Buch Esra, 312.

⁶² Vgl. ENDO, Creation and Christology, 206.

⁶³ BÖTTRICH, Das slavische Henochbuch, 899–900.

⁶⁴ 2Bar 21,4; 2Hen 24,2 (vgl. COPAN/CRAIG, Creation out of Nothing, 101.103).

⁶⁵ Vgl. ENDO, Creation and Christology, 207.

⁶⁶ UHLIG, Das äthiopische Henochbuch, 628.

⁶⁷ BÖTTRICH, Das slavische Henochbuch, 964.

⁶⁸ KLIJN, Die syrische Baruch-Apokalypse, 151.

⁶⁹ Vgl. SOLLAMO, Creation, 277.

⁷⁰ BERGER, Buch der Jubiläen, 319.

⁷¹ FABRY, רֵאשִׁית, 590.

⁷² FABRY, רֵאשִׁית, 590.

⁷³ 4QFestival Prayers^c 131–132 II 7.

⁷⁴ Codex Panopolitanus und Synkellosfragment, vgl. UHLIG, Das äthiopische Henochbuch, 543.

4.4 Zwischenfazit zum „Anfang“

Die Eröffnung von Joh (ἐν ἀρχῇ, *am Anfang*) erinnert an die *creatio prima*. Das lässt sich dadurch plausibilisieren, dass in frühjüdischen und zeitgenössischen christlichen Schriften oft auf Gen 1,1 Bezug genommen wird.⁷⁵ Und auch sonst wird der Beginn der Schöpfung als Anfang bezeichnet,⁷⁶ stellenweise im Sinne einer *creatio ex nihilo*.⁷⁷ Andernorts ist es im NT ebenfalls nicht unüblich, ἀρχή (*Anfang*) und Schöpfung miteinander zu verbinden.⁷⁸ Joh 1,1 will sich auf eine Zeit vor der Schöpfung beziehen, ähnlich wie schon die Weisheit ihren Anfang als Zeitraum vor der Schöpfung auffasst.⁷⁹ Die Formulierung ἐν ἀρχῇ kann also auf den Beginn der Schöpfung verweisen⁸⁰, ähnlich wie ἀρχή in Joh 8,44 auf die Anfangszeit im Paradies unmittelbar nach der Schöpfung verweist. Dieser Anfang darf aber nicht auf die Vorstellung eines Punkts auf einem Zeitstrahl reduziert werden, sondern vom Anfang wird gesprochen, wenn Überzeitliches ausgesagt werden soll, das grundsätzlich immer gilt.⁸¹ Ob ἀρχή in Joh 1,1–2 ursprünglich eine Zeit vor der Schöpfung, den Schöpfungsbeginn oder einen Uranfang jenseits von Zeit gemeint hat,⁸² kann letztendlich nicht genau entschieden werden. Fest steht, dass alle diese Dimensionen traditionsgeschichtlich belegbar sind. Dabei scheint die Verknüpfung von ἀρχή und Schöpfungsbeginn besonders verbreitet gewesen zu sein.

Darüber hinaus markiert ἐν ἀρχῇ an einigen Stellen den Beginn einer bestimmten Geschichte,⁸³ im Fall von Joh 1,1 ist es der Anfang der Geschichte von Jesus, die noch vor der Schöpfung beginnt. Es handelt sich bei ἐν ἀρχῇ entweder um eine Zeit vor der Zeit oder um den Beginn der Zeit (Philo opif. 26).

Dass Gott vor aller Zeit ist und Dinge aus dem Nichts schafft, kann zu Reflexionen über seine Souveränität und Vorsehung führen (Sir 39,16–34). Wenn es im literarischen Vorfeld und Umfeld von Joh die Vorstellung gibt, dass am Anfang vor der Schöpfung aller Dinge nur Gott war, kann bereits die Aussage vom Sein des Logos am Anfang (ἐν ἀρχῇ) seine Göttlichkeit andeuten.⁸⁴

Die im Frühjudentum verbreitete theologische Vorstellung, dass Gott ἀρχή καὶ τέλος (*Anfang und Ende*) ist,⁸⁵ wird in Joh christologisch konkretisiert: Der Logos war als Schöpfungs-urheber am Anfang dabei (1,1–3.10) und bringt Gottes Werke zur Vollendung (17,4).

In Anlehnung an Theobald⁸⁶ soll von drei Dimensionen der ἀρχή Jesu im Johannesprolog gesprochen werden:

1. Joh 1,1–5 – der transzendente Anfang: Der eigentliche Anfang des Logos liegt vor der Schöpfung (besonders 1,1–2).
2. Joh 1,6–8 – der geschichtliche Anfang: Der öffentliche Anfang ist das vom Täufer bezeugte Auftreten des Logos.

⁷⁵ Philo her. 122; Flav.Jos.Ant. 1,27; 4Esr 6,38; Iust. 1 apol. 59,2; 64,2; Melito, Vom Passa 49; Autol. 2,10.

⁷⁶ Sir 15,14; 16,26; 39,25; 4QFestival Prayers^c 131–132 II 7; 1Hen 69,17–18; Jub 1,27 par. 4QJubilees^a IV 7; Philo praem. 1; 2Hen 47,2; 4Esr 3,4; 6,1; 2Bar 21,4; 48,7.

⁷⁷ 2Bar 21,4; 2Hen 24,2.

⁷⁸ Mt 19,4 // Mk 10,6; Mt 24,21 // Mk 13,19; Hebr 1,10; 2Petr 3,4; Apk 3,14.

⁷⁹ Spr 8,22–24; Sir 24,9.

⁸⁰ Sir 36,14^{LXX}; Jes 51,9.

⁸¹ Jub 4,15.

⁸² Vgl. THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 219–221.

⁸³ Esr 4,6; Jer 33,1^{LXX} [26,1^{MT}]; Jos 20,18; Ruth 1,22; 2Sam 21,9–10; 2Chr 16,7; 2Kön 17,25; Dan 9,23; Flav.Jos.Ant. 1,27; vgl. auch den Gebrauch von ἀρχή in Mk 1,1 und den Gebrauch von ἡ ἀρχή τῆς κτίσεως αὐτῶν (*den Anfang ihrer Schöpfung*) in 1Hen 15,9.

⁸⁴ Vgl. ENDO, Creation and Christology, 207.

⁸⁵ Philo plant. 93; Flav.Jos.Ant. 8,280.

⁸⁶ Vgl. THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 490; THEOBALD, Studien zum Corpus Iohanneum, 13–32.

3. Joh 1,14 – der ontische Anfang: Der menschliche Anfang der Geschichte des Logos ist die Inkarnation.

Man kann sich über die Wortwahl der Benennung zwar streiten (z. B. wäre „sarkisch“ wahrscheinlich präziser als „ontisch“), aber die Grundidee, dass es sich in den verschiedenen Teilen des Prologs um unterschiedliche Anfangspunkte handelt, ist hilfreich.

An diese Untersuchung des ersten Schöpfungsmotivs (der Anfang) im Prolog soll nun die Analyse des nächsten angeschlossen werden: der Logos.

5 Der Logos (λόγος) – Joh 1,1–4.10–12.14

Joh 1,1–3.10–12.14

1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.

3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν

4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων·

10 a) ἐν τῷ κόσμῳ ἦν,

b) καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο,

c) καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.

11 εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

12 ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

14 Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

1 Am Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und der Logos war Gott.

2 Dieser {= der Logos} war am Anfang bei Gott.

3 Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn ist auch nicht eins geworden. Das, was geworden ist

4 durch ihn, war Leben, und das Leben war das Licht für die Menschen;

10a) Er {= der Logos} war in der Welt,

b) und die Welt ist durch ihn geworden,

c) aber die Welt hat ihn nicht erkannt.

11 Er {= der Logos} ist in sein Eigentum gekommen, aber (seine) Eigenen haben ihn nicht aufgenommen.

12 Aber (alle), die ihn aufgenommen haben – denen hat er {= der Logos} (die) Macht gegeben, Kinder Gottes zu werden; denen, die an seinen Namen glauben.

14 Der Logos ist Fleisch geworden und hat bei uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, eine Herrlichkeit wie (die) eines einzigartig Geborenen vom Vater, voll von Gnade und Wahrheit.

5.1 Einordnung: Das Wort in Joh und die Rolle des Logos bei der Schöpfung

5.1.1 Das Wort in Joh

Der Logos taucht ganz markant im Prolog auf (Joh 1,1–4.14). Es kommt viermal direkt vor, jeweils determiniert (ὁ λόγος) – davon dreimal in V. 1 und einmal in V. 14. Nur im Prolog wird ὁ λόγος als Christus-Prädikation absolut und ohne Appositionen verwendet.¹ Aber nichtsdestotrotz ist die Anwendung von der Bezeichnung „Logos“ auf Jesus neutestamentlich kein Alleinstellungsmerkmal des johanneischen Prologs.²

Der Logos kommt mehrfach indirekt vor, davon dreimal recht eindeutig (οὗτος [dieser], δι' αὐτοῦ [durch ihn], ἐν αὐτῷ [in ihm], V. 2–4). Umstrittener ist, ob die implizierten Subjekte,

¹ Vgl. KITTEL, λέγω κτλ D, 131; THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 300.

² Z. B. 1Joh 1,1: *Logos des Lebens* (λόγος τῆς ζωῆς); Apk 19,13: *der Logos Gottes* (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ), vgl. HENTSCHEL, Logos.

Objekte und die Personalpronomina in V. 10–12.14 auf den Logos³ oder auf das Licht⁴ bezogen sind.⁵ Grammatische Gründe sprechen allerdings für den Logos: Die Verbformen haben kein Genus und sind für die Entscheidung nicht hilfreich, weil sie alle in der 3. Person Singular stehen, was sowohl zum Licht als auch zum Logos passen würde. Das Genus von αὐτοῦ ist nicht eindeutig und könnte sowohl zum Licht als auch zum Logos passen (V. 10.12.14). Die entscheidende Form ist also das Personalpronomen αὐτόν, weil es eindeutig maskulin ist. Das Licht (τὸ φῶς) kommt demnach als Bezugsgröße nicht in Frage, weil es ein Neutrum ist. Es liegt nahe, dass das implizierte Objekt von V. 10c auch das implizierte Subjekt von V. 10a sowie der Bezugspunkt des Personalpronomens αὐτοῦ in 10b ist,⁶ nämlich der Logos.

Es wird auch die Meinung vertreten, dass der Logos das implizierte Subjekt des Verbs von V. 9 sei.⁷ Das scheint aber unwahrscheinlich, weil das Licht eindeutiges Subjekt in V. 8 ist und es – anders als in V. 10 – keinen zwingenden Grund gibt, einen grammatischen Subjektwechsel anzunehmen. Die Identifizierung von Logos und Licht ist zwar nicht grammatisch, aber immerhin sachlich nicht ganz unplausibel, wenn man der Logik von V. 4 folgt: Im Logos war Leben, das wiederum das Licht war (formelhaft ist die Kette der Gleichsetzungen also wie folgt: im Logos = Leben = Licht). Daraus kann man schließen, dass der Logos Leben und Licht ist.⁸ Und insgesamt gilt für den Prolog, dass der Logos Jesus ist (im Logos = in Jesus = Leben = Licht). Daher sind im Prinzip alle Aussagen über Jesus an sich, aber auch als Licht und Leben, indirekte Aussagen über den Logos und andersherum.

Logos (gelegentlich auch im Plural) kann ansonsten in Joh das Wort bezeichnen, das Jesus spricht⁹ – ganz allgemein das gesagte Wort (teils im Sinne von Einzelsprüchen – λόγοι¹⁰), aber auch speziell das verkündigende oder heilende.¹¹ Das Wort Gottes (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) meint an einer Stelle speziell Gottes Offenbarung an Israel (Joh 10,35). Es kann auch um den darin geoffenbarten göttlichen Willen gehen (8,55). Eine theologische Pointe von Joh liegt darin, dass Jesus selbst das offenbarende Wort Gottes ist, sodass sich an manchen Stellen nicht eindeutig klären lässt, ob es sich beim Wort Gottes um die heiligen Schriften¹² oder um Jesus als Person handelt (5,38; 17,6).¹³ Das wohl beste Beispiel ist Joh 17,17: *Dein Wort/Logos ist die Wahrheit*.¹⁴ Möglicherweise spielt Joh bewusst damit, dass die Offenbarung und Jesus ineinander verschimmen: Denn das Wort Gottes wird einerseits durch Jesus gegeben (17,14), wobei Jesus sein eigenes Wort vom Wort Gottes unterscheidet (14,24).¹⁵ Andererseits ist Jesus selbst das Wort Gottes.¹⁶

5.1.2 Die Rolle des Logos bei der Schöpfung

Alles ist δι' αὐτοῦ (durch ihn [= durch den Logos]) geworden (1,3). Aber was genau heißt δι' αὐτοῦ? Heißt es, dass Gott den Kosmos erschaffen hat und dabei den Logos als eine Art

³ Vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 114; FREY, Between Torah and Stoa, 226.

⁴ Dodd hält τὸ φῶς (das Licht) für das Subjekt von V. 9–12, vgl. DODD, Interpretation of the Fourth Gospel, 270.

⁵ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 33.

⁶ V. 3 bezieht δι' αὐτοῦ [durch ihn] auch schon auf den Logos.

⁷ Vgl. McDONOUGH, Christ as Creator, 219.

⁸ Vgl. DODD, Interpretation of the Fourth Gospel, 269–270.

⁹ Vgl. McDONOUGH, Christ as Creator, 219; DODD, Interpretation of the Fourth Gospel, 265–268.

¹⁰ Vgl. THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 300.

¹¹ Vgl. Joh 2,22; 4,41.50; 5,24; 6,60; 7,36.40; 8,31.37.43.51–52; 10,19; 12,48; 14,23; 15,3.20; 18,32.

¹² Vgl. WENGST, Johannesevangelium, 180.

¹³ Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 235–236.

¹⁴ Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 647; ZIMMERMANN, Christologie der Bilder, 98.

¹⁵ Vgl. noch Joh 3,34, dort mit der Wortwahl ῥῆμα.

¹⁶ Vgl. Joh 1,1–4.10–12.14.

innere Eigenschaft (wie etwa Vernunft) zu Hilfe genommen hat, wodurch alles eine sinnvolle Ordnung erhält? Oder hat Gott den Logos als eine Art (passives) Werkzeug benutzt, um den Kosmos zu bearbeiten, zu gestalten und zu formen? Oder ist der Logos selbst (aktiv) Handelnder, eine Art Assistent, an den Gott einzelne oder alle Aufgaben der Schöpfung abgibt?

Grammatisch handelt es sich bei δι' αὐτοῦ um διά mit Genitiv,¹⁷ der

- einen Ort (I.),
- eine Zeit (II.),
- eine Vermittlung (III.)
- oder einen Grund (IV.)

angeben kann.¹⁸

Die örtliche und zeitliche Bedeutung (I. und II.) erscheinen für Joh 1,3 nicht besonders plausibel. Die kausale Bedeutung (IV.) eröffnet die ungewohnte Perspektive, dass wegen dem Logos (etwa weil der Logos es wollte) alles entstanden ist. Allerdings ist die kausale Bedeutung eher selten¹⁹ und gewöhnlicher wäre der Akkusativ, um den Grund anzugeben (δι' αὐτόν).²⁰ Es bleibt also die Bedeutung der Vermittlung (III.), die wiederum wie folgt unterteilt wird:

- mit Genitiv der Sache, zur Bezeichnung
 - des Mittels oder Werkzeugs
 - der Art und Weise
 - des begleitenden Umstands
 - der wirkenden Ursache
 - der Veranlassung
 - der dringlichen Bitten
- mit Genitiv der Person
 - das persönliche Werkzeug oder die vermittelnde Person
 - der Urheber
 - α. von Menschen
 - β. von Gott
 - γ. von Christus

Von der Traditionsgeschichte her²¹ und dem Wort an sich handelt es sich beim Logos nicht unbedingt um eine Person, was für eine Einordnung unter 1. spricht. Demnach wäre der Logos eine Art unsichtbarer Urstoff, durch den alles entsteht und zusammengehalten wird (1a).²² Oder alles ist auf vernünftige Weise entstanden (1b+c) oder von der Vernunft bewirkt und veranlasst (1d+e).

¹⁷ Womöglich ist die andere Option – nämlich ὑπ' αὐτοῦ, vgl. Bauer, 1680 – bewusst nicht gewählt worden, vgl. McHUGH/STANTON, John 1–4, 12. Zu den Präpositionen vgl. auch die Erläuterungen zu Philo Cher. 125–127; LA I.,41 im Abschnitt „Von der Schöpfungsmittlerschaft des Wortes zur Schöpfungsurheberschaft des Logos“.

¹⁸ Bauer, 359–362; vgl. die sehr ähnliche Aufteilung bei LSJ: I. of Place or Space; II. of Time; III. causal; IV. to express conditions or states, LSJ, 388–389.

¹⁹ Neutestamentlich werden nur Röm 8,3 und 2Kor 9,13 angegeben, vgl. Bauer, 362.

²⁰ Z. B. Joh 7,43; 12,11.

²¹ Vgl. die weiteren Ausführungen in diesem Kapitel.

²² Das würde auf manche Stellen bei Philo zutreffen, vgl. vor allem Philo plant. 8–9.

Liest man Joh 1,3 nicht isoliert, sondern in seinem Zusammenhang, dann lässt sich feststellen: Der Logos ist im Kontext des johanneischen Prologs personifiziert und indirekt²³ von V. 17 her²⁴ mit Jesus identifiziert,²⁵ was für eine Einordnung unter 2. spricht. Sprachlich kann unter 2a damit sowohl nur die bezeugende Gegenwart²⁶ (Gott erschafft die Welt in Gegenwart des passiven Logos als Zuschauer) als auch eine eigenständige Vertretung gemeint sein²⁷ (Gott lässt den Logos als seinen Vertreter in der Schöpfung aktiv handeln).²⁸ Oder aber das δι' αὐτοῦ will keine Vertretung, sondern direkt den Urheber (2b) angeben²⁹ (Der Logos handelt nicht nur als Vertreter, sondern als eigenständiger Schöpfer und ist daher der Urheber des Kosmos). Das genannte Wörterbuch ordnet Joh 1,3.10 samt 1Kor 8,6 und Kol 1,16 in 2a ein. Dem würden auch Auslegende zustimmen und die Formulierung δι' αὐτοῦ als Ausdruck der Mittlerfunktion³⁰ verstehen. In der systematischen Theologie³¹ und Exegese³² hat sich hierfür der Begriff „Schöpfungsmittlerschaft“ etabliert. Die sprachlich mögliche Interpretation von δι' αὐτοῦ als Angabe des Ursprungs (2b) gerät dabei leicht aus dem Blick. Um begriffliche Unschärfen zu vermeiden, soll Schöpfungsmittlerschaft und Schöpfungsurheberschaft unterschieden werden: Schöpfungsmittlerschaft bezeichnet die unter 1a–e und 2a genannten Aspekte – hierbei ist der Logos eine Art Werkzeug ohne strenge eigene Aktivität. Schöpfungsurheberschaft bezeichnet die unter 2b genannten Aspekte – hierbei ist der Logos selbst Urheber und Ursprung im Sinne eigenständiger Schöpferaktivität.

Es stellt sich die Frage, ob es für die johanneische Theologie nicht angemessener ist, von einer Schöpfungsurheberschaft anstatt von einer Schöpfungsmittlerschaft zu sprechen. Eine dogmatische Befangenheit gegenüber einer Schöpfungsurheberschaft des Sohnes³³ darf nicht von der exegetischen Aufgabe entbinden, zu überprüfen, ob die Schöpfungsurheberschaft des Logos für den Johannesprolog plausibler ist.

Ein Argument dafür, dass δι' αὐτοῦ nicht ein passives Benutzt-Werden meint, sondern eigenständige Aktivität ausdrückt, lässt sich durch einen Seitenblick auf Hebr 1–2 gewinnen. Costley verweist auf den Zusammenhang von Hebr 1,2 und 2,10.³⁴ Hier liegt eine sehr ähnliche Konstruktion wie in Joh 1,3 vor, nämlich δι' οὗ (*durch den*), um schöpferisches Handeln auszudrücken. In Hebr 2,10 ist es auf den Vater und in 1,2 auf den Sohn bezogen, weswegen Costley m. E. zurecht schlussfolgert, dass die Schöpfungsaktivität von Vater und Sohn gleichrangig ist.

²³ Eine explizite Identifikation liegt nicht vor, obwohl aus dem Gesamtzusammenhang hervorgeht, dass das Wort als Symbol Eigenschaften Jesu zum Ausdruck bringt, vgl. VON WAHLDE, *Commentary on the Gospel of John*, 28.

²⁴ Vgl. THEOBALD, *Fleischwerdung des Logos*, 428.

²⁵ Vgl. THEOBALD, *Im Anfang war das Wort*, 118; WENGST, *Johannesevangelium*, 38.

²⁶ Für diese Bedeutung vgl. 2Tim 2,2, vgl. Bauer, 361.

²⁷ Für diese Bedeutung vgl. 1Petr 5,12, vgl. Bauer, 361.

²⁸ Weitere Beispiele für Vertretungen (allerdings weniger eigenständiger Art) sind z. B. (vgl. MCHUGH/STANTON, *John 1–4*, 12) die Gefolgsleute von Johannes dem Täufer, durch die er seine Frage ausrichten lässt, wobei offen bleibt, ob sie selbst diese Frage haben oder nicht. Der Urheber der Frage ist jedenfalls Johannes und sie richten sie aus (Mt 11,2–3). Auch die Propheten sind Vermittler und nicht Urheber ihrer Verkündigung (Lk 18,31), was wohl ebenso für das Verständnis von Johannes dem Täufer und Mose im Prolog gilt (Joh 1,7.17).

²⁹ Neben 2Kor 1,11 (vgl. Bauer, 361) auch Mk 14,21 // Mt 26,24; Lk 22,12. Komplizierter sind Mt 18,7 // Lk 17,1 (vgl. MCHUGH/STANTON, *John 1–4*, 12); sie sind aber wohl auch hier einzuordnen.

³⁰ Diese Interpretation kann z. B. so erläutert werden, dass Gott der Schöpfer ist und durch seinen Logos als schöpferische Potenz alles ins Dasein ruft, vgl. WILCKENS, *Evangelium nach Johannes*, 28; anders SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 1:217.

³¹ Vgl. HÄRLE, *Dogmatik*, 354.

³² Vgl. LEONHARDT-BALZER, *Logos*, 313; WEISS, *Untersuchungen zur Kosmologie*, 311–313.

³³ Vgl. LEE, *Unterwegs zum trinitarischen Schöpfer*, 315.

³⁴ Vgl. COSTLEY, *Creation and Christ*, 97 inkl. Anm. 48.

Dass Joh 1,3 so zu verstehen ist, dass der Logos selbst die Welt geschaffen hat (und nicht nur als Werkzeug verwendet wurde), findet sich in den exegetischen Auslegungen dieses Verses.³⁵ „The Logos is also presented as the creator of the world“.³⁶ Die Schöpfungsurheberschaft des Logos muss übrigens nicht bedeuten,³⁷ dass Joh eine Schöpfungsurheberschaft Gottes ausschließen würde.³⁸ „The Father and the Son were cocreators!“³⁹ Manche Auslegende schließen sich dem Sprachgebrauch der Schöpfungsmittlerschaft an, obwohl sie in ihren Ausführungen das meinen, was hier als Schöpfungsurheberschaft definiert wird.⁴⁰ Die Wortwahl „Schöpfungsurheberschaft“⁴¹ hat den Vorteil, sich von dem dogmatisch aufgeladenen und teilweise nicht klar definierten Begriff⁴² der Schöpfungsmittlerschaft⁴³ zu distanzieren und präziser die aktive Eigenständigkeit des Logos als Schöpfer hervorzuheben.⁴⁴ Eine theologische Konsequenz der Zuordnung des Schöpfungswerks zum Logos ist die

³⁵ Vgl. BROWN, Gospel according to John, 1:25–26; SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 1:214; CARSON, Gospel according to John, 118; WENGST, Johannesevangelium, 38; SCHENKE, Johannes-Kommentar, 21; DUBE, Batswakwa, 151; BULTMANN, Evangelium des Johannes, 19.

³⁶ ANDERSON, On Guessing Points and Naming Stars, 330. Dieselbe Terminologie verwendet Sinkko, die Jesus in Joh 1,3 als „the creator“ versteht, SINKKO, John 18–20 and the Garden Traditions, 58. Auch Costley geht bei ihrer Interpretation von Hebr 1–4 davon aus, dass Christus Schöpfer ist, vgl. COSTLEY, Creation and Christ, 4.

³⁷ Entgegen Becker, der einen Unterschied zwischen Joh 1 und Gen 1 darin sieht, dass in Joh 1 der Logos und nicht unmittelbar Gott, hingegen in Gen 1 Gott der Schöpfer ist, vgl. BECKER, Evangelium nach Johannes, 1:88.

³⁸ Vgl. BROWN, Gospel according to John, 1:25–26; SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 1:214; ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 76; THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 114; BULTMANN, Evangelium des Johannes, 20.

³⁹ MINEAR, Christians and the New Creation, 87. Vgl. auch die Rede vom „co-creator“ bei KARAKOLIS, Logos-Concept, 149 und in teilweise abweichender Schreibweise bzw. leicht abweichender Formulierung bei DU RAND, Creation Motif, 26; KOK, New Perspectives, 86; AKALA, Son-Father Relationship, 166. Auch Frey deutet das Verhältnis als Kooperation und nicht als Konkurrenz: „Wo hier die Schöpfung thematisiert wird, stellt die johanneische Theologie die Schöpfermacht des Logos heraus (Joh 1,3.10), die allerdings in engster Beteiligung an Gottes Schöpferwerk und nicht etwa in Konkurrenz zu diesem zu denken ist“, vgl. FREY, Was trägt, 233.

⁴⁰ Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 76; HAENCHEN, Johannesevangelium, 120–121; BECKER, Evangelium nach Johannes, 1:85.88–89; THEOBALD, Im Anfang war das Wort, 52.104.111–112.

⁴¹ Theobald spricht sich in THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 226 gegen den Begriff „Schöpfungsmittler“ aus, weil er in dem Begriff eine Reduktion der Auslegung von Joh 1,3 auf schöpfungstheologische Aspekte vermeiden möchte (andererseits benutzt er die Wendung „Schöpfung der Mittlerschaft des Logos“ im selben Buch, THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 330). Dasselbe Problem hätte dann auch „Schöpfungsurheberschaft“. Allerdings geht es mir nicht darum, dass Schöpfungsurheberschaft der einzige Aspekt wäre, der in Joh 1,3 ausgesagt wird, sondern um eine Präzision von diesem einen Aspekt, der sonst oft als „Schöpfungsmittlerschaft“ bezeichnet wird. Theobald hat durchaus Recht, dass es nicht nur um Schöpfung, sondern um die gesamte Wirklichkeit geht.

⁴² Unklar bleibt der exakte Sinn z. B. bei BEUTLER, Johannesevangelium, 84.

⁴³ Bei Schöpfungsmittlerschaft bleiben die bereits angedeuteten Fragen offen: Wie genau? Aktiv oder passiv? usw.

⁴⁴ In welche der hier vorgeschlagenen Definitionen der in der in englischen Kommentaren verwendete Begriff „agency“ genau hineinpasst, müsste eigens linguistisch, etymologisch und theologisch für den englischen Sprachraum erarbeitet werden. Die Wortwahl „agency/agent/Agent“ findet sich z. B. bei HOSKYNS, Fourth Gospel, 142; LIGHTFOOT, St. John's Gospel, 79; CARSON, Gospel according to John, 118; VON WAHLDE, Commentary on the Gospel of John, 28; DROGE, Sabbath Work, 122; RAE, Testimony of Works, 301; CULPEPPER, Prologue, 5.7; THOMPSON, God of the Gospel of John, 136 Anm. 10; „mediator“ bei BARRETT, Gospel according to St. John, 156; NEBE, Creation, 116; „Instrument/Medium“ bei LIGHTFOOT, St. John's Gospel, 79. Costley wählt im Zusammenhang von Hebr 1,2 auch „agent of creation“, vgl. COSTLEY, Creation and Christ, 83–107 passim.

Göttlichkeit des Logos, da schöpferisches Handeln atl. Gott vorbehalten ist.⁴⁵ Daher hängen die Aussagen von der Schöpfungsurheberschaft (1,3) und von der Göttlichkeit des Logos (1,2) unmittelbar zusammen.

Wenn der Logos den Kosmos geschaffen hat, setzt das voraus, dass er „vor“ dem Kosmos existierte, auch wenn Schöpfung die Kategorie der Zeit sprengt und sich eher als ein überzeitliches oder zeitloses Phänomen verstehen lässt. Dieses Problem wird üblicherweise unter dem Stichwort „Präexistenz“ bzw. „präexistent“ behandelt,⁴⁶ worauf im Zusammenhang mit 17,5.24 näher eingegangen wird. Ein Paradox der Inkarnation ist, dass Jesus sowohl den Schöpfer als auch das Geschöpf repräsentiert;⁴⁷ oder in anderen Worten: Durch die Fleischwerdung (1,14) wird der Schöpfer wie ein Geschöpf.

Trotz aller begrifflichen Schwierigkeiten sollen nun die wesentlichen Eigenschaften des Logos aus dem johanneischen Prolog zusammengefasst werden, die sich auf den ersten Blick aus dem Prolog ergeben:

- Schöpfungsurheberschaft
- „Präexistenz“
- Personifikation und Inkarnation
- Göttlichkeit
- Geschöpflichkeit

Diese Eigenschaften sollen hinsichtlich ihrer Traditionsgeschichte näher untersucht werden: Die Schöpfungsurheberschaft, wie sie am stärksten in 1,3.10 zum Ausdruck kommt, soll zuerst behandelt werden. Joh reiht sich damit in die urchristliche Tradition ein, die Christus als Schöpfungsurheber verehrt.⁴⁸ Allerdings ist Joh das einzige Evangelium, das Jesus über den Logos-Begriff mit der Kosmogonie verknüpft.⁴⁹ Sucht man nach Traditionen, die dem Phänomen der Schöpfungsurheberschaft am nächsten kommen, so beschreitet man die Pfade zu verschiedenen schöpfungsmittelnden Instanzen. Anschließend an diese Überlegungen wird auf die Personifikation und Göttlichkeit des Logos im Vergleich mit anderen göttlichen Kräften eingegangen. Das Thema der Geschöpflichkeit Jesu (1,14), die spannungsvoll und wechselseitig auf seine Göttlichkeit (1,2) bezogen ist, wird nicht eigens im Kapitel zum Prolog behandelt, sondern immer wieder an verschiedenen Stellen und Kontexten aufgegriffen, da die menschliche Seite Jesu immer wieder im Evangelium thematisiert wird. Die Präexistenz wird im Kapitel zur Grundlegung des Kosmos (Joh 17,5.24) in dieser Arbeit näher untersucht (Kap. 18).

5.2 Erschaffung durch den Logos (δι' αὐτοῦ)

Die Frage dieses Abschnitts ist, ob die Formulierung *durch ihn* (δι' αὐτοῦ) aus Joh 1,3 aufgrund ähnlicher Traditionen schöpfungstheologisch gemeint ist oder nicht. Es scheint ein

⁴⁵ Vgl. HENGEL, Prologue, 272. Wie eigenständig das Handeln atl. Schöpfungsmittler (Geist, Sophia) ist oder welche Konsequenzen sich für diese Mittler ergeben, ist eine wiederum ganz andere, eigene Frage, die hier nicht erörtert werden kann.

⁴⁶ Vgl. HÄRLE, Dogmatik, 354; KOBEL, Evangelium nach Johannes, Abschnitt 11.1; THEOBALD, Im Anfang war das Wort, 35.121–123.129; THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 302.304.428.492; BREYTENBACH, Schöpfer, 287; FLEBBE, Jesus Tora, 202; VAN DER WATT/CARAGOUNIS, Grammatical Analysis, 129; CULPEPPER, Prologue, 5.

⁴⁷ Vgl. REVENTLOW, Creation as a Topic in Biblical Theology, 171.

⁴⁸ Röm 11,36; 1Kor 8,6; Kol 1,15–17; Hebr 1,2–3, vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 76; ANDERSON, Johannine Logos-Hymn, 236; THEOBALD, Im Anfang war das Wort, 105.

⁴⁹ Vgl. CULPEPPER, „Children of God“, 20.

Konsens darüber zu bestehen, dass Joh 1,3 insgesamt Aussagen über Schöpfung trifft⁵⁰ und speziell δι' αὐτοῦ die „Schöpfungsmittlerschaft“ bzw. – in der hier vertretenen Auffassung – Schöpfungsurheberschaft bezeichnet. Lässt sich diese Lesart durch andere Traditionen über Schöpfungsmittlerschaft allgemein, also verschiedener Instanzen, rechtfertigen? „Instanzen“ werden im vorliegenden Zusammenhang in einem sehr breiten Sinne als alles verstanden, wodurch Schöpfung vollzogen wird – seien es schlichte göttliche Eigenschaften bzw. Äußerungen (Einsicht, Kraft, Wissen, Gedanke, Stimme) oder bestimmte Eigenschaften, die je nach Kontext teilweise auch personifiziert werden (Geist, Weisheit/Sophia, Wort/Thora/Logos). Im Folgenden soll überprüft werden, ob und inwiefern diese Instanzen schöpfungsmittelnde Funktion haben, um die Schöpfungsurheberschaft des Logos im Rahmen dieser Traditionen besser zu verstehen.

5.2.1 Schöpfungsmittlerschaft verschiedener Instanzen

Es gibt Stellen, in denen Gottes alleiniges, souveränes Schöpfungshandeln betont wird, z. B. Jes 44,24:⁵¹ *Ich bin Kyrios/Adonai, der alles vollendet [LXX: συντελῶν πάντα]/erschafft [MT: לַעֲשֶׂה כֹל], der den Himmel ausspannt ganz allein, der die Erde ausbreitet – wer sonst [LXX]/wer war mit mir [MT]? Dieser Vers steht zu mindestens zwei anderen Aspekten in Spannung; einerseits zur Schöpfungsmittlerschaft und andererseits zu polytheistischen Schöpfungsmythen.*

Zum ersten Aspekt: Jes 44,24 erweckt den Eindruck, dass Gott nichts und niemanden braucht, um die Welt zu erschaffen.⁵² Auf den ersten Blick stehen andere Stellen über schöpfungsmittelnde Instanzen dazu im Konflikt. Diese Vorbemerkung soll darauf hinweisen, dass in diesem Abschnitt zwar schöpfungsmittelnde Instanzen im Vordergrund stehen, diese Vorstellungen allerdings nicht alternativlos sind.

Zum zweiten Aspekt: Die monotheistischen Aussagen in Jes 44,24 markieren eine Abgrenzung zu anderen Kosmogonien, an denen mehrere Gottheiten beteiligt sind. Auch später wird die alleinige Schöpfermacht Gottes betont, um sich von anderen Theologien abzugrenzen. 2Hen 33,4 ist wahrscheinlich „gegen dualistische Schöpfungsvorstellungen gerichtet“⁵³: „Und es gibt keinen Berater noch Nachfolger für meine Schöpfung. Ich bin selbst-ewig und nicht mit Händen gemacht, ohne Änderung meines Sinnes.“⁵⁴ Diese Behauptung scheint sich aber im Wesentlichen dagegen auszusprechen, dass es noch einen weiteren Gott geben könne, der die Welt erschafft. Es ist allerdings für 2Hen 33,4 kein Widerspruch, dennoch von schöpfungsmittelnden Instanzen auszugehen, derer sich Gott bedient hat: „Meine Weisheit ist mein Berater, und mein Wort ist Tat, und meine Augen schauen auf alles.“⁵⁵ Beim alleinigen Schöpfungshandeln (des allmächtigen) Gottes und der Mitwirkung von schöpfungsmittelnden Instanzen handelt es sich also zwar um unterschiedliche Vorstellungen, aber sie müssen sich nicht gegenseitig ausschließen. Nach diesen Vorbemerkungen sollen nun verschiedene Instanzen beleuchtet werden: Weisheit/Sophia, Einsicht, Kraft, Wissen, Gedanke, Stimme.

⁵⁰ Vgl. DALY-DENTON, John, 34-35,223.

⁵¹ Vgl. OLÁH, Schöpfungsterminologie, 139–140.

⁵² Vgl. BERGES, Jesaja 40–48, 382–383.

⁵³ BÖTTRICH, Das slavische Henochbuch, 931.

⁵⁴ BÖTTRICH, Das slavische Henochbuch, 931.

⁵⁵ BÖTTRICH, Das slavische Henochbuch, 931.

5.2.2 Die Weisheit/Sophia

SapSal 7,21

ἡ γὰρ πάντων τεχνίτις ἐδίδασκέν με σοφία

*Denn Sophia, die Architektin aller Dinge,
hat mich belehrt.*

Zunächst ist die Weisheit/Sophia (ἡ σοφία) zu nennen. Sie ist in SapSal 7,21 die Architektin aller Dinge (τεχνίτις πάντων), was ihre Präexistenz vor der Schöpfung voraussetzt (vgl. dazu auch Spr 8,22–23).⁵⁶ Das semantische Spektrum von τεχνίτις reicht von Handwerkerin über Künstlerin bis hin zu Sachverständige und Fachfrau, sofern man von einem ähnlichen Bedeutungsspektrum wie von der maskulinen Form τεχνίτης ausgeht. Insofern kann nicht eindeutig ausgesagt werden, ob τεχνίτις nur auf das Planungs- und Entwurfshandeln oder auf die konkrete Umsetzung bezogen ist – möglich ist beides und die Alternativen schließen sich nicht gegenseitig aus. Jedenfalls nimmt sie die Aufgabe wahr, die Menschen zu belehren, wozu sie in der Lage ist, weil sie alles entworfen/ausgeführt hat. Mazzinghi sieht darin eine polemische Abgrenzung gegenüber der Göttin Isis, die laut der Isisaretologie aus Kyrene 12 den Menschen Kenntnisse und Fertigkeiten beibringt.⁵⁷ In der Rolle als Architektin (SapSal 7,21)⁵⁸ scheint Sophia mit der Einsicht (φρόνησις) verwandt oder gar synonym zu sein (SapSal 8,6).⁵⁹ Die genannten Stellen aus SapSal legen nahe, Spr 8,22–31 auch in diese Richtung⁶⁰ zu interpretieren: Demnach ist Sophia weniger ein spielendes Schoßkind,⁶¹ sondern eher eine professionelle Architektin („like a master worker“⁶²), die als geliebtes Gegenüber Gott bei der Schöpfung an der Seite steht.⁶³ Diese Lesart kann durch 2Hen 30,8 gestützt werden, wo Gott seiner Weisheit befiehlt, den Menschen zu schaffen. Auch semantische Untersuchungen zu ἡμις (Werkmeisterin/Architektin) / ἀρμόζουσα (Gegenüber, Verlobte, Vertraute, Braut) bekräftigen diese Argumentationsrichtung.⁶⁴ Versteht man Sophia als eigenständige, erwachsene Frau (und nicht als Kind), so muss man das hebräische הָנָה in Spr 8,22 nicht unbedingt wie die LXX als „erschaffen“ (κτίζω) auffassen, sondern kann es auch als „erwerben“ im Sinne eines Brautritus verstehen. Diese Argumentationslinie kann durch Philo ebr. 30–31 verstärkt werden, wo „von einer kosmogonischen sexuellen Vereinigung zwischen Gott und Weisheit“⁶⁵ gesprochen wird, zumindest wenn man ἐπιστήμη und σοφία als Synonyme bei Philo interpretiert, was an dieser Stelle besonders naheliegt, da beide Worte in einem Atemzug und parallelisierend verwendet werden.⁶⁶ Er übersetzt הָנָה nicht wie die LXX mit „erschaffen“ (κτίζω), sondern wählt „erwerben“ (κτάομαι). Die von Philo verwendeten Bilder

⁵⁶ Vgl. ZIMMERMANN, Neuschöpfung, 93.

⁵⁷ Vgl. MAZZINGHI, Weisheit, 216.

⁵⁸ SapSal 13,1 spricht in ähnlicher Weise von τεχνίτης (vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 72), wobei hier wahrscheinlich eher Gott selbst gemeint ist, vgl. Hebr 11,10. Der Umstand, dass für die Vorstellung von Gott als Schöpfer in SapSal 13,1 das Wort τεχνίτης verwendet wird, legt nahe, auch τεχνίτις in 7,22 als Bezeichnung der Schöpferin-Rolle zu verstehen, vgl. MAZZINGHI, Weisheit, 213.

⁵⁹ Vgl. MAIER, Weisheit (Personifikation) (AT), Abschn. 1.1.4.

⁶⁰ Es wird von einer engen Verwandtschaft zwischen den beiden Stellen ausgegangen: SapSal 7,21–22 kann als eine Deutung oder ursprüngliche Lesart von Spr 8,30 interpretiert werden – ebenso wie SapSal 8,6, vgl. MAZZINGHI, Weisheit, 216.238–239.

⁶¹ In diese Richtung neigt allerdings THEOBALD, Im Anfang war das Wort, 99.

⁶² CULPEPPER, ‚Children of God‘, 20.

⁶³ Vgl. ZIMMERMANN, Vom „Hätschelkind“ zur „Himmelsbraut“, 77–80.

⁶⁴ Vgl. ZIMMERMANN, Vom „Hätschelkind“ zur „Himmelsbraut“, 78–80.85.

⁶⁵ ZIMMERMANN, Vom „Hätschelkind“ zur „Himmelsbraut“, 84.

⁶⁶ Vgl. ZIMMERMANN, Vom „Hätschelkind“ zur „Himmelsbraut“, 82–85.

der Beiwohnung/Vereinigung und des Samenempfangs weisen ebenso in diese Richtung, wonach die Sophia ein weibliches, erwachsenes Gegenüber ist. Die Rollen von Liebesgefährtin/Braut/Ehegattin und Schöpfungsmittlerin fallen zusammen (vgl. auch SapSal 8,3–4).⁶⁷ In Fug. 109⁶⁸ wird Gott als Vater und Sophia als Mutter beschrieben, durch die alles zur Entstehung (γένεσις) kommt. SapSal 7,12⁶⁹ verwendet hierfür den Ausdruck γενέτις (Ursprung, Erzeugerin, Mutter;⁷⁰ LUT/L17: Schöpferin) als Bezeichnung für Sophia, was sowohl einen mütterlichen als auch einen schöpferischen Ursprung assoziieren lässt. Die Gaben, die von der Sophia ausgehen, sind an dieser Stelle „die Güter der Schöpfung.“⁷¹

Die Anregung für die Vorstellung der Schöpfung durch die Weisheit hat SapSal⁷² wahrscheinlich von anderen Texten erhalten, wie z. B. Ps 104,24/Ψ 103,24.⁷³

Ps 104,24/Ψ 103,24

ὡς ἐμεγαλύνθη τὰ ἔργα σου κύριε πάντα
ἐν σοφίᾳ ἐποίησας ἐπληρώθη ἡ γῆ τῆς
κτίσεώς σου

Wie groß sind deine Werke angelegt worden, Kyrios; alles hast du durch Weisheit erschaffen; die ganze Erde ist mit deiner Schöpfung ausgefüllt worden.

Hier scheint die Weisheit im Gegensatz zu den genannten Stellen in Spr und SapSal nicht personifiziert zu sein, sondern eher eine Eigenschaft Gottes, mit der er alles geschaffen hat, ohne dass die Weisheit hier eine externe Größe wäre.⁷⁴

5.2.3 Weitere Instanzen

In diesem Abschnitt werden weitere schöpfungsmittelnde Instanzen thematisiert. Der Abschnitt ist nicht nach Schriftengruppen aufgebaut, sondern geht der Reihe nach unterschiedliche Instanzen durch, zu denen jeweils Belegstellen aus der LXX und aus den Schriften vom Toten Meer angeführt werden. In Jer 10,12⁷⁵ wird die Ähnlichkeit von Einsicht (φρόνησις/σύνεσις / הַבִּינָה) und Sophia (σοφία / הַכְּזָה) unterstrichen. In derselben Stelle wird zusätzlich noch Gottes Kraft als schöpfungsmittelnde Instanz genannt (ἐν τῇ ἰσχύϊ αὐτοῦ / הַיָּחַד). Daneben gibt es noch weitere solche Instanzen:

⁶⁷ Vgl. ZIMMERMANN, Vom „Hätschelkind“ zur „Himmelsbraut“, 90; MAZZINGHI, Weisheit, 233–234.

⁶⁸ Vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 18.

⁶⁹ Vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 16.

⁷⁰ Vgl. MAZZINGHI, Weisheit, 204.

⁷¹ MAZZINGHI, Weisheit, 208.

⁷² Neben den bisher genannten Stellen auch in SapSal 9,1.

⁷³ Vgl. MAZZINGHI, Weisheit, 260.

⁷⁴ In den Kommentaren wird (trotz der Parallelen zu Hi 28 und Spr 8) noch nicht einmal in Erwägung gezogen, dass die Weisheit hier personifiziert sein könnte, vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 101–150, 83; KRAUS, Psalmen 60–150, 884; DECLAISSE-WALFORD/JACOBSON/TANNER, Book of Psalms, 776–777; GOLDINGAY, Psalms, 191.

⁷⁵ // 51,15 MT/28,15 LXX.

1QS XI 11⁷⁶

ובדעתו נהנה כול וכול הונה במחשבתו יכינו

*Durch sein Wissen ist alles entstanden,
und alles Existierende gründet er durch
seinen Gedanken.*

Hier werden Gottes Wissen (דעת) und sein Gedanke (מחשבה) benannt. Das Lexem דעת (Wissen) aus dem MT wird von der LXX am häufigsten mit γνῶσις übersetzt,⁷⁷ oft auch mit αἴσθησις⁷⁸ oder manchmal mit σύνεσις,⁷⁹ ἐπίγνωσις⁸⁰ oder ἐπιστήμη⁸¹. Vereinzelt wird sogar σοφία gewählt (Spr 1,29). Dieser Befund verdeutlicht, dass דעת ein vielschichtiger Begriff ist, der je nach Kontext verschiedene Bedeutungen hat und daher auch unterschiedlich übersetzt wird. Es wird aber auch deutlich, dass die verschiedenen griechischen Lexeme miteinander verwandt sind, da sie alle ein inneres, geistiges Gut bezeichnen. Da es auch hier um Wahrnehmung, Erkenntnis, Wissen und Weisheit geht, sind die Grenzen zur Sophia wieder nicht ganz klar, was besonders durch Spr 1,29 plausibel gemacht werden kann, weil dort דעת mit σοφία übersetzt wird; außerdem bildet αἴσθησις in Parallelismen die Entsprechung zu σοφία⁸² und auch ἐπιστήμη wird in einer Reihe mit σοφία genannt⁸³.

Schon in Spr 3,20 spielt Gottes Wissen (דעת) eine Rolle bei Phänomenen der Schöpfung: *Durch sein Wissen quellen die Urfluten und Wolken triefen von Regenwasser.* (בדעתו תהומות / נבקעו וישקטו / ἐν αἰσθήσει ἄβυσσοι ἐρράγησαν νέφη δὲ ἐρρύησαν δρόσους).

Die durch den Parallelismus in 1QS XI 11 suggerierte Entsprechung zum Wissen (דעת) ist der Gedanke (מחשבה). מחשבה wird von der LXX oft mit λογισμός⁸⁴ oder διαλογισμός⁸⁵ übersetzt. Auch hierbei findet sich vereinzelt σοφία als Übersetzung (Ex 35,33).

Es verwundert daher nicht, dass 1QS XI 11 als Parallele zu Joh 1,3 immer wieder in Betracht kommt.⁸⁶

1QS XI 18⁸⁷

וכול הננה ברצונה הנה

*Und alles Entstandene existiert durch
deinen Willen.*

⁷⁶ Diese Rekonstruktion des Textes ist von LOHSE, *Texte aus Qumran*, 40; Burrows rekonstruiert dieselben Konsonanten: ובדעתו נהיה כול וכול הוה במחשבתו יכינו, BURROWS, *Plates and Transcriptions*, XI; eine andere, leicht abweichende Rekonstruktion ist: ובדעתו נהיה כול וכ{ע}ול הוה במחשבתו יכינו, DSSSE, 98.

⁷⁷ Z. B. Ps 19,3/Ψ 18,3; Ps 94,10/Ψ 93,10; Ps 119,66/Ψ 118,66; Ps 139,6/Ψ 138,6; Spr 2,6; 8,9–10,12; 13,16; 21,11; 22,20; 29,7; 30,3.

⁷⁸ Z. B. Spr 1,4.7.22; 2,10; 3,20; 5,2; 10,14; 11,9; 12,1.23; 14,6.18; 15,7.14; 19,25; 22,12; 23,12; 24,4.

⁷⁹ Z. B. Hi 15,2; 21,22; 33,3; 34,35; Jes 53,11.

⁸⁰ Z. B. 1Kön 1,7; Spr 2,5; Hos 4,1.6; 6,6.

⁸¹ Z. B. Ex 31,3; 35,31; Num 24,16; Hi 21,22; Jes 33,6.

⁸² Spr 1,7^{LXX}; 2,10; 14,6.

⁸³ Ex 31,3; 35,31.

⁸⁴ Z. B. Ps 33,10–11/Ψ 32,10–11; Spr 6,18; 12,5; 15,22.26; 19,21; Jes 66,18.

⁸⁵ Z. B. Ps 40,6/Ψ 39,6; Ps 56,6/Ψ 55,6; Ps 92,6/Ψ 91,6; Ps 94,11/Ψ 93,11.

⁸⁶ Vgl. die Diskussion bei THYEN, *Johannesevangelium*, 68.

⁸⁷ Diese Rekonstruktion des Textes ist von LOHSE, *Texte aus Qumran*, 42; Burrows und Martínez/Tigchelaar rekonstruieren dieselben Konsonanten: וכול הננה ברצונה היה, BURROWS, *Plates and Transcriptions*, XI; DSSSE, 98.

Hier wird der Wille (רצון) Gottes benannt. רצון kann auch den guten Willen/das Wohlgefallen bezeichnen.⁸⁸ Die LXX übersetzt mit θέλημα.⁸⁹ Wille (רצון) und Wissen (דעת) können auch in einer Constructus-Verbindung miteinander auftauchen: So heißt es in 4QShirShabb^d 1 I 35, dass *alle seine Geschöpfe durch den Willen seines Wissens* existieren. Diese Aussage bildet den zweiten Teil von einem Parallelismus, dessen erster Teil die Schöpfungsmittlerschaft des Wortes thematisiert, worauf weiter unten noch näher eingegangen wird.

Jdt 16,14

σοὶ δουλεύσάτω πᾶσα ἡ κτίσις σου ὅτι
εἶπας καὶ ἐγενήθησαν ἀπέστειλας τὸ
πνεῦμά σου καὶ ᾠκοδόμησεν καὶ οὐκ ἔστιν
ὃς ἀντιστήσεται τῇ φωνῇ σου

*Deine ganze Schöpfung soll dir dienen,
denn du hast gesprochen und es ist ent-
standen, du hast deinen Geist geschickt
und er hat erbaut – und es gibt nichts,
das deiner Stimme widerstehen wird.*

In Jdt 16,14 identifiziert Schmitz schöpfungstheologische Explikationen, nämlich Schöpfung durch „das Sprechen Gottes, die Aussendung des Geistes und die unwiderstehliche Stimme Gottes“⁹⁰.

Die *Stimme* (φωνή / קוֹל) Gottes kommt auch noch in Hi 37,5 vor,⁹¹ wobei an dieser Stelle *creatio continua* und *creatio prima* nicht klar zu unterscheiden sind: Wettergott-Motive des Gottes El werden mit dem Schöpfungsglaube verbunden; Gottes Macht über Blitze und Donner bildet den Zusammenhang, der Elihu zum Lobpreis der unergründlichen „Heilstaten Gottes in Geschichte und Schöpfung“⁹² führt. Auch gegenwärtige Naturphänomene wie etwa das Fallen von Schnee werden auf das Sprechen Gottes zurückgeführt (Hi 37,6).

Die Anwesenheit des *Geistes* vor aller Schöpfung (Gen 1,2) wurde wohl zur Schöpfungsmittlerschaft des Geistes weiterentwickelt. Der Geist als Schöpfungsmittler taucht nicht nur in Jdt 16,14 auf, sondern z. B. auch in 2Bar 30,4, wo Baruch Gott dafür preist, dass er die Himmelshöhe durch den Geist befestigt hat. Diese Verbindung vom Geist mit der Erschaffung des Himmels gibt es auch in Ps 33,6.⁹³ Darin wird der Lebensgeist/Lebenshauch aus Gottes Mund als der Mittler benannt, durch den das Heer des Himmels gemacht worden ist (τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ / וּבְרוּחַ פִּי). Es liegt in der Natur der Metapher vom Mund, dass die Bedeutungen Hauch und Wort nah beieinander liegen, weil beide aus dem Mund hervorkommen und dabei schöpferisch wirksam werden.

Besonders das *Sprechen* Gottes gibt es noch an einigen weiteren Stellen: Es ist ein erzeugendes, anordnendes, befehlendes oder rufendes Sprechen.⁹⁴ Die genannten Stellen gehen in eine ähnliche Richtung wie die Vorstellung vom Logos als Schöpfungsmittler, nur dass beim Sprechen Verben gewählt werden, anstatt das Substantiv *Logos* zu verwenden.⁹⁵ Bevorzugte

⁸⁸ Vgl. Gesenius, 1265.

⁸⁹ Z. B. Est 1,8; Ps 30,6.8/Ψ 29,6.8; 40,9/Ψ 39,9; Ps 103,21/Ψ 102,21; Ps 143,10/Ψ 142,10; Ps 145,19/Ψ 144,19; Dan 11,16.36.

⁹⁰ Vgl. SCHMITZ, „Dir soll Deine ganze Schöpfung dienen“ (Jdt 16,14), 58.

⁹¹ Vgl. KRAUS, „... Who Created Everything by a Word!“, 184.

⁹² STRAUß, Hiob, 319.

⁹³ Weitere Stellen zur Schöpfungsmittlerschaft des Geistes finden sich unten im Abschnitt „Der personifizierte Geist“.

⁹⁴ Gen 1,1–2,3; Ps 33,9; 148,5; Jes 40,26; 44,24–28; 48,13; 55,10–11; Jub 2,5–6; 2Hen 30,1–2.7–8; 4Esr 3,4; 2Bar 21,4; 48,2; JosAs 12,2; Sib 1,9.

⁹⁵ Eine Ausnahme ist Philo sacr. 65 (vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 19), wo sowohl Verb als auch Substantiv verwendet wird: Gott wird bei der Schöpfung als *sprechend* (λέγων) bezeichnet. Diesen Umstand erklärt Philo so, dass der Logos sein Werk war (ὁ λόγος ἔργον ἦν αὐτοῦ).

Verben sind אָמַר (sprechen) und λέγω (sprechen). Für die meisten Auslegenden handelt es sich bei der Erschaffung durch das Wort und bei der Erschaffung durch das Sprechen um dasselbe Motiv,⁹⁶ andere legen Wert auf eine Unterscheidung,⁹⁷ oder man versteht den Logos als eine Interpretation des göttlichen Sprechens⁹⁸ bzw. als Zusammenfassung schöpferischer Sprechakte Gottes.⁹⁹ In dieses Feld gehören auch die Diskussionen um מִקְרָא („Wort“ auf Aramäisch).¹⁰⁰ Das Sprechen hat zumindest inhaltlich gewisse Ähnlichkeiten mit dem Wort und führt daher zu dem für den johanneischen Prolog wohl wichtigsten Schöpfungsmittler: der Logos.¹⁰¹

5.3 Von der Schöpfungsmittlerschaft des Wortes zur Schöpfungsurheberschaft des Logos

In der Diskussion um die Rolle des Logos in Joh 1,3 wird immer wieder auf ein breites Spektrum an Stellen verwiesen, die die Tradition einer Schöpfungsmittlerschaft des Wortes in der LXX, in den Schriften vom Toten Meer und weiteren frühjüdischen Schriften belegen. Die wichtigsten dieser Stellen sollen im Folgenden dargelegt werden. Weniger Beachtung findet der philosophische Hintergrund des Logos-Begriffs, der jedoch nicht ignoriert werden soll. Abschließend werden wichtige Stellen zur Logos-Konzeption bei Philo analysiert: Oft wird auf einzelne Philo-Stellen als Parallelen hingewiesen, ohne die Belege in den größeren, komplexen und teilweise widersprüchlichen Zusammenhang der philonischen Logos-Konzeptionen einzuordnen – dies soll hier aber skizzenhaft versucht werden.

5.3.1 Septuaginta

Sir 43,26

ἐν λόγῳ αὐτοῦ σύγκειται τὰ πάντα

*Durch sein Wort/seinen Logos werden
alle Dinge zusammengestellt.*

Sir 43,26 ist nur eines von vielen Beispielen der LXX, an denen die Schöpfungsmittlerschaft des Logos/des Wortes zur Sprache kommt.¹⁰² Ein weiteres ist Jes 44,24–28, wo der Glaube an die Schöpfungsmittlerschaft des Wortes zu Hoffnungen führt, dass Gott sein heilvolles Rettungshandeln ebenso durch sein Wort vollbringen wird. Endo bezeichnet dieses Phänomen als „eschatological Logos“.¹⁰³ Er beobachtet, dass Jes 44,24–28 zunächst Gott als Schöpfer darstellt, um dann in Analogie zu den Entsprechungsformeln aus Gen 1 Gottes Heilshandeln anzukündigen, also nach dem Schema: Gott spricht – und es geschieht. Die

⁹⁶ Vgl. KRAUS, „... Who Created Everything by a Word!“, 184; ENDO, Creation and Christology, 210; DODD, Interpretation of the Fourth Gospel, 269; COLOE, Creation in the Gospel of John, 76; ANDERSON, Johannine Logos-Hymn, 231; CARSON, Gospel according to John, 118; MAZZINGHI, Weisheit, 258; LOADER, Significance of the Prologue, 47.

⁹⁷ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 32; WENGST, Johannesevangelium, 38.

⁹⁸ Vgl. PAINTER, Earth Made Whole, 74; BORG, Philo, John and Paul, 77.

⁹⁹ Vgl. FREY, Between Torah and Stoa, 210.

¹⁰⁰ Vgl. BARRETT, Gospel according to St. John, 153; KEENER, Gospel of John, 1:349–350; COLOE, Structure, 53; FLEBBE, Jesus Tora, 213–214; FREY, Between Torah and Stoa, 216–217.

¹⁰¹ Vgl. neutestamentlich sonst noch 2Petr 3,5; Jak 1,18, vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 33; ENDO, Creation and Christology, 216.

¹⁰² Z. B. Ps 33,6/Ψ 32,6; Ps 147,18/Ψ 147,7; SapSal 9,1; Sir 39,17; 42,15 (hier mit λόγοι im Plural, aber באומר / באמר im Singular, vgl. MULDER, Theology of the Creator, 206).

¹⁰³ Vgl. ENDO, Creation and Christology, 212–216.

Hochschätzung der Wirkmacht des göttlichen Wortes¹⁰⁴ kommt in Jes 55,11¹⁰⁵ pointiert zum Ausdruck.¹⁰⁶ Die LXX-Stellen thematisieren zwar die Schöpfungsmittlerschaft des Wortes, aber sie bezeugen keine aktive, eigenständige Schöpfungsurheberschaft des Wortes, wie sie in Joh 1 vorliegt. Diese Tendenz setzt sich in den weiteren frühjüdischen Schriften größtenteils fort (mit Ausnahme von 4Esr 6,43, wo die eigenmächtige Aktivität noch am ehesten betont ist), wie sogleich gezeigt wird.

5.3.2 Weitere Schriften außerhalb der Septuaginta und des Neuen Testaments

Auch in den Schriften vom Toten Meer gibt es ein Konzept von der Erschaffung durch das Wort: *Er hat Himmel und Erde gemacht durch das Wort seines Mundes* (וּבְדִבְרֵי פִיו).¹⁰⁷ Eine weitere Stelle¹⁰⁸ wird bei Maier wie folgt rekonstruiert und übersetzt: „(1) [-- die Himmel und] ihr [H]eer hat Er gemacht durch [Sein] Wort“¹⁰⁹. „4Q422¹¹⁰ alludes to the role of God's word in the creation act. Cf. John 1:1, 3.“¹¹¹ Statt דִּבְרֵי kann auch אָמַר für „Wort“ verwendet werden, im folgenden Fall im Plural: *Durch die Worte seines Mundes* (לְאָמְרֵי פִיהוּ) *existieren alle erhobenen Gottheiten*.¹¹² Darüber hinaus ist die Schöpfungsmittlerschaft vom Wort noch in anderen außerbiblischen Schriften gut belegt.¹¹³

4Esr 6,38

O Domine, loquens locutus es ab initio creaturae in primo die dicens: Fiat caelum et terra, et tuum verbum opus perfecit.¹¹⁴

Oh Herr, ja, du hast gesprochen am Anfang der Schöpfung; am ersten Tag hast du gesagt: Es soll der Himmel entstehen, und die Erde; und dein Wort hat das Werk ausgeführt.

In 4Esr 6,38–59 werden die sechs Tage der Schöpfung beschrieben. Gleich zu Beginn wird deutlich gemacht, dass das Wort dabei die zentrale Rolle spielt. Mitten in der Beschreibung vom dritten Tag wird in V. 43 diese Aussage zusätzlich unterstrichen: *Verbum enim tuum processit, et opus statim fiebat – Denn dein Wort ist hinausgegangen, und das Werk ist sofort entstanden*. Auch 2Bar 14,16–17 führt die Entstehung der „Werke“ bzw. „Geschöpfe“ auf Gottes Reden „durch das Wort“¹¹⁵ zurück.

¹⁰⁴ דִּבְרֵי wird hier allerdings mit ῥῆμα übersetzt.

¹⁰⁵ Endo sieht eine Parallele zu Jes 55,11 in Philo LA III.,204, vgl. ENDO, Creation and Christology, 176.

¹⁰⁶ Vgl. auch die Hochschätzung dessen, was Gott sagt, in Jes 46,10; 48,3.15.

¹⁰⁷ 4QNon-canonical Psalms B 1,3. Endo erwähnt darüber hinaus noch V. 6 (vgl. ENDO, Creation and Christology, 210). Auch Daise rechnet die ganzen Verse 3–11 als Belege für die schöpfungsmittelnde Funktion des göttlichen Wortes, vgl. DAISE, Biblical Creation Motifs in the Qumran Hodayot, 296. Aufgrund der unvollständigen Überlieferung der Verse lässt sich schwer sagen, ob es sich hier um eine schöpfungsmittelnde Funktion der göttlichen Worte handelt oder nicht.

¹⁰⁸ 4QParaphrase of Genesis and Exodus I 1,6.

¹⁰⁹ Dort als 4QParaphrase of Genesis and Exodus I 1,1; TTM II, 495. Elgvin rekonstruiert in DJD XIII die Konsonanten בְּדִבְרֵי, vgl. ELGVIN/TOV, 4QParaphrase of Genesis and Exodus, 421–422. DSSSE rekonstruiert בְּדִבְרֵי, was die Interpretation „durch sein Wort“ [בְּדִבְרֵי] zumindest auch nicht ausschließt, vgl. DSSSE, 884.

¹¹⁰ = 4QParaphrase of Genesis and Exodus I 1,6.

¹¹¹ ELGVIN/TOV, 4QParaphrase of Genesis and Exodus, 422.

¹¹² 4QShirShabb^d I 1 35.

¹¹³ Vgl. neben ApkAbr 22,1–3 (vgl. THEOBALD, Im Anfang war das Wort, 104); 2Bar 56,4 (vgl. ENDO, Creation and Christology, 210.215); OrMan 2–3 und OdSal 16,19 (vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 33) die im Folgenden genannten Stellen.

¹¹⁴ MÜLLER, Esra IV, 1290.

¹¹⁵ KLIJN, Die syrische Baruch-Apokalypse, 133.

Das Objekt des Schöpfungshandelns kann variieren: Während es in den genannten Stellen das Werk/die Werke oder Geschöpfe sind, bezeichnen andere Stellen das Geschaffene ganz generell als „alles/alle Dinge“.¹¹⁶ Dadurch haben diese Stellen eine besondere Nähe zu Joh 1,3, wo ebenso πάντα (alles/alle Dinge) als Bezeichnung für das verwendet wird, was durch den Logos geschaffen wird. Ein Beispiel¹¹⁷ ist Sib 1,19: αὐτὸς ταῦτ' ἐποίησε λόγῳ καὶ πάντ' ἐγενήθη – *Er hat diese Dinge geschaffen durch sein Wort, und alles ist entstanden*. Dasselbe Phänomen lässt sich in Sib 3,20 beobachten: ὃς λόγῳ ἔκτισε πάντα καὶ οὐρανὸν ἡδὲ θάλασσαν – *Der durch das Wort alles erschaffen hat, sowohl (den) Himmel als auch (das) Meer*. Hier wird πάντα aus der ersten Satzhälfte in der zweiten Satzhälfte mit exemplarischen Aspekten der Schöpfung ausgemalt, und zwar durch den Merismus *Himmel und Meer*.

Diese Gesamtheit, die Himmel und Meer bilden, wird bei Justin als *Kosmos* bezeichnet (vgl. Joh 1,10)¹¹⁸: ἐπειδὴ ἐννοηθέντα τὸν θεὸν διὰ λόγου τὸν κόσμον ποιῆσαι ἔγνωσαν – *Denn sie haben gewusst, dass Gott überlegend durch das Wort den Kosmos gemacht hat* (Iust. 1 apol. 64). Ähnlich allgemein sind wohl die Äonen aus ApkAbr 9,9:¹¹⁹ „Und dort werde ich dir die Äonen zeigen, die durch mein Wort gemacht und befestigt worden sind, geschaffen und erneuert.“

An anderen Stellen wird die Schöpfung durch das Wort anhand von mehreren Beispielen veranschaulicht, wie z. B. in Jub 12,4: „Verehrt den Gott des Himmels, der Regen und Tau herabsteigen lässt auf die Erde und der alles auf der Erde macht und alles geschaffen hat durch sein Wort!“¹²⁰ Nicht nur der Logos, sondern auch das synonyme¹²¹ ῥῆμα (Wort) hat die Funktion, den Himmel auszuspannen und die Erde über den Wassern zu gründen (Herm Vision I 3,4¹²²) oder, allgemeiner gesagt, den Kosmos zu erschaffen (Philo sacr. 8;¹²³ Hebr 11,3¹²⁴) und zu erhalten (Hebr 1,3 – hier das ῥῆμα Christi).

In 2Bar 48,8 wirkt das Wort dem Nichts vor der Schöpfung entgegen: „Mit Winken der Furcht und der Drohung befehlst du den Flammen, und sie wandeln sich in Winde. Und mit dem Worte rufst du ins Leben, was nicht war, und mit großer Macht hältst du fest, was noch nicht eingetreten ist.“ Die Schöpfungsmittlerschaft des Wortes beschränkt sich aber nicht nur auf die *creatio prima*, sondern erstreckt sich laut 2Bar 54,1 bis in die Zukunft: „Du allein, o Herr, hast zuvor die Höhen der Welt gekannt, und was (noch) geschehen wird in den Zeiten, das bringst du durch dein Wort.“¹²⁵

Nicht nur die jüdisch-christliche Tradition, sondern auch die griechische Philosophie schreibt dem Logos konstituierende Kräfte zu. Das geht z. B. aus einem Fragment Heraklit hervor:¹²⁶ γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον – *Denn alle Dinge entstehen/geschehen gemäß dem Logos* (DK B1). Mark Aurel spricht vom Logos, der das All verwaltet:

¹¹⁶ Wie z. B. in der schon genannten Stelle SapSal 9,1.

¹¹⁷ Andere Beispiele finden sich unten im Abschnitt zu den weiteren Schöpfungsbezügen in Joh 1,3.

¹¹⁸ Vgl. schon 2Makk 7,23; 13,14.

¹¹⁹ Vgl. THEOBALD, Im Anfang war das Wort, 104.

¹²⁰ BERGER, Buch der Jubiläen, 391.

¹²¹ Neben λόγος ist auch ῥῆμα ein Ausdruck für „Wort“, vgl. HAACKER, Wort Gottes, 298; daher verwundert es nicht, dass im ThWNT ῥῆμα in demselben Artikel wie λόγος behandelt wird, vgl. DELLING, λέγω κτλ. A.

¹²² Vgl. LINDEMANN/PAULSEN, Die apostolischen Väter, 336–337.

¹²³ Vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 19; ENDO, Creation and Christology, 175.

¹²⁴ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 33.

¹²⁵ KLIJN, Die syrische Baruch-Apokalypse, 158.

¹²⁶ Vgl. ANDERSON, Johannine Logos-Hymn, 230.

Mark Aurel, Τὰ εἰς ἑαυτὸν / Selbstbe-
trachtungen V 32

τίς οὖν ψυχὴ ἔντεχνος καὶ ἐπιστήμων; ἢ
εἰδυῖα ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ τὸν δι' ὅλης
τῆς οὐσίας διήκοντα λόγον καὶ διὰ παντὸς
τοῦ αἰῶνος κατὰ περιόδους τεταγμένως
οἰκονομοῦντα τὸ πᾶν.¹²⁷

*Was ist denn eine gebildete und einsich-
tige Seele? Die, die den Anfang/Ursprung
und das Ziel kennt sowie den Logos, der
sich über alles Seiende erstreckt und
durch alle Zeitalter hindurch entspre-
chend bestimmten Abschnitten das All
verwaltet.*

Diese Formulierungen erinnern an biblische Traditionen des erhaltenden Schöpferhandelns. Anders als im Johannesprolog ist aber in der Stoa nicht streng zwischen Gott, Logos, Vernunft oder allgemeinem Gesetz zu unterscheiden, sondern die Begriffe gehen ineinander über oder können synonym verwendet werden.¹²⁸ In der Mythenrezeption Plutarchs wird von einer Zeit gesprochen, *bevor die Welt sichtbar wurde und ihre Materie durch den Logos vollendet wurde* (πρὶν ἐκφανῆ γενέσθαι τόνδε τὸν κόσμον καὶ συντελεσθῆναι τῷ λόγῳ τὴν ὕλην).¹²⁹ Plutarch identifiziert im Satz zuvor den Logos mit dem Gott Hermes.¹³⁰ Ähnlich wie im Johannesprolog ist die Begriffswahl „Logos“ auf der einen Seite für Deutungen wie „Wort/Vernunft/...“ offen, und auf der anderen Seite gibt es einen Gott, der den personifizierten Logos darstellt (Hermes bzw. Christus).

Philos Vorgänger Aristobulos ist von der Schöpfungsmittlerschaft der göttlichen Worte ausgegangen. Aristobulos ordnet sich selbst damit seiner Meinung nach in die Linie Pythagoras, Sokrates und Plato ein (Eus.praep. 13,12,4).

Aristob 4,3 (Eus.praep. 13,12,3)

Δεῖ γὰρ λαμβάνειν τὴν θεῖαν φωνὴν οὐ
ῥητὸν λόγον, ἀλλ' ἔργων κατασκευάς,
καθὼς καὶ διὰ τῆς νομοθεσίας ἡμῶν ὅλην
τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου θεοῦ λόγους
εἴρηκεν ὁ Μωσῆς. συνεχῶς γὰρ φησιν ἐφ'
ἐκάστου· 'καὶ εἶπεν ὁ θεὸς, καὶ
ἐγένετο.'¹³¹

*Denn man darf nicht die göttliche Stimme
als gesagtes Wort nehmen, sondern als
Zubereitung der Werke, wie auch Mose
durch unsere Gesetzgebung die ganze
Entstehung des Kosmos als Worte Gottes
bezeichnet hat. Denn immer heißt es jedes
Mal: 'Und Gott hat gesagt, und es ist ge-
worden.'*

Auch wenn hier der Plural (λόγοι) verwendet wird, so kann doch gezeigt werden, dass Aristobulos den Genesis-Text als Argument für die Wirkmächtigkeit der göttlichen Worte einsetzt.

Philo, der auch nach der Vermittlung von jüdischer Tradition und hellenistischer Philosophie strebt, steigt in die Diskussion um die Entstehung der Welt ein, wie sie sich schon auf

¹²⁷ NICKEL, Mark Aurel, 116.

¹²⁸ Vgl. DELLING, ἀρχὴ κτλ, 479.

¹²⁹ Plut.mor. 373c / *De Iside et Osiride* 54; griechischer Text nach BERNARDAKIS/BERNADAKIS/INGENKAMP, *Moralia*, 2:529.

¹³⁰ Plut.mor. 373b / *De Iside et Osiride* 54; vgl. SCHNELLE, *Neuer Wettstein*, 24.

¹³¹ PENNER/SCOTT, *Aristobulus (Fragments)*; HOLLADAY, *Fragments*, 162; vgl. DES PLACES, *Eusèbe de Césarée*, 312.

Aristoteles und Platon zurückführen lässt. Dass diese Überlegungen auch noch Jahrhunderte nach deren Tod maßgeblich waren, zeigt exemplarisch ein Brief Senecas an Lucilius (Nr. 65), worin die vier (Aristoteles) bzw. fünf (Platon) Ursachen der Weltentstehung referiert werden (65,4–10): Gott als Urheber und Hersteller, Materie als Material, die Anordnung der Welt als Form, die Idee als Konzept der Welt und die Güte Gottes als Grund. Philo knüpft daran an, nimmt aber leichte Modifikationen vor. Er beschreibt die Erschaffung der Welt (*creatio prima*) in zwei Phasen: Erst wird der Plan in der vollkommenen Ideenwelt geschmiedet, dann wird er als konkreter Kosmos umgesetzt.¹³² Ähnlich wie bei Seneca das Herstellen einer Statue als Metapher zur Veranschaulichung der verschiedenen Aspekte der Weltentstehung dient, verwendet Philo eine architektonische Metapher, nämlich in seinem Fall das Bauen einer Stadt. Für Philos erste Phase könnte man das Folgende festhalten:

Tabelle 11: Der Logos als Schöpfungsplan bei Philo

Philo opif. 20–25

<i>bildspendender Bereich</i>	<i>bildempfangender Bereich</i>
<i>gedachte Stadt</i>	geplanter Kosmos in der Ideenwelt
<i>König, Architekt und Baumeister</i> ¹³³	Gott als Urheber
<i>Plan/Entwurf/Urbild</i>	Logos/Vernunft
<i>Grund (z. B. Schutz)</i>	Güte Gottes

In diesem Bild ist allerdings nur die erste Phase, die eine Art Planungs- oder Entwurfsphase der Ideenwelt ist, im Blick. In dieser Phase ist der Logos der transzendente Ort, an dem sich diese noetische Welt befindet,¹³⁴ ähnlich wie der Stadtplan zunächst in der geistigen Vorstellung des Architekten ist, bevor er eine Skizze anfertigt. Durch die Identifikation der Ideenwelt mit dem Logos¹³⁵ liegt bei Philo eine Erweiterung des platonischen Gottesgedankens um den Aspekt der Kommunikation vor: Der Logos als Denken und Wort Gottes gehört zur Grundstruktur der Schöpfung, Sprache wird zur Grundkonstitution der Welt.¹³⁶ Über den Logos-Begriff wird die Ideenwelt der platonischen Philosophie mit dem schöpferischen Sprechakt der alttestamentlichen Tradition verknüpft.

Die zweite Phase wird an dieser Stelle (in Anschluss an opif. 20–25) nicht weiter ausgeführt, es lassen sich aber andere Stelle heranziehen, die das Bild vervollständigen. In der Umsetzungsphase wechselt die Rolle des Logos: Gott benutzt seinen Logos hier (LA III.,96)¹³⁷ wie ein Werkzeug (*ὄργανον*¹³⁸, zu dieser Wortwahl vgl. auch migr. 6), um die sichtbare Welt zu erschaffen.¹³⁹ In Cher. 125–127¹⁴⁰ ordnet Philo das Werkzeug insgesamt wieder in die Metapher des Bauens ein:

¹³² Philo opif. 20–25, vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 21.

¹³³ Die in Philo opif. 17–20 geschilderten drei Rollen (König als Initiator und Auftraggeber, Architekt als Planer sowie Baumeister als Umsetzer) fallen im bildempfangenden Bereich in Gott zusammen, vgl. LEONHARDT-BALZER, Logos, 299.

¹³⁴ Vgl. LEONHARDT-BALZER, Logos, 300.

¹³⁵ Philo opif. 24, vgl. LEONHARDT-BALZER, Logos, 301.

¹³⁶ Vgl. LEONHARDT-BALZER, Logos, 300–301.

¹³⁷ Vgl. ANDERSON, Johannine Logos-Hymn, 231; SCHNELLE, Neuer Wettstein, 18–19.

¹³⁸ Vgl. ARGYLE, Philo and the Fourth Gospel, 385.

¹³⁹ Zur Schöpfungsmittlerschaft des Logos vgl. noch Philo agr. 51; conf. 63.

¹⁴⁰ Vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 20.

Tabelle 12: Der Logos als Schöpfungsmittler bei Philo

Philo Cher. 125–127

<i>bildspendender Bereich</i>	<i>bildempfangender Bereich</i>	<i>entsprechendes präpositionales Gefüge</i>
<i>Wohnung/Stadt</i>	Kosmos	-
<i>Baumeister</i>	Gott als Urheber	τὸ ὑφ' οὗ – das Von-Wem/Was
<i>Baumaterial (z. B. Steine, Holz)</i>	die vier Elemente (Wasser, Feuer, Erde, Luft)	τὸ ἐξ οὗ – das Aus-Wem/Was
<i>Werkzeug</i>	Logos/Vernunft	τὸ δι' οὗ – das Durch-Wen/Was
<i>Grund (z. B. Schutz)</i>	Güte Gottes	τὸ δι' ὧ – das Warum

An dieser Metapher lässt sich auch die Diskussion um die Rolle des johanneischen Logos bei der Schöpfung veranschaulichen: Wäre der Logos in diesem Bildbereich Werkzeug in der Hand Gottes (Schöpfungsmittlerschaft) oder eigenständiger Baumeister (Schöpfungsurheberschaft)? Hier wird aus meiner Sicht ein wichtiger Unterschied zwischen dem philonischen und johanneischen Logos deutlich: Bei Philo in Cher. 125–127 ist der Logos eine Eigenschaft Gottes,¹⁴¹ die er als Werkzeug benutzt, bei Joh hingegen ist der Logos ein aktiver Schöpfer. Dieser Unterschied wird noch deutlicher, wenn man Philo opif. 23 heranzieht, weil dort explizit verneint wird, dass Gott einen anderen Helfer bei der Schöpfung gehabt hat. Denn wer, so fragt Philo, hätte damals sonst noch existiert? Der Logos ist für Philo etwas in Gott und kein außerhalb von ihm existierender, eigenständiger Schöpfer.¹⁴²

Im Anschluss an die zuerst genannte Metapher¹⁴³ und an andere Stellen¹⁴⁴ benutzt Philo das Siegel als Bild für die Funktion des Logos bei der Schöpfung:

Fug. 12

γέγονέ τε γὰρ ὁ κόσμος καὶ πάντως ὑπ' αἰτίου τινὸς γέγονεν· ὁ δὲ τοῦ ποιῶντος λόγος αὐτός ἐστιν ἢ σφραγίς, ἣ τῶν ὄντων ἕκαστον μεμόρφωται· παρὸ καὶ τέλειον τοῖς γινομένοις ἐξ ἀρχῆς παρακολουθεῖ τὸ εἶδος, ἅτε ἐκμαγεῖον καὶ εἰκὼν τελείου λόγου.

Denn der Kosmos ist geworden und ist in jeder Hinsicht von einem Grund entstanden; der Logos des Schöpfers selbst ist das Siegel, durch das jedes der seienden Dinge geformt worden ist; darum ergibt sich für die gewordenen Dinge das perfekte Bild, als Abdruck und Abbild des perfekten Logos.

In dieser Aussage wird der Logos so dargestellt, dass er die Gestalt der gewordenen Dinge prägt und dadurch seine Spuren in der Schöpfung hinterlässt. An den geschaffenen Dingen kann man den Logos erkennen, weil sie ihm nachempfunden sind.

¹⁴¹ Zumindest an dieser Stelle.

¹⁴² „Aber er [der Logos] ist nie unabhängiger Schöpfer, sondern bleibt die ausführende Macht Gottes“, LEONHARDT-BALZER, Logos, 301.

¹⁴³ Philo opif. 25, vgl. ENDO, Creation and Christology, 171.

¹⁴⁴ Fug. 12, vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 15–16; Philo somn. II.,45; spec. III.,207, vgl. LEONHARDT-BALZER, Logos, 303.

Die Siegel-Metapher ist eine Brücke zwischen dem Logos als Plan/Urbild und dem Logos als Werkzeug.¹⁴⁵ Philo kann an ein- und derselben Stelle den Logos als beides – *Urbild* (εἰκὼν) und *Werkzeug* (ὄργανον) – benennen (LA III.,95–96). Hinzu kommt noch, dass er an dieser Stelle den Logos als Baumeister bezeichnet; an den anderen Stellen ist Gott der Baumeister.¹⁴⁶

Ein Beitrag zum Verständnis von Joh 1,3 wird in Philo LA I.,41 gesehen.¹⁴⁷ Philo erklärt in einem grammatischen Exkurs, was seiner Meinung nach der Unterschied zwischen den Präpositionen διὰ (durch) und ὑπό (von) im Hinblick auf die Schöpfung ist: Die guten Dinge der Schöpfung werden von Gott (ὑπό) und durch Gott (διὰ) geschaffen, z. B. der Garten Eden. Die schlechten Dinge (z. B. Vernunftlosigkeit) werden von Gott (ὑπό), aber nicht durch ihn (διὰ) erschaffen. „Von“ (ὑπό) scheint für Philo also zu bedeuten, dass Gott zwar hinter allem wie eine Art Aufseher und Veranlasser steht, aber trotzdem möchte er Gott in gewissem Maße von dem Negativen distanzieren. „Durch“ (διὰ) bezeichnet für ihn ein direkteres, unmittelbares Eingreifen. Das erhellt die Auslegung von Joh 1,3 insofern, als hier „durch“ (διὰ) und nicht „von“ (ὑπό) vorliegt, womit ein weiteres Argument für die aktive Schöpfungsurheberschaft des Logos gegeben ist. Aber selbst wenn „von“ (ὑπό) verwendet worden wäre, könnte man grammatisch argumentieren, dass auf das ὑπό normalerweise das Subjekt folgt, das den Handlungsträger bzw. Urheber darstellt.¹⁴⁸ Also kann man zwar festhalten, dass Philos Meinung der hier dargelegten Argumentationslinie nicht entgegensteht, es ist aber kein besonders starkes Argument.

Das andauernde Erhaltungshandeln des Logos (*creatio continua*) wird daran deutlich, dass der göttliche Logos alles Existierende wie ein Band zusammenhält (Philo her. 188¹⁴⁹; Fug. 112¹⁵⁰). Dieses Bild wird an anderer Stelle¹⁵¹ aufgegriffen und weiter ausgeführt:

Philo plant. 8–9

οὐδὲν τῶν ἐν ὕλαις κραταιὸν οὕτως, ὥς τὸν κόσμον ἀχθοφορεῖν ἰσχυῖσαι, λόγος δὲ ὁ αἰδῖος θεοῦ τοῦ αἰωνίου τὸ ὀχυρώτατον καὶ βεβαιότατον ἔρεισμα τῶν ὅλων ἐστίν. 9 οὗτος ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα ταθεῖς δολιχεύει τὸν τῆς φύσεως δρόμον ἀήττητον συνάγων τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγων· δεσμὸν γὰρ αὐτὸν ἄρρηκτον τοῦ παντὸς ὁ γεννήσας ἐποίει πατήρ.

Nichts von den Dingen unter den Materialien ist so stark, dass es die Lasten des Kosmos tragen könnte, aber der unvergängliche Logos des ewigen Gottes ist die äußerst starke und feste Stütze von dem Ganzen. Nachdem er von der Mitte zu den Grenzen und von den äußersten Punkten bis zu den mittleren gespannt wurde, läuft er den unbesiegbaren Kreislauf der Natur, wobei er alle Teile einsammelt und zusammenbindet; denn zum unzerreißbaren Band von allem hat ihn der Erzeuger und Vater gemacht.

¹⁴⁵ Vgl. LEONHARDT-BALZER, Logos, 303.

¹⁴⁶ Vgl. die vorhergehenden Tabellen.

¹⁴⁷ Vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 17.

¹⁴⁸ Vgl. BLASS/DEBRUNNER/REHKOPF, Grammatik, § 232.

¹⁴⁹ Vgl. ANDERSON, Johannine Logos-Hymn, 231.

¹⁵⁰ Vgl. ENDO, Creation and Christology, 174.

¹⁵¹ Philo plant. 8–9, vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 17.28–29; ENDO, Creation and Christology, 174.

Das All wird auch laut Philo somn. I.,241¹⁵² durch den mächtigen und Gott unterstehenden Logos fest gegründet (ἵνα στηριχθῇ βεβαίως τῷ κραταιῷ καὶ ὑπάρχῳ μου λόγῳ). Der Logos ist die dritte schöpferische Kraft Gottes, die die anderen beiden – erschaffende Gutheit und herrschende Vollmacht – zusammenbringt (Philo Cher. 27¹⁵³). Auch an anderer Stelle ist von mehreren Kräften die Rede, von denen die schöpferische Kraft eine besondere Rolle einnimmt und der Logos als Schöpfungsmittler benannt wird: *Die anderen fünf, wie Kolonien, sind Kräfte des Redenden, die die Schöpferkraft anführt, und entsprechend der der Schöpfer den Kosmos durch (seinen) Logos erschafft* – αἱ δ' ἄλλαι πέντε, ὡς ἂν ἀποικίαι, δυνάμεις εἰς τοῦ λέγοντος, ὧν ἄρχει ἡ ποιητική, καθ' ἣν ὁ ποιῶν λόγῳ τὸν κόσμον ἐδημιούργησε (Fug. 95).¹⁵⁴

Weil der Logos¹⁵⁵ weder ungeschaffen noch geschaffen ist, kann er zwischen Schöpfer und Geschöpfen vermitteln: Er ist Fürsprecher der Menschen vor Gott.¹⁵⁶ Für die Menschen ist er Abgesandter von Gott,¹⁵⁷ der sie zuversichtlich machen soll, dass ihr Schöpfer sie nicht vernachlässigt (Philo her. 205–206).¹⁵⁸ In ähnlicher Weise ist auch der johanneische Logos in Person des Christus Fürsprecher¹⁵⁹ und Abgesandter.¹⁶⁰

Auch wenn das breite Stellenspektrum Traditionen von der Schöpfungsmittlerschaft des Wortes belegt, so darf doch nicht vorschnell der Schluss gezogen werden, dass hierbei mit Joh 1,3 identische Konzepte vorliegen. Viele der aufgezeigten Stellen thematisieren das Wort als etwas Gesprochenes, was aber keine personenhaften Züge aufweist; Joh greift wohl Traditionen von der Schöpfungsmittlerschaft des Wortes auf, aber radikalisiert sie dahingehend, dass er sie auf eine Schöpfungsurheberschaft des Logos zuspitzt: Der johanneische Logos ist nicht einfach nur irgendein Mittler oder gar Mittel, sondern selbstständig aktiver Schöpfer.

5.4 Von der Personifikation göttlicher Kräfte zur Göttlichkeit des Logos

Im vorhergehenden Abschnitt wurden verschiedene schöpfungsmittelnde Instanzen präsentiert, ohne diese näher zu klassifizieren. Von besonderer Bedeutung sind diejenigen göttlichen Kräfte, die auch als Personifikation auftauchen. Verschiedene göttliche Kräfte haben bei der Schöpfung mitgewirkt, ähnlich wie auch der Logos. Es gibt aber auch göttliche Kräfte, mit denen der Logos nicht nur eine schöpfungsmittelnde Funktion gemeinsam hat, sondern auch die Eigenschaft, personifiziert zu werden. Die wichtigsten personifizierten göttlichen Kräfte sind der Geist, die Thora und die Sophia (weniger eindeutig bzw. gar nicht personifiziert sind Einsicht, Kraft, Wissen, Gedanke, Wille).

An dieser Stelle ist zusätzlich auf die mythologischen Wesen Adoel und Archas aus 2Hen 25–26 zu verweisen, die als präexistente personifizierte Schöpfungsmittler fungieren.¹⁶¹ Auf der einen Seite weisen sie sehr eigenständige Fähigkeiten und Charakteristika auf, wie etwa, dass sie Namen tragen, das Heraus-/Herab-/Hinaufkommen infolge göttlichen

¹⁵² Vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 14.

¹⁵³ Vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 10; THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 114.

¹⁵⁴ Vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 18.

¹⁵⁵ Der „älteste Logos“ wird hier als Erzengel bezeichnet und könnte an dieser Stelle mit Mose identifiziert sein, vgl. COHN ET AL., Philo, 5:269.

¹⁵⁶ Vgl. LEONHARDT-BALZER, Logos, 297.

¹⁵⁷ Vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 158; ENDO, Creation and Christology, 173.

¹⁵⁸ Vgl. ANDERSON, Johannine Logos-Hymn, 231.

¹⁵⁹ Joh 17,9.15.20.

¹⁶⁰ Joh 3,17.34; 5,36.38; 6,29.57; 7,29; 8,42; 10,36; 11,42; 17,3.8.18.21.23.25; 20,21.

¹⁶¹ Vgl. BADALANOVA GELLER, Creation Encrypted, 390–392.

Rufens und ihre Leiblichkeit.¹⁶² Auf der anderen Seite sind sie im Schöpfungsprozess selbst eher Objekte, die transformiert werden.¹⁶³ Sie gebären dadurch, dass sie sich auflösen.

Während die Personifikation¹⁶⁴ eine besondere Aufwertung einer göttlichen Eigenschaft ist,¹⁶⁵ so ist es die Göttlichkeit erst recht.¹⁶⁶ Die Aussagen über Christus, dass er *in der Gestalt Gottes* (ἐν μορφῇ θεοῦ) existiert,¹⁶⁷ und dass er der *Sohn* (υἱός) und das *Abbild* (εἰκὼν/χαρακτήρ) Gottes ist,¹⁶⁸ werden im johanneischen Prolog noch gesteigert: *Der Logos war Gott*. Dieser Satz stellt auch eine Steigerung gegenüber den Prädikaten¹⁶⁹ dar, die der Sophia zugesprochen werden.¹⁷⁰

Es ist angemessener,¹⁷¹ „der Logos war Gott“¹⁷² als umgekehrt „Gott war der Logos“ zu übersetzen, weil der Artikel ein Unterscheidungskriterium von Subjekt und Prädikatsnomen ist, der normalerweise das Subjekt markiert.¹⁷³ Der Logos ist hier determiniert und daher Subjekt, nicht Gott (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος).¹⁷⁴ Bei Sätzen mit Subjekt und Prädikatsnomen handelt es sich aber nicht einfach um Gleichsetzungen (nach dem Schema A = B und B = A), sondern das Prädikatsnomen drückt eine größere Kategorie aus, in die das Subjekt hineingeht. Deswegen kann man für Joh 1,1 folgern, dass zwar nicht „Logos = Gott“ gilt,¹⁷⁵ aber dass der Logos vollständig in die Kategorie „Gott“ gehört.¹⁷⁶ Daher kann θεός im Rahmen eines „Qualitative Use“¹⁷⁷ folgendermaßen interpretiert werden: Der Logos hat die Eigenschaften, die Gott hat, er ist aber nicht identisch mit dem Vater.¹⁷⁸ Grammatisch und inhaltlich ist also „göttlich“ als Übersetzung für θεός möglich,¹⁷⁹ ich bevorzuge aber die Übersetzung *Gott*, da der Text das Substantiv θεός und das Adjektiv θεῖος (*göttlich*) enthält. Denn es gibt wahrscheinlich Gründe dafür, dass Joh 1,1 nicht θεῖος, sondern θεός wählt.¹⁸⁰ Dennoch soll

¹⁶² Vgl. BÖTTRICH, Das slavische Henochbuch, 902.

¹⁶³ Vgl. ENDO, Creation and Christology, 21.

¹⁶⁴ Gottes erstgeborener göttlicher Logos wird in Philo somn. I., 215 als Hohepriester personifiziert, vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 157.

¹⁶⁵ Bei Epiktet scheint Logos neben Verstand und Wissen nur eine Eigenschaft zu sein, die das Wesen Gottes ausmacht (Dissertationes II 8,1–2, vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 11). Der Logos ist hierbei weder personifiziert noch vergöttlicht.

¹⁶⁶ Bei Diogenes Laertios (3. Jh.) findet sich die Vergöttlichung der Sophia: Die Sophia ist Gott – θεὸς ἡ σοφία (Leben und Lehre der Philosophen II 46, vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 14).

¹⁶⁷ Vgl. Phil 2,6; vgl. ANDERSON, Johannine Logos-Hymn, 234.

¹⁶⁸ Vgl. Kol 1,13.15; Hebr 1,2–3; vgl. ANDERSON, Johannine Logos-Hymn, 236–237.

¹⁶⁹ Vgl. die in Abschnitten zur Schöpfungsmittlerschaft verschiedener Instanzen und dem Vergleich von Logos und Sophia genannten Stellen.

¹⁷⁰ Vgl. THEOBALD, Im Anfang war das Wort, 108.

¹⁷¹ Die Übersetzung hat den Nachteil, dass die Betonung auf Gott, die im griechischen Text durch die Anfangsstellung von θεός gegeben ist, im Deutschen nicht abgebildet wird. Hier stoßen wir an Grenzen der Übersetzungsarbeit, vgl. VAN DER WATT/CARAGOUNIS, Grammatical Analysis, 123. Die Übersetzung ist trotz dieses Nachteils die bestmögliche, weil die Interpretation von Subjekt (der Logos) und Prädikatsnomen (Gott) durch den deutschen Satzbau (Subjekt + Prädikat [Verb + Prädikatsnomen]) ausgedrückt werden soll.

¹⁷² Die Alternative „Das Wort war ein Gott“, die vor allem von Zeugen Jehovas (Neue Weltübersetzung) bevorzugt wird, basiert grammatisch nur auf dem schwachen Argument, dass θεός keinen Artikel hat. Allerdings können auch Substantive ohne Artikel vom Kontext her determiniert sein, vgl. VAN DER WATT/CARAGOUNIS, Grammatical Analysis, 111.117.

¹⁷³ Vgl. VAN DER WATT, John 1:1, 69; VAN DER WATT/CARAGOUNIS, Grammatical Analysis, 113.

¹⁷⁴ Vgl. THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 223.

¹⁷⁵ Vgl. dazu das Nebeneinander von Joh 10,30 und 14,28, vgl. VAN DER WATT/CARAGOUNIS, Grammatical Analysis, 138.

¹⁷⁶ Vgl. VAN DER WATT, John 1:1, 69; VAN DER WATT/CARAGOUNIS, Grammatical Analysis, 112.

¹⁷⁷ VAN DER WATT, John 1:1, 72; VAN DER WATT/CARAGOUNIS, Grammatical Analysis, 115.

¹⁷⁸ Vgl. THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 222–223.

¹⁷⁹ Vgl. VAN DER WATT, John 1:1, 73; VAN DER WATT/CARAGOUNIS, Grammatical Analysis, 117.

¹⁸⁰ Vgl. THEOBALD, Im Anfang war das Wort, 45; THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 224; VAN DER WATT/CARAGOUNIS, Grammatical Analysis, 123.

die Übersetzung „Gott“ nicht als Identifikation von Gott mit dem Logos missverstanden werden, sondern der Logos ist Gott in dem Sinne, dass der Logos göttlicher Art bzw. vom Wesen her Gott ist.¹⁸¹ Die Aussage in 1,1 über die Göttlichkeit des Logos findet ihre Entsprechungen neben 5,18;10,33.36 und 19,7¹⁸² vor allem im pointiert formulierten Thomasbekenntnis: *Mein Kyrios und mein Gott* – ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (Joh 20,28).¹⁸³

Philo gibt dem Logos neben Gott den zweithöchsten Rang (Philo LA II.,86¹⁸⁴).¹⁸⁵ An anderer Stelle bezeichnet er bei der Auslegung von Gen 31,13 den Logos sogar als θεός (Gott).¹⁸⁶ Er möchte nicht dahingehend falsch verstanden werden, dass es zwei Götter gebe,¹⁸⁷ sondern die LXX spreche in Gen 31,13 von θεός (Gott) ohne Artikel, um den Logos zu bezeichnen, und von ὁ θεός (der Gott) mit Artikel, um den einzigen, wahren Gott zu bezeichnen¹⁸⁸ (Philo somn. I.,227–230).¹⁸⁹ Ὁ θεός (der Gott) habe sich dem Anschein nach als Engel offenbart,¹⁹⁰ ohne sich dabei zu verändern, um vom Menschen wahrgenommen werden zu können. Dieser Engel-Logos wird als θεός (Gott ohne Artikel) bezeichnet und ist für Philo das Abbild von ὁ θεός (Gott mit Artikel).¹⁹¹ Auffällig ist, dass Joh 1,1 den Logos auch als θεός (Gott) ohne Artikel bezeichnet.¹⁹² Demgegenüber steht „der Gott“, bei dem der Logos ist (πρὸς τὸν θεόν – Gott mit Artikel). Der Logos von Philo und der Logos aus dem Prolog haben nicht nur diese grammatische Gemeinsamkeit, sondern beide sind inhaltlich die sich den Menschen offenbarende und zugewandte¹⁹³ Seite Gottes.¹⁹⁴ Die stärkste Form einer Personifikation des Logos präsentiert der Prolog, der den Logos Mensch werden lässt. Denn Jesus ist im wahrsten Sinne des Wortes die Verkörperung des Logos.¹⁹⁵

Summierend sollen die Vergleichspunkte zwischen dem johanneischen und philonischen Logos in tabellarischer Übersicht zusammengestellt werden. Es handelt sich um exemplarische Belegstellen ohne Anspruch auf Vollständigkeit. Es wird nicht davon ausgegangen, dass Stellen bei Philo und in Joh, die sich in derselben Zeile befinden, jeweils exakt dasselbe meinen. Es geht lediglich darum, Stellen einander gegenüberzustellen, die sich für einen Vergleich (mag er positiv oder negativ ausfallen) besonders anbieten.

¹⁸¹ Vgl. THEOBALD, Im Anfang war das Wort, 42–43.46; THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 224.

¹⁸² Vgl. THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 302.

¹⁸³ Vgl. THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 302.

¹⁸⁴ Vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 12.

¹⁸⁵ Anders als THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 223 sehe ich diese Stelle nicht als Beleg für einen „zweiten Gott“ bei Philo an. Eindeutiger ist die sogleich zu nennende Stelle Philo QG II.,62.

¹⁸⁶ Vgl. Philo somn. I.,227–230, vgl. LEONHARDT-BALZER, Logos, 297.

¹⁸⁷ Vgl. VAN DER WATT, John 1:1, 73.

¹⁸⁸ Vgl. ENDO, Creation and Christology, 174.

¹⁸⁹ Diese Stelle, wo die Rede von zwei Göttern vermieden wird, steht in Spannung zu Philo QG II.,62 (vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 12), wo Gottes Logos als zweiter Gott bezeichnet wird (vgl. THEOBALD, Im Anfang war das Wort, 43; LEONHARDT-BALZER, Logos, 297; ENDO, Creation and Christology, 175). Dies wiederum passt nicht zu opif. 23 (vgl. ARGYLE, Philo and the Fourth Gospel, 385) und LA II.,2 (vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 746), wo behauptet wird, dass Gott vor der Schöpfung nichts an seiner Seite hat, weil er nichts und niemanden benötigt, sondern ganz allein als Einziger besteht.

¹⁹⁰ Vgl. Philo Cher. 3, wo der Engel, der Hagar erscheint (Gen 16,7–12), als Logos bezeichnet wird, vgl. HILLAR, Philo of Alexandria, Abschn. 11h.

¹⁹¹ Vgl. Philo somn. I.,238–239, vgl. HILLAR, Philo of Alexandria, Abschn. 11h.

¹⁹² Vgl. LEONHARDT-BALZER, Logos, 312.

¹⁹³ Vgl. LEONHARDT-BALZER, Logos, 319.

¹⁹⁴ Für Thyen habe diese Philo-Stelle (somm. I.,227–230) und der Johanensprolog nichts miteinander zu tun, weil Philo für das Verhältnis von Logos zu Gott eine Subordination annimmt. Dies scheint mir nicht kohärent argumentiert zu sein, weil Thyen noch auf derselben Seite betont, dass man im Blick auf die Frage nach dem Verhältnis von Logos und Gott in Joh weder die Identifikation noch die Subordination aufgeben dürfe, vgl. THYEN, Johannesevangelium, 65. Insofern wäre die Subordination des Logos unter Gott kein Gegenargument, sondern eine weitere Gemeinsamkeit zwischen Joh und Philo, wenn man Thyens Prämissen teilt.

¹⁹⁵ Vgl. KEENER, Gospel of John, 1:361.

Tabelle 13: Der johanneische und philonische Logos im Vergleich

	Eigenschaft- ten/Funktionen	johanneischer Logos/Chris- tus	philonischer Logos
1.	Schöpfungsmittler/-urheber	Joh 1,3.10	Philo LA III.,96; Cher. 27.127; sacr. 65; agr. 51; plant. 8–9; conf. 63; her. 188; Fug. 12; somn. I.,241
2.	Vorzeitigkeit vor der Schöpfung ¹⁹⁶	Joh 1,1–2; 8,58; 17,5.24	Philo opif. 24; agr. 51; conf. 63; migr. 6
3.	Bezeichnung als Gott	Joh 1,1	Philo somn. I.,228–230
4.	Sohn des Vaters	Joh 1,34.49; 3,16–18.35–36; 5,19–23.25–26; 6,27.40; 10,36; 11,4.27; 14,13; 17,1; 19,7; 20,31	Philo agr. 51; conf. 63.146; Fug. 109; somn. I.,215
5.	Vermittlung von der Kindschaft Gottes	Joh 1,12	Philo conf. 146 ¹⁹⁷
6.	Abgesandter von Gott	Joh 3,17.34; 5,36.38; 6,29.57; 7,29; 8,42; 10,36; 11,42; 17,3.8.18.21.23.25; 20,21	Philo her. 205
7.	Bittsteller für Menschen vor Gott bzw. Mittler	Joh 17,9.15.20	Philo her. 205; QE II.,13 ¹⁹⁸
8.	Ernährer	Joh 6,26–27.32–35.41.48.50–58	Philo LA III.,175–177
9.	Erhalter der Schöpfung im Sinne der <i>creatio continua</i>	Joh 5,17	Philo plant. 8–9; her. 188; Fug. 112; QG IV.,110 ¹⁹⁹
10.	Licht	Joh 1,4–5.7–9; 3,19–21; 8,12; 9,5; 11,9–10; 12,35–36.46	Philo LA I.,46; somn. I.,75

Zu Nr. 1 (Schöpfungsmittler/-urheber) ist anzumerken, dass sich die Bezeichnung Schöpfungsmittlerschaft besser für den philonischen Logos und Schöpfungsurheberschaft besser für den johanneischen Logos eignet, da letzterer eigenständiger und stärker personifiziert²⁰⁰ ist. Nr. 1 impliziert Nr. 2 (Vorzeitigkeit vor der Schöpfung). Zu Nr. 3 (Bezeichnung als Gott)

¹⁹⁶ Die Wortwahl „vorzeitig“ (vgl. LEONHARDT-BALZER, Logos, 318) ist vorsichtiger als „präexistent“, zumal keine Assoziationen mit ewiger Existenz geweckt werden, sondern nur die Existenz vor der Welt benannt wird.

¹⁹⁷ Vgl. LEONHARDT-BALZER, Logos, 318.

¹⁹⁸ Vgl. ENDO, Creation and Christology, 172–174.

¹⁹⁹ Vgl. ENDO, Creation and Christology, 173; LEONHARDT-BALZER, Logos, 297.

²⁰⁰ Vgl. LEONHARDT-BALZER, Logos, 317–318.

ist anzumerken, dass sowohl Philo als auch Joh für den Logos explizit nicht den determinierten Gottesbegriff (ὁ θεός) verwenden, sondern den nicht determinierten (θεός).²⁰¹

5.4.1 Der personifizierte Geist

Ψ 103,30

ἐξαποστελεῖς τὸ πνεῦμά σου καὶ
κτισθήσονται καὶ ἀνακαινιεῖς τὸ
πρόσωπον τῆς γῆς

*Du schickst deinen Geist und sie werden
erschaffen, und du erneuerst die Oberflä-
che der Erde.*

Der Geist ist im AT größtenteils nicht personifiziert, sondern eine lebensschaffende Kraft des Schöpfers.²⁰² Es gibt aber vereinzelte Tendenzen zur Personifikation. In Ps 104,29–30/Ψ 103,29–30 wird der Geist ausgesendet, um zu erschaffen. Bei Rücknahme ist kein Leben mehr möglich, vgl. auch Ps 146,4/ Ψ 145,4: ἐξελεύσεται τὸ πνεῦμα αὐτοῦ καὶ ἐπιστρέψει εἰς τὴν γῆν αὐτοῦ (*Wird sein Geist hinausgehen, wird er zu seiner Erde zurückkehren*).²⁰³ Daher kann der Zustand von einem Toten (νεκρός) als *Hinausgang seines Geistes* (ἐξοδος πνεύματος αὐτοῦ) beschrieben werden (Sir 38,23). In Ps 104,29–30/Ψ 103,29–30 wirkt der Geist als eigenständiger Schöpfungsmittler, der nicht nur in Gott als eine Art geistige Eigenschaft vorhanden ist, sondern aus ihm hervorgehen kann, also von ihm unterscheidbar ist, und eigenständig schöpferisch tätig wird. Schüngel-Straumann bezeichnet diese Vorstellung als eine „fast personifizierte“²⁰⁴. In Jes 63,10 wird „sein heiliger Geist“ betrübt. Auch im Blick auf diesen Vers stellt Schüngel-Straumann fest: „רוּחַ *rûah* wird hier fast zur Person Gottes selbst“.²⁰⁵ Eine noch eindeutigere Stelle für den Fall einer Personifikation ist 1Kön 22,21–22:

1Kön 22,21–22

21 καὶ ἐξῆλθεν πνεῦμα καὶ ἔστη ἐνώπιον
κυρίου καὶ εἶπεν ἐγὼ ἀπατήσω αὐτόν καὶ
εἶπεν πρὸς αὐτὸν κύριος ἐν τίνι

22 καὶ εἶπεν ἐξελεύσομαι καὶ ἔσομαι
πνεῦμα ψευδὲς ἐν στόματι πάντων τῶν
προφητῶν αὐτοῦ καὶ εἶπεν ἀπατήσεις καὶ
γε δυνήσῃ ἐξελεθε καὶ ποιήσον οὕτως

*21 Da ist ein Geist hinausgegangen und
hat sich vor dem Kyrios aufgestellt und
gesagt: „Ich werde ihn irreführen.“ Und
der Kyrios hat zu ihm gesagt:
„Wodurch?“*

*22 Dann hat er gesagt: „Ich werde hin-
ausgehen und werde ein Lügen-Geist im
Mund von allen seinen Propheten sein.“
Dann hat er gesagt: „Du wirst irreführen
und wirst es können! Geh und mach
das!“*

Für Schüngel-Straumann handelt es sich an dieser Stelle um eine „personale Größe“.²⁰⁶ Ihrer Einschätzung nach „gibt es nur eine einzige Stelle im Alten Testament, an der „der Geist“ als Person auftritt, und zwar 1Kön 22.“²⁰⁷ 1Kön 22,21–22 und Jes 63,10 eröffnen einen

²⁰¹ Vgl. LEONHARDT-BALZER, Logos, 318.

²⁰² Jes 42,5; Sach 12,1; Hi 12,10; vgl. SCHNELLENBERG, Schöpfung (AT), Abschnitt 3.2.3.

²⁰³ Vgl. SCHNELLENBERG, Schöpfung (AT), Abschnitt 3.2.3.

²⁰⁴ SCHÜNGEL-STRAUMANN, Geist (AT), Abschnitt 4.2.1.

²⁰⁵ SCHÜNGEL-STRAUMANN, Geist (AT), Abschnitt 4.2.2.

²⁰⁶ SCHÜNGEL-STRAUMANN, Geist (AT), Abschnitt 2.4.

²⁰⁷ SCHÜNGEL-STRAUMANN, Geist (AT), Abschnitt 2.4.

Interpretationsspielraum, in dem der Geist als Person aufgefasst werden kann. In Ps 104,30/Ψ 103,30 wird für das hier verfolgte Anliegen noch einen Schritt weitergegangen, indem die Schöpfungsmittlerschaft des eigenständig agierenden Geistes beschrieben wird.²⁰⁸ In Hi 33,4 werden sogar noch klarer Personifikation und Schöpfungsmittlerschaft zum Ausdruck gebracht:

Hi 33,4

πνεῦμα θεῖον τὸ ποιῆσάν με πνοῇ δὲ
παντοκράτορος ἢ διδάσκουσά με

[...], weil der göttliche Geist mich erschaffen hat und der Lebenshauch des Pantokrators mich belehrt.

Der Geist wird als Übersetzung von רוּחַ mit πνεῦμα und als Übersetzung von הַחַיּוּת mit πνοή wiedergegeben. Das gewählte Adjektiv θεῖον im Neutrum (da auf πνεῦμα bezogen) gibt das hebräische Wort לֵא (Gott) wieder, weswegen die meisten Übersetzungen des MT „Geist Gottes“ wählen. רוּחַ שַׁדַּי (*der Geist/Lebenshauch von Schaddai*) wird als Geist des allmächtigen Pantokrators übersetzt. Auffällig ist das schöpfungsterminologische Verb „machen“ (ποιέω/ἔποίη), welches sonst Gott als Schöpfer zum Subjekt hat.²⁰⁹ Während Jes 42,5 Gott als das schaffende Subjekt bezeichnet und der Geist das gegebene Objekt ist, wird der Geist in Hi 33,4 derart aufgewertet, dass er zum schaffenden Subjekt wird.²¹⁰ Die schöpferische Funktion des Geistes wird an der folgenden Stelle explizit mit der Erschaffung von allem verknüpft:

AssMos Fragm. B²¹¹ (= Gelasius, Historia Ecclesiastica 2,21,7)

ἐν βίβλῳ δὲ ἀναλήψεως Μωσέως Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος διαλεγόμενος τῷ διαβόλῳ λέγει „ἀπὸ γὰρ πνεύματος ἁγίου αὐτοῦ πάντες ἐκτίσθημεν“ καὶ πάλιν λέγει „ἀπὸ προσώπου τοῦ θεοῦ ἐξῆλθε τὸ πνεῦμα αὐτοῦ, καὶ ὁ κόσμος ἐγένετο“.²¹² ἴσον ἐστὶ τοῦτο τοῦ „δι’ αὐτοῦ ἐγένετο“.²¹³

In der Schrift von der Himmelfahrt Moses sagt der Erzengel Michael, als er sich mit dem Teufel unterhält: „Denn von seinem heiligen Geist ist alles geschaffen worden.“ Und wiederum sagt er: „Vom Angesicht Gottes geht sein Geist hervor, und der Kosmos entsteht.“ Dies ist gleich wie „alles ist durch ihn geworden“.

Hier wird vom Text selbst her die Schöpfungsmittlerschaft des Geistes mit Joh 1,3 in Verbindung gebracht,²¹⁴ wobei es für Gelasius nicht problematisch erscheint, dass es in Joh 1,3 um den Logos und in dem von ihm zitierten Text aus AssMos um den Geist geht. Das liegt wohl daran, dass Gelasius das Zitat in seinen trinitarischen Denkhorizont integriert, der in AssMos selbst noch nicht vorgelegen haben muss.

²⁰⁸ Vgl. auch die bereits erwähnte Stelle Ps 33,6.

²⁰⁹ Z. B. Gen 1,7.11–12.16.25.31; 2,2–4.18; 3,1.

²¹⁰ Man könnte also in gewisser Weise Hi 33,4 als Konkretisierung Gen 1,26 verstehen. Vgl. außerdem die oben besprochenen Stellen Jdt 16,14; 2Bar 30,4; Ps 33,6.

²¹¹ Benennung des Fragments nach DENIS, *Fragmenta pseudepigraphorum*, 63–64.

²¹² TROMP, *Assumption of Moses*, 272.

²¹³ LOESCHKE/HEINEMANN, *Gelasius Kirchengeschichte*, 86.

²¹⁴ Dieses Zitat im Wortlaut ist unschwer zu erkennen, vgl. LOESCHKE/HEINEMANN, *Gelasius Kirchengeschichte*, 86 Anm. zu Zeile 18.

Geist und Sophia können miteinander parallelisiert (SapSal 1,4–5; 7,22; 9,17)²¹⁵ oder gar miteinander identifiziert werden (SapSal 1,6).²¹⁶ Die Weisheit wird in den weisheitlichen Schriften personifiziert, weswegen hier die Bezeichnung „Sophia“ bevorzugt wird.

„Seit der nachexilischen Zeit begegnet in den weisheitlichen Schriften Sprüchebuch, Jesus Sirach und Weisheit Salomos die Weisheit personifiziert als Frauengestalt (hebräisch *chákkmāh*; griechisch σοφία). Die Personifikation ist eine Untergattung der Metapher, die der ‚Weisheit‘ als lebenspraktischer Klugheit personhafte Züge verleiht. Insgesamt lässt sich eine Entwicklung der Gestalt beobachten: Frau Weisheit, die ihre Lehre als Lebensweisheit des Alltags verkündet, wird mit der Tora identifiziert, wird Gegenstand der jüdisch-hellenistischen Philosophie und geht im Neuen Testament in die Vorstellung von Christus als Lehrer der Weisheit ein.“²¹⁷

Sophia ist von besonderem Interesse für den johanneischen Prolog, weil fast alles, was darin über den Logos ausgesagt wird, auch über Sophia ausgesagt wird (abgesehen von der Fleischwerdung).²¹⁸ Religionsgeschichtlich führen die Spuren der Sophia weiter zur Thora, die besonders in außerbiblischen jüdischen Schriften als Tochter Gottes personifiziert wird.²¹⁹ Diese beiden Größen sollen nun mit dem Logos verglichen werden. Weil Sophia höchstwahrscheinlich weiter verbreitet war als die personifizierte Thora,²²⁰ sind die Gemeinsamkeiten von Logos und Sophia gewichtiger, sodass sie zum Schluss behandelt werden.

5.4.2 Logos und Thora im Vergleich

Logos und Thora haben verschiedene Eigenschaften gemeinsam:

1. Beide sind offenbarendes Wort von Gott an die Menschen.²²¹
2. Beide enthalten bzw. sind Wahrheit.²²²
3. Beide werden Gott mittels der Metapher der Kindschaft zugeordnet – der Logos ist Gottes (einziger) Sohn, die Thora ist Gottes (einzige) Tochter.²²³
4. Beide sind bei der Schöpfung anwesend.²²⁴
5. Beide haben Ähnlichkeiten mit der Weisheit/Sophia.
6. Beide sind Leben und Licht für die Menschen (s. u. in den Kapiteln zu Leben und Licht für Details).²²⁵

Zu 1–2.) Die Thora kann mit dem Wort Adonais parallelisiert werden, sodass Thora und Wort Adonais an manchen Stellen zu Synonymen werden.²²⁶

Jes 2,3 // Mi 4,2

כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וְדְבַר יְהוָה מִירוּשָׁלַם

*Denn von Zion geht die Thora [νόμος]
aus und das Wort [λόγος] Adonais aus
Jerusalem.*

²¹⁵ Vgl. MAZZINGHI, Weisheit, 57.218.272; ENDO, Creation and Christology, 211.

²¹⁶ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Geist (AT); anders MAZZINGHI, Weisheit, 61.

²¹⁷ MAIER, Weisheit (Personifikation) (AT), 1.1.

²¹⁸ Vgl. KEENER, Gospel of John, 1:352.

²¹⁹ Vgl. KEENER, Gospel of John, 1:359.361.

²²⁰ Vgl. KEENER, Gospel of John, 1:362.

²²¹ Vgl. DODD, Interpretation of the Fourth Gospel, 269–270.

²²² Vgl. DODD, Interpretation of the Fourth Gospel, 175–176.

²²³ Vgl. KEENER, Gospel of John II, 359.

²²⁴ Flebbe benennt diese Gemeinsamkeit als Präexistenz, vgl. FLEBBE, Jesus Tora, 202.

²²⁵ Vgl. DODD, Interpretation of the Fourth Gospel, 269.

²²⁶ Vgl. DODD, Interpretation of the Fourth Gospel, 269–272.

Diese Beobachtung ist für den johanneischen Prolog erhellend, weil דְּבָר (Wort) in der LXX am häufigsten mit λόγος übersetzt wird.²²⁷ Joh zeigt aber nicht nur, dass Jesus wie die Thora ist und mit der Schrift (γραφῆ) auf einer Stufe steht (2,22), sondern dass er mehr als sie ist (1,17).²²⁸ Denn während Mi 7,20 die Meinung artikuliert, dass חֶסֶד und אֱמֶת (Gnade und Wahrheit) durch Abraham und Jakob offenbart wurden, so stellt Joh 1,17 entgegen, dass durch Mose zwar ὁ νόμος (das Gesetz/die Thora) offenbart wurde, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια (Gnade und Wahrheit) aber durch Christus geschieht.²²⁹ Was in Ps 119,160/Ψ 118,160 vom Wort als Thora²³⁰ ausgesagt wird, wird in Joh auf Jesus angewendet, nämlich dass er als *der Beginn/das Wesen/die Summe der Worte Gottes*²³¹ *Wahrheit ist* (אֱמֶת רִאשׁוֹן דְּבָרֵי דִּי אֱלֹהִים / ἀρχὴ τῶν λόγων σου ἀλήθεια).²³² Vgl. auch V. 142: *Deine Thora ist Wahrheit* (אֱמֶת תּוֹרָתְךָ / ὁ νόμος σου ἀλήθεια).²³³ In Ps 119/Ψ 118 haben Wort und Thora also die Gemeinsamkeit, die Wahrheit zu sein. Auch für Joh ist der Logos die (volle) Wahrheit. Im johanneischen Prolog ist Jesus die Personifikation der Thora schlechthin und stellt somit die Überbietung der bisher geöffneten Thora dar,²³⁴ was in keinsten Weise heißt, dass die Thora (ὁ νόμος) für Joh an Bedeutung verlieren würde.²³⁵ Je nach Interpretation hebt man entweder mehr die polemische, distanzierte Haltung in Joh gegenüber der Thora hervor²³⁶ oder man sieht in Jesus eine Art Vollendung bzw. Aktivierung²³⁷ der Thora, ohne die Thora und die jüdischen Schriften abzuwerten, da sie von Jesus selbst als Zeugnis für ihn gewürdigt werden (Joh 5,39). Für Flebbe liegt kein antithetischer Parallelismus in Joh 1,17 vor.²³⁸ Für Keener liegt im Prolog eine Thora-Christologie vor,²³⁹ die versuche, die Göttlichkeit Jesu im Rahmen des jüdischen Monotheismus zu halten.²⁴⁰ Wie Gott Israel ursprünglich das Gesetz geschenkt habe, so schenke er nun Christus. In diesem Sinne übersetzt Coloe die Phrase χάριν ἀντὶ χάριτος mit „a gift instead of a gift“²⁴¹ (Joh 1,16).²⁴² Einen Mittelweg schlägt Theobald ein, der je nach Stelle einen negativen von einem positiven Aspekt der Thora innerhalb von Joh unterscheidet.²⁴³

Zu 3.) Ein Beispiel ist ShemR 33,1.²⁴⁴ Dort wird Gott mit einem König verglichen, dessen einzige (!) Tochter die Thora ist. Obwohl er sich nur schwer von ihr trennen kann, gibt er sie Israel zur Frau, weil er die Thora Israel auch nicht vorenthalten möchte. Auch der Christus als der Logos ist ursprünglich als μονογενής („Einziggeborener“)²⁴⁵ bei Gott, begibt sich aber

²²⁷ Vgl. DODD, *Interpretation of the Fourth Gospel*, 263.

²²⁸ Vgl. DODD, *Interpretation of the Fourth Gospel*, 272.

²²⁹ Aufgrund der Nähe von Mose und Thora, aber auch von der Vermittlung des göttlichen Wortes entweder durch die Thora oder durch Propheten, verwundert es nicht, dass auch Vergleiche zwischen Logos/Christus und dem vorausgesagten Prophet nach der Art von Mose (Dtn 18,15–22) angestellt werden, vgl. ANDERSON, *Johannine Logos-Hymn*, 229–230.

²³⁰ Vgl. Mal 2,6.

²³¹ Bzw. *des Wortes Gottes* (MT).

²³² Vgl. DODD, *Interpretation of the Fourth Gospel*, 175.

²³³ Vgl. DODD, *Interpretation of the Fourth Gospel*, 176.

²³⁴ Vgl. PAINTER, *Earth Made Whole*, 74–75.

²³⁵ Vgl. KEENER, *Gospel of John*, 1:361.

²³⁶ Vgl. PAINTER, *Earth Made Whole*, 76–77; ARGYLE, *Philo and the Fourth Gospel*, 385.

²³⁷ Vgl. FLEBBE, *Jesus Tora*, 221.

²³⁸ Vgl. FLEBBE, *Jesus Tora*, 220.

²³⁹ Vgl. KEENER, *Gospel of John*, 1:362.

²⁴⁰ Vgl. KEENER, *Gospel of John*, 1:364.

²⁴¹ Für diese Formulierung vgl. COLOE, *Creation in the Gospel of John*, 73–74; COLOE, *Theological Reflections*, 2–3, vgl. die Übersetzung „a gift in place of a gift“ in COLOE, *Structure*, 46.49.

²⁴² COLOE, *Creation in the Gospel of John*, 73–74.

²⁴³ Vgl. THEOBALD, *Fleischwerdung des Logos*, 360–362.

²⁴⁴ Für weitere Beispiele vgl. KEENER, *Gospel of John*, 1:359.

²⁴⁵ Joh 1,14.18; 3,16.18.

auf die Erde, um sich mit den Menschen zu vereinigen. Schon Philo redet vom Logos als Sohn Gottes.

Philo conf. 63

τοῦτον μὲν γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν
ὅλων ἀνέτειλε πατήρ, ὃν ἐτέρωθι
πρωτόγονον ὠνόμασε, καὶ ὁ γεννηθεὶς
μέντοι, μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδοὺς,
πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου
βλέπων ἐμόρφον τὰ εἶδη

*Denn der Vater hat diesen [den Logos]
als ältesten Sohn von allen aufwachsen
lassen, der andernorts „Erstgeborener“
genannt wurde; der hat, nachdem er ge-
boren worden ist, die Wege des Vaters
nachgeahmt; er hat die sichtbaren Dinge
geformt, indem er auf die archetypischen
Modelle von jenem geschaut hat.*

Hier wird die Sohnschaft des Logos mit seiner Schöpfungsmittlerschaft verknüpft.²⁴⁶ Nicht nur an dieser Stelle wird der Logos als ältestester Sohn und Erstgeborener bezeichnet, sondern auch in Philo agr. 51,²⁴⁷ wo Gott auch mit einem König verglichen wird, der den Logos – seinen erstgeborenen Sohn – als seinen stellvertretenden Beamten zur Fürsorge für seine Schöpfung einsetzt. Die Konzeption des Erstgeborenen (πρωτόγονος) erinnert nicht nur an den johanneischen μονογενής („Einziggeborener“)²⁴⁸, sondern auch an den πρωτότοκος πάσης κτίσεως (*Erstgeborenen der ganzen Schöpfung*) aus Kol 1,15. Auch für Philo ist der Logos älter als die Ursprünge der Dinge (ὁ λόγος ὁ πρεσβύτερος τῶν γένεσιν, migr. 6).²⁴⁹

Zu 4.) Dass die Thora bei der Schöpfung anwesend ist, wird in Tan Pekudei 3,17 besonders deutlich zum Ausdruck gebracht.

Tan Pekudei 3,17²⁵⁰

כְּשֶׁרָצָה הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא לַעֲשׂוֹת הָאָדָם אָמַר
לְתוֹרָה נַעֲשֶׂה אָדָם וְגו'

*Als der Heilige – gesegnet sei er – über-
legt hat, den Menschen zu machen, hat er
zur Thora gesagt: „Lasst uns den Men-
schen machen.“ (Gen 1,26)*

Hier wird die Pluralform aus Gen 1,26 so interpretiert, dass Gott zur Thora spricht. Allerdings bringt die Thora sofort das Gegenargument, dass der Mensch sündigen würde. Es scheint, dass sie von dem Vorhaben nicht überzeugt ist und daher Gott selbst (ohne sie) den Staub formt, um den Menschen zu machen. Daher zeugt diese Stelle nicht wirklich von einer Schöpfungsmittlerschaft der Thora, aber sie ist zumindest bei der Schöpfung anwesend. Eindeutiger ist Av 3,14,²⁵¹ wo die Thora als *wertvolles Werkzeug, durch das die Welt erschaffen wurde* (נִבְרָא הָעוֹלָם) (כְּלִי תְמִידָה שֶׁבּוֹ נִבְרָא הָעוֹלָם)²⁵², bezeichnet wird. Weil die Welt durch die Thora erschaffen wurde, finden sich in der Schöpfung Spuren göttlicher Offenbarung. In ähnlicher Weise kann die Schöpfungsurheberschaft des Logos bedeuten, dass er, der Gottes Offenbarung ist, auch

²⁴⁶ Vgl. HILLAR, Philo of Alexandria, Abschn. 11d.

²⁴⁷ Vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 158.

²⁴⁸ Joh 1,14.18; 3,16.18.

²⁴⁹ Vgl. SCHNELLE, Philosophische Interpretation des Johannesevangeliums, 178.

²⁵⁰ SEFARIA, Midrash Tanchuma.

²⁵¹ Vgl. CULPEPPER, 'Children of God', 24.

²⁵² SEFARIA, Pirkei Avot.

solche Spuren göttlicher Offenbarung in der Schöpfung hinterlassen hat, sodass man durch die Schöpfung bzw. die Schöpfungswerke²⁵³ auf Gott verwiesen wird (vgl. Röm 1,20).²⁵⁴

Zu 5.) Die Ähnlichkeit von Logos und Sophia wird im folgenden Abschnitt zur Schöpfungsmittlerschaft in Anschluss an SapSal 9,1–2 aufgezeigt. Für die Ähnlichkeit von Sophia und Thora ist die Identifizierung der beiden Größen miteinander in Bar 4,1 ausschlaggebend:²⁵⁵ αὕτη ἡ βίβλος τῶν προσταγμάτων τοῦ θεοῦ καὶ ὁ νόμος ὁ ὑπάρχων εἰς τὸν αἰῶνα (*Sie [Sophia] ist das Buch der Gebote Gottes und die Thora, die in die Zeitalter hinein bestehen bleibt.*) Sophia ist nicht das einzig mögliche Bezugswort von αὕτη, aber es liegt doch sehr nahe, weil der Kontext eine längere Abhandlung bildet, in deren Mittelpunkt Sophia steht (Bar 3,9–4,4).

Die meisten der genannten Vorstellungen über die Thora können leider nicht eindeutig dem Frühjudentum zugeordnet werden, sondern sind uns größtenteils nur durch die rabbinische oder spätere jüdische Überlieferung erhalten. Es soll auch nicht behauptet werden, dass diese Vorstellungen zwangsläufig schon fester Bestandteil des Frühjudentums waren. Es kann aber nicht ausgeschlossen werden, dass rabbinische Vorstellungen bezüglich der Thora ihre Wurzeln im Frühjudentum haben. Keener deutet die Verknüpfung von Weisheit und Thora als ein Argument dafür, dass die Personifizierung so jung ist wie die Verschmelzung dieser beiden Größen.²⁵⁶ Wenn man davon ausgeht, dass die Thora mit der Weisheit identifiziert ist,²⁵⁷ dann kann der folgende Vergleich zwischen Logos und Weisheit zugleich als fortgesetzter Vergleich von Logos und Thora gelten.

5.4.3 Logos und Sophia im Vergleich

Um den johanneischen Logos (und dadurch auch Christus) zu interpretieren, wird immer wieder um eine Verhältnisbestimmung von Logos und Weisheit/Sophia gerungen. Schon vor Joh wurde eine Art Weisheits-Christologie entwickelt: Paulus bezeichnet Jesus als Gottes Weisheit (θεοῦ σοφία, 1Kor 1,24) oder als Weisheit von Gott (σοφία ἀπὸ θεοῦ, 1Kor 1,30).²⁵⁸

Zwischen Logos und Sophia wird in der LXX nicht scharf unterschieden: Der Parallelismus in SapSal 9,1–2 legt eine Verwandtschaft bzw. eine Synonymität²⁵⁹ von Sophia und Logos nahe.²⁶⁰

SapSal 9,1

θεὸς πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους ὁ
ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου
2 καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας
ἄνθρωπον

*Gott der Väter und Kyrios des Erbarmens,
der du alle Dinge durch dein Wort
gemacht hast
und durch deine Weisheit den Menschen
bereitet hast*

Auf dieser Linie liegen auch andere Stellen, die eine direkte Verbindung von Sophia und Logos herstellen: Die Weisheit sagt in Sir 24,3 über sich selbst, dass sie aus dem Mund des

²⁵³ Zum Verweischarakter der Schöpfungswerke vgl. das Kapitel zum Werk in dieser Arbeit.

²⁵⁴ Vgl. CULPEPPER, 'Children of God', 24.

²⁵⁵ Vgl. CULPEPPER, 'Children of God', 23; COLOE, Structure, 48.

²⁵⁶ Vgl. KEENER, Gospel of John, 1:359.

²⁵⁷ Vgl. FLEBBE, Jesus Tora, 202–212.

²⁵⁸ Vgl. KEENER, Gospel of John, 1:353.

²⁵⁹ Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 72.

²⁶⁰ Vgl. KEENER, Gospel of John, 1:354.

Höchsten hervorgeht,²⁶¹ vgl. 4QNon-Canonical Psalms B 76–77,8: „... my words, and you will pay attention to the wisdom (that) goes forth from my mouth, and you will understand“. ²⁶² Dazu passt auch, dass Gott in 2Hen 30,8 eine mündliche Äußerung macht, die den Schöpfungsvorgang initiiert.²⁶³ Das Besondere an dieser Stelle ist, dass dort beschrieben wird, wie der Befehl zur Schöpfung ausgeführt wird, nämlich durch Sophia.

Philo identifiziert Sophia²⁶⁴ und Logos explizit in LA I.,65²⁶⁵: *Sie [die Tugend/Gutheit] fließt aus Eden, aus der Sophia Gottes; sie ist der Logos Gottes* (αὕτη ἐκπορεύεται ἐκ τῆς Ἑδέμ, τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας· ἡ δὲ ἐστὶν ὁ θεοῦ λόγος).

Theophilus hat die enge Verbundenheit von Logos und Sophia zum Ausdruck gebracht und sich damit auf dem Boden alttestamentlicher Überlieferung gesehen (*Autol.* 1,7²⁶⁶):

ὁ θεός, ὁ θεραπεύων καὶ ζωοποιῶν διὰ τοῦ λόγου καὶ τῆς σοφίας. ὁ θεὸς διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας ἐποίησε τὰ πάντα· τῷ γὰρ λόγῳ αὐτοῦ ἐστερεώθησαν οἱ οὐρανοὶ καὶ τῷ πνεύματι αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν· κρατίστη ἐστὶν ἡ σοφία αὐτοῦ· ὁ θεὸς τῇ σοφίᾳ ἐθεμελίωσε τὴν γῆν, ἡτοίμασε δὲ οὐρανούς φρονήσει, ἐν αἰσθήσει ἄβυσσοι ἐρράγησαν, νέφη δὲ ἐρρύησαν δρόσους·.

Gott ist es, der durch den Logos und die Sophia heilt und belebt. Gott hat alle Dinge durch seinen Logos und Sophia erschaffen; Denn ,durch sein Wort sind die Himmel gefestigt worden und durch seinen Geist ihre Kraft‘ [Ps 33,6/Ψ 32,6]. Sehr mächtig ist seine Sophia: ,Gott hat durch die Weisheit die Erde gegründet, und die Himmel vorbereitet durch seine Einsicht, durch sein Wissen quellen die Urfluten und Wolken triefen von Regenwasser [Spr 3,19–20].

Bei Tatians Lehrer Justin sind Sophia und Logos sogar nur zwei unterschiedliche Namen für dieselbe Kraft (Iust.dial. 61).²⁶⁷

Die exemplarisch genannten Stellen legen es nahe, Logos und Sophia miteinander zu vergleichen. Es gibt mindestens folgende Gemeinsamkeiten zwischen Sophia und Logos:²⁶⁸

²⁶¹ Vgl. ZIMMERMANN, Neuschöpfung, 93; THEOBALD, Im Anfang war das Wort, 103.

²⁶² SCHULLER, 4QNon-Canonical Psalms B, 157.

²⁶³ Vgl. auch 2Hen 30,1–2.7.

²⁶⁴ Zumindest sofern man von Sophia als Bezugswort für den Artikel ἡ ausgeht. Aus dem Zusammenhang kämen auch ἀρετή (Tugend) und ἀγαθότης (Gutheit) infrage, allerdings ist Sophia das Bezugswort, das in unmittelbarer Nähe zum Artikel steht.

²⁶⁵ Vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 8.

²⁶⁶ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 33.

²⁶⁷ Trotz dieser Verbindungen ist zu beachten, dass sich die Logoschristologie des Justins von der in Joh unterscheidet, weil Justin eine Art natürliche Theologie vertritt, derzufolge alle Menschen, die nach der Weisheit streben, auch nach Christus streben. Demgegenüber hat der johanneische Logos eher einen exklusiven Absolutheitsanspruch, vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 117. Es wäre jedoch Joh unangemessen, ihm vorzuwerfen, dass er keine natürliche Theologie vertrete (abgesehen von dem Problem, dass ,natürliche Theologie‘ ein systematisch-theologischer Begriff aus heutigen Debatten ist, dem nicht ohne Weiteres ntl. Texte zugeordnet werden können). Es darf jedenfalls nicht unterschlagen werden, dass die Schöpfung auch für Joh der materiale Ausdruck göttlichen Sprechens ist und somit von Gott zeugt, da er die Schöpfung durch sein Wort gemacht hat, vgl. PAINTER, Earth Made Whole, 76; DALY-DENTON, John, 34; „The image of creation (,All things were made through him ...‘) as something which proceeded from God’s *Word* suggests the idea that creation speaks, that it reveals something of God“, BRODIE, Gospel According to John, 137; vgl. KOESTER, Word of Life, 31.

²⁶⁸ Die Stellen in der Tabelle sind eine exemplarische Auswahl besonders markanter Vorkommnisse.

Tabelle 14: Logos und Sophia im Vergleich

	Eigenschaft- ten/Tätigkei- ten/Ereig- nisse	Logos/Christus	Weisheit/Sophia
1.	Präexistenz ²⁶⁹	Joh 1,1–3.10; 8,58; 17,5.24; I- ust.dial. 61	Spr 8,22–31; SapSal 6,22; 9,9; Sir 1,4; 24,9; Iust.dial. 61
2.	Schöpfungs- urheberschaft/ Schöpfungs- mittler- schaft ²⁷⁰	Joh 1,3.10 explizit von allem: Joh 1,3; Autol. 1,7	Ps 104,24/Ψ 103,24; Spr 3,19–20; Jer 10,12 // 51,15 MT/28,15 LXX; SapSal 7,21.27; 8,3–6; 9,2.9; Sir 42,21; 1QH 9,9.16.21 / IX 7.14.19; 11QPs ^a XXVI 13–14; Philo Fug. 109; ebr. 30– 31; 2Hen 30,8; explizit von allem: ²⁷¹ SapSal 7,27; Autol. 1,7
3.	Objekt göttli- cher Liebe ²⁷²	Joh 17,24	SapSal 8,3
4.	In-die-Welt- Kommen ²⁷³	Joh 1,10–11.14; vgl. Ps 147,15; Jes 55,11	SapSal 8,1; Sir 1,15; 24,6–17; Bar 3,38
5.	Abweisung oder Auf- nahme bei den Menschen ²⁷⁴	Joh 1,5.10–13; 3,32–33; 5,38; 8,37; 12,37; 17,6	Spr 1,24–25.30; SapSal 1,4; 7,14.27; 9,4; Sir 24,8–12; 1Hen 42,1–2
6.	Geben von Gaben an die Menschen ²⁷⁵	Leben: ²⁷⁶ Joh 1,4; 10,10 ²⁷⁷ Licht: Joh 1,4–5 Geist: Joh 20,22	Leben: ²⁷⁸ Spr 3,2.16.18; Sir 4,12; 24,18 Licht: ²⁷⁹ SapSal 6,12; 7,10.25–26.29–30; Bar 4,2 Geist: Spr 1,23
7.	Rückkehr in die himmli- sche Welt ²⁸⁰	Joh 16,5	1Hen 42,1–2
8.	Kenntnis gött- licher Ge- heimnisse	Joh 1,18; 6,46	SapSal 8,4

²⁶⁹ Vgl. ZIMMERMANN, Neuschöpfung, 93; ENDO, Creation and Christology, 2; CULPEPPER, ‚Children of God‘, 22.

²⁷⁰ Vgl. ENDO, Creation and Christology, 2.211; BENNEMA, Power, 74–75 inkl. Anm. 136.

²⁷¹ Vgl. CULPEPPER, ‚Children of God‘, 22.

²⁷² Vgl. KEENER, Gospel of John, 1:353.

²⁷³ Vgl. CULPEPPER, ‚Children of God‘, 22; ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 72; COLOE, Structure, 48–49.

²⁷⁴ Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 72.

²⁷⁵ Vgl. zu den Details die weiteren Abschnitte zu Leben, Licht und der Geistgabe.

²⁷⁶ Vgl. CULPEPPER, ‚Children of God‘, 24–26; COLOE, Creation in the Gospel of John, 71.86.

²⁷⁷ Außerdem z. B. noch Joh 3,16.36; 6,33.35.48.51.63.68; 8,12; 10,28; 11,25; 14,6; 20,31.

²⁷⁸ Vgl. CULPEPPER, ‚Children of God‘, 21–22; DODD, Interpretation of the Fourth Gospel, 82.

²⁷⁹ Vgl. CULPEPPER, ‚Children of God‘, 22.

²⁸⁰ Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 72; COLOE, Structure, 48.

Nr. 1 (Präexistenz) und Nr. 2 (Schöpfungsurheberschaft/Schöpfungsmittlerschaft) können nicht immer klar voneinander unterschieden werden. Schöpfungsurheberschaft setzt Präexistenz voraus,²⁸¹ aber nicht umgekehrt. In dem Gedicht *Hymn to the Creator*²⁸² vom Toten Meer ist recht eindeutig die Schöpfungsmittlerschaft der Weisheit benannt,²⁸³ was selbstverständlich ihre Präexistenz voraussetzt: „Gepriesen, der da gemacht hat (16) (die) Erde durch Seine Kraft, mit Seiner Weisheit den Weltkreis gesetzt, mit Seinem Verständnis die Himmel gespannt“.²⁸⁴ Aber manchmal²⁸⁵ bleibt offen, in welcher Weise Sophia bei der Schöpfung anwesend ist²⁸⁶ – als schöpfungsmittelnde Instanz²⁸⁷ oder als eine Art Zuschauerin,²⁸⁸ die höchstens indirekt²⁸⁹ an der Schöpfung beteiligt ist:

SapSal 9,9

καὶ μετὰ σοῦ ἡ σοφία ἡ εἰδυῖα τὰ ἔργα σου
καὶ παροῦσα ὅτε ἐποίεις τὸν κόσμον

*Und Sophia war mit dir, die deine Werke
kennt und dabei war, als du den Kosmos
erschufst.*

Andere Stellen benennen eindeutiger die aktive Beteiligung, im Fall von SapSal 7,27²⁹⁰ auch hinsichtlich des andauernden Schöpfungshandelns: *Obwohl sie [Sophia] nur eine ist, ist sie zu allem fähig; und obwohl sie in sich bleibt, erneuert sie alle Dinge* (μία δὲ οὗσα πάντα δύναται καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει). Eine Lösung für das Problem des Verhältnisses von Sophia und Gott zur Schöpfung schlägt Philo in Fug. 109 vor:²⁹¹ Er bezeichnet Gott als Vater und Sophia als Mutter, durch die alles zur Entstehung kommt.²⁹²

Sophias Präexistenz kann dadurch ausgedrückt werden, dass sie als von Gott „geschaffen“ (κτίζω) bezeichnet wird.²⁹³ Das kann je nach Interpretation ein Unterschied zur Artikulation der Präexistenz des Logos sein: Der Logos wird im johanneischen Prolog nicht als geschaffen

²⁸¹ Vgl. BREYTENBACH, Schöpfer, 286.

²⁸² 11QPs^a XXVI 13–14.

²⁸³ Vgl. ENDO, Creation and Christology, 16.

²⁸⁴ TTM I, 340.

²⁸⁵ Neben SapSal 9,9 wäre ein weiteres Beispiel Fug. 109, vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 18. In SapSal 9,1–2 muss man von der instrumentalischen Bedeutung von τῇ σοφίᾳ (durch deine Weisheit) nicht unbedingt auf eine passive Rolle der Weisheit schließen, vgl. MAZZINGHI, Weisheit, 258.

²⁸⁶ Vgl. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 1:213.

²⁸⁷ Im Fall von Ps 104,24/Ψ 103,24 noch nicht einmal personifiziert, vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 101–150, 83; KRAUS, Psalmen 60–150, 884; DECLAISSE-WALFORD/JACOBSON/TANNER, Book of Psalms, 776–777; GOLDINGAY, Psalms, 191.

²⁸⁸ In der Rolle der Zuschauerin sieht Schenke auch die Weisheit in Spr 8,27ff, vgl. SCHENKE, Johannes-Kommentar, 21. Ausgehend von der in dieser Arbeit vertretenen Position (im Abschnitt zur Schöpfungsmittlerschaft verschiedener Instanzen, 5.2.1) hat die Sophia in Spr 8,22–31 durchaus eine aktive Rolle als Architektin und Gegenüber Gottes. Allerdings würde ich Schenke zustimmen, dass der Logos eindeutiger eine aktive Rolle bei der Schöpfung hat als die Sophia an manchen Stellen.

²⁸⁹ So etwa die Meinung von MULDER, Theology of the Creator, 213.

²⁹⁰ Vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 17; MAZZINGHI, Weisheit, 212–213.

²⁹¹ Vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 18.

²⁹² Vgl. auch Philo ebr. 30–31, vgl. ZIMMERMANN, Vom „Hätschelkind“ zur „Himmelsbraut“, 84.

²⁹³ Spr 8,22^{LXX}; Sir 1,4.9; 24,8–9, vgl. MULDER, Theology of the Creator, 202; SCHNELLE, Neuer Wettstein, 1–2.

dargestellt,²⁹⁴ sondern es bleibt offen, ob er gleichursprünglich mit Gott ist oder nicht.²⁹⁵ Diese Offenheit führt in der Auslegung dazu, dass nicht nur einerseits davon ausgegangen wird, dass der Logos ungeschaffen sei,²⁹⁶ sondern andererseits auch das genaue Gegenteil, nämlich dass er wie die Weisheit auch erschaffen sei.²⁹⁷ Aus meiner Sicht lässt sich die Frage, ob der Logos in Joh erschaffen oder unerschaffen ist, nicht eindeutig beantworten. Das einzige, was feststeht, ist der Unterschied in der Darstellung: Die Weisheit wird explizit als geschaffen dargestellt, der Logos hingegen wird nicht explizit als erschaffen/ungeschaffen dargestellt. Joh 1,3 impliziert jedenfalls, dass das Subjekt des Erschaffens (nämlich der Logos) aus dem Kreis der erschaffenen Objekte (nämlich alles/alle Dinge) ausgeschlossen ist.²⁹⁸ Vom Logos wird nur ausgesagt, dass er war (ἦν),²⁹⁹ und zwar im Imperfekt, das einen durativen Aspekt ausdrückt. Teilweise wird hervorgehoben, dass die Entstehung der Geschöpfe anders als die Entstehung des Logos im Aorist steht (ἐγένετο), wodurch ein punktueller Aspekt ausgedrückt wird.³⁰⁰ Diese Beobachtung trifft zwar für 1,1.3 zu, allerdings wage ich das Gewicht dieses grammatischen Arguments zu bezweifeln, da man erklären müsste, warum bei der Täufer-Aussage in Joh 1,30 nicht nur die Imperfekt-Form ἦν, sondern auch die Aorist-Form ἐγένετο auf Jesus bezogen wird. Wenn die Verbform ἐγένετο auf Geschaffenes verweist, dann würde 1,30 implizieren, dass Jesus erschaffen wurde, was wiederum das gegenteilige Ergebnis dessen wäre, was man mit dem Argument vom Unterschied zwischen ἦν und ἐγένετο eigentlich erreichen wollte. Wie dem auch sei, bei Sophia ist eindeutiger als beim Logos festzustellen, dass ihre Präexistenz nicht unbedingt meint, dass sie schon immer da gewesen wäre, sondern dass sie ihren Ursprung vor der Schöpfung bzw. zu Beginn der Schöpfung hat (SapSal 6,22).³⁰¹

Die Metaphern μονογενής (Einziggeborener)³⁰² und υἱός (Sohn)³⁰³ entspringen dem Vorstellungsbereich der Familienzugehörigkeit. Justin spricht von der Zeugung des Logos, ohne eine Spannung zur Erschaffung der Sophia zu sehen. Für ihn scheint es sich um dasselbe Phänomen zu handeln (Iust.dial. 61,3).

Wie die allermeisten Metaphern könnte man diese Metapher der Zeugung ebenso ad absurdum führen, indem man die *negativen Analogien* hervorhebt, z. B.: Wenn Gott, der Vater, den Sohn in der Präexistenz gezeugt hat, wer kann dann seine Mutter sein?³⁰⁴ Die

²⁹⁴ Vgl. ZIMMERMANN, Neuschöpfung, 97; COLOE, Structure, 46; WILCKENS, Evangelium nach Johannes, 25; THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 109.

²⁹⁵ Theobald plädiert für Gleichursprünglichkeit (vgl. THEOBALD, Im Anfang war das Wort, 39.42), was aber nicht die einzig mögliche Interpretation des Prologs ist.

²⁹⁶ Schon die einflussreichen Bekenntnisse von Nizäa (325) und Konstantinopel (381) formulieren „als Einziggeborener aus dem Vater gezeugt [...] gezeugt, nicht geschaffen“ (γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ [...] γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, vgl. HOPING/HÜNERMANN, Henrici Denzinger Enchiridion symbolorum definiti-onum, 57), vgl. KOESTER, Word of Life, 15.

²⁹⁷ Vgl. REINHARTZ, Doing God's Work, 36. Für weitere Details zu dieser Thematik vgl. das Kapitel zur Grundlegung des Kosmos in dieser Arbeit (Kap. 18).

²⁹⁸ Vgl. KEENER, Gospel of John, 1:369.

²⁹⁹ Vgl. COLOE, Structure, 47.

³⁰⁰ Vgl. RAHMSDORF, Zeit und Ethik im Johannesevangelium, 419.

³⁰¹ Vgl. MAZZINGHI, Weisheit, 191.

³⁰² Joh 1,14.18; 3,16.18.

³⁰³ Joh 1,34; 3,16–18; 3,35–36; 5,19–23.25–26; 6,40; 8,35–36; 14,13; 17,1; vgl. ZIMMERMANN, Christologie der Bilder, 98.

³⁰⁴ Bei negativen Analogien handelt es sich um Eigenschaften, die entweder nur dem Ding zukommen, das auslegen soll (*Explicans*, hier: Sohnschaft als bildspendender Bereich), oder nur dem Ding, das ausgelegt werden soll (*Explicandum*, hier: die Beziehung von Jesus zu Gott und das Wesen Jesu als bildempfangender Bereich), zukommen. Bei positiven Analogien geht es um Eigenschaften, die beide haben. Diese Begrifflichkeiten sind in Anlehnung an Volkmanns Überlegungen zur Metapherntheorie gewählt, vgl. VOLKMANN, Zorn Gottes, 61.

Tragfähigkeit einer Metapher besteht aber darin, dass es mindestens eine *positive Analogie* gibt, die etwas in einer einzigartigen Art und Weise ausdrückt: Wenn von Jesus metaphorisch ausgesagt wird, dass er Gottes einziggeborener Sohn ist, dann wird damit z. B. ausgedrückt, dass Jesus und Gott eine innige Beziehung haben³⁰⁵ und sich stark ähneln, weil sozusagen dasselbe Blut in ihren Adern fließt. Es ist eine Bildersprache, die versucht, das göttliche Wesen Jesu in Worte zu fassen.

Zu Nr. 3 (Objekt göttlicher Liebe): Jesus ist von Gott schon vor der Gründung der Welt geliebt worden (Joh 17,24). Diese Stelle gibt Aufschluss über die Beziehungsqualität von Gott und Jesus in der Präexistenz. Ebenso wird das Sein der Sophia bei Gott in SapSal 8,3³⁰⁶ mit den Worten beschrieben: ὁ πάντων δεσπότης ἡγάπησεν αὐτήν (*Der Herrscher aller Dinge hat sie geliebt*). An beiden Stellen wird dasselbe Verb – ἀγαπάω (lieben) – in derselben Zeitform (im Aorist) verwendet.

Zu Nr. 4 (In-die-Welt-Kommen): Weil Sophia für die Menschen prinzipiell nicht erreichbar ist,³⁰⁷ muss sie sich selbst auf den Weg zu den Menschen machen, um bei ihnen zu wohnen (Bar 3,38). Analog dazu ist Gott prinzipiell menschlicher Verfügung und Wahrnehmbarkeit entzogen (Joh 1,18). Daher muss Gott in Gestalt von Logos/Christus sich selbst auf den Weg zu den Menschen machen, um bei ihnen zu wohnen (1,14).³⁰⁸ Schon in Jes 55,11 bewegt sich das Wort³⁰⁹ – als poetisch personifiziertes Wort³¹⁰ – von Gott her auf die Erde zu (vgl. Ps 147,15³¹¹) und kehrt dann wieder zurück. Der Logos kommt in sein Eigentum (Joh 1,11: sei es das Volk Israel oder die Welt), wie auch Sophia in das Erbteil des Kyrios kommt, das konkret mit Zion/Jerusalem identifiziert wird (Sir 24,6–17). Die Schöpfungsmittlerschaft/-urheberschaft scheint zu implizieren, dass die Welt/alles dem Logos bzw. der Sophia gehört oder zugeordnet ist (Joh 1,11; SapSal 8,1). Sophia erstreckt sich nicht nur von einem zum anderen Ende der Schöpfung, sondern regiert und verwaltet das All (SapSal 8,1).³¹² Wie die Sophia ihr Zelt (σκηνή) aufschlägt (Sir 24,8), so wohnt/zeltet (σκηνώω) auch der Logos „bei uns“ (Joh 1,14). Auffallend ist bei diesem Vergleich, dass das verwendete Substantiv für „Zelt“ mit dem Verb „wohnen“ dieselbe griechische Wurzel teilt (*σκην...). Ein Unterschied zwischen Logos und Sophia besteht allerdings darin, dass die Inkarnation des Logos in Jesus als Person aus Fleisch und Blut konkretisiert wird.³¹³ Bei der Sophia wird nicht in dieser Weise ausgeführt, wie das In-die-Welt-Kommen aussieht.

Zu Nr. 5 (Abweisung oder Aufnahme bei den Menschen): Durch die Abweisung oder Aufnahme wird der Beziehungsstatus der entsprechenden Menschen zu Gott verändert. Wer Sophia erwirbt oder sich mit ihr vereinigt, wird zum Freund Gottes und von Gott geliebt (SapSal 7,14.27–28).³¹⁴ Die Abweisung des Logos, die in Joh 1,5.10–13 anklingt, wird immer wieder im Evangelium wiederholt.³¹⁵ Im Fall von Sophia ist die Konsequenz der Abweisung, dass sie in den betreffenden Menschen keine Wohnung nimmt (σοφία οὐδὲ κατοικήσει,

³⁰⁵ Vgl. KEENER, Gospel of John, 1:369.

³⁰⁶ Vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 7.

³⁰⁷ Bar 3,29–31; vgl. Hi 28,12–22, auch wenn an dieser Stelle die Weisheit noch nicht unbedingt personifiziert dargestellt wird, vgl. ZIMMERMANN, Homo sapiens ignorans, 94.

³⁰⁸ Philo vertritt in somn. I.,65–66 (vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 12–13) die Meinung, dass Gott in der Hinsicht dem Logos übergeordnet ist, dass der Mensch zum Logos finden und zu ihm kommen kann, aber nicht zu Gott, der der Menschenvernunft entzogen ist.

³⁰⁹ דָּבָר wird hier allerdings mit ῥῆμα übersetzt.

³¹⁰ Vgl. LAUSBERG, Jesaja 55,10–11 im Evangelium nach Johannes, 143; THYEN, Johannesevangelium, 70.

³¹¹ Hier wird דָּבָר mit λόγος übersetzt (Ψ 147,4).

³¹² Vgl. MAZZINGHI, Weisheit, 230–231.

³¹³ Vgl. ZIMMERMANN, Neuschöpfung, 97.

³¹⁴ Vgl. ENDO, Creation and Christology, 2.

³¹⁵ Joh 3,32–33 (vgl. THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 335); 5,38; 8,37; 12,37 (vgl. THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 335); 17,6

SapSal 1,4).³¹⁶ In Sir hingegen findet Sophia ihre Ruhestätte in Jakob/Zion/Jerusalem/dem Volk (Sir 24,8–12).³¹⁷

Zu Nr. 6 (Geben von Gaben an die Menschen) und Nr. 7 (Rückkehr in die himmlische Welt): Entsprechend der schöpferischen Kräfte, die sich durch die Schöpfungsmittlerschaft von Logos und Sophia ausdrücken, sind beide auch in der Lage, Leben zu geben.³¹⁸ Außerdem geht von beiden Licht aus (Bar 4,2),³¹⁹ im Fall von Sophia ist es ein nicht erlöschender Glanz (SapSal 7,10), der die Herrlichkeit Gottes (7,25) als Abglanz des ewigen Lichts (7,26) reflektiert; im Fall vom Logos ist es so, dass er mit dem wahren Licht assoziiert wird (Joh 1,4–10), was im Laufe des Evangeliums verschiedentlich aufgegriffen wird (Joh 8,12; 9,5). Das Sophia-Licht und das Logos-Licht haben beide gemeinsam, dass sie der Dunkelheit entgegenwirken: Sie werden jeweils damit kontrastiert und es wird betont, dass die Dunkelheit das Licht nicht überwältigen kann.³²⁰ Das Licht bringt Erleuchtung, was metaphorisch für Erkenntnis stehen kann (SapSal 6,12).³²¹ Sophia und Logos kehren wieder zurück in den Himmel,³²² wobei sie die Menschen nicht alleine lassen, sondern den Geist geben.³²³

Zu Nr. 8 (Kenntnis göttlicher Geheimnisse): Zur Rolle des Gottessohnes gehört, dass er Gott gesehen hat, was für Menschen prinzipiell unmöglich ist (Joh 1,18; 6,46). Dadurch wird die Authentizität der von Jesus gebrachten Offenbarung in Joh legitimiert. Ähnliche Privilegien genießt die Weisheit in SapSal 8,4: Sie ist μύστις, also eine Mystikerin, die in das Wissen Gottes (ἐπιστήμη) eingeweiht ist. Die Geheimnisse Gottes (μυστήρια θεου) sind nicht allen zugänglich (SapSal 2,22), sondern müssen über die Weisheit Gottes erschlossen werden.³²⁴

Die in der obigen Tabelle aufgeführten Aspekte sind in der Primär- und Sekundärliteratur recht gut belegt. Umstrittener oder weniger eindeutig ist folgender Punkt. Sophia sagt von sich: *Ich bin in der Tiefe des Abyssals gewandelt und hatte Macht über die Wellen des Meeres, die ganze Erde, jedes Volk und jede Nation* (ἐν βάθει ἀβύσσων περιπάτησα ἐν κύμασιν θαλάσσης καὶ ἐν πάσῃ τῇ γῇ καὶ ἐν παντὶ λαῷ καὶ ἔθνει ἐκτησάμην, Sir 24,5–6). Manche sehen darin eine relevante Parallele zu Jesu Gang auf dem Wasser in Joh 6,19, andere nicht.³²⁵ In der hier dargelegten Übersetzung von κτάομαι (*Macht haben* in Anlehnung an die Einheitsübersetzung) klingt das plausibler, als wenn man mit LUT/L17 eher an *Besitz gewinnen* denkt. Außerdem ist das *Wandeln* in der Tiefe eher ein Durchziehen (L17), weil es sich nicht auf dem Wasser, sondern in den Tiefen des Wassers abspielt. Im Griechischen wird zwar an beiden Stellen³²⁶ dasselbe Verb verwendet (περιπατέω), aber Jesus wandelt auf dem Wasser (ἐπὶ τῆς θαλάσσης) und Sophia in den Tiefen des Abyssals (ἐν βάθει ἀβύσσων). Daher handelt es sich um verschiedene Dinge, auch wenn beiden Stellen eine ähnliche Vorstellung der Souveränität des Logos/der Sophia gegenüber dem Wasser zugrunde liegt.

³¹⁶ Vgl. MAZZINGHI, Weisheit, 59.

³¹⁷ Vgl. LEONHARDT-BALZER, Logos, 315.

³¹⁸ Joh 1,4; 10,10; Sir 24,18.

³¹⁹ Vgl. THEOBALD, Im Anfang war das Wort, 105.

³²⁰ Joh 1,5; SapSal 7,29–30.

³²¹ Vgl. THEOBALD, Im Anfang war das Wort, 105.

³²² 1Hen 42,1–2; Joh 16,5.

³²³ Spr 1,23; Joh 20,22.

³²⁴ Vgl. MAZZINGHI, Weisheit, 238.

³²⁵ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 106.

³²⁶ Sir 24,5; Joh 6,19.

6 Die Erschaffung von allem (πάντα) bzw. des Kosmos (κόσμος), das Verb γίνομαι und „keine Entstehung ohne ihn“ (χωρὶς αὐτοῦ) – Joh 1,3.10

Joh 1,3.10

3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς
αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν.

3 Alles ist durch ihn geworden, und ohne
ihn ist auch nicht eins geworden.

10 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν,
καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο,
καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.

10 Er [= der Logos] war in der Welt,
und die Welt ist durch ihn geworden,
aber die Welt hat ihn nicht erkannt.

Neben den anderen Schöpfungsbezügen kann durch die Wortwahl πάντα¹ (alles/alle Dinge) in Joh 1,3 gezeigt werden, dass Schöpfungsterminologie verwendet wird. Aufgrund der Parallelität von Joh 1,3 und 1,10 kann man davon ausgehen, dass πάντα die Summe alles Geschaffenen² meint und mit dem Kosmos synonym ist (auch wenn „Welt“ [κόσμος] je nach Stelle und Kontext einen bestimmten negativen Teil des „Kosmos“ [κόσμος] meinen kann).³ Kosmos ist eine weitere Stichwortverknüpfung zu anderen Schöpfungstexten⁴ – das Spektrum der Belege ist sehr breit: Kosmos ist eine gängige Bezeichnung für die geschaffene Welt in der LXX, in frühjüdischer Literatur (seien es hellenistisch-philosophische oder andere Schriften) und im NT sowie weiteren frühchristlichen Schriften.⁵ Wenn Kosmos sich also auf die geschaffene Welt bezieht, so meint die Bezeichnung οἱ ἴδιοι aus V. 1 wohl so etwas wie „die als Geschöpfe des Logos ihm zu ‚eigen‘ sind.“⁶

Dabei bezieht sich πάντα aber nicht ausschließlich auf die *creatio prima*, sondern auch auf „die *creatio continua* als Erhaltung alles dessen, was ist.“⁷ Eine Art negatives Gegenstück zu πάντα ist die Formulierung οὐδὲ ἓν, die in einem chiasmatischen Parallelismus zu πάντα steht und durch das vorangestellte Wort „ohne“ wiederum dasselbe aussagt wie πάντα:

πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο
καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν

Dementsprechend wird auch die Phrase οὐδὲ ἓν schöpfungstheologisch gelesen, wie etwa schon von Wilhelm Baldensperger (1898):

¹ Vgl. NEBE, Creation, 111.

² Abweichend davon interpretieren manche Auslegende das πάντα in Joh 1,3 nicht kosmologisch, sondern heils- und offenbarungsgeschichtlich, vgl. LA POTTERIE, La vérité dans saint Jean, 163; LAMARCHE, Le Prologue de Jean, 527. Vgl. die kritische Diskussion dieser Anschauung bei COLOE, Structure, 47.

³ So PAINTER, Earth Made Whole, 71; anders THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 233.

⁴ Vgl. MARKSTAHLER, Prolog, 49.

⁵ Z. B. Gen 2,1; Jes 40,26; 2Makk 7,23; 13,14; 4Makk 5,25; 16,18; SapSal 1,14; 7,17; 9,9; 10,1; 11,17; Mt 13,35; 24,21; 25,34 // Lk 11,50; Röm 1,20; Eph 1,4; Hebr 4,3; 9,26; Apk 13,8; 17,8; Jub 2,1; 48,1; AssMos Fragm. A (Gelasius, Historia Ecclesiastica 2,17,17); AssMos Fragm. B (Gelasius, Historia Ecclesiastica 2,21,7); OrMan 2; Aristob 2,9 (Eus.praep. VIII,10,9); Aristob 4,3 (Eus.praep. XIII,12,3); Aristob 5,9 (Eus.praep. XIII,12,9); Philo opif. 3.7.9.12–17.19–20.24–26.35–36.52.77–78.89.131.142.151.171–172; Flav.Jos.ant. 1,21.26.33; 1Clem 19,2; 38,3; 60,1.

⁶ THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 233.

⁷ THYEN, Johannesevangelium, 69.

Wie schon ἐν ἀρχῇ auf den Eingang dieses Buches [Gen] anspielt, so erinnert das οὐδὲ ἐν zweitelllos an die in Gen 1 zu lesende v o l l s t ä n d i g e Aufzählung aller geschaffenen Dinge. Sonne, Himmel, Erde, Pflanzen, Thiere, Menschen, auch nicht Eines tritt in's Dasein, ohne dass dessen Erschaffung durch ‚Und Gott sprach‘ (χωρὶς λόγου) eingeleitet würde.⁸

Allerdings muss man nicht nur an Gen 1 denken, sondern es gibt viele verschiedene Stellen, in denen das von Gott (oder Christus) Geschaffene mit der Bezeichnung (τὰ) πάντα (alles/alle Dinge) oder in andere Formen des Lexems πᾶς bzw. לְכָל / לְכָל benannt wird, z. B.:⁹

- Gen 1,31 (*alles, was er gemacht hat* – τὰ πάντα ὅσα ἐποίησεν / הַכָּל אֲשֶׁר עָשָׂה) ¹⁰
- Jes 44,24 (*ich bin Adonai/Kyrios, der alles macht* – ἐγὼ κύριος ὁ συντελὼν πάντα / לְכָל אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה) ¹⁰
- Tob 3,11 (*alle deine Werke* – πάντα τὰ ἔργα σου)
- 2Makk 1,24 (*der Schöpfer von allen Dingen* – ὁ πάντων κτίστης)
- SapSal 1,14 (*denn er hat alle Dinge zum Existieren erschaffen* – ἔκτισεν γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα) ¹¹
- SapSal 9,1 (*der du alle Dinge durch dein Wort gemacht hast* – ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου) ¹²
- Sir 18,1 (*Der, der in das Zeitalter hinein lebt, hat alle Dinge insgesamt erschaffen* – Ὁ ζῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἔκτισεν τὰ πάντα κοινῇ) ¹³
- Röm 11,36 (*aus ihm, durch ihn und zu ihm sind alle Dinge* – ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα) ¹⁴
- Kol 1,16 (*in ihm [Christus] wurden alle Dinge erschaffen* – ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, vgl. 1Kor 8,6) ¹⁵
- Hebr 2,10 (*[Jesus,] durch den alle Dinge sind* – δι' οὗ τὰ πάντα) ¹⁶
- Apk 4,11 (*denn du hast alle Dinge erschaffen* – ὅτι σὺ ἔκτισας τὰ πάντα) ¹⁷
- 2Hen 33,8 („Schöpfer aller Dinge“¹⁸) und 2Hen 66,4–5 („der Herr hat alles geschaffen“; „den Herrn der ganzen Schöpfung“¹⁹) ²⁰
- Philo LA III.,99 (*Gott ist der Schöpfer von allem* – τοῦ παντὸς δημιουργὸς ὁ θεός)
- Did 10,3 (*Du, allmächtiger Herrscher, hast alles geschaffen* – σὺ δέσποτα παντοκράτορ ἔκτισας)

⁸ BALDENSPERGER, Prolog des 4. Evangeliums, 8–9.

⁹ Die Auflistung soll exemplarisch einige Satzkontexte vor Augen führen. Aus der großen Fülle an möglichen Texten sollen darüber hinaus noch die folgenden zumindest benannt werden: Ps 104,24/Ψ 103,24; Sir 43,33 (vgl. MULDER, Theology of the Creator, 218).

¹⁰ Vgl. BERGES/BEUKEN, Buch Jesaja, 149.

¹¹ Vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 113.

¹² Vgl. MAZZINGHI, Weisheit, 257; THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 113.

¹³ Vgl. CORLEY, Creation and Cosmos, 224.

¹⁴ Vgl. WEIDEMANN, Victory, 308; THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 113.

¹⁵ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 36; WEIDEMANN, Victory, 308; THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 113.

¹⁶ Vgl. WEIDEMANN, Victory, 308.

¹⁷ Vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 113.

¹⁸ BÖTTRICH, Das slavische Henochbuch, 933.

¹⁹ BÖTTRICH, Das slavische Henochbuch, 999.

²⁰ Vgl. zusätzlich exemplarisch Jdt 8,14; Sir 43,33 (im Kontext der Sir-Stelle ist לְכָל ein Schlüsselwort [vgl. MULDER, Theology of the Creator, 218]; außerdem wird die Erschaffung von allem, ähnlich wie im Prolog [Joh 1,3.18], im Zusammenhang mit der Unsichtbarkeit Gottes erwähnt, Sir 43,31; 1QS III 15; 1QH 3,27 / III bottom 5; 8,26 / VIII 16; 18,14 / XVIII 12; 18,14 / XVIII 12; 23,25 / XXIII bottom 5; vgl. auch die Formulierung „die ganze Erde“ in 4QDibHam^a 1–2 IV 4.

- Aelius Aristides, *Orationes* 43,7 (Zeus schafft „τὰ πάντα, Himmel u[nd] Erde mit ihren einzelnen Inhalten, Göttern u[nd] Menschen“²¹)
- Oppian, *Halieutika* I 409²² (Zeus, Vater, in dir und aus dir her sind alle Dinge verwurzelt – Ζεῦ πάτερ, ἐς δὲ σὲ πάντα καὶ ἐκ σέθεν ἐρρίζωνται)

Insgesamt kommt das Lexem *παῖς* in verschiedenen Formen oft in Gen 1–2 vor,²³ ebenso wie das Lexem *γίνομαι*,²⁴ das dreimal in Joh 1,3 und einmal in Joh 1,10 vorliegt. Anderweitig wird *γίνομαι* ebenso als Verb zur Beschreibung des Entstehens von Geschaffenem verwendet.²⁵

Immer wieder wird darauf verwiesen, dass *γίνομαι* auch das Schöpfungsverb in Gen 1 ist²⁶ und sich der Schöpfungsbezug von Joh 1,3 über die Verwendung von *γίνομαι* argumentativ belegen lässt.²⁷ Theobald sah allerdings in V. 3 eine Bestätigung dafür, dass V. 1–2 nicht auf den Schöpfungsanfang blicken würden, weil *γίνομαι* anstatt *κτίζω* und *ποιέω* verwendet wird.²⁸ Dieses vermeintliche Gegenargument hält einer genaueren Untersuchung²⁹ von *γίνομαι* nicht stand: Theobald revidiert seine Position später.³⁰ Die Verben *κτίζω* und *ποιέω* beschreiben zwar tatsächlich häufig das Schöpfungshandeln, aber das kann ebenso für *γίνομαι* gezeigt werden. Dass Joh 1,3 nicht auf die Perspektive der Schöpfung reduziert werden kann, ist hingegen eine bleibende Einsicht.³¹ „*Alles ist durch ihn geworden*“ kann sowohl das Schöpfungshandeln als auch das Heilswirken („the history of salvation as well as the creation“³²) meinen, wenn man mit Lamarche von einem breiten Bedeutungsspektrum von *γίνομαι* ausgeht („very wide meaning“³³). Ashton fällt hinter diese Differenzierung von Lamarche zurück, wenn er eine schöpfungstheologische Lesart von Joh 1,3 explizit verwirft („my rejection of the standard interpretation of the Prologue as a hymn about creation“³⁴). Man kann sich streiten, ob die Verse schwerpunktmäßig die Schöpfung oder die Heilsgeschichte³⁵ meinen, man kann aber weder das eine noch das andere ausschließen.

Wie oben gezeigt, werte ich *ὁ γέγονεν* als neuen Satzanfang, der in V. 4 seine Fortsetzung findet.³⁶ Das hat u. a. den Vorteil, dass man *ὁ γέγονεν* als Subjekt des neuen Satzes versteht und die redundant wirkende Lesart „ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist“ (L17) vermeidet. Jedoch erklären Auslegende, die sich anders entscheiden (*ὁ γέγονεν* als Abschluss von V. 3) diese Wendung nicht unbedingt nur als Redundanz, sondern können ihr auch inhaltliches Gewicht geben, wodurch die Interpretation von V. 3 bereichert wird: Der Zusatz *ὁ γέγονεν* soll betonen, das nur das Gewordene auf die Schöpferkraft des Logos zurückzuführen

²¹ BRAUN, *ποιέω* κτλ., 457; vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 24.

²² Vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 25.

²³ Gen 1,21.25–26.28–31; 2,1–3.5–6.9.11.13.16.19–20, vgl. SOSA SILIEZAR, *Creation Imagery*, 34–35; BROWN, *Gospel according to John*, 1:6.

²⁴ Gen 1,3.5–6.8–9.11.13–15.19–20.23–24.30–31; 2,4–5.7, vgl. SOSA SILIEZAR, *Creation Imagery*, 35.

²⁵ Ψ 32,9; 89,2; 103,20; 148,5, vgl. SOSA SILIEZAR, *Creation Imagery*, 36.

²⁶ Vgl. MICHAELS, *Gospel of John*, 51.

²⁷ Vgl. BROWN, *Gospel according to John*, 1:6; KOESTER, *Word of Life*, 30.

²⁸ Vgl. THEOBALD, *Fleischwerdung des Logos*, 225.

²⁹ Vgl. die zuvor genannten Stellen.

³⁰ Vgl. THEOBALD, *Evangelium nach Johannes* (2009), 113.

³¹ Vgl. THEOBALD, *Fleischwerdung des Logos*, 225.

³² ASHTON, *Gospel of John and Christian Origins*, 146, Übersetzung von LAMARCHE, *Le Prologue de Jean*, 524: „Tout, aussi bien l’histoire du salut que la création, tout est arrivé par le Logos.“

³³ ASHTON, *Gospel of John and Christian Origins*, 146, Übersetzung von LAMARCHE, *Le Prologue de Jean*, 524: „le sens très large qu’il faut donner à *γίνομαι*.“

³⁴ ASHTON, *Gospel of John and Christian Origins*, 152.

³⁵ Zur soteriologischen Interpretation vgl. MCHUGH/STANTON, *John* 1–4, 12.

³⁶ Zu den Argumenten vgl. den Abschnitt zur Einordnung des Lebens-Motivs (Joh 1,4).

ist, nicht aber das Nicht-Gewordene, wozu Gott, der Logos³⁷ selbst und deren Eigenschaften zählen.³⁸

Ob Joh 1 eher alttestamentliche und altorientalische Schöpfungsvorstellungen (Ordnung von Chaos) vor Augen hat oder an eine *creatio ex nihilo* denkt, ist schwer zu entscheiden. Philo spec. IV., 187³⁹ lässt sich als Beispiel für die frühjüdische Denkmöglichkeit anführen, dass *creatio ex nihilo*⁴⁰ und Ordnung von Chaos sich nicht gegenseitig ausschließen.

Es kann darüber hinaus gezeigt werden, dass selbst die Formulierung „ohne ihn“⁴¹ (χωρὶς αὐτοῦ) in Schöpfungskontexten vorkommt, wie z. B. in 1QH 9,22 / IX 20 (hier zusätzlich in Kombination mit der Schöpfung von „allem“): *Entsprechend deinem Willen entsteht alles, und ohne dich wird nichts gemacht/geschaffen* – וְכֵן הָיָה כֹל וּמִבְלָעָדֵיו לֹא יַעֲשֶׂה.⁴² Drei Elemente aus Joh 1,3 (Erschaffung von allem, הָיָה als Entsprechung zu γίνομαι⁴³ und das Motiv „keine Entstehung ohne ihn“) kommen zusammen in 1QS XI 11:⁴⁴

1QS XI 11⁴⁵

וּבְדַעְתּוֹ נִהְיָה כֹל וְכֹל הוּנָה בְּמַחְשַׁבְתּוֹ יְכִינֹ
וּמִבְלָעָדֵיו לֹא יַעֲשֶׂה

*Durch sein Wissen ist alles entstanden,
und alles Existierende gründet er durch
seinen Gedanken und ohne ihn wird nichts
gemacht/geschaffen.*

Alles in allem kann für jedes wichtige Element aus Joh 1,3 (πάντα als Objekt der Schöpfung, Schöpfungsurheberschaft (δι' αὐτοῦ),⁴⁶ γίνομαι als Verb der Schöpfung, keine Entstehung ohne ihn – χωρὶς αὐτοῦ) gezeigt werden, dass sie auch sonst in Schöpfungskontexten auftauchen.

³⁷ Zur Diskussion, ob der Logos geworden ist oder nicht, vgl. das Kapitel zur Präexistenz in dieser Arbeit.

³⁸ Vgl. MICHAELS, Gospel of John, 54.

³⁹ Vgl. BULTMANN, Evangelium des Johannes, 20.

⁴⁰ Philo her. 36, vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 21.

⁴¹ Vgl. einen ähnlichen Gedanken bereits bei dem Stoiker Kleantes: *Und auch nicht irgendein Werk auf der Welt geschieht ohne dich, göttliche Kraft* (οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ θεῷ σοῦ δίχα, δαίμον), Fragment Nr. 537, Zeile 11, ARNIM, Stoicorum Veterum Fragmenta, 122; vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 4.

⁴² Vgl. noch 1QH 9,10 / IX 8; 18,11 / XVIII 9; 21,33 / XXI bottom 13.

⁴³ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 36.

⁴⁴ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 36.

⁴⁵ Diese Rekonstruktion des Textes ist von LOHSE, Texte aus Qumran, 40; Burrows rekonstruiert dieselben Konsonanten: וּבְדַעְתּוֹ נִהְיָה כֹל וְכֹל הוּנָה בְּמַחְשַׁבְתּוֹ יְכִינֹ וּמִבְלָעָדֵיו לֹא יַעֲשֶׂה, BURROWS, Plates and Transcriptions, XI; eine andere, leicht abweichende Rekonstruktion ist: וּבְדַעְתּוֹ נִהְיָה כֹל וְכֹל הוּנָה בְּמַחְשַׁבְתּוֹ יְכִינֹ וּמִבְלָעָדֵיו לֹא יַעֲשֶׂה, DSSSE, 98.

⁴⁶ Vgl. das vorhergehende Kapitel zum Logos (Kap. 5).

7 Das Leben (ζωή) – Joh 1,4

Joh 1,3b–4

ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν
τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων

*Das, was durch ihn geworden ist, war Le-
ben, und das Leben war das Licht für die
Menschen*

7.1 Einordnung: Das Lebensmotiv in Joh

Neben Logos und Licht ist Leben eines der wichtigsten Motive des Prologs, das auch im weiteren Verlauf des Evangeliums entfaltet wird.¹ Das Lexem ζωή kommt im NT am häufigsten in Joh vor² (die 36 Belege in Joh bilden ca. 27 % der 135 Belege im gesamten NT).³ Joh kann auch ψυχή als Ausdruck für das Leben verwenden, wobei ψυχή gegenüber ζωή in den Evangelien und der Apostelgeschichte „eher das an Fleisch und Blut gebundene Leben“⁴ meint, was auch für die meisten Belege in Joh zutrifft.⁵ An Joh 12,25 kann diese Tendenz besonders gut verdeutlicht werden:⁶ *Die Person, die ihr Leben (ψυχή) liebt, verliert es; aber die, die ihr Leben (ψυχή) hasst in dieser Welt, wird es zum ewigen Leben (ζωή) bewahren.* Dieser Satz, der einerseits im Kontext von Jesu Tod steht⁷ und andererseits für alle Menschen gilt,⁸ gibt einen konkreten Hinweis darauf, dass nach johanneischer Vorstellung das wahre Leben durch Verzicht und Hingabe zu erreichen ist.⁹ Dafür ist Jesus selbst das hervorragende Beispiel.

Wie Gott als Schöpfer Leben erschafft, so gibt Jesus als Logos Leben. Die Gabe von Leben ist eigentlich eine göttliche Aktivität; daher unterstreicht die Lebensgabe durch Jesus seine in Joh 1,1 eingeführte Göttlichkeit.¹⁰ Die Lebensgabe, die von Jesus ausgeht, wird in 10,10 durch ein ἤλθον-Wort¹¹ zum Ausdruck gebracht:¹² *Ich bin gekommen, damit sie Leben sogar im Überfluss haben.* Das wird wiederum in den ἐγώ-εἰμι-Worten in 11,25 und 14,6¹³ zugespitzt, wenn Jesus von sich sagt, dass er das Leben ist. Der Vater und der Sohn können Tote auferwecken und beleben, weil sie das Leben in sich haben (Joh 5,21.¹⁴26¹⁵).¹⁶ Das Leben mit

¹ Vgl. THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 300; STARE, Lebensbegriff, 257.260. Zum Leben als „Zentralthema johanneischer Schöpfungstheologie“ vgl. ZIMMERMANN, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben, 124–136.

² Vgl. ZIMMERMANN, Neuschöpfung, 97.

³ Ermittelt durch die Lemma-Suche und Statistik-Funktion von BibleWorks 10 im Text von NA²⁸. Vgl. außerdem ZIMMERMANN, Abundant and Abandoning Life (ABR), 40; STARE, Lebensbegriff, 259.

⁴ SCHWEIZER, ψυχή κτλ D, 636.

⁵ Joh 10,11.15.17; 15,13, vgl. BENNEMA, Power, 253. Vgl. außerdem 12,27; 13,37–38.

⁶ Vgl. VOORTMAN, Understanding the Fourth Gospel, 66.

⁷ Vgl. ZIMMERMANN, Puzzling the Parables, 352–354.

⁸ Vgl. ZIMMERMANN, Puzzling the Parables, 354–358.

⁹ Vgl. ZIMMERMANN, Abundant and Abandoning Life (ABR), 44–53.

¹⁰ Vgl. VAN DER WATT/CARAGOUNIS, Grammatical Analysis, 134.

¹¹ Vgl. BÜHNER, Der Gesandte und sein Weg, 138–152.

¹² Vgl. ZIMMERMANN, Abundant and Abandoning Life (ABR); COLOE, Creation in the Gospel of John, 71–72; COLOE, Theological Reflections, 10; CULPEPPER, ‚Children of God‘, 29; DEANE-DRUMMOND/ROSSING, Eco-Theological Significance of John 10:10, 85.

¹³ Vgl. ANDERSON, Johannine Logos-Hymn, 227.

¹⁴ Vgl. ZIMMERMANN, Abundant and Abandoning Life (ABR), 44.

¹⁵ Vgl. THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 304.

¹⁶ Vgl. ANDERSON, Johannine Logos-Hymn, 227.

Ewigkeitscharakter wird durch den Sohn vermittelt (Joh 3,16.36).¹⁷ Auffällig passend dazu ist die Rede vom *Logos des Lebens* sowie der Erscheinung und Verkündigung des Lebens im Prolog des ersten Johannesbriefs¹⁸ (1Joh 1,1–4).¹⁹ Die Vermittlung von Leben durch Jesus ist ein Kernanliegen des Evangeliums (Joh 20,31).²⁰ Bultmann bestimmt das Verhältnis von Logos und Leben im Blick auf das gesamte Evangelium sehr pointiert:

[Die] Lebendigkeit der ganzen Schöpfung hat im Logos ihren Ursprung; er ist die Kraft, die das Leben schafft. [Fußnote:] Ζωή vom Logos bzw. von Jesus ausgesagt ist nicht die Lebendigkeit, sondern die solche Lebendigkeit schaffende Kraft. Die ζωή, die er „hat“, besteht (wie beim Vater) darin, daß er lebendig macht (5,21.26). Er gibt der Welt das Leben (6,33); er gibt den Seinen die ζωή αἰώνιος (10,28). In diesem Sinne „ist“ er die ζωή (11,25; 14,6) als der ἄπτος τ. ζωῆς (6,35.48), als das φῶς τ. ζωῆς (8,12). Er spendet das ὕδωρ ζωῆς (4,10; 7,38) den ἄπτος ζωῆς (6,51). Weil seine Worte lebendig machen, sind sie πνεῦμα καὶ ζωή (6,63), sind sie ῥήματα ζωῆς αἰωνίου (6,68).²¹

In der Verheißung vom Brot des Lebens, durch das man nicht stirbt, kann eine Aufhebung des Fluchs aus Gen 3,19 gesehen werden: Dieses Brot isst Adam, bis er stirbt. Jesus bietet das Brot und ist selbst das Brot, durch das man nicht stirbt, sondern lebt (Joh 6,50.58).²²

Leben meint in Joh also nicht nur biologische Existenz²³ – in Joh wird auch an keiner Stelle βίος verwendet, was eher das biologische („irdische“²⁴) Leben oder den Lebensunterhalt/das Vermögen²⁵ meint –, sondern Leben mit besonderer Qualität, was v. a. in der Formulierung ζωή αἰώνιος (*ewiges Leben*) zum Ausdruck kommt.²⁶ Das ewige Leben bedeutet aber nicht nur ein zeitlich unbegrenztes Leben, sondern auch ein irdisches Leben in göttlicher Qualität,²⁷ weswegen man es auch als das *wahre Leben* („true life“²⁸) bezeichnen kann. Ewiges Leben bedeutet, Gott sowie Jesus als seinen Gesandten zu erkennen (17,3).²⁹

Allerdings ist die Frage, ob schon in 1,4 ζωή so stark aufgeladen ist wie im Rest des Evangeliums. Für Brown ist klar, dass Gen 1 von natürlichem Leben spricht, während Joh 1 das ewige Leben meint. Für ihn ist ewiges Leben dann in Gen 2,9; 3,22 im Blick: Das Brot des ewigen Lebens³⁰ entspreche der Frucht des Paradies-Baums. Aufgrund dieser Argumentation bewegt sich der Prolog in V. 4 laut Brown immer noch im Kontext von Schöpfung.³¹ Eine Alternative ist, V. 4 noch konsequenter auf V. 3 zu beziehen: Die schöpfungsmittelnde Funktion des Logos besteht darin, Leben zu geben. Es ist also vorstellbar, dass ζωή in V. 4 zunächst biologische Existenz meint, Joh aber dieses ambige Lexem wählt, um es im weiteren Verlauf sukzessive mit weiteren Bedeutungsebenen zu füllen.³² Dass schon dieses natürliche

¹⁷ Vgl. ANDERSON, Johannine Logos-Hymn, 227.

¹⁸ Vgl. VOUGA, Johannesbriefe, 549.

¹⁹ Vgl. ANDERSON, Johannine Logos-Hymn, 226–227; COLOE, Structure, 46.

²⁰ Vgl. COLOE, Creation in the Gospel of John, 86; CULPEPPER, ‚Children of God‘, 29.

²¹ BULTMANN, Evangelium des Johannes, 21.

²² Vgl. ZIMMERMANN, Symbolic Communication, 233.

²³ Eine strikte Unterscheidung zwischen biologischer Existenz und wahrem, ewigen Leben ist diesem antiken Text wohl fremd, vgl. WEIDEMANN, Victory, 309.

²⁴ Bauer, 282.

²⁵ Vgl. Bauer, 283.

²⁶ Vgl. VOORTMAN, Understanding the Fourth Gospel, 67.

²⁷ Daher spricht Coloe von „eternity life“ statt „eternal life“, vgl. COLOE, Creation in the Gospel of John, 71.

²⁸ ZIMMERMANN, Abundant and Abandoning Life (Enhancing Life).

²⁹ Vgl. WILCKENS, Evangelium nach Johannes, 30.

³⁰ Joh 6,26–59.

³¹ Vgl. BROWN, Gospel according to John, 1:26–27.

³² Vgl. CULPEPPER, ‚Children of God‘, 24–25; CULPEPPER, Prologue, 6–7.

Leben³³ das Licht ist, impliziert eine deutliche Aufwertung der menschlichen Existenz an sich³⁴ („the ultimate value of life“³⁵) und deutet den offenbarenden Charakter des natürlichen Lebens an.³⁶ Nicht zuletzt deswegen wird Lazarus zum irdischen Leben auferweckt.³⁷ Diese nicht-christologische, schöpfungstheologische³⁸ Interpretation von Leben in V. 3–4 wird durch interpunktionskritische Befunde unterstützt.

Frühe Überlieferungen von Handschriften mit Interpunktionen lassen eine gewisse Unsicherheit erkennen. Im Codex Sinaiticus (Ⲱ) aus dem 4. Jh. wird sowohl vor als auch nach ὁ γεγονεν ein Kolon gesetzt (εγενετο ουδεν · | ὁ γεγονεν · εν αυ).³⁹

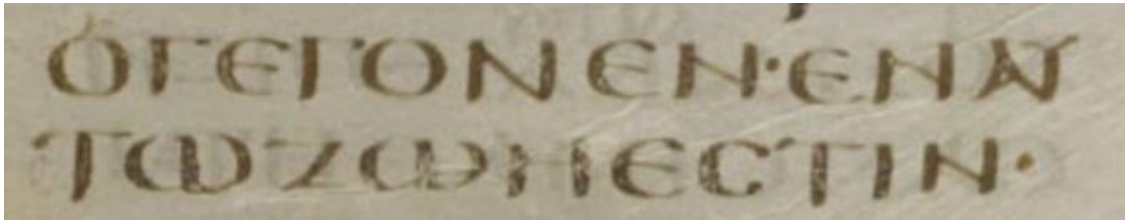


Abb. 3: Codex Sinaiticus (Ⲱ, 4. Jh.) Joh 1,3b-4a (εγενετο ουδεν · | ὁ γεγονεν · εν αυ)

Im Codex Ephraemi (C: --δε εν · ο γεγονεν εν αυτω ζωη ην)⁴⁰, im Codex Washingtonianus (W: εγενετο ουδε εν · ο γεγονεν εν)⁴¹ sowie im Codex Bezae (D: εγενετο ουδεν · ο γεγονεν εν αυτω)⁴² ist das Kolon vor ὁ γεγονεν.

³³ Gegen eine Interpretation von ζώή, die sie als natürliches Leben versteht, wendet sich THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 303. Allerdings ist nicht einleuchtend, warum eine tiefere, theologisch aufgeladene Dimension von ζώή die natürliche Dimension ausschließen soll.

³⁴ Diese Konsequenz hat schon Augustin gesehen (Gen.lit. 5,14,31) und sich deshalb dagegen ausgesprochen, da für ihn die inhaltlichen Folgen undenkbar waren. Hier soll gefragt werden, ob diese Option wirklich so undenkbar ist. „Deshalb darf diese Stelle aus dem Evangelium nicht so gelesen werden: Was geworden ist in ihm, ist Leben, indem man das Komma statt nach dem ersten ‚ist‘ nach dem ‚in ihm‘ setzt. Denn was gibt es noch, das nicht in ihm geworden ist? [...] Wenn wir also den zitierten Vers auf die genannte Weise interpunktieren würden, ergäbe sich daraus, daß sowohl die Erde selbst als auch alles, was in ihr ist, Leben wäre. Es ist schon absurd genug zu sagen, alles lebe, um wieviel absurder noch wäre die Behauptung, daß alles auch Leben sei [...]. Die richtige Lesart wird also sein, wenn wir den Vordersatz: ‚Was geworden ist‘ vom Nachsatz: ‚ist in ihm Leben‘ trennen, das heißt nicht in sich ist es Leben, in seiner Natur, in der es geworden ist, auf daß es Schöpfung und Geschöpf sei, sondern in ihm ist das Leben, weil er alles, was durch ihn erschaffen ist, gekannt hat, bevor es wurde“, vgl. PERL/SIMON, Aurelius Augustinus’ Werke in deutscher Sprache, 185–186.

³⁵ CULPEPPER, ‚Children of God‘, 26; CULPEPPER, Prologue, 8.

³⁶ Vgl. DALY-DENTON, John, 34; BRODIE, Gospel According to John, 137.

³⁷ Vgl. CULPEPPER, ‚Children of God‘, 29.

³⁸ Vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 114.

³⁹ Transkription: CODEX SINAITICUS PROJECT, Codex Sinaiticus. Bild: CSNTM Image Id: 141930; CSNTM Image Name: GA_01_NT_0048a.jpg; The Center for the Study of New Testament Manuscripts (www.csntm.org) digitized GA 01 at the British Library (London).

⁴⁰ Transkription in Anlehnung an den BibleWorks 10 Datensatz M-04A; Bild: BibleWorks 10 Manuscript Images Ephraemi Rescriptus (m-04).

⁴¹ Transkription in Anlehnung an den BibleWorks 10 Datensatz M-032A; Bild: BibleWorks 10 Manuscript Images Washingtonianus (m-032).

⁴² Transkription: UNIVERSITY OF CAMBRIDGE, Codex Bezae; Bild: BibleWorks 10 Manuscript Images Washingtonianus (m-05).

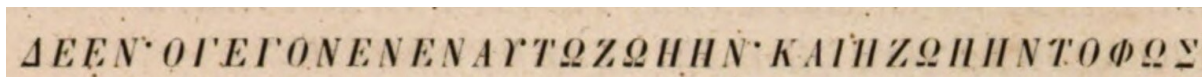


Abb. 4: Codex Ephraemi (C, 5. Jh., Tischendorfs Pseudofaksimile) Joh 1,3b-4a (--δε εν · ο γεγονεν εν αυτω ζωη ην)

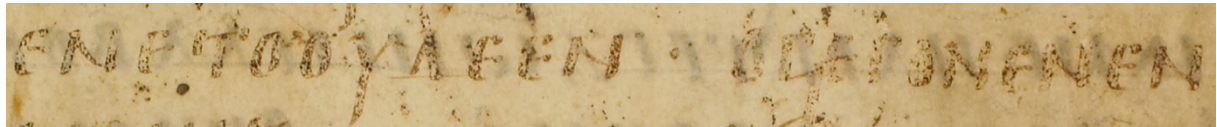


Abb. 5: Washingtonianus (W, 4.-5. Jh.) Joh 1,3b-4a (εγενετο ουδε εν · ο γεγονεν εν)



Abb. 6: Codex Bezae (D, 5. Jh.) Joh 1,3b-4a (εγενετο ουδεν · ο γεγονεν εν αυτω)

Konstruiert man die Punktierungen anhand der Zitate von Joh 1,3–4 bei frühen Kirchenvätern (Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien), so findet sich die Zäsur vor ὁ γέγονεν, wodurch ὁ γέγονεν den Anfang eines neuen Satzes bzw. einer neuen Sinneinheit bildet.⁴³ Geht man mit diesem Befund, dann kann man wie folgt übersetzen: *Das, was durch ihn/in ihm geworden ist, war (das) Leben*⁴⁴ (anstatt: ... und ohne ihn ist auch nicht eins geworden, was geworden ist. In ihm war (das) Leben). Dabei muss man ὁ γέγονεν nicht nur auf *creatio prima* und *creatio continua*⁴⁵ beschränken, sondern kann mit dem Tempus-Wechsel von Aorist (ἐγένετο) zu Perfekt (γέγονεν) begründen, dass nun noch etwas anderes in den Blick kommt, nämlich auch das heilvolle Handeln Jesu.⁴⁶ Insofern kann die Formulierung ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν (... in ihm, war Leben) nicht entweder nur auf die Schöpfung oder nur auf den historischen Jesus bezogen sein, sondern auf beides. Dies kann durch die generell überzeitliche Funktion von ἦν im Prolog zusätzlich begründet werden.⁴⁷

In Joh ist nicht nur eine allgemeine Wertschätzung des Lebens enthalten, sondern es wird das besondere Potential des menschlichen Lebens deutlich, nämlich die göttliche Offenbarung empfangen zu können. Dies wird durch die Licht-Metapher ausgedrückt.⁴⁸ Die Auferstehung Jesu bestärkt die Hoffnung, dass der Tod nicht das absolute Ende des Lebens ist.⁴⁹

⁴³ Vgl. ALAND, Über die Bedeutung eines Punktes, 171–174. Obwohl Aland so schon 1967 argumentiert hat, steht der Punkt noch in der 25. Auflage der Nestle-Aland-Ausgabe nach ὁ γέγονεν (1975, vgl. NESTLE/ALAND, Novum Testamentum Graece, 230). Erst ab der 26. Auflage wird der Punkt nach vorne vor ὁ γέγονεν verschoben (1979, vgl. ALAND u. a., Novum Testamentum Graece, 247), wo er sich über die 27. Auflage (1993) bis in die 28. Auflage (2012) gehalten hat. (vgl. Nestle-Aland, 247; NA²⁸, 292).

⁴⁴ Vgl. BEUTLER, Johannesevangelium, 84–85; WEIDEMANN, Victory, 309.

⁴⁵ Vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 115.

⁴⁶ Vgl. BEUTLER, Johannesevangelium, 85.

⁴⁷ Vgl. THYEN, Johannesevangelium, 70–71.

⁴⁸ Vgl. CULPEPPER, „Children of God“, 26.

⁴⁹ Vgl. CULPEPPER, „Children of God“, 29.

Insofern ist die folgende Feststellung von Culpepper⁵⁰ sehr zutreffend: „John is a gospel of life, from the beginning of time to the undetermined future.”⁵¹

7.2 Septuaginta

Schon im AT ist der Beginn des Lebens eng mit dem Schöpfungsglauben verbunden.⁵² Das Einhauchen von Gottes Geist des Lebens (πνοή ζωής)⁵³ ermöglicht erst Leben (Gen 2,7) und ohne den Geist ist kein Leben möglich (Ps 104,29–30/Ψ 103,29–30). Gott formt als Schöpfer den Menschen im Mutterleib.⁵⁴ Aber nicht nur die individuelle Schöpfung des Einzelmenschen, sondern auch die Schöpfung von allen lebendigen Kreaturen wird mit Gott verknüpft.⁵⁵ In Gen 1,30; 2,9 wird wie in Gen 2,7 die Genitiv-Form von ζωή verwendet,⁵⁶ und zwar zur Bezeichnung der Lebendigkeit von Tieren, Menschen und dem Baum (des Lebens). In Gen 1,20.24; 2,19 werden bei der Erschaffung von Tieren, wie in Gen 2,7 (Erschaffung des Menschen), Partizip-Formen von ζάω verwendet („lebende Seelen“). Es findet sich auch das von der Wurzel her verwandte Lexem ζῶον (Gen 1,21).⁵⁷ Gott kann seinen Geschöpfen Leben vermitteln, weil er selbst lebendig ist.⁵⁸ In diesem Sinne wird Gott als Quelle des Lebens gepriesen (Ps 36,10/Ψ 35,10).⁵⁹

Dass Leben nicht auf die biologischen Grundfunktionen wie etwa Nahrungszufuhr reduziert werden kann, sondern Leben im vollen Sinne erst durch das Wort Gottes ermöglicht wird, findet sich schon in Dtn 8,3:⁶⁰ οὐκ ἐπ’ ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος ἀλλ’ ἐπὶ παντὶ ῥήματι τῷ ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος – *Der Mensch wird nicht nur vom Brot leben, sondern von jedem Wort, das aus dem Mund Gottes hervorgeht, wird der Mensch leben*. Auch in Joh ist es das Wort Gottes, das Leben vermittelt – allerdings konkret in der Gestalt Jesu.⁶¹

Sir 4,12⁶²

ὁ ἀγαπῶν αὐτήν [ἡ σοφία] ἀγαπᾷ ζωὴν

Der, der sie [Sophia] liebt, liebt (das) Leben

Der Zusammenhang zwischen Sophia und Leben wird in Sir 4,12 zum Ausdruck gebracht. Wenn der, der die Weisheit liebt, auch das Leben liebt, dann ist darin impliziert, dass die

⁵⁰ Ähnliche Aussagen von Joh als „Evangelium des Lebens“ bzw. „Gospel of life“ finden sich selbstverständlich auch andernorts, vgl. z. B. STARE, Lebensbegriff, 257.

⁵¹ CULPEPPER, ‚Children of God‘, 30.

⁵² Vgl. LIESS, Leben, Abschnitt 1.

⁵³ Vgl. ENDO, Creation and Christology, 216.

⁵⁴ Hi 31,15; Jes 44,2.24; Jer 1,5; (vgl. LIESS, Leben, Abschnitt 1); Ps 139,13/Ψ 138,13.

⁵⁵ Vgl. ENDO, Creation and Christology, 216.

⁵⁶ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 37.

⁵⁷ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 37–38.

⁵⁸ Ψ 41,3; 83,3; Dan 6,21.27, vgl. WILCKENS, Evangelium nach Johannes, 29.

⁵⁹ Vgl. HENGEL, Prologue, 275.

⁶⁰ Vgl. ANDERSON, Johannine Logos-Hymn, 231.

⁶¹ Zum Vergleich von Manna und Logos vgl. außerdem Philo LA III.,175, vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 17–18; ENDO, Creation and Christology, 176–177.

⁶² Vgl. CULPEPPER, ‚Children of God‘, 21–22.

Weisheit zum Leben führt bzw. selbst das Leben ist. In einen ähnlich nahen Zusammenhang bringt Joh den Logos und das Leben.⁶³

7.3 Weitere Schriften außerhalb der Septuaginta

4Esr 3,5⁶⁴ beschreibt die Erschaffung des Menschen als Einhauchen des Lebensgeistes, wodurch der Mensch lebendig wird (*et insuflasti in eum spiritum vitae, et factus est vivens coram te*). Auch die Genesis-Aussagen über die Erschaffung der lebendigen Kreaturen (*animalia*) werden von 4Esr 6,47–48⁶⁵ rezipiert. Insofern kann Gott als die Quelle allen Lebens bezeichnet werden,⁶⁶ wie in Jub 12,4: „Und alles Leben ist von seinem Antlitz.“⁶⁷ Er ist der Lebende schlechthin und der Schöpfer der Lebenden: „... du bist der Lebende, der unerforschlich ist. Du bist ja der einzig Lebende, Unsterbliche und Unerforschliche“⁶⁸ (2Bar 21,9–10).⁶⁹ Die entsprechende Gottesrede lautet: „Denn mein Geist erschafft die Lebenden“⁷⁰ (2Bar 23,5).⁷¹ Philo drückt es wie folgt aus: *Gott ist der Grund des Lebens* (ζωῆς δὲ θεὸς αἴτιος) – Philo opif. 30.⁷² Philo bringt damit eine „direkte Verbindung von Leben und dem Handeln des Logos bei der Schöpfung“⁷³ zum Ausdruck.

In JosAs 8,9⁷⁴ wird Gott angerufen als *der, der alles belebt hat* (ὁ ζωοποιήσας⁷⁵),⁷⁶ vgl. auch JosAs 8,3; 12,1.⁷⁷ Es wird sogar explizit die Verbindung zwischen dem Logos und seiner lebensspendenden Wirkung hergestellt:

JosAs 12,2

κύριε, ἐλάλησας καὶ τὰ πάντα
ἐζωογονήθησαν καὶ ὁ λόγος σου, κύριε,
ζωή ἐστι πάντων τῶν κτισμάτων σου.⁷⁸

*Kyrios, du hast gesprochen und alles ist
belebt worden und dein Wort/Logos, Ky-
rios, ist (das) Leben aller deiner Ge-
schöpfe.*

⁶³ Vgl. außerbiblisch das Lob der Philosophie von Cicero in *Tusculanae disputationes* V 5: „O Philosophie, Lenkerin des Lebens, Entdeckerin der Tugend, Siegerin über die Laster! Was wären nicht nur wir, sondern das Leben der Menschen überhaupt ohne dich? Du hast die Staaten geboren, Du hast die verstreuten Menschen in die Gemeinschaft des Lebens zusammengerufen [...] Wessen Hilfe sollen wir also eher in Anspruch nehmen als die deine, die du uns die Ruhe im Leben geschenkt und die Furcht vor dem Tode weggenommen hast?“ GIGON, Cicero: Gespräche in Tuscum, 319.321; SCHNELLE, Neuer Wettstein, 6–7.

⁶⁴ Vgl. ENDO, *Creation and Christology*, 216.

⁶⁵ Vgl. ENDO, *Creation and Christology*, 216; SOSA SILIEZAR, *Creation Imagery*, 40.

⁶⁶ Vgl. ENDO, *Creation and Christology*, 216; SOSA SILIEZAR, *Creation Imagery*, 40.

⁶⁷ BERGER, *Buch der Jubiläen*, 391.

⁶⁸ KLIJN, *Die syrische Baruch-Apokalypse*, 136.

⁶⁹ Vgl. ENDO, *Creation and Christology*, 216.

⁷⁰ KLIJN, *Die syrische Baruch-Apokalypse*, 139.

⁷¹ Vgl. ENDO, *Creation and Christology*, 216; SOSA SILIEZAR, *Creation Imagery*, 40.

⁷² Vgl. SOSA SILIEZAR, *Creation Imagery*, 40.

⁷³ LEONHARDT-BALZER, *Logos*, 314.

⁷⁴ Vgl. REINMUTH, *Joseph und Aseneth*, 70–71.

⁷⁵ Vgl. das Kapitel zum Beleben (ζωοποιέω) in dieser Arbeit.

⁷⁶ Vgl. WEIDEMANN, *Victory*, 329.

⁷⁷ Vgl. REINMUTH, *Joseph und Aseneth*, 68–69.78–79.

⁷⁸ Vgl. REINMUTH, *Joseph und Aseneth*, 80–81.

Die Parallelität zum johanneischen Jesus, der als Logos deklariert wird, liegt auf der Hand.⁷⁹ Wie der Kontext der Erzählung zeigt, ist dieses schöpferische Handeln des Lebendig-Machens nicht auf die *creatio prima* beschränkt, sondern es ist auch dann am Werk, wenn Menschen *vom Tod ins Leben* finden (ἀπὸ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν, JosAs 8,9⁸⁰), wie etwa in diesem Fall durch die Konversion zum Judentum.⁸¹ Wer den *lebendigen Gott preist* (ὃς εὐλογεῖ τὸν θεὸν τὸν ζῶντα), isst laut JosAs 8,5 und 15,5⁸² *das gesegnete Brot des Lebens* (ἄρτος εὐλογημένος ζῶς),⁸³ vgl. Joh 6,35.48. In JosAs wird von einer gestuften Schöpfungsordnung ausgegangen, in der nur das erwählte Gottesvolk tatsächlich Leben hat, während die heidnischen Völker in einer Art niedrigeren Stufe existieren. Daher kann bei der Konversion der ursprünglich heidnischen Aseneth zum Judentum davon die Rede sein, dass sie nun lebendig gemacht wird (ἀναζωοποιέω, 15,5). Der Schöpfungsakt, der das wahrhaftige Leben bewirkt, beginnt für heidnische Menschen in der Vorstellungswelt von JosAs mit dem Übertritt zum Judentum.⁸⁴ Daher wird Gott als derjenige verehrt, der die Toten belebt (τῷ θεῷ τῷ ζωοποιοῦντι, 20,7⁸⁵) – und zwar in dem genannten präsentischen Sinne im Hier und Jetzt.⁸⁶ Ganz ähnlich ist die Sicht in Joh: Nur wer durch den Glauben ins rechte Verhältnis zu Gott kommt, erhält das wahre Leben (auch wenn hier anders als in JosAs der Glaube an Christus geknüpft ist, und nicht an eine Konversion zum Judentum).

In 2Hen 30,10 sagt Gott von sich, dass er Tod und Leben in den Menschen hineingelegt hat: „Von unsichtbarer und von sichtbarer Natur machte ich den Menschen, von beidem, Tod und Leben“.⁸⁷ Leben ist demnach zunächst eine begrenzte, vom Tod bedrohte Schöpfungsgabe.

Lebensqualität ist einer der Aspekte, die den Logos mit der Thora verbindet:⁸⁸

Av 6,7⁸⁹

גְּדוֹלָהּ תּוֹרָה שֶׁהִיא נוֹתֶנֶת חַיִּים לַעֲשִׂיָּה בְּעוֹלָם הַזֶּה וּבְעוֹלָם הַבָּא

Großartig ist die Thora, die denen Leben gibt, die sie tun in diesem Zeitalter und im kommenden Zeitalter.

Diese Aussage wird mit verschiedenen Schriftziten begründet (Spr 3,2.18). Spr 3,2 hat vom Kontext her (V. 1) die Thora (תּוֹרָה) als personifizierte „Lebenshilfe“⁹⁰ zum Subjekt. Spr 3,18 hat vom Kontext her (V. 13) eigentlich die Weisheit zum Subjekt (חֵכֶם / σοφία). Trotzdem scheint es für die verfassende Person von Av 6,7 kein Hindernis zu sein, beide Verse zu zitieren und auf die Thora zu beziehen. Während Spr 3 wohl eher das irdische Leben im Sinne von einer langen Lebenszeit im Blick hat (vgl. neben V. 2 auch V. 16), spricht Av 6,7 explizit auch vom kommenden Zeitalter. Das in Spr 3 versprochene Leben ist aber nicht nur lang, sondern auch gut (V. 2). Denn ein langes Leben ohne Schalom wäre ein Fluch.⁹¹ Denn sowohl

⁷⁹ Vgl. die in der Einordnung erwähnten Stellen, besonders Joh 11,25; 14,6.

⁸⁰ Vgl. REINMUTH, Joseph und Aseneth, 70–71.

⁸¹ Vgl. WEIDEMANN, Victory, 329.

⁸² Vgl. REINMUTH, Joseph und Aseneth, 68–69.88–89.

⁸³ Vgl. WEIDEMANN, Victory, 329.

⁸⁴ Vgl. WEIDEMANN, Victory, 330–331.

⁸⁵ Vgl. REINMUTH, Joseph und Aseneth, 104–105.

⁸⁶ Vgl. WEIDEMANN, Victory, 331–332.

⁸⁷ BÖTTRICH, Das slavische Henochbuch, 917.

⁸⁸ Vgl. DODD, Interpretation of the Fourth Gospel, 82.

⁸⁹ Vgl. SEFARIA, Pirkei Avot.

⁹⁰ MAIER, Die «fremde Frau» in Proverbien 1–9, 156.

⁹¹ Vgl. LOADER, Proverbs 1–9, 148.

ein kurzes Leben mit Wohlstand und Ehre als auch ein langes Leben ohne Wohlstand und Ehre sind nicht so wünschenswert wie ein langes Leben mit Wohlstand und Ehre.⁹² In Joh geht auch von Jesus Frieden (Joh 14,27) und Leben in besonderer Qualität⁹³ aus.

Dodd ordnet MekhJ 13,3 auch als thematisch verwandt ein, indem er der Übersetzung „Torah, in which is (life of) the age to come“ folgt (תורה שיש בה עולם הבא). Er sieht eine implizite Negierung dieser Thora-Theologie in Joh, weil nicht die Thora Leben ist, sondern Jesu Worte Leben sind (Joh 6,63).

⁹² Vgl. LOADER, Proverbs 1–9, 171.

⁹³ Z. B. Joh 1,4; 3,16.36; 6,33.35.48.51.63.68; 8,12; 10,10.28; 11,25; 14,6; 20,31.

8 Das Licht (φῶς) und die Dunkelheit (σκοτία) – Joh 1,4–5

Joh 1,3

ὁ γέγονεν 4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν
τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων
5 καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ
σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

*Das, was durch ihn geworden ist, war Le-
ben, und das Leben war das Licht für die
Menschen und das Licht scheint in der
Dunkelheit, aber die Dunkelheit hat es
nicht erfasst.¹*

8.1 Einordnung: Licht und Dunkelheit in Joh

Licht ist neben Logos und Leben eines der wichtigsten Motive des Prologs;² womöglich ist die Motivik von Licht und Dunkelheit sogar im Evangelium insgesamt die auffälligste.³ Das Licht hängt stark an der Interpretation des Lebens, weil die beiden Größen hier miteinander identifiziert werden: *Das Leben war das Licht*.⁴ Da das Licht das Leben ist, scheint die Dunkelheit als Gegenteil des Lichts mit dem Tod⁵ assoziiert zu sein.⁶ Die Metapher der Dunkelheit kann als „night of death“⁷ und „nothingness“ gedeutet werden.

Versteht man das Leben von V. 3–4 her, dann ist es *das, was geworden ist*, was sowohl schöpfungstheologisch als auch inkarnatorisch interpretiert werden kann:⁸ Schöpfungstheologisch meint ὁ γέγονεν das Geschaffene, inkarnatorisch meint ὁ γέγονεν das Heils- und Offenbarungswirken von Jesus, der als Licht in der Dunkelheit aufscheint. Versteht man das Leben von V. 5 her, dann kommt noch mindestens eine weitere Dimension hinzu: Das Licht ist hier – wie im weiteren Verlauf des Evangeliums (v. a. Joh 8,12; 9,5; 12,46) – Jesus selbst.⁹ Wenn das Licht das Leben ist, dann ist demnach Jesus das Leben. Das Leben und somit das Licht ist also

1. das Geschaffene¹⁰ (schöpfungstheologisch – erste Dimension),
2. das Heils- und Offenbarungswirken von Jesus¹¹ (inkarnatorisch¹² – zweite Dimension)
3. und Jesus selbst¹³ (christologisch¹⁴ – dritte Dimension).

¹ „Erfassen“ entweder im Sinne von „begreifen“ oder „überwältigen“.

² Vgl. THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 300.

³ Vgl. KOESTER, Symbolism in the Fourth Gospel, 141.

⁴ Vgl. KOESTER, Symbolism in the Fourth Gospel, 143.

⁵ Vgl. KOESTER, Symbolism in the Fourth Gospel, 144.

⁶ Ein Beispiel hierfür ist die im Gegensatz zu den Synoptikern erwähnte Dunkelheit in Joh 20,1 zu dem Zeitpunkt vor dem Ostermorgen, als Maria Jesus noch für tot hält. Vgl. ausführlicher im Kapitel zum ersten Tag der Woche (μία τῶν σαββάτων) – Joh 20 – in dieser Arbeit.

⁷ Dieses Zitat und das folgende: HENGEL, Prologue, 276.

⁸ Vgl. BRODIE, Gospel According to John, 137.

⁹ Vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 116; THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 307–313.326–329; KOESTER, Symbolism in the Fourth Gospel, 141.

¹⁰ Vgl. THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 211; WEIDEMANN, Victory, 309.

¹¹ Vgl. BEUTLER, Johannesevangelium, 85; THEOBALD, Im Anfang war das Wort, 120–121.

¹² Vgl. SCHWANKL, Licht und Finsternis, 96.

¹³ Vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 116; WEIDEMANN, Victory, 309; COLOE, Structure, 47; THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 211–212.

¹⁴ Vgl. SCHWANKL, Licht und Finsternis, 96.

Das Geschaffene als Licht hebt den Offenbarungscharakter der Schöpfung hervor.¹⁵ Das Geschaffene wird als Möglichkeit verstanden, Gott zu erkennen. Selbstverständlich wird aber für Joh das, worauf die Schöpfung verweist, durch Jesus noch deutlicher, der eins mit dem Vater ist: *Wer mich sieht, sieht den Vater* (Joh 14,9). Ein Aspekt der Licht-Metapher ist (ähnlich wie in 2Kor 4,6)¹⁶ die erleuchtend-offenbarende Funktion:¹⁷ Sehen kann man nur, wenn es hell ist – daher ist Licht mit Sehen und Sehen wiederum mit Erkennen verknüpft (Joh 14,7).¹⁸ Diese drei verschiedenen Dimensionen müssen sich nicht gegenseitig im Sinne eines Entweder-Oders ausschließen, sondern sie ergänzen sich.¹⁹

Dass Jesu Gegner sich am Licht der Lampe (λύχνος) erfreuen, ohne ihn als das eigentliche Licht (φῶς) anzuerkennen, wirft Jesus ihnen in Joh 5,35 vor. Dabei sollte die Lampe in Person des Johannes doch nur auf das Licht schlechthin verweisen, wie der Prolog in V. 6–8 unmissverständlich deutlich machen will.

Die Licht-Metapher, die auch in 2Kor 4,6 mit dem Scheinen des Lichts in der Dunkelheit bei der Schöpfung in Verbindung gebracht wird,²⁰ hat mehrere Bedeutungsebenen: Das Licht geht auf, es beginnt zu scheinen. Dieser Aspekt kann als metaphorischer Ausdruck der Inkarnation interpretiert werden. Das Licht ermöglicht überhaupt erst das Sehen, was in der Dunkelheit nicht möglich ist.²¹ Es dient also als Metapher für Offenbarung²² – ähnlich wie in 2Petr 1,19 das Licht eine Metapher für das Wort ist.²³ Die Schöpfung kann dabei als erster Akt der Offenbarung verstanden werden.²⁴ Das Licht macht die Dunkelheit hell, einerseits schenkt es also Hoffnung, andererseits bringt es die dunklen, bösen Mächte ans Licht. Daher kann das Licht auch unangenehm für diejenigen sein, die etwas verstecken wollen (Joh 3,19–20: „Gerichtsgedanke“²⁵).²⁶ Der positive Effekt ist, dass das Licht auch diejenigen Werke offenbart, die in Gott getan sind (Joh 3,21). Demnach geht es nicht nur um die Offenbarung Gottes, sondern auch um die Offenbarung der Menschen und ihrer Taten.

Der Gegensatz von Licht und Dunkelheit bedient sich an der Schöpfung als bildspendenden Bereich. Die Scheidung zwischen Licht und Dunkelheit ist zunächst die Trennung von Tag und Nacht. Ein bildempfangender Bereich ist der Konflikt zwischen den Kräften des Lichts und der Dunkelheit,²⁷ was Reinhartz „cosmological tale“ nennt.²⁸ Dass das Licht von der Dunkelheit nicht überwältigt wurde, heißt im kosmologischen Sinn, dass Jesus sich gegenüber den dunkeln Mächten (wie etwa der Sünde)²⁹ als siegreich erweist.³⁰ Denn ὁ ἀρχὼν τοῦ κόσμου τούτου³¹ (*der Anführer dieses Kosmos*) hat keine Macht über ihn³² (Joh 14,30) und

¹⁵ Vgl. BRODIE, Gospel According to John, 137.

¹⁶ Vgl. NEBE, Creation, 116.

¹⁷ Vgl. BARTON, Johannine Dualism and Contemporary Pluralism, 12–13.

¹⁸ Vgl. KOESTER, Symbolism in the Fourth Gospel, 143.

¹⁹ Vgl. BRODIE, Gospel According to John, 137.

²⁰ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 40.

²¹ Vgl. dazu die Einordnung zu Joh 9,6 weiter unten und die Dunkelheit in Joh 20,1, noch bevor Maria den Auferstandenen erkennt.

²² Vgl. DODD, Interpretation of the Fourth Gospel, 269–270.

²³ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 40.

²⁴ Vgl. COLOE, Structure, 47.

²⁵ THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 322.

²⁶ Vgl. KOESTER, Symbolism in the Fourth Gospel, 141–142.

²⁷ Vgl. COLOE, Structure, 47.

²⁸ Vgl. REINHARTZ, Befriending the Beloved Disciple, 34–36.

²⁹ Vgl. BROWN, Gospel according to John, 1:8.

³⁰ Auf dieser Linie liegt auch 1Joh 2,8, vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 117.

³¹ Vgl. WEIDEMANN, Victory, 311.

³² Vgl. PAINTER, Earth Made Whole, 76.

wird hinausgeworfen (Joh 12,31³³). Jesus ist also wie das Sonnenlicht (Erleuchtung der Dunkelheit) und zugleich ist er mehr als dieser Himmelskörper: Denn die Sonne wird bei jedem Einbruch der Dunkelheit zurückgedrängt, wohingegen das Logos-Licht nicht von der Dunkelheit überwältigt werden kann (1,5).³⁴ Dass es trotzdem Dunkelheit gibt, impliziert laut Painter zweierlei:

1. Es fehlt der Schöpfung an Ganzheit.
2. Die Augen der Menschen wurden so verblendet, dass sie das schöpferische Logos-Licht, das in der Schöpfung scheint, nicht erkennen können.³⁵

Aber auch die anderen beiden Storys, die Reinhartz benennt,³⁶ nämlich „historical tale“ und „ecclesiological tale“, sind bildempfangende Bereiche: Das Scheinen des Lichts in der Dunkelheit meint auch das Auftreten von Jesus als Licht in dieser – johanneisch gedacht – dunklen Welt (*historical tale*).³⁷ Dass die Dunkelheit das Licht nicht erfasst hat, meint in diesem Zusammenhang, dass es Menschen gibt, die die Dunkelheit gegenüber dem Licht bevorzugt (Joh 3,18–21), also Jesus nicht angenommen haben.³⁸ Wie das Tageslicht der Sonne³⁹ ist auch Jesu irdische Wirksamkeit zeitlich begrenzt (Joh 9,4–5; 11,9–10)⁴⁰ und daher zeugen diese Verse von einer gewissen Dringlichkeit, die allerdings in Spannung zu seinem verzögernden Verhalten in 11,4–6 stehen.⁴¹

Die, die in der Zeit, in der das Licht da war, zum Glauben kommen, gehören nach Joh 12,35–36.46 zu den Kindern des Lichts und sind nicht mehr in der Dunkelheit (*ecclesiological tale*). Obwohl das Licht alle Menschen⁴² erleuchtet, haben nicht alle den Logos angenommen (Joh 1,9–11).⁴³ Ohne das wahre Licht dieser Welt in sich zu haben, verbleibt man in der Nacht und stößt sich (Joh 11,9–10).⁴⁴

Die Dunkelheit als Gegensatz zum Licht ist also kosmologisch der Bereich des Satans ohne Christus, geschichtlich der Bereich der Welt ohne Jesus und ekklesiologisch der Bereich der Ungläubigen außerhalb der christusgläubigen Gemeinschaft.

In Anschluss an diesen Überblick über Licht und Dunkelheit in Joh soll nun der traditions-geschichtliche Hintergrund fokussiert werden. Dabei soll die Frage erörtert werden, welche Traditionen es in der LXX, in weiteren frühjüdischen und anderen antiken Texten gibt, die Licht- und Dunkelheitsmotive mit Schöpfung in Verbindung bringen, um so die schöpfungstheologische Lesart dieser Motive im johanneischen Prolog zu plausibilisieren. Es geht also

³³ Vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 116.

³⁴ Vgl. KOESTER, Symbolism in the Fourth Gospel, 143.

³⁵ Vgl. PAINTER, Earth Made Whole, 77.

³⁶ Vgl. REINHARTZ, Befriending the Beloved Disciple, 33–53.

³⁷ Joh 1,7–8.

³⁸ Vgl. ANDERSON, Johannine Logos-Hymn, 225.

³⁹ Vgl. BROWN, Gospel according to John, 1:423.

⁴⁰ Vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 728–729; THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 309–316.

⁴¹ Vgl. RAHMSDORF, Zeit und Ethik im Johannesevangelium, 3. An den anderen dort angegebenen Stellen (Joh 2,4; 4,48; 7,6–8) drücken die Worte Jesu zwar eine Einstellung der Verzögerung aus, aber die jeweils darauf folgenden Taten erfolgen trotzdem direkt ohne Zögern.

⁴² Ob das Syntagma ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον auf das *Licht* oder auf *jeden Menschen* bezogen ist, bleibt uneindeutig (das Partizip ἐρχόμενον steht entweder im Nominativ Neutrum oder im Akkusativ Maskulinum). Für beides gibt es gute Gründe. Für das *Licht* spricht, dass es im Kontext um die Inkarnation geht. Für *jeden Menschen* spricht, dass auch sonst das Syntagma vom Kommen in die Welt schöpfungstheologisch auf den Menschen bezogen sein kann (4Esr 7,21), vgl. COOK, Creation in 4 Ezra, 138.

⁴³ Vgl. WEIDEMANN, Victory, 311.

⁴⁴ Vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 728–729.

nicht um alle Traditionen zu Licht und Dunkelheit,⁴⁵ sondern speziell um diejenigen Traditionen, die deren Entstehung und Rolle in der Schöpfungsordnung thematisieren.

8.2 Septuaginta⁴⁶

Die Licht-Thematik aus Joh 1,3–5 wird in Parallelität zur Licht-Thematik aus Gen 1,3–5.14–19 gesehen,⁴⁷ nicht zuletzt deswegen, weil es jeweils um einen schöpferischen Akt der Trennung zwischen Licht und Dunkelheit geht,⁴⁸ auch wenn in der Genesis primär im kosmologisch-physischen Sinne und in Joh im übertragenen (vgl. den metaphorischen Gebrauch vom Gegenüber von Licht und Dunkelheit in Jes 60,1–3⁴⁹). In beiden Texten geht es um das Scheinender der Himmelskörper (φαίνω Gen 1,15.17; Joh 1,5).⁵⁰ In der Genesis gehört die Dunkelheit⁵¹ als Gegenüber zum Licht zur Harmonie der Schöpfungsordnung, ohne explizit negativ konnotiert zu sein (vgl. auch Sir 33,14)⁵²; in Joh hingegen ist die Dunkelheit eine negative, widerständige Kraft,⁵³ die nicht von Jesus ausgeht. Ob die Erschaffung von allem (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, Joh 1,3) die Dunkelheit ein- oder ausschließt, kann nicht eindeutig entschieden werden. Dass die Dunkelheit ein ‚Nicht-Ding‘ („no-thing“⁵⁴) sei und daher nicht zu allen Dingen, die geschaffen wurden, gezählt werden kann, scheint mir ein eher fragwürdiges Argument zu sein.⁵⁵ Legt man die Genesis-Brille ab, findet man andere Zeugnisse über die Frage, ob man sich das Licht als erschaffen oder unerschaffen vorgestellt hat. Jes 45,7⁵⁶ ist ein Beispiel, wo sowohl das Licht (Heil) als auch die Dunkelheit (Unheil) explizit auf den Schöpfer zurückgeführt wird. Wenn die Einzigkeit Adonais besonders hervorgehoben werden soll, dann muss alles, was es gibt, auf diesen einen Gott zurückgeführt werden, auch die Dunkelheit.⁵⁷ Weitere Beispiele für die explizite Erschaffung der Dunkelheit sind Dan 3,57.71–72 LXX, und Am 4,13 (in der Am-Stelle allerdings mit der Wortwahl ομίχλης [Nebel] bzw. חֹשֶׁךְ [Finsternis]).

Die Entstehung des Lichts wird auch außerhalb der Genesis auf einen göttlichen Schöpfungsakt zurückgeführt. In Jes 40,26⁵⁸ wird rhetorisch gefragt, wer dies [alles] (die Himmelskörper, die man beim Hinaufschauen nach oben sieht,) geschaffen hat (τίς κατέδειξεν πάντα ταῦτα | מִי־בָרָא אֹלֶה). In Ps 8,4⁵⁹ wird der Himmel als Werk von Gottes Finger gepriesen, in den er *Mond und Sterne hineingesetzt/gegründet hat* (σελήνην καὶ ἀστέρας ἃ σὺ ἐθεμελίωσας

⁴⁵ Zum Licht als Erleuchtung vgl. KOOTEN, The ‚True Light which Englightens Everyone‘.

⁴⁶ Vgl. neben den im Folgenden genannten Stellen diejenigen, die im Abschnitt zum Vergleich von Logos und Sophia aufgeführt sind.

⁴⁷ Vgl. ZIMMERMANN, Neuschöpfung, 89; WEIDEMANN, Victory, 310; COLOE, Creation in the Gospel of John, 75–76; ENDO, Creation and Christology, 217; BROWN, Gospel according to John, 1:7; THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 115; SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 38; THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 227; KOESTER, Symbolism in the Fourth Gospel, 144.

⁴⁸ Vgl. ZIMMERMANN, Neuschöpfung, 97; LEONHARDT-BALZER, Logos, 314; BARTON, Johannine Dualism and Contemporary Pluralism, 12; HAMBLY, Creation and Gospel, 71.

⁴⁹ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 40.

⁵⁰ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 41.

⁵¹ Gen 1,2.4–5.18 verwendet σκοτός, Joh 1,5 σκοτία.

⁵² Vgl. CALDUCH-BENAGES, Polarities in Creation, 193–197.

⁵³ Vgl. WEIDEMANN, Victory, 310; PAINTER, Earth Made Whole, 67–68.70.72.

⁵⁴ VOLF, Johannine Dualism and Contemporary Pluralism, 23.

⁵⁵ Besonders angesichts der Tatsache, dass wenige Seiten später die Dualität von Dingen auf das schöpferische Wirken zurückgeführt werden, vgl. VOLF, Johannine Dualism and Contemporary Pluralism, 30–31.

⁵⁶ Vgl. ENDO, Creation and Christology, 213.

⁵⁷ Vgl. OLÁH, Schöpfungsterminologie, 143.

⁵⁸ Vgl. HOLM-NIELSEN, Psalmen Salomos, 108.

⁵⁹ Vgl. HOLM-NIELSEN, Psalmen Salomos, 108.

| יָרָם וְכוֹכָבִים אֲשֶׁר פִּגְנָתָהּ |). In Hi 37,15 wird das Licht aus der Dunkelheit geschaffen, was wahrscheinlich eine ähnliche Vorstellung bezeugt wie die Trennung von Licht und Dunkelheit in Gen 1,4.

Im Gesang der drei Männer im Feuerofen⁶⁰ werden die Schöpfungswerke Gottes angesprochen (Dan 3,57 LXX), darunter Sonne, Mond, Sterne, Nächte und Tage, Licht und Dunkelheit (Dan 3,62–63.71–72 LXX). Die Aufzählung kosmologischer Elemente scheint als Erweis der göttlichen Macht zu fungieren, die auch in der Lage ist, aus dem Tod im Feuerofen zu erretten (Dan 3,88 LXX). Dass Gott als Schöpfer das Licht sendet und die Himmelskörper auch gegenwärtig unter Kontrolle hat, zeugt von seiner Unvergleichbarkeit (Bar 3,33–36)⁶¹ und führt zum Lob seiner Größe.⁶²

Die Verlässlichkeit der Himmelskörper bestimmt die Zeiten der Feste, die daher der göttlichen Schöpfungsordnung entspringen⁶³ (Sir 33,7–9;⁶⁴ 42,5–10; PsSal 18,10–12). Das schließt nicht aus, dass in Ausnahmesituationen durch den Befehl seiner (Gottes) Diener (ἐν ἐπιταγῇ δούλων αὐτοῦ) Gott in den gewöhnlichen Lauf der Himmelskörper eingreifen kann (PsSal 18,12). Dabei ist wahrscheinlich auf den Sonnenstillstand durch Josua (Jos 10,12–13)⁶⁵ und die Rückwärtsbewegung der Sonne als Zeichen für Hiskias Heilung (Jes 38,8 // 2Kön 20,8–11) angespielt.⁶⁶

Die Verknüpfung von Logos und Licht ist keine johanneische Neuheit, sondern es wird schon in der LXX von Gottes Wort als Licht gesprochen, wie z. B. in Ψ 118,105:⁶⁷

Ψ 118,105

λύχνος τοῖς ποσίν μου ὁ λόγος σου καὶ
φῶς ταῖς τρίβοις μου

*Eine Lampe für meine Füße ist dein Lo-
gos/Wort, und ein Licht für meine Wege.*

Eine Parallele dazu ist Spr 6,23, wo die Thora (תּוֹרָה) auch als Licht (אֹר / φῶς) bezeichnet wird.⁶⁸

Daneben wird die Sophia als personifizierte Weisheit⁶⁹ mit dem Licht verglichen, wobei sie zugleich eine Überbietung des Lichts darstellt:

⁶⁰ Vgl. PAJUNEN, Creation, 33.

⁶¹ Vgl. ENDO, Creation and Christology, 218; HOLM-NIELSEN, Psalmen Salomos, 108.

⁶² Jes 40,26 (vgl. HOLM-NIELSEN, Psalmen Salomos, 108); SapSal 13,1–5 (vgl. HOLM-NIELSEN, Psalmen Salomos, 108); Sir 43,2–5; PsSal 18,10–12; vgl. außerbiblisch VitAd 28,2.

⁶³ Vgl. WITTE, Cosmos and Creation, 58–59.

⁶⁴ Vgl. CALDUCH-BENAGES, Polarities in Creation, 187–189.

⁶⁵ Vgl. SIEGERT, Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur, 168–169.

⁶⁶ Vgl. HOLM-NIELSEN, Psalmen Salomos, 109.

⁶⁷ Vgl. DODD, Interpretation of the Fourth Gospel, 269; BARTON, Johannine Dualism and Contemporary Pluralism, 13.

⁶⁸ Vgl. DODD, Interpretation of the Fourth Gospel, 84.

⁶⁹ Vgl. BROWN, Gospel according to John, 1:8.

SapSal 7,29–30

ἔστιν γὰρ αὕτη εὐπρεπεστέρα ἡλίου καὶ
ὑπὲρ πᾶσαν ἄστρον θέσιν φωτὶ
συγκρινομένη εὐρίσκεται προτέρα
30 τοῦτο μὲν γὰρ διαδέχεται νύξ σοφίας
δὲ οὐ κατισχύει κακία

*Denn sie [Sophia] ist schöner als (die)
Sonne und ist über aller Anordnung der
Sterne; verglichen mit Licht wird sie als
vorrangig befunden. Es folgt auf dieses
[Licht] die Nacht, aber das Böse über-
wältigt die Sophia nicht.*

Der Vorrang von Sophia gegenüber dem Licht kann sowohl hierarchisch als auch zeitlich gemeint sein, weil Sophia schon vor dem Licht existiert hat. SapSal 7,29–30 kann als kleiner Midrasch⁷⁰ zu Gen 1,3 aufgefasst werden, weil dem Ur-Licht die Weisheit an die Seite gestellt wird.

SapSal 7,29–30 ist als Parallele besonders relevant, da sie ähnlich wie Joh 1,5 die Gegenkräfte des Lichts thematisiert und dabei herausstellt, dass das Böse (κακία) die Sophia nicht überwältigen kann.

8.3 Weitere Schriften außerhalb der Septuaginta

Aristobulos versucht im folgenden Zitat, die Idee von der Weisheit als Schöpfungsmittlerin in die Philosophie der Peripatetiker zu übersetzen. Dabei hat das, was Aristobulos über die Weisheit als Licht der Erkenntnis sagt, Ähnlichkeiten zu dem, was Joh über Jesus als Licht sagt:⁷¹

Aristob 5,10–11 (Eus.praep.

13,12,10–11)

μεταφέροιο δ' ἂν τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῆς
σοφίας· τὸ γὰρ πᾶν φῶς ἐστὶν ἐξ αὐτῆς.
καὶ τινες εἰρήκασιν τῶν ἐκ τῆς αἰρέσεως
ὄντες <τῆς> ἐκ τοῦ Περιπάτου λαμπτήρος
αὐτὴν ἔχειν ἄξιον· ἀκολουθοῦντες γὰρ
αὐτῇ συνεχῶς ἀτάραχοι καταστήσονται
δι' ὅλου τοῦ βίου.

11 σαφέστερον δὲ καὶ κάλλιον τῶν
ἡμετέρων προγόνων τις εἶπε Σολομῶν
αὐτὴν πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχειν.⁷²

*Man könnte dasselbe auch auf die Sophia
übertragen: Denn jedes Licht ist aus ihr.
Und welche, die aus der Denkrichtung
von dem Peripatos sind, sagten, dass sie
die Art einer Fackel hat; denn die, die ihr
folgen, werden immerzu ungestört ruhig
sein für ihr ganzes Leben.*

*Deutlicher und schöner hat es einer von
unseren Vorfahren gesagt, Salomo, (näm-
lich) dass sie vor Himmel und Erde da
gewesen ist.*

Auch hier wird der Zusammenhang zwischen Licht und Leben – einem friedlichen Leben – hergestellt. Die abstrakte Aussage, dass jedes Licht aus der Sophia ist, wird durch die Metapher der Fackel veranschaulicht: Sophia ist nicht nur das Licht, sondern kann auch andere Lichter entzünden. So wie die Sophia in der erschaffenen Welt der Ursprung aller anderen

⁷⁰ Vgl. MAZZINGHI, Weisheit, 222.

⁷¹ Vgl. BUSSE, Johannesevangelium, 62.

⁷² PENNER/SCOTT, Aristobulus (Fragments); vgl. HOLLADAY, Fragments, 178.180; DES PLACES, Eusèbe de Césarée, 320.

Lichter ist, so ist sie auch der Ursprung aller Erkenntnisse in der geistigen Welt. Ähnlich wird in Joh 1,3 *alles* (also auch das Licht) auf die schöpferische Kraft des Logos als Licht zurückgeführt. Damit geht die Vorzeitigkeit vor der Schöpfung als eine weitere Gemeinsamkeit zwischen der Sophia des Aristobulos und dem Logos in Joh einher. So wie Sophia ihr Licht weitergibt, so wird auch vom johanneischen Jesus ausgesagt, dass er die Menschen erleuchtet (1,9) und sie von ihm ein Leben in neuer Qualität bekommen (in Joh allerdings nicht mit der Wortwahl βίος wie hier bei Aristobulos, sondern mit der Wortwahl ζωὴ αἰώνιος⁷³). Diese Erleuchtungserfahrung durch göttliche Offenbarung findet sich nicht nur hier, sondern ist insgesamt weit verbreitet und wird oft unter Verwendung der Licht-Metaphorik beschrieben.⁷⁴ Das Gegenteil dieser Erleuchteten sind entsprechend Verblendete bzw. Blinde, die in der Dunkelheit bleiben. In den Hodayot wird zum Beispiel die Erleuchtung des Angesichts durch den göttlichen Bund der „Verblendung ihrer⁷⁵ Taten“ (בְּהוֹלֵל מַעֲשֵׂיהֶם) gegenübergestellt.⁷⁶ Ähnlich kontrastiert der johanneische Jesus die physische und geistliche Erleuchtung des Blindgeborenen mit der geistlichen Blindheit der physisch Sehenden in Joh 9,39–41.⁷⁷

Weisheit als Quelle des Lichts ergibt sich darüber hinaus aus dem Parallelismus in 2Bar 54,13⁷⁸: „Du hast den ganzen Quell des Lichts bei dir bereitgestellt, der Weisheit Schätze hast du unter deinem Thron bereitet.“⁷⁹ Vielleicht ist 2Hen 47,6 in eine ähnliche Richtung zu deuten, wo die Erschaffung der Sterne so beschrieben wird, dass sie aus einem größeren Feuer herausgenommen werden, um den Himmel zu schmücken. Die Weisheit ist zumindest für das Einsetzen des Stundenmaßes zuständig, nach dem die Sonne sich richtet (2Hen 48,4).

Die Entstehung des Lichts wird prinzipiell mit der Schöpfung in Verbindung gebracht.⁸⁰ Dabei wird die Befestigung der Himmelskörper (Sonne, Mond, Sterne) am Himmel bzw. deren Erschaffung⁸¹ sowie deren Rolle zur Trennung von Licht/Tag und Dunkelheit/Nacht aus der Genesis rezipiert.⁸² So heist es z. B. in dem Gedicht *Hymn to the Creator*:⁸³ „Grace and truth surround his presence; truth and justice and righteousness are the foundation of his throne. Separating light from deep darkness, by the knowledge of his mind he established the dawn.“⁸⁴

Bei Philo ist die Trennung von Licht und Dunkelheit notwendig, um eine gute, friedliche Ordnung zu ermöglichen, da er in Licht und Dunkelheit Kräfte sieht, die gegeneinander wirken.⁸⁵ Ähnlich wie in Joh 1,5 drängt das aufscheinende Licht siegreich die Dunkelheit zurück (Philo opif. 29–35). Das gedachte Licht der noetischen Welt, aus dem dann die Himmelskörper der geschaffenen Welt entstehen, ist dabei ein Abbild des göttlichen Logos (opif. 30–31).

⁷³ Joh 3,15–16; 4,14; 5,24; 6,27.40.47.54.68; 10,28; 12,50; 17,2–3.

⁷⁴ Vgl. KOESTER, Symbolism in the Fourth Gospel, 144–150.

⁷⁵ Aus dem Kontext wäre zu erschließen, dass hiermit wohl Verführer und Betrüger gemeint sind.

⁷⁶ 1QH 12,6–9 / XII 5–8.

⁷⁷ Vgl. die Einordnung im Kapitel zum Schlamm (πηλός) – Joh 9,6 – in dieser Arbeit.

⁷⁸ Vgl. ENDO, Creation and Christology, 218.

⁷⁹ BÖTTRICH, Das slavische Henochbuch, 160.

⁸⁰ Vgl. außerhalb der jüdischen Tradition die Selbstaussagen der Isis als Schöpferin in der Isis-Aretologie von Kyme 15.50: „[15] Ich habe die Erde vom Himmel geschieden. / Ich habe den Sternen die Wege gezeigt. / Ich habe den Gang der Sonne und des Mondes geordnet. / [50] Ich bin in den Strahlen der Sonne. / Ich beobachte den Lauf der Sonne. / Was mir gefällt, das wird auch vollbracht.“ LEIPOLDT, Umwelt des Urchristentums Band 2, 96–97; SCHNELLE, Neuer Wettstein, 370–371.

⁸¹ 1QH 9,13–14 / IX 11–12; 4QNon-Canonical Psalms B 1,5; 4Esr 6,39–40.45–46.

⁸² Jub 2,8; 2Hen 27,3–4; 30,5; Philo opif. 29–35; Flav.Jos.Ant. 1,28.

⁸³ Vgl. DAISE, Biblical Creation Motifs in the Qumran Hodayot, 296; PAJUNEN, Creation, 33.

⁸⁴ 11QPs^a XXVI 10–12, SANDERS, Psalms Scroll of Qumrân Cave 11, 90. Neben der Parallele von Licht und Dunkelheit ist hier ähnlich wie im Prolog die Rede von נֶחֱדָה und נֶחֱמָה (*Gnade und Wahrheit*).

⁸⁵ Vgl. LEONHARDT-BALZER, Logos, 314.

Der rechte Logos wird an anderer Stelle mit dem Licht verglichen, das wie die Sonne aufgeht, um das Dunkel zu erhellen, wobei diese Wohlordnung des Kosmos sich in der sittlichen Wohlordnung einer tugendhaften Person widerspiegelt (Philo LA I.,46). Eine Verknüpfung der Erschaffung des Lichts mit einem tieferen geistlichen Sinn liegt auch in JosAs 8,9⁸⁶ vor: Licht steht metaphorisch für Wahrheit und Leben, wohingegen Dunkelheit Irrtum und Tod symbolisiert.⁸⁷

Anders als in Gen 1,3, wo nur das Licht erschaffen wird, nicht aber die Dunkelheit,⁸⁸ benennt das Jubiläenbuch ausdrücklich die Erschaffung der Dunkelheit⁸⁹ (σκότος /מאפלה) am ersten Schöpfungstag (Jub 2,2 // 4QJub^a V 7.10).⁹⁰

Der Sonne wird – was die Einteilung der Tage, Sabbate, Monate, Festzeiten, Jahre, Jahrwochen und Jubiläen angeht – eine theologisch zentrale Rolle zugewiesen (Jub 2,9⁹¹). Diese schöpfungstheologische Begründung u. a. des Sabbats⁹² spielt in einem eigenen Kapitel dieser Arbeit eine wichtige Rolle.⁹³ Nicht nur die Sonne, sondern auch die anderen Himmelskörper werden mit der Einteilung von Tagen, Monaten und heiligen Festzeiten in Verbindung gebracht.⁹⁴

In Jub 2,10 wird auf die lebenserhaltende Funktion der Sonne verwiesen, was für Joh 1,4–5 von besonderem Interesse ist, weil hier Licht und Leben miteinander in Verbindung gebracht werden. „Und sie [die Sonne] schied zwischen Licht und zwischen Finsternis und zum Gedeihenbringen und damit alles gedeihe, was sproßt und wächst auf der Erde.“⁹⁵ Dies kommt auch in 2Hen 48,3 zum Ausdruck: „Und so geht die Sonne gemäß allen Kreisen des Himmels. Wenn sie nahe zur Erde herankommt, dann freut sich die Erde und läßt ihre Frucht emporwachsen. Wenn sie aber fortgeht, dann trauert die Erde, und die Bäume und alle Früchte haben keine Sprossen.“⁹⁶ In einem stärker übertragenen Sinn wird Licht und Leben in VitAd miteinander verknüpft. Eva begründet in VitAd 18,1–2 ihre Wanderung weg vom Osten hin zum Westen damit, dass sie gesündigt hat und vom Licht des Lebens abgesondert werden soll. Der Osten steht für den Bereich Gottes, erfüllt von Licht und Leben, in dem Adam bleibt. Licht steht für Heil – Lichtlosigkeit für Heillosigkeit.⁹⁷

Und es sprach Eva zu Adam: »Lebe du meinem Gott! Dir ist das Leben zugestanden, weil du nicht die erste und nicht die zweite Gebotsübertretung begangen hast, sondern ich bin zur Sünderin geworden und bin verführt worden, denn ich habe Gottes Gebot nicht gehalten. Und nun sondere mich vom Licht dieses Lebens ab, und ich will nach Westen gehen, und ich werde dort bleiben, bis ich sterbe.«⁹⁸

In 1Hen 69 scheint die Verlässlichkeit das entscheidende Merkmal der Himmelskörper zu sein, wie etwa an der Stelle, wo die Schöpfung auf einen Schwur des Engels Michael zurückgeführt wird.

⁸⁶ Vgl. REINMUTH, Joseph und Aseneth, 70–71.

⁸⁷ Vgl. WEIDEMANN, Victory, 329.

⁸⁸ Die Dunkelheit ist nach Gen 1,2 neben der Ur-Flut ein Charakteristikum der ungeschaffenen Vorwelt, vgl. GERTZ, Das erste Buch Mose, 41. Vgl. ebenso 4Esr 6,38–39.

⁸⁹ Vgl. die schon bei der LXX erwähnte Stelle Dan 3,57.71–72 LXX.

⁹⁰ Vgl. SOLLAMO, Creation, 274.

⁹¹ Vgl. PAJUNEN, Creation, 34.

⁹² Vgl. Jub 2,16–19 // 4QJub^a VII 4–9, vgl. SOLLAMO, Creation, 275.

⁹³ Vgl. das Kapitel zur Sabbat-Frage, die besonders in Joh 5 ausdiskutiert wird.

⁹⁴ IQM X 11.15 (vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 40); 4QBer^b 1,1–3 (vgl. PAJUNEN, Creation, 34); 4QNon-Canonical Psalms B 1,5.8.

⁹⁵ BERGER, Buch der Jubiläen, 326–327.

⁹⁶ BÖTTRICH, Das slavische Henochbuch, 967.

⁹⁷ Vgl. MERK/MEISER, Leben Adams und Evas, 801.

⁹⁸ MERK/MEISER, Leben Adams und Evas, 799.

Und durch diesen Schwur vollenden Sonne und Mond ihren Lauf, und sie überschreiten nicht ihre Bahn von Ewigkeit und bis in Ewigkeit, 22 und ebenso die Sterne ihren Lauf, und er ruft ihre Namen (= sie beim Namen), und sie antworten ihm von Ewigkeit und bis in Ewigkeit (1Hen 69,21–22).⁹⁹

In Jub 2,2 werden die unterschiedlichen Licht- und Dunkelheitsphasen als Engel personifiziert; es ist von der Erschaffung der Engel „der Finsternisse und des Lichts und der Morgenröte und des Abends“¹⁰⁰ die Rede. Anders als in Joh hat die Dunkelheit aber nicht in allen Traditionen rein negative Funktion, sondern der Abend kann z. B. als Beginn der Ruhe (ἀρχὴ ἀνάπαυσις) gewürdigt werden (Flav.Jos.Ant. 1,28). Dennoch kann andernorts Dunkelheit mit Lüge und Licht mit Wahrheit assoziiert werden: „Nicht besiegt werden soll das Licht von der Finsternis, auch soll nicht fliehen die Wahrheit vor der Lüge“¹⁰¹ (OdSal 18,6).

In 2Hen 25,1–5 spielt das Licht die entscheidende Rolle bei der Schöpfung: Vor der Schöpfung ist alles unsichtbar. Dadurch, dass Adoïl ein großes Licht gebärt, entsteht die sichtbare Welt.¹⁰²

1 Und ich befahl im Obersten: »Es komme eines aus dem Unsichtbaren herab als Sichtbares.« Und es kam der überaus große Adoïl herab. Und ich betrachtete ihn, und siehe, er hatte im Leib ein großes Licht. 2 Und ich sprach zu ihm: »Löse dich auf, Adoïl, und das aus dir zu Gebärende werde sichtbar!« Und er löste sich auf, [und] es kam ein sehr großes Licht hervor. 3 Und ich war inmitten des Lichtes. Und während das Licht schwebte, da ging aus dem Licht ein großer Äon hervor, der die ganze Schöpfung offenbarte, die ich zu schaffen erwog. Und ich sah, daß es gut war. 4 Und ich stellte mir selbst einen Thron hin und setzte mich auf ihn. Und dem Licht sagte ich: »Gehe du über den Thron hinauf und werde fest, und werde das Fundament für das Oberste!« 5 Und etwas anderes höheres als das Licht gibt es nicht.¹⁰³

Die 1. Person Singular bezieht sich hier auf den Schöpfer, der selbst inmitten des Schöpfungslichts ist.¹⁰⁴ „Thus God is envisaged as self-begotten, born out of his own energy, symbolically presented as the ultimate generator of Light.“¹⁰⁵ Während durch Adoïl das Licht entsteht, gebiert Archas die Dunkelheit, die im Gegensatz zum Licht die unterste Grenze bildet (2Hen 26,1–3).¹⁰⁶ Auch hierüber sagt Gott: „Und ich sah, daß es gut war.“¹⁰⁷ Das Thema der Unsichtbarkeit vor der Schöpfung des Lichts findet sich ebenso in 4Esr 6,40 – erst das Licht macht die Werke Gottes sichtbar.

Dass der Prolog den Logos als Licht bezeichnet, passt auch zu Traditionen, die Gott selbst als Licht benennen.¹⁰⁸ So preist z. B. Adam seinen Schöpfer in VitAd 28,2: „Du bist das wahre Licht, das über alles Licht leuchtet, das lebendige Leben, die Kraft unbegreiflicher Größe, dir geben die Geistermächte Ehre und Lob.“¹⁰⁹ In ApkAd 36,3 wird Gott als „Licht des Alls“ und „Vater der Lichter“ bezeichnet. Eine noch deutlichere Parallele liegt bei Philo vor, der wie Joh den Logos als Licht bezeichnet¹¹⁰ bzw. den Logos mit dem Licht vergleicht.¹¹¹

⁹⁹ UHLIG, Das äthiopische Henochbuch, 629.

¹⁰⁰ BERGER, Buch der Jubiläen, 324.

¹⁰¹ LATTKE, Oden Salomos, 74.

¹⁰² Vgl. BADALANOVA GELLER, Creation Encrypted, 391.

¹⁰³ BÖTTTRICH, Das slavische Henochbuch, 901–903.

¹⁰⁴ Vgl. BADALANOVA GELLER, Creation Encrypted, 391.

¹⁰⁵ BADALANOVA GELLER, Creation Encrypted, 391.

¹⁰⁶ Vgl. BADALANOVA GELLER, Creation Encrypted, 392.

¹⁰⁷ BÖTTTRICH, Das slavische Henochbuch, 904.

¹⁰⁸ 1Joh 1,5; LibAnt 12,9 (vgl. MERK/MEISER, Leben Adams und Evas, 808), vgl. schon Ψ 26,1. In Ψ 103,2 kleidet sich Gott in Licht.

¹⁰⁹ MERK/MEISER, Leben Adams und Evas, 808.

¹¹⁰ Philo somn. I.,75; vgl. LEONHARDT-BALZER, Logos, 318.

¹¹¹ Philo LA I.,46 – wie bereits oben erwähnt.

Wie die johanneische Gemeinde in den Kampf zwischen Licht und Dunkelheit hineingenommen wird (*ecclesiological tale*), indem sie zu Kindern des Lichts werden, so ordnet auch die „Zwei-Geister-Lehre“¹¹² aus der Gemeinderegel in Qumran die Menschen in zwei Gruppen: Kinder des Lichts und Kinder der Dunkelheit. Diese Konzeption in der Gemeinderegel kann als „re-enactment (or culmination) of god’s creative act of bringing light into darkness (Genesis 1:3)“¹¹³ interpretiert werden. Die Kinder des Lichts stehen in Verbindung mit der Wahrheit (תְּחִלָּה), die Kinder der Dunkelheit stehen in Verbindung mit der Bosheit (הַעֲוִיָּה) (III 19). Die, die auf den Wegen des Lichts wandeln sind Söhne der Gerechtigkeit und unterstehen dem Fürsten des Lichts (III 20). Die, die auf den Wegen der Finsternis wandeln, sind Söhne der Bosheit und unterstehen dem Engel der Dunkelheit, der Verwirrung stiftet (III 20–21) und die Söhne des Lichts durch Sünde immer wieder zu Fall bringt. Daher schickt Gott die Engel seiner Wahrheit, um allen Söhnen des Lichts beizustehen (III 24). Die Söhne des Lichts zeichnen sich durch einen Tugendkatalog aus und werden mit Heilung, Frieden, langem Leben, Segnungen, Freuden, ewigem Leben, Ehrenkronen und ewigem Licht belohnt (IV 2–8). Die Söhne der Dunkelheit zeichnen sich durch einen Lasterkatalog aus und werden mit dem Zorn Gottes, Verdammung und Tod bestraft (IV 9–14). Die Wege der Wahrheit und der Ungerechtigkeit schließen sich gegenseitig aus (IV 17). Im Eschaton wird sich die Wahrheit gegenüber der Ungerechtigkeit durchsetzen (IV 18–23), aber bis dahin gibt es den Kampf zwischen Wahrheit und Weisheit auf der einen Seite sowie Ungerechtigkeit und Dummheit auf der anderen Seite (IV 24). Dieser Kampf hält so lange an, bis das Ende kommt und somit die neue Schöpfung (וַיִּשְׁׁוֹת הַדָּת הַנִּשְׁׁוֹת) beginnt (IV 25). Auch 4QCatena A verheißt den Söhnen des Lichts göttlichen Beistand. Außerdem wird die Wiedervereinigung aller Söhne des Lichts verheißen (12–13 I 7.11). Das kosmogonische Bild vom Aufleuchten des Lichts in der Dunkelheit¹¹⁴ dient in 1QH 17,26–27 als hoffnungsvoller Ausdruck des betenden Ichs im Hinblick auf eine heilvolle Zuwendung Gottes.

Es kann vom Licht der Thora (τὸ φῶς τοῦ νόμου) die Rede sein, das gegeben wurde, um jeden Menschen zu erleuchten (τὸ δοθὲν ἐν ὑμῖν εἰς φωτισμὸν παντὸς ἀνθρώπου) – TestLev 14,4. Diese Formulierung hat eine besondere Nähe zu Joh 1,9 (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον – *das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet*).¹¹⁵ Das Leuchten von Adonais Angesicht aus dem aaronitischen Segen (Num 6,25) wird in SifBem § 41 als Leuchten der Thora ausgelegt: זֶה מְאֹר הַתּוֹרָה „זֶה“ („*Er lasse leuchten*“ – *dies ist das Licht der Thora*). Diese Interpretation wird mit einer Zitierung von Spr 6,23 begründet.¹¹⁶

8.4 Andere antike Texte

Plutarch schreibt den Himmelskörpern selbst schöpferische Tätigkeit in Bezug auf die Tag-Nacht-Struktur zu.

¹¹² 1QS III 13 – IV 26. vgl. FABRY, ראשיית, 621.

¹¹³ DAISE, Biblical Creation Motifs in the Qumran Hodayot, 296.

¹¹⁴ Vgl. DAISE, Biblical Creation Motifs in the Qumran Hodayot, 296.

¹¹⁵ Vgl. ARGYLE, Philo and the Fourth Gospel, 385; FLEBBE, Jesus Tora, 208.

¹¹⁶ Vgl. DODD, Interpretation of the Fourth Gospel, 84.

Plut.mor. 171a / *De superstitione* 12

οὐ γὰρ ἐν οὐρανῷ τι μεμπτὸν οὐδ' ἐν
ἄστροις οὐδ' ἐν ὥραις ἢ περιόδοις
σελήνης ἢ κινήσεσιν ἡλίου περὶ γῆν,
„ἡμέρας καὶ νυκτὸς δημιουργοῖς“.¹¹⁷

*Denn [sie, die Atheisten haben] nicht et-
was Tadelnswertes im Himmel [wahrge-
nommen], weder bei den Sternen noch bei
den Zeiträumen oder Perioden des Mon-
des noch bei den Bewegungen der Sonne
über die Erde – [diesen] „Schöpfern von
Tag und Nacht“ –*

Plutarch erweitert die Aufzählung der Naturphänomene um zusätzliche Beispiele, was für den vorliegenden Zusammenhang nicht besonders relevant ist. Hervorzuheben ist allerdings der Einschub, mit dem er die Bewegungen der Himmelskörper näher beschreibt, nämlich als *Schöpfer* (δημιουργοί) von *Tag und Nacht*.¹¹⁸ Plutarch bezieht sich hier auf Plato Tim. 40c, allerdings bezeichnet Plato die Erde als Schöpferin von Tag und Nacht, was Plutarch auch an anderen Stellen richtig zitiert.¹¹⁹ Aber hier (*De superstitione* 12) wendet Plutarch diese Bezeichnung auf die Himmelskörper an.

8.5 Zwischenfazit zu Licht und Dunkelheit

Der Blick in die Prätexte und zeitgenössische Literatur zeigt die schöpfungstheologische Verortung der Licht-Motivik und lässt Traditionen erkennen, auf die Joh 1,4–5 (intendiert oder nicht) aufbaut. Es sollen noch einmal alle genannten Stellen nach inhaltlichen Aspekten geordnet zusammengestellt werden:

1.) Licht kommt oft im Zusammenhang mit seiner Entstehung bei der Schöpfung¹²⁰ und seiner Trennung von der Dunkelheit¹²¹ zur Sprache (Entstehung von Tag und Nacht).¹²² Die Dunkelheit ist entweder eine ungeschaffene Vorweltbedingung¹²³ oder wird explizit als geschaffenes Schöpfungswerk benannt.¹²⁴ Teilweise ist das Gegenüber von Licht und Dunkelheit metaphorisch aufgeladen: Die Kräfte, die von der Dunkelheit symbolisiert werden, können sich wie in Joh 1,5 gegenüber dem Aufscheinen des Lichts nicht durchsetzen (Philo opif. 29–35). Das Rufen des Universums aus der Dunkelheit ins Licht steht im Parallelismus zum Übergang des Irrtums zur Wahrheit und des Todes zum Leben (JosAs 8,9).

2.) Meist bilden Licht und Dunkelheit zwei Pole einer guten, geordneten Schöpfungsharmonie.¹²⁵ Die Dunkelheit ist dabei anders als in Joh meistens nicht explizit negativ konnotiert, auch wenn es schon in der LXX vereinzelt um den Kampf zwischen Dunkelheit und Licht als Kampf zwischen Gut und Böse geht (SapSal 7,29–30). Daneben gibt es noch die theologische Idee, Dunkelheit als Unheil und Licht als Heil aufzufassen, und beides auf den Schöpfer

¹¹⁷ BERNARDAKIS/BERNADAKIS/INGENKAMP, *Moralia*, 1:419.

¹¹⁸ Vgl. FOERSTER, κτίζω κτλ, 1023.

¹¹⁹ Plut.mor. 937e / *De facie quae in orbe lunae apparet* 24; Plut.mor. 938e / *De facie quae in orbe lunae apparet* 25; Plut.mor. 1006e / *Platonicae quaestiones* VIII.,3; vgl. BABBITT, *Plutarch*, 2:492.

¹²⁰ Gen 1,3–5.14–19; Ps 8,4; Jes 40,26; PsSal 18,12; 1QH 9,13–14 / IX 11–12; 4QNon-Canonical Psalms B 1,5; Jub 2,2.8–10; 2Hen 25,1–5; 27,3–4; 30,2–7; 47,6; 48,4; 4Esr 6,39–40.45–46; Flav.Jos.Ant. 1,28.

¹²¹ Hi 37,15; 11QPs^a XXVI 10–12.

¹²² Plut.mor. 171a / *De superstitione* 12.

¹²³ Gen 1,2; 4Esr 6,38–39.

¹²⁴ Jes 45,7; Dan 3,57.71–72 LXX; Jub 2,2 // 4QJub^a V 7.10; 2Hen 26,1–3; vgl. auch Am 4,13.

¹²⁵ Gen 1,3–5.14–19; Sir 33,14; 2Hen 25,1–5; 26,1–3; Flav.Jos.Ant. 1,28.

zurückzuführen (Jes 45,7). Der Kampf zwischen Licht und Finsternis als Kampf zwischen Wahrheit und Lüge ist auch in außerbiblischen Schriften durchaus belegt (OdSal 18,6).

3.) Gott als Schöpfer und gegenwärtigen Lenker des Lichts darzustellen ist eine Veranschaulichung seiner Unvergleichbarkeit, Größe und Macht.¹²⁶ Außerdem macht das Licht die Werke Gottes sichtbar (4Esr 6,40).

4.) Die theologische Konzeption vom Logos als Licht¹²⁷ hat ihre Wurzeln in den Vorstellungen von dem Wort Gottes,¹²⁸ der Thora,¹²⁹ der Weisheit/Sophia¹³⁰ und von Gott selbst¹³¹ als Licht. Licht wird dabei jeweils zur Metapher von Offenbarung, die den Menschen erleuchtet.¹³² Das Gegenteil ist Verblendung bzw. Blindheit.

5.) Die gesellschaftlichen Zeitstrukturen (Tage, Wochen, Jahre, ...) und Festzeiten (insbesondere der Sabbat) werden schöpfungstheologisch begründet: Denn Gott hat die Sonne und andere Himmelskörper als konstante Zeichen gesetzt, um diese unumstößliche Zeit- und Feierstruktur festzulegen – so die Vorstellung in unterschiedlichen Texten.¹³³ Die Himmelskörper stehen für Verlässlichkeit und bestimmen daher das Zeitmaß.¹³⁴

6.) Die enge Zusammengehörigkeit von Licht und Leben aus Joh 1,4 hat Parallelstellen, die Leben und Lebendigkeit auf das Licht zurückführen (Jub 2,10; 2Hen 48,3) oder Licht und Leben theologisch miteinander verknüpfen.¹³⁵

7.) Die ekklesiologische Dimension des kosmologischen Kampfes zwischen Licht und Dunkelheit findet Ausdruck in der Rede von den Kindern des Lichts, die schon in Qumran zu finden ist.¹³⁶

8.) Das kosmogonische Bild vom Aufleuchten des Lichts in der Dunkelheit dient als Ausdruck für die Hoffnung auf das göttliche Heilswirken.¹³⁷

Alles in allem gibt es ein sehr breites Belegspektrum dafür, dass Licht- und Dunkelheitsmotive mit Schöpfung in Verbindung stehen. Daher ist es plausibel, die Licht- und Dunkelheitsmotive im Prolog als Schöpfungsmotive zu deuten. Die verschiedenen, soeben aufgezeigten theologische Aspekte, die mit diesen Motiven verknüpft werden, helfen, mögliche Konnotationen der von Joh verwendeten Metaphorik zu erschließen.

¹²⁶ Jes 40,26; Dan 3,57.62–63.72.88 LXX; Bar 3,33–36; Sir 43,2–5; PsSal 18,10–12; VitAd 28,2; Isis-Areologie von Kyme 15.50.

¹²⁷ Neben dem Johannesprolog auch Philo LA I,46; somn. I,75.

¹²⁸ Ψ 118,105.

¹²⁹ Spr 6,23; TestLev 14,4; SifBem §41.

¹³⁰ SapSal 7,29–30; Aristob 5,10–11 (Eus.praep. XIII,12,10–11); 2Bar 54,13.

¹³¹ Ψ 26,1; 103,2; 1Joh 1,5; ApkAd 36,3; VitAd 28,2; LibAnt 12,9.

¹³² 1QH 12,6–9 / XII 5–8.

¹³³ 1QM X 11.15; 4QNon-Canonical Psalms B 1,5.8; Jub 2,9.

¹³⁴ Sir 33,7–9; 42,5–10; PsSal 18,10–12; 1Hen 69,21–22.

¹³⁵ VitAd 18,1–2; 28,2; JosAs 8,9.

¹³⁶ 1QS III 13 – IV 26; 4QCatena A 12–13 I 7.11.

¹³⁷ 1QH 17,26–27.

9 Ertrag des Prolog-Teils

Es wurde gezeigt, dass der Prolog nicht nur vielfältige Schöpfungsbezüge hat, sondern auch selbst explizite schöpfungstheologische Aussagen macht. Die folgenden Aspekte sind dabei besonders relevant:

- Die Formulierung „am Anfang“ (ἐν ἀρχῇ) – Joh 1,1–2
- Der Logos (ὁ λόγος), der aus den Traditionen verschiedener schöpfungsmittelnder Instanzen ausgewählt wird – Joh 1,1–4.10–12.14
- Die Erschaffung von allem (πάντα) bzw. des Kosmos (κόσμος), das Verb γίνομαι und das Konzept „keine Entstehung ohne ihn“ (χωρὶς αὐτοῦ) – Joh 1,3.10
- Leben (ζωή) – Joh 1,4
- Licht (φῶς) und Dunkelheit (σκοτία) – Joh 1,4–5

Von den unterschiedlichen Übersetzungsmöglichkeiten von ἀρχή¹³⁸ bieten sich für Joh 1,1–2 vor allem temporale Optionen wie etwa „Anfang“ oder „Urbeginn“ an. Dabei sind mindestens zwei Bedeutungsebenen zu unterscheiden:

- a) der Anfang einer Ereignisfolge oder eines bestimmten geschichtlichen Zeitabschnitts
- b) der uranfängliche Beginn jenseits menschlicher Geschichte

Für letztere Bedeutung haben sich genügend Stellen zusammentragen lassen, um die These, dass es sich um Joh 1,1 um den Beginn der Schöpfung vor und jenseits der Zeit handelt, zu plausibilisieren (Bedeutung b). In Joh 1,1 sind jedoch Bedeutung a und Bedeutung b nicht auseinanderzuhalten, weil der Anfang des Logos vor der Schöpfung (Bedeutung b) zugleich der Anfang von Jesus ist, der in Zeit und Raum inkarniert (Bedeutung a). Die Überprüfung zeigt, dass zu Recht ein Konsens über den Rückbezug von ἐν ἀρχῇ aus Joh 1,1–2 auf Gen 1,1 besteht und ἀρχή ein schöpfungstheologisch konnotiertes Wort ist.

Schöpfungsmittelnde Instanzen bei der Erschaffung der Welt gibt es schon im AT sowie in anderen frühjüdischen Schriften:

- die Sophia/Weisheit (σοφία / חכמה),¹³⁹
- die Einsicht (φρόνησις/σύνεσις / תבונה),¹⁴⁰
- die Kraft Gottes (ἰσχύς / כח),¹⁴¹
- sein Wissen (תעצ / γινῶσις/αἴσθησις),¹⁴²
- sein Gedanke (השכלה / ([δια]λογισμός),¹⁴³
- sein Wille (רצון / θέλημα)¹⁴⁴
- sein Geist (πνεῦμα / רוח),¹⁴⁵
- seine Stimme (φωνή / קול),¹⁴⁶
- sein Sprechen (λέγω / אמר)¹⁴⁷

¹³⁸ 1. Anfang; 2. Ursache, Urgrund, Prinzip; 3. Behörde, Obrigkeit, Bauer, 223–225.

¹³⁹ Jer 10,12 // 51,15 MT/28,15 LXX; SapSal 7,12.21; 8,3–4.6; 9,2; Philo Fug. 109; ebr. 30–31; 2Hen 30,8.

¹⁴⁰ SapSal 8,6.

¹⁴¹ Jer 10,12 // 51,15 MT/28,15 LXX.

¹⁴² 1QS XI 11.

¹⁴³ 1QS XI 11.

¹⁴⁴ 1QS XI 18.

¹⁴⁵ Ps 33,6/Ψ 32,6; 104,30/Ψ 103,30; Jdt 16,14; AssMos Fragment B (Gelasius, Historia Ecclesiastica 2,21,7).

¹⁴⁶ Hi 37,5; Jdt 16,14.

¹⁴⁷ Gen 1,1–2,3; Hi 37,6; Ps 33,9; 148,5; Jes 40,26; 44,24–28; 48,13; 55,10–11; Jdt 16,14; 2Hen 30,1–2.7–8; 4Esr 3,4; 2Bar 21,4; 48,2; JosAs 12,2; Sib 1,9; Philo sacr. 65.

- und der Logos/das Wort (λόγος).¹⁴⁸

Hinzu kommen die beiden mythischen Wesen Adoïl und Archas, die allerdings nur an einer Stelle vorkommen (2Hen 25–26).

Beim Schöpfungshandeln des Logos/Wortes können verschiedene Objekte identifiziert werden: Das Werk/die Werke, die Geschöpfe, der Kosmos, die Äonen, Beispiele aus der Schöpfung (Himmel, Erde, Meer, Regen, Tau), Zukünftiges oder ganz allgemein alles/alle Dinge (wie in Joh 1,3). Schon im AT gibt es Tendenzen, die von der Schöpfermacht des göttlichen Wortes auf dessen Kraft zur Herbeiführung des eschatologischen Heils schließen.¹⁴⁹

Die genannten Instanzen sind nicht immer klar voneinander zu unterscheiden, sondern gehen teilweise ineinander über.¹⁵⁰ Von den schöpfungsmittelnden Kräften oder Instanzen stehen besonders diejenigen hervor, die auch personifiziert werden können: Der Geist¹⁵¹ und die Sophia. Sucht man darüber hinaus noch nach anderen personifizierten Größen, die Ähnlichkeiten zum Logos aufweisen, kommt man zur Thora, die – wie der Logos – Gottes offenbarendes Wort ist und Spuren göttlicher Offenbarung in der Schöpfung hinterlassen hat.¹⁵² Von diesen drei Größen (Geist, Thora, Sophia) spielt wiederum die Sophia die größte Rolle, weil sie – neben vereinzelt Unterschieden wie etwa die Geschöpflichkeit¹⁵³ – viele und inhaltlich gewichtige Gemeinsamkeiten mit dem Logos hat. Neben Präexistenz¹⁵⁴ und Schöpfungsmittlerschaft/-urheberschaft¹⁵⁵ sind sowohl Logos als auch Sophia Objekte göttlicher Liebe. Beide kommen in die Welt,¹⁵⁶ werden abgewiesen oder angenommen,¹⁵⁷ beschenken die Menschen mit Gaben (Leben,¹⁵⁸ Licht,¹⁵⁹ Geist¹⁶⁰) und kehren wieder in die himmlische Welt zurück.¹⁶¹ Zu den Privilegien des Logos und der Sophia zählt die Kenntnis göttlicher Geheimnisse, die den Menschen nicht unmittelbar zugänglich sind.¹⁶²

Ein zentrales Ergebnis der Untersuchung von schöpfungsmittelnden Instanzen ist, dass der johanneische Prolog sich von den Traditionen dahingehend absetzt, dass das Konzept der Schöpfungsmittlerschaft zwar aufgegriffen wird, aber vom Fall vom Logos zur

¹⁴⁸ Ps 33,6; 147,18/Ψ 147,7; SapSal 9,1; Sir 39,17; 42,15; 43,26; OrMan 2–3; 2Petr 3,5; 4QNon-canonical Psalms B 1,3; 4QParaphrase of Genesis and Exodus I 1,6; 4QShirShabb^d I 135; Jub 12,4; 4Esr 6,38.43; 2Bar 14,16–17; 48,8; 56,4; ApkAbr 9,9; OdSal 16,19; Sib 1,19; 3,20; Aristob 4,3 (Eus.praep. XIII,12,3); Philo LA III,96; Cher. 27.127; sacr. 65; agr. 51; plant. 8–9; conf. 63; migr. 6; her. 188; Fug. 12.112; somn. I.,241; somn. II.,45; spec. III.,207; Iust. 1 apol. 64; vgl. für ῥῆμα Hebr 1,3; 11,3; Philo sacr. 8; Herm Vision I 3,4; zur griechischen Philosophie Heraklit DK B1; Mark Aurel, Τὰ εἰς ἑαυτὸν / Selbstbetrachtungen V 32 und zur Mythologie Plut.mor. 373b–c / *De Iside et Osiride* 54.

¹⁴⁹ Jes 44,24–28; Jes 46,10; 48,3.15; 55,11.

¹⁵⁰ Z. B. Sophia und Einsicht vgl. Sir 7,21 mit Sir 8,6; Jer 10,12 // 51,15 MT/28,15 LXX – oder Sophia und Logos vgl. Sir 24,3; 4QNon-Canonical Psalms B 76–77,8; Philo LA I.,65; Iust.dial. 61; Theophilus *Autol.* 1,7.

¹⁵¹ Ps 104,29–30/Ψ 103,29–30.

¹⁵² Ps 119,142.160/Ψ 118,142.160; Jes 2,3 // Mi 4,2; Av 3,14; Tan Pekudei 3,17; ShemR 33,1.

¹⁵³ Spr 8,22 LXX; Sir 1,4.9; 24,8–9.

¹⁵⁴ Joh 1,1–3.10; 8,58; 17,5.24 | Spr 8,22–31; SapSal 9,9; Sir 1,4; 24,9.

¹⁵⁵ Joh 1,3.10 | Jer 10,12 // 51,15 MT/28,15 LXX; SapSal 7,21.27; 8,3–6; 9,2.9; Philo ebr. 30–31; 2Hen 30,8.

¹⁵⁶ Joh 1,10 11.14; vgl. Ps 147,15/Ψ 147,4; Jes 55,11 | SapSal 8,1; Sir 24,6–17; Bar 3,38.

¹⁵⁷ Joh 1,5.10–13; 3,32–33; 5,38; 8,37; 12,37; 17,6 | Spr 1,24–25.30; SapSal 1,4; 7,14.27; 9,4; Sir 24,8–12; 1Hen 42,1–2.

¹⁵⁸ Joh 1,4; 3,16.36; 6,33.35.48.51.63.68; 8,12; 10,10.28; 11,25; 14,6; 20,31 | Spr 3,2.16.18; Sir 4,12; 24,18.

¹⁵⁹ Joh 1,4–5 | SapSal 6,12; 7,10.25–26.29–30; Bar 4,2.

¹⁶⁰ Joh 20,22 | Spr 1,23.

¹⁶¹ Joh 16,5 | 1Hen 42,1–2.

¹⁶² Joh 1,18; 6,46 | SapSal 8,4.

Schöpfungsurheberschaft gesteigert wird: Der Logos ist nicht nur eine schöpfungsmittelnde Kraft oder Eigenschaft Gottes,¹⁶³ sondern der Logos ist Gott und aktiver Schöpfer.

Für jedes wichtige Element aus Joh 1,3 (πάντα als Objekt der Schöpfung,¹⁶⁴ Schöpfungsmittlerschaft/-urheberschaft (δι' αὐτοῦ), γίνομαι als Verb der Schöpfung,¹⁶⁵ keine Entstehung ohne ihn – χωρὶς αὐτοῦ¹⁶⁶) kann gezeigt werden, dass sie auch sonst in Schöpfungskontexten auftauchen. Das gilt auch für den Kosmos-Begriff (κόσμος) in Joh 1,10.¹⁶⁷

Leben (ζωή) ist ein johanneischer Schlüsselbegriff, der neben dem biologischen Leben auch ein Leben in göttlicher Qualität bezeichnet (ζωή αἰώνιος, ewiges Leben). Die Heilungen, die Brotgabe an eine hungrige Menschenmenge, und die Totenaufweckung offenbaren die Schöpfermacht¹⁶⁸ des lebensspendenden Logos. Die Traditionsgeschichte zeigt, dass Gott durch seinen Geist Leben erst ermöglicht¹⁶⁹ und für die Entstehung des Lebens im Mutterleib¹⁷⁰ verantwortlich ist. Das Wortfeld „Leben“ spielt auch schon in den Schöpfungsberichten der Genesis eine Rolle.¹⁷¹ Dieser Aspekt der Genesis-Darstellung wird frühjüdisch rezipiert.¹⁷² Gott gilt als Quelle des Lebens,¹⁷³ und als Lebender schlechthin¹⁷⁴, der die lebenden Menschen erschafft.¹⁷⁵ JosAs verknüpft die belebende Schöpfermacht Gottes mit dem Übertritt zum Judentum und versteht das durch jüdische Gebete gesegnete Brot als Brot des Lebens.¹⁷⁶ Sowohl die belebende Kraft des Logos als auch die Vorstellung vom Brot des Lebens sind Motive, die JosAs mit Joh verbinden.

Da Licht und Leben in Joh 1,4 miteinander identifiziert werden, ist das Licht – wie das Leben – mindestens dreierlei,

1. das Geschaffene (erste Dimension: schöpfungstheologisch),
2. das Heils- und Offenbarungswirken von Jesus (zweite Dimension: inkarnatorisch)
3. und Jesus selbst (dritte Dimension: christologisch).

Johannes als Lampe (λύχνος) verweist auf das eigentliche Licht (φῶς).¹⁷⁷ Das Aufscheinen des Lichts¹⁷⁸ aus Joh 1,5 meint im Kontext des Evangeliums kosmologisch die Überwindung

¹⁶³ Speziell in Bezug auf die Weisheit wurde auch schon Ähnliches festgestellt: „Der Logos wird eindeutig mit den Merkmalen des Schöpfers und Erhalters versehen“, LEONHARDT-BALZER, Logos, 314. Das allein ist aber nicht der entscheidende Unterschied: Auch die Weisheit wird mit diesen Merkmalen versehen. Allerdings wird die Weisheit nicht so klar als Gott bezeichnet wie der Logos – das ist die fundamentale Differenz.

¹⁶⁴ Gen 1,31; Jes 44,24; Ps 104,24/Ψ 103,24; Jdt 8,14; Tob 3,11; 2Makk 1,24; SapSal 1,14; 9,1; Sir 18,1; 43,33; Röm 11,36; 1Kor 8,6; Kol 1,16; Hebr 2,10; Apk 4,11; 1QS III 15; 1QH 3,27 /III bottom 5; 8,26 /VIII 16; 18,14 /XVIII 12; 18,14 /XVIII 12; 23,25 /XXIII bottom 5; 4QDibHam^a 1–2 IV 4; 2Hen 33,8; Philo LA III.,99; Did 10,3; Aelius Aristides, *Orationes* 43,7; Oppian, *Halieutika* I 409.

¹⁶⁵ Gen 1,3.5–6.8–9.11.13–15.19–20.23–24.30–31; 2,4–5.7; Ψ 32,9; 89,2; 103,20; 148,5.

¹⁶⁶ 1QH 9,10.22 / IX 8.20; 18,11 / XVIII 9; 21,33 / XXI bottom 13.

¹⁶⁷ Z. B. Gen 2,1; Jes 40,26; 2Makk 7,23; 13,14; 4Makk 5,25; 16,18; SapSal 1,14; 7,17; 9,9; 10,1; 11,17; Mt 13,35; 24,21; 25,34 // Lk 11,50; Röm 1,20; Eph 1,4; Hebr 4,3; 9,26; Apk 13,8; 17,8; Jub 2,1; 48,1; AssMos Fragm. A (Gelasius, *Historia Ecclesiastica* 2,17,17); AssMos Fragm. B (Gelasius, *Historia Ecclesiastica* 2,21,7); OrMan 2; Aristob 2,9 (Eus.praep. VIII,10,9); Aristob 4,3 (Eus.praep. XIII,12,3); Aristob 5,10–11 (Eus.praep. XIII,12,10–11); Philo opif. 3.7.9.12–17.19–20.24–26.35–36.52.77–78.89.131.142.151.171–172; Flav.Jos.ant. 1,21.26.33; 1Clem 19,2; 38,3; 60,1.

¹⁶⁸ Vgl. KOESTER, Word of Life, 31.

¹⁶⁹ Gen 2,7; Ps 36,10/Ψ 35,10; Ps 104,29–30/Ψ 103,29–30.

¹⁷⁰ Hi 31,15; Jes 44,2.24; Jer 1,5.

¹⁷¹ Gen 1,20–21.24.30; 2,7.9.19.

¹⁷² 4Esr 3,5; 6,47–48.

¹⁷³ Jub 12,4; Philo opif. 30; 2Hen 30,10.

¹⁷⁴ 2Bar 21,9–10.

¹⁷⁵ 2Bar 23,5.

¹⁷⁶ JosAs 8,3.5.9; 12,1–2; 15,5; 20,7.

¹⁷⁷ Joh 1,6–8; 5,35.

¹⁷⁸ Joh 8,12; 9,5.

des Bösen durch Christus,¹⁷⁹ geschichtlich Jesu zeitlich begrenztes¹⁸⁰ Wirken und Offenbar-Machen in dieser dunklen Welt¹⁸¹ und ekklesiologisch die Gemeinschaft derer, die aus der Dunkelheit gerettet sind und nun Kinder des Lichts heißen.¹⁸²

¹⁷⁹ Joh 14,30.

¹⁸⁰ Joh 9,4–5; 11,9–10.

¹⁸¹ Joh 1,7–9; 3,19–20; 14,9.

¹⁸² Joh 12,35–36.46.

Teil 3: Schöpfung im Johannesevangelium

außerhalb des Prologs

10 Der Mensch aus der Erde (ἐκ τῆς γῆς) – Joh 3,31

Joh 3,31

Ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων
ἐστίν· ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστίν
καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ. ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ
ἐρχόμενος [ἐπάνω πάντων ἐστίν].

*Der, der von oben kommt, ist über al-
lem¹⁸³; der, der aus der Erde ist, ist aus
der Erde und redet aus der Erde. Der,
der aus dem Himmel kommt [ist über al-
lem]¹⁸⁴.*

10.1 Einordnung

Die meisten deutschen Übersetzer/-innen¹⁸⁵ geben ἐκ τῆς γῆς an dieser Stelle mit „von der Erde“ wieder, wohingegen ich mich hier aus verschiedenen Gründen bewusst für „aus der Erde“ entscheide. Zum einen soll durch die Veränderung des gewohnten Klangs auf dieses Syntagma aufmerksam gemacht werden. Zum anderen ist es für Joh charakteristisch, bestimmte „Aus-Formulierungen“ zu verwenden, um Herkunft oder Zuordnung¹⁸⁶ auszudrücken: *aus Blut, aus (dem) Willen des Fleisches, aus (dem) Willen eines Manns, aus Gott* (1,13), *aus Wasser und Geist* (3,5), *aus Fleisch* (3,6) usw. – das sind allein Beispiele aus dem Prolog und dem Gespräch mit Nikodemus; weitere „Aus-Formulierungen“ finden sich im gesamten Evangelium¹⁸⁷. Es wird jeweils die Präposition ἐκ verwendet, man spricht auch von „the Johannine ‚of‘ language“¹⁸⁸. Jesus kontrastiert in 8,23 seine Herkunft *aus dem oberen (Bereich)* (ἐκ τῶν ἄνω) mit der Herkunft der *Ioudaioi aus dem unteren (Bereich)* (ἐκ τῶν κάτω).¹⁸⁹ Demnach wäre es dem johanneischen Denkhorizont angemessener, auch ἐκ τῆς γῆς mit *aus der Erde* zu übersetzen. Daraus ergibt sich eine erste Frage für die kommenden Abschnitte: Lässt sich eine solche Lesart (γῆ als schöpfungsterminologisches Lexem) zusätzlich traditionsgeschichtlich plausibilisieren?

Nun jedoch zunächst zum Zusammenhang des vorliegenden Verses: Im Kontext von Joh 3,31 geht es um das, was Johannes der Täufer seinen Gefolgsleuten über Jesus sagt. Diese Ausführungen (Joh 3,27–36) thematisieren die himmlische Herkunft Jesu, die von seiner Göttlichkeit zeugt. Diese Herkunft von oben steht der Herkunft *aus der Erde* (ἐκ τῆς γῆς) diametral entgegen. Der johanneische Täufer möchte unmissverständlich deutlich machen, dass er nicht der Christus ist, wie schon in Joh 1,20 hervorgehoben wurde, sondern nur ein Mensch.

¹⁸³ Aufgrund der Plural-Form (πάντων) alternativ „über allen Dingen“ – das gilt auch für das letzte Wort der Übersetzung dieses Verses.

¹⁸⁴ Neben anderen Textzeugen lässt das Papyrus 7⁵, das einer der ältesten Belege dieser Stelle ist, die in Klammern gesetzte Phrase aus. Ob die Phrase ursprünglich zum Text gehörte oder nicht, ist für den hier vorliegenden Zusammenhang nicht von entscheidender Bedeutung, da es v. a. um den Satz ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστίν καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ geht.

¹⁸⁵ Z. B. EIN, ELB, ELB6, ELO, ESS, JAN, HRD, L17, LUT, NLB, SCH, SCL, ZUR.

¹⁸⁶ Die Präposition ἐκ meint sowohl Herkunft als auch Zugehörigkeit, vgl. Bauer, 473; speziell zu ἐκ in Joh 3,31 vgl. CARSON, Gospel according to John, 212; BARRETT, Gospel according to St. John, 225. *Aus der Erde* heißt also auch: dem irdischen Bereich zugehörig, nach irdischer Art, irdisch.

¹⁸⁷ „Die Zugehörigkeit wird jeweils durch ‚sein aus ...‘ gekennzeichnet (3,31; 8,23.44.47; 15,19; 17,14.16; 18,36)“, vgl. BECKER, Evangelium nach Johannes, 1:177.

¹⁸⁸ KECK, Derivation as Destiny, 275.

¹⁸⁹ Vgl. ENDO, Creation and Christology, 236; SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 1:395; BAUER, Johannesevangelium, 63; KLINK III, Light of the World, 77.

Um die außergewöhnliche Identität Jesu darzustellen, greift er auf die räumliche Terminologie zurück (Gegensatz zwischen ἄνωθεν/οὐρανός und γῆ). Der Ausdruck ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος bezieht sich auf Jesus, während ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ihn selbst [den Täufer] bezeichnet. In der kulturellen und religiösen Tradition, der das Evangelium angehört, bezeichnet „Himmel/oben“ die transzendente Welt Gottes, während die „Erde“ der Raum des Geschaffenen, der Immanenz ist. [Anm. 135: Das Wort „Erde“ (γῆ) ist von „Welt“ (κόσμος) zu unterscheiden. Während die „Welt“ bei Joh meistens die menschliche, gegenüber Gott feindlich eingestellte Welt bezeichnet (vgl. 15,18–19), wird „Erde“ in einem neutralen räumlichen Sinn im Gegensatz zum Himmel (οὐρανός) gebraucht.] Die Überlegenheit Jesu („er ist über allen“) beruht auf seiner göttlichen Herkunft.¹⁹⁰

Zumstein legt in diesen Ausführungen überzeugend dar, dass es hier um den Unterschied zwischen Gott und Mensch geht. In anderen Worten geht es um den Unterschied zwischen dem Schöpfer, der über dem Geschaffenen steht, und den menschlichen Geschöpfen, die *aus der Erde* sind.¹⁹¹ Weniger überzeugend ist seine strikte Unterscheidung zwischen γῆ und κόσμος,¹⁹² da der Kosmos auch in Joh nicht nur die (Menschen-)Welt meint, sondern auch die geschaffene Erde (Joh 1,10;¹⁹³ 17,5; 21,25¹⁹⁴).¹⁹⁵ Außerdem greift seine Bedeutungszuschreibung von γῆ zu kurz. An dieser Stelle steht zwar γῆ tatsächlich antonym zu οὐρανός, aber γῆ kann in Joh zusätzlich noch andere Bedeutungen haben: Mit diesem Lexem wird das Land Judäa bezeichnet (3,22), das (Trocken-)Land bzw. Ufer im Gegensatz zum Wasser (6,21; 21,8–9.11), allgemein der (Erd-)Boden (8,6.8; 12,24.32) und ebenso auch die (Menschen-)Welt (17,4). Obwohl es also eine grundsätzliche Tendenz in Joh gibt, γῆ wertungsfrei eher auf konkrete Dinge (wie Land, Ufer, Boden usw.) zu beziehen, kann γῆ ebenso abstraktere Größen wie die (Menschen-)Welt meinen. Umgekehrt ist bei κόσμος oft die häufig negativ konnotierte (Menschen-)Welt im Blick, aber κόσμος kann auch die gesamte Schöpfung (samt Tieren und nicht-belebten Dingen) meinen.¹⁹⁶ Die Bedeutungen von γῆ und κόσμος überlappen sich demnach gegenseitig. Nichtsdestotrotz trägt die Beobachtung der Tendenz, dass γῆ neutraler verwendet wird als κόσμος, etwas zu der Frage nach einer schöpfungstheologischen Lesart bei.¹⁹⁷ Denn wenn in 3,31 die Menschenwelt gemeint wäre, hätten wir höchstwahrscheinlich das für Joh übliche Syntagma ἐκ τοῦ κόσμου [τούτου] (*aus d[ies]er Welt*) vorgefunden.¹⁹⁸ Dass in 3,31 und 12,32 ἐκ τῆς γῆς vorliegt, ist daher wahrscheinlich auf eine bewusste Entscheidung hinsichtlich der Wortwahl zurückzuführen, was die Interpretation von γῆ als Erde bzw. Erdboden an diesen beiden Stellen unterstreicht.

¹⁹⁰ ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 158–159 inkl. Anm. 135.

¹⁹¹ Auch Williams versteht die Phrase „of the earth“ so, dass die Menschlichkeit des Täufers hervorgehoben wird („he is a human being“), WILLIAMS, John (the Baptist), 57.

¹⁹² Diese doppelte Engführung (κόσμος auf die Menschenwelt und γῆ auf die konkret-greifbare Erde) findet sich auch andernorts, vgl. WUCHERPFENNIG, Heracleon Philologus, 123 inkl. Anm. 90.93.

¹⁹³ „John’s use of *kosmos* may indicate created reality (1:10)“, vgl. PAINTER, Earth Made Whole, 72.

¹⁹⁴ „In this sense cosmos carries the connotation of the physical universe. John clearly understands this usage of cosmos, for in Jn 17.5 Jesus asks the Father, ‘glorify me in your own presence with the glory that I had in your presence before the world existed’. Another example is in Jn 21.25 where the fourth evangelist ends the Gospel with the statement that ‘the world itself could not contain the books that would be written’. In both these instances cosmos is certainly creation, the physical universe“, KLINK III, Light of the World, 75.

¹⁹⁵ Vgl. außerdem meine Ausführungen im Abschnitt „Die Erschaffung von allem bzw. des Kosmos“ im Kapitel zum Prolog in dieser Arbeit.

¹⁹⁶ Vgl. den Abschnitt zur Anschlussfrage im Kap. zur Grundlegung des Kosmos (18.6.2).

¹⁹⁷ Die Beobachtung Zumsteins, dass γῆ tendenziell neutraler als der negativ gefärbte κόσμος ist, mag auf Joh zutreffen. Außerhalb von Joh ist dies jedoch nicht der Fall; v. a. die Apk zeichnet ein teilweise sehr negatives Bild von der γῆ (z. B. ist die γῆ von der Hurerei Babylons verdorben, Apk 19,2). Anders als Zumstein sieht Weidemann in Joh 3,31 nicht einen neutralen, sondern einen „qualitativen“ Gebrauch von γῆ vorliegen, vgl. WEIDEMANN, Sieg der Protologie, 55.

¹⁹⁸ Vgl. Joh 8,23; 13,1; 15,19; 17,6.14–16; 18,36.

Ein anderer Aspekt von Zumsteins Auslegung ist seine Interpretation von ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς als Beschreibung für den Täufer. Es ist durchaus nicht unplausibel, dass hier der Täufer gemeint ist, da es im Kontext um ihn geht (V. 23–30). Beutler hingegen macht im Übergang von V. 30 zu 31 den Wechsel von der 1. zur 3. Person stark und geht nicht davon aus, dass Johannes der Täufer gemeint ist, sondern allgemein jeder Mensch: „Besser sieht man in demjenigen, der von der Erde stammt, jeden Menschen, der eine rein menschliche Botschaft bringt.“¹⁹⁹ Unabhängig von der Frage, ob es um den Täufer oder um allgemein alle Menschen geht,²⁰⁰ ist für eine schöpfungstheologische Lesart des Textes die dahinterstehende anthropologische²⁰¹ Konzeption ausschlaggebend, die für die unterschiedlichen Interpretationen dieselbe bleibt: Ob der Täufer gemeint ist oder nicht – der Mensch zeichnet sich im Unterschied zu Jesus dadurch aus, dass er *aus der Erde* ist.

Der für den vorliegenden Zusammenhang letzte und wichtigste Aspekt von Zumsteins Auslegung ist seine Nebenbemerkung, dass die Erde in der Umweltliteratur als Raum des Geschaffenen aufgefasst wird. Ich halte diese Anmerkung für naheliegend, möchte aber zusätzlich die traditions geschichtliche Basis dafür offenlegen sowie die interpretatorischen Konsequenzen vertiefen, insbesondere angesichts der Tatsache, dass in den bisherigen Publikationen zur Schöpfung in Joh die Stelle 3,31 kaum²⁰² als schöpfungstheologisch relevante Stelle eingestuft wurde,²⁰³ weil der Vers oft aus christologischem und weniger aus

¹⁹⁹ BEUTLER, Johannesevangelium, 148. Schnackenburg argumentiert für dieselbe Interpretation: „Wegen dieser Singularität des vom Himmel Gekommenen möchte man „den von der Erde Stammenden“ auch zunächst als eine einzelne Persönlichkeit verstehen; aber da es hier vor allem um die Einzigartigkeit des himmlischen Offenbarers geht und zudem durch πάντων schon die Gesamtheit aller anderen auf Erden Befindlichen in den Blick tritt, besteht auch keine Schwierigkeit, „den von der Erde Stammenden“ generisch zu nehmen, also auf sämtliche Erdenkinder zu deuten, die ihm unterlegen und auf seine Offenbarung angewiesen sind“, SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 1:395.

²⁰⁰ Weniger klar als die Frage, wer gemeint ist, ist die Frage, wer überhaupt spricht: Jesus, der Täufer oder eine verfassende Person (vgl. NEYREY, Gospel of John, 86)? Aber auch diese Frage ist für die dahinterstehende Anthropologie nicht entscheidend.

²⁰¹ Dass es hier um Anthropologie geht, hat auch Keck beobachtet, vgl. KECK, Derivation as Destiny, 278. Klink scheint sich dieser Sichtweise anzuschließen, da er sie aufnimmt, ohne sie abzuwerten, vgl. KLINK III, Light of the World, 78.

²⁰² Eine Ausnahme bildet WEIDEMANN, Sieg der Protologie, 66; WEIDEMANN, Victory, 327. Und Painter versteht zumindest γῆ in Joh 3,31 als „terra firma“, geht anders als Weidemann aber nicht näher darauf ein, inwiefern dies zu einer schöpfungstheologischen oder anthropologischen Lesart führen kann, vgl. PAINTER, Earth Made Whole, 83 Anm. 7.

²⁰³ Vgl. zunächst die Monografien: CARMICHAEL, Story, 97–98; ENDO, Creation and Christology, 236 Anm. 21; 238; MOORE, Signs of Salvation, 144; DALY-DENTON, John, 75; LEE, Creation (2020); LIOY, Search for Ultimate Reality. Sosa Siliezar verweist nur darauf, dass REIM, Studien, 98 eine mögliche Anspielung von Joh 3,31 auf Gen 2,7 gesehen hat und dass in Joh 3,31 das Lexem γῆ vorkommt; in beiden Fällen geht er jedoch nicht näher darauf ein, vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 31 Anm. 17; 141. Voortman geht im Zusammenhang mit Joh 9 auf die irdische Herkunft des Menschen „of the earth“ ein, aber nicht im Zusammenhang mit Joh 3, vgl. VOORTMAN, Understanding the Fourth Gospel, 109.121–122.206. Weitere Publikationen zur Schöpfung in Joh, die auf Joh 3,31 gar nicht oder zumindest nicht im schöpfungstheologischen Zusammenhang eingehen sind MINEAR, Christians and the New Creation, 82–102; McDONOUGH, Christ as Creator, 212–234; HAMBLY, Creation and Gospel; OLAJUBU, Reconnecting with the Waters; SAWYER, John 19,34; DU RAND, Creation Motif; KLINK III, Light of the World, 77–78; STRAUB, Alles ist durch ihn geworden; MENKEN, Genesis in John’s Gospel and 1 John; COLOE, Creation in the Gospel of John; CULPEPPER, ‚Children of God‘; SKINNER, Overcoming Satan; ZIMMERMANN, Gottes rekreatorisches Handeln; HOEGEN-ROHLS, Gottes rekreatorisches Handeln; HOSKYNS, Genesis I–III and St. John’s Gospel; PHYTHIAN-ADAMS, New Creation, 57; BARROSSE, Seven Days; TRUDINGER, Seven Days; MINEAR, Promise of Life in the Gospel of John; COLOE, Structure; PAGELS, Exegesis; BROWN, Creation’s Renewal; COLOE, Theological Reflections; BEDARD, Johannine Creation; DEANE-DRUMMOND/ROSSING, Eco-Theological Significance of John 10:10; MUÑOZ, Church; KOOTEN, The ‚True Light which Enlightens Everyone‘, 180 Anm. 51; 181.186; RAE, Testimony of Works;

anthropologischem Interesse gelesen wird. Dies spiegelt sich einerseits in der Kommentarliteratur²⁰⁴ und weiteren Publikationen²⁰⁵ wider, wo bei der Interpretation von Joh 3,31 überwiegend gar nicht auf die Schöpfungsthematik eingegangen wird; andererseits ist das Fehlen einer schöpfungstheologischen Interpretation von Joh 3,31 in der Literatur zur Schöpfung in Joh umso erstaunlicher, da es durchaus Kommentare und andere Publikationen gibt, die einen schöpfungstheologischen Bezug herstellen²⁰⁶ oder zumindest diskutieren.²⁰⁷

Aus den bisherigen ersten Beobachtungen ergeben sich v. a. zwei Fragen, die im weiteren Verlauf des Kapitels beantwortet werden sollen: Neben der ersten Leitfrage danach, ob γῆ ein schöpfungsterminologisches Lexem ist, soll der zweiten Leitfrage nachgegangen werden, was es mit der Herkunft des Menschen aus der Erde auf sich hat und ob es diese Konzeption auch andernorts gibt. Das vielfältige Bedeutungsspektrum von γῆ (Erde, Land, Boden usw.) lässt sich auch mit den nahezu unzähligen Stellen in der LXX und dem NT belegen.²⁰⁸ Im Folgenden sollen nur ein paar besonders relevante Stellen herausgegriffen werden, die substantiell etwas zu den Leitfragen dieses Kapitels beitragen.

10.2 Septuaginta

Wie man es ausgehend von den einleitenden Beobachtungen zur Gebrauchstendenz von γῆ erwarten würde, wird auch in den beiden Schöpfungstexten in Gen 1–2 fast ausschließlich γῆ verwendet, um die geschaffene Erde zu benennen.²⁰⁹ Das Lexem κόσμος kommt nur einmal vor und meint hier höchstwahrscheinlich die Ausstattung²¹⁰ oder (An-)Ordnung²¹¹ der Welt (ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν – *der Himmel und die Erde sowie ihre ganze Ordnung*, Gen 2,1). Das Syntagma ἐκ τῆς γῆς kommt 3-mal in Gen 2 vor, nämlich zunächst

PAINTER, „The Light Shines in the Darkness ...“, 24; HUNT, Roman Soldiers; MINEAR, Logos Affiliations in Johannine Thought.

²⁰⁴ Vgl. BEUTLER, Johannesevangelium, 148; NEYREY, Gospel of John, 86–87; SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 116–117; BRUNER, Gospel of John, 222; MICHAELS, Gospel of John, 221–223; VON WAHLDE, Commentary on the Gospel of John, 149–166; HOSKYNS, Fourth Gospel, 230; KEENER, Gospel of John, 1:581–582; CARSON, Gospel according to John, 212; HAENCHEN, Johannesevangelium, 232; SIEGERT, Evangelium des Johannes, 224–225; BULTMANN, Evangelium des Johannes, 116–118; THOMPSON, John, 93–94; MOLONEY, Gospel of John, 104–111; THYEN, Johannesevangelium, 230–233; CULPEPPER, Gospel and Letters of John, 137–138; BECKER, Evangelium nach Johannes, 1:185; COLOE, John, 1:105.

²⁰⁵ Fernández Marcos hat in seinem Lexikonartikel zwar auch für das NT die Kategorie „(g) Earth, dust, stuff of which the first man was made“, FERNÁNDEZ MARCOS, γῆ, 1830. Er nennt aber als einziges Bsp. nur 1Kor 15,47 und erstaunlicherweise nicht Joh 3,31, obwohl die Parallelität der beiden Stellen naheliegt. Joh 3,31 ist stattdessen in der Kategorie a, die für ihn durch einen „negative aspect of γῆ as opposed to heaven“ gekennzeichnet ist, vgl. FERNÁNDEZ MARCOS, γῆ, 1828. Ein weiteres Bsp. ist der Neue Wettstein, wo keine Stelle zu Joh 3,31 zu finden ist, vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 176–177. Auch Klaiber kommt in seinem Artikel nicht auf eine schöpfungstheologische Interpretationsmöglichkeit zu sprechen, vgl. KLAIBER, Der irdische und der himmlische Zeuge, 226.

²⁰⁶ Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 158–159 inkl. Anm. 135; BROWN, Gospel according to John, 1:157–158; BARRETT, Gospel according to St. John, 224–225; THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 291; VAN DER WATT, Ethik des Johannesevangeliums, Abschn. 3.2.

²⁰⁷ Schnackenburg ist gegenüber dem Dualismus-Begriff zurückhaltend, diskutiert aber „die scharfe Gegenüberstellung von Schöpfer und Geschöpf“, SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 1:396 Anm. 1.

²⁰⁸ Eine Suche mit BibleWorks 10 ergibt weit mehr als 3.000 Treffer in der LXX und 250 Treffer im NT.

²⁰⁹ Gen 1,1–2.10–12.14–15.17.20.22.24–26.28–30; 2,1.4–7.9.11–13.19.

²¹⁰ Vgl. PRESTEL/SCHORCH, Genesis, 159.

²¹¹ Vgl. die Übersetzungen „And the heaven and the earth were finished, and all their arrangement“ (NETS) und „And the heaven and the earth and all their order were completed“, BRAYFORD, Genesis, 37.225.

um das Hervorquellen des Wassers (2,6)²¹² sowie das Hervorsprießen von Bäumen (2,9) aus der Erde zu bezeichnen (vgl. die aktive, schöpferische Rolle der Erde in 1,11–12). Sodann wird mit ἐκ τῆς γῆς der Stoff beschrieben, aus dem die Lebewesen geformt werden (2,19).

Gen 2,19

καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πάντα
τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ καὶ πάντα τὰ πετεινὰ
τοῦ οὐρανοῦ.²¹³

*Und Gott formte schon aus der Erde alle
Tiere des Feldes und alle Vögel des Him-
mels.*

Zur Erschaffung des Menschen dient ebenso die Erde als Rohmaterial (ἀπὸ τῆς γῆς, 2,7),²¹⁴ dem Gott durch Formen Gestalt gibt. In Gen 2,7 gibt zwar nicht die Präposition ἐκ verwendet, aber inhaltlich wird dasselbe ausgedrückt (ἀπὸ τῆς γῆς kann wie ἐκ τῆς γῆς mit den Worten *aus der Erde* übersetzt werden). Grammatische Spiegelungen des Syntagmas ἐκ τῆς γῆς sind zweimal in Relativsätzen der Paradieserzählung zu finden, nämlich zunächst im Fluchwort Gottes an Adam und sogleich im Anschluss bei der narrativen Feststellung der Vertreibung. *Dein Brot wirst du essen, bis du zur Erde zurückkehren wirst, aus der du genommen wurdest; denn Erde bist du und zur Erde wirst du zurückgehen* (φάγη τὸν ἄρτον σου ἕως τοῦ ἀποστρέψαι σε εἰς τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήμφθης· ὅτι γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ, 3,19);²¹⁵ *Gott, der Kyrios schickte ihn aus dem Paradies der Fülle heraus, damit er die Erde bestellt, aus der er genommen wurde* (καὶ ἐξαπέστειλεν αὐτὸν κύριος ὁ θεὸς ἐκ τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς ἐργάζεσθαι τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήμφθῃ, 3,23). Auffällig ist, dass der Mensch nicht aus der Erde des paradiesischen Gartens Eden genommen wurde, sondern außerhalb des Gartens aus gewöhnlicher Erde geformt (2,7), dann in den Garten gesetzt (2,8) und schließlich wieder auf diese Erde außerhalb des Gartens zurückgeworfen wurde, von der er ursprünglich genommen worden war.

Zusammenfassend kann man feststellen, dass γῆ eine wesentliche, dreifache Rolle bei der Schöpfung spielt: Erstens ist sie Objekt der Schöpfung (Gott hat die Erde gemacht), zweitens ist sie das Material, aus dem Tiere und Menschen gemacht werden und drittens ist sie der Ursprung, aus dem Wasser und Pflanzen kommen, und kann somit als Subjekt der Schöpfung verstanden werden. Diesen drei schöpfungstheologisch relevanten Bedeutungen der Erde soll nun weiter nachgegangen werden.

1) Erde als Objekt der Schöpfung

An vielen Stellen wird die Erde wie in Gen 1,1; 2,4 als Objekt des Schöpfungshandelns benannt. Eine erschöpfende Liste aller Stellen würde den Rahmen sprengen. Ein bekanntes Beispiel²¹⁶ ist etwa die Formulierung im Dekalog: *Denn in sechs Tagen hat der Kyrios den Himmel und die Erde und das Meer und alles in ihnen geschaffen* (ἐν γὰρ ἕξ ἡμέραις ἐποίησεν

²¹² Philo zitiert Gen 2,6 im exakten Wortlaut (πηγὴ δὲ ἀνέβαινεν ἐκ τῆς γῆς καὶ ἐπότιζεν πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς) in LA. I.,28; post. 127; Fug. 178.

²¹³ In demselben Wortlaut zitiert in Philo LA. II.,9.

²¹⁴ Zur Verbindung von Gen 2,7 und Joh 3,31 vgl. BROWN, Gospel according to John, 1:157–158; THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 291; BARRETT, Gospel according to St. John, 224–225; WEIDEMANN, Sieg der Protologie, 66; WEIDEMANN, Victory, 327.

²¹⁵ Schon Reim hat eine mögliche Verbindungslinie zwischen Gen 2,7; 3,19 und Joh 3,31 gesehen, vgl. REIM, Studien, 98.

²¹⁶ Weitere Beispiele sind etwa: 4 Kgdms 19,15 (2Kön 19,15 MT); 2Chr 2,11; 2 Esd 19,6 (Neh 9,6 MT); Spr 8,26; Jes 37,16; 45,12.18; 51,13; Jer 10,12; 28,5 LXX (28,15 MT); 34,5 LXX (27,5 MT); 39,17 LXX (32,17 MT).

κύριος τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς). Dieses breiter und eindeutiger bezeugte Verständnis der Erde wird durch die Stellen ergänzt, die die Erde zum Subjekt des Schöpfungshandeln machen. Dahinter können, müssen aber nicht konkurrierende Verständnisse der Erde stehen. Beide Aussagenkomplexe müssen sich nicht gegenseitig ausschließen: Gott kann die Erde so geschaffen haben, dass sie mit schöpferischen Qualitäten ausgestattet wird. Während an manchen Stellen der Objekt-Charakter im Fokus steht, wird an anderen der Subjekt-Charakter hervorgehoben (s. u.). Als Objekt des Schöpfungshandeln ist die Erde zugleich der Ort bzw. der Platz, an bzw. auf dem der Mensch erschaffen wurde (*Gott hat den Menschen auf der Erde erschaffen* – ἔκτισεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον ἐπὶ τῆς γῆς, Dtn 4,32).

2) Erde als Material, aus dem Tiere und Menschen gemacht werden

Die Erde als Material, aus dem Tiere und Menschen gemacht wurden bzw. bestehen, wird nicht nur in Gen 2,7.19; 3,19.23 thematisiert (s. o.), sondern auch an etlichen anderen Stellen. Ein Beispiel ist Pred 12,7, wo ähnlich wie in Gen 2,7 eine enge Verknüpfung von Staub (χοῦς) und Erde (γῆ) vorliegt und nur wenige Verse zuvor dazu ermahnt wird, an den Schöpfer zu denken (καὶ μνήσθητι τοῦ κτίσαντός σε, Pred 12,1).

Pred 12,7

καὶ ἐπιστρέψῃ ὁ χοῦς ἐπὶ τὴν γῆν, ὥς ἦν

*Und der Staub kehrt zu der Erde zurück,
wie er war.*

Der Staub kann hier und an anderen Stellen²¹⁷ als Stoff verstanden werden, „aus dem der Mensch geschaffen ist“²¹⁸. Das Rückkehren zur Erde bzw. zum Staub setzt voraus, dass Menschen (und Tiere) daraus ursprünglich geschaffen wurde. Man kann sich in Pred 12 darüber streiten, ob nur die Menschen oder auch noch andere Lebewesen gemeint sind. Eindeutiger ist Pred 3,20, wo explizit davon gesprochen wird, dass *alles aus Staub geschaffen wurde und alles zum Staub zurückkehrt* (τὰ πάντα ἐγένετο ἀπὸ τοῦ χοῦς, καὶ τὰ πάντα ἐπιστρέφει εἰς τὸν χοῦν). Bei der ähnlichen Aussage in Ps 104,29/Ψ 103,29 legt der dortige Kontext nahe, dass neben Menschen auch Tiere und Pflanzen gemeint sind (*zu ihrem Staub werden sie zurückkehren* – εἰς τὸν χοῦν αὐτῶν ἐπιστρέψουσιν).

Ein weiteres Beispiel für dieses Motiv ist Hi 34,15. An dieser Stelle bietet die LXX gegenüber dem MT eine Variante, die für diesen Zusammenhang relevant ist: Während es im MT nur heißt, dass der Mensch wieder zum Staub zurückkehrt (וְיָשׁוּב עַל-עֶפֶר יְשׁוּב), ergänzt die Septuaginte noch ein kleines Detail am Ende, wodurch die Intertextualität zu Gen 2–3 in der LXX noch deutlicher hervortritt: *Jedes sterbliche Wesen wird zur Erde zurückkehren, aus der es geformt wurde* (πᾶς δὲ βροτὸς εἰς γῆν ἀπελεύσεται, ὅθεν καὶ ἐπλάσθη). Das Zurückkehren (ἀπέρχομαι) zur Erde (εἰς γῆν) hat eine besondere Nähe zur Formulierung in Gen 3,19 (ἀποστρέφω εἰς τὴν γῆν). Noch näher wird dieser Wortlaut in Hi 10,9 aufgegriffen (εἰς δὲ γῆν με πάλιν ἀποστρέφεις). Anders als in Gen 3,23 ist in Hi 34,15 nicht vom Genommen-Werden (ἐλήμφθη) die Rede, sondern vom Geformt-Werden (ἐπλάσθη), wodurch die Handlung aus Gen 2,7 anklingt (πλάσσω).

²¹⁷ Z. B. Gen 18,27; Ps 103,14/Ψ 102,14; vgl. Gesenius¹⁸, 996.

²¹⁸ Gesenius¹⁸, 996.

3) Erde als Ursprung bzw. Subjekt der Schöpfung

Auch außerhalb der Schöpfungsberichte gilt die Erde ähnlich wie in Gen 1,11–12; 2,6.9 als ein schöpferisch produktives Element (*alles, was aus der Erde hervorgewachsen war* – πάντα τὰ ἀνατέλλοντα ἐκ τῆς γῆς, Gen 19,25). Implizit ist die Fruchtbarkeit der Erde in Ψ 84,12 im Blick, wo metaphorisch ausgesagt wird, dass *Wahrheit aus der Erde hervorsprießt und Gerechtigkeit vom Himmel herunterschaut* (ἀλήθεια ἐκ τῆς γῆς ἀνέτειλεν καὶ δικαιοσύνη ἐκ τοῦ οὐρανοῦ διέκυψεν).²¹⁹ Explizit wird die Fruchtbarkeit der Erde in Ψ 103,14 ausgedrückt (*um Brot aus der Erde hervorzubringen* – τοῦ ἐξαγαγεῖν ἄρτον ἐκ τῆς γῆς).²²⁰ Hier ist wie in Gen 1,11 das Schöpfungshandeln Gottes aufs Engste mit der Fruchtbarkeit der Erde verwoben, Passivität und Aktivität der Erde greifen ineinander. Einerseits ist die Erde passive Befehlsempfängerin des Schöpferwortes, der der Erde befiehlt, dass sie die Pflanzen hervorbringen lassen soll (Gen 1,11), einerseits wird dann die Erde zum grammatischen Subjekt, die die Pflanzen hervorbringt (Gen 1,12). In Ψ 103,13 wird zunächst eine passive Verbform verwendet (*von den Früchten deiner Werke soll die Erde gefüllt werden* | ἀπὸ καρποῦ τῶν ἔργων σου χορτασθήσεται ἡ γῆ), aber für das aktive Partizip in Ψ 103,14 ist die Erde das naheliegendste Subjekt (*indem sie Gras hervorspriesen lässt* | ἐξανατέλλων χόρτον). Andere Texte wiederum betonen, dass Gott nicht nur die Erde, sondern auch das, was auf ihr ist, geschaffen hat (θεὸς ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ πῆξας αὐτόν, ὁ στερεώσας τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ – Gott, der den Himmel und geschaffen und ihn gebaut hat, der die Erde gefestigt hat und das, was auf ihr ist, Jes 42,5).

Eine sich von allen bisher aufgezeigten Konzeptionen unterscheidende Vorstellung ist in Ps 139,15/Ψ 138,15 belegt,²²¹ wo das betende Ich mit den folgenden Worten Gott lobt: *Nicht verborgen ist mein Gebein vor dir, das du im Verborgenen gemacht hast, und meine Gestalt in den Tiefen der Erde*²²² (οὐκ ἐκρύβη τὸ ὀστοῦν μου ἀπὸ σοῦ, ὃ ἐποίησας ἐν κρυφῇ. καὶ ἡ ὑπόστασίς μου ἐν τοῖς κατωτάτοις τῆς γῆς). Im MT wird im zweiten Versteil ein Verb (רָקַם) anstatt des Substantivs (ὑπόστασις) verwendet.²²³ *Ich bin gebildet worden in den Tiefen der Erde* (רָקַם יְיָ בְּתֵמֵי תְהוֹמִים). Die Vorstellung, dass Gott den Menschen im Mutterleib formt (V. 13), steht hier direkt neben der Vorstellung, dass der Mensch in den Tiefen der Erde gebildet/gewirkt wurde (V. 15). Ob sich die Entstehung im Verborgenen auf den Mutterleib oder auf die *Mutter Erde* bezieht, bleibt unklar.²²⁴ Die Mutter Erde ist in der LXX selten belegt, am eindeutigsten wohl in Sir 40,1.

Sir 40,1

Ἀσχολία μεγάλη ἔκτισται παντὶ
ἀνθρώπῳ
καὶ ζυγὸς βαρὺς ἐπὶ υἱοῦς Ἀδαμ
ἀφ' ἡμέρας ἐξόδου ἐκ γαστρὸς μητρὸς
αὐτῶν

*Große Beschäftigung ist für jeden
Mensch erschaffen worden,
und ein schweres Joch ist auf den Kin-
dern Adams
von dem Tag ihres Herausgangs aus dem
Leib ihrer Mutter*

²¹⁹ Vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 51–100, 533.

²²⁰ Vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 101–150, 69.80.

²²¹ Der Text handelt vom „Faktum der Erschaffung“ und beinhaltet eine „anthropologische Aussage“, HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 101–150, 716. Vgl. ebd. zur Akzentverschiebung in 11QPs^a.

²²² In LSJ wird die Bedeutung „coming into existence, origin“ für ἡ ὑπόστασις μου ἐν τοῖς κατωτάτοις τῆς γῆς an dieser Stelle vorgeschlagen, LSJ, 1895.

²²³ Hossfeld führt das auf die Interpretation des Übersetzers zurück, der hinter den Konsonanten תַּמְתִּי wohl die Grundform תַּמְתִּי vermutet hat, vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 101–150, 717.

²²⁴ Vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 101–150, 724.

ἕως ἡμέρας ἐπιστροφῆς εἰς μητέρα
πάντων

bis zu dem Tag der Rückkehr zu der Mut-
ter von allem

Hier wird zwar die Erde nicht explizit genannt, aber wahrscheinlich auf sie angespielt. Zu diesem Schluss kommt auch Jeremy Corley in seinem Kommentar zu diesem Vers: „The human life that begins in one’s mother’s womb (Job 1:21; Ps 139:13) ends with a return to the ‚mother of all the living‘—not a reference to Eve (Gen 3:20) but to mother earth (Gen 3:19).“²²⁵ Damit liegt in Sir 40,1 eine anthropogonische Vorstellung zugrunde, die die Herkunft der Menschen aus der Erde und deren Rückkehr zu ihr (vgl. Gen 2,7; 3,19) mit dem Mythos der *Mutter Erde* verknüpft. Wenn man davon ausgeht, dass beide Vorkommnisse von Mutter dieselbe Mutter meinen, dann könnte man in der ersten Erwähnung die Mutter als Herkunftsort deuten (Präposition ἐκ und Substantiv ἔξοδος). Alternativ könnte die erste Erwähnung der Mutter die menschliche Person sein, die ein Kind zur Welt bringt, und erst die zweite Erwähnung auf die eigentliche Mutter von allem verweisen. Falls es auch in Ps 139,15/Ψ 138,15 um die Vorstellung von der Entstehung im Mutterleib der Erde gehen sollte,²²⁶ wird dort jedenfalls betont, dass Gott das Subjekt des Erschaffens ist.

10.3 Neues Testament

Die Merismen *Himmel und Erde* (ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ) in Mt 5,18 // Lk 16,17²²⁷ (und in vielen anderen Stellen)²²⁸ sowie *Erde und Meer* (ἡ γῆ καὶ ἡ θάλασσα)²²⁹ plausibilisieren die Interpretation von γῆ als Schöpfungsterminologie ebenso wie die Aufzählung kosmischer Himmelskörper und Elemente (Sonne, Mond, Sterne), in die sich die Erde einreicht (Lk 21,25)²³⁰. In der Metapher von der Erde als Fußschemel Gottes (ὑποπόδιόν ἐστιν τῶν ποδῶν αὐτοῦ, Mt 5,35)²³¹ wird bildlich zum Ausdruck gebracht, dass Gott größer als die Erde ist und außerhalb von sowie über ihr steht. Hier wird nicht direkt von der Erde als Schöpfung gesprochen, aber indirekt wird eine Verhältnisbestimmung von Schöpfer und dem Geschaffenen vollzogen (vgl. Apg 7,49 // Jes 66,1).

Die schon in der LXX bezeugende Konzeption von der Erde als Ermöglichung pflanzlichen Wachstums wird in verschiedenen Parabeln²³² sowie in der Rede vom *Gras der Erde* (χόρτος τῆς γῆς, Apk 9,4) und in den Metaphern von der *Ernte der Erde* (ὁ θερισμὸς τῆς γῆς,

²²⁵ CORLEY, Sirach, 111.

²²⁶ Grund-Wittenberg versteht die Erde in Ps 139,15 als Metapher für den „Mutterleib der Frauen“, vgl. GRUND-WITTENBERG, Der gebärende Gott, 308 Anm. 15.

²²⁷ Vgl. WALTON, ‚The Heavens Opened‘, 63.

²²⁸ Vgl. Mt 6,10 (vgl. WAINWRIGHT, Habitat, Human, and Holy, 84; KRETZER, γῆ, 593); 11,25 (vgl. PENNINGTON/MCDONOUGH, Cosmology and New Testament Theology, 29–31) // Lk 10,21; Mt 24,35 (vgl. KÖCKERT, Schöpfung, 1083.1090) // Mk 13,31 (vgl. DYER, When Is the End Not the End?, 53–54) // Lk 21,33 (vgl. ELVEY, Love and Justice, 10); Mt 28,18; Lk 12,56 (in der Parallele Mt 16,2–3 ist nur vom Himmel die Rede, vgl. KLEIN, Schöpfung in der Botschaft Jesu, 258); Apg 2,19 // Jo 2,30; Apg 4,24 (vgl. WISCHMEYER, Schöpfung, 973); 10,12; 11,6; 17,24; 1Kor 8,5 (vgl. NEBE, Creation, 116–117); Eph 1,10 (vgl. POKORNÝ, Brief des Paulus an die Epheser, 68); 3,15; Kol 1,16.20; Hebr 1,10 // Ψ 101,26 (vgl. COSTLEY, Creation and Christ, 167); Hebr 12,26 (vgl. COSTLEY, Creation and Christ, 171); Jak 5,12; 2Petr 3,5.7 (vgl. ADAMS, Creation, 195); 3,10.13; Apk 5,3.13; 10,6 (hier wird zusätzlich zu Himmel und Erde noch das Meer hinzugenommen); 20,11.

²²⁹ Vgl. Apg 4,24; 14,15; 5,13; 7,1–3; 10,2.5–6.8; 12,12; 14,7; 20,8; 21,1.

²³⁰ Vgl. ELVEY, Love and Justice, 6–7.

²³¹ Auch beispielsweise Bormann versteht das Fußschemel-Bild als anschauliche Artikulation schöpfungstheologischer Konzeptionen, vgl. BORMANN, Theologie des Neuen Testaments, 92.

²³² Vgl. Mt 13,5.8 // Mk 4,5.8 // Lk 8,8; Mt 13,23 // Mk 4,20 // Lk 8,15; Mk 4,26.28.31; Lk 13,7.

Apk 14,15–16) sowie dem *Weinstock der Erde* (ἄμπελος τῆς γῆς, Apk 14,18–19) vorausgesetzt. Die Erde ihrerseits ist jedoch auf Regen (Jak 5,7.17–18)²³³ und Segen von Gott angewiesen (Hebr 6,7)²³⁴.

Die Erde gilt nicht nur als geschaffene Größe sowie Herkunftsort²³⁵ von Pflanzen und Menschen, sondern auch als Aufenthaltsort der Verstorbenen: In Mt 12,40 wird eine Analogie zwischen dem Bauch des Fisches und dem „Schoß der Erde“ (LUT) hergestellt; wie der Bauch den Innenraum des Fisches bezeichnet, so hat auch die Erde ein Inneres, ein Herz (ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς), in dem sich die Toten befinden (vgl. Eph 4,9)²³⁶. Es scheint, als ob die verstorbenen Menschen dahin zurückkehren, woher sie ursprünglich kommen (vgl. atl. Ps 139,15/Ψ 138,15). „Indeed the last image [= the belly of a whale] functions as a pointer to the material body of Jesus, like the bodies of all other living Earth beings, returning to the Earth“.²³⁷ Während das Innere der Erde den Toten (und atl. laut Ps 139,15/Ψ 138,15 Ps 139,15/Ψ 138,15 den Ungeborenen) vorbehalten ist, ist die Erdoberfläche der Lebensraum von Menschen (Apk 11,10 und einige andere Stellen)²³⁸ sowie insgesamt von allen Geschöpfen, was in 1Kor 10,26 // Ψ 23,1 durch die Phrase *die Erde und ihre Fülle* (ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς) zum Ausdruck gebracht wird. Im Kontext geht es um die Argumentation bezüglich des Fleischkaufs, sodass in der paulinischen Konzeption von der Fülle der Erde in diesem Zusammenhang Tiere eingeschlossen sein müssen. Die Erde ist aber nicht nur Lebensraum, sondern auch der Ort, auf dem die irdische Existenz von Menschen endet, indem sie sterben (Apk 18,24). Schließlich ist die Erde selbst geografisch²³⁹ und zeitlich (Apk 21,1) begrenzt.

Eine ntl. Stelle, hinter der wohl dieselbe Anthropologie steht wie in Joh 3,31 ist 1Kor 15,47.²⁴⁰ Ähnlich wie in Joh 3 wird auch in 1Kor 15 die anthropologische Konzeption vom Menschen *aus (der) Erde* im Gegenüber zur christologischen Konzeption entwickelt:

1Kor 15,47

ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ
δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ.

*Der erste Mensch ist aus Erde, aus Staub
gemacht, der zweite Mensch ist aus (dem)
Himmel.*

Hierbei ist der erste Mensch Adam, der alle anderen Menschen repräsentiert (*wie der Erd-Gemachte, so sind auch die (anderen) Erd-Gemachten* – οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί,

²³³ Vgl. METZNER, Brief des Jakobus, 311–312.

²³⁴ Vgl. DOHERTY, Genesis in Hebrews, 132–133; COSTLEY, Creation and Christ, 51.

²³⁵ Ob der Herkunftsort das Innere der Erde oder die Erdoberfläche ist, wird an verschiedenen Stellen unterschiedlich gesehen. Apk 16,8 ist ein Beleg für die Entstehung des Menschen auf der Erde: ... *seitdem ein Mensch auf der Erde entstand* (ἀφ' οὗ ὁ ἄνθρωπος ἐγένετο ἐπὶ τῆς γῆς).

²³⁶ Es ist umstritten, ob das Syntagma *die unteren Teile der Erde* (τὰ κατώτερα [μέρη] τῆς γῆς) eine Art Scheol/Hades bezeichnet oder die Welt (im Gegensatz zum Himmel) als unterer Teil eines gesamtkosmologischen Konzepts, vgl. POKORNÝ, Brief des Paulus an die Epheser, 171; SASSE, γῆ, 679.

²³⁷ WAINWRIGHT, Habitat, Human, and Holy, 129.

²³⁸ Hier werden Menschen als diejenigen bezeichnet, *die auf der Erde wohnen* (οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς), vgl. auch Apk 3,10; 6,10; 8,13; 13,12.14; 14,6; 17,8 bzw. *diejenigen, die die Erde bewohnen* (οἱ κατοικοῦντες τὴν γῆν) in 17,2. Vgl. außerdem *die Kaufleute auf Erden/der Erde* (οἱ ἔμποροι τῆς γῆς) in Apk 18,3.11 (vgl. 18,23). Daneben taucht auch außerbiblisch das Syntagma οἱ κατοικοῦντες τὴν γῆν auf, um die Menschen zu bezeichnen: 1Clem 60,4.

²³⁹ Mt 12,42; Mk 13,27; Apg 1,8; Apk 20,8.

²⁴⁰ Auf den Zusammenhang von diesen beiden Stellen verweisen z. B. auch BARRETT, Gospel according to St. John, 224; BAUER, Johannesevangelium, 63; THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 291.

1Kor 15,48).²⁴¹ Der zweite Mensch ist Jesus aus dem Himmel als neuer Adam. Die in Joh 3,31 gemachte Verknüpfung von Herkunft und Qualität des Redens ist indirekt auch in Hebr 12,25 zu finden: Mose redet *auf Erden* (ἐπὶ γῆς), Jesus hingegen *aus (den) Himmeln* (ἔκ τῶν οὐρανῶν). Jesu Wort ist laut Hebr 12,26 umfassender, weil es nicht nur die Erde, sondern auch den Himmel erbeben lässt.²⁴²

10.4 Weitere Schriften außerhalb der Septuaginta und des Neuen Testaments

Zunächst ist festzuhalten, dass Traditionen von der prinzipiellen Fruchtbarkeit der Erde wohl weit verbreitet waren. Wie im AT (Gen 2,5) und im NT (Jak 5,7.17–18; Hebr 6,7) wird auch in 3Bar (etwa um 100 n. Chr.)²⁴³ davon ausgegangen, dass die Voraussetzung für die Fruchtbarkeit der Erde²⁴⁴ Regen ist (3Bar 10,9).²⁴⁵ Ebenso lässt sich ein schöpfungsterminologischer Gebrauch von γῆ als Objekt belegen, da die Erde als Geschöpf Gottes gilt: *Höre, Erde, auf die Stimme dessen, der dich geschaffen hat, der dich geformt hat in der Fülle der Wasser* (Ἀκουε, γῆ, τῆς φωνῆς τοῦ κτίσαντός σε, ὁ πλάσας σε ἐν τῇ περιουσίᾳ τῶν ὑδάτων,²⁴⁶ ParJer 3,8²⁴⁷).²⁴⁸ Der Glaube an den Schöpfer ist in der Anrede *Gott des Himmels und der Erde* (ὁ Θεὸς τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς²⁴⁹) impliziert (ParJer 5,32).

Hält man außerhalb der LXX Ausschau nach Antworten auf die Frage, was mit der Herkunft des Menschen aus der Erde gemeint sein kann, dann stößt man auf das Motiv von der *Mutter Erde*. In 4Esr 5,43–49 gilt die Erde als Mutterschoß der Menschen²⁵⁰ (*ego dedi matricem terrae his qui seminati sunt super eam*²⁵¹ – *ich habe der Erde einen Mutterschoß gegeben für die, die auf ihr erzeugt worden sind*, 5,48). In 4Esr 10,8–14²⁵² wird die sie als die Mutter der ganzen Welt bezeichnet (10,8), da viele auf ihr ins Dasein kamen (10,9). Alle wurden von Anfang an von ihr geboren (10,10). Wie ein Kind die Leibesfrucht der Frau ist (10,12), so ist der Mensch die Frucht der Erde, die wiederum von Gott gemacht ist (*terra dedit fructum suum hominem ab initio ei qui fecit eam*,²⁵³ 10,14). Als Produkt und Bewohner der Erde ist es dem Menschen prinzipiell nur möglich, irdische Dinge zu verstehen, nicht aber himmlische (4,21).²⁵⁴

Die enge Verbindung des geschaffenen Menschen zur Erde als seinem Ursprung wird in 2Hen 30,8 thematisiert.

God is portrayed as an artisan, whilst Adam is perceived as a metonymic icon of the Universe: his flesh is of earth, his blood is from dew and sun, his bones from stone, his eyes from „the abyss of the sea“, his thoughts from „angelic alacrity and from clouds“, his sinews (and hair) „from the

²⁴¹ Schottroff versteht den ganzen Abschnitt 15,45–49 als eine Interpretation von Gen 2,7, vgl. SCHOTTROFF, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, 322–326.

²⁴² Vgl. COSTLEY, Creation and Christ, 106.318.

²⁴³ Vgl. SIEGERT, Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur, 367.612.

²⁴⁴ Hier wird γῆ als Bezeichnung für die Erde verwendet, vgl. PICARD, Apocalypsis Baruchi Graece, 92.

²⁴⁵ Vgl. KULIK, 3 Baruch, 298–304.

²⁴⁶ HERZER, 4 Baruch, 6.8.

²⁴⁷ Alternativ wird diese Stelle als 3,10 gezählt, vgl. KRAFT/PURINTUN, Paraleipomena Jeremiou, 16–17.

²⁴⁸ Eine weitere Belegstelle dafür, dass die Erde explizit als Objekt des Schöpfungshandelns auftaucht ist Sib Fragm. 3,4–5.

²⁴⁹ Vgl. HERZER, 4 Baruch, 18.

²⁵⁰ Vgl. CARMICHAEL, Days of Creation, 55 Anm. 7.

²⁵¹ MÜLLER, Esra IV, 1284.

²⁵² Vgl. HOGAN, Mother Earth, 76–78.

²⁵³ MÜLLER, Esra IV, 1332.

²⁵⁴ Zur Verbindung von Joh 3,31 und 4Esr 4,21 vgl. BROWN, Gospel according to John, 1:158; BECKER, Evangelium nach Johannes, 1:185.

grasses of the earth, his soul „from God’s Spirit and from wind”. Man and World are conceived as alloforms.²⁵⁵

Der menschliche Körper spiegelt demnach in seinen Bestandteilen die geschaffene Erde wider. Zwei dieser Bestandteile werden ausdrücklich mit der Erde als Element verbunden, nämlich das Fleisch und die Haare, die vom Gras der Erde kommen.

In der griechischen Esra-Apokalypse spricht Gott davon, Adam nach dem Tod aus dem Hades hervorzuholen (Gk. Apoc. Ezra 7,2), genauer gesagt seine Seele. Denn die Seele kam ursprünglich von Gott und geht daher dann in den Himmel zurück. Anders jedoch der Körper:

Gk. Apoc. Ezra 7,3

τὸ δὲ ἐκ τῆς γῆς, ἦγουν τὸ σῶμα,
ἀπέρχεται εἰς τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήφθη²⁵⁶

Das, was aus der Erde ist, nämlich der Körper, geht zur Erde zurück, aus der er genommen worden ist.

Die Formulierung *zur Erde, aus der er genommen worden ist* erinnert an Gen 3,19 (εἰς τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήμφθης). Der einzige Unterschied ist das letzte Wort: In Gk. Apoc. Ezra findet sich die alternative Form ἐλήφθη (ohne μ im Aorist-Stamm) anstatt ἐλήμφθης.²⁵⁷ Außerdem ist in Gen 3 die 2. Person angesprochen, da es sich um die Fluchworte Gottes an Adam handelt (in Gk. Apoc. Ezra steht die 3. Person). Der Inhalt ist jedoch ähnlich: Adam (Gen 3) bzw. der menschliche Körper (Gk. Apoc. Ezra) wird beim Tod wieder zur Erde, aus der er ursprünglich gemacht worden ist.

Eine inhaltliche verwandte Vorstellung taucht in Barn 6 auf. Die Handlung des Formens, die in Gen 2,7 durch das Verb πλάσσω ausgedrückt wird, wird in Barn 6,9.13 durch das Substantiv πλάσις (Gestaltung, Formung, Bildung) zum Ausdruck gebracht.

Barn 6,9

ἄνθρωπος γὰρ γῆ ἐστὶν πάσχουσα· ἀπὸ
προσώπου γὰρ τῆς γῆς ἡ πλάσις τοῦ
Ἀδὰμ ἐγένετο.²⁵⁸

Denn der Mensch ist leidvolle Erde, denn aus der Oberfläche der Erde entstand die Formung Adams

Johann G. Müller versteht in seinem Kommentar das Partizip πάσχουσα als einen Verweis auf Erde als „empfangendes oder leidendes Prinzip“ und somit als „Mutter, [...] die Samen empfängt, als Früchte ihre Kinder gebiert, die sie säugt.“²⁵⁹ Diese Interpretation kann jedoch höchstens auf den zweiten Teil des Verses bezogen sein, denn im ersten Teil wird der Mensch mit der Erde identifiziert, wie Müller selbst auch beobachtet. Auch wenn die Mutter-Erde-Vorstellung mitschwingen mag, ist m. E. die Deutung von Erde als Stoff naheliegender: Erde ist das Material, aus dem der Mensch besteht und mit dem er identifiziert wird; Gott hat aus der Erde ein Stück der Oberfläche genommen, um daraus Adam zu formen. Überzeugend ist jedenfalls Müllers Deutung von πλάσις als mehrdimensionalem Begriff: „πλάσις bezeichnet zunächst den Akt der Bildung, dann aber auch wie § 13 das durch den Akt Hervorgebrachte,

²⁵⁵ Vgl. BADALANOVA GELLER, Creation Encrypted, 381.

²⁵⁶ Vgl. WAHL, Apocalypsis Esdrae, 33.

²⁵⁷ Vgl. LSJ, 1026.

²⁵⁸ LINDEMANN/PAULSEN, Die apostolischen Väter, 40.

²⁵⁹ MÜLLER, Erklärung des Barnabasbriefes, 167.

also wie § 12 πλάσμα. So ist mit γένεσις, κτίσις u. dgl.²⁶⁰ Dies entspricht der in dieser Arbeit getroffenen Unterscheidung der terminologischen Bereiche A (Prozess/Handlung) und B (Ergebnis/Produkt/Objekt) und zeigt auf, dass γένεσις, κτίσις, πλάσις und πλάσμα Beispiele für Lexeme sind, die je nach Kontext und Deutung sowohl in die eine als auch in die andere Kategorie fallen.

Schöpfungstheologisch ist die Passage Barn 6,9–13 höchst aufschlussreich und hat gewisse Übereinstimmungen mit der johanneischen Schöpfungstheologie: Zunächst wird christologisch die Schöpfertätigkeit des Sohnes festgehalten und in den Pluralformen von Gen 1,26 verankert (Barn 6,12). Die Neuschöpfung wird durch die Kindschaftsmetapher ausgedrückt (V. 11) und als eschatologisches Geschehen eingeordnet: *Ich werde dir zeigen, wie er zu uns spricht. Eine zweite Schöpfung hat er im Eschaton gemacht* (πάλιν σοι ἐπιδείξω πῶς πρὸς ἡμᾶς λέγει. δευτέραν πλάσιν ἐπ' ἐσχάτων ἐποίησεν,²⁶¹ V. 13). Dabei wird auf das jesuanische Wort von den Ersten und Letzten angespielt, das so gedeutet wird, dass die letzten Dinge (eschatologische Neuschöpfung) wie die ersten Dinge (*creatio prima*) sind. Die Aorist-Form ἐποίησεν könnte entweder im Sinne eines proleptischen Aorists verstanden werden (*er wird eine zweite Schöpfung im Eschaton machen*) oder darauf hindeuten, dass der Beginn der eschatologischen Neuschöpfung schon in der Vergangenheit liegt. Die Perfekt-Form ἀναπεπλάσμεθα in V. 14 legt Letzteres nahe: Die Neuwerdung der Gläubigen ist bereits geschehen und daher ist die Neuschöpfung eine in der Gegenwart erfahrbare Wirklichkeit.

10.5 Jüdische Philosophen

Aristobulos paraphrasiert die Kurzzusammenfassung der Erschaffung von Himmel und Erde aus Ex 20,11 in Aristob 5,12 (Eus.praep. 13,12,5):²⁶² *In sechs Tagen hat er den Himmel und die Erde geschaffen und alles,*²⁶³ *was in ihnen ist* (ἐν ἑξ ἡμέραις ἐποίησε τὸν τε οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς²⁶⁴). Schon zuvor hat er den Merismus von *Himmel und Erde* benutzt, um das Geschaffene zu bezeichnen, vgl. Aristob 5,11 (Eus.praep. 13,12,11). Das Gegenüber von Himmel und Erde konstituiert für ihn grundlegend den Kosmos (ἡ τοῦ κόσμου κατασκευή), dessen Ordnung Gott kraft seiner Macht garantiert, vgl. Aristob 2,11 (Eus.praep. 8,10,10–12). Diese Stellen belegen den Gebrauch von γῆ als Schöpfungsterminologie (Gruppe B: Objekt).

Philo ist mit Traditionen über die Herkunft des Menschen aus der Erde vertraut. Das Verhältnis vom Menschen zur Erde ist für ihn vergleichbar mit dem Mutter-Kind-Verhältnis. Wie eine Mutter gibt die Erde den Menschen Leben und ermöglicht den Erhalt des Lebens durch die Versorgung mit Nahrung und Wasser (opif. 38).²⁶⁵ In opif. 133 vertieft er diesen Gedanken: *Wie eine Mutter ist auch die Erde* (μήτηρ δ' ὡς ἔοικε καὶ ἡ γῆ). Wie menschliche Mütter mit ihren Brüsten die geborenen Kinder versorgen, so hat die Erde als fruchtbarste aller Mütter Quellen und Flüsse, damit alle Lebewesen genügend zu trinken haben (opif. 133). Dabei sieht er sich auf der Linie Platos, dessen Aussage er hier zitiert. In Bezug auf die Lebensgabe imitiert nicht die Erde die Mütter, sondern die Mütter die Erde (*Menex.* 237e–238a).²⁶⁶ Philo findet es daher angemessen, die Erde als Demeter (Δμητήρ), All-Mutter (παμμήτωρ), Pandora

²⁶⁰ MÜLLER, Erklärung des Barnabasbriefes, 167.

²⁶¹ LINDEMANN/PAULSEN, Die apostolischen Väter, 40.

²⁶² Vgl. HOLLADAY, Fragments, 229 Anm. 137.

²⁶³ Oder entsprechend der Plural-Form πάντα *alle* (Dinge/Lebewesen), die in ihnen sind.

²⁶⁴ Vgl. HOLLADAY, Fragments, 182.184.

²⁶⁵ Vgl. RUNIA, On the Creation of the Cosmos, 182–183.

²⁶⁶ Vgl. RUNIA, On the Creation of the Cosmos, 318.

(πανδώρα) usw. zu bezeichnen.²⁶⁷ Er erläutert sein etymologisches Verständnis des Pandora-Namens andernorts:

Philo aet. 63

παρ' ὃ μοι δοκοῦσιν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ
ποιηταὶ Πανδώραν αὐτὴν ὀνομάσαι,
πάντα δωρουμένην καὶ τὰ πρὸς ὠφέλειαν
καὶ ἡδονῆς ἀπόλαυσιν οὐ τισὶν ἀλλὰ
πᾶσιν ὅσα ψυχῆς μεμοίραται.

*Deshalb scheinen mir die Poeten nicht
weit danebengelegen zu haben, wenn sie
sie {= die Erde} Pandora genannt haben,
weil sie alles schenkt – sowohl das zum
Nutzen als auch das zum freudvollen Ver-
gnügen –, und zwar nicht nur bestimmten,
sondern allen, denen Lebenskraft zuge-
teilt worden ist.*

Im Kontext (aet. 55–69) warnt Philo vor den irreführenden Lügen der Mythendichter, aber bei Pandora macht er eine Ausnahme. Die Vegetation ist für Philo ein Beweis dafür, dass die Erde von selbst etwas hervorbringt und schenkt, wie z. B. Bäume, Weizen, Früchte vom Weinstock usw. Für ihn ist die Deutung des Namens Pandora (Πανδώρα) als Allgeberin (statt der sonstigen Alternative Allbegabte) angemessen.²⁶⁸ Dabei scheint Philo aber nicht auf die Hesiod-Version des Mythos anzuspielden, demzufolge durch die Büchse der Pandora Unheil, Krankheiten und Plagen zu den Menschen gebracht wurde.²⁶⁹ Philos Auffassung liegt eher auf der Linie vom Satyrspiel des Sophokles „Pandora und die Hammerschläger“ sowie von einem Scholion zu Aristophanes' Vögel 971, wonach Pandora eine allschenkende Erdgöttin ist.²⁷⁰ Philo setzt die Eltern-Metaphorik aber aufs Ganze gesehen nicht konsistent ein: Die Mutter-Rolle kann sowohl von der Erde²⁷¹ als auch von der Sophia (ebr. 30–31; det. 54) übernommen werden, die Vater-Rolle sowohl von Gott²⁷² als auch vom Kosmos (det. 54)²⁷³. Die Vaterschaft des Kosmos hat eine gewisse inhaltliche Nähe zur Mutterschaft der Erde, da in beiden Fällen auf die Abstammung des Menschen aus Materie verwiesen wird.

Bei Josephus gibt es keinen Pandora-Beleg. Nichtsdestotrotz weiß er um die Fruchtbarkeit der Erde, z. B. in den von ihm erläuterten Bestimmungen, dass man *Gott von allen Früchten, die aus der Erde hervorkommen* (τῷ θεῷ πάντων τῶν ἐκ τῆς γῆς φυομένων καρπῶν), die Erstlinge darbringen soll (Ant. 4,70; zu den Früchten bzw. Gaben aus der Erde vgl. auch Ant. 4,93.205; 12,151).

²⁶⁷ Vgl. RUNIA, On the Creation of the Cosmos, 318–319.

²⁶⁸ Vgl. HARST/SCHMID, Pandora, 545.

²⁶⁹ Vgl. HARST/SCHMID, Pandora, 545.

²⁷⁰ Vgl. HARST/SCHMID, Pandora, 545–546.

²⁷¹ Vgl. die soeben in diesem Abschnitt aufgezeigten Stellen.

²⁷² Vgl. dazu das Vater-Kapitel in dieser Arbeit.

²⁷³ In der Auslegung von det. 54 kommt es darauf an, wie man die Formulierung πατέρα μὲν τὸν γεννήσαντα τὸν κόσμον grammatisch interpretiert: Ist κόσμον die Apposition zu πατέρα (*der Vater, der gebärende/zeugende Kosmos*)? Dementsprechend übersetzt Yonge „father, that is to say, the world which produced you“, wobei er das „you“ sinngemäß ergänzt, YONGE, Works of Philo 1, 255. Oder ist κόσμον das Akkusativobjekt zum attributiven Partizip γεννήσαντα, das den Vater näher bestimmt (*der Vater, der den Kosmos zeugt*)? Colson und Whitaker übersetzen dementsprechend: „If you accord a father's honour to Him who created the world“, COLSON/WHITAKER, Philo II, 239. Auch Leisegang übersetzt „als Vater den Schöpfer der Welt“, vgl. COHN ET AL., Philo, 3:293.

10.6 Andere antike Schriften

Die Bibliothek (oder: Götter- und Heldensagen) von (Pseudo-)Apollodor ist in ihrer Endfassung wohl zwischen dem 1. Jh. v. Chr. und dem frühen 3. Jh. n. Chr. zu datieren²⁷⁴ und enthält eine aufschlussreiche Parallele zur johanneischen Formulierung ἐκ τῆς γῆς. In der Bibliothek sind ältere Mythen überliefert, darunter auch Prometheus, dem in dieser Version die Erschaffung des Menschen zugeschrieben wird:

(Pseudo-)Apollodor, Bibliothek, 1,7.1

Προμηθεὺς δὲ ἐξ ὕδατος καὶ γῆς
ἀνθρώπους πλάσας²⁷⁵

*Prometheus hat aus Wasser und Erde die
Menschen geformt*

Anders als in Joh 3,31 ist hier zwar das Wasser zusätzlich zur Erde erwähnt, aber schon in Gen 2,7 ist in der Beschreibung des Formens impliziert, dass die Erde befeuchtet werden muss, da trockene Erde nicht formbar ist.²⁷⁶ Ausführlicher rezipiert Lucianus (ca. 115–194 n. Chr.), griechischer rhetorisch-satirischer Schriftsteller der römischen Kaiserzeit, in Form einer Komödie den Prometheus-Mythos in der zweiten Hälfte des 2. Jh.²⁷⁷ In Lucianus' Komödie rechtfertigt Prometheus seine Erschaffung der Menschen gegenüber Hermes und Hephaistos damit, dass die Götter beim Vergleich mit den Menschen, die eine Art schlechteres Abbild sind, umso herrlicher erscheinen. In Prometheus' Schilderung werden nach und nach Details darüber offenbart, wie Prometheus die Menschen geschaffen hat, nämlich *indem er Erde mit Wasser gemischt und geknetet hat, um (daraus) die Menschen zu formen* (,γαῖαν ὕδει φύρας' καὶ διαμαλάξας ἀνέπλασα τοὺς ἀνθρώπους,²⁷⁸ Luc. Prometheus, 13). Lucianus verwendet hier zwar nicht γῆ, aber γαῖα gilt als poetische Alternativform zu γῆ.²⁷⁹ Diese Konzeption von erweichter Erde, dessen Durchmischung und Formen zur Erschaffung des Menschen führt, wird in dieser Arbeit im Kapitel zum Schlamm (Joh 9,6) noch näher untersucht (Kap. 17). Für den hier vorliegenden Zusammenhang ist festzuhalten, dass die Vorstellung vom *Menschen aus Erde* nicht nur biblisch, sondern auch außerbiblisch belegt ist.

10.7 Ertrag

Die Untersuchung des Lexems γῆ hat ergeben, dass γῆ eindeutig zur Schöpfungsterminologie zu rechnen ist. Die erste eingangs gestellte Leitfrage, ob γῆ ein schöpfungsterminologisches Wort ist, lässt sich also bejahen, und zwar sowohl für biblische als auch außerbiblische Texte. Für die Stellen, an denen γῆ das Ergebnis oder Objekt des Erschaffens ist, lässt sich das Lexem der Gruppe B (Schöpfung als Ergebnis bzw. Objekt des Erschaffens) zuordnen. Für die Stellen, an denen γῆ das Material bzw. das Subjekt ist, lässt sich das Lexem der Gruppe A zuordnen: Teilweise wird der Erde selbst hervorbringende Qualität zugeschrieben, sodass für biblische Schriften diskutiert werden kann, inwiefern die Erde auch Subjekt der Schöpfung oder zumindest Schöpfungsmittlerin ist. Außerbiblisch ist in der Konzeption der *Mutter Erde* eindeutiger die schöpferische Eigenständigkeit der Erde belegt.

²⁷⁴ Vgl. DRÄGER, Apollodor, 839.

²⁷⁵ Zählung nach der Ausgabe von FRAZER, Apollodorus; alternative Zählung und Text nach einer aktuelleren Druckausgabe: 1,45 – DRÄGER, Apollodor, 28.

²⁷⁶ Vgl. das Kapitel zum Schlamm (Joh 9,6) in dieser Arbeit.

²⁷⁷ Vgl. NESSELRATH, Lukianos.

²⁷⁸ Vgl. HARMON, Lucian 2, 256.

²⁷⁹ LSJ, 335: „γαῖα ... poet[ical] for γῆ“.

Die Analyse des aktuellen Forschungsstand zu Joh 3,31 hat ergeben, dass die meisten Publikationen zur Schöpfung in Joh diese Stelle entweder gar nicht berücksichtigen oder keine schöpfungstheologischen Implikationen von 3,31 herausarbeiten. Auch in der Kommentarliteratur wird nur vereinzelt auf die zugrunde liegende Anthropologie bzw. Anthropogonie eingegangen. In 3,31 steckt beides: Der Mensch besteht nicht nur aus Erde (anthropologische Ebene), sondern stammt auch aus ihr (anthropogonische Ebene). In den Ausnahmestellen, an denen Joh 3,31 schöpfungstheologisch gelesen wird, wird meist eine Verbindungslinie zu Gen 2,7 (und vereinzelt Gen 3,19) hergestellt. Weniger berücksichtigt, aber inhaltlich ebenso relevant, ist der Vers in Gen 3,23, der dieselbe Vorstellung wie Gen 2,7 und 3,19 aufgreift. Als ntl. Bezugspunkt wurde zurecht auf 1Kor 15,47 verwiesen, wo von Adam explizit ausgesagt wird, dass er *aus Erde* ist. Meine Untersuchungen haben die traditionsgeschichtlich breitere Basis in der LXX, dem NT, den Pseudepigraphen, bei den jüdischen Philosophen und in anderen antiken Texten nachgewiesen. Insgesamt gilt die Erde als fruchtbares, hervorbringendes Element, aus dem Pflanzen, Tiere und eben auch Menschen hervorgehen.

Die zweite Leitfrage, ob der Mensch auch anderweitig als aus der Erde herkommend gedacht wird, lässt sich aufgrund der Befunde ebenso bejahen. Die Erde gilt als Herkunftsort sowie Aufenthaltsort von lebenden und verstorbenen Menschen, wobei die lebenden auf der Oberfläche, die verstorbenen im Erdinnern sind. Außerbiblisch ist bei Philo und andernorts (4Esr 5,43–49; 10,8–14) die Vorstellung belegt, dass die Erde Mutter der Menschen ist, was sowohl für das Gebären als auch das Ernähren gilt (bei Philo u. a. durch die Rezeption von Sophokles' Pandora). Die Herkunft aus der Erde spiegelt sich nach 2Hen 30,8 in der menschlichen Anatomie wider. Zuletzt wurde anhand der Rezeption des Prometheus-Mythos in der Bibliothek sowie bei Lucianus nachgewiesen, dass die Vorstellung der Anthropogonie aus Erde nicht auf jüdisch-christliche Traditionen beschränkt ist.

Welche Perspektiven ergeben sich aus den dargelegten Ergebnissen für die Interpretation von Joh 3,31? Zunächst ist festzuhalten, dass γῆ als Schöpfungsterminologie drei Dimensionen hat:

1. als Objekt der Schöpfung (Gott hat die Erde erschaffen),
2. als Material der Schöpfung (Gott formt aus der Erde als Material Tiere und Menschen) und
3. als Subjekt der Schöpfung oder Schöpfungsmittlerin (Die Erde bringt [als Mutter] Leben hervor bzw. Gott bringt Leben mittels oder in der Erde hervor).

Die Betonung der ntl. und zum Teil außerbiblischen Schriften, dass die Erde auf Regen angewiesen ist, um fruchtbar zu sein, relativiert deren Eigenständigkeit als Schöpferin. Die potenziell mehrdeutigen Formulierungen, dass die Erde etwas hervorsprossen lässt, werden so monotheistisch vereindeutigt: Nur Gott ist der alleinige Schöpfer, der die Erde beauftragt und durch Regen und Sonnenlicht befähigt, etwas höchstens als seine Mittlerin hervorzubringen. Für Philo und Sir 40,1 scheint jedoch Monotheismus und die Vorstellung von der *Mutter Erde* nicht unvereinbar zu sein.

Die Formulierung *aus der Erde* in Joh 3,31 lässt sich anhand der skizzierten Traditionsgeschichte auf drei Weisen anthropogonisch deuten: Entweder kommt damit die generative, schöpferische Funktion der Erde als Mutter, Schöpferin oder Schöpfungsmittlerin in den Blick. Der Mensch ist aus der Erde, weil sie ihn hervorgebracht hat. Oder es handelt sich um eine Ortsangabe, woher der Mensch kommt, nämlich aus den verborgenen Tiefen der Erde, wo Gott die Menschen bildet (Ps 139,15/Ψ 138,15). Oder es ist auf die Erde als Material angespielt. Der Mensch ist aus Erde, weil der erste Mensch aus diesem Stoff geformt wurde. Somit würde die Materialität bzw. Körperlichkeit durch das Syntagma ἐκ τῆς γῆς ausgedrückt werden. Aufgrund des Gesamtkontextes des Evangeliums halte ich die also diese Deutung

(Erde als Material) für die plausibelste, da es in Joh darum geht, Gott und den Logos als Schöpfer darzustellen (Joh 1,1–3.10; 5,17). Es würde weniger gut dazu passen, die Erde als eigenständige Schöpferin an die Seite von Vater und Sohn zu stellen. Die alternative Deutung, dass die Erde entweder aus sich heraus oder durch Gott befähigt als Schöpfungsmittlerin die Menschen hervorbringt, kann jedoch auch nicht ganz ausgeschlossen werden, sie scheint m. E. nur weniger wahrscheinlich. Ob auf die in Ps 139,15/Ψ 138,15 vertretene Vorstellung angespielt wird, kann nicht sicher gesagt werden; insgesamt scheint diese Konzeption nicht besonders stark verbreitet gewesen zu sein, da sie kaum von anderen Schriften rezipiert wird. Kurzum: Hinter dem Syntagma ἐκ τῆς γῆς in Joh 3,31 steckt m. E. die anthropogonische Konzeption, dass der Mensch aus Erde als Material des Schöpfungsvorgangs gemacht wurde, wodurch anthropologisch auf die Körperlichkeit als einem zentralen Aspekt menschlicher Existenz verwiesen wird.

Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die Interpretation anderer γῆ-Stellen in Joh? Das (Trocken-)Land bzw. Ufer im Gegensatz zum Wasser in 6,21 (vgl. 21,8–9.11) verstärkt die Genesis-Atmosphäre²⁸⁰ der Seewandel-Perikope, da die Trennung von Wasser und (Trocken-)Land für den dritten Schöpfungstag in Gen 1,9–10 konstitutiv ist.²⁸¹ 12,24 ist aufgrund seines metaphorischen Charakters noch vielschichtiger: Im bildspendenden Bereich geht es zunächst um γῆ als (Erd-)Boden. Wie verhält es sich jedoch mit dem bildempfangenden Bereich? Das hängt ganz davon ab, wie man die Metapher versteht.

<i>bildspendender Bereich</i>	<i>bildempfangender Bereich</i>
Das Weizenkorn stirbt, indem es in die Erde (γῆ) fällt	märtyrologische Deutung ²⁸² : Märtyrer/-innen oder andere christusnachfolgende Personen sterben und fallen in die Erde <i>oder</i> christologische Deutung: Christus stirbt, indem er inkarniert und gekreuzigt wird

Bei der erstgenannten Deutung steht γῆ für den tatsächlichen (Erd-)Boden: Märtyrer/-innen kehren zurück zur Erde, von der sie als Menschen genommen sind – durch ihren Tod zerfallen sie wieder zur Erde. Diese Deutung ist möglich, hat aber den Nachteil, dass sie sich zunächst scheinbar nicht gut mit dem Kontext von Joh 12 verknüpfen lässt, wo es um den Tod Jesu geht, dessen Stunde gekommen ist. Andererseits will Jesus in V. 25 dieses Prinzip nicht nur auf sich beschränken, sondern verallgemeinert die Aussage im Hinblick auf die, die ihm nachfolgen. Es geht also in erster Linie um eine christologische Selbstdeutung seines bevorstehenden Todes, der dann zum Modell wird, das nachgeahmt werden soll. Insofern greifen die Deutungen ineinander. Die christologische Deutung verstärkt sich angesichts von 12,32:

²⁸⁰ Vgl. das Kapitel zum Gehen auf dem See (ἐπὶ τῆς θαλάσσης, Joh 6,19) in dieser Arbeit.

²⁸¹ Anders als in Gen geht es nicht um die Trennung von Land und Wasser, sondern lediglich um den Umstand, dass sie auf dem Wasser sind und dann an Land teleportiert werden.

²⁸² Die Benennung dieser Interpretationslinien ist an ZIMMERMANN, *Leben aus dem Tod*, 811–814 angelehnt, vgl. außerdem ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables*, 352–358.

*Und wenn ich von der Erde aus erhöht
werde, werde ich alle zu mir selbst ziehen*
(καὶ γὰρ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας
ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν, 12,32)

Erhöhung im doppelten Sinn:
Jesu Kreuz hebt ihn vom Boden ab
Jesus kehrt von der Erde in den Himmel
zurück

Auf der einen Ebene steht die Erhöhung Jesu für die Aufrichtung des Kreuzes. Die raumsemantische Paradoxie der Kreuzigung wird zusätzlich invertiert: Gekreuzigte werden erhöht, um ihre Erniedrigung maximal zur Schau zu stellen. Aber gerade dieser Tiefpunkt des Lebens Jesu wird zum Höhepunkt: Am Kreuz kämpft er gegen den Tod, um ihn zu überwinden (wie die erhöhte Schlange von Mose vor dem Tod bewahrt, 3,14–15). Der Tod ist also auf einer weiteren Ebene der Ausgangspunkt seiner Rückkehr an den Ort, von dem er gekommen ist, nämlich von *oben* (Joh 3,31; 8,23). Er ist in den unteren Bereich dieser Welt gekommen – der irdische Bereich, wo die Menschen, die aus der Erde sind, in ihrer körperlichen Existenz leben. In diesen Bereich ist er durch seine Fleischwerdung und Inkarnation *gefallen* und *stirbt* (12,24). Aus diesem Bereich heraus (ἐκ τῆς γῆς, 12,32) wird er nach Verherrlichung des Vaters auf der Erde (17,4) erhöht und eröffnet zugleich den sterblichen Menschen aus der Erde (ἐκ τῆς γῆς, 3,31) die Möglichkeit, an dieser Erhöhung zu partizipieren, indem er sie zu sich zieht und mit sich nimmt.

11 Das Werk (ἔργον) – Joh 4–5; 9–10; 17

11.1 Das Werk/die Werke (ἔργον/ἔργα) – Joh 4,34

11.1.1 Einordnung: Joh 4 im Kontext johanneischer Schöpfungsmotive

Joh 4,34

λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἐμὸν βρῶμά ἐστιν
ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με
καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον.

Jesus hat ihnen gesagt: „Meine Ernährung besteht darin, dass ich den Willen dessen tue, der mich geschickt hat, und sein Werk vollende.

Joh 4,34 ist die erste Stelle in Joh, in der das Lexem ἔργον auf Jesu Wirken bezogen ist.¹ Im weiteren Verlauf bezieht sich das Lexem meist² auf Gott³ oder auf Jesus⁴, wobei man diese Unterscheidung streng genommen nicht überall aufrechterhalten kann, da die Werke des Vaters und des Sohnes aufeinander bezogen sind und die Einheit von Vater und Sohn demonstrieren.⁵ Das Werk im Singular meint tendenziell die Gesamtwirksamkeit,⁶ wohingegen die Werke im Plural einzelne, konkrete Werke bezeichnen;⁷ aber auch der Singular kann eine spezifische Tat meinen⁸ (z. B. Joh 7,21).⁹

In Joh 4,34 behauptet der johanneische Jesus, dass seine Ernährung darin besteht, das Werk zu vollenden. Wie ist das zu verstehen? Hier handelt es sich um ein typisch johanneisches Spiel mit verschiedenen Bedeutungsebenen von Wörtern (Ernährung im physikalischen und im metaphorischen Sinn). Joh 4,34 steht in einem Kontext, in dem die Gefolgsleute Jesu sich zunächst darüber sorgen, dass er nicht genug isst (ἐσθίω, V. 31) – schließlich ist Essen ein menschliches Grundbedürfnis. Eines der ersten Dinge, über die der Schöpfer mit seinen Geschöpfen in Gen redet, ist Essen (βρῶσις).¹⁰ Bereits im Gesprächssetting finden sich demnach implizite Schöpfungsmotive (der Gruppe B¹¹), auch wenn Joh in V. 34 βρῶμα statt βρῶσις verwendet¹² – allerdings findet sich in V. 32 βρῶσις.¹³

¹ In Joh 3,19–21 sind Werke von Menschen gemeint, vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 71; vgl. ZIMMERMANN, Erga and Ethics, 73. Bei genauerem Hinsehen ist selbst die Unterscheidung zwischen menschlichen und göttlichen Werken zu grob, da sie aufeinander bezogen sind und die Werke Gottes nicht nur durch Jesus, sondern auch durch Menschen vollbracht werden (sollen), vgl. ZIMMERMANN, Erga and Ethics, 85. Hierfür ist Joh 6,28 wohl das beste Beispiel, vgl. ZIMMERMANN, Erga and Ethics, 74. Vgl. außerdem Joh 14,12, wo der johanneische Jesus explizit das Wirken der Werke von sich auf die Gläubigen überträgt. „The evangelist seems to understand his task to be to write about the continuation of God’s work in creation through the new community founded on truth and belief in Jesus Christ, the Word of God“, vgl. BROWN/MOLONEY, Interpreting the Gospel, 133.

² Ausnahmen sind Joh 7,7; 8,39.41, vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 71.

³ Gottes Werke: Joh 5,20. 36; 6,28–29; 9,3–4; 10,32. 37–38; 14,10–11; 17,4.

⁴ Jesu Werke: Joh 5,36; 7,3.21; 10,25.32–33.37–38; 14,12; 15,24; 17,4.

⁵ Überschneidungen von den Werken Gottes und den Werken Jesu: Joh 5,36; 10,32. 37–38; 14,10–12; 17,4.

⁶ Vgl. BROWN, Gospel according to John, 1:527; DREWS, Semantik und Ethik, 138.

⁷ Vgl. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 1:481.

⁸ Vgl. ZIMMERMANN, Erga and Ethics, 72.

⁹ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 124.133.

¹⁰ Nahrung (βρῶσις): Gen 1,29–30; 2,9; 2,16; Essen (ἐσθίω): Gen 2,16–17; 3,1–3. 11–13. 17–19.

¹¹ Vgl. die Gruppen zur Schöpfungsterminologie im Einleitungsteil.

¹² Vgl. CARMICHAEL, Story, 111.

¹³ Vgl. FREY, Herrlichkeit, 397.

Die Gefolgsleute Jesu würden sich diese Sorgen gar nicht machen, wenn Jesus gar nichts essen müsste, sondern offensichtlich hat er sonst auch gegessen und – entgegen Käsemann u. a.¹⁴ – Hunger gehabt, was ein Indiz seiner Geschöpflichkeit ist. An dieser Stelle wird ein Paradox der Fleischwerdung ersichtlich, nämlich dass der wie ein Geschöpf gewordene Schöpfer¹⁵ einerseits Hunger hat, andererseits aber darüber erhaben erscheint. Jesu Reaktion bedeutet keine Abwertung des Essens – schon das erste johanneische Zeichen mit seiner Wertschätzung von Weingenuss würde dem widersprechen (Joh 2,1–11). Ebenso sind Müdigkeit und Durst¹⁶ bereits zu Beginn von Kap. 4 thematisiert (4,6–7, βρῶσις),¹⁷ was es unwahrscheinlich macht, dass der Hunger Jesu negiert werden soll.¹⁸ Darüber hinaus beinhaltet die Gastfreundschaft, die Jesus in 4,40 βρῶσις in Anspruch nimmt, höchstwahrscheinlich Essen.¹⁹

Aber der johanneische Jesus nimmt die Gelegenheit zum Anlass, darauf zu verweisen, dass es etwas gibt, das ihm mindestens genauso wichtig ist wie Nahrung, nämlich der Wille des Vaters und das Vollenden der Werke, wodurch auch eine Art von Hunger gestillt wird. In diesem Fall wäre der Hunger eine Metapher für das Verlangen („eagerness“²⁰) danach, den Willen Gottes zu erfüllen („his deepest hunger is satisfied by doing God’s work“).²¹ Mit der Ernte-Metapher (θερισμός, V. 35) bleibt der Text bei dem Themenbereich der Ernährung und verknüpft theologische Aussagen mit dem Säen (σπείρω), dem Ernten (θερίζω) und der Frucht (καρπός) (V. 35–37). Diese Metaphorik kann als Vollendungsbildlichkeit²² aufgefasst werden: Die Ernte steht für das Ende des Wartens auf Frucht nach dem Säen. Was in V. 34 abstrakt ausgedrückt wird (*dass ich sein Werk vollende*) wird hier auf die bildliche Ebene übersetzt (Ernte als Vollendung des Prozesses von Säen und Ernten). Dadurch, dass der johanneische Jesus wahrscheinlich sich selbst als Säer und die Gefolgsleute als Erntende versteht, nimmt er sie durch die Sendung in sein Schöpfungswirken mit hinein.²³

Es steht die These im Raum, dass es in Joh 4,34 möglicherweise um das kontinuierliche Schöpfungshandeln²⁴ bzw. „the overall plan of God’s work, the unified work of the act of creation“²⁵ geht und die Erfüllung des Werks die Erfüllung des Schöpfungswerks meint²⁶ – „the work of Jesus is the work of creation“²⁷. Es wurde bereits allgemein auf die Möglichkeit verwiesen, dass die Werke schöpfungstheologisch konnotiert sind. Brown stellt fest: „By the use of the term ‚works‘ for his miracles Jesus was associating his ministry with creation“.²⁸ Die Frage der nächsten Abschnitte ist, ob sich diese These angesichts der Traditionsgeschichte plausibilisieren lässt oder nicht.

¹⁴ Vgl. KÄSEMANN, Jesu letzter Wille, 26–34; DROGE, Sabbath Work, 120.

¹⁵ Vgl. hierzu im Kapitel zum Prolog den Abschnitt zur Rolle des Logos bei der Schöpfung in dieser Arbeit.

¹⁶ Zum Durst vgl. auch Joh 19,28–30. „The thirst of the Crucified One is at the same time an expression of his creatureliness and has antidocetic character“, vgl. HENGEL, Old Testament, 33.

¹⁷ Vgl. THOMPSON, Incarnate Word, 3.

¹⁸ Vgl. FREY, Herrlichkeit, 710.

¹⁹ Vgl. KEENER, Gospel of John, 1:623–624.

²⁰ DALY-DENTON, John, 85.

²¹ DALY-DENTON, John, 81.

²² Vgl. LINCOLN, Gospel according to Saint John, 179–180.

²³ So lässt sich auch die Wir-Form beim Wirken der Werke in Joh 9,4 besser verstehen, vgl. WEIDEMANN, Victory, 318.

²⁴ Vgl. ENDO, Creation and Christology, 248.

²⁵ MOORE, Signs of Salvation, 124.

²⁶ Vgl. CARMICHAEL, Story, 111 Beetham versteht Jesu Wirken in Übereinstimmung mit dem Vater als schöpferische Statthalterschaft („vicegerency“) und nennt (neben anderen Stellen) als Beleg hierfür 4,34, vgl. BEETHAM, From Creation to New Creation, 251.

²⁷ RAE, Testimony of Works, 295.

²⁸ BROWN, Gospel according to John, 1:527.

11.1.2 Septuaginta

Das Lexem ἔργον kann in allen seinen grammatischen Formen in der LXX häufig das Werk oder die Werke der Schöpfung bezeichnen, d. h. sowohl im Singular als auch im Plural, jeweils sowohl determiniert als auch nicht determiniert.²⁹ Die hebräische Entsprechung ist meist מְעֻשָׁה³⁰ oder wie in Gen 2,2–3 מְעֻשֵׁי.³¹

Gen 2,1–3

1 Καὶ συνετελέσθησαν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν.
2 καὶ συνετέλεσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑκτῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ, ἃ ἐποίησεν, καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἐποίησεν.
3 καὶ ἡλόγησεν ὁ θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτήν, ὅτι ἐν αὐτῇ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἤρξατο ὁ θεὸς ποιῆσαι.

*1 Der Himmel und die Erde und ihr ganzer Kosmos sind vollendet worden.
2 Und Gott hat am sechsten Tag seine Werke, die er gemacht hat, vollendet, und hat am siebten Tag von allen seinen Werken, die er gemacht hat, ausgeruht.
3 Und Gott hat den siebten Tag gesegnet und ihn geheiligt, denn an ihm hat er von allen seinen Werken, die Gott begonnen hat, zu machen, ausgeruht.*

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, sich zu der Frage zu verhalten, ob es eine Verbindung zwischen Joh 4,34 und Gen 2,1–3 gibt:

- Es wird keine Position eingenommen und Gen 2,1–3 wird bei der Analyse von Joh 4,34 nicht thematisiert.³²
- Es wird kein expliziter Zusammenhang zwischen Joh 4,34 und Gen 2,1–3 hergestellt, aber durchaus eine Verknüpfung von Joh 4,34 mit der Schöpfungsthematik.³³
- Joh 4,34 spielt eindeutig³⁴ oder vermutlich³⁵ auf Gen 2,1–3 an.
- Joh 4,34 ist eine Gegenbehauptung zu Gen 2,2: Das Schöpfungswerk Gottes wurde nicht am Anfang am siebten Tag vollendet, sondern Jesus wird geschickt, um das Schöpfungswerk zu vollenden.³⁶ Die narrativen Verbindungen der

²⁹ Die folgenden Stellen sind nur exemplarisch, viele davon finden sich auch bei vgl. BERTRAM, ἔργον κτλ., 633–636, ein paar weitere sind ergänzt:

Nicht determinierter Singular: Jes 64,7; Sir 43,2;

nicht determinierter Plural: Hi 10,3; 37,15; Ps 8,4 (vgl. CULPEPPER, ‚Children of God‘, 11);

Ps 102,26/Ψ 101,26; Sir 43,25;

determinierter Singular: Sir 42,16;

determinierter Plural: Ps 8,7; Ps 90,16/Ψ 89,16; Ps 103,22/Ψ 102,22; Ps 104,13.24.31/Ψ 103,13.24.31;

Ps 139,14/Ψ 138,14; Ps 145,10/Ψ 144,10; 3Esr 4,36; Est 4,17a–d (vgl. das Königskapitel in dieser Arbeit);

Tob 3,11; SapSal 8,4; 13,1; Sir 11,4; 16,21.26–27; 17,8–10; 39,16.33; 42,15.22; 43,28.32; Dan 3,57 LXX.

³⁰ Auch Corley kommt für Sir zu diesem Schluss: „To refer to something created, Ben Sira commonly utilizes the noun מְעֻשָׁה (‚work‘)“, CORLEY, Creation and Cosmos, 224.

³¹ Vgl. BERTRAM, ἔργον κτλ., 633.

³² Vgl. CARMICHAEL, Story, 111; ENDO, Creation and Christology, 235.240.248.252; BROWN, Gospel according to John, 1:173.181; SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 1:480–481; NEYREY, Gospel of John, 97; BEUTLER, Johannesevangelium, 165–166; THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 333; ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 188–189; SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 128–129; HOSKYNS, Fourth Gospel, 246; THYEN, Johannesevangelium, 271.

³³ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 124.134.

³⁴ Vgl. REIM, Studien, 98.

³⁵ Vgl. WEIDEMANN, Victory, 314–316.

³⁶ Vgl. COLOE, Structure, 54; COLOE, Creation in the Gospel of John, 76.78; COLOE, Theological Reflections, 5–6.

Vollendungsthematik in Joh 4,34; 5,36 und 19,28.30 sowie die Stichwortverknüpfung τὰ ἔργα machen es wahrscheinlich, dass Jesu Vollendung von Gottes Werk ein Echo der Schöpfungserzählung von Gen ist.³⁷ Gen 2,1–3 spricht zwar von der Vollendung von Gottes Werk, aber im johanneischen Motiv der Vollendung wird vorausgesetzt, dass Gottes Werk noch nicht vollendet ist.³⁸

- Es gibt Gemeinsamkeiten in Joh 4,34 und Gen 2,2,³⁹ aber keine klare Evidenz von „creation imagery“ in Joh 4,34; diese Stelle unterstützt höchstens die Ideen aus Joh 5,17.20.36; 9,3–4; 17,4.⁴⁰

Weitet man den Blick auf Stellen außerhalb von Gen, so fällt die Schöpfungshymne in Sir 42,15–43,33 („Hymn of Praise to the Creator“⁴¹) ins Auge, die zu den klassischen Schöpfungstexten in Sir gezählt wird.⁴² Die „Werke“ durchziehen den Hymnus⁴³ und bilden laut Reitemeyer den Rahmen (42,15 + 43,32).⁴⁴ Sowohl die hebräischen Fragmente als auch die griechische Überlieferung sprechen im Auftakt-Vers 42,15 von den Werken, nämlich den *Werken des Kyrios* (τὰ ἔργα κυρίου) bzw. den *Werken Els* (לְעֵל מְעָשָׁיו)⁴⁵ sowie von *seinen Werken* (מְעָשָׁיו)⁴⁶:

Sir 42,15

Μνησθήσομαι δὴ τὰ ἔργα κυρίου, καὶ ἃ
έώρακα, ἐκδηγήσομαι ἐν λόγοις κυρίου
τὰ ἔργα αὐτοῦ.

*Ich werde nun an die Werke des Kyrios
denken und das, was ich gesehen habe,
werde ich beschreiben: Durch die Worte
des Kyrios sind seine Werke.*

Corley versteht hier „his works“ als „his created things“⁴⁷, wofür die Sonne (vgl. V. 16) ein Beispiel ist. Direkt im anschließenden Vers 16 findet sich im Griechischen die determinierte Singular-Form τὸ ἔργον αὐτοῦ (*sein Werk*). Der scheinbar unproblematische Wechsel der grammatischen Form legt nahe, dass wohl in beiden Fällen das Schöpfungswerk gemeint ist. Die hebräischen Varianten von Sir 42,16 haben hier den Plural (מְעָשָׁיו),⁴⁸ was ein weiteres Argument dafür ist, dass die Schöpfungswerke sowohl durch die Singular- als auch Plural-Formen ausgedrückt werden können (vgl. ebenso Sir 42,22: מְעָשָׁיו |⁴⁹ τὰ ἔργα αὐτοῦ). Abgesehen davon handelt es sich beim griechischen ἔργον um ein Neutrum-Wort mit nichtpersönlichem Sinn, dessen Plural-Form auch mit einem Verb im Singular stehen kann, wie es für unpersönliche oder abstrakte Wörter typisch ist (Beispiele für τὰ ἔργα sind etwa 1Tim 5,25;⁵⁰

³⁷ Vgl. BROWN, *Creation's Renewal*, 284–285.

³⁸ Vgl. BROWN, *Creation's Renewal*, 284–285.

³⁹ Vgl. SOSA SILIEZAR, *Creation Imagery*, 72–74.

⁴⁰ Vgl. SOSA SILIEZAR, *Creation Imagery*, 95–97.

⁴¹ Vgl. MULDER, *Theology of the Creator*, 201.

⁴² Vgl. BUSSINO, *Creation and Humanity*, 150–152.

⁴³ Sir 42,15–16.22; 43,2. ; 25. 28.32.

⁴⁴ Vgl. BECKER/FABRY/REITEMEYER, *Sophia Sirach*, 2244.

⁴⁵ Vgl. MULDER, *Theology of the Creator*, 205.

⁴⁶ Vgl. CORLEY, *Creation and Cosmos*, 224; eine andere Überlieferung hat רצו(י)נו statt מְעָשָׁיו, vgl. MULDER, *Theology of the Creator*, 206.

⁴⁷ CORLEY, *Creation and Cosmos*, 224.

⁴⁸ Vgl. MULDER, *Theology of the Creator*, 207.

⁴⁹ Vgl. MULDER, *Theology of the Creator*, 214.

⁵⁰ Vgl. BLASS/DEBRUNNER/REHKOPF, *Grammatik*, § 133.

Apk 14,13⁵¹). Zusammenfassend kann man sagen, dass die Werke die Schöpfungswerke in ihrer Gesamtheit (Sir 42,15; 43,32) oder einzelne, bestimmte Schöpfungswerke meinen (z. B. Tiere, Sir 43,25). An anderen Stellen können auch Menschen (Jes 64,7) bzw. Körperteile von Menschen (hörendes Ohr und sehendes Auge, Spr 20,12)⁵² als Werke Gottes verstanden werden.⁵³

Die Schöpfungswerke führen in der LXX oft zur (impliziten oder expliziten) Aufforderung zum Lob⁵⁴ oder zur tatsächlichen Preisung⁵⁵ des Schöpfers. Die Logik, die dahinter steht, könnte wie folgt zusammengefasst werden: Wenn man die Größe und Schönheit der Werke betrachtet, wird man die Macht und Kreativität des Schöpfers erkennen. Allerdings scheinen die verfassenden Personen ebenso Fälle zu kennen, bei denen diese Logik nicht zwangsläufig greift. Diese Beobachtung wird z. B. in SapSal 13,1 artikuliert.

SapSal 13,1

Μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει,
οἷς παρὴν θεοῦ ἀγνωσία καὶ ἐκ τῶν
ὁρωμένων ἀγαθῶν οὐκ ἴσχυσαν εἰδέναι
τὸν ὄντα οὔτε τοῖς ἔργοις προσέχοντες
ἐπέγνωσαν τὸν τεχνίτην

*Dumm sind alle Menschen von Natur aus,
bei denen Unwissenheit über Gott war
und die weder aus den sichtbaren Gütern
den Seienden verstanden haben konnten,
noch den Werkmeister erkannt haben,
wenn sie auf die Werke geachtet haben.*

Differenzierter ist wohl Sir, denn hier gibt es nicht nur offensichtliche Schöpfungswerke, sondern auch verborgene, wie etwa die Biene und ihre Produktion von Honig (Sir 11,3–4; 16,21).⁵⁶

Zum Bedeutungsspektrum von ἔργον gehört neben dem bereits Erwähnten, dass ἔργον auch das Heilen bezeichnen kann. In Sir 38,8 wird das Heilen durch Arznei als „seine Werke“ (ἔργα αὐτοῦ) bezeichnet. Es ist dabei nicht ganz klar, ob das Personalpronomen auf den Mediziner⁵⁷ oder auf Gott⁵⁸ bezogen ist. Rein grammatisch liegt der Apotheker (μυρεψός) näher, da er das letztgenannte Subjekt ist (V. 7). Entscheidet man sich allerdings für den Apotheker, wird man mit dem Problem konfrontiert, den *von ihm ausgehenden Frieden über der Erdoberfläche* (V. 8) zu interpretieren – dies wirkt auf einen Apotheker bezogen „hypertroph und befremdlich, da es sich hier um eine messianische Apostrophierung handelt“⁵⁹. Sieht man aber *seine Werke* (ἔργα αὐτοῦ) mit *seinen Wunderwerken* (ἐν τοῖς θαυμασίοις αὐτοῦ) aus V. 6 verknüpft, dann ist Heilung das Werk Gottes durch den Mediziner, der die von Gott geschaffene Arznei zur Heilung einsetzt. „Verse 8 sees doctors as God’s intermediaries, continuing his work of creation.“⁶⁰ Das Werk des Arztes und das Werk Gottes greifen ineinander.

⁵¹ Vgl. SIEBENTHAL, Griechische Grammatik zum Neuen Testament, § 262b.

⁵² Wenngleich die Stelle nicht nur so verstanden werden kann, dass es um das physische Hören und Sehen geht, sondern um das Verstehen der Wahrheit Gottes, vgl. FOX, Proverbs 10–31, 668.

⁵³ Vgl. BERTRAM, ἔργον κτλ., 635.

⁵⁴ Z. B. Ps 103,22/Ψ 102,22; Tob 3,11; Sir 17,8–10.

⁵⁵ Z. B. Sir 39,16.33; 42,15.22.

⁵⁶ Vgl. BERTRAM, ἔργον κτλ., 635.

⁵⁷ Vgl. BECKER/FABRY/REITEMEYER, Sophia Sirach, 2228.

⁵⁸ Vgl. SNAITH, Ecclesiasticus, 183; SKEHAN/DI LELLA, Wisdom of Ben Sira, 442.

⁵⁹ BECKER/FABRY/REITEMEYER, Sophia Sirach, 2228.

⁶⁰ SNAITH, Ecclesiasticus, 185.

11.1.3 Weitere Schriften außerhalb der Septuaginta

In den Hodayot wird Gott als מוֹשֵׁל בְּכָל מַעֲשֵׂה („Herrscher über jedes Geschöpf“)⁶¹ gepriesen (1QH 18,10 / XVIII 8). Das Herrschen meint vom Kontext her jedoch keine Gewaltausübung, sondern Gott freut sich בְּמַרְחֶמֶת עַל עוֹלָהּ וּבְאֻמָּן בְּחִיק תְּכַלְכֵּל לְכוֹל מַעֲשֵׂיָהּ („wie eine liebevolle Mutter über ihr Kind, und wie ein Pfleger sorgst du am Busen für all deine Geschöpfe“⁶², 1QH 17,36). In Bezug auf die Werke wird neben der Fürsorglichkeit auch die Gerechtigkeit gepriesen („Und gerecht bist du in all deinen Taten/Werken“ – צְדִיקָתָהּ בְּכָל מַעֲשֵׂיָהּ,⁶³ 1QH 9,8 / IX 6). Die Wunder Gottes vor den Geschöpfen (מַעֲשֵׂיָהּ) zu verkündigen, wird als eine grundlegende Bestimmung des Menschen aufgefasst (1QH 11,23–24 / XI 22–23).⁶⁴

Die Schöpfungswerke zu preisen ist aber nicht nur eine Sache von Menschen, sondern in Jub 2,3 auch eine Sache der Engel: Nach ihrer Erschaffung preisen die Engel Gott wegen seiner Werke.⁶⁵ Neben Jub 2 bezieht sich auch 4Esr 6,38–54 auf die erste Schöpfungswoche. Besonders wichtig scheint die Feststellung, dass das Schöpfungswerk durch das göttliche Wort vollzogen wurde (V. 38. 43). Es wird als Adams Verantwortung angesehen, für die Werke, die Gott gemacht hat, als Herrscher oder „Anführer“⁶⁶ (*dux*, Vulg.) zu sorgen (V. 54). Der Mensch ist jedoch selbst ein Werk Gottes: Er herrscht zwar über die anderen Geschöpfe, aber sein Leben oder Tod steht wiederum in der Verfügungsgewalt Gottes (*et mortificabis eum ut tuam creaturam et vivificabis eum ut tuum opus*⁶⁷ – und du wirst ihn [den Menschen] töten, da er dein Geschöpf ist und du wirst ihn beleben, da er dein Werk ist, 4Esr 8,13). Dass die Menschen Gottes eigenes Werk sind, ist der Grund dafür, dass Gott den Menschen gnädig ist, obwohl sie sündigen (*longanimitatem praestat his qui peccaverunt quasi suis operibus*⁶⁸ – er erweist denen Langmut, die gesündigt haben, weil sie seine Werke sind, 4Esr 7,135).

Dass der Mensch als Wächter über die Schöpfungswerke eingesetzt ist, findet sich nicht nur in 4Esr, sondern auch in 2Bar 14,18. In 2Bar kommt die Beobachtung hinzu, dass der Mensch kommt und geht, also vergeht, aber die Welt schon vor ihm bestand (2Bar 54,18) und noch nach ihm besteht, obwohl die Welt für den Menschen gemacht sei und nicht andersherum (2Bar 14,18–19). Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen 4Esr und 2Bar ist die Vorstellung von der Entstehung der Werke durch das Wort (2Bar 14,17). 2Bar weiß nicht nur um die Entstehung, sondern auch um die gegenwärtige Lenkung der Werke durch Gott (2Bar 24,4). Anders wird es in den OdSal gesehen, wo es die geschaffenen Dinge selbst sind, die ihre Werke wirken (OdSal 16,13). Laut 2Hen ist die Anzahl der Bücher seit der Entstehung der Welt groß, in denen die Werke Gottes aufgeschrieben sind (47,2).

Philo entfaltet eine Logik, die schon in der LXX angedeutet ist (s. o.): Von den Werken könne man auf den Schöpfer schließen.⁶⁹ Er veranschaulicht dies mit einer Analogie aus der Architektur in LA III.,97–99. Er verweist darauf, dass es Philosophien gibt, in denen man von der Welt und deren konstituierenden Elemente auf eine erste Ursache schließen kann, höchstwahrscheinlich ein Bezug auf stoische Philosophie.⁷⁰ Daran anschließend beginnt die Ausführung des Vergleichs:

⁶¹ DAHMEN, Loblieder (Hodayot), 70–71.

⁶² Vgl. DAHMEN, Loblieder (Hodayot), 70–71.

⁶³ Vgl. DAHMEN, Loblieder (Hodayot), 36–37.

⁶⁴ Weitere Stellen zu den (Schöpfungs-)Werken in den Hodayot finden sich in Anmerkung 269 bei DAHMEN, Loblieder (Hodayot), 111.

⁶⁵ Vgl. WINTERMUTE, Jubilees, 55.

⁶⁶ MÜLLER, Esra IV, 1293.

⁶⁷ MÜLLER, Esra IV, 1316.

⁶⁸ MÜLLER, Esra IV, 1314.

⁶⁹ Vgl. MAZZINGHI, Weisheit, 355–356. Exemplarisch verknüpft auch Bertram die Gedankengänge von Sap 13,1 ff. und Philo LA III.,99, vgl. BERTRAM, ἔργον κατλ., 634.

⁷⁰ Vgl. COLSON/WHITAKER, Philo I, 483.

Philo LA III.,98–99

98 ὥσπερ γάρ, εἴ τις ἴδοι
δεδημιουργημένην οἰκίαν ἐπιμελῶς
προφυλαίοις στοαῖς ἀνδρῶσι
γυναικωνίτισι τοῖς ἄλλοις οἰκοδομήμασιν
ἐννοίαν λήψεται τοῦ τεχνίτου – οὐ γὰρ
ἄνευ τέχνης καὶ δημιουργοῦ νομιεῖ τὴν
οἰκίαν ἀποτελεσθῆναι – τὸν αὐτὸν δὲ
τρόπον καὶ ἐπὶ πόλεως καὶ νεῶς καὶ
παντὸς ἐλάττονος ἢ μεΐζονος
κατασκευάσματος,

99 οὕτως δὴ καὶ εἰσελθὼν τις ὥσπερ εἰς
μεγίστην οἰκίαν ἢ πόλιν τόνδε τὸν
κόσμον καὶ θεασάμενος οὐρανὸν μὲν ἐν
κύκλῳ περιπολοῦντα καὶ πάντα ἐντὸς
συνειληφότα, πλανήτας δὲ καὶ ἀπλανεῖς
ἀστέρας κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως
κινουμένους ἐμμελῶς τε καὶ ἐναρμονίως
καὶ τῷ παντὶ ὠφελίμως, γῆν δὲ τὸν μέσον
χῶρον λαχοῦσαν, ὕδατός τε καὶ ἀέρος
χύσεις ἐν μεθορίῳ τεταγμένας, ἔτι δὲ ζῶα
θηρὰ τε αὖ καὶ ἀθάνατα καὶ φυτῶν καὶ
καρπῶν διαφοράς, λογιεῖται δήπου, ὅτι
ταῦτα οὐκ ἄνευ τέχνης παντελοῦς
δεδημιούργηται ἀλλὰ καὶ ἦν καὶ ἔστιν ὁ
τοῦδε τοῦ παντὸς δημιουργὸς ὁ θεός. οἱ
δὲ οὕτως ἐπιλογιζόμενοι διὰ σκιᾶς τὸν
θεόν καταλαμβάνουσι διὰ τῶν ἔργων τὸν
τεχνίτην κατανοοῦντες.⁷¹

98 Denn es ist wie, wenn eine Person ein
Haus sieht, das sorgfältig konstruiert
wurde, mit Eingangstoren, Säulenhallen,
Abteilungen für Männer und Frauen und
anderen Gebäudestrukturen, dann wird
sie die Intention des Architekten erfassen
– denn sie meint, dass ohne die Kunst des
Architekten das Haus nicht zustande ge-
bracht worden wäre – in derselben Weise
(verhält es sich) auch mit einer Stadt, ei-
nem Schiff und jedem kleineren oder grö-
ßeren Gebilde

99 Daher ist es ebenso mit einer Person,
die in das größte Haus oder in die Stadt,
(nämlich) diese Welt, kommt und den
Himmel sieht, der alles in einem Kreis
umspannt und innen einschließt, die Pla-
neten und die Fixsterne, die sich entspre-
chend gleich geordnet, harmonisch und
dem Ganzen dienend bewegen, die Erde,
die den mittleren Platz einnimmt, die
Ströme von Wasser und Luft in den ange-
ordneten Mittelbereichen, sogar sterbli-
che und außerdem unsterbliche Lebewe-
sen, die Unterschiedlichkeit an Pflanzen
und Früchten – sie wird natürlich einse-
hen, dass diese Dinge nicht ohne perfekte
Kunst geschaffen worden sind, sondern
der Schöpfer von diesem Ganzen Gott
war und ist. Daher verstehen die, die so
Schlüsse von den Schatten ziehen, durch
die Werke Gott, den Architekten, wenn sie
nachdenken.

Für Philo ist also die Welt als Ganzes ein Werk (opif. 9) und die geschaffenen Dinge sind Werke (opif. 149), die Gott gemacht hat, weswegen die Menschen von den Werken auf Gott als Schöpfer schließen können (LA III.,97–99). Für Josephus sind die Menschen Teil der Werke Gottes, wobei er hervorhebt, dass *wir Menschen die besten der Werke Gottes auf der Welt* (ὡν ἐπὶ γῆς ἔργων τοῦ θεοῦ κάλλιστόν ἐσμεν ἄνθρωποι) seien (Ant. 1,21). Das hindert ihn jedoch nicht, die Gutheit der restlichen Elemente und Geschöpfe der Welt zu würdigen:

Flav.Jos.Apion. 2,192

⁷¹ COLSON/WHITAKER, Philo I, 366.368.

ἔργα βλέπομεν αὐτοῦ φῶς, οὐρανὸν, γῆν,
ἥλιον καὶ σελήνην, ποταμοὺς καὶ
θάλατταν, ζώων γενέσεις, καρπῶν
ἀναδόσεις. ταῦτα θεὸς ἐποίησεν, οὐ
χερσὶν οὐδὲ πόνοις οὐδέ τινων
συνεργασομένων ἐπιδεηθείς, ἀλλ' αὐτοῦ
καλὰ θελήσαντος καλῶς ἦν εὐθὺς
γεγονότα. τούτῳ δεῖ πάντας ἀκολουθεῖν
αὐτὸν ἀσκοῦντας ἀρετὴν· τρόπος γὰρ
θεοῦ θεραπείας οὗτος ὁσιώτατος.⁷²

*Seine Werke sehen wir, Licht, Himmel,
Erde, Sonne und Mond, Flüsse und das
Meer, Entstehung von Lebewesen und Er-
träge von Früchten. Diese hat Gott ge-
schaffen, weder mit Hand noch mit Mü-
hen, wobei er auch nicht irgendwelche
Mitarbeitenden gebraucht hat, sondern
sein guter Wille war (da) und sofort ist
das Entstandene geworden. Alle müssen
diesem (Gott) folgen, indem sie Tugend
einüben; denn diese Art der Therapie ist
die heiligste.*

Im Kontext geht es um die Auslegung des Bilderverbots, das eine schöpfungstheologische Begründung erhält.⁷³ Die Argumentation ist wie folgt: Gott ist unsichtbar. Daher kann und darf er nicht abgebildet werden. Die Werke Gottes hingegen sind sichtbar. An diesen Werken kann man sich ein Beispiel nehmen und sich in der Tugend üben.

11.2 Das Tun (ποιέω) und Vollenden (τελειόω) der Werke sowie das Vollbringen (τελέω) – Joh 5,36; 17,4

Joh 5,36

Ἐγὼ δὲ ἔχω τὴν μαρτυρίαν μείζω τοῦ
Ἰωάννου· τὰ γὰρ ἔργα ἃ δέδωκέν μοι ὁ
πατὴρ ἵνα τελειώσω αὐτά, αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ
ποιῶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὅτι ὁ πατὴρ με
ἀπέσταλκεν.

*Aber ich habe eine größere Bestätigung
als Johannes; denn die Werke, die mir
der Vater gegeben hat, damit ich sie voll-
ende – diese Werke, die ich tue –, bestäti-
gen über mich, dass der Vater mich ge-
schickt hat.*

Die Verknüpfung der Lexeme ποιέω und ἔργον taucht nicht selten in Joh auf,⁷⁴ oft aus der Perspektive Jesu über sich selbst in der 1. Person Singular und einmal über Gott in der 3. Person Singular:

- *Ich habe ein einziges Werk getan* – ἐν ἔργον ἐποίησα, (7,21)
- *Die Werke, die ich tue* – τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ (10,25)
- *Wenn ich nicht die Werke meines Vaters tue* – εἰ οὐ ποιῶ τὰ ἔργα τοῦ πατρός μου (10,37)
- *die Werke, die ich tue* – τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ (14,12)
- *Wenn ich die Werke nicht getan hätte* – εἰ τὰ ἔργα μὴ ἐποίησα (15,24)
- *indem ich das Werk vollende, das du mir gegeben hast, um es zu tun* – τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω (17,4)
- *Der Vater, der in mir bleibt, tut seine Werke* – ὁ δὲ πατὴρ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ (14,10)

⁷² Vgl. SIEGERT, Flavius Josephus 2, 179–180.

⁷³ Vgl. FÖRSTER, Gottes Schöpfung, 171–175.

⁷⁴ Joh 5,36; 7,3.21; 10,25, 14,10.12; 15,24; 17,4.

In 7,3 findet sich auch die Perspektive von Jesu Geschwistern, ausgedrückt mit dem Verb in der 2. Person Singular (*gehe nach Judäa, damit auch deine Gefolgsleute die Werke sehen, die du machst* – τὰ ἔργα ἃ ποιεῖς). Die auffällig häufige Kombination von ποιέω und ἔργον führt zu der Frage des nächsten Abschnitts, nämlich ob diese Kombination anderweitig in Bezug auf Schöpfungsthematik auftaucht.

Vom Vollenden des Werks bzw. der Werke ist besonders deutlich an drei Stellen in Joh die Rede: 4,34; 5,36; 17,4⁷⁵ – alle diese Stellen enthalten das Verb τελειόω mit dem Lexem ἔργον als Objekt.⁷⁶ Inhaltlich können noch 19,28.30 hinzugenommen werden,⁷⁷ wo in V. 28 ausgesagt wird, dass *alles vollbracht* (πάντα τετέλεσται) ist, und Jesus seinen Durst ausspricht, *damit die Schrift erfüllt wird* (ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή) und schließlich das letzte Wort Jesu in der Perfekt-Form⁷⁸ in V. 30 zum Ausdruck gebracht wird: *Es ist vollbracht* (τετέλεσται). Hier werden die beiden Verben τελέω (vollbringen, zum Ziel bringen) und τελειόω (vollenden, erfüllen) nebeneinander verwendet. Aufgrund der auffälligen Dichte der Vollendungsbegrifflichkeit kann in Jesu Tod der „Zielpunkt“⁷⁹ der Erzählung sowie die Vollendung der Werke im Tod gesehen werden,⁸⁰ auch wenn ἔργον in Joh 19 nicht explizit auftaucht. Die Stichwortverknüpfung τελειόω zwischen 19,28 und 4,34; 5,36 und 17,4 legt dies nahe. Diese theologische Deutung des Kreuzes als Vollendung wird sprachlich schon in 13,1 vorbereitet, wo von der Liebe Jesu zu den Seinen bis zum Ende die Rede ist – hierbei wird das ebenso zur Wurzel *τελ- gehörende τέλος (Ende)⁸¹ verwendet. Die Frage der nächsten Abschnitte ist, ob das Wortfeld des Vollendens zusammen mit Schöpfungswerken in Verbindung steht. Wenn dies der Fall ist, gewinnt die These, dass es sich in den genannten Joh-Stellen um Schöpfungsterminologie handelt,⁸² an Plausibilität.

11.2.1 Septuaginta

Sucht man nach der Kombination von ποιέω und ἔργον in Schöpfungstexten, so fällt wieder Gen 2,2–3 auf: Dort ist die Rede von *seinen Werken, die er gemacht hat* (τὰ ἔργα αὐτοῦ, ἃ ἐποίησεν) sowie von *allen seinen Werken, die er begonnen hat, zu machen* (ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἤρξατο ὁ θεὸς ποιῆσαι).⁸³ Dies spiegelt sich auch in den Zitaten von Gen 2,2–3 in Philo LA I.,2.16.18 wider, wo ebenso ποιέω und ἔργον verwendet werden. Die explizite Kombination von τελειόω und ἔργον in ein- und demselben Vers (wie in Joh 4,34; 5,36; 17,4) kommt in der LXX nur in 2 Esd 16,3.16 vor, wobei es dort um das Fertigstellen der Stadtmauer geht.⁸⁴ Sucht man nach weiteren, ähnlichen Verbindungen, so gibt es zwei Optionen: Zum einen kann man wurzelverwandte Verben und Adjektive von τελειόω untersuchen (τελέω, συντελέω, ἀποτελέω, τέλειος), zum anderen kann man Synonyme für ἔργον als Schöpfungswerk in den Blick nehmen (πᾶς, οἰκουμένη, ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ).

⁷⁵ Vgl. KEENER, Gospel of John, 1:624; HOSKYNS, Fourth Gospel, 246.

⁷⁶ Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 189.

⁷⁷ Vgl. FREY, Herrlichkeit, 321; KEENER, Gospel of John, 1:624; BROWN, Creation's Renewal, 285; WEIDEMANN, Victory, 321–322; COLOE, Mother, 210; PHYTHIAN-ADAMS, New Creation, 70; HENGEL, Old Testament, 33.

⁷⁸ Vgl. FREY, Herrlichkeit, 507.

⁷⁹ FREY, Herrlichkeit, 556.

⁸⁰ Vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 333; HOSKYNS, Fourth Gospel, 246.

⁸¹ Vgl. DELLING, τέλος κτλ.

⁸² Neben den Werken als Schöpfungswerken (für Joh 5,36 vgl. CARMICHAEL, Story, 118) geht es auch um das Tun, Vollenden und Vollbringen.

⁸³ Vgl. HENGEL, Old Testament, 33.

⁸⁴ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 73.

Zunächst wird ein Blick auf wurzelverwandte Verben von τελειόω geworfen: Die Kombination von τελέω und ἔργον ist nicht auf die Schöpfung, sondern auf andere Tätigkeiten bezogen, wie eine lexikalische Überprüfung zeigt.⁸⁵ Die Kombination συντελέω und ἔργον ist zwar meistens nicht,⁸⁶ aber zumindest an der zentralen Stelle Gen 2,2 auf das Vollenden der Schöpfungswerke bezogen: συνετέλεσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ, ἃ ἐποίησεν – *Gott hat am sechsten Tag seine Werke, die er gemacht hat, vollendet*. Es handelt sich also – entgegen der Behauptung von Coloe⁸⁷ – um keine exakte lexikalische Übereinstimmung, da in Gen 2,2 συντελέω und ἔργον, in Joh 4,34; 5,36; 17,4 hingegen τελειόω und ἔργον verwendet werden. Allerdings gehören συντελέω und τελειόω zu demselben semantischen Feld.⁸⁸

Schauen wir nun auf synonyme Begriffe zu ἔργον als Schöpfungswerk, so liegt zunächst πᾶς nahe. Wie im Abschnitt zum Prolog „Erschaffung von allem (πάντα)“ in dieser Arbeit gezeigt wird, kann πᾶς ähnlich wie ἔργον die Gesamtheit des Geschaffenen ausdrücken. In Jes 44,24 – dem Auftakt zu der schöpfungstheologisch relevanten Passage Jes 44,24–45,25 –⁸⁹ heißt es: *Ich bin Kyrios/Adonai, der alles vollendet [LXX: συντελῶν πάντα]/erschafft [MT: לֹא הָיָה עִמָּי], der den Himmel ausspannt ganz allein, der die Erde ausbreitet – wer sonst [LXX]/wer war mit mir [MT]? Die Tatsache, dass συντελέω hier πᾶς entspricht, unterstreicht die Offenheit von συντελέω für eine schöpfungstheologische Interpretation. Delling versteht συντελέω an dieser Stelle im Sinne von „vollbringen, durchführen“⁹⁰ und fasst das Vollenden der Welt in Spr 8,31 LXX als Vollenden der Schöpfung auf: *Er hat sich gefreut, nachdem er den Erdkreis vollendet hatte – εὐφραίνεται τὴν οἰκουμένην συντελέσας* (Spr 8,31 LXX). Das Verb συντελέω wird außerdem nicht nur zur Vollendung der Schöpfungswerke in Gen 2,2 verwendet, sondern schon in Gen 2,1 auf das Vollenden von Himmel und Erde (als Merismus für die Gesamtheit der Schöpfungswerke im Universum oder Kosmos, also von allem⁹¹) bezogen. An Gen 2,1–2 lässt sich erkennen, dass das, was mit ἔργα gemeint ist, auch durch Umschreibungen wie Himmel und Erde ausgedrückt werden kann.*

11.2.2 Weitere Schriften außerhalb der Septuaginta

Ein Rückbezug von Joh 4,34 auf Gen 2,1–3 ist umso plausibler, wenn man sich die Rezeption dieser Verse vor Augen hält. Jub 2,16 paraphrasiert am Ende der Nacherzählung von der Sechs-Tage-Schöpfung Gen 2,2 mit sehr ähnlichen Worten wie die LXX: *Und Gott hat alles am sechsten Tag vollendet* – καὶ συνετέλεσεν ὁ θεὸς πάντα ἐν τῇ ἕκτῃ ἡμέρᾳ (vgl. bereits

⁸⁵ 1Makk 4,51; Sir 7,25; 38,27.

⁸⁶ Ex 5,13; 36,2; 40,33; 3 Kgdms 7,26; 2Chr 29,34; Spr 22,8; Hos 13,2; 3Esr 6,9, vgl. SOSA SILIEZAR, *Creation Imagery*, 73–74.

⁸⁷ „Jesus’ dying word ‘It is finished’ (τετέλεσται) announces the true completion of God’s work (19:30) and echoes the use of the same verb (τελέω) used in the LXX version of Genesis to announce the finish of God’s work in creation (Gen 2:1)“, COLOE, *Structure*, 54. In Joh 19,30 wird zwar tatsächlich τελέω verwendet, in Gen 2,1–2 jedoch συντελέω. Auch textkritische Varianten wechseln meist nicht das Verb, sondern lediglich die Form von συντελέω, vgl. SOSA SILIEZAR, *Creation Imagery*, 73. Die einzige abweichende Variante ist „ἐτετέλεσθησαν“ (COHN, *Philonis A. Opera I*, 61; vgl. WEIDEMANN, *Victory*, 314; SOSA SILIEZAR, *Creation Imagery*, 73) bei manchen Handschriften von Philos Zitierung von Gen 2,1 in LA I.,1.

⁸⁸ Vgl. DELLING, *τέλος κτλ*; WEIDEMANN, *Victory*, 314; SOSA SILIEZAR, *Creation Imagery*, 73.

⁸⁹ Vgl. OLÁH, *Schöpfungsterminologie*.

⁹⁰ DELLING, *τέλος κτλ*, 64.

⁹¹ Vgl. GERTZ, *Das erste Buch Mose*, 36.

Jub 2,1: „Wie am sechsten Tag vollendete der Herr Gott all sein Werk und alles, was er geschaffen“⁹²).

Philo zitiert Gen 2,1 im Wortlaut der LXX in LA I.,1 und nur mit minimaler Abweichung vom Wortlaut der LXX Gen 2,2 in LA I.,2.16 sowie Gen 2,3 in LA I.,18. Philo macht bei seiner Auslegung deutlich, dass das Vollenden der Werke kein Aufhören meint, sondern die Qualität und Perfektion der Werke zum Ausdruck bringen soll. Daher kann er an anderen Stellen die Schöpfung auch als *perfektes Werk* (ἔργον τέλειον) bezeichnen (spec. II.,58–59),⁹³ dessen Vollendung ebenso mit dem Verb ἀποτελέω ausgedrückt werden kann (opif. 19; det. 54). Philo verwendet also nicht nur συντελέω zur Bezeichnung der Vollendung der Schöpfungswerke, sondern nimmt auch das Verb ἀποτελέω und das Adjektiv τέλειος hinzu. Nimmt man alle biblisch und außerbiblisch auftauchenden Lexeme der Wurzel *τελ- in den Blick,⁹⁴ so gibt es ein breites Spektrum an Vollendungsterminologie.

Wie verhalten sich aber Gottes Vollendung der Schöpfung zu seinem kontinuierlichen Wirken in der Schöpfung? Diese Frage führt zur Interpretation von Joh 5,17 und 9,4



Abb. 7: Semantisches Feld von *τελ-

11.3 Das Wirken (ἐργάζομαι) der Werke – 5,17; 9,4

Joh 9,4

ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ
πέμψαντός με ἕως ἡμέρας ἐστίν· ἔρχεται
νύξ ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι.

*Wir müssen die Werke dessen wirken, der
mich geschickt hat, solange es noch Tag
ist; die Nacht kommt, in der niemand wir-
ken kann.*

In Joh 5,17 ist vom kontinuierlichen Wirken (ἐργάζομαι) und in 9,4 explizit vom Wirken der Werke die Rede (ἐργάζομαι + τὰ ἔργα). Das Verb ἐργάζομαι kann schöpferisches Wirken meinen, was besonders durch Jes 45,9 nahegelegt wird, weil hier in einem Schöpfungskontext⁹⁵ ἐργάζομαι im Zusammenhang mit ποιέω steht: *Wird etwa der Ton zum Töpfer sagen: „Was machst du, dass du nicht wirkst?“ und „Hast du keine Hände?“ – μὴ ἐρεῖ ὁ πηλὸς τῷ κεραμεῖ τί ποιεῖς, ὅτι οὐκ ἐργάζῃ οὐδὲ ἔχεις χεῖρας;*

Der Gebrauch von ἐργάζομαι in Gen 2 ist – anders als Moore behauptet – kein ‚Schöpfungsverb‘⁹⁶, weil es sprachlich auf den Menschen und nicht auf Gott bezogen ist: *Denn Gott hat auf die Erde (noch) nicht regnen lassen, und (der) Mensch war (noch) nicht da, um den Acker zu bestellen* – οὐ γὰρ ἔβρεξεν ὁ θεὸς ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ ἄνθρωπος οὐκ ἦν ἐργάζεσθαι τὴν γῆν. Dass ἐργάζομαι Schöpfungsterminologie ist, lässt sich nicht anhand von Gen, sondern besser anhand von der soeben erwähnten Stelle Jes 45,9 zeigen. Ein Beispiel außerhalb der

⁹² BERGER, Buch der Jubiläen, 322.

⁹³ Vgl. ZIMMERMANN/SOUKRY, *Creatio Continua* in the Fourth Gospel, 101.

⁹⁴ Beachtet wurden nur diejenigen Lexeme, für die ein Zusammenhang mit der genannten Schöpfungsterminologie gefunden wurde. Weitere Lexeme des Wortfeldes wären ἐπιτελέω, συντέλεια, παντελής, τελειότης, τελειώσις, τελειωτής, vgl. DELLING, τέλος κτλ.

⁹⁵ Vgl. OLÁH, Schöpfungsterminologie.

⁹⁶ Bei ihm bleibt zumindest offen, in welchem Sinne er „the ‚creation verb““ ἐργάζομαι versteht“

LXX findet sich bei Philo, der ἐργάζομαι für die Erschaffung des Menschen verwendet (opif. 77).

11.4 Ertrag

Die Semanteme ἔργον/ἔργα können die Schöpfungswerke bezeichnen, was nicht zuletzt aus den Kombinationen mit den Verben ποιέω, συντελέω und ἐργάζομαι hervorgeht. Die Schöpfungswerke stehen in Sir 42,15–17 im Parallelismus mit den Wunderwerken (πάντα τὰ θαυμάσια αὐτοῦ; dabei ist θαυμάσια eine gängige Substantivierung des Adjektivs θαυμάσιος). Es ist daher plausibel, dass Bussino θαυμάσιος zu seinen Begriffen mit Schöpfungsbezug zählt.⁹⁷ Die Schöpfungswerke sind Wunderwerke, weil sie zum Erstaunen führen. Auffällig ist, dass auch ἔργον/ἔργα in Joh Erstaunen oder Bewunderung (θαυμάζω) auslösen:

Joh 5,20

ὁ γὰρ πατήρ φιλεῖ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ, καὶ μείζονα τούτων δείξει αὐτῷ ἔργα, ἵνα ὑμεῖς θαυμάζητε.

Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles das, was er tut, und er wird noch größere Werke als diese zeigen, so dass ihr euch wundern werdet.

Joh 7,21

ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ἐν ἔργον ἐποίησα καὶ πάντες θαυμάζετε.

Jesus antworte ihnen: „Ich habe ein einziges Werk getan und ihr alle wundert euch.“

Dieses Erstaunen ist aber nicht zwangsläufig anerkennend, sondern kann auch unverständlich sein. Die Werke, die Psalmen- und Hymnendichter immer wieder zum Lobpreis des Schöpfers führen, erzielen nicht bei allen diese Wirkung: Manche erkennen den Werkmeister hinter den Werken nicht (SapSal 13,1),⁹⁸ was die Logik durchbricht, dass die Werke zur Erkenntnis desjenigen führen, der sie gewirkt hat. Eine ähnliche Logik scheint in Joh 14,11 vorzuliegen, wo der johanneische Jesus davon ausgeht, dass seine Werke zur Erkenntnis und zum Glauben an ihn führen müssten. In diesem Sinne möchte er die Werke als Zeugnis oder Bestätigung für sich verstehen (5,36). Rae versteht diese Stellen (14,11; 5,36) wie folgt: „To know the works, is to know Christ himself. What knowing means here, I propose, is that one discerns in the work that Jesus performs the fulfillment of God’s purposes in creation.”⁹⁹

Die Werke haben also Verweis- und Offenbarungscharakter, was besonders an der Kombination von ἔργα und δείκνυμι in 10,32 deutlich wird: *Viele gute Werke habe ich euch gezeigt – aus dem Vater heraus* (πολλὰ ἔργα κατὰ ἔδειξα ὑμῖν ἐκ τοῦ πατρός).¹⁰⁰ Es ist auffällig, dass die LXX das Schöpfungsverb πᾶν vereinzelt mit καταδείκνυμι übersetzt (Jes 41,20).¹⁰¹ In diesem Sinne lässt sich eine Erklärung für die auf den ersten Blick überraschende Wendung aus Jes 45,18 finden (*Kyrios, der den Himmel gemacht hat, dieser Gott, der die Erde aufgezeigt hat* – κύριος ὁ ποιήσας τὸν οὐρανόν — οὗτος ὁ θεὸς ὁ καταδείξας τὴν γῆν): Die Schöpfung

⁹⁷ Vgl. BUSSINO, Creation and Humanity, 150.

⁹⁸ Vgl. MAZZINGHI, Weisheit, 352.

⁹⁹ RAE, Testimony of Works, 297.

¹⁰⁰ Vgl. SCHLIER, δείκνυμι κτλ, 28.

¹⁰¹ Vgl. OLÁH, Schöpfungsterminologie, 151–152.

wird zum „Ort göttlichen Handelns und göttlicher Selbstoffenbarung“¹⁰², weil Gott durch seine Werke auf sich verweist ([κατα]δείκνυμι). Wenn diese Interpretation stimmt, dann liegt die implizite Schöpfungstheologie von Joh auf derselben Linie wie Röm 1,20: Der prinzipiell unsichtbare Gott kann seit der Schöpfung an seinen Werken erkannt werden. Die Voraussetzung dafür, dass die Werke auf Gott verweisen können, ist, dass die Werke Gottes selbst offenbar werden (φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ, Joh 9,3).¹⁰³ Die Werke sind im Vergleich zu Johannes dem Täufer das größere Zeugnis (5,36).¹⁰⁴ „For John signs are the works of God and embody God's presence because God is the creator of all that is and, as the giver of all life, continues to sustain the world.“¹⁰⁵ Hinzuzufügen ist, dass die Werke nicht nur Gott, sondern auch Jesus als Schöpfer bezeugen.

Dass das semantische Spektrum von ἔργον auch Heilen einschließt, kann anhand von Sir 38,1–8 gezeigt werden. Dieser Aspekt wirft Licht auf das Verständnis von Joh 9,3–4, wo die Heilung des Blindgeborenen vorab als eines der Werke eingeführt wird. Auch in Joh 9,6 verwendet Jesus Geschaffenes (Schlamm) und bereitet damit eine heilsame Salbe zu (durch Spucken und Vermischen), ähnlich wie der Apotheker anhand seines Wissens die geschaffene Arznei kombiniert und zubereitet, um zu heilen. Jesus kann zwar anders heilen (Joh 4,50; 5,8), aber er wählt in Joh 9 diesen Weg. Körperfunktionen wie ein sehendes Auge zählen schon nach Spr 20,12 zu den Werken des Kyrios (κυρίου ἔργα).¹⁰⁶

Die Traditionsgeschichte zeigt, dass es bestimmte Konnotationen von den (Schöpfung-)Werken gibt, die das Verständnis der Werke in Joh erhellen:

- A) Die Werke verweisen auf Gott, man kann von den Werken auf den Schöpfer zurück-schließen. Die Werke haben Offenbarungs- und Verweisungscharakter.
- B) Sie führen daher im besten Fall zur Erkenntnis und zum Lob dessen, der sie wirkt – sowohl bei Menschen als auch bei Engeln.
- C) Das Heilen gehört zu dem kontinuierlichen Wirken des Schöpfers, weswegen Heilungen als Schöpfungswerke Gottes angesehen werden können.¹⁰⁷

Die Vollendung der Werke bzw. des Werks in Joh ist demnach auch eine Vollendung der Schöpfungswerke bzw. des Schöpfungswerks,¹⁰⁸ da Jesu Wirksamkeit nicht nur, aber auch Schöpfungswerke wie Heilen und die Gabe von Leben¹⁰⁹ einschließt.

Die Interpretation des johanneischen Konzepts von der Vollendung der Werke darf aber nicht christologisch enggeführt werden. Jesus vollendet in seine Wirksamkeit am Kreuzestod, macht aber spätestens in den Ostererscheinungen deutlich, dass sein Werk durch seine Gefolgsleute fortgeführt werden soll. Vollendung und Fortführung schließen sich nicht gegenseitig aus. Das lässt sich schon bei der *creatio prima* zeigen: Am siebten Tag ist die *creatio*

¹⁰² Vgl. OLÁH, Schöpfungsterminologie, 152.

¹⁰³ Dies meint auch, aber nicht nur das physikalische Sehen: Die Werke als Zeichen „werden visuell wahrgenommen“, ZUMSTEIN, „Zeichen“ (σημεῖον), 294. Im Fall von den Nachbarn des Blindgeborenen und Pharisäerinnen und Pharisäern (Joh 9) reicht das beispielsweise aber nicht aus, um die Realität des Geschehens anzuerkennen, vgl. ZUMSTEIN, „Zeichen“ (σημεῖον), 299.

¹⁰⁴ Vgl. ZIMMERMANN, John (the Baptist) as a Character, 110–111.

¹⁰⁵ THOMPSON, God of the Gospel of John, 143.

¹⁰⁶ Auch wenn hier selbstverständlich mit Kyrios Adonai gemeint ist und nicht Christus. Zur Inszenierung des Auftretens Jesu als Kyrios gehört dann im NT u. a. das Heilen.

¹⁰⁷ Dass Heilungen Jesu als Schöpfungswerke interpretiert worden sind, lässt sich z. B. auch an Mk 7,37 zeigen, wo die Leute aufgrund der Heilung zu dem Schluss kommen, dass *er alles gut gemacht hat*, was an Gen 1,31 erinnert, vgl. SCHINDLER, An Brüchen im Leben. Vgl. außerdem Kleins Interpretation von Mt 11,5 // Lk 7,22 als In-Ordnung-Bringen der Schöpfung, vgl. KLEIN, Schöpfung in der Botschaft Jesu, 261–262.

¹⁰⁸ Vgl. FREY, Das prototypische Zeichen, 183 Anm. 68.

¹⁰⁹ Für die Gabe von Leben als Schöpfungswerk vgl. ZIMMERMANN/SCHOUKRY, *Creatio Continua* in the Fourth Gospel, 103–107.

prima vollendet, was nicht heißt, dass Gott völlig passiv sei, sondern er ist durch sein erhaltendes Schöpfungshandeln durchgehend am Werk. Analog dazu ist die irdische Schöpfertätigkeit Jesu am großen Sabbat (19,31)¹¹⁰ vollendet, aber dennoch geht das Wirken zum einen durch den Parakleten und zum anderen durch die Gefolgsleute Jesu weiter. Die Abschiedsreden entfalten diese Logik. Der Fortgang Jesu bewirkt zweierlei: Zum einen eröffnet er Raum für die Wirksamkeit des Parakleten (16,7), zum anderen kann die Person, die an Jesus glaubt, größere Werke tun (14,12). Dies wird nicht zuletzt dadurch unterstrichen, dass der Auferstandene den Geist gibt (20,22). Nimmt man alle diese Punkte zusammen, dann scheinen sie nahezuzeigen, dass das (Schöpfungs-)Werk Jesu durch den Geist und die Gläubigen fortgesetzt wird.

¹¹⁰ Vgl. dazu die Einordnung im Kapitel „Der erste Tag der Woche“ in dieser Arbeit.

12 Exkurs: Das gesprochene Wort (λόγος) – Joh 4,50

In diesem Exkurs wird anders als in den übrigen Kapiteln keine detaillierte, traditionsge-schichtlich orientierte Wortstudie geboten, da das „Wort“ bzw. „Sprechen“ schon im Teil zum Prolog dieser Arbeit untersucht wurde (Kap. 5). Es soll lediglich am Beispiel von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (4,43–54) verdeutlicht werden, dass nicht nur Jesus als Wort Gottes gilt, sondern auch sein eigenes Wort schöpferische Macht entfalten kann.

Joh 4,50

λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πορεύου, ὁ υἱός σου ζῇ. Ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐπορεύετο.

*Jesus sagte ihm: „Geh, dein Sohn lebt.“
Der Mensch glaubte dem Wort, das Jesus ihm sagte, und er ging.*

Es gibt theoretisch drei Möglichkeiten, sich zu der Frage zu verhalten, ob man diese Perikope schöpfungstheologisch lesen kann:

1. Es wird gar nicht darauf eingegangen (Enthaltung).
2. Es wird gegen eine schöpfungstheologische Lesart argumentiert (Ablehnung).
3. Es wird für eine solche Lesart argumentiert (Befürwortung).

Es ist leichter, Auslegende zu finden, die sich enthalten,¹ als welche zu finden, die eine solche Lesart ablehnen. Mir ist zumindest keine Ablehnung bekannt. Hinsichtlich der Befürwortenden sind zunächst die Begründungen zu überprüfen.

Für Anthony Moore ist dieses das zweite von sieben Zeichen, die mit den sieben Schöpfungstagen korrespondierten.² Ich halte diese Argumentation für nicht stichhaltig, da nur zwei Zeichen explizit gezählt werden und es insgesamt mehr als 7 Zeichen im JohEv gibt.³ Sinnvoller erscheinen mir die Begründungen von Jacobus Kok: Der für das Kind kurz bevorstehende Tod wäre als Verlust des Lebens die Umkehrung des Schöpfungsvorgangs (V. 47.49).⁴ Jesus schafft („re-creates“⁵) bzw. erhält Leben wie der Schöpfer durch das Sprechen (λέγω)⁶ bzw. durch das Wort (λόγος)⁷ (vgl. V. 50–51.53).

Vergleicht man die johanneische Variante der Erzählung mit ihren synoptischen Parallelen,⁸ dann fallen sowohl Unterschiede als auch Gemeinsamkeiten auf. Manche Unterschiede

¹ Obwohl Brown von „Jesus’ power to give life“ spricht (vgl. BROWN, Gospel according to John, 1:197), deutet er die Stelle nicht explizit schöpfungstheologisch, vgl. BROWN, Gospel according to John, 1:190–198. Ähnlich SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 132–137; BRUNER, Gospel of John, 286–294.

² Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 134.

³ Vgl. die Einordnung im Kapitel zum Seewandel in dieser Arbeit.

⁴ Vgl. KOK, New Perspectives, 86.

⁵ KOK, New Perspectives, 86.

⁶ Zum Sprechen als schöpferischer Akt vgl. Gen 1,1–2,3; Hi 37,6; Ps 33,9; 148,5; Jes 40,26; 44,24–28; 48,13; 55,10–11; Jdt 16,14; Jub 2,5–6; 2Hen 30,1–2.7–8; 4Esr 3,4; 2Bar 21,4; 48,2; Sib 1,9; Philo sacr. 65.

⁷ Zur Schöpfung durch das Wort bzw. durch den Logos vgl. Ps 33,6; 147,18 (147,7 LXX); SapSal 9,1; Sir 39,17; 42,15; 43,26; OrMan 2–3; 2Petr 3,5; 4QNon-canonical Psalms B 1,3 (4Q381); 4QParaphrase of Gen and Exod I 1,6 (4Q422); 4QShirShabb^d 1 I 35 (4Q403); Jub 12,4; 4Esr 6,38.43; 2Bar 14,16–17; 48,8; 56,4; ApkAbr 9,9; OdSal 16,19; Sib 1,19; 3,20; Aristob 4,3 (Eus.praep. 12,12,3); Philo LA III.96; Cher. 27.127; sacr. 65; agr. 51; plant. 8–9; conf. 63; migr. 6; her. 188; Fug. 12.112; somn. I.,241; somn. II.,45; spec. III.,207; Iust. 1 apol. 64.

⁸ Vgl. die folgende Tabelle 15. Selbstverständlich gibt es viele gewichtige Unterschiede und wir können natürlich nicht wissen, ob Johannes die matthäische, lukanische und/oder andere Versionen gekannt hat, vgl.

entstehen dadurch, dass Johannes mehrere Aspekte steigert. Der Mann wendet sich nicht an Jesus, weil er gerade zufällig in seiner Stadt Kafarnaum ist, noch sendet er nur eine Gesandtschaft, sondern nimmt höchstpersönlich den weiten Weg von Kafarnaum nach Kana auf sich. Jesu Ruf muss ihm vorausgeilt sein (V. 45.47), wenn ein königlicher Beamter so viel investiert, um an ihn heranzukommen. Jesu Fernheilung nur durch das Wort (ohne eine Handlung wie Berührung, Spucken o. Ä.) erscheint umso erstaunlicher, da im JohEv verglichen mit den Synoptikern eine größere Distanz vorliegt.⁹ Der Kranke ist nicht wie bei den Synoptikern ein δοῦλος oder παῖς (*Diener/Sklave/Kind*),¹⁰ sondern ὁ υἱός (*der Sohn*).¹¹ Und es handelt sich nicht wie bei Matthäus um irgendeine Krankheit, die ihn ans Bett fesselt, sondern es geht um Leben und Tod.¹² Entsprechend wird am Ende nicht wie bei den Synoptikern nur von der Heilung berichtet, sondern hervorgehoben, dass er lebt (Joh 4,51.53 diff. Mt 8,13 // Lk 7,10).

BENNEMA, *Encountering Jesus*, 181 Anm. 18. Aber die Gemeinsamkeiten sind zu offensichtlich, als dass es sich um zwei gänzlich verschiedene Narrative handeln könnte (es wäre unwahrscheinlich, dass Geschichten von zwei Beamten in Kafarnaum kursierten, dessen Söhne krank waren und von Jesus geheilt wurden). Zur Annahme, dass die johanneische Variante auf die Synoptiker zurückgeht, vgl. TIWALD, *Sayings Source*, 71 inkl. Anm. 96. Barker verwendet Joh 4,46–54 als ein Beispiel für die literarische Abhängigkeit, die er zwischen Johannes und Matthäus annimmt, vgl. BARKER, *John's Use of Matthew*, 16–27.

⁹ Die Entfernung der beiden Städte beträgt je nach Weg, den man wählt, etwa zwischen 35 und 40 km, was man in etwa sieben bis acht Stunden zu Fuß zurücklegen könnte, Wilckens und Schnackenburg etwa geben 26 km an, womit sie die Luftlinie meinen müssten, vgl. WILCKENS, *Evangelium nach Johannes*, 90; SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 1:498. Zumstein gibt 25 km an und geht von 500 Höhenmetern Unterschied aus, vgl. ZUMSTEIN, *Johannesevangelium*, 201 Anm. 15; diese Zahl scheint angemessen, wenn man davon ausgeht, dass Kafarnaum etwa 200 m unter dem Meeresspiegel und Kana etwa 300 m über dem Meeresspiegel liegt. Vgl. außerdem die Angaben 25 km und gut 400 Höhenmeter bei KLAIBER, *Johannesevangelium*, 130. Wellhausen spricht davon, dass der Vater des Kranken „eine Tagereise macht“, WELLHAUSEN, *Evangelium Johannis*, 24. Oft wird stillschweigend davon ausgegangen, dass der Beamte zu Fuß gereist ist, was allerdings nicht die einzige Option ist. Stand dem Mann ein Pferd zur Verfügung, wäre es entsprechend schneller möglich. Warum er ganze 24 Stunden braucht (von 13.00 Uhr des einen Tages bis 13.00 Uhr des folgenden Tages, vgl. KLAIBER, *Johannesevangelium*, 131), erschließt sich nicht. Hat er womöglich eine Pause oder gar mehrere Zwischenstopps eingelegt? Liegt das nahe, wenn er sich um seinen Sohn sorgt, der im Sterben liegt? Er hätte es noch an demselben Tag zurück schaffen können, wenn er es eilig gehabt hätte. Wie dem auch sei, es handelt sich um eine Wundererzählung, die als solche nicht unbedingt gänzlich realistisch sein muss, vgl. ZIMMERMANN, *Replik*, 237–238.

¹⁰ Mt spricht nur von παῖς, nicht von δοῦλος; Lk verwendet beide Wörter.

¹¹ Nur in Joh 4,51 wird ὁ παῖς in Übereinstimmung mit Mt 8,13 als Bezeichnung für den Kranken verwendet.

¹² Joh 4,47: ἤμελλεν γὰρ ἀποθνήσκειν // Lk 7,2: ἤμελλεν τελευτᾶν, vgl. MICHAELS, *Gospel of John*, 277 Anm. 24.

Tabelle 15: Vergleich der Heilung aus Joh 4 mit den synoptischen Parallelen¹³

Plot ¹⁴	Mt 8	Lk 7	Joh 4
Einleitung und Problem	5 Εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναοὺμ προσῆλθεν αὐτῷ ἐκατόνταρχος παρακαλῶν αὐτὸν	1 Ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ρήματα αὐτοῦ εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ, εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναοὺμ. 2 Ἐκατοντάρχου δέ τινος δοῦλος κακῶς ἔχων ἡμελλεν τελευτᾶν , ὃς ἦν αὐτῷ ἔντιμος.	46 Ἦλθεν οὖν πάλιν εἰς τὴν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας, ὅπου ἐποίησεν τὸ ὕδωρ οἶνον. Καὶ ἦν τις βασιλικὸς οὗ ὁ υἱὸς ἡσθένει ἐν Καφαρναοῦμ .
Wissen um Jesus und Bitte um Heilung	6 καὶ λέγων· κύριε, ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος.	3 ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων ἐρωτῶν αὐτὸν ὅπως ἐλθὼν διασώσῃ τὸν δοῦλον αὐτοῦ . 4 οἱ δὲ παραγενόμενοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν παρεκάλουν αὐτὸν σπουδαίως λέγοντες ὅτι ἄξιός ἐστιν ᾧ παρέξῃ τοῦτο. 5 ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ τὴν συναγωγὴν αὐτὸς ὠκοδόμησεν ἡμῖν.	47 οὗτος ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ἦκει ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν ἀπῆλθεν πρὸς αὐτὸν καὶ ἡρώτα ἵνα καταβῇ καὶ ἰάσῃται αὐτοῦ τὸν υἱόν, ἡμελλεν γὰρ ἀποθνήσκειν .
Jesu erste Reaktion	7 καὶ λέγει αὐτῷ· ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν.	6α ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐπορεύετο σὺν αὐτοῖς.	48 εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτόν· ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε.

¹³ Legende:

- exakte, wörtliche Übereinstimmungen zwischen Mt/Lk und Joh
- **sinngemäße Übereinstimmungen oder andere Ähnlichkeiten zwischen Mt/Lk und Joh**
- *signifikante Unterschiede zwischen Mt/Lk und Joh*

¹⁴ Man könnte noch Lk 13,28-29 als Parallele zu Mt 8,11-12, Mk 2,1 als Parallele zur ersten und Mk 7,30 als Parallele zur letzten Sequenz anführen, vgl. Aland, Synopsis quattuor evangeliorum, 113-116. Ich beziehe diese anderen Passagen nicht in die Tabelle ein, da mein Vergleich nur auf die Heilungserzählungen fokussiert ist, die mit der kranken Person in Kafarnaum verbunden sind.

Erneute Bitte	8 καὶ ἀποκριθεὶς ὁ <u>ἐκατόνταρχος</u> ἔφη· <u>κύριε</u>, οὐκ εἰμι ἰκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς, ἀλλὰ μόνον <u>εἰπὲ λόγῳ</u>, καὶ <u>ἰαθήσεται ὁ παῖς μου</u>. 9 καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν, ἔχων ὑπ' ἑμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποιήσον τοῦτο, καὶ ποιεῖ.	6b ἤδη δὲ αὐτοῦ οὐ μακρὰν ἀπέχοντος ἀπὸ τῆς οἰκίας ἐπεμψεν φίλους ὁ <u>ἐκατοντάρχης λέγων αὐτῷ</u>· <u>κύριε</u>, μὴ σκύλλου, οὐ γὰρ ἰκανός εἰμι ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰσέλθῃς· 7 διὸ οὐδὲ ἑμαυτὸν ἠξίωσα πρὸς σέ ἐλθεῖν· ἀλλ' <u>εἰπὲ λόγῳ</u>, καὶ <u>ἰαθήτω ὁ παῖς μου</u>. 8 καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος ἔχων ὑπ' ἑμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποιήσον τοῦτο, καὶ ποιεῖ.	49 <u>λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ βασιλικός</u>· <u>κύριε</u>, κατὰβηθι πρὶν ἀποθανεῖν τὸ <u>παιδίον μου</u>.
Jesu zweite Reaktion	10 ἀκούσας δὲ ὁ <u>Ἰησοῦς</u> ἐθαύμασεν καὶ <u>εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν</u>· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὔρον. 11 Λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἠξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν, 12 οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων. 13a καὶ <u>εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἐκατοντάρχη</u>· <u>ὑπάγε</u>, ὡς <u>ἐπίστευσας</u> γεννηθήτω σοι.	9 ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ <u>Ἰησοῦς</u> ἐθαύμασεν αὐτὸν καὶ στραφεὶς τῷ <u>ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὄχλῳ εἶπεν</u>· λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὔρον.	50 <u>λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς</u>· <u>πορεύου</u>, ὁ υἱός σου <u>ζῇ</u>. <u>Ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ</u> ὃν <u>εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς</u> καὶ ἐπορεύετο.

Feststellung der Heilung	13b καὶ <u>ἰάθη ὁ παῖς</u> [αὐτοῦ] ἐν τῇ <u>ᾠρᾳ</u> <u>ἐκείνῃ</u> .	10 Καὶ ὑποστρέψαντες εἰς τὸν οἶκον οἱ πεμφθέντες εὗρον τὸν <u>δοῦλον ὑγιαίνοντα</u> .	51 ἤδη δὲ αὐτοῦ καταβαίνοντος οἱ δοῦλοι αὐτοῦ ὑπῆντησαν αὐτῷ λέγοντες ὅτι <u>ὁ παῖς</u> <u>αὐτοῦ ζῇ</u> . 52 ἐπύθετο οὖν τὴν ᾠραν παρ' αὐτῶν ἐν ᾗ κομπώτερον ἔσχεν· εἶπαν οὖν αὐτῷ ὅτι ἐχθὲς ᾠραν ἐβδόμην ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός. 53 ἔγνω οὖν ὁ πατήρ ὅτι [ἐν] ἐκείνῃ τῇ <u>ᾠρᾳ</u> ἐν ᾗ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὁ υἱός σου ζῇ, καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη.
--------------------------	---	--	--

Trotz aller Unterschiede fällt auf, dass in allen Varianten das Wort (λόγος) hervorgehoben wird, das Jesus spricht (λέγω). Im JohEv stellt der Erzähler fest, dass der Mann dem Wort glaubt, das Jesus gesagt hat, nachdem Jesus es ausgesprochen hatte (V. 50).¹⁵ Bei den Synoptikern bittet der Mann darum, dass Jesus ein Wort spricht, um zu heilen (Mt 8,8 // Lk 7,7). Der Zenturio im Text der Synoptiker scheint vorauszusetzen, dass Jesus eine Art Befehlshaber¹⁶ über die Natur bzw. konkret über den Gesundheitszustand menschlicher Körper ist. Denn er schließt *a minori ad maius* von sich auf ihn: Wenn er als ein menschlicher Befehlshaber seinen Untergebenen nur ein Wort sagen muss, so müsste doch Jesus als Herr

über Krankheit und Gesundheit erst recht nur ein Wort sagen, damit es geschieht (Mt 8,9 // Lk 7,8). Aber auch in der johanneischen Variante kann man sich fragen, ob der königliche Beamte eine gewisse Erwartungshaltung hatte. War er womöglich einer von denen,¹⁷ die



Abb. 8: Schöpfungsthematik in der Heilung aus Joh 4

¹⁵ Neben Joh 4,40 ist nur in Mt 8,13 der konkrete Inhalt des Gesagten wiedergegeben, während man in Lk 7 nicht erfährt, welches Wort genau zur Heilung geführt hat.

¹⁶ Vielleicht steckt hier die Vorstellung dahinter, dass Jesus Befehlsgewalt über die Dämonen hat, die hinter den Krankheiten angenommen werden.

¹⁷ Falls er ein Jude war, ist es nicht unwahrscheinlich, dass er auf dem Fest war, aber natürlich noch nicht garantiert, dass er Jesus gesehen hat. Falls er kein Jude war, könnte er vielleicht als Ordnungshüter des

gesehen haben, was für große Dinge er in Jerusalem bei dem Fest gemacht hat (ἐωρακότας ὅσα ἐποίησεν ἐν Ἱεροσολύμοις ἐν τῇ ἑορτῇ, Joh 4,45)? Ist die Anrede *Kyrios* (κύριε,¹⁸ V. 49)¹⁹ nur „säkular“²⁰ oder macht der königliche Beamte von vorneherein klar, dass er um die (göttliche, schöpferische)²¹ Autorität Jesu weiß? Auch angesichts anderer Benennungen Jesu als *Kyrios* in Kontexten der Anerkennung seiner Macht (9,38; 20,28) scheint diese Frage berechtigt.²² Die Figur der Erzählung scheint zumindest davon auszugehen, dass Jesus in der Lage ist, seinen Sohn zu heilen, wenn er in sein Haus kommt – ansonsten würde er ihn nicht darum bitten. Was Jesus tut, kann als performativer Sprechakt interpretiert werden: Dadurch, dass Jesus sagt „Dein Sohn lebt“ (man achte auf die Präsens-Form ζῇ), verändert er den Zustand des Sohnes, der ab sofort nicht mehr todkrank, sondern gesund ist. Moore hat unter Rückgriff auf eine Beobachtung Stamms²³ allgemein auf die schöpferische Kraft der Worte Jesu verwiesen: „In the Genesis sequence God ‘spoke’ and creation came into being. In the Fourth Gospel, Jesus speaks (who is the divine λόγος of eternity [Jn 1:1] and the Word made flesh [Jn 1:14]) and by the power of his own words and his own presence gives life to the world (cf. Jn 6:33).“ Wenn diese Beobachtung auf die Heilung in Joh 4 angewendet wird, kann man zu dem folgenden Ergebnis kommen: Wie der Schöpfer lebende Wesen durch einen performativen Sprechakt hervorgebracht hat („Und Gott hat gesagt: ‚Die Erde soll lebendige Wesen hervorbringen‘“, Gen 1,24), so muss Jesus nur ein Wort sagen, um das Leben des todkranken Sohnes zu erhalten. „In healing the Official’s son [Jesus] is revealed as the one who ‚gives life to the world‘ (Jn 6:33).“²⁴ Analog zu den Entsprechungsformeln im priester-schriftlichen Schöpfungstext („und es geschah so [dementsprechend]“²⁵) wird in Joh 4 narrativ bestätigt, dass das Wort gewirkt hat: *Er hat sich bei ihnen nach der Stunde erkundigt, in der es besser geworden ist. Darauf haben sie ihm gesagt: „Gestern 13 Uhr“²⁶ ist sein Fieber gesunken. „Da hat der Vater gewusst, dass es in jener Stunde war, in der Jesus ihm gesagt hat: „Dein Sohn lebt.“ (V. 52–53)*

römischen Militärs für die Zeit des Fests in Jerusalem gearbeitet haben. Ob die Figur der Erzählung jüdisch oder nicht-jüdisch sein soll, bleibt offen, vgl. Anm. 28.

¹⁸ Zur Deutung, dass nicht „Sir“, sondern tatsächlich „Lord“ gemeint ist, vgl. MICHAELS, *Gospel of John*, 279.

¹⁹ Auch bei den Synoptikern wird Jesus als *Kyrios* adressiert: Mt 8,6.8 // Lk 7,6.

²⁰ VON WAHLDE, *Commentary on the Gospel of John*, 201: „secular“.

²¹ Reiterer zeigt in seiner Untersuchung der Gottesbezeichnungen für Gott als Schöpfer exemplarisch anhand der deuterokanonischen Literatur, dass *Kyrios* die häufigste ist, vgl. REITERER, *Dimensionen der Schöpfung*, 172–173. Gott als Schöpfer wird selbstverständlich auch in protokanonischen Schriften der LXX häufig als *Kyrios* bezeichnet; vgl. Gen 2,8.15.16.19.22, um nur die Stellen aus Gen 2 zu nennen. Das heißt natürlich nicht, dass *Kyrios* in Joh 4,49 diese Konnotationen haben muss. Die Frage ist aber, ob man sie ausschließen kann, insbesondere angesichts der anderen Argumente, die für eine schöpfungstheologische Lesart sprechen.

²² Vgl. LIOY, *Search for Ultimate Reality*, 82 speziell zu 20,28; außerdem schreibt Moore: „John posits the same conviction, that it is Jesus, who is the Creator, one with the Father (Jn 10:30) and himself the Lord God (Jn 20:28), who has the power to breathe the life of creation into the world“, vgl. MOORE, *Signs of Salvation*, 75.

²³ STAMM, *Creation and Revelation in the Gospel of John*, 18: „In Jesus, as John knows him, the very Source of creative power comes down to earth, where the work of creation with its concomitant revelation is going on. Jesus is more than God’s spoken word addressed to man from afar, for in him God himself is present, speaking the creative word that gives eternal life to the human beings who are to be his children and his friends forever“.

²⁴ Vgl. MOORE, *Signs of Salvation*, 154.

²⁵ WEIMAR, *Priesterschrift*, Abschn. 1.2.3.

²⁶ Wörtlich „siebte Stunde“; der Tag wird in zwölf Stunden eingeteilt (Joh 11,9). Die Rechnung der Tagesstunden beginnt 6 Uhr morgens, vgl. KEENER, *Gospel of John*, 1:470.

Während der johanneische Jesus auf die Anfrage zunächst ablehnend reagiert, weil er die Gier nach Zeichen und Wundern unterstellt,²⁷ ist der matthäische sowie lukanische Jesus ganz begeistert – und zwar so sehr, dass in der matthäischen Version sogleich ein Exkurs zum Heil für nicht-jüdische Menschen eingebaut wird.²⁸ Wie dem auch sei, in allen Varianten zeigt Jesus als Kyrios seine erhaltende Schöpfermacht, die er durch sein Wort ausübt. Durch die johanneische Betonung der Krankheit als eine, die lebensbedrohlich ist, wird der Akzent zusätzlich darauf gelegt, dass Jesus Herr über Leben und Tod ist.

²⁷ Unklar ist, ob er den Mann, eine größere Menschengruppe in der Erzählung oder gar die Lesenden meint, vgl. BENNEMA, *Encountering Jesus*, 177.

²⁸ Mt 8,10–13 und Lk 7,9 legen m. E. nahe, dass es sich um einen Nicht-Juden gehandelt hat. Wellhausen sieht jedoch gerade in diesem Punkt einen Unterschied zwischen der synoptischen und johanneischen Version, was er als ein Argument dafür anführt, dass „beide Varianten völlig unabhängig voneinander“ seien, WELLHAUSEN, *Evangelium Johannis*, 24. Ob der königliche Beamte im JohEv Jude (vgl. CARSON, *Gospel according to John*, 234.238) oder Nicht-Jude sein soll (vgl. COLOE, *John*, Kap. zu Joh 4,46–54), bleibt unklar, vgl. BENNEMA, *Encountering Jesus*, 176 inkl. Anm. 3; SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 1:497–498.

13 Der Sabbat (σάββατον) – Joh 5

13.1 Einordnung

Joh 5,9

Ἦν δὲ σάββατον ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.

Es war ein Sabbat an jenem Tag.

Der Sabbat¹ spielt in Joh eine große Rolle.² Das griechische Lexem kommt insgesamt dreizehnmal vor, nämlich im Zusammenhang mit zwei Heilungen (5,9–10.16.18; 9,14.16), in der Debatte beim Laubhüttenfest (7,22–23), als Tag nach der Kreuzigung (19,31) und zur Markierung des Wochenbeginns (20,1.19).³ In Joh 5 finden sich also sowohl der erste Beleg für σάββατον als auch die höchste Konzentration der Sabbat-Belege, weswegen die Sabbat-Thematik in Zusammenhang mit Joh 5 behandelt wird.

Der Tag, an dem Jesus den Kranken heilt, ist ein Sabbat (5,9–10.16.18). Hätte Jesus an einem anderen Tag geheilt, wäre es wahrscheinlich als weniger problematisch empfunden worden. Der Konflikt um das Heilen am Sabbat hängt unzertrennlich mit Schöpfungstheologie zusammen: Wenn vorausgesetzt wird, dass nur Gott als Schöpfer am Sabbat wirken darf, die Geschöpfe aber ihre Werke ruhen lassen sollen, dann impliziert das Wirken am Sabbat, dass man die Rechte des Schöpfers hat, die der johanneische Jesus hier für sich beansprucht.⁴ Joh lässt die Gegner verstehen, dass durch die Heilung eines Kranken am Sabbat eine Gleichstellung mit Gott vollzogen wird (5,18; vgl. 10,33.36; 19,7). Dieser Schluss liegt in Joh 5 aber nur nahe, wenn das Konzept des kontinuierlichen Schöpfungshandelns Gottes, was das Wirken am Sabbat notwendig einschließt,⁵ im Hintergrund steht.⁶ Innerhalb dieses Denkhorizonts scheint Joh 5,17 zu stehen:

Joh 5,17

ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται καὶ γὼ ἐργάζομαι.

Mein Vater wirkt bis jetzt und ich wirke auch.

Es wird also wahrscheinlich eine Schöpfungstheologie vorausgesetzt, die davon ausgeht, dass der Vater durchgehend („von Anbeginn der Schöpfung bis zu diesem Augenblick“⁷) wirkt,⁸ was in der Auslegung als *creatio continua* bezeichnet wird.⁹ Der johanneische Jesus

¹ Hier wird auf Ansätze zurückgegriffen, die sich aus einer früheren Untersuchung zur *creatio continua* in Joh 5–6 ergeben haben, vgl. ZIMMERMANN/SOUKRY, *Creatio Continua* in the Fourth Gospel, 101. Im Kapitel dieser Arbeit wird versucht, auf dieser Grundlage aufzubauen und die bisherigen Ansätze zu präzisieren sowie zu vertiefen.

² Vgl. WEISS, Sabbath.

³ Zu 19,31; 20,1.19 vgl. das Kapitel zum ersten Tag der Woche (μία σαββάτων, Joh 20) als Tag nach dem großen Sabbat (Joh 19) in dieser Arbeit (Kap. 22).

⁴ Vgl. McDONOUGH, Christ as Creator, 224.

⁵ Vgl. KAMMLER, Christologie und Eschatologie, 14.

⁶ Vgl. STAMM, Creation and Revelation in the Gospel of John, 13–14.

⁷ KAMMLER, Christologie und Eschatologie, 14.

⁸ Vgl. ZIMMERMANN, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben, 120; BROWN, Creation's Renewal, 285.

⁹ Vgl. McDONOUGH, Christ as Creator, 223–225; STAMM, Creation and Revelation in the Gospel of John, 13–14; ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 217 Anm. 47; THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 381; THEOBALD, „Steh auf!“, 702; CULPEPPER, ‚Children of God‘, 28; LANGE, Richter, 209.

identifiziert sich mit diesem kontinuierlichen Wirken und deutet seine Heilung des Kranken als ein solches Wirken.

Sucht man in Joh 5 neben σάββατον und ἐργάζομαι nach weiterer Schöpfungsterminologie, so fallen folgende Aspekte auf: Wie im vorhergehenden Kapitel dieser Arbeit gezeigt wurde, können Heilungen als Teil des erhaltenden Schöpfungswerks (ἔργον) verstanden werden. Im Verlauf von Kapitel 5 deutet der johanneische Jesus sein Handeln mehrfach als ἔργα (5,20.36). Hinzu kommt, dass Jesu Handlungen häufig mit dem Verb ποιέω wiedergegeben werden¹⁰ und der Vollzug der Heilung durch das Sprechen erfolgt (λέγω, V. 8).¹¹ Analog zu den priesterschriftlichen Entsprechungsformeln in Gen 1 („und es geschah so [dementsprechend]“¹²), die das Resultat der performativen Sprechakte¹³ des Schöpfers unmittelbar bestätigen, wird auch die Wirksamkeit der heilenden Sprechakte Jesu unmittelbar bestätigt, besonders bei den Heilungen in Joh 4 und 5.¹⁴ Demnach wäre es eine Engführung, die Worte (ῥήματα) in 5,47 auf Jesu Lehraussagen oder Ähnliches zu reduzieren – ein umfassendes Verständnis der ῥήματα Jesu schließen seine machtvollen Worte, die Heilung bewirken, mit ein. Laut McDonough führt die Heilung in Joh 5 dazu, dass die Beine des soeben noch in seiner Mobilität eingeschränkten Manns nun hinsichtlich der gegenwärtigen Schöpfungsordnung¹⁵ wieder voll funktionsfähig sind.¹⁶ Außerdem ist vom Beleben (ζωοποιέω) die Rede (V. 21), was im folgenden Kapitel (zu 5,21) vertieft wird. Das Resultat von Jesu Handlungen kann mit dem Verb γίνομαι ausgedrückt werden (5,9.14; vgl. V.6), dessen Identifikation als Schöpfungsterminologie im Zusammenhang mit Joh 1,3.10 aufgezeigt wurde.¹⁷ Erschließt man die Heilungserzählung vom Prolog her, hat man gegenüber dem Kranken vom Teich Betesda einen Wissensvorsprung:

¹⁰ Joh 5,11.15.16.19.20.27.30.36; außerhalb von Kap. 5 findet sich ποιέω in Bezug auf das Verhindern des Sterbens, also das Erhalten des Lebens in Joh 11,37. Zur schöpfungstheologischen Bedeutung im Zusammenhang mit dem Tun der Zeichen vgl. LÖNING/ZENGER, Als Anfang schuf Gott, 126–132.

¹¹ Zum Sprechen als Schöpfungsterminologie vgl. in dieser Arbeit im Kapitel zum Prolog den Abschnitt zu den schöpfungsmittelnden Instanzen. „Die Heilung als solche wird ... als reines Wortgeschehen stilisiert“, LÖNING/ZENGER, Als Anfang schuf Gott, 128.131.

¹² Vgl. WEIMAR, Priesterschrift, Abschn. 1.2.3.

¹³ Vgl. AUSTIN, How to Do Things With Words, 4–7.

¹⁴ Jesus sagt „Dein Sohn lebt“ (man achte auf die Präsens-Form ζῇ, Joh 4,50) und verändert damit den Zustand des Sohnes, der ab sofort nicht mehr todkrank, sondern gesund ist. Wie der Schöpfer lebende Wesen durch einen performativen Sprechakt hervorgebracht hat („Und Gott hat gesagt: ‚Die Erde soll lebendige Wesen hervorbringen‘“, Gen 1,24), so muss Jesus nur ein Wort sagen, um das Leben des todkranken Sohnes zu erhalten. Es wird narrativ bestätigt, dass das Wort gewirkt hat: *Er hat sich bei ihnen nach der Stunde erkundigt, in der es besser geworden ist. Darauf haben sie ihm gesagt: „Gestern 13 Uhr ist sein Fieber gesunken.“ Da hat der Vater gewusst, dass es in jener Stunde war, in der Jesus ihm gesagt hat: „Dein Sohn lebt.“* (V. 52–54). Ähnliches hat Brodie für Joh 5 beobachtet: „Without further discussion, Jesus tells him to rise, take up his bed, and walk. ‘And immediately the person became healthy, and he took up his bed and walked.’ So had God once said to the chaos, ‘Let there be ...’ and there was’ (Genesis 1). In this healing Jesus acts with a Creator-like knowledge and authority. It is he who first sees the man, who knows the long time that he has been there, and who, by simple word of command, gives the man health, strength, and motion“, BRODIE, Gospel According to John, 237.

¹⁵ Dass der Mann hier in einen Zustand versetzt wird, der dem entspricht, wie die meisten Menschen geschaffen werden, soll nicht heißen, dass er minderwertiger erschaffen wurde, falls er überhaupt von Geburt an in seiner Mobilität eingeschränkt war. Die Aussage kann dahingehend missverstanden werden, dass die „Kranken“ einer vermeintlichen „Schöpfungsordnung“ nicht entsprechen – dieser Ansicht teile ich nicht (zum Ableismus vgl. die Einordnung in Kap. 14 zum Beleben in dieser Arbeit). Nichtsdestotrotz kann die Antwort des Kranken in 5,7 so aufgefasst werden, dass er geheilt werden möchte.

¹⁶ Vgl. McDONOUGH, Christ as Creator, 225.

¹⁷ Vgl. in dieser Arbeit im Kapitel zum Prolog den Abschnitt Erschaffung von allem (πάντα) bzw. des Kosmos (κόσμος), das Verb γίνομαι und das Konzept „keine Entstehung ohne ihn“ (χωρὶς αὐτοῦ) – Joh 1,3.10.

This means that being the co-creator of the whole world the Logos can surely save the desperate lame man. The continuation of the story proves this very fact. The lame man also ignores that Jesus, being the creator of all things – including the water of the pool and himself –, will not have to wait there in order to push him into the water at the right moment to have him healed. Being the Logos he can heal him right now by his powerful and creative word, a conclusion that the implied reader can easily draw based on the prologue.¹⁸

Von der Logik des Evangeliums und vom Kapitel-Kontext her erscheint eine schöpfungstheologische Lesart also gerechtfertigt. „Der ausgewählte Text [Joh 5] zeigt besonders instruktiv den Stellenwert der schöpfungstheologischen Aspekte johanneischen Erzählens.“¹⁹ Die Frage der nächsten Abschnitte ist, ob es sich auch anhand der Traditionsgeschichte plausibilisieren lässt, dass es bei dem andauernden Wirken Gottes um sein erhaltendes, immer wieder neu schöpferisches²⁰ Handeln geht, wofür die Heilung des Kranken am Teich Betesda dann ein Beispiel wäre.²¹ Dazu ist es notwendig, das Verständnis des Sabbats im Frühjudentum herauszuarbeiten. Denn eine weitere Frage ist, ob es sich bei der Heilung Jesu²² tatsächlich um einen Sabbatbruch handelt, wie Joh die Gegner annehmen lässt (5,16.18), oder nicht.

13.2 Septuaginta

Es ist sehr selten, dass Kommentare von Joh 5,17 nicht explizit auf die Verse gegen Ende des ersten Schöpfungstextes Gen 2,1–3 verwiesen wird;²³ Gottes Ruhen nach der Schöpfung am siebten Tag wird meist diskutiert oder zumindest erwähnt.²⁴ Dies liegt daran, dass die Stellen Gen 2,1–3 sowie Ex 20,11; 31,17²⁵ auf den ersten Blick in einem Widerspruch zu Joh 5,17 stehen²⁶ (nämlich zwischen Vollendung/Sabbatruhe und andauerndem Wirken), was manche dazu verleitet, davon auszugehen, dass die Schöpfung für Joh vor dem Auftreten Jesu noch

¹⁸ Vgl. KARAKOLIS, Logos-Concept, 149.

¹⁹ LÖNING/ZENGER, Als Anfang schuf Gott, 119.

²⁰ Die Heilung wird teilweise als Neuschöpfung interpretiert, vgl. STRAUB, Alles ist durch ihn geworden, 162.165–167; WRIGHT, John, 1:59–60.

²¹ Vgl. RAE, Testimony of Works, 298.

²² Dass diese Heilung nur ein Beispiel dafür ist, was Jesus gewöhnlich tut, um den Sabbat zu brechen, kann durch das grammatische Argument verstärkt werden, dass bei dem Vorwurf das durativ gebrauchte Imperfekt und das verallgemeinerte Wort ταῦτα eingesetzt wird: ... weil er diese Dinge machte (ὅτι ταῦτα ἐποίει), vgl. DROGE, Sabbath Work, 128 Anm. 39.

²³ Vgl. BROWN, Gospel according to John, 1:216–218; PHYTHIAN-ADAMS, New Creation, 70. Selbst bei den genannten Autoren ist die Schöpfungsthematik (auch ohne Nennung von Gen 2) implizit präsent. Gar nicht zur Sprache kommt sie aber bei SIEGERT, Evangelium des Johannes, 408–409.

²⁴ Vgl. BARRETT, Gospel according to St. John, 256; VON WAHLDE, Commentary on the Gospel of John, 221; SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 2:127; BULTMANN, Evangelium des Johannes, 184; MICHAELS, Gospel of John, 301; THYEN, Johannesevangelium, 305; HAMBLY, Creation and Gospel, 74; CARMICHAEL, Story, 115–118; DODD, Interpretation of the Fourth Gospel, 320; CULPEPPER, 'Children of God', 27; WEIDEMANN, Victory, 316; PAINTER, Earth Made Whole, 77; RAE, Testimony of Works, 305; MINEAR, Christians and the New Creation, 87; KAMMLER, Christologie und Eschatologie, 14; LANGE, Richter, 209 inkl. Anm. 92. Beutler und Burns verweisen zumindest auf Philos Interpretation von Gen 2,2–3, vgl. BEUTLER, Johannesevangelium, 191; BURNS, Like Father, Like Son, 34. Burns hebt eindeutig die schöpfungstheologische Implikation von Joh 5 hervor, wenn er schreibt, dass Jesus auftritt als „his Father's earthly agent of creation and judgment“, BURNS, Like Father, Like Son, 31. Manche benennen zwar nicht die Stelle Gen 2,1–3, thematisieren die Ruhe am siebten Tag der Schöpfung aber der Sache nach, vgl. WRIGHT, John Part, 1:er59; BRUNER, Gospel of John, 306.308.310. Neyrey diskutiert das Problem der Ruhe am siebten Tag, allerdings mit einem unklaren Verweis auf Gen 1, vgl. NEYREY, Gospel of John, 108.

²⁵ Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 218.

²⁶ Dann würde Joh entgegen Gen 2 behaupten, dass die Schöpfung doch noch nicht vollendet war, sondern erst durch den Kreuzestod Jesu vollendet wird, vgl. COLOE, Creation in the Gospel of John, 78; COLOE, Theological Reflections, 4–6.

nicht vollendet gewesen sei.²⁷ Coloe etwa behauptet, dass sich die in Gen 2 ausgesprochene Erfüllung innerhalb Israels als illusorisch erwiesen hätte.

The Fourth Gospel maintains that such fulfilment [Gen 2,1–2] was not possible within Israel, that Israel's 'seventh' day of perfection was illusory; the creative work of God had not been completed 'in the beginning'. Jesus was sent to finish the Father's work (John 4:34). In the conflict on the Sabbath Jesus states, 'My Father is working still and I am working' (5:17). Real fulfilment only comes about through the life and death of Jesus.²⁸

Das halte ich für eine unangemessene Lösung des Problems, weil es Gen 2,1–3 seinen theologischen Eigenwert abspricht und Joh 5,17 als eine Art Korrektur oder Überbietung von Gen 2 darstellt. In eine ähnliche Richtung geht Carmichael, der schreibt: „These allusions are intended to demonstrate that Jesus must work on the sabbath because God's true rest for his creation has not yet been achieved.“²⁹ Auch Droge lässt sich hier einreihen: „The ‚sabbath rest‘ has not yet occurred because creation itself remains unfinished and incomplete.“³⁰ Letzterer würde nicht nur behaupten, dass Joh 5,17 eine Anspielung sowie Irreführung in Bezug auf Gen 2,2 ist („simultaneously allusive and elusive“³¹), sondern auch eine Abgrenzung gegenüber der Güte der Schöpfung (Gen 1,31). Wenn man diese Position vertritt, müsste man zeigen, inwiefern in Joh 1,3.10 die Güte der Schöpfung nicht impliziert ist. Man kann schlichtweg nicht wissen, welche schöpfungstheologische Position Joh diesbezüglich zugrunde liegt: Die Vorstellung einer von Anfang an unvollkommenen Schöpfung, die erst durch Jesus in einen guten, vollendeten Zustand gebracht wird; oder das Konzept einer ursprünglich vollkommenen Schöpfung,³² deren gegenwärtige Mängel (wie z. B. Krankheiten) sich mit einem wie auch immer vorgestellten „Fall“ erklären lassen. Droge versucht über Barn 15,3–5 zu argumentieren, dass Gen 2,2 nicht so gelesen werden muss, dass hier die Vollendung der *creatio prima* geschildert wird. Der Text könne auch als eschatologische Allegorie gelesen werden: Die Sabbatruhe sei noch nicht eingetreten, sondern stehe als zukünftiges Ereignis noch aus. In Joh werde diese eschatologische Hoffnung in Jesus zur Realität.

Eine m. E. angemessenere Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs zwischen Sabbatruhe und kontinuierlichem Wirken³³ kann darin gesehen werden, dass das Vollenden und Ruhen in Gen 2,1–3 keine absolute Passivität oder Inaktivität³⁴ meint,³⁵ sondern die Perfektion der Werke artikulieren will, ohne genauer über das Verhältnis von *creatio prima* und *creatio continua* zu reflektieren – es ist wohl nicht Anliegen von Gen 2, zu diesem (systematischen)

²⁷ CARMICHAEL, Days of Creation, 60: „His activity arouses hostility and Jesus justifies it by arguing – such is the defective nature of the creation – that both he and his father (God) must work on the Sabbath (John 5:17). In light of this statement, the Sabbath in John's creation account is in effect non-existent and it cannot yet be said that ‚God ended his work which he made‘ (Gen 2:2)“; „implying that the creation is not complete“, PAINTER, Earth Made Whole, 70.

²⁸ COLOE, Structure, 54; vgl. COLOE, Mother, 210.

²⁹ CARMICHAEL, Story, 122.

³⁰ DROGE, Sabbath Work, 129.

³¹ DROGE, Sabbath Work, 129.

³² So etwa SKINNER, Overcoming Satan, 115: „For John the world is a beautiful place created by God (through Jesus), as well as a place capable of great evils. These complementary ideas stand side-by-side in the Fourth Gospel“.

³³ Es gibt den Vorschlag, Joh 5,17 als „a dynamic conception of the divine Sabbath rest“ zu interpretieren, HAMBLBY, Creation and Gospel, 74.

³⁴ Burer kommt im Zusammenhang von Jes 56,1–8; 58,13–14 darauf zu sprechen, dass Gott nicht gänzlich inaktiv ist, sondern seine Segnungen über denen ausschüttet, die sich an das Sabbatgebot halten, vgl. BURER, Divine Sabbath Work, 44–46. Obwohl inhaltlich zugestimmt werden kann, dass das segnende Handeln Gottes wohl kaum am Sabbat aussetzt, muss doch zumindest angemerkt werden, dass in Jes 56 und 58 nicht explizit davon die Rede ist, dass Gott seinen Segen am Sabbat gewährt. Besser argumentieren lässt sich die Heiligung des Volkes am Sabbat anhand von Ex 31,13; Ez 20,12, vgl. BURER, Divine Sabbath Work, 49.51.

³⁵ Vgl. MICHAELS, Gospel of John, 301.

Logik-Problem Stellung zu beziehen. Dass die LXX und der MT hier bezüglich der Tageszahl voneinander abweichen, zeigt jedoch, dass schon früh ein Problem bezüglich des Verhältnisses von Vollenden der Werke (also weiteres Wirken) am siebten Tag einerseits, und der Ruhe am siebten Tag andererseits gesehen wurde. Der MT spricht vom siebten Tag, die LXX vom sechsten. Droge meint, dass Joh eine exegetische Chance darin gesehen hätte, dass Gott am siebten Tag seine Werke noch vollendet und somit auch am siebten Tag wirkt. Dabei wird impliziert, dass Joh Drogens Lesart des MT teilt. Eine alternative und grammatisch mögliche Lesart ist, das Imperfekt consecutivum zu Beginn von Gen 2,2 (וַיְכַל) im Sinne eines Plusquamperfekts³⁶ zu interpretieren: *Elohim hatte am siebten Tag sein Werk vollendet* – gemeint wäre dann, dass am siebten Tag festgestellt wird, dass er das Werk bereits (nämlich am Tag zuvor) vollendet hat. Schließt man sich der letzteren Lesart an, steht die LXX-Übersetzung nicht im Widerspruch zum MT, sondern versucht, ihn zu präzisieren. Dass die Redewendung וַיְכַל sich nicht darauf bezieht, dass eine Handlung noch zu Ende gebracht wird, sondern bereits zu Ende gebracht wurde, lässt sich an verschiedenen Stellen³⁷ zeigen: In Gen 17,2 drückt die Phrase וַיְכַל לְדַבֵּר אִתּוֹ aus, dass Elohim bereits aufgehört hatte, mit Abraham zu reden, und nun Abraham verlässt. Ähnliche bereits abgeschlossene Handlungen liegen in Gen 24,19; 49,33 und Ex 40,33 vor. Gen 2,2 kann demnach wie folgt umschreibend übersetzt werden: „Since God was on the seventh day in the position of one who had already finished His work, consequently He abstained from work on the seventh day.”³⁸ Eine weitere Option ist, die Pi.-Form וַיְכַל deklaratorisch zu übersetzen: *Elohim erklärt am siebten Tag sein Werk für vollendet*. Ruppert plädiert für diese Interpretation aufgrund der deklarativen Bedeutung, die Verben im Pi. annehmen können.³⁹

Während in Gen 2 nur vom siebten Tag, aber nicht explizit vom Sabbat die Rede ist, verknüpft Ex 20,8–11 die Tradition vom siebten Tag mit der Rede vom Sabbat. Außerdem erfolgt eine schöpfungstheologische Begründung, was Burer wie folgt auf den Punkt bringt: „The Sabbath is grounded in the rest of God from his act of creation.”⁴⁰ Das Halten des Sabbats ist am Schöpfer orientiert, der in der Schöpfungswoche selbst sechs Tage gearbeitet und am siebten geruht habe. „It is a matter of honoring what the Creator has made holy.”⁴¹ Durch die Nachahmung des Schöpfers wird der Sabbat sowie Gott selbst geehrt.⁴²

Painters Annahme, dass der Sabbat schon in Gen⁴³ zur Schöpfungsordnung gehöre,⁴⁴ ist nicht ganz unproblematisch, da der Sabbat in Gen nicht erwähnt wird: Im Hebräischen wird zwar das Verb שָׁכַח (Qal: ruhen) in Gen 2,2–3 verwendet, aber nicht das Substantiv שַׁבָּת (Sabbat),⁴⁵ das gar nicht in Gen,⁴⁶ sondern erst in Ex auftaucht (ab Ex 16,23 im Kapitel von den Wachteln und dem Manna⁴⁷). Dementsprechend taucht auch das griechische Lexem σάββατον in der LXX zuerst in Ex 16,23 auf, hingegen in Gen gar nicht. Ich stimme Painter also zu, dass der Sabbat in der Schöpfungsordnung verankert wird, allerdings kann man das besser anhand von Ex als anhand von Gen zeigen. Nichtsdestotrotz ist nicht auszuschließen,

³⁶ GK²⁸, § 111q.

³⁷ Vgl. CASSUTO, Commentary on the Book of Genesis, 61–62.

³⁸ CASSUTO, Commentary on the Book of Genesis, 62.

³⁹ Vgl. RUPPERT, Genesis, 99.

⁴⁰ BURER, Divine Sabbath Work, 50.

⁴¹ BURER, Divine Sabbath Work, 35.

⁴² Vgl. BURER, Divine Sabbath Work, 50–51.

⁴³ Auch CARMICHAEL, Story, 117.122 sieht in Gen 2,1–3 die Einsetzung des Sabbats.

⁴⁴ Vgl. PAINTER, Earth Made Whole, 72–73.

⁴⁵ Vgl. BURER, Divine Sabbath Work, 29.

⁴⁶ Angesichts dieses Befunds geht Arnolds These, dass der erste Schöpfungstext in Gen eine Ätiologie des Sabbats sei, m. E. zu weit; vgl. ARNOLD, Genesis, 47–51.

⁴⁷ Vgl. BURER, Divine Sabbath Work, 32–33.

dass in Gen 2,1–3 der Sabbat im Blick bzw. gemeint ist⁴⁸ und Gen 2,1–3 in seiner Wirkungsgeschichte mit dem Sabbat in Verbindung gebracht wurde und immer noch wird.⁴⁹

In den Parallelen zu Ex 20,8–11 (Lev 23,3; Dtn 5,12–15) wird der Sabbat nicht explizit schöpfungstheologisch begründet.⁵⁰ In Dtn ist die Heilsgeschichte ausschlaggebend, wobei der Exodus teils als Neuschöpfung des Volkes gelesen wird.⁵¹ An einer anderen Stelle (Ψ 92)⁵² ist eine deutlichere, wenn auch assoziative Verknüpfung von Sabbat und Schöpfung im Sinne der *creatio prima* gegeben, nämlich durch die im MT (Ps 93) fehlende Widmung *εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου ὅτε κατῴκισται ἡ γῆ* (*für den Tag vor dem Sabbat, als die Welt⁵³ bewohnt worden ist*).

Das Sabbatgebot erhält besonderen Nachdruck dadurch, dass im Pentateuch ein Verstoß mit der Todesstrafe geahndet wird (Ex 31,14–15; 35,2; Num 15,32–36).⁵⁴ In den Propheten wird das Sabbatgebot immer wieder eingeschärft, sei es als Anordnung (Ez 44,24),⁵⁵ durch Strafandrohung (Jer 17,21–27) oder durch die Erklärung, dass Gott in der Vergangenheit aufgrund des Sabbatbruchs gestraft habe (Ez 20,12–24), obwohl der Sabbat eigentlich ein Zeichen dafür sein sollte, dass Gott die Menschen segnet (Ez 20,12). Eine Begründung des babylonischen Exils ist die, dass das Land die Sabbate, die gebrochen wurden, nachholen kann (3Esr 1,55). Umgekehrt ist die Vision des Eschatons, dass in der neuen Welt alle Menschen den Sabbat halten (Jes 66,23⁵⁶). An ganz verschiedenen Stellen wird also die generelle Bedeutsamkeit des Sabbats betont. Daher verwundert es nicht, dass der Sabbat als ein grundlegendes Identitätsmerkmal schöpfungstheologisch verankert ist:

Das Trennen (διαχωρίζω) der Tage (durch die Scheidung von Licht und Dunkelheit, Gen 1,4) führt zu einer zeitlich strukturierten Schöpfungsordnung (Gen 1,14),⁵⁷ die für die Konstitution der Unterscheidung zwischen gewöhnlichen Tagen und heiligen Festtagen grundlegend ist (z. B. Sir 33,7–9;⁵⁸ 43,6–7⁵⁹).⁶⁰ Diese Vorstellung gibt es auch außerbiblisch, wie im Folgenden gezeigt wird.

13.3 Weitere Schriften außerhalb der Septuaginta

Die zeitliche Periodisierung im Sinne der Einteilung in Tage, Woche, Monate, Jahre usw. ist generell ein schöpfungstheologisches Thema;⁶¹ der Sabbat alle sieben Tage spielt in der Zeiteinteilung eine wichtige Rolle: Während in Sir 33,7–9 der Sabbat nur implizit durch die

⁴⁸ Vgl. GERTZ, Das erste Buch Mose, 75–77.

⁴⁹ Vgl. BURER, Divine Sabbath Work, 29.

⁵⁰ Vgl. BURER, Divine Sabbath Work, 39–40.101.

⁵¹ Vgl. BURER, Divine Sabbath Work, 41.51.

⁵² Vgl. BURER, Divine Sabbath Work, 41–44.

⁵³ Zur Begründung der Übersetzung von γῆ an dieser Stelle mit „Welt“ bzw. „Erde“ vgl. BRUCKER, Psalm 92[93], 1765.

⁵⁴ Vgl. BURER, Divine Sabbath Work, 36 inkl. Anm. 35.

⁵⁵ Vgl. BURER, Divine Sabbath Work, 50.

⁵⁶ Vgl. BURER, Divine Sabbath Work, 47–48.

⁵⁷ Vgl. außerbiblisch 2Hen 65,3–4 zur Einteilung der Zeit in Abschnitte als Schöpfungsakt in Anschluss an die Menschenschöpfung. In 1QS 10,3–4 hat der Mond konstituierende Funktion für die Zeiteinteilung, vgl. TIGCHELAAR, „Lights Serving as Signs for Festivals“, 42–43.

⁵⁸ Vgl. CALDUCH-BENAGES, Polarities in Creation, 189–190.

⁵⁹ Vgl. TIGCHELAAR, „Lights Serving as Signs for Festivals“, 38–39.

⁶⁰ Vgl. ausführlicher zur Rolle der Himmelskörper für die Einteilung der Tage und die schöpfungstheologische Begründung des Sabbats im Abschnitt zur Metaphorik von Licht und Dunkelheit im Prolog-Kapitel dieser Arbeit.

⁶¹ Vgl. WITTE, Cosmos and Creation, 58–59.

Festtage in den Blick kommt, wird er in Jub 2,9⁶² explizit erwähnt: „Und der Herr machte die Sonne zu einem großen Zeichen über der Erde für Tage und für Sabbate und für Monate und für Feste und für Jahre und für Jahrwochen und für Jubiläen und für alle Zeiten der Jahre.“⁶³ Es wird sogar von Gott selbst behauptet, dass er den Sabbat „hielt“⁶⁴ („observed“⁶⁵), was suggeriert, dass Gott sich selbst freiwillig an das Gebot der Sabbatruhe bindet. Es scheint, als ob die verfassende Person das Sabbatgebot als ein Grundprinzip versteht, das schon bestand, bevor Gott es den Menschen auferlegt hat, weswegen Jub wie die LXX die Vollendung der Werke am sechsten Tag⁶⁶ betont. Unterstrichen wird diese Zeitlosigkeit des Gebots dadurch, dass auch die Engel den Sabbat gehalten haben, bevor das Sabbatgebot den Menschen verkündigt wurde (V. 30). Das Halten des Sabbats ist also etwas, das die Engel gemeinsam mit Gott tun: „daß wir Sabbat feiern sollten mit ihm im Himmel und auf der Erde“⁶⁷ „that we might keep the sabbath with him in heaven and on earth“⁶⁸ (Jub 2,18). Die Betonung des Sabbatgebots ist laut Sollamo und VanderKam eine der wenigen, markanten Abweichungen von Jub 2 gegenüber Gen.⁶⁹ Der ganze Abschnitt Jub 2,17–33 ist dem Sabbat gewidmet, was die theologische Bedeutsamkeit des Sabbats in Jub verdeutlicht.⁷⁰ Daher verwundert es nicht, dass die Schrift in Jub 50 mit dem Sabbatgebot aufhört. Es wird geregelt, wofür der Sabbat da ist und wofür nicht: Engel und Menschen sollen nicht arbeiten (2,17.20), sondern essen, trinken und den Schöpfer segnen („zu essen und zu trinken und ihn zu segnen, der alles geschaffen“⁷¹, V. 21).⁷²

Die Sabbatruhe Gottes aus Gen 2 wird aber nicht nur in Jub rezipiert, sondern z. B.⁷³ auch in OdSal 16,12: „[Er] bereitete die Schöpfung und richtete sie auf. Und er ruhte sich aus von seinen Werken.“⁷⁴ Für 2Hen 32,2 nimmt Böttrich an, dass Gen 2,2 im Hintergrund steht, wo Gott spricht: „Und ich segnete den siebenten Tag, an dem ich von allen meinen Werken ruhte.“⁷⁵ Diese Stelle bildet ähnlich wie in Jub 2 den Abschluss der Rezeption der ersten Schöpfungswoche mit den sieben Tagen (2Hen 28–32).⁷⁶ Die Ruhe Gottes nach der Schöpfung wird mit der Unruhe Gottes vor der Schöpfung kontrastiert: „Ich aber fand keine Ruhe, denn alles war [noch] ungeschaffen“⁷⁷ (2Hen 24,5⁷⁸). Dabei ist diese Unruhe wie eine Art innerer Drang, etwas zu erschaffen. „Es ist das Interesse an dem auslösenden Impuls für die

⁶² Tigchelaar versteht diese Aufzählung in Jub 2,9 als eine Liste, die Gen 1,14 spezifiziert, vgl. TIGCHELAAR, 'Lights Serving as Signs for Festivals', 40.

⁶³ BERGER, Buch der Jubiläen, 326.

⁶⁴ BERGER, Buch der Jubiläen, 322.

⁶⁵ WINTERMUTE, Jubilees, 55.

⁶⁶ Vgl. VANDERKAM, Book of Jubilees, 28.

⁶⁷ BERGER, Buch der Jubiläen, 329.

⁶⁸ WINTERMUTE, Jubilees, 57.

⁶⁹ Vgl. SOLLAMO, Creation, 175; VANDERKAM, Book of Jubilees, 28.

⁷⁰ Vgl. VANDERKAM, Book of Jubilees, 28.

⁷¹ Vgl. SOLLAMO, Creation, 330.

⁷² Ähnliche Aspekte und weitere Konkretionen und spezielle Verbote für bestimmte Handlungen wie Reisen, Kämpfen, Schlachten usw. sind in Jub 50,6–13 geregelt.

⁷³ Ein weiteres Beispiel wäre zumindest laut Kvanvig 1Hen 11,1–2, vgl. KVANVIG, Primeval History, 410. Er versteht die Segnung zum Abschluss der (Neu-)Schöpfung nach der Flut analog zum Segen in Gen 2,2–3. Es gibt tatsächlich die Stichwortverknüpfung über das Wort „Friede“, in dem man eine Andeutung auf den Sabbat sehen könnte. Diese Anspielung ist jedoch nicht so eindeutig wie die anderen genannten Beispiele hier im Haupttext.

⁷⁴ Vgl. LATTKE, Oden Salomos, 29.

⁷⁵ BÖTTRICH, Das slavische Henochbuch, 929.

⁷⁶ Vgl. BÖTTRICH, Das slavische Henochbuch, 907.

⁷⁷ BÖTTRICH, Das slavische Henochbuch, 901.

⁷⁸ Vgl. BAUER, Johannesevangelium, 82.

Erschaffung der Welt, das zur Hervorhebung einer ursprünglichen Ruhelosigkeit Gottes führt“⁷⁹.

Neben den Traditionen, die die Sabbatruhe Gottes hervorheben, gibt es andere Traditionen, die die kontinuierliche Wirksamkeit betonen, die notwendigerweise auch Sabbate einschließen muss. Für Arist 210 gehört es zur frommen Gottesfurcht (εὐσέβεια), Gottes Allmacht anzuerkennen sowie sein kontinuierliches Wirken:

Arist 210

Τί τὸ τῆς εὐσεβείας ἐστὶ κατάστημα;
Ἐκεῖνος δὲ ἔφη· Τὸ διαλαμβάνειν ὅτι
πάντα διὰ παντὸς ὁ θεὸς ἐνεργεῖ καὶ
γινώσκει, καὶ οὐθὲν ἄν λάθοι ἄδικον
ποιήσας ἢ κακὸν ἐργασάμενος
ἄνθρωπος⁸⁰

„Was ist die Haltung der Frömmigkeit?“
Jener hat gesagt: „Das Auffassen, dass
Gott alles durchgehend bewirkt und weiß,
und kein Mensch, der etwas Ungerechtes
getan oder Böses gewirkt hat, (etwas)
verbergen kann.“

Arist 210 wird nicht selten bei der Interpretation von Joh 5,17 herangezogen.⁸¹ In der Tat ist die Stelle ein Beleg dafür, dass im Frühjudentum zum schöpferischen Wirken Gottes auch das durchgehende Erhaltungshandeln zählt, was an dieser Stelle unmittelbar mit seinem Wissen um ungerechte und böse Taten verknüpft ist und somit Gericht impliziert. Laut der Logik von Arist 210 wäre es eine absurde Vorstellung, dass Gott nur an Werktagen Böses strafen und am Ruhetag seine richterlichen Tätigkeiten unterbrechen würde. Der, der die ganze Schöpfung immer zusammenhält, ist auch der, der die moralische Ordnung nicht ins Wanken geraten lässt. Eine ähnliche Logik wird in der bisher weniger berücksichtigten Stelle 4Esr 6,53–63 entfaltet: Wenn Gott die Macht und das Wissen hat, die Schöpfung in eine sinnvolle und funktionsfähige Ordnung zu bringen, dann hat er auch das Allwissen, das ihn dazu befähigt und berechtigt, die Menschen zu richten.⁸² Gottes Rollen als Schöpfer und Richter hängen unmittelbar miteinander zusammen (vgl. auch 4Esr 7,70). Neutestamentlich kommt dies in Hebr 4,13 zum Ausdruck: *Kein Geschöpf ist vor ihm verborgen, sondern alles ist nackt und offengelegt vor seinen Augen, dem gegenüber wir Rechenschaft (schuldig sind)* (Hebr 4,13).⁸³

13.4 Jüdische Philosophen

Blicken wir auf jüdische Philosophen, so muss zunächst Aristobulos in Betracht gezogen werden, der an einer Stelle Gen 2,1–3 wie folgt auslegt:

⁷⁹ BÖTTRICH, Das slavische Henochbuch, 901.

⁸⁰ PELLETIER, Lettre d’Aristée à Philocrate, 198; vgl. THACKERAY, Letter of Aristeas, 555.

⁸¹ Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 217; SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 2:127; SCHNELLE, Neuer Wettstein, 284–285; BULTMANN, Evangelium des Johannes, 184 Anm. 4; ZIMMERMANN/SCHOUKRY, *Creatio Continua* in the Fourth Gospel, 99–100.

⁸² Vgl. COOK, Creation in 4 Ezra, 136–137.

⁸³ Zum Verstecken Adam und Evas vor ihrem Schöpfer in Gen 3 als möglicher Hintergrund vgl. COSTLEY, Creation and Christ, 226–227.

Aristob 5,11–12⁸⁴ (Eus.praep. 13,12,11b–12)⁸⁵

τὸ δὲ διασαφούμενον διὰ τῆς νομοθεσίας ἀποπεπαυκέναι τὸν θεὸν ἐν αὐτῇ, τοῦτο οὐχ, ὥς τινες ὑπολαμβάνουσι, μηκέτι ποιεῖν τι τὸν θεὸν καθέστηκεν, ἀλλ' ἐπὶ τῷ καταπεπαυκέναι τὴν τάξιν αὐτῶν οὕτως εἰς πάντα τὸν χρόνον τεταχέναι. σημαίνει γὰρ ὡς ἐν ἑξ ἡμέραις ἐποίησε τὸν τε οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, ἵνα τοὺς χρόνους δηλώσῃ καὶ τὴν τάξιν προείπῃ τί τίνος προτερεῖ. τάξας γάρ, οὕτως αὐτὰ συνέχει καὶ μεταποιεῖ. διασεσάφηκε δ' ἡμῖν αὐτὴν ἔννομον ἕνεκεν σημείου τοῦ περὶ ἡμᾶς ἐβδόμου λόγου καθεστῶτος, ἐν ᾧ γνῶσιν ἔχομεν ἀνθρωπίνων καὶ θείων πραγμάτων.⁸⁶

Das, was durch die Gesetzgebung gezeigt wird, (nämlich) dass Gott an ihm [= dem siebten Tag]⁸⁷ ausgeruht hat, – dies (will) nicht (die Behauptung) aufstellen, wie gewisse Leute meinen, dass Gott nichts mehr tut, sondern dass er beim Beenden ihrer Ordnung (die Dinge) so für alle Zeit angeordnet hat.

Denn sie [die Gesetzgebung] zeigt, wie er in sechs Tagen den Himmel, die Erde und alles in ihnen geschaffen hat [vgl. Ex 20,11]⁸⁸, um die Zeiten aufzuzeigen und die Ordnung zu proklamieren, (nämlich) dass eines dem anderen vorangeht. Denn nachdem er (die Dinge) angeordnet hat, hält er sie zusammen und verändert sie. Sie [= die Gesetzgebung]⁸⁹ bzw. er [= Gott]⁹⁰ hat uns gezeigt, dass er [= der siebte Tag] ein rechtlich vorgeschriebener ist wegen des Zeichens des Sieben-Prinzips um uns herum, durch das wir Erkenntnis über menschliche und göttliche Dinge haben.

An diesem Zitat lassen sich verschiedene Dinge ablesen: Zunächst scheint es eine im Umlauf gewesene Vorstellung zu sein, dass Gottes Ruhen Inaktivität meint. Aristobulos sieht das anders und erklärt, dass es dabei nur um die Vollendung der Anordnung geht, nicht aber um Gottes Handeln bezüglich Erhaltung und Veränderung der Schöpfung, das kontinuierlich andauert. Mit der Formulierung, dass *eines dem anderen vorangeht* (τί τίνος προτερεῖ), ist wohl gemeint, dass ein Tag dem anderen bzw. der Tag der Nacht vorangeht. Somit wäre die zeitliche Struktur und Abfolge von Tagen gemeint. Holladay versteht dabei den siebten Tag als „an inherent law of nature“⁹¹ – „it is a law of nature that was established at the outset of creation; hence, a ‘custom’ inherent in the natural order.“⁹² Demnach löst Aristobulos die Spannung, die manche zwischen Sabbatruhe und kontinuierlicher Aktivität sehen, dadurch, dass er das Vollenden nur auf die ursprüngliche Anordnung der Schöpfung am Anfang bezieht, nicht aber auf das Erhaltungswirken. Das Erhaltungswirken ist für ihn keine Auflösung

⁸⁴ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 87; SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 144 Anm. 27.

⁸⁵ Vgl. BAUER, Johannesevangelium, 82.

⁸⁶ HOLLADAY, Fragments, 182.184; vgl. DES PLACES, Eusèbe de Césaré, 320.322.

⁸⁷ Vgl. HOLLADAY, Fragments, 228 Anm. 133.

⁸⁸ Vgl. HOLLADAY, Fragments, 229 Anm. 138.

⁸⁹ Vgl. HOLLADAY, Fragments, 229 Anm. 140.

⁹⁰ Vgl. WALTER, Fragmente, 277.

⁹¹ HOLLADAY, Fragments, 185.

⁹² HOLLADAY, Fragments, 230 Anm. 141.

des Sabbatgebots, weil dieses Gebot der Schöpfungsordnung inhärent ist. Aristobulos selbst begründet das Sabbatgebot schöpfungstheologisch (Aristob 5,9 [Eus.praep. 13,12,9]).⁹³

Als nächstes ist Philo zu nennen, der in LA I.,5–6⁹⁴ auch Gen 2,2–3 auslegt.⁹⁵ Dabei betont er, dass Gott nach der Erschaffung sterblicher Geschöpfe zur Erschaffung göttlicher Dinge übergeht. *Denn Gott hört niemals damit auf, zu erschaffen* – *παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεός*. Die Aktivität gehöre zum Wesen Gottes, wie es auch zum Wesen des Feuers gehöre, zu brennen oder zum Wesen des Schnees, zu kühlen. Um seine Position mit Gen 2 zu vereinbaren, liefert er zunächst ein grammatisches Argument: Gen 2,2–3 verwende *καταπαύω* anstatt *παύομαι*, um damit auszudrücken, dass Gott nicht selbst ruht (*παύομαι*), sondern ruhen lässt (*καταπαύω*). Tatsächlich kann *καταπαύω* bei transitiver Verwendung „zur Ruhe bringen“⁹⁶ bedeuten. Allerdings kann *καταπαύω* bei intransitiver Verwendung ebenso „aufhören, ausruhen“⁹⁷ heißen. Entweder wusste Philo nichts von der intransitiven Verwendung oder er hat es bewusst verschwiegen, damit sein Argument funktioniert. LA III.,169 würde eher dafür sprechen, dass er die intransitive Verwendung durchaus kannte, weil er Ex 16,13 zitiert, wo *καταπαύω* eindeutig intransitiv gebraucht wird: *als der Morgentau aufhörte* (*καταπαυομένης τῆς δρόσου*).

Darüber hinaus führt Philo an dieser Stelle aus (LA I.,6), dass es einen grundsätzlichen Unterschied zwischen menschlichen Kunsterzeugnissen und göttlichen Schöpfungswerken gebe, nämlich dass die göttlichen Werke sich auch nach ihrer Vollendung weiterhin bewegen und verändern würden, während die von Menschen geschaffenen Dinge statisch bzw. unveränderlich blieben (*ἵσταται καὶ μένει* – wörtl. *sie stehen und bleiben*). Unabhängig von der Bewertung der konkreten Argumentation scheint es Philo grundsätzlich für möglich zu halten, eine andauernde Schöpfertätigkeit Gottes anzunehmen, ohne Gen 2,1–3 zu übergehen oder zu verwerfen. In diesem Zusammenhang bringt Philo ein paar Verse weiter (LA I.,18)⁹⁸ seine Überlegung wie folgt auf den Punkt: Gott ist nicht nur *τεχνίτης* (Künstler, Werkmeister), sondern auch Vater der entstehenden Dinge (*καὶ πατὴρ ὧν τῶν γινομένων*). Dieser Aspekt wird im Kapitel zum Vater (Joh 8,41) näher untersucht.

In Cher. 87⁹⁹ erklärt Philo das Wort „Sabbat“ (*σάββατον*), das er mit *ἀνάπαυσις* (Erholung, Ruhe) übersetzt. Diese Erholung oder Ruhe (*ἀνάπαυλα*) sei aber keine Inaktivität (*ἀπραξία*), da Gott von seinem Wesen her aktiv sei (vgl. auch det. 161¹⁰⁰). Die Ruhe beziehe sich darauf, dass Gott ohne Anstrengung wirke.¹⁰¹ Dies begründet Philo wie folgt: Ermüdung komme von Veränderung. Gott sei aber unveränderlich und daher in seinem Wesen unermüdlich. Die Ruhe meine also nicht, dass er von der Mühe eine Pause bräuchte, in der er durch Untätigkeit neue Kraft schöpfte, sondern dass er in aller Leichtigkeit immer alles wirke (Cher. 88–90). Philo müsste nun noch zeigen, warum dann nur von der Ruhe Gottes am siebten und nicht auch an allen anderen Tagen die Rede ist. Wie dem auch sei, Philo versteht Gottes Ruhe und seine immer fortwährende Aktivität nicht als zwei sich gegenseitig ausschließende Konzepte.

⁹³ Vgl. DE VOS, Aristobulus and the Universal Sabbath.

⁹⁴ Vgl. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 2:127; ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 217 Anm. 47; SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 144 Anm. 27; SCHNELLE, Neuer Wettstein, 285; BAUER, Johannesevangelium, 82; CARMICHAEL, Story, 121; CULPEPPER, ‚Children of God‘, 27; CULPEPPER, Prologue, 9.

⁹⁵ Vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 285.

⁹⁶ Bauer, 845.

⁹⁷ Bauer, 845.

⁹⁸ Vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 285–286; SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 144.

⁹⁹ Vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 286; SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 87; CARMICHAEL, Story, 121; CULPEPPER, ‚Children of God‘, 27; CULPEPPER, Prologue, 9.

¹⁰⁰ Vgl. SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 144 Anm. 27; SCHNELLE, Neuer Wettstein, 287.

¹⁰¹ Vgl. DODD, Interpretation of the Fourth Gospel, 321.

Zuletzt sei noch kurz Josephus erwähnt, der die Ruhe Gottes am siebten Tag der Schöpfung als eine Art Ätiologie für den jüdischen Brauch der Sabbatruhe verwendet (Ant. 1,33). Genau wie Philo übersetzt er das aus dem Hebräischen ins Griechische transkribierte Wort σάββατον bzw. im Plural σάββατα mit ἀνάπαυσις (Ruhe).

13.5 Andere antike Texte

Der Sabbat ist ein spezifisch jüdisches Phänomen;¹⁰² daher ist die Frage nach der Aktivität Gottes am Sabbat auch eine grundsätzlich jüdische. Allerdings gibt es Stellen, die unabhängig von der Sabbat-Frage die fortwährende Wirksamkeit Gottes thematisieren und daher für die vorliegende Untersuchung von Interesse sind.

Cicero kontrastiert die epikureische Vorstellung, dass Gott frei von Sorgen bzw. Arbeit ist (*deum nihil habere ipsum negotii*) mit der stoischen Ansicht, dass Gott fortwährend wirkt und handeln will (*deum semper agere aliquid et moliri volunt*, off. 3,102).¹⁰³ Zu diesem Wirken (*agere*) kann das Verwalten der Welt gerechnet werden (*mundi administratione*, n.d. 2,76).¹⁰⁴ Cicero referiert die Perspektive des Stoikers Q. Lucilius Balbus, demzufolge die Kraft der Welt von einem göttlichen Wesen erhalten wird (*vim mundi natura divina contineri*,¹⁰⁵ n.d. 2,30).¹⁰⁶

Eine noch stärkere Verwandtschaft zu Joh 5,17 findet sich bei Maximus Tyrius, der nicht nur Zeus als einen Gott darstellt, der die Welt sowie die Prozesse der Natur erhält, sondern auch analog zu Joh 5,17 argumentiert, dass der Sohn (Herakles) so handeln muss wie sein Vater. Im Kontext der 15. Rede geht es um die Taten von Herakles, wie etwa die Grundlegung der Freiheit, das Durchsetzen der Gerechtigkeit und das Sprechen von Wahrheit, wobei seine Worte durch erfolgreiches Wirken (κατορθωτῆς ἔργων) bestätigt werden. Als Sohn von Zeus handelt er aktiv, weil Zeus selbst nicht aufhört, zu handeln:

Maximus Tyrius 15,6e–g¹⁰⁷

ε) εἰ δὲ ἤθελεν ὁ Ἡρακλῆς
ἐπαναχωρήσας καθ' ἡσυχίαν βιοῦν, καὶ
σχολὴν ἄγειν, καὶ διώκειν σοφίαν
ἀπράγμονα, ἣν ἂν δήπου ἂνθ' Ἡρακλέους
σοφιστῆς, καὶ οὐδεὶς ἂν αὐτὸν ἐτόλμησεν
εἰπεῖν παῖδα Διός.

e) Wenn Herakles gewollt hätte, sich zurückzuziehen, um in Ruhe zu leben, und Entspannung nachzugehen, und nach Weisheit zu streben, die frei von Tätigkeit ist, dann wäre er sicherlich ein Sophist, aber nicht Herakles, und niemand würde es wagen, ihn Kind von Zeus zu nennen.

¹⁰² Plut. *Quaest. conv.* 4,6 bestätigt das aus der Außenperspektive, wo im Zusammenhang der Frage, welcher Gott bei den *Ioudaioi* verehrt wird (Τίς ὁ παρ' Ἰουδαίους θεός), das Halten des Sabbats als ein zentraler Aspekt der jüdischen Religion dargestellt wird.

¹⁰³ Vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 287; BERTRAM, ἔργον κτλ, 636; BAUER, Johannesevangelium, 82.

¹⁰⁴ Vgl. BERTRAM, ἔργον κτλ, 636.

¹⁰⁵ Lateinischer Text der drei genannten Stellen aus der Ausgabe von GIGON/STRAUME-ZIMMERMANN, Cicero: Vom Wesen der Götter.

¹⁰⁶ Vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 287–288; BERTRAM, ἔργον κτλ, 636.

¹⁰⁷ Vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 287; BAUER, Johannesevangelium, 82; Bauer, 621; BERTRAM, ἔργον κτλ, 636.

f) οὐδὲ γὰρ ὁ Ζεὺς σχολὴν ἄγει· ἥ γὰρ ἂν ἐπαύσατο καὶ οὐρανὸς περιφερόμενος, καὶ γῆ τρέφουσα καὶ ποταμοὶ ῥέοντες καὶ δεχομένη θάλαττα, καὶ ὧραι ἀμείβουσαι, καὶ Μοῖραι διαλαγχάνουσαι, καὶ Μοῦσαι ἄδουσαι· ἐπαύσαντο δ' ἂν καὶ αἱ ἀνθρώπων ἀρεταί, καὶ ζῶων σωτηρίαι, καὶ καρπῶν γενέσεις,
g) καὶ τὸ πᾶν τοῦτο αὖθις ἂν περὶ αὐτῶ σφαλλόμενον συνεχύθη καὶ συνεταράχθη. ἀλλ' ἡ Διὸς πραγματεία, ἄτρυτος οὖσα καὶ διηνεκὴς καὶ ἀκοίμητος, καὶ μηδέποτε ἀπαγορεύουσα, μηδὲ ἐπαναχωροῦσα τοῦ ἑαυτῆς ἔργου, ἀέναον χορηγεῖ τὴν σωτηρίαν τοῖς οὖσιν.¹⁰⁸

f) *Denn auch Zeus lebt nicht in Untätigkeit; wenn es so wäre, dann hätte der Himmel aufgehört, zu bestehen, und die Erde, hervorzubringen, und die Flüsse, zu fließen, und die Meere, zu empfangen, und die Jahreszeiten, zu wechseln, die Moiren, Schicksal zu bestimmen, und die Musen, zu singen. Es hätten auch aufgehört die Tugenden der Menschen, das Fortbestehen der Lebewesen, die Entstehung von Früchten*
g) *und dieses ganze All würde in Unordnung geraten und zerstört werden, indem es in sich selbst wieder zusammenfällt. Aber die unermüdlichen Taten von Zeus, die kontinuierlich und schlaflos sind, die niemals aufhören noch ablassen von ihrem Werk, sorgen ewig für den Erhalt des Seienden.*

Naturprozesse, die in Joh vorkommen, aber nur implizit mit dem Schöpfer in Verbindung stehen, werden hier explizit auf das erhaltende Handeln Gottes zurückgeführt (Wachsen von Früchten, das Fließen der Flüsse usw.). Die Parallelität besteht aber nicht nur hinsichtlich des schöpferischen Vaters, sondern auch in Bezug auf den Sohn: Sowohl von Herakles als auch vom johanneischen Jesus wird gesagt, dass sie befreien, Gerechtigkeit etablieren/richten und die Wahrheit sprechen, worauf deren Werke (ἔργα) verweisen.¹⁰⁹ Dadurch spiegeln sie jeweils das erhaltende, kontinuierliche Wirken ihres Vaters.

Im Corpus Hermeticum¹¹⁰ finden sich mehrere Stellen zur fortwährenden Wirksamkeit Gottes. An einer wird Gott als das Gute beschrieben, der in bewegungsloser Aktivität alles erhält. *Denn alles, was versorgt, wird gut genannt; das Gute ist das Eine, nämlich der Ursprung von allem, das alles immer versorgt* (πᾶν γὰρ τὸ χορηγοῦν ἀγαθὸν λέγεται· ἓν δὲ ἀρχὴ πάντων, καὶ πάντα καὶ αἰεὶ χορηγοῦν, τὸ ἀγαθὸν ἐστὶ, 6,1a).¹¹¹ Eine weitere Stelle geht in eine ähnliche Richtung: *Was ist sein Werk anderes als zu erschaffen? Denn Gott ist nicht untätig* (τί δὲ αὐτοῦ ἄλλο ἔργον ἢ τὸ ποιεῖν; οὐ γὰρ ἀργὸς ὁ θεός, 11,5).¹¹² Im weiteren Kontext (11,6) wird herausgestellt, dass weder der Kosmos noch der Schöpfer untätig sind, sondern der Schöpfer immer in allem tätig ist und alles macht. Es wird argumentiert, dass Gott unvollkommen wäre, wenn es etwas gäbe, das er nicht macht. Unvollkommenheit passe aber nicht zu Gott, daher wird geschlussfolgert: *Wenn Gott in keinerlei Hinsicht untätig ist, ist er vollkommen* (εἰ δὲ μὴ τι ἀργός ἐστι, τέλειος, 11,13).¹¹³ Wenige Sätze später heißt es: *Er [= Gott] ist immer am Werk* (αἰεὶ ἐστὶν ἐν τῷ ἔργῳ, 11,14).¹¹⁴ Dieses Am-Werk-Sein wird andernorts

¹⁰⁸ Vgl. KONIARIS, Maximus Tyrius, 189.

¹⁰⁹ Z. B. Joh 5,22.30; 8,32.36.40 (Richten, Befreien und Wahrheit sagen); zum Werk (ἔργον) vgl. das Kapitel in dieser Arbeit.

¹¹⁰ Die im Folgenden zitierten griechischen Phrasen sind aus der Ausgabe von SCOTT, Hermetica.

¹¹¹ Vgl. BERTRAM, ἔργον κτλ, 636.

¹¹² Vgl. BERTRAM, ἔργον κτλ, 636.

¹¹³ Vgl. BAUER, Johannesevangelium, 82.

¹¹⁴ Vgl. BAUER, Johannesevangelium, 82.

so ausgedrückt, dass Gott alles bewegt, alles hat und alles ist (τὸ τὰ πάντα ἀεὶ κινεῖν [...] τὰ γὰρ ὄντα ὁ θεὸς ἔχει [...] αὐτὸς ἅπαντὰ ἐστίν, 9,9).¹¹⁵

13.6 Ertrag

Was lässt sich zu den eingangs formulierten Fragen resümierend sagen? Lässt sich von der Traditionsgeschichte her plausibilisieren, dass beim andauernden Handeln in Joh 5,17 das schöpferische Wirken gemeint sein kann? Und wird durch die Heilung gegen das Sabbatgebot verstoßen?

Die traditionsgeschichtliche Analyse hat bestätigt, dass sich Joh 5,17 sehr gut mit einer zugrunde liegenden Schöpfungstheologie erklären lässt. Dafür spricht nicht zuletzt, dass selbst Vertreter eines minimalistischen Ansatzes hinsichtlich der Schöpfungstheologie in Joh in diesem Vers einen Bezug zur Schöpfungsthematik sehen.¹¹⁶ Der Sabbat ist untrennbar mit der Schöpfung und dem Schöpfer verbunden: „Sabbath celebrates God as creator, lord and judge.“¹¹⁷ Das fortwährende Handeln Gottes ist sein Wirken im Sinne der *creatio continua*.

Die Reaktion der Gegner, die laut Joh 5,16–18 Jesu Handlung als Sabbatbruch verstehen, liegt ganz auf der Linie der LXX und anderen frühjüdischen Texten, die eine Forderung nach der Todesstrafe für den Sabbatbruch bezeugen.¹¹⁸ Für Menschen gilt das schöpfungstheologisch begründete Sabbatgebot; da sie Jesus für einen Menschen halten, muss die Todesstrafe angewendet werden. Versteht man Joh 5,17 vor den anderen soeben aufgezeigten Hintergründen in Kombination mit der johanneischen Annahme, dass Jesus Gott ist (Joh 1,1), dann ist der vermeintliche Sabbatbruch für Joh ein unberechtigter Vorwurf: Jesus heilt am Sabbat, um zu zeigen, dass er wie Gott als Schöpfer sein Wirken am Sabbat, das segnendes und heilighendes Handeln einschließt (Ex 31,13; Ez 20,12), nicht unterbricht. Es geht also nicht um die Auflösung des Sabbats, sondern um die Hoheit und Gott-Gleichheit Jesu, die seine Berechtigung impliziert, als Schöpfer am Sabbat zu wirken. Jesus als Schöpfer hat – anders als im Bauer-Wörterbuch behauptet wird¹¹⁹ – nicht die Absicht, den Sabbat abzuschaffen, sondern der Sabbat ist als ein Festtag ein von der Schöpfungsordnung her begründeter Ruhetag für Mensch und Tier. Versteht man die Heilung als einen möglichen Aspekt des erhaltenden Schöpfungswirkens,¹²⁰ dann ist diese Handlung weder ein Brechen¹²¹ noch ein Auflösen oder Aufheben,¹²² sondern sie entspricht dem, was der Schöpfer auch am Sabbat tut:¹²³ Leben geben, Erhalten und Richten.¹²⁴

Bei der oben vorgeschlagenen Lösung zur Verhältnisbestimmung von Gen 2,1–3 und Joh 5,17 werden die Inhalte beider Stellen nicht als sich widersprechende Aussagen interpretiert, sondern es wird davon ausgegangen, dass die Vollendung (im Sinne von Perfektion der

¹¹⁵ Vgl. BAUER, Johannesevangelium, 82.

¹¹⁶ Vgl. BECKER, Evangelium nach Johannes, 1:96.306; THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 381.420; SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 2:127; BULTMANN, Evangelium des Johannes, 184 Anm. 4.

¹¹⁷ MOLONEY, Use of χάρις, 302 Anm. 64.

¹¹⁸ Ex 31,14–15; 35,2; Num 15,32–36.

¹¹⁹ „[Der] joh[anneische] Jesus bricht nicht den Sabbat, sondern er schafft ihn ab“, Bauer, 982.

¹²⁰ Vgl. das Kapitel zu den Werken in dieser Arbeit.

¹²¹ Vgl. MICHAELS, Gospel of John, 300–302.

¹²² Vgl. BARTH, Erklärung, 275.

¹²³ Der Befund, dass in Jub 2 Gott sich selbst an das Sabbatgebot bindet, verstärkt diese Lesart, dass es wahrscheinlich nicht um Sabbatbruch geht, sondern um für göttliche Subjekte legitime Handlungen, ohne die Sabbatruhe, die der Schöpfungsordnung inhärent ist, infrage zu stellen.

¹²⁴ Vgl. ZIMMERMANN/SOUKRY, *Creatio Continua* in the Fourth Gospel, 100–107.

guten Schöpfung) der *creatio prima* aus Gen 2 und die Vollendung der *creatio continua* bzw. *eschatologica* durch Jesus sich nicht gegenseitig ausschließen.¹²⁵

An dieser Stelle ist eine grundsätzliche Bemerkung zum Verhältnis von *creatio continua* bzw. *eschatologica* im Hinblick auf Jesu Handlungen nötig: Jesu Handlungen können als Fortsetzung der Schöpfungshandlungen von ihm selbst und dem Vater gedeutet werden.¹²⁶ Insofern setzt er als Inkarnierter (nach seiner Beteiligung an der *creatio prima*, Joh 1,1–4.10) die *creatio continua* fort, ohne in Konkurrenz¹²⁷ zum schöpferischen Erhaltungshandeln des Vaters zu treten,¹²⁸ da in Joh betont wird, dass das Tun Jesu im Einklang mit dem Tun des Vaters ist (5,19). Zugleich können Jesu Handlungen in einer schöpfungstheologischen Lesart als Inaugurierung der neuen Schöpfung und als Beginn der Erfüllung von Hoffnungen auf die erneuerte Schöpfung im Eschaton verstanden werden. „As God’s Word, his Messiah inaugurates, sustains, and completes God’s creation project.”¹²⁹ Insofern fallen *creatio prima*, *creatio continua* und *eschatologica* in Jesus zusammen.¹³⁰

Dass zum erhaltenden Wirken nicht nur das Garantieren der gesetzmäßigen Naturabläufe gehört, sondern auch der Erhalt der moralischen Ordnung durch richterliche Tätigkeit, ist ein weiterer Aspekt von Schöpfungstheologie, die Joh mit zeitgenössischer Literatur teilt (Arist 210). Es passt daher ins Bild, dass im Zusammenhang vom kontinuierlichen Wirken (Joh 5,17) die richterlichen Aspekte (4Esr 6,53–63) von Jesu Wirksamkeit zur Sprache gebracht werden (Joh 5,14.22.27.30).¹³¹

Bei den jüdischen Philosophen (Aristobulos, Philo, Josephus) wird das Bemühen deutlich, Gen 2,1–3 mit einer kontinuierlichen Schöpfertätigkeit zusammenzudenken. Auffällig ist dabei, dass Philo das erhaltende Schöpferhandeln in LA I.,18 wie der johanneische Jesus in Joh 5,17 mit der Gottesbezeichnung „Vater“ verknüpft.

Wie der siebte Tag (Gen 2,1–3) bzw. der Sabbat (Ex 20,8–11) das Vollenden der Schöpfungswerke der *creatio prima* markiert, so steht der große Sabbat in Joh 19,31 am Ende von Jesu fortgesetztem und eschatologischem Schöpfungshandeln, nachdem *alles vollbracht* ist (Joh 19,28.30).¹³²

Bei den anderen antiken Texten (von Cicero und Maximus Tyrius sowie im Corpus Hermeticum) sind sehr ähnliche Gottesvorstellungen bezeugt, wie sie in Joh (besonders 5,17) vertreten werden. Dazu zählt die fortwährende Wirksamkeit Gottes (Stoiker, Cic.off. 3,102), zu der u. a. die Verwaltung der Welt gehört (Cic.n.d. 2,76). Herakles wirkt wie sein Vater Zeus kontinuierlich, ohne den das Universum keinen Bestand hätte und dessen Naturabläufe nicht funktionieren würden (Maximus Tyrius 15,6e–g). Gott als das Gute schlechthin versorgt alles ständig und ist nicht untätig, sondern sein Werk besteht darin, andauernd zu erschaffen (Corp. herm. 6,1; 9,9; 11,5–6.13–14).

¹²⁵ Entgegen COLOE, Structure, 54; BROWN, Creation’s Renewal, 285. M. Barth bringt die Position, die auch ich vertrete, gut auf den Punkt (auch wenn es bei ihm um Eph 3,9 geht): „God has not changed and is not abandoning his first creation by forming a new creation in Christ”, BARTH, Ephesians, 345.

¹²⁶ Vgl. MICHAELS, Gospel of John, 302.

¹²⁷ Die folgende hypothetische Frage von Michaels wäre also zu verneinen: „Does it mean that after creating the world God continued working until now, but that now Jesus takes over in God’s place?”, MICHAELS, Gospel of John, 302.

¹²⁸ „... the Father is still working (with Jesus joining that work)”, BROWN, Creation’s Renewal, 285.

¹²⁹ McDONOUGH, Christ as Creator, 226.

¹³⁰ „... there is an unbroken stream from primal creation, through the ongoing maintenance of creation, and on to eschatological re-creation”, vgl. McDONOUGH, Christ as Creator, 225.

¹³¹ Vgl. ZIMMERMANN/SOUKRY, *Creatio Continua* in the Fourth Gospel, 100.

¹³² Vgl. HENGEL, Old Testament, 33–34; HENGEL, Schriftauslegung, 284–285; ENDO, Creation and Christology, 207–208; COLOE, Creation in the Gospel of John, 78; BROWN, Gospel according to John, 1:217; 2:908–909; COLOE, Structure, 54; COLOE, Theological Reflections, 5–6; BROWN, Creation’s Renewal, 284–286.

Versteht man Joh 1,10 im Licht von Joh 5,17, dann bedeutet die Aussage, dass der Logos in der Welt war (mit der Imperfektform ἦν), dass der Logos die Welt nach ihrer Erschaffung nicht verlassen hat, sondern auch zwischen Erschaffung und Inkarnation ununterbrochen in ihr gewesen ist.¹³³

¹³³ Vgl. KARAKOLIS, Logos-Concept, 145.

14 Das Beleben (ζωοποιέω) – Joh 5,21

Joh 5,21

a) ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ,
b) οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὗς θέλει ζωοποιεῖ.

a) *Denn wie der Vater die Toten auferweckt und belebt,*
b) *so belebt auch der Sohn diejenigen, die er will.*

Zωοποιέω/ζωοποιέω¹ müsste ganz wörtlich mit „Lebewesen machen“ übersetzt bzw. etymologisch auf ζῷον (*Lebewesen*) und ποιέω (*machen*) zurückgeführt werden. Gegen die weit verbreitete Meinung, dass es wörtlich „lebendig machen“² heißen müsste, spricht der Umstand, dass wir zwei O-Laute in ζωοποιέω haben, die sich bei der Herleitung aus ζῷον erklären lassen. Vertreter/-innen der Herleitung von „lebendig machen“ erklären meist nicht, aus welchen griechischen Wörtern die Zusammensetzung ζωοποιέω entstanden sein könnte. Das Adjektiv ζωήρος (*lebendig*) kann jedenfalls nicht infrage kommen, da hier kein zweiter O-Laut vorliegt; dasselbe Problem hätten wir bei der Herleitung aus der Partizip-Form ζῶν, die oft in deutschen Übersetzungen mit „lebendig“ wiedergegeben wird. Insofern halte ich „Lebewesen machen“ für die wörtlichste, etymologisch am besten begründete Übersetzung.

Das Verb kommt in Joh nur in 5,21 (in Bezug auf den Vater und den Sohn) sowie in 6,63 (in Bezug auf den Geist,³ der durch die Worte Jesu Leben gibt) vor.⁴ Die ineinander verschlungene Verbindung von Geist und den Worten Jesu in 6,63 können ebenso auch andersherum formuliert werden: Die Worte Jesu wirken Glauben und somit Leben durch den Geist. „The words that Jesus spoke become effective means for evoking faith through the agency of the *pneuma*. As *pneuma*, God works through the words of Jesus, enabling the words to summon people into the faith that is true life“⁵ Hier stellt sich die Frage, ob der Geist nur der Mittler oder selbst der Urheber des Lebens ist. Ist der Geist selbst *agent* bzw. kommt ihm *agency* zu? Falls der Geist Urheber des Lebens ist, ist die Anschlussfrage, in Bezug auf welche Ebene der Schöpfung (erste, kontinuierliche oder eschatologische) der Geist seine belebende Funktion ausübt. Du Rand verknüpft die belebende Funktion des Geistes mit der Neuschöpfung. „The Spirit alone gives life (Jn 6,63). This is an allusion in advance, indicating the life giving function of the Spirit in the ‚new creation‘, stretched to its climax in Jn 20,22, when the creation Agent ‚breathes‘ onto the disciples“.⁶ Mich überzeugt, dass er die lebensspendende Rolle des Geistes auf die Neuschöpfung anwendet. Zugleich frage ich mich, ob 6,63 auf das Geistwirken in der *creatio eschatologica* reduziert werden muss. Kann die Aussage, dass der Geist belebt, nicht auch auf das Beleben bei der *creatio prima* (v. a. im Sinn

¹ Hier wird der NT-Ausgabe NA²⁸ entsprechend die Schreibweise mit *iota subscriptum* gewählt (ζωοποιέω/ζωογονέω im Gegensatz zu ζωοποιέω/ζωογονέω der Rahlfs-Hanhart LXX-Ausgabe). In den Wörterbüchern und Lexika gibt es unterschiedliche Handhabungen: Im LSJ-Wörterbuch sowie im ThWNT findet sich die Schreibweise ohne *iota subscriptum*. In den Wörterbüchern Bauer, Gemoll und EWNT heißt der Eintrag ζωοποιέω (vgl. VRETSKA et al., Gemoll, 378; Bauer, 691; SCHOTTROFF, ζωοποιέω), im Bauer wird aber auf die Alternative ζωοποιέω sowie die Problematik der Schreibweise verwiesen, vgl. BLASS/DEBRUNNER/REHKOPF, Grammatik, § 26.

² Die Übersetzung „lebendig machen“ ist auf jeden Fall gut, aber eben nicht wörtlich.

³ Vgl. BURGE, Anointed Community, 85.

⁴ Vgl. BENNEMA, Power, 137.

⁵ KOESTER, „Spirit“, 249.

⁶ Vgl. DU RAND, Creation Motif, 26.

von Gen 2,7) und die lebenserhaltende Funktion in der *creatio continua* (v. a. im Sinn von Ps 104,29–30) bezogen sein? Für diese These sprechen die folgenden zwei Argumente: Erstens wird in Joh 19,30 das Abgeben des Geistes mit dem Ende des biologischen Lebens verknüpft, was indirekt darauf schließen lässt, dass in der johanneischen Anthropologie die Vorstellung vorherrscht, dass der Geist das Leben der Menschen erhält, solange sie atmen. Zweitens lässt Joh 20,22 vermuten, dass die verfassende Person dieser Stelle mit Gen 2,7 oder zumindest verwandten Traditionen vertraut ist. Sie weiß also um die belebende Funktion des Geistes bei der ersten Schöpfung und verwendet inszeniert das Anhauchen als eine Handlung, die in Analogie zu der ersten Schöpfung die eschatologische Schöpfung initiiert. Auch wenn also nirgends explizit die belebende Funktion des Geistes in der *creatio prima* und *continua* zum Ausdruck kommt, sprechen gewichtige Argumente dafür, dass diese Vorstellungen im Hintergrund des Evangeliums stehen können.

Dass ζωοποιέω nur an den zwei genannten Stellen in Joh vorkommt, heißt allerdings nicht, dass es sich beim Beleben um ein nebensächliches Thema handeln würde – ganz im Gegenteil: Joh kennt verschiedene Ausdrucksweisen dafür, um Jesus als Ursprung, Quelle und Geber des Lebens darzustellen.⁷ Es fängt im Prolog an (*das, was geworden ist durch ihn war Leben*, 1,3–4)⁸ und zieht sich weiter durch das Evangelium, wie etwa durch die Rede des Übergangs vom Tod zum Leben (ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν, 5,24)⁹ oder vom Geben¹⁰ des Lebens¹¹ (δίδωμι ζωὴν, 6,33; 10,28; 17,2 – Ruckstuhl und Dschulnigg verstehen ζωοποιέω als Umschreibung für die Wendung ζωὴν δίδωμι¹²).¹³ Liest man die Stellen, an denen von *Leben haben* (ἔχω ζωὴν) die Rede ist, vor dem Hintergrund der Stellen, die Jesus als Lebensgeber darstellen, dann ist in allen Stellen, an dem vom Haben des Lebens gesprochen wird, die lebensspendende Tätigkeit Jesu impliziert.¹⁴ Jesus spendet *lebendiges Wasser* (4,10) und ist das *Brot des Lebens* (6,35.48); in seiner Nachfolge ist man im *Licht des Lebens* unterwegs (8,12). Die Hingabe Jesu zielt insgesamt auf Lebensgabe, wie in 3,16 auf den Punkt gebracht wird.

Die Liebe Gottes ist schöpferisch (V.16c): Sie ist nicht Empathie gegenüber der Welt, sondern Verwandlung der Welt, indem sie die Macht des Todes in Frage stellt und authentisches Leben schenkt. [...] Glauben heißt also nicht, eine bestimmte dogmatische Lehre oder Weltanschauung anzunehmen, sondern die liebende und schöpferische Gegenwart Gottes in der Person des Jesus von Nazareth zu bekennen.¹⁵

⁷ Jesus „is the source of life (Jn 1:4, and 11:25)“, KOK, New Perspectives, 86.

⁸ Vgl. KOK, New Perspectives, 85.

⁹ Zum Gegenüber von Tod und Leben vgl. Dtn 30,15; Sir 11,14; 15,17; 33,14; 37,18, vgl. CALDUCH-BENAGUES, Polarities in Creation, 193–194. Daneben ist JosAs 8,9 ein außerbiblisches Bsp, vgl. unten. Zur schöpfungstheologischen Lesart von Joh 5,24 vgl. KOK, New Perspectives, 85.

¹⁰ Zum Geben des Schöpfers vgl. Sir 17,2. 6; 38,6; 51,22, vgl. BUSSINO, Creation and Humanity, 150.161.

¹¹ Thompson verweist in ihrer Auslegung von 10,30 darauf, dass das Geben von Leben eine Fähigkeit ist, die Jesus mit dem Schöpfer gemeinsam hat: „John characterizes the identity of Jesus in the same way that the Old Testament defines the identity of God as God—by emphasizing the kind of work that each does. When the Old Testament speaks of God’s uniqueness, it underscores especially God’s identity as creator and sovereign. The powers to give life and to judge, the powers of the Creator and Sovereign, are the very powers of God. Thus, to speak of the Word as active in creation (John 1:1–3), or of the Son’s power to give life (1:1–3; 5:25–27), to exercise judgment (5:26–27), or to save from death (as is the case here) is in fact to characterize Jesus in terms of the distinctive works that characterize the one God“, vgl. THOMPSON, John, 233–234.

¹² Vgl. RUCKSTUHL/DSCHULNIGG, Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium, 148.

¹³ Zur erneuten Gabe des Lebens nach dem irdischen Tod vgl. 2Makk 7,23 (τὴν ζωὴν ὑμῖν πάλιν ἀποδίδωσιν – *er wird euch das Leben wieder zurückgeben*). Auch Kammler verweist auf diese Stelle bei seiner Auslegung von Joh 5,21, vgl. KAMMLER, Christologie und Eschatologie, 76 Anm. 6.

¹⁴ Vgl. Joh 3,15–16.36; 5,24.26.39–40; 6,40.47.53–54; 8,12; 10,10; 20,31.

¹⁵ Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 147.

Zumstein interpretiert die Lebensgabe in 3,16 zu Recht als schöpferisches Handeln. Zu beachten ist, dass die göttliche Liebe gegenüber dem Kosmos nicht auf die Menschenwelt reudziert werden kann, sondern die ganze Schöpfung einschließt.¹⁶

Die enge Verbindung vom Wollen des Vaters mit dem Tun des Sohnes (z. B. Joh 4,34)¹⁷ legt eine Interpretation nahe, die sich aus grammatischen Gründen nicht auf den ersten Blick erschließt: *Der Sohn belebt diejenigen, die er (= Gott) will.*¹⁸ Theologisch kann diese Lesart dadurch gestützt werden, dass der johanneische Jesus explizit betont, dass er nicht seinen Willen, sondern den Willen dessen, der ihn geschickt hat, tut (5,30; 6,38).¹⁹ Unabhängig davon, ob mit der 3. Person Singular (θέλει) der Sohn oder der Vater gemeint ist, ergibt sich aus dem Gesamtzusammenhang (besonders 5,19–20), dass sich der Wille des Vater und des Sohnes nicht entgegenstehen, sondern miteinander konform sind.²⁰

14.1 Einordnung

Lesende der gängigen Kommentarliteratur werden sich fragen: Was hat Joh 5,21 und ζωοποιέω mit Schöpfung zu tun? Im Folgenden wird gezeigt, dass Schöpfung in den Kommentaren im Zusammenhang mit dieser Stelle kaum thematisiert wird. Lesende der Literatur zur Schöpfung in Joh werden hingegen kaum überrascht sein, da 5,21 eine beliebte Belegstelle für das schöpferische Handeln ist. Wie kommt es zu dieser Diskrepanz und was ist das Problem in der bisherigen Behandlung des Themas?

Die Frage lautet also genauer gesagt: Haben wir es bei ζωοποιέω mit einem Verb zu tun, das explizit Schöpfungshandeln ausdrücken kann (Gruppe A)? Einerseits wurde eine Bejahung dieser Frage bereits vertreten: Mit diesem Verb kommt die Gabe des Lebens in den Blick, „als dessen Schöpfer Gott gilt“²¹. „Hence we must conclude that the work of salvation (ζωοποιεῖν), as well as the work of judgment, is part of God’s perpetual activity. [...] [ζωοποιεῖν] is clearly a function of the creative power of God.“²² Das Gewähren und Wiederherstellen von Leben ist ein Aspekt von Jesu Macht über die Natur; schon Joh 1,3 impliziert, dass der Logos allem Leben gibt.²³ Andererseits wurde Joh 5,21 bisher oft²⁴ nicht expressis verbis

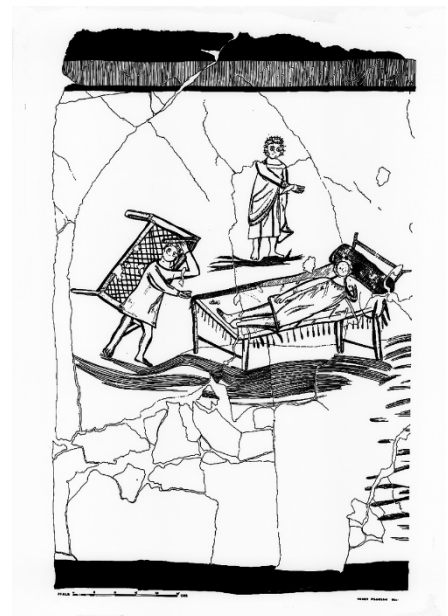


Abb. 9: Zeichnung von „Christ Healing the Paralytic“ (Hauskirche von Dura Europos), ca. 232 n. Chr.

¹⁶ Vgl. THYEN, Johannesevangelium, 213.

¹⁷ Vgl. MICHAELS, Gospel of John, 312.

¹⁸ Vgl. ODEBERG, Fourth Gospel, 206.

¹⁹ Eine andere Meinung vertreten z. B. Schnackenburg und Zumstein, die die Phrase οὗς θέλει nur auf den Sohn und nicht auf den Vater beziehen, vgl. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 2:134; ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 224 Anm. 72.

²⁰ Ähnlich argumentiert etwa THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 391.

²¹ BULTMANN, ζάω κτλ, 876.

²² DODD, Interpretation of the Fourth Gospel, 322–323.

²³ Vgl. CULPEPPER, Prologue, 5–7.9.

²⁴ Eine prominente Ausnahme ist die bereits erwähnte Stelle bei DODD, Interpretation of the Fourth Gospel, 323.

schöpfungstheologisch gelesen,²⁵ obwohl durchaus festgestellt worden ist, dass das Beleben (V. 21) ein konkretes Beispiel für das kontinuierliche Wirken ist (V. 17)²⁶ und somit eine Tätigkeit, die eigentlich Gott (als Schöpfer!) vorbehalten ist, dem Sohn zugesprochen wird.²⁷ Das Beleben ist eines der größeren Werke²⁸ (5,20).²⁹ Auffällig ist, dass für das Erwecken der Toten durch den Vater dasselbe Verb verwendet wird wie für die Heilung des Kranken am Teich Betesda (vgl. das nebenstehende Bild)³⁰ durch den Sohn (ἐγείρω, V. 8.21): Das Aufrichten des auf der Matte liegenden Kranken wird zum Bild für das prinzipielle belebende Handeln, das auch an den Toten vollzogen wird.³¹ Der Kranke ist zwar aus biologischer Sicht lebendig, auf der sozialen Ebene hingegen wirkt er wie tot.³² Diese Aussage soll keinen Ableismus implizieren, sondern ganz im Gegenteil: Er kann nichts dafür, krank zu sein,³³ und es ist auch nicht so, dass er aufgrund seiner Krankheit weniger wert wäre, auch wenn ihn die Menschen in seiner Umgebung so behandeln, als ob er nichts wert wäre. Er ist nicht durch die Krankheit per se sozial tot, vielmehr wird er durch die Missachtung seiner Mitmenschen zum sozialen Tod verurteilt. Die Ausgrenzung muss enorm gewesen sein, wenn ihm innerhalb von 38 Jahren kein Mensch um ihn herum geholfen hat, rechtzeitig ins Wasser zu kommen. Man kann sich fragen, in was für einer Gesellschaft dieser Mann ist, die ihm knapp vier Jahrzehnte³⁴ nicht hilft, und was das für ein Teich ist, der nur eine Person auf einmal heilen kann. Die Zuwendung Jesu, der ihn wahrnimmt, anspricht und sich seiner annimmt (V. 6), ist der erste Schritt der Wiederbelebung dieses Mannes. Ich spreche bewusst von der Krankheit und nicht von der vermeintlichen Lähmung, weil der Text offenlässt, unter welcher Art von Krankheit er leidet.³⁵ Es ist nur die Rede davon, dass er eine Krankheit hat (ἔχων ἐν τῇ ἀσθενείᾳ αὐτοῦ, V. 5), nicht aber, dass er zu einer der zuvor genannten Gruppen tatsächlich gehört (Blinde, Gehbehinderte, Ausgebrannte, V. 3). Wahrscheinlich ist er in seiner Mobilität eingeschränkt, weil er nicht schnell genug ins Wasser kommt und auf einer Matte liegt, aber wir wissen nicht, ob er generell gar nicht in der Lage war, zu laufen. Es scheint nicht plausibel,

²⁵ Vgl. LINCOLN, Gospel according to Saint John, 203; NEYREY, Gospel of John, 105–111; THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 390–392; VON WAHLDE, Commentary on the Gospel of John, 246–247; SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 145.

²⁶ Vgl. BROWN, Gospel according to John, 1:218; MICHAELS, Gospel of John, 311–312; vgl. KEENER, Gospel of John, 1:650–651.

²⁷ Vgl. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 2:134; ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 223; BEUTLER, Johannesevangelium, 193; CARSON, Gospel according to John, 252–253; BARRETT, Gospel according to St. John, 260; KAMMLER, Christologie und Eschatologie, 76; vgl. THOMPSON, John, 126–127; vgl. MOLONEY, Gospel of John, 178–179.

²⁸ Zur schöpfungstheologischen Relevanz der Werke vgl. das Kapitel zum Werk (ἔργον) in dieser Arbeit.

²⁹ Vgl. BENNEMA, Power, 68–69.

³⁰ Wandgemälde von ca. 232 n. Chr., Rechte der Zeichnung: Public Domain, YALE UNIVERSITY ART GALLERY, Christ Healing the Paralytic. Abgebildet werden Jesus sowie der Mann vor und nach der Heilung, vgl. PERKINS, Art, 54.

³¹ Vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 390; DALY-DENTON, John, 96; STRAUB, Alles ist durch ihn geworden, 162–167.

³² Besonders Hasenfratz hat im deutschsprachigen Raum die These vom sozialen Tod bekannt gemacht, vgl. HASENFRATZ, Die toten Lebenden; HASENFRATZ, Zum sozialen Tod. Trotz mancher veralteten Annahmen in seinem Ansatz gibt es die Rede vom sozialen Tod nach wie vor, vgl. z. B. DIETRICH, Sozialanthropologie des Alten Testaments, 232. Speziell bezogen auf Joh 5 bezeichnet Bruner den Kranken als „The Living-Dead Man“ und zählt in zu den Menschen, die „half-dead“ sind, vgl. BRUNER, Gospel of John, 297.

³³ Die These, dass Jesu Ermahnung, nicht mehr zu sündigen (V. 14), implizieren würde, dass er aufgrund seiner Sünden krank geworden sei, scheint unplausibel. Zu den Gegenargumenten (Diskrepanz zu Joh 9,3, Alter des Manns, Erwähnung erst beim zweiten, zufälligem Treffen usw.) vgl. GOSBELL, „The Poor, the Crippled, the Blind, and the Lame“, 294–297.

³⁴ Wir wissen strenggenommen nicht, ob er die gesamte der Dauer seiner Krankheit auf am Teich war, können es jedoch ebenso nicht ausschließen, vgl. GOSBELL, „The Poor, the Crippled, the Blind, and the Lame“, 289.

³⁵ Vgl. GOSBELL, „The Poor, the Crippled, the Blind, and the Lame“, 289–290.

aus Jesu Frage in V. 6 ist abzuleiten, dass es dem Mann am Willen gefehlt hätte, gesund zu werden; man müsste zumindest erklären, warum er sich dann am Teich aufhält.³⁶

In der Literatur, die sich mit der Schöpfung in Joh befasst, ist Joh 5,21 (anders als die soeben aufgezeigte Kommentarliteratur vermuten lassen würde) ein locus classicus: Zur schöpferischen Aktivität des Sohnes gehört das Beleben.³⁷ „Dass Vater und Sohn das Leben in sich haben, kann auch dort [5,26] in einem dynamisch-produktiven Sinne meinen, dass sie schöpferisch tätig sind. Dies bestätigt der unmittelbare Kontext, in dem die Lebensterminologie in verbaler Form verwendet wird: Vater und Sohn machen lebendig (vgl. 5,21).“³⁸ „This intimate relationship between Father and Son [Jn 5:18, 19] is especially clear in the context of the Son’s ability (and mission objective—according to Jn 3:16; and 17:1–8) to give life in the same way as the Creator-God (Jn 5:20–21).“³⁹ Allerdings wird häufig ohne weitere (traditionsgeschichtliche) Begründung vorausgesetzt, dass Beleben eine Schöpfungshandlung ist. Es stellt sich die Frage, ob sich dies anhand der Traditionsgeschichte belegen lässt. Dafür wird zunächst die Verwendung im NT beleuchtet, worauf Abschnitte zur LXX und weiteren frühjüdischen Texten folgen.

Die verschiedenen Stellen sollen das semantische Spektrum von ζωοποιέω erschließen: Reicht die grobe Einteilung in die beiden im Bauer-Wörterbuch vorgeschlagenen Bedeutungsebenen aus, nämlich mit „Bezug auf überird[isches] Leben“⁴⁰ und „irdische Lebensvorgänge“^{41?42} Versucht man, Rudolf Bultmanns Abschnitt zu ζωοποιέω im ThWNT-Artikel zu ζάω zu systematisieren, kann man diese beiden Ebenen ebenso identifizieren, auch wenn er ein anderes Vokabular gebraucht: Er spricht „vom Zeugen der Tiere oder (med) vom Wachsen der Pflanzen“⁴³, was man auf einer biologische Ebene ansiedeln kann; hierunter fallen für ihn Dinge, die den „irdischen Lebensvorgängen“ entsprechen. Daneben sei „*lebendig machen* im soteriologischen Sinne“⁴⁴ gebraucht. Diese soteriologische Ebene könnte man mit dem „Bezug auf überirdisches Leben“ vergleichen, da dieselben NT-Stellen jeweils zu dieser Kategorie gerechnet werden. Jedoch kommen bei Bultmann weitere Differenzierungen hinzu: zum einen nicht nur das erstmalige Beleben, sondern auch das Erhalten des biologischen Lebens, und zum anderen nicht nur die eschatologische Auferweckung, sondern auch das soteriologische Beleben in der Gegenwart. In eigenen Worten würde ich Bultmanns Ergebnisse wie folgt ordnen:

- biologische Ebene
 - Erschaffung von biologischem Leben
 - am Leben lassen, also das biologische Leben erhalten
- soteriologische Ebene
 - in der Gegenwart
 - im Eschaton

³⁶ Vgl. GOSBELL, „The Poor, the Crippled, the Blind, and the Lame“, 291–292.

³⁷ Vgl. ENDO, Creation and Christology, 238–239; SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 90 (inkl. Anm. 83).98.167.; MINEAR, Christians and the New Creation, 87–88; DALY-DENTON, John, 96; CULPEPPER, „Children of God“, 27–28; McDONOUGH, Christ as Creator, 225; WEIDEMANN, Victory, 316; RAE, Testimony of Works, 296–297; LÖNING/ZENGER, Als Anfang schuf Gott, 131 Der Sache nach auch bei MOORE, Signs of Salvation, 49–50.

³⁸ HOEGEN-ROHLS, Gottes rekreatorisches Handeln, 217.

³⁹ KOK, New Perspectives, 85.

⁴⁰ Bauer, 691.

⁴¹ Bauer, 692.

⁴² Es wird noch zwischen göttlichem Subjekt (1a) und Dingen, Ereignissen, Worten (1b) unterschieden (vgl. Bauer, 692), was sich allerdings für den hier vorliegenden Zusammenhang als nicht zielführend erwiesen hat.

⁴³ Vgl. BULTMANN, ζάω κτλ., 876.

⁴⁴ Vgl. BULTMANN, ζάω κτλ., 876.

Beim Durchgang durch die folgenden Stellen soll überprüft werden, ob diese benannten Konnotationen dem Wort ζωοποιέω gerecht werden.

14.2 Neues Testament

Der Gebrauch von ζωοποιέω im NT legt an manchen Stellen eine schöpfungstheologische Interpretation nahe, besonders Röm 4,17, wo es um das schöpferische Rufen ins Sein dessen geht, was nicht ist (teils als *creatio ex nihilo* interpretiert⁴⁵); das Beleben (ζωοποιέω) steht dabei im Parallelismus mit dem Rufen ins Sein.⁴⁶ An Röm 4,17 wird zugleich die eschatologische Dimension deutlich: Beleben meint das Auferwecken der Toten. Dies entspricht der generellen Tendenz im NT, dass ζωοποιέω meist das Schöpfungshandeln der *creatio eschatologica* ausdrückt.⁴⁷ Theobald interpretiert Röm 4,17 im Sinne einer präsentischen Eschatologie: Das Beleben ereignet sich bereits in der Gemeinde.⁴⁸ Im paulinischen Verständnis ist es möglich, physisch Lebende als metaphorisch Tote zu verstehen; demnach gibt es sowohl das Beleben von physisch Lebenden (im Glauben) als auch das Beleben von physisch Toten (Auferweckung) – beide Konnotationen können in Röm 4 sowie in Röm 8,11 mitschwingen, wie Christiane Zimmermann ausführlicher und überzeugend argumentiert.⁴⁹ „Eschatologische Dimension“ meint hier und im Folgenden daran anknüpfend nicht eine rein jenseitige Belebung: Die vitalisierende Kraft des Glaubens kann bereits gegenwärtig erfahren werden und zugleich besteht die Hoffnung, dass das neue Leben im Glauben nicht durch den biologischen Tod endgültig beendet wird. Auch Bultmann insistiert auf der gegenwärtigen Bedeutung des eschatologischen Lebens: Zur soteriologischen Ebene in der Gegenwart rechnet Bultmann neben Kol 2,13 und Eph 2,5, wo das Kompositum συζωοποιέω vorkommt, u. a. die beiden Joh-Stellen, nämlich 5,21 und 6,63.⁵⁰

Erwähnenswert ist besonders 1Tim 6,13, weil hier ebenfalls nicht nur die eschatologische Dimension als mögliche Lesart in den Blick kommt, sondern auch andere. Neben ζωογονέω⁵¹ (beleben, lebendig machen) ist auch ζωοποιέω bezeugt, wobei die exakte Wortwahl im Griechischen nicht zu stark ins Gewicht fällt, da es sich um Synonyme handelt.⁵² Hier wird Gott

⁴⁵ Vgl. NEBE, Creation, 116.119; HAACKER, Wort Gottes, 306; EVERS, Raum – Materie – Zeit, 153. Berger spricht sich explizit gegen die Deutung dieser Stelle als vermeintlichen Beleg für das Dogma der *creatio ex nihilo* aus. Er versteht unter dem Schaffen des Nicht-Seienden das schöpferische Hervorbringen Isaaks in der Abrahamerzählung, vgl. BERGER, Creatio non ex nihilo, 24–25. Ich teile mit Shields eine zurückhaltende Position, wie er sie in seiner Dissertationsschrift zur Schöpfung im Römerbrief vertritt. „It appears impossible to determine finally whether Paul’s usage indicates his belief in a creatio ex nihilo or whether μὴ ὄντα means merely formless matter“, SHIELDS, Creation in Romans, 52.

⁴⁶ „Zugleich enthält das Wort [ζωοποιέω] aber auch die Assoziation an die Schöpfung. Ausgesprochen wird sie von Pls Röm 4,17“, SCHOTTROFF, ζωοποιέω, 274.

⁴⁷ Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 223. Konkrete Stellen wären 1Kor 15,22.36 (hier die Naturmetapher von der Saat, die sterben muss, um lebendig zu werden, ähnlich wie in Joh 12,34).45; Stellen mit größerer Offenheit für gegenwärtiges Beleben wären 2Kor 3,6; Gal 3,21. Einmalig auf die Auferweckung Christi bezogen ist 1Petr 3,18.

⁴⁸ Vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 391.

⁴⁹ Vgl. ZIMMERMANN, Gottes rekreatorisches Handeln, 165–171.

⁵⁰ Vgl. BULTMANN, ζάω κτλ, 877.

⁵¹ Im NT nur in 1Tim 6,13 auf Gott bezogen, vgl. in Bezug auf Menschen Lk 17,33; Apg 7,19.

⁵² Dass die beiden Verben synonym verwendet werden, lässt sich z. B. daran veranschaulichen, dass sowohl ζωογονέω als auch ζωοποιέω in der LXX dem Pi. und Hi. von πῆπ entsprechen, vgl. BULTMANN, ζάω κτλ, 876. Außerdem ist im Wörterbuch LSJ, 760 „ζωοποιέω = ζωογονέω“ zu finden, wobei das „=“ „equal or equivalent to, the same as“ bedeutet, LSJ, xlv.

als derjenige bezeichnet, der generell alle Dinge⁵³ (τὰ πάντα) belebt; somit kommt Gott als Schöpfer auf allen Ebenen in den Blick (*creatio prima, continua, eschatologica*). Ähnlich wird es sich in Joh verhalten: Die belebende Aktivität des Sohnes müsste laut Prolog schon bei der *creatio prima* einsetzen. Die Wunder (insbesondere die Totenerweckung des Lazarus)⁵⁴ machen zugleich deutlich, dass das Beleben nicht nur Auferwecken im Eschaton meint, sondern sich schon gegenwärtig in der Begegnung mit Jesus vollzieht.⁵⁵ Diese Christologie müsste mit Apg 3,15 auf einer Linie sein, wo Jesus als *Urheber/Fürst des Lebens* bezeichnet wird (ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς⁵⁶). Die Eigenschaft Gottes, „author of life“⁵⁷ zu sein, wird im NT auf Jesus übertragen, was allen voran die Totenerweckungen verdeutlichen. Driggers stellt in Bezug auf die Auferweckung der Tochter des Jäirus fest, dass hier ein besonders klares Beispiel von Jesu schöpferischer Wunderkraft vorliegt: „As far as Jesus’ healing miracles are concerned, then, this episode [Mk 5,21–24.35–43] offers the clearest indication that Jesus holds the power of the Creator.“ Trotz aller Unterschiede zwischen den Totenerweckungen von Lazarus, der Tochter des Jäirus und des jungen Manns in Naïn (Lk 7,11–17) veranschaulicht jede der drei Erzählungen die lebensspendende Kraft Jesu als Schöpfer, dessen Wort⁵⁸ Leben schafft.

14.3 Septuaginta

In der LXX kommt ζῳοποιέω⁵⁹ sechsmal⁶⁰ vor: Relevant sind davon die vier Stellen,⁶¹ an denen Gott das Subjekt⁶² darstellt.⁶³ In 4 Kgdms 5,7 (2Kön 5,7 MT) wird das Beleben als etwas betrachtet, was nur Gott und kein Mensch tun kann (*Bin ich etwa Gott, sodass ich töten und beleben könnte?* Μὴ θεὸς ἐγὼ τοῦ θανατῶσαι καὶ ζῳοποιῆσαι).⁶⁴ In eine ähnliche Richtung geht der Lobgesang der Hanna, der über Gott mit dem synonymen Verb ζῳογονέω⁶⁵ aussagt, dass er tötet und belebt, wahrscheinlich sowohl im Sinne der Gabe neuen Lebens als auch der Lebenserhaltung bzw. -rettung (κύριος θανατοῖ καὶ ζῳογονεῖ, 1 Kgdms 2,6⁶⁶

⁵³ Breytenbach versteht τὰ πάντα an dieser Stelle als das All, vgl. BREYTENBACH, Schöpfer, 285.

⁵⁴ Vgl. MICHAELS, Gospel of John, 311–312.

⁵⁵ Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 223–224.

⁵⁶ Vgl. McDONOUGH, Christ as Creator, 45.

⁵⁷ DRIGGERS, God as Healer of Creation, 87.

⁵⁸ Drigger beobachtet, dass Jesus in Mk 5 nicht beten muss, sondern nur berührt und spricht, vgl. DRIGGERS, God as Healer of Creation, 87. Dasselbe gilt auch für Lk 7, allerdings nicht für Joh 11, wo man aus den Versen 22 und 41 schließen kann, dass Jesus gebetet hat.

⁵⁹ Das wurzelverwandte Substantiv ζῳοποίησις (das Beleben, vgl. REHKOPF, Septuaginta-Vokabular, 135) wird nur in 2 Esd 9,8–9 (Esr 9,8–9 MT) verwendet: Dort meint es im übertragenen Sinn die Verleihung von Hoffnung und Kraft für den Wiederaufbau des Tempels nach der Gefangenschaft, vgl. WILLIAMSON, Ezra, Nehemia, 135–136.

⁶⁰ Statistik über die Lemma-Suche von BibleWorks 10 (LXT).

⁶¹ 4 Kgdms 5,7 (2Kön 5,7 MT); 2 Esd 19,6 (Neh 9,6 MT); Ψ 70,20 (Ps 71,20 MT); Hiob 36,6.

⁶² „Und zwar ist fast durchweg Gott Subj[ekt] des ζῳοποιεῖν“, vgl. BULTMANN, ζάω κτλ, 876.

⁶³ Die beiden Stellen Ri 21,14 und Pred 7,12 sind zu vernachlässigen. In Ri 21,14 geht es um die Frauen, die für die Benjaminiter am Leben gelassen wurden, vgl. BULTMANN, ζάω κτλ, 876. In Pred 7,12 geht es um den Überfluss an Erkenntnis und Weisheit, der denjenigen belebt, der bei ihr ist.

⁶⁴ Eine inhaltliche Parallele ist Dtn 32,39 // 4Makk 18,19 (vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 390) – hier jedoch als Gottesaussage in der 1. Person. Die Wortwahl ist leicht abweichend, statt ζῳοποιέω wird ποιέω + ζάω im Inf. gewählt: Ich töte und mache lebendig – ἐγὼ ἀποκτενῶ καὶ ζῆν ποιήσω.

⁶⁵ Nur hier in 1 Kgdms 2,6 (1Sam 2,6 MT) und in der Parallele Ὡδαί 3,6 ist Gott das Subjekt von ζῳογονέω in der LXX, vgl. die Stellen, an denen Gott nicht das Subjekt ist: Ex 1,17–18.22; Lev 11,47; Ri 8,19; 1 Kgdms 27,9.11 (1Sam 27,9. 11 MT); 3 Kgdms 21,31 (1Kön 21,31 MT); 4 Kgdms 7,4 (2Kön 7,4 MT).

⁶⁶ Vgl. BULTMANN, ζάω κτλ, 876.

[1Sam 2,6 MT⁶⁷] // Ὡδαί 3,6). McCarter versteht den Vers so, dass Gott in den Scheol führt und davon wieder hervorholt.⁶⁸ Dies ist eine Lesart, die sich gut über den Parallelismus belegen lässt (töten – in den Scheol führen; beleben – aus dem Scheol wieder herausholen).⁶⁹ Das Hinab- und Hinaufführen ist auch noch in Tob 13,2; SapSal 16,13 belegt.⁷⁰ Neben dieser eschatologischen Dimension des Verses hat die Rede vom Beleben aber auch eine protologische Dimension: Die Fähigkeit zum Wiederbeleben setzt die Fähigkeit zum erstmaligen Beleben voraus. Gott wird prinzipiell als Herr über Leben und Tod dargestellt.⁷¹

An 4 Kgdms 5,7 ist bemerkenswert, dass es im Kontext um die Anfrage geht, eine Krankheit zu heilen.⁷² In der rhetorischen Rückfrage wird also impliziert, dass Heilen ein Akt von ζωοποιέω ist, also Beleben im weiteren Sinne auch als „am Leben erhalten“ bzw. Steigerung von Lebensqualität durch Gesundheit. Neben diesem Beleg für Beleben als erhaltendes Schöpfungshandeln gibt es einen eindeutigen Fall von Beleben als Ausdruck für die *creatio prima* in 2 Esd 19,6 (Neh 9,6 MT⁷³):

2 Esd 19,6

Σὺ εἶ αὐτὸς κύριος μόνος· σὺ ἐποίησας
τὸν οὐρανὸν καὶ τὸν οὐρανὸν τοῦ
οὐρανοῦ καὶ πᾶσαν τὴν στάσιν αὐτῶν,
τὴν γῆν καὶ πάντα, ὅσα ἐστὶν ἐν αὐτῇ, τὰς
θαλάσσας καὶ πάντα τὰ ἐν αὐταῖς, καὶ σὺ
ζωοποιεῖς τὰ πάντα, καὶ σοὶ
προσκυνοῦσιν αἱ στρατιαὶ τῶν οὐρανῶν.

Du selbst bist Kyrios allein; du hast erschaffen den Himmel sowie den Himmel des Himmels und ihre ganze Schar, die Erde und alles, was in ihr ist, die Meere und alles, was in ihnen ist; und du belebst alles, und die Engel der Himmel knien vor dir.

Hier wird das Verb „Beleben“⁷⁴ als eine Art Zusammenfassung für die Erschaffung aller Lebewesen im Himmel, auf der Erde und im Wasser verwendet. Daneben gibt es noch die individuelle Ebene des Belebens: In Ψ 70 (Ps 71 MT) blickt eine alt gewordene Person zurück und dankt Gott dafür, dass er sie trotz großer Bedrängnisse belebt (ἐζωοποίησάς με) und aus Abgründen wieder hervorgeholt hat (V. 20). Auf ein Belebt-Werden⁷⁵ durch Gott kann in der Perspektive Elihus ein Gottloser nicht hoffen (Hiob 36,6). Auffällig ist, dass dieser Aspekt im MT einer der ersten ist, die seine Ansichten über Gott als Schöpfer (V. 3 MT) zum Ausdruck bringen. Elihu beruft sich wohl auf Gott als Schöpfer, da für ihn Gerechtigkeit ein grundlegendes Prinzip der Schöpfungsordnung ist.⁷⁶ Gott der Schöpfer hat die Macht, dem Armen Recht zu verschaffen und den Gottlosen nicht zu beleben (ἀσεβῆ οὐ μὴ ζωοποιήσει, V. 6).

⁶⁷ Vgl. DRIGGERS, God as Healer of Creation, 87 Anm. 27.

⁶⁸ Vgl. MCCARTER, I Samuel, 73.

⁶⁹ Vgl. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 2:134.

⁷⁰ Vgl. KAMMLER, Christologie und Eschatologie, 76 Anm. 6.

⁷¹ Vgl. DIETRICH, Samuel, 91.

⁷² Vgl. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 2:134; THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 391.

⁷³ Vgl. RAHMSDORF/ZIMMERMANN, Pas de deux, 92; SCHLATTER, Evangelist, 148.

⁷⁴ Throntveit rechnet den Vers allgemein der Schöpfungsthematik zu und versteht Beleben nicht nur als erstmaliges Beleben, sondern auch als Erhalten des Lebens („this Creator God preserves the divine handiwork“, THRONTVEIT, Ezra-Nehemiah, 103–104), sodass hier auch die *creatio continua* in den Blick kommt.

⁷⁵ Bultmann denkt hier an „am Leben lassen“ (vgl. BULTMANN, ζάω κτλ, 876), was allerdings nicht zwangsläufig die einzige Interpretationsmöglichkeit ist, da hier neben dem biologischen Überleben auch die Qualität des Lebens oder gar ein eschatologisches Beleben gemeint sein kann.

⁷⁶ Vgl. CLINES, Job 21–37, 854.

14.4 Weitere Schriften außerhalb der Septuaginta

Ähnlich wie in 2 Esd 19,6 wird ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Gott als Schöpfer und seiner belebenden Aktivität in Arist 16 hergestellt. Aristéas will beim König Ptolemaios II. Philadelphos ein gutes Wort für das jüdische Volk einlegen. Er argumentiert, dass die jüdischen Leute auch an einen Schöpfergott⁷⁷ glauben, der alles belebt.

Arist 16⁷⁸

Τὸν γὰρ πάντων ἐπόπτην καὶ κτίστην
θεὸν οὗτοι σέβονται, ὃν καὶ πάντες, ἡμεῖς
δέ, βασιλεῦ, προσονομάζοντες ἑτέρως
Ζῆνα καὶ Δία· τοῦτο δ' οὐκ ἀνοικεῖως οἱ
πρῶτοι διεσήμαναν, δι' ὃν ζωοποιοῦνται
τὰ πάντα καὶ γίνεται, τοῦτον ἀπάντων
ἡγεῖσθαι τε καὶ κυριεύειν.⁷⁹

Denn diese beten als Aufseher und Schöpfer von allem Gott an, den auch alle (anderen anbeten), nur wir, oh König, benennen ihn anders, nämlich Zeus;⁸⁰ das haben die ersten (Väter) nicht unangemessen aufgezeigt, (dass) durch ihn alles belebt wird und entsteht, und dass dieser alles führt und regiert.

In Kommentaren zu dieser Stelle wird erläutert, wie der Name Zeus mit dem Beleben in Verbindung steht: Die Wortformen von Zeus werden in der Antike etymologisch so gedeutet, dass „durch“ (Präposition διὰ → Δία) Zeus alles „lebt“ (Infinitiv ζῆν → Ζῆνα).⁸¹ In Arist 16 wird gesagt, dass im Judentum dieser belebende Schöpfer-Gott auch verehrt wird, selbst wenn er anders heißt. Durch die Verben *führen* und *regieren* wird angedeutet, dass Gottes Beleben nicht auf die erste Schöpfung beschränkt werden kann, sondern mit seiner kontinuierlichen Schöpfertätigkeit zusammenhängt. Ein ähnlicher Zusammenhang besteht in Sib Fragm. 3,7–8 (Theophilus, *Autol.* 2,36), wo Gott nicht nur die Tiere *gebiert/(er)zeugt/hervorbringt* (γεννάω), sondern auch „am Leben erhält“⁸² (ψυχοτροφέω).⁸³ Das sehr seltene Verb ψυχοτροφέω entspricht dem oben genannten zweiten Aspekt von ζωοποιέω (das biologische Leben erhalten).⁸⁴

In der zweiten Benediktion der Amidah⁸⁵ wird Gott als derjenige gepriesen, *der die Toten belebt* (מְחַיֵּה הַמֵּתִים)⁸⁶. Kellermann interpretiert diese Benediktion im Rahmen der sadduzäisch-pharisäischen Streitigkeiten, ob es eine Belebung der Toten im Sinne einer Auferweckung gibt oder nicht.⁸⁷ Er geht davon aus, dass das Gebet den Glauben an die Auferstehung

⁷⁷ Schmitz betont hingegen starker die Regierungs- als die Schöpfer-Rolle, vgl. SCHMITZ, Does κτίστης Mean „Creator“?, 45–46.

⁷⁸ Vgl. BREYTENBACH, Schöpfer, 285.

⁷⁹ PELLETIER, Lettre d'Aristée à Philocrate, 110; vgl. THACKERAY, Letter of Aristéas, 521–522.

⁸⁰ Im Griechischen werden zwei Akkusativ-Alternativen für den Namen Zeus genannt, nämlich Ζῆνα καὶ Δία.

⁸¹ Vgl. WRIGHT, Letter of Aristéas, 129–130; PELLETIER, Lettre d'Aristée à Philocrate, 110–111 Anm. 2 Zu dieser Deutung in Bezug auf die Schöpfungsthematik in Joh vgl. THOMPSON, „Light“ (φῶς), 278–279 Anm. 25.

⁸² MERKEL, Sibyllinen, 1139.

⁸³ Vgl. die Übersetzung „sustaining life or soul“ für ψυχοτρόφος, LSJ, 2028.

⁸⁴ Es kommt weder in den biblischen Schriften noch in anderen frühjüdischen oder frühchristlichen Texten vor, auch nicht bei Philo, Josephus und den apostolischen Vätern (die Lemma-Suche der BibleWorks10-Datensätze BLM, NA28, PHM, JOM, OPM, LAKE-M ergab abgesehen von Sib Fragm. 3,8 (*Autol.* 2,36) keine Treffer).

⁸⁵ Vgl. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 2:134; THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 391.

⁸⁶ Konsonanten nach der babylonischen Version, KELLERMANN, Achtzehn-Bitten-Gebet, 58; Konsonanten mit Vokalisierung nach SEFARIA, Siddur Edot HaMizrach, Weekday Shacharit, Amida.

⁸⁷ Vgl. KELLERMANN, Achtzehn-Bitten-Gebet, 61–62.

gegenüber den Skeptikern durchsetzen soll. Er vermutet hinter der Phrase „eine Tradition eschatologischer Rezeption von 1Sam 2,1–10“⁸⁸, die er auch in LibAnt 51,5 vertreten sieht: *Denn der Herr tötet im Gericht, und belebt mit Barmherzigkeit [...], er belebt die Gerechten, wenn er will (quia Dominus mortificat in iudicio, et vivicat in misericordia. [...] vivificat iustos cum vult*⁸⁹). Im LibAnt muss zwischen zwei verschiedenen Bedeutungen des Belebens ausgegangen werden: Zunächst gibt es das prinzipielle Beleben aller Menschen am Ende der Zeit als Auftakt des Gerichts (LibAnt 3,10). Im Gericht wiederum werden die Gerechten (offensichtlich in einer gesteigerten Weise, LibAnt 51,5) belebt.

Ein weiterer Beleg für das Beleben (in dem Fall) findet sich in einer textlichen Variante von ApkMos 43,4.⁹⁰ Hier findet sich das Adjektiv ζωοποιός (dieselbe Wurzel *ζωοποι- wie das Verb ζωοποιέω) in einer Reihe von substantivierten Attributen, die in einem Lobpreis Eigenschaften von Gott und dem Geist benennen:

ApkMos 43,4(E¹)

καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ προσκύνησις σὺν τῷ
ἀνάρχῳ αὐτοῦ πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ καὶ
ἀγαθῷ ζωοποιῷ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ⁹¹

*Ehre und Anbetung sei mit seinem ewigen
Vater und dem all-heiligen, guten und be-
lebenden Geist jetzt und für immer.*

Wahrscheinlich ist hier die schöpferische Wirkung des Geistes gemeint, durch den das Leben ermöglicht (Gen 2,7)⁹² und erhalten wird (Ps 104,29–30/Ψ 103,29–30). Im Vergleich zu den bisherigen und noch zu nennenden Stellen ist hier besonders hervorstechend, dass die Wurzel *ζωοποι- mit dem Geist und nicht mit Gott selbst in Verbindung steht. Diese Deutung des biologischen Belebens bei der *creatio prima* lässt sich dadurch stützen, dass auf dieses Motiv der Geistgabe, aus der die Belebung des Menschen resultiert, in VitAd 13,2 keine nebensächliche theologische Rolle spielt (nämlich zur Begründung der Ebenbildlichkeit). Allerdings ist diese Stelle in der Überlieferung von ApkMos 1,1 nicht enthalten.⁹³ Versucht man, ApkMos 43,4(E¹) in den theologischen Gesamtkontext von ApkMos einzuzeichnen, legt sich zusätzlich eine eschatologische Deutung nahe:

Insgesamt ist das Beleben im Sinne einer Auferweckung des sterblichen Menschen durch Gott für die ApkMos ein zentrales theologisches Anliegen: Denn die Sterblichkeit ist – unabhängig von der Frage, ob der Mensch sterblich oder unsterblich erschaffen wurde⁹⁴ – ein Fluch, der seit dem sog. Sündenfall auf dem Menschen ist. Die verfassende Person von der ApkMos arbeitet sich daran ab, dass die Sterblichkeit zum Menschsein dazugehört, indem der Tod ätiologisch mit der Sünde erklärt wird, die Adam und Eva begangen haben. Anders als in Gen wird in der ApkMos nicht dabei stehengeblieben, sondern Adam möchte nach seiner Versündigung die Sterblichkeit überwinden, indem er eine Frucht vom Baum des Lebens isst (ApkMos 28,2–3). Gott verbietet ihm das, nimmt aber das menschliche Verlangen nach

⁸⁸ KELLERMANN, Achtzehn-Bitten-Gebet, 63.

⁸⁹ Vgl. HARRINGTON/CAZEAUX, Pseudo-Philon, 334.

⁹⁰ Der sich in Paris befindliche Textzeuge wird E¹ genannt, vgl. DOCHHORN, Apokalypse des Mose, 25–26.

⁹¹ DOCHHORN, Apokalypse des Mose, 565 Anm. 1.

⁹² Eine Rezeption von Gen 2,7 liegt wohl auch in 4Esr 3,5 vor, vgl. MOO, Creation, Nature and Hope in 4 Ezra, 41: ... *und er ist lebendig gemacht worden vor dir – et factus est vivens coram te*, MÜLLER, Esra IV, 1264. Auf 4Esr 3,5 im Zusammenhang mit Joh 5,21 verweist auch ENDO, Creation and Christology, 239 Zum Begriff des Belebens im Zusammenhang mit der Schöpfung der Menschen vgl. auch 4Esr 5,45 (*du wirst belebend beleben das von dir erschaffene Geschöpf – vivificans vivificabis a te creatam creaturam*, MÜLLER, Esra IV, 1282.1284), vgl. SCHLATTER, Evangelist, 148.

⁹³ Vgl. MERK/MEISER, Leben Adams und Evas, 795.

⁹⁴ Vgl. MEISER, Ätiologie und Paränese, 214.

ewigem Leben ernst: *Wenn du dich selbst hütetest vor jeglichem Bösen [...], werde ich dich auferwecken, wenn wiederum die Auferstehung geschehen wird, und dir wird vom Baum des Lebens gegeben werden, und unsterblich wirst du sein in Ewigkeit* (ἐὰν φυλάξης ἑαυτὸν ἀπὸ παντὸς κακοῦ [...], ἀναστάσεως πάλιν γενομένης ἀναστήσω σε, καὶ δοθήσεται σοι ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, καὶ ἀθάνατος ἔσῃ εἰς τὸν αἰῶνα,⁹⁵ ApkMos 28,4⁹⁶). Protologie und Eschatologie hängen aufs Engste zusammen, denn die in der Protologie ätiologisch begründete *conditio humana* stellt nicht zufrieden, sondern wirft sogleich die Frage auf: Wie können die Flüche (in dem Fall der Fluch der Sterblichkeit) überwunden werden? Für die ApkMos liegt die Antwort in einem moralisch fehlerfreien Leben, das zur Auferstehung ins ewige Leben führt. Für Joh hingegen ist Jesus selbst die Auferstehung, die denjenigen widerfährt, die an ihn glauben (wobei natürlich ethische Implikationen des Glaubens – z. B. Joh 13; 15 – nicht ausgeschlossen sind).

In JosAs wird Gott an mehreren Stellen als derjenige benannt, der belebt:⁹⁷ Joseph spricht über Aseneth den Segen Gottes aus, der näher bestimmt wird als der, *der alles belebt* (ὁ ζωοποιῶν τὰ πάντα, 8,3). Mit dem Objekt τὰ πάντα wird ein klassischer Ausdruck für das Geschaffene verwendet,⁹⁸ wie auch in 8,9 (ὁ ζωοποιῶν/ζωοποιήσας⁹⁹ τὰ πάντα). Das Beleben steht in 8,9 im Parallelismus zu Gottes Rufen *von der Dunkelheit zum Licht, von der Irre zur Wahrheit und vom Tod zum Leben*. Diese Wahl von Metaphern hat Ähnlichkeiten zu Joh und zwar nicht nur hinsichtlich von Schöpfungsmetaphern des Prologs (Dunkelheit und Licht): Der Übergang vom Tod zum Leben ist auch in Joh 5,24 eine Konkretion des Belebens (ζωοποιέω). Besonders aufschlussreich für die Identifikation von ζωοποιέω als Schöpfungs-terminologie ist 12,1–2, wo das Verb nicht nur im Parallelismus zu κτίζω steht, sondern auch zur Gabe des Lebensgeistes¹⁰⁰ sowie zum belebenden (ζωογονέω)¹⁰¹ Reden Gottes:

JosAs 12,1–2:

[...]

ὁ κτίσας τὰ πάντα

καὶ ζωοποιήσας,

ὁ δοὺς πνοὴν ζωῆς πάσῃ τῇ κτίσει σου,

[...]

σύ, κύριε, ἐλάλησας

καὶ πάντα ἐζωογονήθησαν

καὶ ὁ λόγος σου, κύριε,

ζωὴ ἐστὶ πάντων τῶν κτισμάτων σου.

[...]

der du alles erschaffst

und belebst,

der du den Geist des Lebens (vgl.

Gen 2,7: πνοὴν ζωῆς) deiner ganzen

Schöpfung gibst, [...]

du, Kyrios, hast gesprochen,

und alles ist belebt worden,

und dein Wort/Logos, Kyrios,

ist (das) Leben aller deiner Geschöpfe.

⁹⁵ Vgl. DOCHHORN, Apokalypse des Mose, 417.

⁹⁶ Vgl. MEISER, Ätiologie und Paränese, 219.

⁹⁷ Vgl. WEIDEMANN, Victory, 329; ZIMMERMANN/SKOUKRY, *Creatio Continua* in the Fourth Gospel, 104–105.

⁹⁸ Vgl. den Abschnitt zu πάντα (Joh 1,3) im Kapitel zum Prolog in dieser Arbeit. Speziell zu dieser Stelle stellt auch Philonenko fest, dass der Ausdruck die Gesamtheit des Geschaffenen bzw. das Universum ausdrückt: „L’expression τὰ πάντα désigne l’ensemble des choses créées, „l’univers“, PHILONENKO, Joseph et Aséneth, 158.

⁹⁹ Je nachdem, welches Manuskript bevorzugt wird, vgl. BURCHARD, Joseph and Aseneth, 213 Anm. x In der Ausgabe von Philonenko findet sich zudem die Phrase σὺ αὐτὸς κύριε ζωοποίησον (*du selbst Kyrios bist der, der belebt* – dort als 8,10 nummeriert, PHILONENKO, Joseph et Aséneth, 158), wo andere nur σύ, κύριε haben, vgl. REINMUTH, Joseph und Aseneth, 70.

¹⁰⁰ Vgl. das Kapitel zur Gabe des Geistes (πνεῦμα) zu Joh 20,22 in dieser Arbeit.

¹⁰¹ Zur Belebung des Kinds im Mutterleib (γαστέρι ζωογονηθέν) vgl. Sib 8,470.

Die Auslassung in der Mitte enthält Beschreibungen der *creatio prima* (das Erhöhen des Himmels, das Gründen der Erde usw.), was den Schöpfungsbezug dieser Stelle noch zusätzlich unterstreicht. Während die bisher aufgezeigten Stellen in JosAs primär Gott als Schöpfer preisen, der alles belebt, gibt es auch die Verwendung des Verbs in einem stärker übertragenen Sinn: Aseneth bittet Gott um Schutz (genauer gesagt um Rettung des Lebens, da sie mit Schwertern bedroht wird) mit der Begründung, dass Gott sie bereits *wiederbelebt und vom Tod errettet hat* (ὁ ἀναζωοποιήσας με καὶ ῥυσάμενός με ἐκ τοῦ θανάτου, 27,10). Sie bittet also um den Erhalt des Lebens, ihre Rede von der Wiederbelebung ist aber wahrscheinlich auf ihre Konversion zum Judentum bezogen (da sie höchstwahrscheinlich nicht tatsächlich vor dem biologischen Tod bewahrt oder davon wiederbelebt wurde), was schon durch die Übereinstimmung der Wortwahl mit 8,9 belegt werden kann (*wiederbelebe sie* – ἀναζωοποιήσον αὐτήν), wo Joseph um ihre Konversion bittet. Demnach ist mit ἀναζωοποιέω (vgl. auch 15,5) wohl eine geistige Wiederbelebung gemeint, die zugleich als Beginn des Lebens *in Ewigkeit* verstanden wird (εἰς τὸν αἰῶνα ζήσεται ἡ ψυχὴ σου, 27,10). Diese Vorstellung ist mit der Hoffnung verknüpft, dass Gott *die Toten belebt* (τῷ ζωοποιεῖν τοὺς νεκρούς, 20,7¹⁰²).¹⁰³ Man muss Josephs Bitte um das Wiederbeleben (8,9) aber nicht auf die Konversion engführen. Eine weitere Interpretationsmöglichkeit wäre angesichts des hier dargelegten Bedeutungsspektrums des Verbs, dass er um den Erhalt des biologischen Lebens bittet, also z. B. die Abwehr von tödlichen Gefahren durch Krankheiten oder Mörder.

Interpretiert man JosAs in dem hier aufgezeigten Sinn, so gibt es alle vier Dimensionen des Belebens: Zunächst gibt es die schöpfungsterminologischen Verben ζωοποιέω/ζωογονέω, die das Beleben der Geschöpfe durch den Schöpfer ausdrücken (biologisches Beleben [1. Dimension]). Daneben artikuliert ἀναζωοποιέω das Beleben der Gläubigen durch Gott (geistiges Beleben [3. Dimension]), was die Interpretation des Erhalts des biologischen Lebens nicht ausschließt [2. Dimension]). Und schließlich gibt es die Hoffnung auf die Auferweckung der Toten (eschatologisches Beleben [4. Dimension]). Theobald interpretiert „Leben erhalten“ in JosAs 20,7 im Sinne einer präsentischen Eschatologie, da das Beleben auf die Konversion zum Judentum bezogen sei.¹⁰⁴ Vom Gesamtkontext ist ihm zuzustimmen, da es im Narrativ insgesamt um die Konversion Aseneths geht. Allerdings wurde anhand der anderen Stellen soeben gezeigt, dass in JosAs das Beleben nicht allein auf die Konversion reduziert wird, sondern die anderen Aspekte (protologische, biologische und eschatologische) auch im Blick sind. Die verschiedenen Ebenen begründen sich gegenseitig (der Schöpfer hat die Macht, die Ungläubigen zur Umkehr zu bewegen und die Toten zu beleben), sind aber dennoch zu unterscheiden, um dem theologischen Bedeutungsspektrum des Belebens in JosAs gerecht zu werden.

Im Testament Gads blickt der alte Gad auf sein Leben zurück und gesteht seinen Söhnen, dass er Josef aufgrund seiner Träume so gehasst hat, dass er ihn töten wollte. Daran anknüpfend entfaltet er in einer Lehre die generelle Boshaftigkeit von Hass sowie den Schaden, der von ihm ausgeht. Er kontrastiert dabei die gegensätzlichen Kräfte von Liebe und Hass: *Wie die Liebe die Toten beleben will und die zum Tod verdamnten Menschen heraussufen will, so will der Hass die Lebenden töten* (ὥσπερ γὰρ ἡ ἀγάπη καὶ τοὺς νεκρούς θέλει ζωοποιῆσαι καὶ τοὺς ἐν ἀποφάσει θανάτου θελήσει ἀνακαλέσασθαι, οὕτως τὸ μῖσος τοὺς ζῶντας θέλει

¹⁰² Vgl. BREYTENBACH, Schöpfer, 285; ZELLER, Brief an die Römer, 102.

¹⁰³ Die Hoffnung auf das Beleben der Toten durch Adonai findet sich auch in 4QMessianic Apocalypse 2 II 12; 7 II 6, vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 391. Auch wenn es im Zusammenhang um den Gesalbten geht, sind die Wunder und die Auferweckung der Toten auf Gott selbst bezogen, vgl. KAMMLER, Christologie und Eschatologie, 88.

¹⁰⁴ Vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 391.

ἀποκτεῖναι, TestGad 4,6). Hier ist anders als in Arist und JosAs nicht Gott das Subjekt von ζωοποιέω, sondern die Liebe (ἀγάπη). Der Geist des Hasses wirkt durch den Satan todbringend, wohingegen *der Geist der Liebe in Geduld durch das Gesetz Gottes die Errettung der Menschen bewirkt* (τὸ δὲ πνεῦμα τῆς ἀγάπης ἐν μακροθυμίᾳ συνεργεῖ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ εἰς σωτηρίαν ἀνθρώπων, TestGad 4,7). Hier findet sich also Beleben wie in Joh 5,21.24 im Kontext der Gegenüberstellung von Tod und Leben. Auch wenn nur der Schöpfer die Geschöpfe zum (physikalischen) Leben erwecken kann, so steht es doch in der Macht des Menschen, dieses Leben zu nehmen. Widersteht man dem (im schlimmsten Fall sogar wortwörtlich tödlichem) Hass, handelt man im Sinne der Liebe belebend.

14.5 Jüdische Philosophen

Josephus scheint weder ζωοποιέω noch ζωογονέω zu verwenden.¹⁰⁵ Die jüdischen Philosophen Aristobulos und Philo benutzen ζωογονέω (und verwenden ζωοποιέω nicht¹⁰⁶): Aristobulos beschreibt den Kosmos als eine Größe, die „ins Leben geborenes“ und pflanzliches Leben enthält (πᾶς ὁ κόσμος κυκλεῖται τῶν ζωογονουμένων καὶ τῶν φυομένων ἀπάντων,¹⁰⁷ Aristob 5,13 [Eus.praep. 13,12,13]). Mit dem „geborenen“ (ζωογονέω) Leben wird wohl die Tier- und Menschenwelt gemeint sein,¹⁰⁸ was durch den Gebrauch bei Philo zusätzlich plausibilisiert werden kann.¹⁰⁹

Philo spricht im Zusammenhang mit Schwangerschaft darüber, dass für das Belebt-Werden (ζωογονεῖσθαι) im Mutterleib der Samen nicht ausreicht, sondern Ernährung hinzukommen muss (aet. 98). Daher kann er andernorts den Mutterleib als den Ort bezeichnen, an dem Leben entsteht (τὸ γὰρ ζωογονοῦν χωρίον ἐστὶ μήτρα, aet. 66; vgl. im metaphorischen Sinn praem. 160). Philo versteht die Natur als Künstlerin und Schöpferin, die das beste Lebewesen, nämlich den Menschen, im Mutterleib belebt (τῇ φύσει ζωογονῆσαι τὸ κάλλιστον τεχνιτευούση καὶ δημιουργούση ζῶον, ἄνθρωπον, spec. III.,108). Er verwendet das Verb aber auch zur Beschreibung der Entstehung von Tieren (virt. 134; prov. II.,59). In einem ganz anderen Zusammenhang wird das Verb dort gebraucht, wo Philo über körperliche Krankheiten spricht. Sofern die Seele gesund ist, kann sie sich positiv auf den Körper auswirken und ihn beleben (virt. 13–14).

¹⁰⁵ Die Verben sind im Niese-Index nicht zu finden, vgl. NIESE, Flavii Iosephi Opera VII, 34. Auch die Lemma-Suche von BibleWorks 10 (durchsucht wird die digitalisierte Niese-Ausgabe) liefert keine Ergebnisse.

¹⁰⁶ Ζωοποιέω findet sich in Bezug auf Philo weder im gängigen Index (vgl. BORDEN/FUGLSETH/SKARSTEN, Philo Index, 161) noch bei der Lemma-Suche von BibleWorks 10. Ebenso gibt es keine Ergebnisse bei der Lemma-Suche von BibleWorks 10 zu Aristobulos. Bei Philo finden sich jedoch die wurzelverwandten Lexeme ζωπλαστέω, ζωγονία ζωογονικός, ζωτοκέω, ζωτοκόος, ζωτικός, vgl. BORDEN/FUGLSETH/SKARSTEN, Philo Index, 161.

¹⁰⁷ HOLLADAY, Fragments, 184; vgl. DES PLACES, Eusèbe de Césarée, 322.

¹⁰⁸ Die Übersetzung „animal and plant life“ (vgl. HOLLADAY, Fragments, 185) greift m. E. zu kurz, weil auch Menschen gebären und geboren werden.

¹⁰⁹ Im Folgenden steht der schöpfungstheologisch relevante Gebrauch des Verbs im Vordergrund. Vereinzelt verwendet Philo das Verb auch im Sinne von „am Leben erhalten“, nämlich in LA. III.,3.243, wo er Ex 1,17–18 rezipiert und teilweise zitiert (die LXX verwendet hier auch ζωογονέω). Eine ähnliche Verwendung liegt wohl in opif. 124 vor, wo Philo von Fehlgeburten im achten Monat spricht; diese Säuglinge können nicht am Leben erhalten werden (τῶν ὀκτωμηνιαίων ὡς ἐπίπαν ζωογονεῖσθαι μὴ δυναμένων).

14.6 Weitere Schriften außerhalb des Neuen Testaments

Bei den frühen altkirchlichen Schriften, die in etwa in die Entstehungszeit von Joh fallen und daher zeitgenössisch sind, ist ζωοποιέω belegt (ζωογονέω hingegen kaum¹¹⁰). Im Barnabas-brief ist die Rede davon, dass die Gläubigen durch den Glauben an das Evangelium und *durch das Wort am Leben erhalten werden* (τῇ πίστει τῆς ἐπαγγελίας καὶ τῷ λόγῳ ζωοποιούμενοι,¹¹¹ Barn 6,17). Dieser Aspekt wird damit verglichen, dass ein Kind *durch Honig und Milch am Leben erhalten wird* (τὸ παιδίον μέλιτι, εἶτα γάλακτι ζωοποιεῖται,¹¹² 6,17). Hier wird also innerhalb desselben Verses mit zwei verschiedenen Dimensionen von ζωοποιέω gespielt: Der Erhalt des physikalischen Lebens versinnbildlicht den Erhalt des Glaubenslebens, also der inneren Einstellung. Dass dieser Glaubenserhalt bis ins Eschaton reicht, wird einige Verse später deutlich: Im Zusammenhang mit der Benennung von Jesus als Richter *der Lebenden und der Toten* (κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς) wird betont, dass *die Wunde die Gläubigen belebt* (ἡ πληγὴ αὐτοῦ ζωοποίησι ἡμᾶς,¹¹³ 7,2) – gemeint ist das Leiden am Kreuz, wie aus dem weiteren Kontext hervorgeht (V. 3). Aufgrund des Gerichtskontextes ist in diesem Fall wohl am ehesten das eschatologische Beleben gemeint. Dass Jesus belebt (αὐτὸς ζωοποιήσῃ,¹¹⁴ 12,5), geht nach der Meinung, die im Text vertreten wird, schon aus Num 21,6–9 hervor. Die am Stab erhöhte Schlange wird zum Abbild des Kreuzes:

Barn 12,7

ὧν νεκρὸς δύναται ζωοποιηῖσαι¹¹⁵

Obwohl sie tot ist, kann sie beleben/am Leben erhalten.

Die LXX wird hier nicht im Wortlaut zitiert, sondern paraphrasiert: In der LXX ist das Subjekt die Person, die auf die Schlange schaut – diese lebt/bleibt am Leben (ζῶω). Wie schon in Barn 6,17 wird in 12,7 mit zwei Dimensionen gespielt: Auf der Ebene der Numeri-Narration, die aufgegriffen wird, ist der Erhalt des physischen Lebens gemeint, auf der übertragenen Ebene hingegen, die diese Narration auf Jesus anwendet, ist die soteriologische bzw. eschatologische Dimension im Blick, da es im Zusammenhang wieder um Jesu Kreuz geht (12,1), das – wie soeben gezeigt – mit der Errettung aus dem endzeitlichen Gericht verbunden ist (7,2–3).

Im Hirt des Hermas spielt Leben im Gegensatz zum Tod eine große Rolle: Wer keine Buße tut, sondern ständig sündigt, ist tot (Herm mand IV 1,2). Wer hingegen mit dem Sündigen aufhört und tugendhaft lebt, *lebt für Gott* (ζήσῃ τῷ θεῷ). Diese Phrase kommt bei fast jedem Gebot vor.¹¹⁶ Im vierten Gebot heißt es über eine Person, die unbußfertig sündigt: *Denn sie wird schwerlich leben* (δυσκόλως γὰρ ζήσεται, mand IV 3,6). Unmittelbar auf diese Aussage des Engels der Buße folgt der Satz von Hermas:

¹¹⁰ „Bei den Apost[olischen] Vät[ern] fehlt ζωογονεῖν“, BULTMANN, ζῶω κτλ, 876. Auch die Lemma-Suche in Bibleworks 10 (durchsucht wird die LCL-Ausgabe von Kirsopp Lake) ergibt keine Treffer.

¹¹¹ LINDEMANN/PAULSEN, Die apostolischen Väter, 42.

¹¹² LINDEMANN/PAULSEN, Die apostolischen Väter, 42.

¹¹³ LINDEMANN/PAULSEN, Die apostolischen Väter, 42.

¹¹⁴ LINDEMANN/PAULSEN, Die apostolischen Väter, 58.

¹¹⁵ LINDEMANN/PAULSEN, Die apostolischen Väter, 56.

¹¹⁶ Herm mand I 2; II 6; III 5; IV 2,4; VI 2,10; VII 5; VIII 10; IX 12; X 3,4; XII 3,1, vgl. OSIEK, Shepherd of Hermas, 104.

mand IV 3,7

Ἐζωοποιήθην ταῦτα παρὰ σοῦ ἀκούσας
οὕτως ἀκριβῶς¹¹⁷*Ich bin belebt worden, weil ich diese
Dinge so genau von dir gehört habe.*

Laut Osiek ist das Leben (ζάω) zum einen eschatologisch konnotiert, zum anderen sind die Auswirkungen eines Lebens für/zu Gott (τῷ θεῷ) schon in der irdischen Realität erfahrbar.

While it certainly has eschatological meaning, it also carries the promise of earthly blessing, and is one of the factors in Hermas' paraenesis that joins the two dimensions. Not primarily a baptismal category, it nevertheless is a way of speaking of the continuation of baptismal blessedness restored with conversion. It is partially the opposite of „dying to God,“ but occurs far more frequently. Inasmuch as it means the ongoing life of faith and joy that the Christian experiences with conversion and that will continue in eternal life, „live to God“ is the better translation, or „live in the eyes of God“ inasmuch as it also means how one lives the converted way of life, „live for God“ is better.¹¹⁸

Diese Sichtweise ist einleuchtend, zumal die Schrift generell einen moralischen Ton hat: Tugendhaft zu leben ist ein besseres Leben, weil sich die Perspektive und die Einstellung verändert. In mand IV 3,7 ist es ja sogar schon das Wissen um den rechten Weg, was Hermas belebt. Um belebt zu werden, müssen im Wesentlichen zwei Bedingungen erfüllt werden, wie etwa aus dem Gleichnis des Turmbaus (Herm sim IX) hervorgeht: Zum einen die Taufe als Siegel Christi und zum anderen ein tugendhaftes Leben. Das Problem der vor Christus Verstorbenen wird so gelöst, dass Apostel zu den Toten hinabstiegen, um die, die eine Bedingung schon erfüllt haben (tugendhaft zu leben) nun noch durch die Taufe zu ermöglichen, als Stein in den Turm (der für die Kirche steht), eingefügt zu werden.¹¹⁹ *Er sagte, dass sie durch das Wasser hinaufsteigen müssen, um belebt zu werden* (Ἀνάγκην, φησίν, εἶχον δι' ὕδατος ἀναβῆναι ἵνα ζωοποιηθῶσιν,¹²⁰ sim IX 16,2). Dieser Auffassung nach gibt es Menschen, die zwar physikalisch leben, aber trotzdem tot sind, weil sie den Namen des Gottessohnes nicht tragen (sim IX 16,3). Erst nach Erhalt des Siegels empfängt eine Person das Leben (ἀναλαμβάνει τὴν ζωὴν,¹²¹ sim IX 16,3). Da die Toten dieses erst durch die Predigt der Apostel erhalten haben, sind *sie durch diese [die Apostel] belebt worden und haben den Namen des Gottessohnes erkannt* (διὰ τούτων οὖν ἐζωοποιήθησαν καὶ ἐπέγνωσαν τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, sim IX 16,7) Hier handelt es sich also wieder um eine belebende Erkenntnis, die zugleich das eschatologische Leben ermöglicht.

Im Diognetbrief wird über das Schicksal der Christen berichtet. Dabei ist das Ergehen im jeweiligen Gegensatz zu dem, was die, die sie verfolgen, erreichen wollen:

Diog 5,12

θανατοῦνται, καὶ ζωοποιοῦνται.¹²²*Sie werden getötet, und werden belebt.*

Diese Aussage kann laut Lona so verstanden werden, dass sie dadurch, dass sie von Menschen getötet werden, dann von Gott belebt werden.¹²³ Das Töten bezieht sich demnach auf

¹¹⁷ LINDEMANN/PAULSEN, Die apostolischen Väter, 386.

¹¹⁸ OSIEK, Shepherd of Hermas, 104.

¹¹⁹ Vgl. OSIEK, Shepherd of Hermas, 238.

¹²⁰ Vgl. LINDEMANN/PAULSEN, Die apostolischen Väter, 510.

¹²¹ Vgl. LINDEMANN/PAULSEN, Die apostolischen Väter, 512.

¹²² Vgl. LINDEMANN/PAULSEN, Die apostolischen Väter, 312.

¹²³ Vgl. LONA, An Diognet, 171.

das irdische Leben, das Beleben auf das eschatologische Leben. Diese Hoffnung ist es wohl, die sie dazu bringt, Folter so zu erleben, *als ob sie belebt werden* (ὡς ζωοποιούμενοι,¹²⁴ Diog 5,16). In diesem apologetischen Abschnitt werden die Christusgläubigen so dargestellt, dass ihre innere Einstellung trotz der Anfeindungen unerschütterlich positiv bleibt. Lona versteht die Folterstrafen als Strafen, die zum Tod führen. Auf der individuellen Ebene meint das Beleben dann den Beginn des jenseitigen Lebens. „Der Tod des Märtyrers ist zugleich der Tag seiner Geburt zum eigentlichen Leben“¹²⁵. Auf der kollektiven Ebene meint das Beleben das paradoxe Wachstum der Christenheit durch Unterdrückung.¹²⁶

14.7 Andere antike Texte

Ζωοποιέω ist im Profangriechischen in der Zeitspanne vom 2. Jh. v. Chr. bis zum 2. Jh. n. Chr. kaum belegt.¹²⁷ Das verstärkt die Annahme, dass es sich um ein spezifisch schöpfungsterminologisches Verb handelt, das besonders bevorzugt in der jüdisch-christlichen Tradition verwendet wurde.

Eine der wenigen Stellen, an denen das Verb sonst gebraucht wird, findet sich bei dem Universalhistoriker Diodorus Siculus (1. Jh. v. Chr.). In einem Kontext, in dem die Sonne als Schöpferin (δημιουργός) bezeichnet wird, kommt er darauf zu sprechen, dass die Sonne es ist, die die Formen belebt (ἡλίου τοῦ ζωοποιοῦντος τὰς ἐκάστων μορφάς,¹²⁸ *Bibliotheca Historica* 2,52). Hier ist es zwar nicht Gott, sondern die Sonne, die belebt; aber der Punkt ist, dass gezeigt werden kann, dass das Verb auch hier schöpfungsterminologisch verwendet wird.

Ein weiteres Beispiel ist Lucianus, der in seinem satirischen Werk *Vera Historia*¹²⁹ von seiner Weltraumreise berichtet. Dabei seien ihm Wesen auf dem Mond begegnet, deren Schwangerschaft sich nicht im Bauch, sondern in den Waden ereignet. Die Wade wird immer dicker, bis irgendwann ein totes Kind herausgeholt und mit offenem Mund dem Wind ausgesetzt wird, um es so zu beleben. Das Verb, das er hier verwendet, ist ζωοποιοῦσιν¹³⁰ (*Ver. hist.* 1,22). Dieses absurde Szenario ist weniger von Interesse als die Tatsache, dass er für die Entstehung von neuem Leben das Verb ζωοποιέω verwendet.

Der Vorstellung des Belebens durch Gott, wie sie auch in den biblischen Schriften bezeugt ist, kommt wohl einer Stelle im Corpus Hermeticum am nächsten, die inhaltliche Ähnlichkeiten zu Joh 5 aufweist: In Joh 5,17 wird das kontinuierliche Wirken von Vater und Sohn genannt. Ein Kernelement dieser Wirksamkeit ist das Beleben. Ganz ähnlich ist es in Corp. herm. XI.,5, wo die Spitzenaussage „Gott ist nicht untätig“ durch verschiedene rhetorische Fragen vorbereitet wird, darunter die Frage „Wer sonst ist der Ursprung des Lebens?“ (αἴτιος ζωῆς¹³¹). Es gehöre zum Wesen Gottes, ständig Gutes zu tun, und das impliziert in erster Linie *das Bewegen von allem und das Beleben* (κινεῖν τὰ πάντα καὶ ζωοποιεῖν,¹³² Corp. herm. XI.,17¹³³). In IX.,6 gibt es eine anschauliche Beschreibung, wie dies geschieht: Gott gibt dem Kosmos Samen, wodurch ermöglicht wird, dass der Kosmos alles belebt (πάντα

¹²⁴ ILINDEMAN/PAULSEN, Die apostolischen Väter, 312.

¹²⁵ LONA, An Diognet, 175.

¹²⁶ Vgl. LONA, An Diognet, 175 Anm. 99.

¹²⁷ Zu vereinzelt Stellen außerhalb dieser für die vorliegende Arbeit relevante Zeitspanne vgl. LSJ, 760.

¹²⁸ Vgl. BEKKER, Diodori Siculi Bibliotheca Historica, 197.

¹²⁹ So die bevorzugte Bezeichnung im SBLHS. Ein alternativer Titel ist *Verae historiae*.

¹³⁰ Vgl. OLLIER, Lucien, 29.

¹³¹ SCOTT, Hermetica, 210.

¹³² SCOTT, Hermetica, 218.

¹³³ Vgl. BULTMANN, ζάω κτλ, 876.

ζωοποιεῖ,¹³⁴). Andernorts heißt es wiederum, dass Gott durch das Scheinen der Sonne Licht schickt, um alles zu beleben (ζωοποιῶν,¹³⁵ XVI.,8¹³⁶). Selbstverständlich sind diese Konzeptionen nicht identisch mit den in der Bibel bezeugten, da Gott weniger personenhafte Züge aufweist; an einer Stelle wird die Materie mit Gott gleichgesetzt bzw. als ein Teil von Gott verstanden und dort heißt es: *Von wem werden denn alle Lebewesen belebt?* (ὕπὸ τίνος οὖν ζωοποιεῖται τὰ πάντα ζῷα,¹³⁷ XII.,22). Die dem Kontext zu entnehmende Antwort wäre wohl Gott,¹³⁸ der sich in allem (Materie/Körper/Seiendes usw.) manifestiert.

Häufiger, aber insgesamt dennoch nicht allzu üblich, ist das Synonym ζωογονέω:¹³⁹ Wie schon bei Philo gezeigt wurde, kann das Verb sowohl für Geburten in der Tier- als auch Menschenwelt gebraucht werden – in der Tierwelt z. B. in Bezug auf Wölfe/Hunde (Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica* 1,88), Fische (Plutarch, *De Amore* 12 [494C]), Aale (Plutarch, *Quaest. conv.* 2,3 [637F]) und Käfer (Plutarch, *Cleom.* 39,3). Diodorus Siculus verwendet es aber auch im Kontext einer menschlichen Geburt (*Bibliotheca Historica* 1,23). Bei dieser Geburt handelt es sich um ein Kind infolge einer Vergewaltigung. Es wird kommentiert, dass üblicherweise solch ein Kind nicht lebend auf die Welt kommt, weil die Götter oder die Natur dies verhindern. Mit dem Verb ζωογονέω wird hier also eine gelungene Geburt im Gegensatz zu einer Fehlgeburt beschrieben. Darüber hinaus wird das Verb kosmogonisch im Zusammenhang mit der Entstehung von Inseln verwendet (*Bibliotheca Historica* 5,56); er rezipiert an dieser Stelle wohl den Historiker Zeno von Rhodos (3.–2. Jh. v. Chr.).¹⁴⁰ Auch in der ganz allgemeinen Darstellung der Kosmogonie verwendet er das Verb: Die nasse Materie wird durch Hitze belebt (ζωογονουμένων¹⁴¹), indem sie sie erhärtet; die Erde wurde so hart, dass sie keins der größeren Tiere mehr hervorbringen konnte (μηκέτι δύνασθαι μηδὲν τῶν μειζόνων ζωογονεῖν¹⁴²), sondern die Tiere fortan durch Zeugung entstehen (*Bibliotheca Historica* 1,7). Im Kontext kommt er darauf zu sprechen, dass es zwei entgegengesetzte Ansichten gibt: Die einen gehen davon aus, dass die Welt und das menschliche Geschlecht weder Anfang noch Ende haben, die anderen gehen von Anfang und Ende aus. Die soeben benannte Beschreibung ist der letzteren Gruppe zuzuordnen. Auch die Ägypter gehen von einem Anfang der Welt aus und sind der Überzeugung, dass die ersten Menschen in Ägypten lebten, weil der fruchtbare Nil erfolgreiche Ernten ermöglicht und außerdem *Belebtes hervorbringt* (ἐκτρέφειν τὰ ζωογονηθέντα, 1,10). Dies sei ein Alleinstellungsmerkmal des Nils, denn *nur in ihm kann beobachtet werden, dass gewisse Wesen von den belebten Wesen auf unglaubliche Weise hervorgebracht werden* (ἐν μόνῃ ταύτῃ θεωρεῖσθαι τινα τῶν ἐμψύχων παραδόξως ζωογονούμενα,¹⁴³ 1,10). Aber die Ägypter sind nicht die einzigen, die beanspruchen, die ersten Menschen gewesen zu sein. Auch die Äthiopier sagen, dass sie die ersten gewesen seien. Sie begründen das damit, dass sie unter der Mittagssonne wohnen und daher *als Erste von der Erde ins Leben gebracht wurden* (πρώτους ὑπὸ τῆς γῆς ἐζωογονῆσθαι, 3,2). Deren Begründung ist dieselbe, wie wir sie bereits aus 1,7 und 2,52 kennen, nämlich dass die Sonne durch das Trocknen der nassen Erde *Leben ermöglicht* (ζωογονούσης,¹⁴⁴ 3,2).

¹³⁴ Vgl. SCOTT, *Hermetica*, 182.

¹³⁵ Vgl. SCOTT, *Hermetica*, 266.

¹³⁶ Vgl. BULTMANN, ζάω κτλ, 876.

¹³⁷ Vgl. SCOTT, *Hermetica*, 236.

¹³⁸ Vgl. BULTMANN, ζάω κτλ, 876.

¹³⁹ Vgl. LIDDELL/SCOTT/JONES, *Greek-English Lexicon*, 759–760.

¹⁴⁰ Vgl. MÜLLER, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, 174–175.

¹⁴¹ BEKKER/DINDORF, *Diodori Bibliotheca Historica* I, 12.

¹⁴² BEKKER/DINDORF, *Diodori Bibliotheca Historica* I, 13.

¹⁴³ Vgl. BEKKER/DINDORF, *Diodori Bibliotheca Historica* I, 17.

¹⁴⁴ Vgl. BEKKER/DINDORF, *Diodori Bibliotheca Historica* I, 269.

Der Grammatiker Heraklit schreibt in seinem Homer-Kommentar um 100 n. Chr.¹⁴⁵ in einem Absatz über „the creation of the universe“¹⁴⁶ (ἡ τοῦ παντὸς ἐκτεθειολόγηται γένεσις, *All.* 40,3). Durch die Kombination der vier Elemente miteinander werden belebte Wesen geschaffen (ταῦτα δ' ἀλλήλοις ἐπικιρνόμενα ζωογονεῖται,¹⁴⁷ 40,4). Russell/Konstan verstehen ζωογονεῖται an dieser Stelle wie folgt: „The point is rather that the elements are the origin of all things, animate and inanimate“¹⁴⁸.

Bei Lucianus wird das Verb auch für die Geburt von Göttern benutzt (im Gespräch von Hephaistos und Zeus, *Dial. d.* 8/13). Aufschlussreicher ist eine andere Stelle,¹⁴⁹ an der Aphrodite wie folgt gepriesen wird:

Luc., [Am.] 19¹⁵⁰

ἐγὼ γ' οὖν εὐθὺς ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου τὴν
προμήτορα καὶ πάσης γενέσεως
πρωτόρριζον ὣν ἀξιῶ μάρτυρα
ἐπικαλοῦμαι, λέγω δὲ τὴν ἱερὰν τῶν ὅλων
φύσιν, ἣ τὰ πρῶτα πηξαμένη στοιχεῖα τοῦ
κόσμου γῆν ἀέρα πῦρ ὕδωρ τῇ πρὸς
ἄλληλα τούτων ἐπικράσει πᾶν
ἐζωογόνησεν ἔμψυχον.¹⁵¹

*Ich will sofort zu Beginn meiner Rede die
Erstmutter und Erstwurzel aller Entste-
hung anrufen, die ich für eine würdige
Zeugin halte; ich rede (über) die heilige
Naturkraft von dem Ganzen, die die ers-
ten Elemente des Kosmos etabliert hat,
Erde, Luft, Feuer, Wasser; durch Vermi-
schung derselben miteinander hat sie al-
les Lebendige belebt.*

Hier finden sich viele schöpfungsterminologische Schlüsselbegriffe (προμήτωρ, πᾶς, γένεσις, πρωτόρριζος, φύσις, στοιχεῖον, κόσμος, γῆ usw.), die signalisieren, dass es hier um einen kosmogonischen Zusammenhang geht. Das Verb ζωογονέω wird gebraucht, um den Prozess vom Beleben des Lebendigen/Beseelten (ἔμψυχος) zu beschreiben.

Der Astrologe Vettius Valens (2. Jh. n. Chr.) kommt im Zusammenhang seiner Ausführungen über die Elemente Feuer, Luft, Erde und Wasser darauf zu sprechen, dass sich zum einen die Elemente gegenseitig beleben (καὶ ἕκαστον ἀπὸ ἐτέρου ζωογονεῖται¹⁵²), und zum anderen, dass es die Rolle der Erde ist, alles hervorzubringen (ζωογονεῖ τὰ πάντα,¹⁵³ *Anthologiae* 4,4). Die Konzeption erinnert an die oben aufgezeigte Kosmogonie-Vorstellung des Grammatikers Heraklit. Ähnlich wie bei Diodorus Siculus (Sonne als Schöpferin) ist es nicht ein unsichtbarer Gott, der Leben hervorbringt, sondern etwas Sichtbares; nichtsdestotrotz geht es jeweils um die Entstehung der Dinge, wofür das Verb ζωογονέω gebraucht wird.

14.8 Ertrag

Ζωοποιέω (Beleben, Joh 5,21) erweist sich als ein schöpfungsterminologisches Verb (Gruppe A2), da in diesem Kapitel gezeigt wird, dass dieses Verb schöpferisches Handeln ausdrücken

¹⁴⁵ Vgl. RUSSELL/KONSTAN, *Homeric Problems*, 11–12.

¹⁴⁶ RUSSELL/KONSTAN, *Homeric Problems*, 73.

¹⁴⁷ RUSSELL/KONSTAN, *Homeric Problems*, 72.

¹⁴⁸ Vgl. RUSSELL/KONSTAN, *Homeric Problems*, 72 Anm. 4.

¹⁴⁹ Diese Stelle ist aus einem Werk, das Lucianus zugeschrieben wird. Die Zuschreibung ist jedoch umstritten, weswegen es sich für manche um Pseudo-Lucianus handelt.

¹⁵⁰ Vgl. BULTMANN, ζᾶω κτλ, 876.

¹⁵¹ MACLEOD, *Lucian VIII*, 180.

¹⁵² Vgl. PINGREE, *Vettii Valentis Antiocheni anthologiarum libri novem*, 154.

¹⁵³ Vgl. PINGREE, *Vettii Valentis Antiocheni anthologiarum libri novem*, 154.

kann. Ζωοποιέω zählt im Kontext von Joh 5 zum kontinuierlichen Wirken der beiden Schöpfer (Vater und Sohn), das auch am Sabbat nicht aussetzt (5,17).¹⁵⁴ Versucht man, nicht nur den Zusammenhang in Joh 5, sondern auch den Rest des Evangeliums im Licht der Ergebnisse zu Joh 5,21 zu verstehen, so hat dies weitreichende Konsequenzen: Führt man das Beleben nicht nur auf die Gabe oder den Erhalt des biologischen Lebens einerseits¹⁵⁵ (der Sohn des königlichen Beamten,¹⁵⁶ Lazarus)¹⁵⁷ oder des eschatologischen Lebens andererseits¹⁵⁸ (5,21a) eng, sondern weitert das Verständnis von ζωοποιέω auch auf Handlungen aus, die die Lebensqualität verbessern, dann impliziert die Aussage, dass *der Sohn diejenigen belebt, die er will* (ὁ υἱὸς οὗς θέλει ζωοποιεῖ, V. 21b), auch die Heilungen.¹⁵⁹ „The healings of the lame man (5:8–9) and of the man born blind (9:6–7) are actually life-giving acts to hopeless human beings by re-generating dead parts of their bodies.“¹⁶⁰ Diese Schlussfolgerung kann dadurch gestützt werden, dass schon in der LXX für die Befreiung von Krankheit ζωοποιέω verwendet wird (4 Kgdms 5,7 [2Kön 5,7 MT]). Ζωοποιέω kann also vier Dimensionen schöpferischen Handelns ausdrücken, die zu unterscheiden sind, aber teilweise auch ineinandergreifen. Hierbei werden auch die Ergebnisse des Synonyms ζωογονέω berücksichtigt. Die Dimensionen lassen sich der biologischen und soteriologischen Ebene zuordnen und werden gegenüber dem in der Einordnung des Kapitels genannten groben Benennung wie folgt präzisiert:

- biologische Ebene
 - 1. die Gabe des biologischen Lebens/der irdischen Existenz (2 Esd 19,6 [Neh 9,6 MT]; Arist 16; ApkMos 43,4(E¹); 4Esr 3,5; 5,45; JosAs 8,3,9; 12,1–2; Philo virt. 134; aet. 66. 98; prov. II.,59; Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica* 1,10. 23. 88; 2,52; 3,2; 5,56; Plutarch, *De Amore* 12 [494C]; Heraklit, *All.* 40,3; Luc., [Am.] 19; *Ver. hist.* 1,22; Vettius Valens, *Anthologiae* 4,4; Corp. herm. IX.,6; XI.,5.17; XII.,22; XVI.,8 | Joh 1,3; 10)
 - 2. der Erhalt des biologischen Lebens (1 Kgdms 2,6 [1Sam 2,6 MT] // Ὠδαί 3,6; Sib Fragm. 3,8 (*Autol.* 2,36); Barn 6,17; 12,7 | Joh 4,43–54)
- soteriologische Ebene
 - 3. die Steigerung der Lebensqualität, etwa durch Gesundheit, Veränderung der geistigen Verfassung, Erkenntnis usw. (4 Kgdms 5,7 [2Kön 5,7 MT], Ψ 70,20 [Ps 71,20]; JosAs 15,5; 27,10; TestGad 4,6–7; Philo virt. 13–14; Barn 6,17; Herm mand IV 3,7; sim IX 16,2 | Joh 5; 9)
 - 4. die Gabe des eschatologischen Lebens (Hiob 36,6; Röm 4,17; 4QMessianic Apocalypse 2 II 12; 7 II 6; Amidah, 2. Benediktion; ApkMos 43,4(E¹); LibAnt 3,10; 51,5; JosAs 20,7; Barn 7,2; 12,5,7; Herm mand IV 3,7; sim IX 16,2; Diog 5,12.16 | Joh 5,21a).

Die angeführten Stellen helfen, die Konnotationen von ζωοποιέω zu beleuchten, was wiederum hilft, ζωοποιέω in Joh 5,21 differenzierter zu deuten. Die Aufschlüsselung in die unterschiedlichen Ebenen soll einen differenzierten Blick ermöglichen. Dabei wird nicht

¹⁵⁴ Vgl. KARAKOLIS, Logos-Concept, 150.

¹⁵⁵ Schon Rae hat zutreffend festgestellt, dass es nicht nur um das irdische Leben gehen kann („the life referred to here is not merely mundane“, RAE, *Testimony of Works*, 296).

¹⁵⁶ Vgl. BROWN, *Gospel according to John*, 1:218.

¹⁵⁷ Vgl. BRUNER, *Gospel of John*, 313.

¹⁵⁸ Die eschatologische Deutung dieser Stelle findet sich z. B. bei WENGST, *Johannesevangelium*, 171–172; SCHNELLE, *Evangelium nach Johannes*, 145; THYEN, *Johannesevangelium*, 310–311.

¹⁵⁹ Vgl. BRUNER, *Gospel of John*, 313.

¹⁶⁰ Vgl. KARAKOLIS, Logos-Concept, 149 Anm. 53.

impliziert, dass diese trennscharf zu unterscheiden sind – selbstverständlich greifen die Ebenen ineinander.

Joh 5,21 kann zunächst so gedeutet werden, dass der Sohn wie auch der Vater Tote erweckt. Dann wäre die in Bezug auf den Sohn an sich intransitive Verwendung des Verbs ζωοποιέω sinngemäß dem Parallelismus entsprechend so zu verstehen, dass „die Toten“ als Objekt mitgedacht werden könnten, das womöglich elliptisch ausgelassen wurde. Diese im Endeffekt transitive Deutung des Verbs entspräche dann der vierten Dimension: Wie der Vater gibt auch Jesus das eschatologische Leben den Toten, wofür Joh 11 als zeichenhafte Vorwegnahme dient.¹⁶¹ Das Beleben erfahren die Gläubigen entsprechend den präsentischen Aspekten johanneischer Eschatologie¹⁶² schon in der irdischen Existenz.¹⁶³ Nichtsdestotrotz sollte das Beleben nicht auf das Diesseits begrenzt werden, sondern der physikalische Tod als der Auftakt zum letzten und endgültigen Beleben verstanden werden. Der Tod ist die Voraussetzung dieses finalen Belebens.

Versteht man das ζωοποιέω tatsächlich im intransitiven Sinn, so öffnet sich der Horizont für die anderen Dimensionen, die noch hinzukommen, wie durch die Analyse der Bedeutungsebenen und Konnotationen des Verbs gezeigt wurde: Jesus belebt nicht nur Tote, sondern gibt und erhält als Schöpfer das physische Leben; außerdem steigert er die Qualität des Lebens durch Heilungen und durch Veränderung der Perspektive (Gabe von Erkenntnis und Wahrheit). Somit werden Menschen äußerlich und innerlich belebt.

¹⁶¹ Vgl. THYEN, *Johannesevangelium*, 309–310.

¹⁶² Alternativ auch „realised eschatology“ genannt, KOK, *New Perspectives*, 85.

¹⁶³ Vgl. ZIMMERMANN, *Gottes rekreatorisches Handeln*, 172–173.

15 Das Gehen auf dem See (ἐπὶ τῆς θαλάσσης) – Joh 6,19

Joh 6,19

ἐληλακότες οὖν ὡς σταδίους εἴκοσι πέντε
ἢ τριάκοντα θεωροῦσιν τὸν Ἰησοῦν
περιπατοῦντα ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἐγγὺς
τοῦ πλοίου γινόμενον, καὶ ἐφοβήθησαν.

*Als sie dann ca. vier bis fünf Kilomenter¹
weit gerudert sind, haben sie gesehen,
dass Jesus auf dem See gelaufen und nahe
an das Boot herangekommen ist. Sie hat-
ten Angst.*

15.1 Einordnung

Diese Einordnung soll einen Überblick darüber geben, ob und wenn ja inwiefern Joh 6,19 in der bisherigen Forschung schöpfungstheologisch gelesen wurde. Die Zeichen bzw. Wunder Jesu in Joh² werden generell mit der Schöpfermacht oder dem Schöpferwillen³ in Verbindung gebracht⁴ bzw. als schöpferische Aktivität wahrgenommen⁵ – dazu zählt auch der Seewandel,⁶ was sowohl für Joh 6,16–21⁷ als auch für die synoptischen Parallelen⁸ in Mk 6,45–51⁹

¹ 25 oder 30 Stadien – ein Stadion ist ein griechisches Längenmaß, das etwa 192 Metern entspricht, Bauer, 1526. Daly-Denton kommt auf „5–6 kilometres“, DALY-DENTON, John, 113.

² Für die Synoptiker vgl. DRIGGERS, God as Healer of Creation.

³ Bezogen auf Wunder als Verweise auf die nahe Gottesherrschaft in den Evangelienüberlieferungen insgesamt: „Mit seinem öffentlichen Auftreten waren Heilungen und Dämonenaustreibungen verbunden. Sie demonstrieren als symbolische Handlungen den Machtverlust der widergöttlichen Mächte und die Wiederherstellung des Willens des Schöpfers“, BORMANN, Theologie des Neuen Testaments, 111.

⁴ Zu Zeichen allgemein vgl. CULPEPPER, ‚Children of God‘, 26; PAINTER, Earth Made Whole, 66.77–78; SCHNELLE, Theologie des Neuen Testaments, 659.705; KOESTER, Word of Life, 31; CULPEPPER, Prologue, 5–6; KARAKOLIS, Logos-Concept, 149 Anm. 53; LÖNING/ZENGER, Als Anfang schuf Gott, 130.134; VOORTMAN, Understanding the Fourth Gospel, 152; speziell zum Weinwunder „als zeichenhafte Vorwegnahme der in und durch Jesus gewirkten Neuschöpfung“, vgl. FREY, Das prototypische Zeichen, 183.197 (inkl. Anm. 143). Zitat 211; speziell zur Heilung des Sohnes des königlichen Beamten, vgl. KOK, New Perspectives, 86; MOORE, Signs of Salvation, 134; speziell zum wunderhaften Fischfang, vgl. McDONOUGH, Christ as Creator, 226; zum Seewandel und körperlichen Heilungen, vgl. CULPEPPER, Anatomy of the Fourth Gospel, 106–107.

⁵ Vgl. RAE, Testimony of Works, 298.

⁶ Joh erzählt nur den Seewandel, jedoch nicht von einer Sturmstillung. Der See ist zwar aufgewühlt (6,18), aber es wird keine Stillung beschrieben, sondern nur eine Art Teleportation (6,21). Zur schöpfungstheologischen Lesart der Sturmstillung bei den Synoptikern in Mk 4,35–41 // Mt 8,23–27 // Lk 8,22–25 vgl. RUDMAN, Crucifixion as Chaoskampf, 105.107; DRIGGERS, God as Healer of Creation, 86. Dass Naturphänomene der Befehlsgewalt des göttlichen Wortes unterliegen, wird schon in Ps 148,8 zum Ausdruck gebracht: Die Wetterphänomene tun (ποιέω/ᾶν) das Wort Gottes. Man kann sich darüber streiten, ob Jesu „miraculous control over the forces of nature“ (JONES, Symbol, 137) betont wird oder nicht – impliziert ist sie aber auf jeden Fall.

⁷ Das hier vorliegende Kapitel basiert auf den grundlegenden Ergebnissen, die bereits in einem Sammelband zu Joh 5–6 publiziert wurden, vgl. ZIMMERMANN/SHOUKRY, *Creatio Continua* in the Fourth Gospel, 96–97.107–110. Das Kapitel versteht sich als Vertiefung und Präzisierung dieses Beitrags.

⁸ Diese haben für den Seewandel denselben Wortlaut mit dem einzigen Unterschied, dass Joh das Partizip vorne stehen hat: ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπατοῦντα. Es gibt jedoch alternative Textüberlieferungen von Mt 14,26, die das Partizip wie Joh vorne stehen haben, vgl. NA²⁸, 45. Andere Textzeugen wählen die Präposition in Verbindung mit dem Akkusativ anstatt des Genitivs, was inhaltlich keinen großen Unterschied macht; diese Variante ist auch für Joh 6,19 belegt (i⁷⁵), NA²⁸, 312. Zum Verhältnis der markinischen und johanneischen Variante, vgl. WILLIAMS, Intertextual Perspectives, 175–197.

⁹ Vgl. DRIGGERS, God as Healer of Creation, 87–88; WILLIAMS, Intertextual Perspectives, 184.

und Mt 14,22–32¹⁰ beobachtet wurde. Anders als bei den Synoptikern wird in Joh nicht berichtet, dass der Wind sich gelegt hat.¹¹ Petrus' Seewandel wird nur in Mt geschildert (vgl. das Bild¹² zum Seewandel „Jesus Walking on Water“, Dura Europos, ca. 232 n. Chr.¹³).

Moore identifiziert sieben Zeichen in Joh,¹⁴ die seiner Meinung nach mit den sieben Schöpfungstagen korrespondieren; für ihn ist der Seewandel das fünfte Zeichen,¹⁵ das dem fünften Tag entspreche. Überzeugender argumentiert Madden von den Motiven im Text her, dass die Dunkelheit (σκοτία) und starker Wind über dem Wasser an das Chaos vor der Schöpfung erinnern¹⁶ (Gen 1,2).¹⁷

Auffällig ist, dass nicht nur Kommentare eine schöpfungstheologische Lesart unberücksichtigt



Abb. 10: Jesus Walking on Water (Dura Europos)

¹⁰ Wainwright betont weniger Jesu Macht über das Wasser, sondern interpretiert die Stelle von der Perspektive der „material agency“ des Wassers. Vereinfacht gesagt beherrscht Jesus nicht das Wasser, sondern das Wasser trägt Jesus, vgl. WAINWRIGHT, *Habitat, Human, and Holy*, 152–154.

¹¹ Vgl. WILLIAMS, *Intertextual Perspectives*, 183.189.

¹² Es ist ziemlich wahrscheinlich, dass die beiden Figuren Jesus und Petrus darstellen sollen; die anderen Figuren erheben ihre Hände, was auf ihre Angst verweist und als hilferufender Gestus interpretiert werden kann, vgl. PERKINS, *Art*, 54.

¹³ Vgl. YALE UNIVERSITY ART GALLERY, *Christ Walking on Water*.

¹⁴ Weinwunder, Heilung des Sohnes vom königlichen Beamten, Heilung am Teich Betesda, Speisungswunder, Seewandel, Heilung des Blindgeborenen, Auferweckung des Lazarus. Hier fragt man sich, warum z. B. die Auferstehung Jesu und der wunderbare Fischfang nicht hinzugezählt werden; außerdem ist der Seewandel nicht das einzige Wunder in Joh 6,16–21: die Teleportation in V. 21 ist ein Wunder für sich, „ein zweites Wunder“ (THEOBALD, *Evangelium nach Johannes* (2009), 441) („das Wunder sofortiger Ankunft am Ufer“, BECKER, *Evangelium nach Johannes*, 1:233). Es bleibt fraglich, ob man die Zeichen in Joh auf sieben beschränken kann, vgl. ZIMMERMANN, *Kompilium der frühchristlichen Wundererzählungen*, 658–777.911. Poplutz identifiziert acht Wunder, es fehlen jedoch mindestens die Auferstehung Jesu als auch die Teleportationen (nicht nur Joh 6,21, sondern auch 20,19 und je nach Deutung 10,39), vgl. POPLUTZ, *Wundererzählungen im Johannesevangelium*, 660.668. Hinzu kommt die Frage, was eigentlich unter einem Wunder zu verstehen ist, konkret z. B., ob die Ausübung der prophetischen bzw. je nach Interpretation bis hin zu hellseherischen Fähigkeiten Jesu im Fall von Natanaël (1,47–48) als ein Wunder zu werten ist. Zumindest scheinen Jesu Fähigkeiten in der Erzählung die Figur Natanaël derart zu überzeugen, dass sogleich die Titel *Sohn Gottes* und *König von Israel* in den Mund genommen werden (1,49). Der Verweis auf „Größeres“ (1,50) unterstreicht, dass dieser kleine Abschnitt als die Erzählung eines Wunders verfasst ist, das im Laufe des Evangeliums noch mehrfach überboten wird. Eine Erklärung für das Beharren auf sieben Wundern, deren Anzahl sich vom Text her nicht halten lässt, ist das theologische Interesse, die bedeutsame Zahl 7 zu finden (vgl. BROWN, *Gospel according to John*, 1:CXLII), eine andere, dass namhafte Auslegende immer wieder von sieben Wundern ausgegangen sind, vgl. BROWN, *Gospel according to John*, 1:525.

¹⁵ Über die Zählung ist man sich nicht einig; für Becker handelt es sich um das dritte Naturwunder der Semeia-Quelle, vgl. BECKER, *Evangelium nach Johannes*, 1:233.

¹⁶ Vgl. MADDEN, *Jesus' Walking on the Sea*, 109.

¹⁷ Sosa Sileizar argumentiert wenig überzeugend gegen einen Zusammenhang von Joh 6,16–18 und Gen 1,2. Er räumt selbst ein, dass σκοτία eine lexikalische Übereinstimmung zwischen den beiden Stellen darstellt. Sein Gegenargument ist, dass es in Joh 6 nur um den Wind gehe, in Gen 1 jedoch um den Geist Gottes. Die Annahme, die dieser Interpretation zugrunde liegt, ist zwar beliebt, aber nicht die einzig mögliche: רוח אלהים muss nicht zwangsläufig den Geist Gottes bezeichnen, sondern kann auch das Phänomen eines starken Sturms meinen, vgl. RECHENMACHER, *Gott und das Chaos*, besonders 13–16; BENNEMA, *Power*, 58.

lassen,¹⁸ sondern auch Untersuchungen zu Schöpfung in Joh¹⁹ den Seewandel entweder komplett übergehen oder nicht schöpfungstheologisch lesen. Voortman, der auch von einem Schema von sieben Wundern ausgeht,²⁰ überspringt den Seewandel;²¹ dadurch hat er dann als siebtes Zeichen, anders als Moore, Platz für die Auferstehung.²² Sosa Siliezar widmet dem Seewandel hingegen einen ganzen Abschnitt; er untersucht den Text als eine mögliche Stelle von „creation imagery“.²³ Auch Daly-Denton geht davon aus, dass Jesu Gehen auf dem Wasser etwas ist, das eigentlich nur Gott tun könnte („divine prerogative“²⁴). Schöpfungstheologische Lesarten werden darüber hinaus vereinzelt in Kommentaren und sonstiger Literatur vertreten: Culpepper schreibt beispielsweise: „Walking on water, like the multiplication of loaves, again demonstrates Jesus’ sovereignty over the created order as the creative Logos incarnate.“²⁵ Die Besonderheit des Seewandels liegt laut Zimmermann/Rahmsdorf darin, dass „Taten wie Heilungen oder Speisungswunder auch von wundertätigen Menschen berichtet werden, [... aber] der Gang über das Wasser in jüdischer wie griechischer Tradition Gott vorbehalten“²⁶ bleibt;²⁷ daher lesen sie die Perikope als Offenbarung der Göttlichkeit Jesu (insbesondere wegen des absoluten Ich-bin-Wortes) und interpretieren den Seewandel als eines der „Schöpfungswerke“²⁸. Aber nicht nur der Seewandel an sich, sondern auch das, was Jesus sagt, wird schöpfungstheologisch gedeutet. Theobald interpretiert den aufgewühlten See in der Finsternis als das „Chaosmeer“²⁹, dem gegenüber Jesus als Herr auftritt, indem er sein „schöpferisches Wort“³⁰ spricht (V. 20).

¹⁸ Bei Becker kommt die Schöpfermacht Jesu höchstens indirekt in der Formulierung „daß Jesus Herr geographischer Entfernungen und der Schwerkraft ist“ vor (vgl. BECKER, Evangelium nach Johannes, 1:234), die jedoch nicht ausdrücklich schöpfungstheologisch expliziert wird. Schnelle verweist zwar auf verschiedene AT-Parallelen (u. a. Hi 9,8), es bleibt jedoch offen, ob er damit einen schöpfungstheologischen Zusammenhang im Blick hat, vgl. SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 164–165 inkl. Anm. 28; ähnlich KEENER, Gospel of John, 1:671–675.

¹⁹ Vgl. CARMICHAEL, Story; VOORTMAN, Understanding the Fourth Gospel; ENDO, Creation and Christology; KOOTEN, The ‚True Light which Enlightens Everyone‘; RAE, Testimony of Works; PAINTER, ‚The Light Shines in the Darkness ...‘, 29; HUNT, Roman Soldiers; MINEAR, Logos Affiliations in Johannine Thought.

²⁰ Vgl. VOORTMAN, Understanding the Fourth Gospel, 42.

²¹ Er geht nirgends auf das Wunder in Joh 6,16–21 ein. Er geht nur beiläufig auf das absolute Ich-bin-Wort in 6,20 ein, vgl. VOORTMAN, Understanding the Fourth Gospel, 190.

²² Es bleibt dann fraglich, warum der Seewandel und der wunderbare Fischfang ausgeklammert werden.

²³ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 103–113.

²⁴ DALY-DENTON, John, 113.

²⁵ CULPEPPER, Gospel and Letters of John, 157. Ähnlich argumentiert Williams, dass das Seewandeln in jüdischer Vorstellung „God’s sovereignty, as creator and deliverer, over the forces of nature“ zum Ausdruck bringt, WILLIAMS, Intertextual Perspectives, 184.

²⁶ RAHMSDORF/ZIMMERMANN, Pas de deux, 93.

²⁷ Es ist jedoch nicht so, dass die Fähigkeit, sich auf dem Wasser fortzubewegen, der griechischen Literatur völlig fremd wäre. In einem Hymnus an die Dioskuren Kastor und Polydeukes werden sie als diejenigen gepriesen, die mit ihren Pferden über die Meereswellen reiten können, vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 346. Je nach Tradition sind die Dioskuren entweder Göttersöhne oder sterbliche Geschwister. Auch Poseidon kann Aelius Aristides zufolge über das Meer reiten, vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 347. Und Lucianus schreibt von einem Kleodemus, der gesehen habe, wie ein Hyperboreer auf dem Wasser wandelte (Luc., *Philops.* 13), vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 348; SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 165. Der Punkt ist jedenfalls, dass i. d. R. Menschen nicht die Fähigkeit haben, über das Wasser zu gehen, sondern höchstens Götter, Helden oder ähnliche mythologische Wesen. Zu weiteren Stellen und einer ausführlicheren Auseinandersetzung vgl. COLLINS, Rulers, Divine Men, and Walking on the Water, 207–227.

²⁸ RAHMSDORF/ZIMMERMANN, Pas de deux, 92.

²⁹ Vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 440.

³⁰ THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 445.

15.2 Septuaginta

Eine allgemeine Vorbemerkung zum Verhältnis von Wundern und Schöpfung sei vorangestellt: Wunder werden in SapSal 19,6³¹ als göttlicher Eingriff in die Schöpfungsordnung reflektiert: *Denn die ganze Schöpfung wurde in ihrem Wesen erneut von oben gestaltet* (ὅλη γὰρ ἡ κτίσις ἐν ἰδίῳ γένει πάλιν ἄνωθεν διευποῖτο). Im Kontext geht es um verschiedene Exodus-Wunder (Wolkensäule, Teilung des Roten Meers, Plagen, Wachteln), die durch diesen Satz erklärt werden: Ungewöhnliche Natur-Phänomene erfordern eine Modifikation der Schöpfung durch ihren Schöpfer. Diese Erneuerung der Schöpfung beim Exodus unterstreicht besonders die Gefügigkeit der Schöpfung gegenüber ihrem Schöpfer.³² Ein grundlegender Zusammenhang zwischen Wundern und Schöpfung ist im NT also nicht neu, sondern wurde schon in der LXX gesehen.

Nun soll es konkret um die Motive gehen, die eine schöpfungstheologische Lesart des Seewandels plausibilisieren. Zunächst ist die die Dunkelheit (σκοτία) und der starke Wind über dem Wasser aus Gen 1,2 zu nennen.³³ Daneben wird häufig ein Bezug vom Seewandel Jesu zu Hi 9,8 hergestellt.³⁴

Hi 9,8

ὁ τανύσας τὸν οὐρανὸν μόνος καὶ
περιπατῶν ὡς ἐπ' ἐδάφους ἐπὶ θαλάσσης.

*Der, der allein den Himmel ausspannt
und läuft auf einem See wie auf (dem) Bo-
den.*

John P. Heil kommt bei seiner Interpretation zu dem folgenden Schluss: „It is a hymnic description of Yahweh's power over the sea, which he can exercise as creator.“³⁵ Sosa Siliezar ist in Bezug auf Hi 9,8 als Hintergrund für Joh 6,19 zugleich zögerlich und optimistisch. Er ist zögerlich, weil Hi kein prominenter Text für Joh sei, da es insgesamt nur wenige Anspielungen gäbe.³⁶ Andererseits greift er aus einer Fülle bisher vorgeschlagener Prätexte aus dem AT bzw. der LXX³⁷ nur Hi 9,8 heraus, was darauf schließen lässt, dass er der Stelle besondere Signifikanz beimisst. Einerseits bleibt er im Fazit seines Kapitels zum Seewandel bei der anfangs schon angedeuteten Meinung, dass Hi 9,6 nur eine *mögliche* Bezugsstelle ist. Andererseits zieht er doch den Schluss, dass durch die Inszenierung Jesu als Seewandelndem eine gewichtige christologische wie schöpfungstheologische Aussage gemacht wird: „Since he is able to perform an act that resembles that of the Creator God in Job 9.8, he and his message are to be regarded as privileged over Moses, through whom manna was given to Israel (6.26-58).“³⁸ Diesem letzteren Ergebnis stimme ich zu, allerdings kann ich sein Zögern nicht teilen. Ich bin an drei Stellen mit seiner Argumentation nicht einverstanden: Erstens wird die Frage

³¹ Vgl. DALY-DENTON, John, 223.

³² Vgl. MAZZINGHI, Weisheit, 493.

³³ Vgl. MADDEN, Jesus' Walking on the Sea, 109.

³⁴ Vgl. DALY-DENTON, John, 113; CULPEPPER, Gospel and Letters of John, 157; WILLIAMS, Intertextual Perspectives, 184; NA²⁸, 312. Weitere Belege in SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 101 Anm. 2.

³⁵ Vgl. HEIL, Jesus Walking on the Sea, 42.

³⁶ Die genannten Stellen sind: Joh 3,20 → Hi 24,13–17; Joh 4,37 → Hi 31,8; Joh 9,31 → Hi 35,13; Joh 19,30 → Hi 19,26–27, vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 105 inkl. Anm. 11.

³⁷ Er gibt die folgenden Stellen an: Ps 29,3/Ψ 28,3; Ps 77,20/Ψ 76,20; Ps 107,29–30/Ψ 106,29–30; Jes 41–54; Ex 14–15, vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 103 Anm. 1. Daneben diskutiert er 2Makk 5,21; 9,8; Sir 24,5–6, vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 105–107. Zu Sir 24,5–6 vgl. in dieser Arbeit den Abschnitt zu Logos und Sophia im Logos-Kapitel.

³⁸ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 122.

nach der literarischen Abhängigkeit von ihm überbewertet. Um eine Verbindung zwischen Joh 6,19 zu Hi 9,8 zu sehen, muss nicht erst überprüft werden, ob der/den verfassenden Person(en) von Joh das Hiobbuch vorlag. Es würde ausreichen, zu zeigen, dass die beiden Stellen einen gemeinsamen, intertextuellen Raum teilen, in dem die Fähigkeit des Seewandelns eine schöpferische Eigenschaft ist. Und selbst wenn dem nicht so wäre, ist zweitens eine schöpfungstheologische Lesart von Joh 6,19 nicht zwangsläufig davon abhängig, ob es Prätexte gibt, die ein ähnliches Konzept belegen. Es ist durchaus denkbar, dass es in Joh eine logische Implikation des Schöpfungsglaubens ist, dass Jesus als Schöpfer auch die Fähigkeit haben muss, über das Wasser zu laufen (auch unabhängig von anderen Texttraditionen), da er auch sonst den Naturgegebenheiten überlegen ist (Weinwunder, Heilungen usw.). Darüber hinaus könnte man drittens wirkungsgeschichtlich zeigen, dass immer wieder Joh 6,19 mit Hi 9,8 verknüpft wurde. Der Zusammenhang zweier Stellen kann nicht nur dadurch plausibilisiert werden, dass dieser in der Antike schon gesehen wurde, sondern es darf die gesamte Auslegungsgeschichte bis in die Gegenwart berücksichtigt werden.³⁹

Im Gebet zu Gott in Ψ 76,17–20 (Ps 77,17–20)⁴⁰ im Kontext von Beschreibungen stürmischen Wetters heißt es, dass *dein Weg durch das Wasser (führt) und dein Pfad durch große Wasser und seine Fußstaben werden und deine Fußstapfen nicht erkannt werden* (ἐν τῇ θαλάσῃ ἢ ὁδός σου καὶ αἱ τρίβοι σου ἐν ὕδασι πολλοῖς καὶ τὰ ἵχνη σου οὐ γνωσθήσονται, V. 20). Gott ist in der LXX derjenige, der über das Wasser laufen kann, Menschen jedoch nicht (2Makk 5,21; 9,8 in Verbindung mit 9,12).

Ein Aspekt, der m. W. in der bisherigen Forschung kaum⁴¹ für eine schöpfungstheologische Lesart des Seewandels fruchtbar gemacht wurde, ist das absolute Ich-bin-Wort in Joh 6,20.⁴² Williams hat gezeigt, dass besonders in Deuterocesaja der zweiteilige Ausdruck ἐγώ εἰμι göttliche Autorität artikuliert.⁴³ Ich möchte diese Beobachtung aufgreifen und zusätzlich darauf verweisen, dass es wohl kein Zufall ist, dass diese Verdichtung der Ich-bin-Worte in Deuterocesaja vorliegt, da hier besonders stark der monotheistische Glaube an den einen Schöpfergott entfaltet wird. Dies soll am Beispiel von Jes 45,18 verdeutlicht werden:

Jes 45,18

Οὕτως λέγει κύριος ὁ ποιήσας τὸν οὐρανόν — οὗτος ὁ θεὸς ὁ καταδείξας τὴν γῆν καὶ ποιήσας αὐτήν, αὐτὸς δώρισεν αὐτήν, οὐκ εἰς κενὸν ἐποίησεν αὐτήν ἀλλὰ κατοικεῖσθαι — Ἐγώ εἰμι, καὶ οὐκ ἔστιν ἕτι.

So spricht Kyrios, der den Himmel geschaffen hat – dieser Gott, der die Erde aufgezeigt und sie geschaffen hat, er hat ihre Grenzen gesetzt, nicht für nichts hat er sie erschaffen, sondern damit (sie) bewohnt wird – Ich bin, und sonst gibt es keinen.

³⁹ Gegenwärtige schöpfungstheologische Interpretationen des Seewandels wären etwa MOORE, Signs of Salvation, 134.166–170; CULPEPPER, Gospel and Letters of John, 106–107.157; MADDEN, Jesus' Walking on the Sea, 109; THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 440.445; DALY-DENTON, John, 113; RAHMSDORF/ZIMMERMANN, Pas de deux, 92–93.

⁴⁰ Vgl. CULPEPPER, Gospel and Letters of John, 157.

⁴¹ Eine Ausnahme ist die beiläufige Erwähnung bei ZIMMERMANN, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben, 121: „Das absolute Ich-bin-Wort (Joh 16,20) zeigt zugleich: Jesus hat diese Schöpfungsmacht über die Elemente.“

⁴² Zur Bezeichnung von ἐγώ εἰμι ohne Prädikat als absolutes Ich-bin-Wort vgl. THYEN, Johannesevangelium, 340–341. Zur Diskussion um die Angemessenheit der absoluten Ich-bin-Worte überhaupt vgl. ZIMMERMANN, Christologie der Bilder, 121–136, der auch von elliptischen Ich-bin-Worten spricht.

⁴³ Vgl. exemplarisch besonders Jes 41,4; 43,10; 45,18; 46,4, vgl. WILLIAMS, Intertextual Perspectives, 187.

Hier liegt eine unmittelbare Verknüpfung eines absoluten Ich-bin-Wortes mit Gottes Schöpfer-Sein vor. Geht man wie Williams und andere davon aus, dass die johanneischen Ich-bin-Worte u. a. von den jesajanischen Ich-bin-Worten geprägt sind,⁴⁴ dann kann man nicht ausschließen, dass durch die Verwendung des absoluten Ich-bin-Wortes nicht nur Jesu Göttlichkeit,⁴⁵ sondern speziell auch sein Schöpfer-Sein zum Ausdruck kommen soll.

15.3 Ertrag

Es gibt zwei Möglichkeiten, eine schöpfungstheologische Lesart von Joh 6,16–21 zu plausibilisieren: Erstens durch die Motive – vorrangig diejenigen der Perikope selbst, aber auch die des gesamten Evangeliums – und zweitens durch die Heranziehung verschiedener traditions-geschichtlich relevanter Stellen. Selbstverständlich greifen diese beiden Optionen ineinander.

Zunächst zum ersten Aspekt: Die Wundertätigkeit insgesamt wird immer wieder in Zusammenhang mit Jesu schöpferischer Macht gesehen. Außerdem können die Dunkelheit und der Sturm als Reminiszenz an das Chaos vor der Schöpfung aufgefasst werden (Gen 1,2). Darüber hinaus ist mehrfach auf einen Zusammenhang zwischen Joh 6,16–21 und Joh 20 hingewiesen worden, sei es wegen der Epiphanie (Joh 6,20; 20,20)⁴⁶ und/oder des Motivs der Teleportation⁴⁷ (Joh 6,21; 20,19).⁴⁸ Ein weiterer Zusammenhang beider Kapitel wurde bisher seltener berücksichtigt: Sowohl der seewandelnde als auch der nachösterliche Jesus tritt als Schöpfer auf, nämlich in Joh 6,16–21 aufgrund seiner Fähigkeiten, auf dem Wasser zu laufen sowie das Boot zu teleportieren, und in Joh 20 aufgrund der Teleportation durch verschlossene Türen hindurch; hinzu kommen eine Reihe anderer Motive, deren Zusammenhang mit der Schöpfungsthematik in dieser Arbeit noch erörtert wird (Garten-Gärtner-Motivik, der erste Tag der Woche als achter Tag, die Geistgabe usw.).

Was den zweiten Aspekt (Traditionsgeschichte) anbelangt,⁴⁹ ist v. a. Hi 9,8 hervorzuheben, da dort explizit ein Zusammenhang zwischen Gottes schöpferischer Aktivität und seinem Wandeln über dem Wasser hergestellt wird. In diesem Kapitel habe ich außerdem vor dem Hintergrund der jesajanischen Gottesrede argumentiert (v. a. Jes 45,18), dass zusätzlich zu den Beobachtungen der bisherigen Forschung das absolute Ich-bin-Wort in Joh 6,20 ein weiteres Indiz dafür ist, dass Jesus als Schöpfer portraitiert wird.

⁴⁴ Vgl. WILLIAMS, *Intertextual Perspectives*, 187; WILLIAMS, „I Am He“, 255–306; THYEN, *Johannesevangelium*, 339–340.

⁴⁵ Man kann es einerseits nicht ausschließen, aber andererseits selbstverständlich nicht zwingend beweisen. Die Ich-bin-Worte werden wahrscheinlich entfremdet, wenn sie als strenge Beweismittel für eine ontologische Identifizierung Jesu mit Gott betrachtet werden; dennoch deuten sie Jesu Göttlichkeit an, auch wenn dies eher indirekt geschieht und letztlich in der Schwebe bleibt, vgl. ZIMMERMANN, *Christologie der Bilder*, 131–132.

⁴⁶ Vgl. SCHNELLE, *Evangelium nach Johannes*, 164.

⁴⁷ „Rapid teleporting“, KEENER, *Gospel of John*, 1:674; WILLIAMS, *Intertextual Perspectives*, 189.

⁴⁸ Vgl. KEENER, *Gospel of John*, 1:674–675.

⁴⁹ Die sonst verschiedentlich besprochenen Stellen Sib 6,16–17; 8,272–274 (vgl. SOSA SILIEZAR, *Creation Imagery*, 107–108) seien hier nur am Rande erwähnt, da diese Stellen je nach Datierung eher zur Wirkungsgeschichte als zur Gruppe zeitgenössischer Intertexte zu zählen sind. Collins vermutet eine christliche Verfasserschaft in der Zeit vor Lactantius, der im 3.–4. Jh. geschrieben hat, vgl. COLLINS, *Sibylline Oracles*, 406.416.

16 Der eine Vater (εἷς πατήρ) – Joh 8,41

Joh 8,41

Εἶπαν [οὖν] αὐτῷ· ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ
γεγεννήμεθα, ἓνα πατέρα ἔχομεν τὸν
θεόν.

*Dann sagten sie ihm: „Wir sind nicht aus
Unzucht gezeugt worden, wir haben den
einen Vater – Gott.“*

Joh 8,41 in Verbindung mit der Vater-Metapher zu behandeln, stellt vor ganz unterschiedliche Probleme, die hier nicht alle bearbeitet werden können. Dazu zählt etwa das Verständnis von πορνεία: *Unzucht* (πορνεία) muss nicht auf Ehebruch, Inzest oder Prostitution enggeführt werden,¹ sondern kann allgemein als „regelwidriger Sexualverkehr“² bzw. „unguter Sex“³ gelten.⁴ Es geht auch nicht um die Beziehung von Jesus zu seinem Vater und ob damit ein spezifisches Gottesverhältnis des historischen Jesus einhergeht oder nicht.⁵ Man könnte außerdem viel zu der Gegenüberstellung der Gotteskindschaft und der Teufelskindschaft (8,44) samt ihrer anti-jüdischen Wirkungsgeschichte sagen.⁶ Dies alles würde den Rahmen sprengen. Es geht um eine Fokussierung auf die schöpfungstheologischen Aspekte der Vater-Metapher, und zwar v. a. hinsichtlich der hervorbringenden Funktion, für die an anderen Stellen die Mutter-Metapher verwendet wird, die mindestens ebenso gut das hervorbringend-schöpferische Wirken zum Ausdruck bringt. Der Schwerpunkt auf der Vater-Metapher hat keinesfalls den Hintergrund, dass der Vater eine vermeintlich „bessere“ Metapher sei, die das Wesen zutreffender beschreibe, sondern ist lediglich dem Umstand geschuldet, dass Joh Gott nirgends explizit als Mutter (μήτηρ) identifiziert.

16.1 Einordnung

Der Vater ist mit weit über hundert Vorkommen in Joh eine typisch johanneische Gottesbezeichnung. Von den 131 Belegen der Singular-Formen des Lexems πατήρ muss man die 10 Vorkommnisse subtrahieren, die nicht auf Gott als Vater bezogen sind⁷ – damit sind es dann 121 Belege.⁸ Häufig wird die πατήρ-Bezeichnung so interpretiert, dass durch sie die innige

¹ Vgl. LOADER, New Testament on Sexuality, 142.

² KIRCHHOFF, Sünde gegen den eigenen Leib, 18–37.

³ Vgl. ZIMMERMANN, Logik der Liebe, 143–146.

⁴ KIRCHHOFF, Sünde gegen den eigenen Leib, 18–37; ZIMMERMANN, Logik der Liebe, 143–146.

⁵ Vgl. STANDHARTINGER, Die systematische Reflexion, 323–325.

⁶ Vgl. den Abschnitt zu Ioudaioi im Kapitel zu den Vorbemerkungen zu sprachlichen Aspekten in dieser Arbeit.

⁷ Nämlich Joh 4,12.53; 6,42; in 8,19 wahrscheinlich das erste Vorkommen; in 8,38 wahrscheinlich das zweite Vorkommen; 8,39; wahrscheinlich das erste Vorkommen in 8,41; 3-mal in 8,44; 8,53.56.

⁸ Eine Suche nach Formen des Lexems πατήρ im Singular ergibt im Datensatz NA28 von BibleWorks 10 genau 131 Treffer in 107 Versen (nimmt man die Plural-Formen hinzu, wären es insgesamt 136 Treffer, dieselbe Anzahl von Treffern ergibt die Lemma-Suche von Logos 9 in NA28). Feldmeier geht von 115 Vorkommnissen für Gott als Vater aus, vgl. FELDMEIER, Vater des Gottessohnes, 157 Anm. 37. An dieser Stelle wird nicht deutlich, welche Stellen er genau meint; dieselbe Beleg-Zahl ist schon in FELDMEIER/SPIECKERMANN, Gott der Lebendigen, 55 angegeben worden, mit Verweis auf ZIMMERMANN, Namen des Vaters, 75, die wiederum auf Strotmann verweist. Strotmann nennt jedoch nur die Zahl 115, allerdings ohne zu explizieren, welche Stellen sie meint oder auf welche Textversion sie sich bezieht, vgl. STROTMANN, Vaterschaft Gottes in der Bibel, 4. Dasselbe Problem liegt auch bei ZINGG, Reden von Gott als „Vater“, 25 vor, die auf 120 Belege für Gott als πατήρ kommt (die Abweichung von 1 Stelle gegenüber meiner Zählung hängt wahrscheinlich damit zusammen, dass sie eine Version verwendet hat, die andere textkritische Entscheidungen trifft als NA²⁸). Die 121 Belege,

Beziehung von Gott-Vater und Jesus als Sohn zum Ausdruck kommt,⁹ was für den Großteil der Stellen mit Sicherheit eine plausible Deutung ist – nicht zuletzt deswegen, weil der johanneische Jesus oft von *meinem Vater*¹⁰ spricht (ὁ πατήρ μου). Was ist jedoch mit der Vaterschaft Gottes, die sich nicht auf Jesus bezieht, sondern auf die Gläubigen und die Gegner/-innen? Während es bei der Vaterschaft gegenüber den Gläubigen um die *creatio eschatologica* geht (aus Gott gezeugt werden, Neugeburt),¹¹ ist die Frage nach der Vaterschaft Gottes gegenüber den Abrahamskindern für die *creatio prima/continua* relevant: Ist womöglich ein Aspekt der multivalenten Vater-Metapher, dass er als Schöpfer die Welt, die Menschen und alles andere gezeugt bzw. hervorgebracht hat? Diese Interpretation gibt es hinsichtlich des Vaters in den Synoptikern und weiterer ntl. Schriften,¹² jedoch ist sie in der bisherigen Forschung meines Wissens noch kaum auf die johanneische Rede vom Vater angewendet worden,¹³ selbst in der Literatur, die sich mit Schöpfung in Joh befasst.¹⁴ Dies liegt vermutlich nicht zuletzt daran, dass eine Deutung, wie sie hier erörtert werden soll, teilweise explizit verworfen wird, wie im Folgenden kurz skizziert wird.

Feldmeier geht in seiner Untersuchung zum Vater in Joh davon aus, dass die biblische Rede vom Vater andere Konnotationen habe als in anderen zeitgenössischen Schriften.

Denn die Rede von einem göttlichen Vater ist in den antiken Religionen weit verbreitet und versteht in den jeweiligen Panthea (oder in allegorisierte Weise in den zeitgenössischen Philosophien) das Theologumenon primär von der Stellung eines obersten Gottes als Erzeuger der Götter (und Menschen) bzw. als Urheber des Seins her. Im Sinn der griechischen ἀρχή als Ursprung und

von denen ich ausgehe, sind an folgenden Stellen zu finden (ich gehe vom Haupttext in der Rekonstruktion von NA²⁸ aus; es werden also auch Stellen hineingezählt, die in anderen Textzeugen das Lexem πατήρ nicht haben, z. B. Joh 8,16; das zweite Vorkommen in 10,38 und das zweite Vorkommen in 14,31, vgl. NA²⁸, 324.335.353); Joh 1,14.18; 2,16; 3,35; 4,21.23bis; 5,17.18.19.20.21.22. 23bis. 26.36bis. 37.43.45; 6,27.32.37.40.44.45. 46bis. 57bis; 8,16.18. 19bis. 27.28.38.41.42.49.54; 10,15bis. 17.18.25.29bis. 30.32.36.37.38bis; 11,41; 12,26.27.28.49.50; 13,1.3; 14,2.6.7.8.9bis. 10 (3-mal). 11bis. 12.13.16.20.21.23.24.26.28bis. 31bis; 15,1.8.9.10.15.16.23.24.26bis; 16,3.10.15.17.23.25.27.28bis. 32; 17,1.5.11.21.24.25; 18,11; 20,17 (3-mal). 21.

⁹ Vgl. RAHMSDORF/ZIMMERMANN, Pas de deux, 81–89.

¹⁰ Joh 2,16; 5,17.43; 6,32.37.40; 8,19bis.38.49.54; 10,15.18.25.37; 14,2.7.20.21.23; 15,1.8.10.15.23.24; 20,17; vgl. die indirekte Rede von *seinem Vater* (πατέρα ἰδίου) in Bezug auf Jesus in 5,18 (in 8,19 ist mit *deinem Vater* wahrscheinlich Joseph und nicht Gott gemeint). Außerdem kann in der jesuanischen Rede in 6,44 von dem *Vater, der mich geschickt hat*, impliziert sein, dass es *mein Vater* ist, wie auch textliche Varianten belegen (anders als in 8,16.18; 12,49; 14,23; 20,21, wo es keine abweichenden Textzeugen bezüglich einem griechischen Wort für *mein* gibt), die hinter *Vater* ἐμε bzw. μου einfügen, vgl. NA²⁸, 314. Ähnliches gilt für den zweiten der beiden Belege in 6,57, wo μου in alternativen Textzeugen ergänzt ist, vgl. NA²⁸, 315. Dasselbe gilt für 6,65, vgl. NA²⁸, 316, für 8,28, vgl. NA²⁸, 325, für 8,38, NA²⁸, 325, für 10,30, NA²⁸, 334, für 12,26, NA²⁸, 344, für 14,28, vgl. NA²⁸, 353, für 16,10, vgl. NA²⁸, 356, für 18,11, vgl. NA²⁸, 363 und für 20,17, vgl. NA²⁸, 372.

¹¹ Vgl. das Kapitel 19 zu Blut und Wasser in dieser Arbeit.

¹² Vgl. im Folgenden den Abschnitt zum NT.

¹³ Eine leichte Andeutung in diese Richtung macht ZINGG, Reden von Gott als „Vater“, 310–311. Sie interpretiert die Aussagen vom Leben spendenden und erhaltenden Vater v. a. in Joh 5–6 im Zusammenspiel mit seiner schöpferischen Tätigkeit im Prolog, erwähnt allerdings Joh 8,41 in diesem Zusammenhang nicht. Wo sie Joh 8,41 andernorts thematisiert, setzt sie Gotteskindschaft mit Abrahamkindschaft gleich und versteht die Aussage als jüdisches Grundbekenntnis, das sich gegenüber Götzendienst abgrenzt, vgl. ZINGG, Reden von Gott als „Vater“, 121. Schnackenburg versteht das Bekenntnis zu Abraham als ein Bekenntnis zu dem einen Schöpfer, aber auch er begründet diese Interpretation nicht explizit über ein schöpfungstheologisches Verständnis der Vater-Metapher, vgl. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 2:284–285. Kommentare, die gar nicht auf einen möglichen Bezug zum Schöpfer in 8,41 eingehen, sind z. B. vgl. BRODIE, Gospel According to John, 331; NEYREY, Gospel of John, 161–164.

¹⁴ Die Stelle, die der Argumentation dieses Kapitels entsprechend für die Frage nach der universalen Vaterschaft Gottes als Schöpfer am relevantesten ist (8,41), wird von Sosa Siliezar nicht hinsichtlich einer schöpfungstheologischen Konnotation des Vater-Begriffs in den Blick genommen, vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 71 Anm. 1. In anderen Untersuchungen wird auf 8,41 ebenso nicht näher oder gar nicht eingegangen, vgl. CARMICHAEL, Story; ENDO, Creation and Christology; MOORE, Signs of Salvation.

Herrschaft wird damit eine Vorrangstellung verbunden, vergleichbar auf der familiären Ebene dem *pater familias* als Familienoberhaupt und auf der politischen dem *pater patriae* als Staatsoberhaupt. Dagegen wird in der biblischen Literatur die Vaterschaft Gottes nicht als Urheber-schaft bestimmt, sondern ist Ausdruck seines erwählenden Handelns.¹⁵

Schon in den Büchern *Der Gott der Lebendigen* und *Menschwerdung* haben Feldmeier und Spieckermann diese Meinung vertreten. Die Zurückhaltung der Verwendung der Vater-Metapher auf Gott im AT könne damit erklärt werden, dass womöglich eine Abgrenzung gegenüber anderen altorientalischen Entstehungsmythen (v. a. Theogonien) vollzogen werden soll.¹⁶ Die *creatio ex nihilo* unterstreiche die Unverfügbarkeit sowie die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf. Von den Belegen, die sie für die *creatio ex nihilo* anführen, ist jedoch keine unumstritten mit diesem Dogma verbunden (2Makk 7,28; Joh 1,3; Röm 4,17; Hebr 11,3). Während es bei den nicht-johanneischen Belegen sprachliche Anhaltspunkte gibt, die man auf die Lehre der *creatio ex nihilo* hin deuten könnte,¹⁷ bleibt in Joh 1,3 völlig offen, ob eine *creatio ex nihilo* im Blick ist oder nicht.¹⁸ Die Frage ist, ob Gott aus dem nichts oder aus sich selbst schafft. Feldmeier und Spieckermann resümieren: „Zwischen Gott und Kreatur gibt es keine wie auch immer geartete Verwandtschaft.“¹⁹ Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Strotmann²⁰ für kanonische und nicht-kanonische frühjüdische Schriften: „An keiner Stelle spielt die Erschaffung oder gar die Erzeugung der Welt eine Rolle. Jede Anspielung an eine physische Zeugung des Vaters fehlt.“²¹ Sie sieht die Abhängigkeit der Geschöpfe vom Schöpfer einerseits und die Fürsorge des Vaters für seine Geschöpfe andererseits als die wesentlichen Konnotationen an.

Ob dieses pauschale Urteil – dass der Vater Erwählender und/oder Fürsorger, aber nicht Urheber ist –, das ohne Zweifel für bestimmte Stellen zutreffend ist, für alle biblischen Belege gelten kann, soll in den Abschnitten zum NT und zur LXX im Folgenden überprüft werden. Hinzugezogen werden außerdem weitere frühchristliche und -jüdische sowie andere antike Schriften, um die theologischen Ansichten mit denen der Umwelttexte abzugleichen. Dass der Aspekt der Schöpferfähigkeit der Vater-Metapher bisher oft im Abseits gestanden hat, liegt vermutlich nicht zuletzt daran, dass diese anderen und noch weitere Konnotationen der

¹⁵ FELDMIEIER, Vater des Gottessohnes, 157–158.

¹⁶ Vgl. FELDMIEIER/SPIECKERMANN, Gott der Lebendigen, 54–55.

¹⁷ 2Makk 7,28: οὐκ ἐξ ὄντων (*nicht aus Seiendem*); Röm 4,17: τὰ μὴ ὄντα (das Nicht-Seiende); Hebr 11,3: μὴ ἐκ φαινομένων (*aus nicht Sichtbaren*); zu 2Makk 7,28, vgl. BERGER, Creatio non ex nihilo; LOHMANN, Bedeutung der dogmatischen Rede von der »creatio ex nihilo«, 202–206; SCHMUTTERMAYR, „Schöpfung aus dem Nichts“ in 2 Makk 7,28?; STRIET, Den Anfang denken; NEBE, Creation, 119 (vgl. auch den Abschnitt zu 2Makk im Forschungsstand dieser Arbeit); zu Röm 4,17 vgl. NEBE, Creation, 116.119; HAACKER, Wort Gottes, 306; EVERS, Raum – Materie – Zeit, 153 (vgl. auch den Abschnitt zum NT im Kapitel zum Beleben [Joh 5,21] in dieser Arbeit); zu Hebr 11,3 vgl. HAACKER, Wort Gottes, 307.

¹⁸ Joh 1,3 gibt weder Anhaltspunkte für noch gegen eine solche Deutung. Es bleibt daher nichts anderes übrig, als Vorstellungen des Schöpfungsvorgangs von anderen Stellen her zur Erhellung von Joh 1,3 hinzuzunehmen. Der Text selbst hat jedoch eine Offenheit beide Interpretationsrichtungen.

¹⁹ Vgl. FELDMIEIER/SPIECKERMANN, Gott der Lebendigen, 55 Anm. 14. In Bezug auf die Gotteskindschaft in Joh vgl. FELDMIEIER/SPIECKERMANN, Menschwerdung, 288.

²⁰ Sie ist nur ein Beispiel. Ein weiteres Beispiel ist Frey: „Auffällig ist freilich, dass die neutestamentlichen Schriften im Ganzen – und gerade auch die johanneischen Schriften – die Vaterprädikation *nicht* generell auf alle Menschen beziehen: Gott ist der Vater der Glaubenden – und diese ‚Vaterschaft‘ gründet im Christusgeschehen. Und er ist zuallererst und in einzigartiger Weise Vater Jesu“, vgl. FREY, Was trägt, 232. Ihm ist mit Sicherheit zuzustimmen, dass die Vatermetapher „nicht generell auf alle Menschen“ bezogen ist, was allerdings nicht heißen muss, dass an bestimmten Stellen der Bezug auf alle Menschen auszuschließen wäre, wie im Abschnitt zum NT in diesem Kapitel gezeigt wird.

²¹ STROTMANN, „Mein Vater bist du!“, 365–366.

Vater-Metapher den bisherigen Forschungsdiskurs stärker dominiert haben.²² Nichtsdestotrotz gab es aber schon Ansätze, diese Metapher mit der Schöpfungsthematik zu verbinden.²³ Die folgenden Ausführungen werden zeigen, dass die Vater- und Zeugungs-Metaphorik untrennbar miteinander verknüpft sind. Es soll also bei dem Motiv der Vaterschaft die Frage nach der Zeugung nicht unberücksichtigt bleiben; die Themen Vaterschaft und Zeugung greifen teilweise ineinander, sodass sie nicht immer trennscharf unterschieden werden können. Bei der folgenden traditionsgehistorischen Untersuchung wird also dieser Doppelmotivik von Vater und Zeugung nachgegangen werden.

16.2 Septuaginta

Dtn 32,6

ταῦτα κυρίῳ ἀνταποδίδετε οὕτω, λαὸς
μωρὸς καὶ οὐχὶ σοφός; οὐκ αὐτὸς οὗτός
σου πατήρ ἐκτήσατό σε καὶ ἐποίησέν σε
καὶ ἔκτισέν σε;

Gibst du so diese Dinge dem Kyrios zurück, ist das Volk (wirklich so) dumm und unweise? Hat nicht dieser dein Vater selbst dich erworben, dich gemacht und dich erschaffen?

Das Mose-Lied in Dtn 32 lässt an bestimmten Stellen alte polytheistische Vorstellungen durchblitzen, wie etwa in V. 8–9:²⁴ Es gibt mehrere Götter und jeder Gott bekommt ein Volk, wobei Jakob Adonai zugeordnet wird.²⁵ Von diesem Kontext her ist es naheliegend, auch Dtn 32,6 erwählungstheologisch zu verstehen.²⁶ Für die Frage nach der schöpfungstheologischen Konnotation der Vater-Metapher ist jedoch festzuhalten, dass die erwählende Vaterschaft nicht überwiegend mit Begriffen der Adoption (κτάομαι),²⁷ sondern schwerpunktmäßig mit eindeutiger Schöpfungsterminologie²⁸ zum Ausdruck gebracht wird (v. a. ποιέω²⁹ und κτίζω).³⁰ Insofern ist Böcklers Deutung zuzustimmen, die die Vater-Metapher hier so deutet, dass Gott als „Schöpfer des Volks“³¹ in den Blick kommt.

²² Strotmann formuliert in dem späteren Artikel von 2002 etwas weniger radikal als in ihrer Monografie von 1991: Die Schöpfungstätigkeit sei im Vergleich zu anderen Aspekten „wesentlich seltener“ mit der Vaterschaft verbunden, STROTMANN, Vaterschaft Gottes in der Bibel, 11. Bachmann stellt z. B. für das Wächterbuch (1Hen 1–36) fest, dass für das Verhältnis vom Schöpfer zu den Geschöpfen das Bild vom Vater und seinen Kindern gar nicht verwendet wird, vgl. BACHMANN, Welt im Ausnahmezustand, 120 Anm. 28.

²³ Köckert etwa beobachtet: „In Anknüpfung an platonischen u[nd] biblischen Sprachgebrauch bezeichnet Philon den Schöpfergott außerdem als πατήρ“, vgl. KÖCKERT, Schöpfung, 1048.

²⁴ Vgl. BAUKS, Monotheismus, Abschn. 3.1.

²⁵ Zum Gebären von besonderen Menschen, Königen, Völkern, der ganzen Menschheit und der Welt im Alten Orient vgl. GRUND-WITTENBERG, Der gebärende Gott, 305.

²⁶ Böckler behandelt Dtn 32,6 ebenso wie Mal 2,10 und Jes 64,7 in ihrem Kapitel „JHWH als Vater Israels“, vgl. BÖCKLER, Gott als Vater im Alten Testament, XIII–XIV.

²⁷ Zur Problematik der Anwendung des Adoptionsbegriffs auf atl. Texte vgl. GIES, Adoption.

²⁸ Auch Grund-Wittenberg sieht die Verbindung der Vater-Metapher mit den „Schöpfungsverben קנה, עשה und יצר“, GRUND-WITTENBERG, Der gebärende Gott, 313. In eine ähnliche Richtung geht Beyer, die in Dtn 32,5–6 die Kindschaft so versteht, dass sie „mit dem Motiv der Schöpfung verbunden“ ist, vgl. BEYER, Gotteskindschaft, Abschn. 3.1.

²⁹ Zur Begründung von ποιέω als Schöpfungsterminologie vgl. in dieser Arbeit den Exkurs zu „machen“ (ποιέω) im Kapitel zum Schlamm (πηλός) im Zusammenhang mit Joh 9,6.

³⁰ Feldmeier/Spieckermann sehen in Dtn 32,6 eine „Verbindung von Schöpfung und Vaterschaft Gottes“, FELDMEIER/SPIECKERMANN, Gott der Lebendigen, 70 Anm. 52, 91 Anm. 132.

³¹ BÖCKLER, Unser Vater, 257.

Die Entwicklung von der Monolatrie zum Monotheismus bringt es mit sich, dass auch die Vaterschaft Gottes überdacht werden muss: Ist Gott nur der Vater von Israel oder auch von all den Menschen aus anderen Völkern? Diese Fragestellung wird zumindest noch in Mal 2,10 und Jes 64,7 bearbeitet.

Mal 2,10

Οὐχὶ θεὸς εἷς ἔκτισεν ὑμᾶς; οὐχὶ πατὴρ
εἷς πάντων ὑμῶν;³²

*Hat nicht der eine Gott euch geschaffen?
Ist nicht (dieser) eine (der) Vater von euch
allen?*

Mal 2,10 wird als Parallele zu Joh 8,41 ins Feld geführt,³³ was die Relevanz dieser Stelle für die Interpretation von Joh 8,41 unterstreicht. Wirft die Bedeutung des Vaters in Mal 2 Licht auf die Frage nach dem Vater in Joh 8,41? Für den Vater in Mal 2 kommen u. a. Jakob, Abraham, Adam oder der Schöpfer infrage. Jede dieser Interpretationen ist möglich, es sprechen jedoch gute Argumente für den Schöpfer als Vater,³⁴ nicht zuletzt, da Schöpfungsterminologie vorliegt und sich die Deutung von Adonai als Vater forschungsgeschichtlich durchgesetzt hat.³⁵ Daneben ist die Frage entscheidend, ob mit der ersten Person Plural des MT bzw. mit der zweiten Person Plural der LXX das Volk Israel oder die Menschheit allgemein gemeint ist.³⁶ Mal 2,10 scheint zumindest eine Offenheit für die universale Vaterschaft Gottes als Schöpfer zu haben.³⁷

Jes 64,7

κύριε, πατὴρ ἡμῶν σύ, ἡμεῖς δὲ πηλὸς
ἔργον τῶν χειρῶν σου πάντες·

*Kyrios, unser Vater bist du, wir alle aber
sind Ton als Werk deiner Hände.*

Der Monotheismus kommt im AT besonders stark in Deutero- bzw. Tritojesaja³⁸ zum Ausdruck (Jes 40–66). Daher wäre es nicht verwunderlich, wenn hier die Vater-Metapher universal aufgefasst wird. In Jes 64,7 ist davon die Rede, dass *wir alle* (ἡμεῖς πάντες) das Werk der Hände Gottes sind. Es bleibt unklar, ob die 1. Person Plural das Volk Israel oder alle

³² Im MT steht die 1. Person Pl., also *uns geschaffen* (נִבְרָאנוּ) und *uns alle* (לְכָלנוּ) und zwar in umgekehrter Reihenfolge (die erste Frage in der LXX ist die zweite im MT und die zweite in der LXX die erste im MT).

³³ Vgl. BROWN, Gospel according to John, 1:364; NA²⁸, 326.

³⁴ Vgl. BEN ZVI, „Have We Not All One Father?“.

³⁵ Vgl. BÖCKLER, Gott als Vater im Alten Testament, 325–327.

³⁶ Feldmeier/Spieckermann rücken einerseits Mal 1,6 und 2,10 in die Nähe von dem Vater-Beleg in 1QH 17,35–36, den sie exklusiv interpretieren, vgl. FELDMIEIER/SPIECKERMANN, Gott der Lebendigen, 66–67; andererseits räumen sie ein, dass in Mal 2,10 eine „Verbindung von Schöpfung und Vaterschaft Gottes“ vorliegt, FELDMIEIER/SPIECKERMANN, Gott der Lebendigen, 70 Anm. 52; 91 Anm. 132; dementsprechend interpretieren sie den Vater-Beleg in Mal 2,10 als Bezeichnung für den „Schöpfergott“, FELDMIEIER/SPIECKERMANN, Gott der Lebendigen, 487.

³⁷ Böckler diskutiert die Argumentation, dass es sich möglicherweise um ein Zitat von Gegner/-innen des Propheten handelt, die in Mal 2,10a zur Sprache kommen. Mischehen-Befürwortenden würden dann nach dem folgenden Schema argumentieren: Wenn es einen universalen Gott aller Menschen gibt, ist er auch der Vater von ausländischen Frauen und dann müsste es erlaubt sein, sie zu heiraten. Sie verwirft diese Deutung und damit die Interpretation einer universalen Vaterschaft, vgl. BÖCKLER, Gott als Vater im Alten Testament, 330–331. Sie bespricht jedoch nicht die Möglichkeit, dass der Prophet selbst eine universale Vaterschaft zum Ausdruck bringen könnte. Warum sollten nur die Gegner/-innen von einer solchen ausgehen und der Prophet nicht?

³⁸ Vgl. SCHMID, Tritojesaja, 625–627.

Menschen meint.³⁹ Der weltweite Horizont würde sich vom Kontext her nahelegen, wo schon alle Nationen (ἔθνη, 64,1) sowie diejenigen, die eigentlich gar nicht nach Gott fragten (65,1), im Blick sind. Ganz unabhängig von der Frage danach, wer genau gemeint ist, muss festgehalten werden, dass die Vaterschaft schöpfungstheologisch verstanden wird. Die Töpfer-Ton-Metapher ist eine Veranschaulichung des Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf.⁴⁰ Bereits in Jes 45,9–10 werden Töpfer und Eltern⁴¹ sowie Ton und Kinder parallelisiert; wie das Verhältnis von Ton zu Töpfer, so das Verhältnis von Kindern zu Eltern und das Verhältnis von den Geschöpfen zum Schöpfer. Wenn alle Menschen von dem einen Vater gezeugt sind, was ist dann mit Menschen, die andere und/oder viele Götter verehren? Laut Jes 57,3 sind diese Götzendiener die *Nachkommenschaft eines Ehebrechers und einer Hure* (σπέρμα μοιχῶν καὶ πόρνῃς).⁴² Aus monotheistischer Perspektive kann es sich nur um eine Scheinbeziehung handeln: Diejenigen, die den einzigen Gott, der Schöpfer und Vater ist, verkennen, meinen, dass sie von anderen Göttern abstammen, die aber eigentlich gar nicht existieren. Schon Schnackenburg hat m. E. zutreffend beobachtet, dass die Abgrenzung *nicht aus Unzucht* (ἐκ πορνείας οὐ, Joh 8,41) ein anti-polytheistisches Statement⁴³ sein soll. Götzendienst und πορνεία hängen zusammen.⁴⁴ Hätten die *Ioudaioi* nur eine monolatrische Gottesvorstellung, dann hätten sie sagen können: Unser Gott ist Kyrios (o. Ä. – und nicht: *wir haben den einen Vater – Gott*). Jedes Volk hätte demnach seinen Gott, der dann die Menschen dieses Volkes zeugt. In Kontakt mit anderen Göttern zu treten, wäre Unzucht. Die Nachkommen solcher Götzendiener wären dann Nachkommen aus Unzucht. Die Betonung, *dass wir den einen Vater haben – Gott* (ἓνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν), ist ein Hinweis auf den Monotheismus. Den eigenen Ursprung in dem einzig wahren Gott zu verkennen, ist in dieser Perspektive ein Missverständnis und höchstens eine illegitime sexuelle Scheinbeziehung mit Göttern, die es gar nicht geben kann.

Darüber hinaus wird in der LXX an verschiedenen Stellen „Schöpfung als Zeugung bzw. Geburt“⁴⁵ beschrieben, wodurch Gott als Vater bzw. Mutter portraitiert wird. Neben den

³⁹ Für die Deutung in Bezug auf das Volk Israel spricht sich der Großteil der Kommentare aus, vgl. exemplarisch KOOLE, Isaiah Volume 3, 398–399; OSWALT, Book of Isaiah. Chapters 40–66, 629; YOUNG, Book of Isaiah, 497–498; WHYBRAY, Isaiah 40–66, 265; nichtsdestotrotz halte ich die andere Interpretationsmöglichkeit für erwägenswert.

⁴⁰ Feldmeier/Spieckermann sehen in Jes 64,7 mit Dtn 32,6 und Mal 2,10 zumindest vergleichbare Vorstellungen über die Verbindung von Schöpfung und Vaterschaft vorliegen, vgl. FELDMEIER/SPIECKERMANN, Gott der Lebendigen, 70 Anm. 52.

⁴¹ Gott als Schöpfer kommt nicht nur in der Vater-, sondern auch in der Mutter-Metapher zum Ausdruck, vgl. SCHNELLENBERG, Vater, 1.3; vgl. außerbiblisch 1QH 17,35–36 (hier sprechen die Söhne deiner Wahrheit für eine exklusive, die Rede von allen deinen Geschöpfen jedoch für eine universale Elternschaft). Aus Platzgründen kann nicht zusätzlich auf die Mutter-Metaphorik eingegangen werden, zumal μήτηρ in Joh nicht unmittelbar auf Gott angewendet wird (was natürlich „feminine“ Aspekte des Gottesbildes nicht ausschließt).

⁴² Schon frühere prophetische Texte haben diese Bilder verwendet (z. B. Hos 1,2; 2,6). Die erste Generation Israels, die sich von Gott abwendet, sei demnach eine Prostituierte. Die weiteren Generationen seien in diesem Bilde dann Nachkommen dieser Verbindung aus Götzendienenden und Götzen. Sofern diese ihre religiöse Praxis wieder weitergeben, werden die „Hurenkinder“ (LUT) selbst zur „Hure“ (LUT).

⁴³ „Abraham war für die Juden der Begründer der Gottesverehrung, der den Schöpfer der Welt erkannte und ihm treu diente. Auf den Monotheismus waren sie stolz und stellten ihn in ihrer religiösen Propaganda heraus. Götzendienst galt als ein Kapitalverbrechen. Wenn Jesus den Juden die Abrahamskindschaft abspricht, betrachten sie das als Angriff auf ihre Treue zu Gott. Schon die Propheten hatten den Bund Jahwes mit Israel unter dem Bild der Ehe dargestellt; Götzendienst war Hurerei“, SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 2:284–285. Auch Zimmermann ordnet diese Stelle der theologischen Frage nach der Einzigkeit Gottes zu, vgl. ZIMMERMANN, Namen des Vaters, 567–569.

⁴⁴ Vgl. ZIMMERMANN, Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis, 137–142; ZIMMERMANN, Logik der Liebe, 144.

⁴⁵ SCHNELLENBERG, Vater, Abschn. 4.1.

Göttersöhnen (οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ)⁴⁶ kann exemplarisch auf die Erschaffung der Berge (Ps 90,2/Ψ 89,2),⁴⁷ des Meers (Hi 38,8) und die Entstehung des Niederschlags (Hi 38,29–30) verwiesen werden, die jeweils durch Geburtsmetaphorik ausgedrückt werden. Was die Entstehung des Menschen betrifft, so vollzieht sich diese zwar im Mutterleib, jedoch nicht ohne Beteiligung von Gott als Schöpfer (Ps 139,13/Ψ 138,13; Pred 11,5).

In 3Makk 6,2–3 wird Gott in größter Not angerufen. Eine ganze Reihe von Gottesprädikationen steht am Anfang des Gebets (König, Großherrscher, Höchster, Pantokrator), die darin gipfelt, dass Gott derjenige ist, *der mit Gnade die ganze Schöpfung regiert* (τὴν πᾶσαν διακυβεῖν ἔν οἰκτιρμοῖς κτίσιν, V. 2). Darauf wird das Hauptanliegen des Gebets eingeschoben (die Bitte um Rettung), das mit der nicht untypischen⁴⁸ Anrede als Vater (πάτερ, V. 3) abgeschlossen wird. Die Prädikationen, die das Anliegen direkt rahmen, sind also Gott als Regent der Schöpfung auf der einen Seite und Gott als Vater auf der anderen. Durch die Vater-Metapher wird nochmals bestärkt, was schon bei der Regentschaft Gottes dazugesagt wurde, nämlich dass sie keine distanzierte, willkürliche Herrschaft ist, sondern eine fürsorgliche. Dies wird in der Metapher des Vaters zum Ausdruck gebracht, da es einem Vater nicht gleichgültig sein sollte, wenn seine Kinder (τέκνα) umkommen (ἀπόλλυμι, V. 3). Strotmann betont zwar zu Recht, dass als Kinder vor allem die Israelitinnen/Israeliten im Blick sind und primär an Gottes Verantwortung für den Schutz seiner Kinder appelliert wird. Es darf aber nicht übersehen werden, dass in der Vater-Metapher auch die Konnotation der Zeugung mitschwingt. Gott hat sich für den Schutz seiner Kinder einzusetzen, weil er sie gezeugt hat.⁴⁹ Das scheinbare Paradox, dass das Schöpfersein Gottes universal, die Vaterschaft jedoch partikular gedacht wird, lässt sich vermutlich aus der Bedrängungssituation erklären (Israel gegen die Feinde). In einer solchen Situation wäre es äußerst herausfordernd, die theologische Konsequenz aus dem Schöpfungsglauben zu ziehen, dass Gott nicht nur der Vater (als Zeugender) Israels ist, sondern auch aller anderen Völker. Eine universale Vaterschaft Gottes für alle Menschen ist eine kühne theologische Implikation des Monotheismus (vgl. unten Sib 3,604–605), zu der sich die verfassende Person von 3Makk wohl nicht durchgerungen hat. Aber selbst eine partikuläre Vaterschaft kann schöpfungstheologisch konzeptioniert gewesen sein, wie die Konstellation der Gottesprädikationen in 3Makk 6,2–3 zeigt. Berücksichtigt man die Anrufung Gottes in 3Makk 2,21 als *Urvater* (προπάτωρ)⁵⁰ kann man eine universale Vaterschaftsvorstellung für 3Makk nicht von vorneherein ausschließen. Bezüglich 3Makk 2,21 kommt Strotmann zu dem Schluss, dass προπάτωρ „auf Gott bezogen vermutlich den Schöpfergott meint, also denjenigen, der am Anfang und vom Anfang an war.“⁵¹ Von daher liegt es nahe, προπάτωρ als Schöpfungsterminologie (Gruppe A2)⁵² einzuordnen.

⁴⁶ Vgl. Gen 6,2.4; Ps 29,1/Ψ 28,1; Ps 82,6/Ψ 81,6; Ps 89,7/Ψ 88,7, vgl. SCHNELLENBERG, Vater, Abschn. 4.1.

⁴⁷ Vgl. GRUND-WITTENBERG, Der gebärende Gott, 307–310.

⁴⁸ Während Knöppler die Bezeichnung von Gott als Vater als „nicht dominant“ bewertet (KNÖPLER, 3. Makkabäerbuch, 914 Anm. 6,3b), verweist Strotmann darauf, dass sie zwar deutlich seltener als die Bezeichnung θεός vorkommt, aber nicht deutlich weniger als andere Epitheta, vgl. STROTMANN, „Mein Vater bist du!“, 302–304. Gott kommt in 3Makk 2,21; 5,7; 6,3.8; 7,6 als Vater in den Blick.

⁴⁹ Vgl. STROTMANN, „Mein Vater bist du!“, 309–313.

⁵⁰ Hapaxlegomenon in der LXX, bei den apostolischen Vätern kommt das Lexem gar nicht vor (Lemma-Suche in BibleWorks 10 im Datensatz LAKE-M, außerdem auch kein Eintrag zu finden in KRAFT, Clavis Patrum Apostolicorum, 381).

⁵¹ STROTMANN, „Mein Vater bist du!“, 317.

⁵² Eine Zuordnung in Gruppe A1 ist nicht möglich, da das Wort nicht ausschließlich auf Gott als Schöpfer bezogen ist, sondern z. B. in Röm 4,1 auf Abraham als Stammvater Israels angewendet wird.

16.3 Neues Testament

Gottes schöpferisches Handeln als fürsorgender Vater im Sinne der *creatio continua* kommt in der Bergpredigt zum Ausdruck, besonders in Mt 6,25–34; „Gott ist als Erhalter der Pflanzen- und Tierwelt und der Menschen dargestellt, Gott ist dabei als Vater verstanden.“⁵³ In Mt 23,9 verbietet Jesus, die Vater-Metapher⁵⁴ auf geistliche Führungspersonen anzuwenden, da nur *einer euer Vater ist, nämlich der himmlische Vater* (εἷς γὰρ ἐστὶν ὑμῶν ὁ πατήρ ὁ οὐράνιος). Hier wird zwar nicht ausdrücklich die Vaterschaft mit der Schöpfung verknüpft, aber versteht man den Gebrauch dieser Gottesprädikation vor dem Hintergrund von Mt 5,45.48;⁵⁵ 6,32;⁵⁶ 7,9–11 // Lk 11,11–13,⁵⁷ dann kann damit das Schöpfer-Sein gemeint sein. Auch Konradt deutet Mt 23,9 so, dass darin die Sichtweise impliziert ist, dass „alle Kinder des einen Vaters sind“⁵⁸. Er untersucht diesen Gedankengang hinsichtlich seiner ekklesiologischen Implikationen („geschwisterliche Sozialstruktur der Gemeinde“⁵⁹). Da Jesus aber nicht nur zu seinen Gefolgsleuten redet, sondern auch zur Volksmenge (23,1), muss die Kindschaft nicht zwangsläufig auf Christusgläubige beschränkt sein, sondern kann die allgemeine Kindschaft der Geschöpfe meinen (*euer Vater* dann im Sinne von *euer aller Vater*, 23,9).

Besonders eindeutig verknüpft Paulus⁶⁰ die Vater-Metapher mit Gottes Schöpfer-Sein in 1Kor 8,6:⁶¹

1Kor 8,6

ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ
ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν.

*Wir haben einen Gott, den Vater,
aus dem alles ist und wir zu ihm.*

Der Epheserbrief scheint diese theologische Linie zu rezipieren und lässt Paulus seine Knie beugen *vor dem Vater, nach dem jede Vaterschaft im Himmel und auf Erden benannt ist* (πρὸς τὸν πατέρα, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται, Eph 3,14–15). Der Schöpfer als Vater, der alles (verstärkt durch den Merismus von Himmel und Erde) hervorgebracht hat, ist die Voraussetzung für jede andere Vaterschaft.

Vaterschaft meint nicht ein abstraktes „Vatersein“, sondern eine Gemeinschaft, die auf einen erschaffenden Stammvater zurückgeht. So heißt *Vaterschaft* hier soviel wie Familie. Offenbar

⁵³ WISCHMEYER, Schöpfung, 974.

⁵⁴ Im NT wird – wahrscheinlich aufgrund der patriarchalen Gesellschaftsstruktur – primär die Vater-Metapher verwendet, auch wenn vereinzelt auf Gott als stillende Mutter angespielt wird (1Petr 2,2–3).

⁵⁵ Vgl. KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung, 129–130; KLEIN, Schöpfung in der Botschaft Jesu, 258.

⁵⁶ Hier steht besonders der fürsorgliche Aspekt im Vordergrund (*creatio continua*). Die Rede von *eurem Vater* ist hier nicht zwangsläufig exklusiv gedacht, denn der Kontext legt nahe, dass es um „das fürsorgende Walten des Schöpfers“ bzw. „Gottes Fürsorge für seine Geschöpfe“ geht, KONRADT, Evangelium nach Matthäus, 115. Die Abgrenzung zwischen den in der 2. Person Plural angesprochenen und den „Heiden“ (LUT) besteht vielmehr darin, dass sie um den himmlischen Vater wissen, die „Heiden“ hingegen „den lebendigen Gott nicht kennen“, KONRADT, Evangelium nach Matthäus, 115.

⁵⁷ Vgl. KLEIN, Schöpfung in der Botschaft Jesu, 258–259.

⁵⁸ KONRADT, Evangelium nach Matthäus, 356.

⁵⁹ KONRADT, Evangelium nach Matthäus, 357.

⁶⁰ Das heißt allerdings nicht, dass Paulus jede Verwendung von *Vater* mit Schöpfung verbindet. 2Kor 6,18 ist ein Beispiel mit eher erwählungstheologischen Implikationen, da es ihm im Zusammenhang gerade um den Unterschied zwischen Gläubigen (als Kinder Gottes, vgl. Röm 8,14) und Ungläubigen geht. Die Vaterschaft ist hier nicht universal, sondern an konkrete Bedingungen geknüpft (nämlich an das *Weggehen* und an das *Nicht-Berühren von Unreinem*, 2Kor 6,17). Das Schema ist: Wenn ihr die Bedingung erfüllt, dann werde ich euer Vater und ihr meine Kinder sein.

⁶¹ Vgl. ZIMMERMANN, Vater (NT), 3.1.

verstehen der Verfasser das Weltganze (*im Himmel und auf Erden*) nach Art von Familien aufgebaut. Er sieht in den Familien jeweils einen Hinweis auf den einen Vater, der allein der wirkliche Vater sein kann. [...] Es geht also um die Ur-Vaterschaft Gottes. In seiner Fürsorge als Schöpfer bringt er letztlich alles hervor. [...] Zum Vater zu beten heißt deshalb, mit dem Weltenlenker selbst in Kontakt zu treten.⁶²

Diese Konzeption klingt später im Brief nochmals an, wenn *der eine Gott* (εἷς θεός) als *Vater von allen/allem* (πατήρ πάντων) bezeichnet wird, der *auf allem und durch allem und in allem ist* (ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν, Eph 4,6).⁶³ „Der Schöpfergott wird hier zum kosmischen All-Vater“⁶⁴ und man kann eine „Harmonisierung von Schöpfertum und kosmologischer Vaterschaft“ feststellen.

Im Jakobusbrief wird Gott als *Vater des Lichts* bezeichnet (Jak 1,17). Dieses Syntagma kann entweder so gedeutet werden, dass Gott als geistlicher Vater durch die Wahrheit seine Glaubenskinder zeugt (besonders unter Berücksichtigung von Jak 1,18), oder dass Gott beim Schöpfungsakt das Licht gezeugt hat und nun dessen gegenwärtiger Regent⁶⁵ ist (besonders unter Berücksichtigung von V. 17a, wo von jeder guten Gabe und jedem guten Geschenk die Rede ist, das von oben kommt). *Vater* bedeutet demnach „Gott als Schöpfer und Regierer von allem“⁶⁶. Für diesen Zusammenhang ist noch auf Jak 3,9 zu verweisen, wo die Ebenbildlichkeit (in freier Aufnahme von Gen 1,26)⁶⁷ mit der Vaterschaft Gottes verbunden wird.

Jak 3,9

ἐν αὐτῇ εὐλογοῦμεν τὸν κύριον καὶ
πατέρα καὶ ἐν αὐτῇ καταρώμεθα τοὺς
ἀνθρώπους τοὺς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ
γεγονότας·

Mit ihr [= der Zunge] loben wir den Kyrios und Vater und mit ihr verfluchen wir die Menschen, die nach dem Bild Gottes gemacht worden sind.

Dieser Vers belegt eine universale Vaterschaftskonzeption⁶⁸ der verfassenden Person,⁶⁹ wobei dies selbstverständlich nicht unbedingt bedeutet, dass die Vater-Metapher an beiden Stellen (1,17–18 und 3,9) mit gleichen Konnotationen verwendet wird. Deutet man jedoch 1,17–18 von 3,9 her, dann muss man nicht zwangsläufig zu dem Schluss kommen, dass von den Gläubigen als Erstlingsfrucht der Neuschöpfung die Rede ist.⁷⁰ „Jak 1,18 erklärt die Menschen zu Erstlingen der Geschöpfe Gottes.“⁷¹ Es steht also auch die Deutung im Raum, dass die Geburtsmetapher (ἀποκύεω) auf alle Menschen bezogen wird, die sich durchaus in Einklang mit dem Kontext bringen lässt: Wenn man die Formulierung *Vater des Lichts* schöpfungstheologisch deutet, kann man entweder darin eine Metapher für sein Hervorbringen des Lichts bzw. der Gestirne⁷² sehen oder diesen Ausdruck als Artikulation der Schöpfergüte

⁶² GESE, Epheserbrief, 84–85.

⁶³ Vgl. ZIMMERMANN, Vater (NT), Abschn. 3.7.

⁶⁴ Dieses und das folgende Zitat stammt von ZIMMERMANN, Namen des Vaters, 144.

⁶⁵ Vgl. METZNER, Brief des Jakobus, 84.

⁶⁶ METZNER, Brief des Jakobus, 84.

⁶⁷ Vgl. METZNER, Brief des Jakobus, 189.

⁶⁸ Diese kann auch in Jak 1,27 im Hintergrund stehen, vgl. METZNER, Brief des Jakobus, 106.

⁶⁹ Konradt spricht von einem „universal-anthropologischen Horizont“, KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung, 135.

⁷⁰ Zur Diskussion mit Favorisierung der Interpretation, die von Neuschöpfung ausgeht, vgl. METZNER, Brief des Jakobus, 85–88.

⁷¹ Vgl. WISCHMEYER, Schöpfung, 973.

⁷² Vgl. BREYTENBACH, Schöpfer, 284.

verstehen (1,17). Das *Wollen* (βούλομαι, 1,18) kann als Selbstentschluss des Schöpfers in Gen 1,26 sowie das *Wort der Wahrheit* als das schöpferische Wort interpretiert werden.⁷³

Unabhängig davon, ob man eine exklusiv-geistliche oder eine universale Vaterschaft in Jak durchschimmern sieht, haben wir es mit der Schöpfungsthematik zu tun, da Geburt schon an sich diesen Bezug herstellt. Die Frage ist nur, welchen bildempfangenden Bereich man dahinter vermutet:

<i>bildspendender Bereich</i>	<i>bildempfangender Bereich</i>
Vater zeugt „uns“ (Jak 1,17–18)	1. Deutung: Gott erschafft die Menschen (universale Vaterschaft: <i>creatio prima/continua</i>) oder 2. Deutung: Gott erschafft die Gläubigen (exklusive Vaterschaft: <i>creatio eschatologica</i>)

Dabei sind die beiden Deutungen analog: Wie Gott als Vater die Menschen als Geschöpfe der gegenwärtigen Schöpfung zeugt, so zeugt er die Gläubigen als Geschöpfe der zukünftigen Schöpfung.⁷⁴ Ein Beispiel für diese Analogie ist das Zeugen der Gläubigen in Apk 21,7: Im Kontext (21,1–8) geht es um das Vergehen der ersten und das Erschaffen der neuen Schöpfung. Während die Ungläubigen nach ihrem irdischen Tod den zweiten Tod sterben und somit nicht zu neuem Leben erschaffen werden, werden die Gläubigen zu diesem neuen Leben in der neuen Welt erschaffen, was durch die Vater-Kind-Beziehung veranschaulicht wird (*Ich werde für ihn Gott sein und er wird für mich ein Sohn/Kind sein* – ἔσομαι αὐτῷ θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός, V. 7). Die universale Aussage aus V. 5 *Ich mache alles neu* (καινὰ ποιῶ πάντα) wird in V. 7 konkretisiert (*alles* schließt auch die Neuschöpfung der Gläubigen mit ein)⁷⁵ sowie in V. 8 relativiert (die Ungläubigen werden ausgenommen). Wenn das neugeschaffene Individuum *Sohn/Kind* genannt wird, ist Gott entsprechend sein Vater. Hier liegt also eine Verknüpfung von Neuschöpfung und Vaterschaft vor.

16.4 Weitere Texte außerhalb der Septuaginta und des Neuen Testaments

16.4.1 Allgemeines zu Vater-Konzeptionen

Die menschlichen Eltern unterstützen laut Philo „Gott als Schöpfer durch die Zeugung von Kindern“⁷⁶, indem sie als seine *Werkzeuge der Entstehung* (ὄργανα γενέσεως) Kinder hervorbringen (her. 171). Demnach ist Gott der eigentliche Vater und Hervorbringer, für den sozusagen stellvertretend die menschlichen Eltern Kinder zur Welt bringen – die menschlichen

⁷³ Zur Diskussion der Argumente für und gegen eine solche Lesart vgl. KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung, 132–135.

⁷⁴ Zur Diskussion, ob ἀποκνέω im Unterschied zu γεννάω eher das weibliche Gebären als das männliche Zeugen meint vgl. METZNER, Brief des Jakobus, 87. Ich spreche hier vom Zeugen, da dies üblicherweise in der gegenwärtigen deutschen Sprache mit der Vaterschaft verknüpft ist. Denn es geht mir nicht nur um Jak, sondern um den Horizont der gesamten Geburtsmetaphorik, durch die Gott als zeugender Vater dargestellt wird.

⁷⁵ „Der universale Aspekt der Neuschöpfung [wird] in V. 7 im Blick auf das Heil des Einzelnen ausgelegt“, KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung, 177.

⁷⁶ ZIMMERMANN, Vater (NT), Abschn. 4.2.

Eltern wären dazu gar nicht in der Lage, wenn Gott das Gute nicht in sie hinein säen würde und sie mit der Kraft der Fortpflanzung ausstatten würde (Cher. 43–44). Wie die Eltern Kinder hervorbringen, so bringt Gott als Vater⁷⁷ die Menschen (opif. 72.77), den Kosmos⁷⁸ und den Logos⁷⁹ hervor;⁸⁰ an manchen Stellen zusammen mit der Sophia als Mutter, wie etwa in ebr. 30–31 (vgl. im Logos-Kapitel dieser Arbeit v. a. den Abschnitt Erschaffung durch den Logos) oder auch Fug. 109 (vgl. im Logos-Kapitel den Vergleich zwischen Logos und Sophia). Andernorts ist der Kosmos der Vater und Sophia die Mutter (det. 54).

Dies alles wird wohl am besten in der Formulierung zusammengefasst, dass Gott der *Vater dessen ist, was geschaffen/geworden ist* (πατήρ ὢν τῶν γινομένων, LA I.,18). Die Anzahl an Belegen von schöpfungstheologisch konnotierten Vater-Stellen ist so groß, dass sich noch problemlos weitere ergänzen ließen.⁸¹ Als Gesamteindruck der Stellen lässt sich festhalten, dass Philo eindeutig eine universale Vaterschaftskonzeption des Schöpfers gegenüber allen Menschen als seinen Geschöpfen vertritt.⁸²

Die universale Vaterschaft Gottes bei Philo heißt jedoch nicht, dass alle Menschen als Kinder Gottes gleich sind. Einerseits sind zwar auf der anthropogonischen Ebene alle Menschen Kinder Gottes in dem Sinne, dass sie von ihm gemacht wurden, andererseits hebt Philo besondere Menschen hervor, die als Söhne Gottes bezeichnet werden können. „Gute und hervorragende Menschen“ nennt er „Söhne Gottes“⁸³ (QG I.,92). Um in der Metaphernsprache zu bleiben: Zwar stammen alle „genetisch“ von Gott ab, aber es gibt bestimmte Kinder, die gegenüber anderen dadurch hervorstechen, dass sie ihrem Vater nicht nur ähnlich sehen, sondern sich auch ähnlich verhalten und sich dadurch als wahre Kinder ihres Vaters erweisen. Oder in Philos Worten: Alle Menschen stammen von dem einen Schöpfer (ποιητής) und Vater (πατήρ), aber nicht alle erweisen sich als würdig (ἀξιώχρεως), sondern nur diejenigen, die sich besondere Tugenden und Erkenntnisse aneignen (conf. 144–149).⁸⁴

Philos Schriften sind jedoch nicht die einzigen im 1./2. Jh., in denen eine universale Vaterschaft vertreten wird. Ebenso in der ApkMos ist die Rede vom *Vater von allem* (ὁ πατήρ τῶν

⁷⁷ Vgl. Philo

⁷⁸ Vgl. Deo 55–59 in Siegerts Übersetzung des armenischen Fragments: „Der Vater selbst aber hängt nicht oberhalb der Kräfte, sondern hat alles an sich hängen; denn Stütze des Bestehens und Säule des Alls ist er allein. Daß er aber von oberhalb spricht, der (doch) in der Mitte ist, sagt (die Schrift) deshalb, weil der Seiende durchs Wort das Universum ausgestaltet hat und dieses (seinerseits) durch seine Vorsehung sprechend und vernünftig geworden ist“, vgl. SIEGERT, Philon von Alexandrien, 34. In det. 54 ist die grammatische Konstruktion nicht eindeutig: Entweder der Kosmos ist der zeugende Vater oder der Vater zeugt den Kosmos; zur Diskussion vgl. die Fußnote zu det. 54 im Kapitel „Der Mensch aus der Erde“ in dieser Arbeit. Andernorts schreibt Philo, dass es *vernünftig ist, Gott als Schöpfer und Vater des Alls zu bekennen* (σώφρονος τὸν θεὸν ὁμολογεῖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦ παντός, post. 175). Vom πατήρ τοῦ παντός ist außerdem die Rede z. B. in plant. 129.135; Mos. II.,24; virt. 179 bzw. mit Umstellung der Wortreihenfolge (ὁ τοῦ παντός πατήρ) in conf. 175 oder alternativ in Kombination mit der Pluralform πάντων in prob. 43; vom πατήρ τῶν ὅλων in opif. 72; LA II.,49; det. 147; ebr. 81; conf. 144; migr. 135.195; her. 236; Fug. 197; somn. I.,90; Abr. 121; Mos. I.,158; decal. 32.105; spec. II.,6.56; III.,127 bzw. mit Umstellung der Wortreihenfolge (ὁ τῶν ὅλων πατήρ) in migr. 46; her. 110; somn. I.,37; spec. I.,22.

⁷⁹ Zum Logos als Sohn: Philo agr. 51; conf. 63.146; Fug. 109; somn. I.,215, vgl. im Logos-Kapitel dieser Arbeit die Tabelle „Der johanneische und philonische Logos im Vergleich“.

⁸⁰ Vgl. KÖCKERT, Schöpfung, 1048.

⁸¹ Etwa opif. 7.21; conf. 63; virt. 64.

⁸² Vgl. RUSAM, Gemeinschaft der Kinder Gottes, 19–22.

⁸³ Ich folge hier der Übersetzung von HENGEL, Sohn Gottes, 84. Es gibt zwar vereinzelte fragmentarische griechische Zeilen von QG I.,92, aber die Formulierung zu den Söhnen Gottes fehlt, PETIT, Quaestiones, 74–75. Marcus übersetzt den armenischen Satz wie folgt: „But rather does that exhorter, Moses, give to good and excellent men the name of ‚sons of God,‘ while wicked and evil men (he calls) ‚bodies‘“ (Marcus, LCL). Im Zusammenhang legt Philo die Rede von den Göttersöhnen in Gen 6 aus, die laut ihm einerseits als Bezeichnung für Engel dient, andererseits aber auch als Bezeichnung für herausragende Menschen.

⁸⁴ Vgl. HENGEL, Sohn Gottes, 84–85.

ἀπάντων⁸⁵ [32,2] bzw. ὁ πατήρ τῶν ὅλων⁸⁶ [35,2; 37,4]).⁸⁷ Auch in weiteren zu Joh zeitgenössischen Texten wird der Vater als Schöpfer verstanden, wie etwa in der Didache und im ersten Clemensbrief. In der Didache wird von Anfang an klar gemacht, dass Gott der Schöpfer ist: *Du sollst Gott, der dich geschaffen hat, lieben* (ἀγαπήσεις τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε,⁸⁸ Did 1,2). Nur wenige Zeilen später wird dieser Schöpfergott, von dem die Rede ist, als *der Vater* bezeichnet (ὁ πατήρ, Did 1,5). Dieser Vater ist in seiner ganzen Schöpfung präsent, wie der Merismus *im Himmel und auf der Erde* unterstreicht (ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς, 8,2). In der Didache wird das väterliche Schöpfer-Sein Gottes ethisch dahingehend konkretisiert, dass die Abtreibung von Kindern verboten wird: *Du sollst kein Kind mittels Abtreibung töten* (οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ, 2,2).⁸⁹ Wer dies tut, zählt laut Did 5,2 zu den *Kindermördern und Zerstörern* des „Gottesgeschöpfes“⁹⁰ (φονεῖς τέκνων φθορεῖς πλάσματος θεοῦ). Diese ethische Bewertung impliziert schöpfungstheologisch, dass Gott derjenige ist, der die Kinder im Mutterleib formt (Entstehung der Form [πλάσμα] durch Formen [πλάσσω]). Liest man die Vater-Metapher von dem soeben skizzierten schöpfungstheologischen Zusammenhang der Didache her, dann wird deutlich, dass die Vater-Anrede nicht nur auf die Fürsorge (Did 1,5), sondern auch das Hervorbringen von Menschen bezogen ist (Did 2,2; 5,2). In 1Clem – ebenfalls⁹¹ aus dem späten 1. Jh.⁹² oder der ersten Hälfte des 2. Jh.⁹³ – heißt es:

1Clem 62,3

ἐνηλαφήσαμεν, [...] δεῖν ὑμᾶς [...] τῷ παντοκράτορι θεῷ ὁσίως εὐαρεστεῖν, [...] καθὼς καὶ οἱ προδεδηλωμένοι πατέρες ἡμῶν εὐηρέστησαν ταπεινοφρονοῦντες τὰ πρὸς τὸν πατέρα καὶ θεὸν καὶ κτίστην καὶ πάντας ἀνθρώπους⁹⁴

Wir haben angesprochen,⁹⁵ dass ihr Gott als Pantokrator fromm gefallen müsst, wie auch unsere zuvor genannten Väter (Gott) gefielen, indem sie gegenüber dem Vater, Gott und Schöpfer sowie gegenüber den Menschen demütig gewesen sind.

Hier werden die Gottesnamen *Vater, Gott und Schöpfer* in einem Atemzug genannt, was man als Hinweis darauf verstehen kann, dass Gottes Schöpfer-Sein und seine Vaterschaft inhaltlich miteinander zusammenhängen. Darüber hinaus beachte man den Pantokrator-Begriff, der den Eindruck bestätigt, dass es um Gott als mächtigen Gründer und Erhalter des Universums geht. Wie ein Vater ist Gott nicht nur derjenige, der allem Leben gegeben hat, sondern auch als (All-)Herrscher die gegenwärtige Verantwortung für das übernimmt, was aus ihm

⁸⁵ DOCHHORN, Apokalypse des Mose, 448.

⁸⁶ DOCHHORN, Apokalypse des Mose, 458.

⁸⁷ Vgl. RUSAM, Gemeinschaft der Kinder Gottes, 22.

⁸⁸ Hier und im Folgenden verwende ich den griechischen Text von LINDEMANN/PAULSEN, Die apostolischen Väter, 4–20.

⁸⁹ Im LSJ-Wörterbuch wird „abortion“ als eine Übersetzungsmöglichkeit von φθορά angegeben, LSJ, 1930.

⁹⁰ LINDEMANN/PAULSEN, Die apostolischen Väter, 11.

⁹¹ Zur Datierung der Didache vgl. RORDORF, Didache, 835; LINDEMANN/PAULSEN, Die apostolischen Väter, 1.

⁹² Lindemann verwirft Frühdatierungen (69–79 n. Chr.) und datiert auf das letzte Jahrzehnt des 1. Jh., vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 397.

⁹³ Vgl. LÖHR, Erster Clemensbrief, Abschn. 3.

⁹⁴ Vgl. LINDEMANN/PAULSEN, Die apostolischen Väter, 148.

⁹⁵ Wörtlich: „berührt“.

hervorgegangen ist (in Gottes Fall alles). Auf derselben Linie liegt wohl Justins Bezeichnung von Gott als *Vater von allem* (πατήρ πάντων,⁹⁶ Iust. 1 apol. 32,10).

16.4.2 Alternative Lexeme zu πατήρ

Ein griechisches Wort, in dem die Vater- und Zeugungsmetaphorik zusammenfallen, ist (πα)γενέτης.⁹⁷ Γενέτης kann mit Erzeuger („begetter“), Vorfahre („ancestor“), Vater („father“) und/oder Urheber/Schöpfer („author“) wiedergegeben werden.⁹⁸ Dieses Lexem γενέτης (maskuline Form von γενέτις)⁹⁹ taucht biblisch gar nicht auf und es liegt auch bei Philo,¹⁰⁰ Josephus¹⁰¹ und den apostolischen Vätern¹⁰² nicht vor. Ich konnte es in der frühjüdischen und frühchristlichen Literatur nur in den Sibyllinen ausfindig machen. In den Sibyllinen wird γενέτης sowohl eindeutig schöpfungstheologisch (3,604) als auch eindeutig nicht schöpfungstheologisch verwendet (3,398,¹⁰³ 11,250¹⁰⁴), weswegen es der Schöpfungsterminologie Gruppe A2 zuzuordnen ist.

Sib 3,604–605

604 ἀθάνατον γενέτην πάντων ἀνθρώπων

604 Den unsterblichen Erzeuger/Vater/Urheber/Schöpfer aller Menschen

605 wollten sie nicht fromm verehren.

605 οὐκ ἔθελον τιμᾶν ὁσίως.¹⁰⁵

Diese Stelle ist von besonderem Interesse, weil sie höchstwahrscheinlich besonders alt ist (etwa 2.–1. Jh. v. Chr.)¹⁰⁶ und explizit *alle* Menschen mit ihrem „ew’gen¹⁰⁷/unsterblichen Erzeuger¹⁰⁸“ verbindet. Während in der LXX nur von der Sophia als Erzeugerin/Mutter/Urheberin/Schöpferin die Rede ist (SapSal 7,12: γενέτις), wird in den Sibyllinen Gott als Erzeuger/Vater/Urheber/Schöpfer bezeichnet. Auf der Linie dieser Gottesbezeichnung (γενέτης) liegt wohl auch die von Theophilus (2. Jh.) überlieferte Aussage in Sib Fragm. 3,7 (*Autol.*

⁹⁶ Vgl. GOODSPEED, Die ältesten Apologeten, 48.

⁹⁷ Vgl. παγγενέτης in Sib 3,550 sowie das Synonym παγγενέτωρ („Allerzeuger“ oder „father of all“) in Sib 5,328, RUSAM, Gemeinschaft der Kinder Gottes, 22; LIDDELL/SCOTT/JONES, Greek-English Lexicon, 1284.

⁹⁸ LSJ, 443.

⁹⁹ Vgl. LIDDELL/SCOTT/JONES, Greek-English Lexicon, 343.

¹⁰⁰ Kein Lemma-Treffer in der BibleWorks10-Suche (PHI/PHM) sowie kein Eintrag in vgl. BORDEN/FUGLSETH/SKARSTEN, Philo Index, 73. Philo verwendet stattdessen γεννητής, worauf noch eingegangen wird.

¹⁰¹ Kein Lemma-Treffer in der BibleWorks10-Suche (JOM).

¹⁰² Kein Lemma-Treffer in der BibleWorks10-Suche (LAKE-M) sowie kein Eintrag in KRAFT, Clavis Patrum Apostolicorum, 82.

¹⁰³ Hier wohl auf Alexander und/oder seine Nachfolger bezogen, vgl. COLLINS, Sibylline Oracles, 370–371; MERKEL, Sibyllinen, 1094–1095 Anm. 388a.

¹⁰⁴ Hier geht es um die Beschreibung eines königlichen Sohnes, der sich gegen seinen Vater auflehnt, was sich jedoch nur schwierig mit den historischen Gegebenheiten verknüpfen lässt, die zum Regierungsantritt der Kleopatra geführt haben, vgl. COLLINS, Sibylline Oracles, 440 Anm. a3.

¹⁰⁵ GAUGER, Sibyllinische Weissagungen, 100.

¹⁰⁶ Collins und Wandrey datieren den Hauptteil aus Sib 3 (nämlich die Verse 97–294 sowie 489 bzw. 545 bis 829) auf das 2. Jh. v. Chr., vgl. COLLINS, Sibylline Oracles, 354–355; WANDREY, Sibyllinen, 1294. Siegert datiert ebenso „Bestandteile“ aus Buch 3 auf das 2. und 1. Jh. v. Chr., SIEGERT, Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur, 509. Auch für Merkel ist Buch 3 das älteste; in 574–808 sieht er die Zeit von Antiochos IV. Epiphanes widerspiegelt, vgl. MERKEL, Sibyllinen, 1063–1064.

¹⁰⁷ So übersetzt GAUGER, Sibyllinische Weissagungen, 101.

¹⁰⁸ So übersetzt MERKEL, Sibyllinen, 1101.

2,36), dass Gott die Meerestiere *zeugt* (man beachte die Präsensform γεννᾷ,¹⁰⁹ also auch iterativ immer wieder). Der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpfen ist, dass Gott nicht von einem Vater und einer Mutter geboren wurde, wie in Sib Fragm. 3,2 (*Autol.* 2,36) betont wird. In später zu datierenden Teilen der Sibyllinen wird die Bezeichnung γενέτης unter anderem¹¹⁰ für den Schöpfergott nochmals aufgegriffen (Sib Prolog 94–103;¹¹¹ Sib 6,2¹¹²).

Ein ähnlich seltenes, aber ebenso relevantes Wort ist γεννητής, das sich weder in der Bibel, bei Josephus, bei den apostolischen Vätern noch in alttestamentlichen Pseudepigraphen findet,¹¹³ dafür jedoch bei Philo. Das Wort γεννητής kann mit Erzeuger („begetter“), Hersteller („producer“) oder Elternteil/Vater/Mutter („parent“) übersetzt werden.¹¹⁴ In somn. II.,178 spricht er über die Freude von Vätern und Müttern über die Tugenden ihrer Kinder. Wenn sich schon die sterblichen Eltern freuen, wie viel mehr erfreuen die Tugenden dann Gott, den Erzeuger/Hersteller/Schöpfer¹¹⁵/Vater von allem (εὐφραίνουσιν τὸν δὲ τῶν ὅλων γεννητὴν). Diese Gottesbezeichnung (γεννητής) verwendet Philo auch andernorts, sei es absolut (decal. 53) oder als ein Teil eines Syntagmas (häufiger γεννητής mit dem Genitivattribut τῶν ὅλων,¹¹⁶ vereinzelt auch die Variation mit τῶν συμπάντων, virt. 85, wahrscheinlich ohne große inhaltliche Differenz). Dieser Erzeuger zeichnet sich dadurch aus, dass er anders als seine Geschöpfe *ungeschaffen* ist (ἀγένητος, praem. 46). Philo setzt die Eltern-Metaphorik wahrscheinlich nicht zuletzt deswegen ein, um die prinzipielle Güte des Schöpfers auszudrücken (*denn er ist der gute Erzeuger* – διότι ἀγαθὸς ἐστὶ γεννητής, aet. 1).

In der wohl im 2. Jh. anzusetzenden Schrift Sophia Jesu Christi¹¹⁷ werden verschiedene bisher genannte Aspekte vereint: Zunächst wird der oberste Gott als Vater bezeichnet (wie in der LXX, im NT und den weiteren Texten außerhalb dieser Schriften), genauer als „Vater des Alls“¹¹⁸ (SJC BG 3 86). Als solcher ist er „ungeworden“¹¹⁹ (SJC BG 3 87.90; das haben wie gesagt schon Philo und Sib Fragm. 3,2 [*Autol.* 2,36] so gesehen). Insofern kann er als Vorvater ([προπά]τωρ/[προ]πάτω[ρ]/[προπάτ]ωρ¹²⁰) bezeichnet werden: „Der Herr des Alls wird nicht ‚Vater‘ genannt, sondern ‚Vorvater‘¹²¹[...]. Jener ist der anfanglose Vorvater“¹²² (SJC BG 3 90–91).

Zuletzt soll noch auf VitAd 31,4 und 4Esr 8,7–11 verwiesen werden. In der lateinischen Überlieferung von VitAd 31,4 wird vom *dominus deus et pater* gesprochen und die altarmenische Variante überliefert das Syntagma „Vater von allem“¹²³ bzw. „Vater des Alls“¹²⁴. Diese allgemeine, kosmologische Aussage kann durch die Perspektive aus 4Esr ergänzt

¹⁰⁹ GAUGER, Sibyllinische Weissagungen, 62.

¹¹⁰ Andere Stellen beziehen sich auf einen menschlichen γενέτης: Sib 3,398; 11,250.

¹¹¹ Datierung (6. Jh.) und Zählung nach COLLINS, Sibylline Oracles, 327–329.

¹¹² Entweder man versteht hier γενέτης als Bezeichnung von Gott-Vater in Bezug auf seinen Sohn Jesus (vgl. COLLINS, Sibylline Oracles, 407), oder interpretiert die Stelle als eine allgemeine Gottesprädikation: „der höchste Erzeuger“, GAUGER, Sibyllinische Weissagungen, 157.

¹¹³ Die Lemma-Suchen in den BibleWorks10-Datensätzen (BLM, JOM, LAKE-M, OPM) ergaben keine Treffer.

¹¹⁴ LSJ, 344.

¹¹⁵ C. D. Yonge übersetzt „Creator of the universe“, YONGE, Works of Philo 2, 375.

¹¹⁶ Vgl. Mos. II.,205.209; decal. 107; spec. I.,209; praem. 46.

¹¹⁷ Vgl. HARTENSTEIN, Eugnostos und die Weisheit Jesu Christi, 241; HARTENSTEIN, Weisheit Jesu Christi, 1125; PARROTT, Nag Hammadi Codices III,3-4 and V,1, 6.

¹¹⁸ HARTENSTEIN, Weisheit Jesu Christi, 1129.

¹¹⁹ HARTENSTEIN, Weisheit Jesu Christi, 1129.

¹²⁰ So die Rekonstruktion der fragmentarischen griechischen Fassung P.Oxy 1081,38.41.46 in PARROTT, Nag Hammadi Codices III,3-4 and V,1, 213–214.

¹²¹ Zu diesem Teil des Zitats vgl. Bauer, 1420.

¹²² HARTENSTEIN, Weisheit Jesu Christi, 1130.

¹²³ DOCHHORN, Apokalypse des Mose, 440 Anm. 31,4m.

¹²⁴ Vgl. MEISER, Ätiologie und Paränese, 212.

werden, die die Vaterschaft konkret auf die Entstehung des Menschen anwendet: Obwohl biologisch die irdischen Eltern die Geburt ermöglichen, ist laut 4Esr 8,7–11 doch eigentlich Gott der Zeugende, weil er derjenige ist, der dem Körper Leben gibt und ihn im Mutterleib als schöpferischen Akt formt.¹²⁵

16.5 Andere antike Texte

Die homerische Tradition von Zeus als *Vater von Menschen und Göttern* (πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε)¹²⁶ lebt etwa bei Vergil¹²⁷ in der römischen Tradition von Jupiter als *hominum sator*¹²⁸ *atque deorum* (*Vater*¹²⁹/*Säer*/*Urheber*/*Schöpfer*¹³⁰ von *Menschen und Göttern*, Verg. Aen. 1,254), also bis ins erste vorchristliche Jahrhundert,¹³¹ weiter.¹³² Noch später wird die Zeus-Tradition etwa in Dio Chrysostomos, Borysth./Or. 36,32–33 wieder aufgegriffen: *Sie [die Poeten] nennen ihn Vater von Göttern und Menschen* (ὀνομάζουσι πατέρα θεῶν [33] καὶ ἀνθρώπων¹³³). Die Vater-Metapher dient dazu, die höchste Gottheit als den Ursprung aller anderen Wesen zu bezeichnen und somit seine souveräne Schöpfertätigkeit zum Ausdruck zu bringen – und zwar nicht nur bei Dichtern wie Vergil, sondern auch bei Stoikern wie Epiktet.¹³⁴ Aus dem breiten Spektrum der Vater-Bezeichnung für einen Gott in der Antike soll exemplarisch nur noch ein weiteres Beispiel herausgegriffen werden. Einer der ersten Fragen, die Plutarchus in seiner Platon-Auslegung bespricht, bezieht sich auf die Vaterschaft des Schöpfers:

Plut. mor. 1000f / Quest. plat. 2

„Τί δήποτε τὸν ἀνωτάτω θεὸν πατέρα τῶν πάντων καὶ ποιητὴν προσεῖπεν;“ πότερον ὅτι τῶν μὲν θεῶν τῶν γεννητῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων πατὴρ ἐστίν;¹³⁵

Warum bezeichnet er¹³⁶ den höchsten Gott als Vater von allem und Schöpfer? Etwa weil er der Hervorbringer der Götter und der Vater der Menschen ist?

¹²⁵ Vgl. COOK, Creation in 4 Ezra, 138.

¹²⁶ Hom. Il. 1,544. Zu weiteren Stellen vgl. RUSAM, Gemeinschaft der Kinder Gottes, 15 Anm. 24 und zur Thematik insgesamt vgl. RUSAM, Gemeinschaft der Kinder Gottes, 15–18. Er argumentiert einerseits, dass die Rede von Zeus als πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε den Gedanken nicht impliziere, dass Zeus Schöpfer oder Stammvater der Götter und Menschen sei, aber andererseits bringt er Beläge für Stellen, an denen Zeus als derjenige verstanden wird, „dem die Menschen ihre Entstehung zu verdanken haben“, RUSAM, Gemeinschaft der Kinder Gottes, 17.

¹²⁷ Vgl. FINK, P. Vergilius Maro, 704.

¹²⁸ Weitere Semanteme des *Pater*-Wortfeldes wären neben *sator* noch *genitor* und *parens*, vgl. RUSAM, Gemeinschaft der Kinder Gottes, 15 Anm. 21.

¹²⁹ So übersetzt FINK, P. Vergilius Maro, 23.

¹³⁰ STOWASSER/PETSCHENIG/SKUTSCH, Stowasser, 455.

¹³¹ Vergilius lebt 70–19 v. Chr., Aeneis ist wahrscheinlich im Zeitraum von 29–19 v. Chr. entstanden, vgl. SUERBAUM, Vergilius, 42.

¹³² Vgl. KERÉNYI, Zeus und Hera, 41.

¹³³ ARNIM, Dionis Prusaensis, 2:9–10.

¹³⁴ Zu stoischen Vorstellungen über Gott als Vater aller Menschen in den Texten Epiktets und in anderen Schriften vgl. RUSAM, Gemeinschaft der Kinder Gottes, 22–27; ZIMMERMANN, Gottes rekreatorisches Handeln, 182 Anm. 65.

¹³⁵ BERNARDAKIS/BERNADAKIS/INGENKAMP, Moralia, 6:122–123.

¹³⁶ Gemeint ist Plato; Plutarchus diskutiert hier höchstwahrscheinlich Plato Tim. 28c, vgl. BERNARDAKIS/BERNADAKIS/INGENKAMP, Moralia, 6:122 Anm. 24.

Diese rhetorische Frage bejaht er im Verlauf der weiteren Erörterungen: *Er kann zugleich Vater des Kosmos, da Leben¹³⁷ entstanden ist, und Schöpfer genannt werden* (εἰκότως ἄμα πατήρ τε τοῦ κόσμου, ζῶον γεγονότος, καὶ ποιητὴς ἐπονομάζεται).

16.6 Fazit

16.6.1 Ertrag

In der bisherigen Forschung wurde kaum eine Verknüpfung der Vaterschaft Gottes in Joh mit der Schöpfungsthematik (v. a. bezüglich der *creatio prima/continua*) gesehen. Dies liegt vermutlich nicht zuletzt daran, dass von bestimmten Auslegenden eine schöpfungstheologische Konnotation der Vater-Metapher für die biblischen Schriften insgesamt bestritten wird.¹³⁸ Die hier dargelegte Analyse hat gezeigt, dass man die Vater-Metapher nicht auf das Lexem πατήρ beschränken kann; zumindest γενέτης/γεννητής und entsprechende Verben des Zeugens (v. a. γεννάω) sind darüber hinaus auch zu berücksichtigen.¹³⁹ Die in der älteren Forschung vertretene These, dass die Vaterschaft Gottes in Bezug auf alle Menschen eine rein stoische Idee sei, die sich „im Jud[en]t[um] d[a]g[e]gen“¹⁴⁰ nicht finden ließe, muss aufgrund der Befunde, die in diesem Kapitel dargelegt wurden, hinterfragt werden. Die verschiedenen Beispiele aus der LXX und dem NT¹⁴¹ haben gezeigt, dass es durchaus Stellen gibt, an denen eine schöpfungstheologische Deutung nicht ausgeschlossen werden kann, was zusätzlich durch den Blick in die Texte der frühjüdischen und -christlichen (z. B. 4Esr 8,7–11, Sib,¹⁴² Philo¹⁴³ und weitere Schriften des 1. und 2. Jh.¹⁴⁴) sowie der anderen Umwelt (z. B. Verg.Aen. 1,254; Dio Chrisostomos, Borystb./Or. 36,32–33; Plut.mor. 1000f / Quest. plat. 2 und stoische Denker wie Epiktet) plausibilisiert wird. Aus den Beobachtungen geht die Frage hervor, ob man die Vaterschaft exklusiv oder universal versteht, also ob sie entweder nur auf eine bestimmte Gruppe (Israel als Volk, Gläubige, ...) bzw. gar auf eine Person (Jesus) oder auf alle Menschen bezogen ist.¹⁴⁵ Unabhängig davon, ob man sich für eine exklusive oder universale

¹³⁷ Für die meisten Kontexte ist die Übersetzung *Lebewesen* für ζῶον angemessener. In diesem speziellen Kontext finde ich es überzeugend, ζῶον mit *Leben/life* zu übersetzen, wie es etwa schon Goodwin getan hat, GOODWIN, Plutarch's Morals V., 428.

¹³⁸ Wie in der Einordnung dieses Kapitels gezeigt wurde, bestreiten Feldmeier/Spieckermann die Verwandtschaft von Schöpfer und Geschöpfen für die biblischen Schriften prinzipiell, machen aber für Dtn 32,6; Mi 2,10 und Jes 64,7 eine Ausnahme, vgl. FELDMEIER/SPIECKERMANN, Gott der Lebendigen, 55 Anm. 14, 70 Anm. 52, 91 Anm. 132. Strotmann sieht den Akzent auf der Fürsorge (also in der Terminologie dieser Arbeit höchstens *creatio continua*) und schließt die Konnotation der Zeugung aus, vgl. STROTMANN, „Mein Vater bist du!“, 365–366.

¹³⁹ Vermutlich führt Strotmanns starke Fokussierung auf πατήρ dazu, dass sie die Zeugungs-Konnotation ausschließt. Die oben dargelegten Stellen zu γενέτης/γεννητής legen nahe, dass man diese Konnotation für das Frühjudentum nicht zwangsläufig ausschließen kann.

¹⁴⁰ SCHRENK, πατήρ κτλ., 990.

¹⁴¹ Vgl. Mt 5,45.48; 6,32; 7,9–11 // Lk 11,11–13; Mt 23,9; 1Kor 8,6; Eph 3,14–15; 4,6; Jak 1,17–18; 3,9; Apk 21,7.

¹⁴² Vgl. Sib Fragm. 3,2.7 (*Autol.* 2,36); 3,604; 6,2; Sib Prolog 94–103.

¹⁴³ Philo opif. 7.21; LA I.,18; det. 54; ebr. 30–31; conf. 63; her. 171; Deo 55–59; speziell γεννητής: Philo somn. II.,178; Mos. II.,205.209; decal. 53.107; spec. I.,209; virt. 64.85; praem. 46; aet. 1; speziell zur Vaterschaft gegenüber dem Logos als Sohn: Philo agr. 51; conf. 63.146; Fug. 109; somn. I.,215; speziell zur Vaterschaft gegenüber Menschen: Philo opif. 72.77; Cher. 43–44.

¹⁴⁴ Vgl. Did 1,5 (im Zusammenhang mit 1,2); 2,2 (im Zusammenhang mit 5,2); 8,2; 1Clem 62,3; SJC BG 3 86–87.90–91.

¹⁴⁵ Ich beziehe mich hier v. a. auf die Vaterschaft Gottes gegenüber den Menschen, weil dies für die Deutung der Vaterschaft in Joh 8,41 die zentrale Frage ist. Daneben kann sich die Vaterschaft aber auch auf Göttersöhne,

Vaterschaft (oder beides) ausspricht, haben wir es mit der Schöpfungsthematik zu tun, wenn man davon ausgeht, dass die Vater-Metapher das Zeugen impliziert;¹⁴⁶ die Frage ist dann nur, auf welcher Ebene bzw. in welchem Bereich der Metapher.

<i>bildspendender Bereich</i>	<i>bildempfangender Bereich</i>
Vater zeugt Kinder	1. Deutung: Gott zeugt die Menschen (universale Vaterschaft: <i>creatio prima/continua</i>) oder 2. Deutung: Gott zeugt die Gläubigen (exklusive Vaterschaft: <i>creatio eschatologica</i>)

Der bildspendende Bereich ist die Erfahrungswelt der gegenwärtigen Schöpfung: Neues Leben entsteht i. d. R., indem Väter Kinder zeugen bzw. Mütter Kinder gebären und ernähren (1Petr 2,2–3). Man kann dies entweder universal so deuten, dass Gott alle Menschen hervorbringt,¹⁴⁷ oder exklusiv so, dass Gott die Gläubigen zeugt. Diese Deutungen werden manchmal gegeneinander ausgespielt, als ob die eine die andere ausschließen würde. Allerdings ist es möglich, beide Deutungen als legitime Interpretationen ein- und derselben, jedoch polyvalenten Metapher zu sehen. Für eine universale Vaterschaft spricht jedenfalls vor allem das Syntagma *πατήρ πάντων* (*Vater aller*¹⁴⁸/*von allen/von allem/von allen Dingen/des Alls* (Eph 4,6; Iust. 1 apol. 32,10)).¹⁴⁹

Dass Jesus Gott seinen Vater nennt, ist entweder ein Spezialfall der 1. oder der 2. Deutung: Jesus nennt Gott seinen Vater, um entweder anzudeuten, dass er von ihm erschaffen wurde,¹⁵⁰

das Meer oder den Niederschlag beziehen, wie im Abschnitt zur LXX gezeigt wurde (Gen 6,2.4; Ps 29,1/Ψ 28,1; Ps 82,6/Ψ 81,6; Ps 89,7/Ψ 88,7; Hi 38,8.29–30)

¹⁴⁶ Alternativ könnte man im bildspendenden Bereich nicht das Zeugen, sondern das Adoptieren stark machen, was dann eher erwählungs- bzw. rechtfertigungs- und weniger schöpfungstheologisch ist, vgl. FELDMAYER/SPIECKERMANN, *Gott der Lebendigen*. Außerdem kann man sozial-relationale oder rechtliche Aspekte wie Fürsorge, Rettung, Schutz, Erbschaft usw. in den Vordergrund rücken, vgl. ZIMMERMANN, *Christologie der Bilder*, 181–183. Zu den Argumenten für den biologisch-genetischen Aspekt vgl. ZIMMERMANN, *Christologie der Bilder*, 179–181. Er deutet γεννάω in Joh 8,41 einerseits als einen Ausdruck für „leibliche Geburt und Abstammung“, vgl. ZIMMERMANN, *Christologie der Bilder*, 180 inkl. Anm. 72, andererseits symbolisch, vgl. ZIMMERMANN, *Woman*, 326. Dies verdeutlicht den mehrdeutigen Charakter der Geburtsmotivik in Joh 8,41: Einerseits geht es um die leibliche Nachkommenschaft aus dem σπέρμα Abrahams und nicht aus Unzucht, andererseits wird die Aussage auf der Ebene weiterer Zusammenhänge (Verhältnis zu Gott) verortet.

¹⁴⁷ Vgl. Ps 139,13/Ψ 138,13; Pred 11,5 und je nach Deutung Jak 1,17–18; 3,9.

¹⁴⁸ Die Übersetzungen *aller* (z. B. LUT, EIN, ZUR, ELB, ELB6, ELO, ESS, JAN, HRD, NLB, SCH, SCL in Eph 4,6a) bzw. *von allen* haben die Konnotation *von allen Menschen*. Ich bevorzuge die Übersetzung *von allem*, weil hierdurch auch Tiere, Pflanzen und die unbelebte Schöpfung eingeschlossen sind. Diese universale Dimension kann durch die zweite Satzhälfte (Eph 4,6b) plausibilisiert werden.

¹⁴⁹ Inhaltlich in eine ähnliche Richtung gehen die Stellen ApkMos 32,2; 35,2; 37,4; Philo opif. 72; LA I.,18; LA II.,49; det. 147; post. 175; plant. 129.135; ebr. 81; conf. 144.175; migr. 46.135.195; her. 110.236; Fug. 109.197; somn. I.,37.90; Abr. 121; Mos. I.,158; Mos. II.,24; decal. 32.105; spec. I.,22; II.,6.56; III.,127; virt. 179; prob. 43; Deo 55–59; SJC BG 3 86–87.90–91; außerdem VitAd 31,4 in der altarmenischen und lateinischen Variante.

¹⁵⁰ Dies wäre ein Argument für die Lesart des Prologs, der zufolge der Logos ein erschaffenes Geschöpf ist, vgl. REINHARTZ, *Doing God's Work*, 36 und das Kapitel zur Grundlegung des Kosmos in dieser Arbeit (Joh 17,5.24).

oder dass er ein besonders inniges Verhältnis zu ihm hat (oder beides). Erstere Deutung wirkt aufgrund der Wirkungsgeschichte der Metapher etwas ungewohnter, weswegen sie jedoch nicht zwangsläufig weniger plausibel sein muss.

16.6.2 Anschlussfragen

An diese Ergebnisse möchte ich zwei vertiefende Fragen anknüpfen, zunächst zum Thema exklusive vs. universale Vaterschaft und dann zur Frage, wie sich diese Debatte zur Deutung von Joh 8,41 verhält:

1. Weiß Joh nur um eine exklusive Vaterschaft (Gott nur als Vater von Jesus und nachösterlich dessen Gefolgsleuten) oder auch um eine universale Vaterschaft (Gott als Vater und Schöpfer aller Menschen)?
2. Ist die Deutung von Joh 8,41 im Sinne einer universalen Vaterschaft kontextplausibel?

Die Vater-Sohn- bzw. Vater-Kinder-Beziehung in Joh wird im Gegenüber von „exklusiv“ oder „universal“ bestimmt, um die Wortwahl von Zumstein und anderen zu verwenden.¹⁵¹ Demnach bezeichnet ὁ πατήρ μου (*mein Vater*) eine exklusive Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn, die auch daran deutlich wird, dass Jesus als der *einziggeborene Sohn/Gott*¹⁵² bzw. als der *Einziggeborene*¹⁵³ bezeichnet wird (μονογενής bzw. μονογενῆς υἱός/θεός in 1,14.18; 3,16.18); erst in 20,17 spricht Jesus gegenüber seinen Gefolgsleuten auch von ihrem Vater.¹⁵⁴

Für die Obertextversion von NA28 (μονογενῆς θεός) sprechen wichtige Zeugen, v. a. der Papyrus 366 (ca. 200 n. Chr.), die wohl ursprüngliche Version des Codex Sinaiticus (א*) und Vaticanus (B) jeweils aus dem 4. Jh., die wohl ursprüngliche Version des Codex Ephraemi Rescriptus aus dem 5. Jh. und der Codex Regius aus dem 8. Jh. Syrische Übersetzungen aus dem 5.–7. Jh. unterstützen diese Lesart, nämlich die Peschitta (sy^p) und die Marginallesart der Harklensis (sy^{hmg}). Der Kirchenvater Origenes († 254) überliefert sowohl μονογενῆς θεός als auch ὁ μονογενῆς θεός, also mit und ohne Artikel. Didymus Alexandrinus († 398) bezeugt μονογενῆς θεός.

Die erste Variante mit Artikel (ὁ μονογενῆς θεός) ist im Papyrus 375 aus dem 3. Jh. bezeugt und außerdem in der ersten Schicht der Korrekturen im Codex Sinaiticus (א¹) aus dem 4.–6. Jh. und die Minuskel 33 als ständige Zeugin aus dem 9. Jh. Clemens Alexandrinus überliefert selbst und bei der Zitierung Theodotius' teils ὁ μονογενῆς θεός und teils ὁ μονογενῆς υἱός.

Die zweite Variante ergänzt nicht nur wie die erste den Artikel, sondern überliefert „Sohn“ statt „Gott“ (ὁ μονογενῆς υἱός). Eine Reihe von Kodizes enthält diese Variante: Der Codex Alexandrinus (A) und die dritte Schicht der Korrekturen im Codex Ephraemi Rescriptus (C³) jeweils aus dem 5. Jh., der Codex Cyprius (K), der Codex Sangallensis (Δ) und der Codex Koridethi (Θ) jeweils aus dem 9. Jh. (K), der Codex Athos Laurensis aus dem 9./10. Jh. (Ψ) sowie der Codex Tischendorfianus IV aus dem 10. Jh. (Γ). Was die Minuskeln angeht, haben diese Lesart neben die Minuskelfamilien f^{1.13} v. a. aus dem 10.–15. Jh., außerdem die Minuskeln 565. 579. 700. 892. 1241. 1424 aus dem 9.–13. Jh. Auch der Mehrheitstext bezeugt diese Lesart. Von den Übersetzungen sprechen für diese Lesart die Vulgata, ein Teil der altlateinischen Überlieferung und syrische Übersetzungen (Syrus Curetonianus, Harklensis aus dem 7. Jh.).

Die Lesart μονογενῆς θεός ist sowohl die kürzere als auch die schwierigere (*lectio brevior* und *lectio difficilior*). Die Ergänzungen des Artikels sind sowohl länger als auch inhaltlich einfacher. Was soll „ein einzigerzeugter Gott“ heißen? Gibt es etwa mehrere einzigezeugte Götter? Um solchen Missverständnissen

¹⁵¹ ZUMSTEIN, Johannevangelium, 218. Vgl. außerdem: Die „Exklusivität der Vaterschaft Gottes“ wird „endgültig erst am Ende des Evangeliums aufgebrochen“, FELDMEIER/SPIECKERMANN, Gott der Lebendigen, 87. „In auffallender Exklusivität hat Jesus Gott bisher stets nur als ‚seinen Vater‘ bezeichnet“, vgl. KOCH, „Es war aber an dem Ort ein Garten“, 238. Schon Jeremias hat sich mit Montefiores These aus den 50er-Jahren von der „Universal Fatherhood“ auseinandergesetzt (auch wenn es in dieser Diskussion v. a. um die Bergpredigt ging), vgl. JEREMIAS, Abba, 46 Anm. 69.

¹⁵² In Joh 1,18 hängt dies von den textkritischen Entscheidungen ab. Vgl. den folgenden Exkurs im Haupttext.

¹⁵³ Vgl. FELDMEIER/SPIECKERMANN, Gott der Lebendigen, 85.

¹⁵⁴ Vgl. ZUMSTEIN, Johannevangelium, 218 inkl. Anm. 49. Vgl. außerdem vgl. BACK, Gott als Vater der Jünger, 156–171. Zur Vaterschaft der Gefolgsleute Jesu bei den Synoptikern vgl. TIWALD, Sayings Source, 97.

vorzubeugen, ist es vorstellbar, dass zur Sicherheit der Artikel eingefügt wurde. Es ist plausibler, dass der Artikel nachträglich eingefügt wurde, als sich vorzustellen, dass jemand die klare Formulierung „der einzige-zeugte Gott“ in die mehrdeutige Formulierung „ein einziggezeugter Gott“ geändert hätte.

Dass „der einzigezeugte Gott“ Gott gesehen hat und im Schoß des Vaters ist, klingt zunächst paradox. Hat nur Gott sich selbst gesehen und ist er in seinem eigenen Schoß? Der Satz ergibt mehr Sinn, wenn das eine Mal Gott auf den Sohn und das andere Mal Gott auf den Vater angewendet wird. Es ist auch hier leichter, sich vorzustellen, dass jemand die Aussage nachträglich verständlicher machen wollte, als dass jemand nachträglich die Aussage uneindeutiger gemacht hat. Die Varianten $\nu\acute{o}\varsigma$ und $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ sind exakt gleich lang (jeweils vier bzw. zwei Buchstaben [$\overline{\text{OZ}}$ und $\overline{\text{VZ}}$ als Schreibung der nomina sacra]), aber $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ist inhaltlich die schwierigere Lesart (*difficilior*).

Selbst wenn man sich darüber einig wird, dass mit dem Syntagma $\acute{o}\ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho\ \mu\omicron\upsilon$ eine exklusive Vaterschaft zum Ausdruck kommt, ist die Frage noch nicht entschieden, ob dieses exklusive Verhältnis eine schöpfungstheologische Komponente hat oder nicht. Die Lösung des Konzils von Nicäa (325 n. Chr.: „gezeugt, nicht geschaffen“ [$\gamma\epsilon\nu\eta\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha\ \alpha\upsilon\tau\omicron\ \pi\omicron\iota\eta\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha$ | *natum, non factum*])¹⁵⁵ darf jedoch nicht auf Joh rückprojiziert werden. Der Prolog macht keine eindeutige Aussage darüber, ob oder wie der Sohn am Anfang „war“, ob er ins Dasein vom Vater geschaffen wurde oder nicht. Nennt Jesus Gott seinen Vater, weil er derjenige ist, der ihn gemacht hat, also sein Schöpfer ist? Eine von dogmatischen Vorurteilen befreite Exegese muss zumindest das Stellen dieser Frage zulassen.¹⁵⁶

Ganz unabhängig davon darf nicht aus dem Blick geraten, dass nicht nur der johanneische Jesus Gott seinen Vater nennt, sondern auch die johanneischen *Ioudaioi* behaupten, dass sie *den einen Vater haben* (8,41), was ihnen Jesus sogleich abspricht (8,47)¹⁵⁷. Auch wenn eine universale Vaterschaft für $\acute{o}\ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho\ \mu\omicron\upsilon$ auszuschließen ist, bleibt die Frage, ob die Vaterschaft tatsächlich nur in Bezug auf Jesus (und nachösterlich in Bezug auf seine Gefolgsleute) gilt. Besonders die Stellen, an denen nur von „dem Vater“ (absolut, ohne possessiv gebrauchte Personalpronomina im Genitiv oder Possessivpronomina) die Rede ist, scheinen eine Offenheit für eine nicht rein exklusiv verstandene Vaterschaft zu haben.¹⁵⁸ Aus den

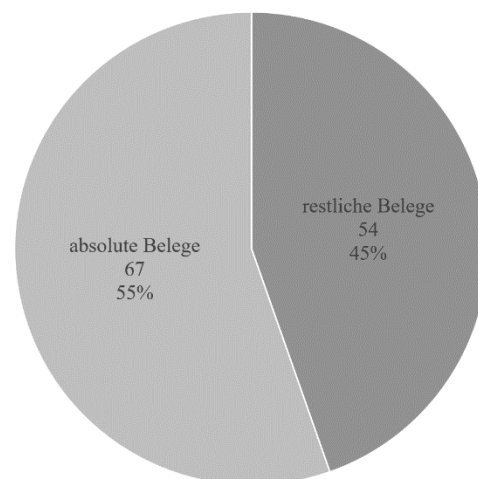


Abb. 11: Verteilung der 121 Vater-Belege im Johannesevangelium

¹⁵⁵ HOPING/HÜNERMANN, Henrici Denzinger Enchiridion symbolorum definitionum, 57.

¹⁵⁶ Vgl. das Kapitel zu Joh 17,5.24 in dieser Arbeit.

¹⁵⁷ Du Rand sieht überraschenderweise in 8,47 (statt 8,41) einen schöpfungstheologischen Rahmengedanken vorliegen, vgl. DU RAND, Creation Motif, 26. In 8,47 wird jedoch explizit von Jesus gesagt, dass die *Ioudaioi* nicht aus Gott seien. Der jesuanische Vaterbegriff in 8,47 ist weniger offen für eine universale schöpferische Vaterschaft als der Vaterbegriff der *Ioudaioi* in 8,41, da Jesus die Vaterschaft an eine Bedingung knüpft, nämlich an das Hören auf Gottes Worte. Prinzipiell stimme ich Du Rand zu, dass es einen inneren Zusammenhang zwischen Vaterschaft und Schöpfungsthematik gibt; ich frage mich nur, ob 8,47 die bestmögliche Belegstelle dafür ist.

¹⁵⁸ Vgl. Joh 4,21.23; 5,19–23.26.36–37.45; 6,27.45.46bis.57; 8,16.18.27; 10,15.17.36.38bis; 11,41; 12,27.28.49.50; 13,1.3; 14,6.8.9bis.10 (3-mal).11bis.12.13.16.26.28.31bis; 15,9.16.26bis; 16,3.15.17.23.25.27.28bis.32; 17,1.5.11.21.24.25; 20,21. Hinzu kommen noch Belege, die in der Haupttext der Ausgabe NA²⁸ absolut stehen, der textkritischen Apparat jedoch Alternativen angibt, die zusätzlich possessiv gebrauchte Personalpronomina im Genitiv oder Possessivpronomina überliefern, die sich auf den Vater beziehen: 6,44; der zweite von beiden Belegen in 6,57.65; 8,28.38; der zweite von beiden Belegen in

vielen Beispielen soll 14,9 hervorgehoben werden, da dies eine der wenigen Stellen ist, die in der bisherigen Forschungsgeschichte für eine schöpfungstheologische Deutung des Vater-Begriffs fruchtbar gemacht wurde: Buch-Hansen versteht den Vater-Begriff an dieser Stelle so, dass damit „the God of creation“¹⁵⁹ gemeint ist. Daneben ist 8,41 besonders signifikant, weil hier nicht nur der Vater absolut steht, sondern v. a. der gesamte Satz weder aus dem Mund Jesu noch seiner Gefolgsleute kommt; nimmt man die Perspektive der *Ioudaioi* ein, dann ist die Vaterschaft nicht exklusiv auf Jesus oder seine Jünger/-innen bezogen, da sie sich selbst als Kinder des einen Vaters verstehen. In der Aussage von 8,41, die Joh die Gegner/-innen sagen lässt, scheint durch, dass zumindest ein Bewusstsein dafür besteht, dass es alternative Ansprüche auf die Vater-Kinder-Beziehung gibt, auch wenn diese nicht von Joh geteilt werden.¹⁶⁰

In der Frage nach der universalen Vaterschaft kann der Prolog nicht umgangen werden: Ist der Prolog nicht der eindeutige Beweis dafür, dass die johanneische Vaterschaftskonzeption exklusiv auf den Logos und die Gläubigen angewendet wird? Christiane Zimmermann zeigt in ihrem Beitrag zum „rekreatorischen“ Handeln bei Joh, dass das Gezeugt-Werden aus Gott/von oben das neuschöpferische Handeln an den Gläubigen¹⁶¹ ausdrückt (1,12–13; 3,1–21; 20,17).¹⁶² Von hier aus mag sich Widerstand gegen die These regen, dass der Schöpfergott als Vater von allen Menschen in Joh gemeint sein kann. Ist Gott nicht ausschließlich der Vater von seinem Sohn Jesus und von denen, die diesen Logos aufgenommen haben (1,12)?¹⁶³ Zimmermann unterscheidet zwischen einer „irdischen“ und einer „göttlichen“ Zeugung: „Bereits als Schöpfer agierte Gott kreativ, als Vater, der seinen Kreaturen nach ihrer (nebensächlichen, s. Joh 1,13) irdischen eine göttliche Zeugung ermöglicht“¹⁶⁴ – ich schließe mich dieser Denkrichtung insofern an, als ich die Unterscheidung zweier Zeugungen überzeugend finde. Ergänzen würde ich die Frage, ob nicht auch die „irdische“ Zeugung eine „göttliche“ ist. Selbstverständlich steht ἐκ θεοῦ (*aus Gott*) sprachlich im Gegensatz zu *aus Blut*, *aus dem Willen des Fleisches* und *aus dem Willen eines Manns* (1,13). Wenn man Joh aber nicht vorschnell einen Schwarz-Weiß-Dualismus unterstellt und zudem den Gesamtkontext des Evangeliums berücksichtigt, dann kann man zu dem Schluss kommen, dass Gott als Geber des Lebens¹⁶⁵ auch derjenige ist, der das „irdische“ Leben aus Fleisch und Blut gibt.¹⁶⁶ Insofern ist auch

10,29.30.32; 12,26; der zweite von beiden Belegen in 14,28; 16,10; 18,11; der erste von drei Belegen in 20,17, vgl. NA²⁸, 314–316.325.334.344.353.356.363.372. Andersherum gibt es eine Stelle, die in NA²⁸ ein nachgestelltes *μὲν* hat, das in anderen Textzeugen nicht steht (der erste von beiden Belegen in 10,29).

¹⁵⁹ BUCH-HANSEN, „It is the Spirit That Gives Life“, 288.

¹⁶⁰ Liest man den Text in seiner Endgestalt, entsteht die Spannung, dass Jesus einerseits laut 8,31 eigentlich immer noch mit den *Ioudaioi* spricht, die an ihn glauben, aber andererseits (denselben Leuten?) vorwirft, dass Gott nicht ihr Vater sei, sie ihn weder lieben noch verstehen und den Teufel zum Vater haben (8,42–44).

¹⁶¹ Dass die Geburt im Prolog auf die Gläubigen bezogen wird, findet sich auch andernorts, vgl. z. B. PAINTER, *Rereading Genesis*, 200–201.

¹⁶² Vgl. ZIMMERMANN, *Gottes rekreatorisches Handeln*, 175–186.

¹⁶³ „Wenn V. 13 diese Kindschaft durch eine dreifache Negation der natürlichen Entstehung durch menschliche Zeugung explizit entgegengesetzt, um sie dann durch die Metapher einer Geburt aus Gott unmittelbar auf Gott zurückzuführen, dann wird dadurch noch einmal hervorgehoben, dass auch für das vierte Evangelium die Gotteskindschaft nichts ist, was den Menschen schon aufgrund ihrer Geschöpflichkeit zu eigen wäre“, FELDMEIER/SPIECKERMANN, *Menschwerdung*, 288.

¹⁶⁴ ZIMMERMANN, *Gottes rekreatorisches Handeln*, 186.

¹⁶⁵ Vgl. den Abschnitt zum Leben (Joh 1,4) im Kapitel zum Prolog in dieser Arbeit sowie das Kapitel zum Beleben in Zusammenhang mit Joh 5,21.

¹⁶⁶ Im bildspendenden Bereich zeugt ein Vater Kinder, was die Frage aufwirft, wo die Mutter bleibt. Zu diesem Problem vgl. aus feministischer Perspektive FEHRIBACH, „Birthing“ Bridegroom. Sie wertet die Gabe des Lebens als eine prinzipiell weibliche Fähigkeit, die auf Gott bzw. Jesus übertragen wird. Sie sieht eine Entwicklung in den Jesus-Metaphern vom Bräutigam zur Braut, da sie Joh 19,34 anders als Sawyer (vgl. SAWYER, *John 19,34*) nicht schöpfungstheologisch liest, sondern als Geburtsszene interpretiert. M. E. schließen

dieses Leben „göttlich“, weswegen ich nicht zwischen „irdischem“ und „göttlichem“, sondern zwischen „biologischem“ und „eschatologischem“ Leben unterscheiden würde, die beide von Gott und Jesus als Schöpfer kommen.¹⁶⁷ Wie im Kapitel zum Beleben gezeigt wird, darf das eschatologische Leben nicht auf das Jenseits reduziert werden, sondern beginnt durch den Glauben schon in der Gegenwart.

Eine weitere Stelle, die zu der Frage nach der universalen Vaterschaft einen relevanten Beitrag leistet, ist Joh 10,34–36. Jesus ist mit seinen Gegnerinnen und Gegnern über sein Wesen zerstritten: Sie empfinden seine Aussagen als Gotteslästerung. Um dagegen zu argumentieren, greift der johanneische Jesus zunächst auf eine theologische Konzeption zurück, von der Joh überzeugt ist, dass sie sowohl für Jesus als auch seine Gegner konsensfähig ist: Die Thora (Ps 82,6/Ψ 81,6) nennt diejenigen Götter, *über die das Wort Gottes ergangen ist* (Joh 10,35). Höchstwahrscheinlich spielt Jesus aber auch auf die zweite Hälfte aus dem LXX-Zitat an, nämlich auf die *Kinder des Höchsten* (υἱοὶ ὑψίστου),¹⁶⁸ die im Parallelismus zu der Bezeichnung *Götter* (Θεοί) steht. Ob damit die Jüdinnen und Juden allgemein gemeint sind oder speziell die Richter Israels¹⁶⁹ oder gar andere göttliche Wesen einer Götterversammlung, ist für den hier vorliegenden Zusammenhang nicht so entscheidend wie der Umstand, dass wohl ein offenes Vaterschaftsverständnis im Blick ist, weil Jesus seine Sohnschaft dadurch begründet, dass es nicht unüblich ist, überhaupt (auch abgesehen von ihm) von Kindern Gottes zu sprechen. Selbstverständlich hebt Jesus seine Sohnschaft gegenüber der Kindschaft anderer hervor, da es sich um eine Argumentation *a minore ad maius* handelt¹⁷⁰ (vereinfacht gesagt: Wenn schon jene Götter/Kinder sind, dann ich erst recht). Es darf nicht übersehen werden, dass der johanneische Jesus in dieser Argumentation die Prämisse teilt, dass es auch andere Kinder Gottes gibt, weil er auf Ps 82,6/Ψ 81,6 anspielt, wo mit Göttern die Kinder des Höchsten gemeint sind. Dadurch sprengt Jesus selbst eine vermeintlich exklusive Sohnschaft, was nicht bedeutet, dass er seine eigene Sohnschaft relativieren oder abwerten würde,¹⁷¹ sondern lediglich, dass er die theologische Möglichkeit einräumt, dass es noch andere Kinder geben kann.

Nun zur zweiten Frage: Lässt sich die These vom Kontext in Joh 8 plausibilisieren, dass in 8,41 die *Ioudaioi* den Vater als Schöpfer im Blick haben? Zumstein redet von der „Unfähigkeit der Gegner Jesu, eine weltliche Vorstellung des Vaters hinter sich zu lassen und damit im Kommen Jesu Gott zu erkennen“¹⁷². M. E. ist diese Option, die er hier im Zusammenhang mit 8,19 in Erwägung zieht, nicht mit seiner späteren Beobachtung in Bezug auf 8,41 zu vereinen, in der er durchaus den *Ioudaioi* zugesteht, dass sie behaupten, Gott als Vater zu haben¹⁷³ – hier ohne Zweifel in einer nicht „weltlichen“ Vorstellung. Es handelt sich also nicht um eine prinzipielle Unfähigkeit, von einer geistlichen Vaterschaft Gottes auszugehen, sondern die Gegner/-innen können es nicht dulden, dass Jesus Gott als seinen Vater beansprucht. Ähnlich wie Feldmeier (vgl. oben in der Einordnung) interpretiert auch Zumstein den Verweis auf die Vaterschaft erwählungs- und nicht schöpfungstheologisch.¹⁷⁴ Die

sich diese Perspektiven nicht gegenseitig aus, sondern die Geburtsmetaphorik ist eine schöpfungstheologische Lesart.

¹⁶⁷ Die Diskontinuität zwischen Schöpfung und Neuschöpfung betont Bennema m. E. zu stark, wenn er von „a radically new origin (from above), a new father and a new family“ spricht, BENNEMA, Power, 255. Denn ist nicht der „new father“ kein anderer als der „old father“, der seit jeher die Menschen hervorbringt?

¹⁶⁸ Vgl. BROWN, Gospel according to John (I–XII), 409.

¹⁶⁹ Zur Diskussion vgl. ZIMMERMANN, Christologie der Bilder, 349–351.

¹⁷⁰ Vgl. ZIMMERMANN, Christologie der Bilder, 350; BROWN, Gospel according to John, 1:410.

¹⁷¹ Vgl. ZIMMERMANN, Christologie der Bilder, 351.

¹⁷² ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 327.

¹⁷³ Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 342 Anm. 88.

¹⁷⁴ Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 342–343.

Debatte ist aber nicht nur auf die erwählungstheologische Ebene beschränkt (Abraham als Vater), sondern wird auch auf der schöpfungstheologischen Ebene verhandelt (der Teufel als Vater): Durch die Alternative Teufel oder Gott wird die Diskussion aus einer überzeitlichen Perspektive betrachtet,¹⁷⁵ denn es geht hier um den Anfang (ἀρχή, V. 44) als die Menschen erschaffen wurden¹⁷⁶ und die Wahl hatten, auf den Teufel als Vater der Lüge zu hören oder nicht. Durch diese Anspielung auf Adam und Eva wird zudem deutlich, dass es hier nicht nur um das Volk Israel als Nachkommen Abrahams geht, sondern um das Menschengeschlecht insgesamt, das auf die ersten beiden Menschen in Gen 1–3 zurückgeführt wird. Nicht zu vernachlässigen ist in V. 41 die Zeugungsmetaphorik (γεννηθήμεθα – *wir sind geboren worden*), die eine schöpfungstheologische Lesart plausibel macht, wie in diesem Kapitel gezeigt wurde.

Ein Problem der Vater-Deutung von Joh 8,41 liegt darin, dass man auch klären muss, welche theologischen Grundannahmen den johanneischen Gegner/-innen zugeschrieben werden. Wenn man den Abraham-Bezug stark macht und von einem erwählungstheologischen¹⁷⁷ Vater-Begriff ausgeht, dann vertreten die *Ioudaioi* eine exklusive Vaterschaft, die nur für die Beziehung von Gott und dem Volk Israel gilt. Demgegenüber bringt Jesus eine potenzielle Universalisierung, weil er die Vater-Kind-Beziehung nicht auf eine Nation beschränkt, sondern allen Menschen durch den Glauben die Möglichkeit eröffnet, Kinder Gottes zu werden (*Ioudaioi*: exklusive Vaterschaft ⇔ Jesus: universale Vaterschaft). Wenn man aber davon ausgeht, dass die Gegner/-innen die Linie des AT und Frühjudentums fortsetzen, die immer stärker eine universalisierende Tendenz der Vaterschaft entwickelt (vgl. die Abschnitte oben), dann ist ihr Bekenntnis zu dem einen Vater universaler als die Einschränkung Jesu, der ihnen die Kindschaft abspricht; für ihn sind nicht alle Kinder Gottes, sondern nur die, die an ihn glauben (*Ioudaioi*: universale Vaterschaft ⇔ Jesus: exklusive Vaterschaft). Wie lässt sich diese Problematik anhand der traditionsgeschichtlichen Erträge einordnen?

Besonders die obigen Beobachtungen zu Philos Vater- und Kindschaftskonzeptionen werfen Licht auf Joh 8. Ich möchte Philos Ansicht mit der folgenden Differenzierung zusammenfassen: Einerseits gibt es die *universale* Kindschaft aller Menschen, da sie von Gott als ihrem Schöpfer gezeugt wurden. Andererseits gibt es eine *privilegierte* Kindschaft, nämlich derer, die dem ersten, privilegierten Sohn (dem Logos) ähnlich sind, also sich hinsichtlich Erkenntnisse und Tugenden als würdige Kinder Gottes erweisen (QG I,92; conf. 144–149).

<i>bildspendender Bereich</i>	<i>bildempfangender Bereich</i>
Vater zeugt Kinder	1. Deutung: Gott zeugt alle Menschen (universale Kindschaft) und 2. Deutung: Besondere Menschen erweisen sich ihrer Kindschaft als würdig (exklusiver Status bzw. privilegierte Kindschaft)

¹⁷⁵ Vgl. den Abschnitt zum Anfang im Kapitel zum Prolog in dieser Arbeit.

¹⁷⁶ MOORE, Signs of Salvation, 105: „cosmic sense of ‚beginning‘ (Jn 8:44)“

¹⁷⁷ Erwählung und Schöpfung schließen sich nicht aus: Die Erwählungstheologie kann durch schöpfungsterminologische Sprache ausgedrückt werden, wozu auch die Rede vom Vater gezählt werden kann, vgl. den Abschnitt zur LXX.

Wenden wir die Unterscheidung von *universaler und privilegierter Kindschaft* auf Joh 8 an, ergibt sich folgende Deutung: Jesus will nicht unbedingt die *universale* Vaterschaft Gottes bestreiten, die für alle Menschen und also auch für *Ioudaioi* gilt, sondern nur hinterfragen, was unter *privilegierter Kindschaft* zu verstehen ist. Während die johanneischen Gegner denken, dass die privilegierte Kindschaft nur den Nachkommen Abrahams möglich ist, bindet Jesus das Privileg der Kindschaft an seine eigene Person. Uneinigkeit besteht also nicht darüber, ob alle Menschen – seien es *Ioudaioi*, Jünger/-innen Jesu oder Jesus selbst – schöpfungstheologisch gesehen Kinder Gottes sind. Es ist nicht auszuschließen, dass diese schöpfungstheologische Sichtweise im Hintergrund steht. Die in Joh 8 debattierte Frage ist, anhand welcher Kriterien man nicht nur zu der Gruppe der allgemeinen, universalen, schöpfungstheologisch begründeten Kindschaft gehört, zu der alle Menschen zählen, sondern auch zu der kleineren Gruppe der von Gott privilegierten Kinder. Ähnlich wie der philonische Logos genießt der johanneische Logos als erstgeborener Sohn die höchsten Privilegien, hat aber neben sich noch weitere privilegierte Geschwister, nämlich die Gläubigen. In der privilegierten Kindschaft fallen die oben genannten beiden Deutungen zusammen, denn diese Kinder sind einerseits im Sinne der *creatio prima/continua* Kinder des universalen Vaters (1. Deutung) und haben andererseits einen exklusiven Status (2. Deutung), der sich in der *creatio eschatologica* verwirklicht.

17 Der Schlamm (πηλός) – Joh 9,6

Joh 9,6

ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν
πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος καὶ ἐπέχρισεν
αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς

*Nachdem er diese Dinge gesagt hatte,
spuckte er auf den Boden, machte
Schlamm aus dem Speichel und trug den
Schlamm auf seine Augen {= des Blinden} auf.*

Neben dem johanneischen Jesus heilt nur noch der markinische Jesus durch Spucken (πτύω, Mk 7,33; 8,23).¹ In der Erzählung über den Taubstummen ist auffällig, dass die Leute aufgrund der Heilung zu dem Schluss kommen, dass *er alles gut gemacht hat* (Mk 7,37), was an Gen 1,31 erinnert und die Vermutung nahelegt, dass diese Heilung schöpfungstheologisch gelesen werden kann.² Das deckt sich mit den anderen Ergebnissen dieser Arbeit in den Kapiteln über den Kranken am Teich Betesda:³ Heilungen gehören zum Schöpfungshandeln Jesu. Wenn man bedenkt, dass neben Armen, Aussätzigen und Kinderlosen auch Blinde laut Ned 64b als tot gelten,⁴ könnte die Wiederherstellung der Seh-Fähigkeit als ein Herausrufen aus dem Tod zum Leben verstanden werden.⁵ *Vier werden als tot erachtet: ein Armer, ein Aussätziger, ein Blinder und einer, der keine Söhne/Kinder hat* (אַרְבַּעַה הָשׁוּבִין מֵת עָנִי וּמְצֹרֶעַ וְעֵי וְיָמִצְרֵחַ לֹא בָנִים).⁶

Abgesehen von Mk 7,33; 8,23 kommt sonst keine Heilung durch Spucken im NT vor.⁷ Eine Heilung durch Schlamm (πηλός) gibt es weder bei den Synoptikern noch sonst im NT.⁸ Eine angemessene Übersetzung für πηλός zu finden, ist nicht ganz einfach. „Brei“ ist etwa in den neueren Luther-Übersetzungen Übersetzung für πηλός (L17, LUT, NLB, LUO).⁹ Diese Bedeutung lässt sich allerdings nicht in gängigen Wörterbüchern finden.

¹ Vgl. BROWN, Gospel according to John, 1:372; EDWARDS, John, 99.

² Vgl. SCHINDLER, An Brüchen im Leben.

³ Also die Kapitel zum Werk, zum Sabbat und zum Beleben in dieser Arbeit.

⁴ Diese talmudische Stelle aus der *Našim*-Ordnung (סְדֵר נָשִׁים) ist deutlich aus nach-ntl. Zeit. Nichtsdestotrotz mag sich hier ein Verständnis spiegeln, das es womöglich in manchen Teilen des antiken Judentums schon zur Abfassungszeit des Johannesevangeliums gegeben haben könnte. Zur Stellenangabe vgl. HASENFRATZ, Die toten Lebenden, 82; Bill. IV, 751; KOK, New Perspectives, 179.

⁵ Zu einer detaillierten Begründung dieser These vgl. KOK, New Perspectives, 176–186.

⁶ SEFARIA, Nedarim, 9:64b.6. Rabbinische Quellen können nicht ohne Weiteres als Belege für Vorstellungen des 1. Jh. dienen. Daher sind solche Stellen mit Vorsicht zu genießen und es würde methodisch sorgfältiger Arbeit bedürfen, ob eine Stelle wie die genannte repräsentativ ist, vgl. WILLIAMS, John and the Rabbis, 107–125. Für eine solche Untersuchung ist hier kein Platz und sie würde auf einen Nebenschauplatz führen. Insofern soll die Stelle nur zeigen, dass solche Einstellungen theoretisch möglich gewesen sein können, mehr soll nicht behauptet werden.

⁷ Vgl. BARRETT, Gospel according to St. John, 358.

⁸ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 115.

⁹ L45 übersetzt hingegen „Kot“.

<i>πηλός</i>	<i>Erstbedeutung¹⁰</i>	<i>Zweitbedeutung</i>	<i>Weitere Bedeutungen</i>
Gemoll ¹¹	erweichte Erde, weicher Ton, Lehm	Schlamm, Schmutz, Kot	Gefahr
Menge ¹²	Ton, Lehm, Mörtel	Schlamm, Kot, Morast, Sumpf, Schmutz	
Bauer ¹³	Lehm, Ton	Schlamm, Kot, Dreck, Morast	
ThWNT ¹⁴	Morast, Schlamm	Dreck, Kot	Lehm, Ton, Schmutz
Frisk ¹⁵	Lehm, Ton, Schlamm, Kot, Morast		
Preuschen ¹⁶	Lehm, Ton	Schlamm	
Benseler ¹⁷	Ton, Lehm, Mörtel	Kot, Schmutz, Schlamm, Morast	
Kassühlke ¹⁸	Schlamm	Lehm, Ton	
Rehkopf ¹⁹	Lehm		

„Brei“ hat die primäre Konnotation „dickflüssige Speise“ und lässt sich etymologisch aus dem mittel- bzw. althochdeutschen Wort „brī(e)/brīo“ ableiten, was ursprünglich „Sud“ oder „Gekochtes“ heißt.²⁰ Da das, was Jesus zusammenmischt, nicht gegessen werden soll, ist das im Deutschen stark mit Speise verbundene Wort „Brei“ m. E. nicht die bestmögliche Übersetzung. Besser, aber immer noch nicht passend genug, ist die innovative Übersetzung der BasisBibel: „Paste“ – allerdings ist auch dabei die kulinarische Konnotation zu dominant. Je

¹⁰ Unter Erstbedeutung sind diejenigen Bedeutung gelistet, die als erstes genannt werden oder explizit mit einer vorangestellten Ziffer („1.“) so bezeichnet werden. Zweitbedeutungen und weitere Bedeutungen sind andere genannte Bedeutungen.

¹¹ Vgl. VRETSKA et al., Gemoll, 644.

¹² Vgl. MENGE, Langenscheidts Großwörterbuch, 553.

¹³ Vgl. ALAND/ALAND, Griechisch-deutsches Wörterbuch, 1321.

¹⁴ Vgl. RENGSTORF, πηλός, 118.

¹⁵ Vgl. FRISK, Griechisches etymologisches Wörterbuch, 2:528.

¹⁶ Vgl. PREUSCHEN, Griechisch-deutsches Taschenwörterbuch zum Neuen Testament, 136.

¹⁷ Vgl. KAEGI, Griechisch-deutsches Schulwörterbuch, 630.

¹⁸ Vgl. KASSÜHLKE, Kleines Wörterbuch, 150.

¹⁹ Vgl. REHKOPF, Septuaginta-Vokabular, 232.

²⁰ DUDENREDAKTION, Brei.

nach Kontext sollte *πηλός* daher angemessener mit *Lehm/Ton* oder *Schlamm/Dreck/Kot* wiedergegeben werden.²¹ Am zutreffendsten oder neutralsten wäre *erweichte Erde*.²² Allerdings hat diese Übersetzung den Nachteil, dass aus einem einzigen ursprachlichen Wort zwei zielsprachliche Wörter gemacht werden, wobei ein Adjektiv eingefügt wird, das keine Entsprechung in der ursprachlichen Version hat. Daher bevorzuge ich die Übersetzung *Schlamm*. Dass die Art und Weise der Heilung für die Erzählung ausschlaggebend ist, wird zum einen durch die wiederholte Frage nach dem „Wie?“ (*πῶς*) unterstrichen, die zunächst die Nachbarinnen und Nachbarn (V. 10) sowie später die Pharisäer/-innen (V. 15) und Ioudaioi stellen (V. 26), und zum anderen durch die insgesamt fünffache explizite Nennung von *πηλός* (V. 6.11.14–15), der in diesem Kapitel schwerpunktmäßig untersucht wird.

Man kann die Heilung des Blinden als einen Akt der (Neu-)Schöpfung²³ interpretieren, und zwar in verschiedener Hinsicht. Zunächst handelt es sich um einen Blindgeborenen, dessen Augen erst geschaffen werden müssen. „In this case, the miracle which Jesus performs is not the *restoration* of the man’s sight, since he is blind from birth, but rather the *creation* of sight“²⁴ Sodann ereignet sich für den Blindgeborenen eine grundlegende Wende: „Diese Heilung betrifft nicht nur die Augen des Blindgeborenen, sondern den ganzen Menschen; es ist, als würde er neu geschaffen.“²⁵ Darüber hinaus handelt es sich um eine Heilung, die so wie alle anderen Heilungen als ein Akt des kontinuierlichen Schöpfungshandelns gedeutet werden können.²⁶

Eines der Schlüsselmotive für solche Deutungen ist der Schlamm,²⁷ der durch das Anrühren der Spucke mit Erde entsteht. „Also, Jesus’ action could be a reminder to humans that they originally came from the dust and to the dust they will return. The spittle-mud formula links the healing to the life juices of Jesus the folk healer and to Earth, the very stuff of which humans are made.“²⁸ Im Folgenden soll es um die Frage gehen, ob sich eine solche schöpfungstheologische Lesart anhand von Untersuchungen in Bezug auf Kontext und Traditionsgeschichte plausibilisieren lässt oder nicht.

17.1 Einordnung

Gleich zu Beginn in Joh 9,1 wird die Person, die Jesus im Vorbeigehen sieht, als *von Geburt an blinder Mensch* bezeichnet (*ἄνθρωπος τυφλός ἐκ γενετῆς*). Für manche klingen schon damit Schöpfungsmotive an.²⁹ Auf zwei Ebenen kann hier für eine schöpfungstheologische Lesart argumentiert werden: Zum einen geht es nicht nur um die physische Blindheit der Augen

²¹ Vgl. Bauer, 1321.

²² Vgl. VRETSKA et al., Gemoll, 644.

²³ Vgl. HOSKYNS, Genesis I–III and St. John’s Gospel, 216.

²⁴ LEE, Creation (2020), 14.

²⁵ KOCH, Geschaffen, um Gott zu sehen, 195.

²⁶ Coloe verweist auf diese Deutung von Alison, ohne selbst Stellung zu beziehen; vgl. COLOE, John, 1:238–239 Anm. 12; ALISON, Raising Abel, 72–73.

²⁷ Neben dem Schlamm versteht Brodie auch das Sprechen sowie das Ausführen des Befehls in 9,7 als „evocative of ... creation“, BRODIE, Gospel According to John, 347. Allerdings ist die Analogie zu den Entsprechungsformeln in den Heilungen in Joh 4 und 5 deutlich stärker, da dort die Heilung die Aussage des Sprechakts ist, vgl. das die Einordnung im Kapitel zum Sabbat in dieser Arbeit; hier ist die Erfüllung des Sprechakts lediglich, dass der Mann geht, wie Jesus es ihm aufgetragen hat. Jesu Wort führt aber nicht unmittelbar zur Heilung, sondern erst das Waschen (ob er aus der Ferne ein heilendes Wort gesprochen hat oder nicht, wird nicht überliefert). Darüber hinaus versteht er *δεῖ* als einen Verweis auf die göttliche Vorsehung, BRODIE, Gospel According to John, 346.

²⁸ OLAJUBU, Reconnecting with the Waters, 116.

²⁹ Vgl. KOCH, Geschaffen, um Gott zu sehen, 199–202; vgl. HOSKYNS, Genesis I–III and St. John’s Gospel, 216; vgl. LINDARS, Gospel of John, 343.

des Körpers, sondern auch um metaphorisch gemeinte Blindheit,³⁰ also das Leben in der Finsternis ohne das Licht (1).³¹ Zum anderen wird durch das Stichwort „Geburt“ ein weiterer schöpfungstheologischer Assoziationsraum eröffnet, da die johanneische Vorstellung der neuen Geburt auch als „individueller Schöpfungsakt“³² aufgefasst werden kann. Dieser Eindruck verstärkt sich durch die Bezeichnung des Blinden als ἄνθρωπος. Schon bei der ersten Erwähnung der Idee, einen Menschen zu erschaffen (Gen 1,26), ist die Bezeichnung für dieses Geschöpf ἄνθρωπος (2).

1. Zunächst also zum Motiv der Blindheit: Der Prolog vergleicht die Inkarnation und Jesus selbst mit dem Akt in der Schöpfung, als das Licht erschaffen wird und in der Dunkelheit aufleuchtet (1,4–5). Was das Licht für den Kosmos ist, ist Jesus für die Welt. „Die veräußerte Einheit des Logos mit Gott ist also aufzufassen als das *Licht des Schöpfungsmorgens in der chaotischen Finsternis* (vgl. Gen 1,2–3).“³³ Jesus ist *das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet* (Joh 1,9). Es lässt sich eine Parallelität von den Aussagen aus 1,5 (*Licht scheint in der Dunkelheit*) und 9,5 (*ich bin das Licht des Kosmos*) feststellen³⁴ (vgl. auch 8,12; 12,46). Was Jesus in dem Wunder aus Kapitel 9 macht, entspricht demnach seiner Inkarnation: Er kommt in die Welt, um Leben und Licht zu geben.³⁵ Im Fall von dem Blinden ist es konkret das Augenlicht. Was Jesus in 8,12 und 9,5 von sich behauptet, demonstriert er also durch die Blindenheilung³⁶ in Kap. 9.³⁷

Der Kontrast von Licht und Dunkelheit wird durch die Gegenüberstellung von Tag und Nacht in Joh 9,4, die als eine grundlegende Ordnung für die gegenwärtige Schöpfung konstitutiv ist,³⁸ unterstrichen: Normalerweise kann man am Tag sehen und in der Nacht nicht. Joh nimmt das Wunder zum Anlass, diese einzelne, exemplarische Handlung, bei der Licht geschenkt wird, zu verallgemeinern – *damit die, die nicht sehen, sehen können* (ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν, 9,39). Der zuvor Blinde hat Jesus gesehen (9,37) und zwar auf zwei Ebenen: Auf der geistigen Ebene sieht er Jesus als Menschensohn und Kyrios (9,35–38), die nicht von der physikalischen Ebene zu trennen ist,³⁹ „weil gerade das Sichtbarwerden des Logos im Fleisch (Joh 1,14) die Voraussetzung des ganzen Evangeliums ist.“⁴⁰ Die Fokussierung der Verhörenden auf die Frage nach dem Sabbat-Bruch macht sie trotz physischer Sehkraft⁴¹ blind für das eigentlich Wunderbare, nämlich dass ein Blinder nun sehen kann.⁴² Die zunehmende innere Erleuchtung des Geheilten wird mit der zunehmenden Verdunkelung der Pharisäer/-innen kontrastiert.⁴³ Dabei werden Licht und Leben(squalität) nach Joh 1,4;⁴⁴ und 8,12 als zusammengehörig verstanden. Mit der Gabe des Lichts ist also die Gabe von (neuem) Leben verbunden, was uns zum nächsten Motiv führt.

³⁰ Vgl. LABAHN, „It’s Only Love“, 38–39.

³¹ Vgl. BRODIE, Gospel According to John, 345–347.

³² ZIMMERMANN, Neuschöpfung, 102.

³³ KOCH, Geschaffen, um Gott zu sehen, 202.

³⁴ Vgl. KOCH, Geschaffen, um Gott zu sehen, 204.

³⁵ Vgl. THEOBALD, Fleischwerdung des Logos, 311.

³⁶ Auch laut der syrischen Variante von Jub 2,8–10 ist die Sonne nicht nur dazu da, zwischen Licht und Finsternis zu trennen, sondern auch, um zu heilen, vgl. BERGER, Buch der Jubiläen, 326–327.

³⁷ Vgl. KOESTER, Symbolism in the Fourth Gospel, 141; THOMPSON, „Light“ (φῶς), 280.

³⁸ Zu den schöpfungsthematischen Motiven Tag/Licht im Gegenüber zu Nacht/Finsternis vgl. ZIMMERMANN, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben, 121.

³⁹ Vgl. WILLIAMS, (Not) Seeing God, 81–82.

⁴⁰ ZIMMERMANN, Christologie der Bilder, 55.

⁴¹ Vgl. ZIMMERMANN, Neuschöpfung, 97.

⁴² Vgl. KOCH, Geschaffen, um Gott zu sehen, 219.

⁴³ Vgl. LIGHTFOOT, St. John’s Gospel, 199.

⁴⁴ Vgl. KOCH, Geschaffen, um Gott zu sehen, 201.

2. Zum Motiv der Geburt: Auch wenn das in Joh 9,1 verwendete Lexem γενετή („Geburt“) ein Hapaxlegomenon im NT ist, so lässt sich dennoch feststellen, dass das Thema Geburt schon vorher in Joh vorkommt: Das Verb γεννάω (aktiv: „gebären“; passiv: „geboren werden“) taucht schon im Prolog auf (1,13): Es geht dort um die Kinder Gottes (1,12), die von Gott geboren sind (ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν). Anders als der *einzigartig geborene Gott* Jesus (1,18, vgl. 1,14; 3,16.18), der von Anfang an *von oben* ist, stammen Menschen zunächst *aus der Erde* (3,31).⁴⁵ Das nächste Mal nach dem Prolog begegnet uns das Lexem γεννάω in dem Gespräch, in dem Jesus Nikodemus belehrt (3,3–8). Hier wird explizit die Wiedergeburt mit dem Sehen verbunden: *Wenn jemand nicht erneut/von oben geboren wird, kann er/sie nicht das Königreich Gottes sehen* (3,3). Im Umkehrschluss müsste das bedeuten: Wer (das Königreich Gottes) sehen kann, ist erneut/von oben geboren. Daher kann Jesus wohl auch zum Geheilten sagen: „Du hast ihn [= den Sohn des Menschen] gesehen“ (9,37), obwohl, dem Erzählverlauf folgend, ihm Jesus nur begegnet ist, als er noch blind war. Es ist wohl eine Art inneres Sehen gemeint, das im Moment des Gesprächs in 9,35–37 mit der äußeren Wahrnehmung zusammenfällt.⁴⁶ Aber nicht nur der Zusammenhang von Geburt und Sehen verbindet Joh 9 mit Joh 3, sondern auch der Zusammenhang von Geburt und Wasser: Die neue Geburt ist aus Wasser und Geist (Joh 3,5). Das Neu-Werden des Blinden durch die Heilung geschieht erst durch das Waschen⁴⁷ mit dem Wasser aus dem Teich (Joh 9,7).⁴⁸ „Die Blindenheilung lässt sich von daher [3,3–7] auch als Umsetzung und Inszenierung des Spruches von der Neuer- oder Wiedergeburt lesen. Die Umwandlung geschieht gemäß 3,5 ‚aus Wasser‘ (vgl. 9,7).“⁴⁹

Was in Joh 3 theoretisch besprochen wird, geschieht in Joh 9 exemplarisch: Jemand, der im doppelten Sinn als Blinder geboren ist (ohne Augenlicht und in der Finsternis ohne das wahre Licht, weil er noch nicht an Jesus glaubt), wird nun im doppelten Sinn sehend (mit Augenlicht als jemand, der an Jesus glaubt). Dadurch ist er im johanneischen Sinne auch neu aus Wasser geboren. So wie Jesus dazu geboren ist, um die Wahrheit zu bestätigen (ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι [...], ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ, 18,37), so kann nun auch der Geheilte die Wahrheit bestätigen⁵⁰ – in diesem Fall, dass Jesus die Kraft hat, Blinde sehend zu machen. Der Blinde, der zunächst nur als Objekt einer theologischen Diskussion eingeführt wird (9,1–2), entwickelt sich zu einem eigenständigen, selbstbewussten Menschen. Diese Erneuerung seiner Identität, diese Neu-Geburt, wird nicht zuletzt daran deutlich, dass die Bezeichnung für diese Person wechselt⁵¹ und damit auch die Art des Auftretens: Anfangs ist er ein blinder Mensch (9,1) bzw. einfach nur der Blinde (9,13.17), der sitzt und bittet (9,8). Er wird dann aber so anders, dass selbst seine Eltern nicht mehr für ihn sprechen können.⁵² Am Ende ist er *der Mensch* (ὁ ἄνθρωπος, 9,30), der sich nicht von den Autoritäten unterkriegen lässt, sondern ähnlich wie Johannes der Täufer als Zeuge des Lichts auftritt (1,7–8). Aus der Perspektive des Geheilten geschieht hier etwas grundlegend Neues, das *von Beginn des Weltzeitalters an* (ἐκ τοῦ αἰῶνος, 9,32) noch nicht geschehen ist.⁵³ Diese Zeitangabe ist ein Rückbezug auf die

⁴⁵ Vgl. das Kapitel zum Menschen aus der Erde im Zusammenhang mit Joh 3,31 in dieser Arbeit.

⁴⁶ Vgl. KOCH, *Geschaffen, um Gott zu sehen*, 212–213.

⁴⁷ Ob hierbei ein Abwaschen nur der Augen mit den Händen oder das Baden mit dem ganzen Körper gemeint ist, geht aus dem Text nicht eindeutig hervor. Olajubu geht von Letzterem aus, vgl. OLAJUBU, *Reconnecting with the Waters*, 116. Ob man das Wasser als Symbol für die Taufe deuten kann, ist umstritten, vgl. JONES, *Symbol*, 176. Falls man Wasser in Joh 3 als (Frucht-)Wasser versteht und von dort her Joh 9 interpretiert, könnte man hierin ein weiteres Indiz für die Neugeburt/Neuschöpfung sehen.

⁴⁸ Zur Rolle des Wassers für die Heilung vgl. OLAJUBU, *Reconnecting with the Waters*.

⁴⁹ SCHWANKL, *Licht und Finsternis*, 224.

⁵⁰ 9,11.15.25.30.

⁵¹ Vgl. KOCH, *Geschaffen, um Gott zu sehen*, 216.

⁵² Vgl. KOCH, *Geschaffen, um Gott zu sehen*, 217.

⁵³ Vgl. KOCH, *Geschaffen, um Gott zu sehen*, 220.

Schöpfung, was bisher kaum berücksichtigt wurde.⁵⁴ Und wie in der ersten Schöpfung der siebte Tag der Höhepunkt ist, so ereignet sich aus der Perspektive der Narration ein neuer Höhepunkt auch an einem Sabbat, nämlich die Heilung eines Blinden, was uns zum nächsten Motiv bringt.

3. Der Sabbat: Eine von vielen Gemeinsamkeiten der Blindenheilung mit der Heilung des Gelähmten ist der Umstand, dass sie sich jeweils am Sabbat ereignen (5,9–10.16.18; 9,14.16). Im Kapitel zum Werk⁵⁵ und zum Sabbat wird gezeigt, dass Heilungen ein Aspekt des kontinuierlichen Schöpfungshandeln sind. Diese am Sabbat zu vollbringen, unterstreicht den göttlichen Charakter Jesu, da nur Gott und nicht der Mensch am Sabbat wirken darf (Joh 5,16–18).⁵⁶ Es ist auffällig, dass der Geheilte im abschließenden Gespräch Jesus 2-mal als κύριος anspricht. In englischen Übersetzungen können durch die Unterscheidung von „Sir“ und „Lord“ die unterschiedlichen Konnotationen gut herausgearbeitet werden, wie etwa in der NRSV: In V. 36 wird mit „Sir“ übersetzt, als der Geheilte noch unsicher und fragend ist. Er weiß noch nicht richtig, mit wem er es zu tun hat. Nachdem Jesus sich ihm als Menschensohn offenbart, kann man sich berechtigterweise fragen, ob nun die Übersetzung „Lord“ angemessener ist (V. 38). Fällt es ihm nun wie Schuppen von den Augen, dass derjenige, der ihn am Sabbat geheilt hat, Gott, ja der Schöpfer sein muss?⁵⁷

Nach dieser kurzen Einordnung in den Kontext johanneischer Schöpfungstheologie, soll nun ein Blick auf mögliche Traditionen geworfen werden, die im Hintergrund von Joh 9,6 stehen können.

17.2 Septuaginta

Gen 2,7

καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν
ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ
πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς καὶ ἐγένετο
ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν

*Und Gott hat den Menschen als Staub von
der Erde geformt und lebendigen Geist in
sein Gesicht gehaucht. Da ist der Mensch
zu einer lebenden Seele geworden.*

⁵⁴ Darauf wird noch nicht einmal in Monografien zur Schöpfungsthematik in Joh eingegangen, vgl. SOSA SILIEZAR, *Creation Imagery*, 94.100.121; MOORE, *Signs of Salvation*, 153; DALY-DENTON, John; CARMICHAEL, *Story*; ENDO, *Creation and Christology*. Aber zumindest stellt Koch einen Zusammenhang zwischen 9,32 und der Schöpfungsthematik in ihrem Beitrag zu Joh 9 her, vgl. KOCH, *Geschaffen, um Gott zu sehen*, 220 inkl. Anm. 65. Vermutlich handelt es sich bei Lees Stellenangabe 9,23 um einen Zahlendreher, da sie im Zusammenhang das Wort „world“ diskutiert. „World“ kommt in 9,23 nicht vor, aber in gängigen englischen Übersetzungen von 9,32. Sie nennt die Stelle als einen exemplarischen Beleg für die These, dass κόσμος die Schöpfung bezeichnen kann. Falls 9,32 gemeint ist, ist es ein irritierendes Beispiel, da das Lexem κόσμος hier gar nicht auftaucht (in Joh 9 kommt es nur in V. 5 und 39 vor). Wie dem auch sei, ich stimme ihrer Deutung zu, dass in 9,32 die Welt bzw. das Weltzeitalter als Schöpfung in den Blick kommt, falls ihre Aussagen so gemeint und auf diesen Vers bezogen sind, vgl. LEE, *Creation* (2017), 253.

⁵⁵ Zur schöpfungstheologischen Deutung des Wirkens der Werke in Joh 9 vgl. außerdem SOSA SILIEZAR, *Creation Imagery*, 87; KOK, *New Perspectives*, 176; ZIMMERMANN, *Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben*, 121.

⁵⁶ Zu dieser Argumentation und zur schöpfungstheologischen Bedeutung des Sabbats insgesamt vgl. das Kapitel „Der Sabbat“ in dieser Arbeit.

⁵⁷ Reiterer zeigt in seiner Untersuchung der Gottesbezeichnungen für Gott als Schöpfer exemplarisch anhand der deuterokanonischen Literatur, dass Kyrios die häufigste ist, vgl. REITERER, *Dimensionen der Schöpfung*, 172–173. Gott als Schöpfer wird selbstverständlich auch in protokanonischen Schriften der LXX häufig als Kyrios bezeichnet; vgl. Gen 2,8.15.16.19.22, um nur die Stellen aus Gen 2 zu nennen. Das heißt natürlich nicht, dass Kyrios in Joh 4,49 diese Konnotationen haben muss. Die Frage ist aber, ob man sie ausschließen kann, insbesondere angesichts der anderen Argumente, die für eine schöpfungstheologische Lesart sprechen.

Ob Joh 9,6 auf Gen 2,7 anspielt, ist umstritten: Es gibt Befürworter/-innen⁵⁸ und vereinzelt Gegner⁵⁹. Manche verweisen nur darauf, dass andere diesen Zusammenhang sehen, ohne selbst explizit Stellung zu beziehen.⁶⁰ Manche halten es für unwahrscheinlich,⁶¹ manche für möglich⁶². Andere umgehen die Frage bei der Auslegung von Joh 9,6 gänzlich.⁶³

Es gibt keine wörtlichen Parallelen signifikanter Wörter zwischen Gen 2,7 und Joh 9,6⁶⁴ (das possessiv gebrauchte Personalpronomen „sein“ (αὐτοῦ) ist die einzige wörtliche Übereinstimmung; an beiden Stellen bezieht es sich auf das Gesicht bzw. auf einen Teil im Gesicht („sein Gesicht/seine Nase“ (וְצִיּוֹ), „seine Augen“).

Allerdings gibt es inhaltliche Parallelen, die zwar nicht der exakten Wortwahl nach, aber zumindest der Sache nach parallel sind; Jesus benutzt sozusagen die „Methode des Schöpfers“⁶⁵:

- Es handelt jeweils ein göttliches Subjekt: Gott (ὁ θεὸς) in Gen 2,7 und Jesus (Ἰησοῦς) in Joh 9,6 als logisches Subjekt aus V. 3.
- An beiden Stellen wird etwas „getan“: Gen 2,7 „formen“ (πλάσσω), Joh 9,6.11.14 „machen“ (ποιέω). Dass Joh ποιέω statt πλάσσω verwendet, passt zu dem Befund, dass die beiden Verben synonym verwendet werden können.⁶⁶
- Die Handlung ist jeweils zweigeteilt – erst die Vorbereitung des Materials durch Befechten (Gen 2,6) und Formen, dann der Umgang damit.⁶⁷
- An beiden Stellen geht etwas aus dem Mund hervor (gehauchter Geist/Atem; gespuckter Speichel), das den gegebenen Zustand des Empfängers vollständig verändert (von unbelebt zu belebt, von blind zu sehend).

⁵⁸ Vgl. HOSKYNS, Genesis I–III and St. John’s Gospel, 216; KOCH, Geschaffen, um Gott zu sehen, 205; DERRETT, John 9:6 Read with Isaiah 6:10; 20:9, 253; HAMBLY, Creation and Gospel, 69 Anm. 4; MICHAELS, Gospel of John, 545–546; FRAYER-GRIGGS, Spittle, Clay, and Creation; DALY-DENTON, John, 135–136. Lee spricht von Parallelen des Blindgeborenen mit Adam, da die Bilder Wasser und Staub beide mit Schöpfung verbunden sind. Sie nennt nicht explizit Gen 2,7, aber wahrscheinlich hat sie diese Stelle der Sache nach im Kopf, vgl. LEE, Flesh and Glory, 38.

⁵⁹ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 113.

⁶⁰ Vgl. BROWN, Gospel according to John, 1:372; HOLLERAN, Seeing the Light, 358–359; CARSON, Gospel according to John, 363–364; SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 2:307–308 Anm. 3; LEE, Creation (2017), 248.

⁶¹ Vgl. BARRETT, Gospel according to St. John, 358: „an allusion [...] to Gen. 2.7. [...] is improbable.“

⁶² Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 364; KEENER, Gospel of John, 1:780; THYEN, Johannesevangelium, 457. Letzterer spricht davon, dass es wohl kein Zufall war, dass die frühen Väter diese Verbindung gesehen haben; er bezieht also nicht direkt Stellung, deutet aber an, dass er diese Deutung nicht als abwegig einschätzt. Ähnlich verhält es sich bei Hoskyns, der altkirchliche Belege bringt und unmittelbar vorher für die Heilung der Augen die Möglichkeit einräumt, dass es um einen Schöpfungsakt gehen könnte: „The eyes ... are made whole, or perhaps created, from the dust of the ground and the spittle of the Lord“, HOSKYNS, Fourth Gospel, 354. Er drückt sich hier vorsichtiger aus als in seinem Artikel von 1920, den er zuvor veröffentlicht hat, vgl. HOSKYNS, Genesis I–III and St. John’s Gospel, 216.

⁶³ Vgl. WENGST, Johannesevangelium, 297–298; NA²⁸, 328; HAENCHEN, Johannesevangelium, 378; MARTYN, History & Theology in the Fourth Gospel, 24–26; BULTMANN, Evangelium des Johannes, 252.

⁶⁴ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 113.

⁶⁵ DERRETT, John 9:6 Read with Isaiah 6:10; 20:9, 253.

⁶⁶ Vgl. die Parallelismen der LXX z. B. in Hi 10,8; Ψ 73,17; 94,5; 118,73; Jes 27,11; 29,16; 43,1; 43,7; 44,2; 40,2. Darüber hinaus vgl. Röm 9,20.

⁶⁷ Vgl. KOCH, Geschaffen, um Gott zu sehen, 206–207.

Diese Parallele von Joh 9,6 und Gen 2,7 hat schon Irenäus gesehen, auf den immer wieder verwiesen wird.⁶⁸ Daher soll er exemplarisch zu Wort kommen, was nicht heißt, dass andere Kirchenväter⁶⁹ diese Verbindung nicht gesehen hätten.⁷⁰

Und deshalb zeigt der Herr in aller Deutlichkeit seinen Jüngern, wer er selbst und wer der Vater ist, damit sie nicht einen anderen Gott suchten als den, der den Menschen gebildet hat und ihm den Lebenshauch geschenkt hat, und damit sie sich nicht zu solchem Unsinn verstiegen, oberhalb des Demiurgen noch einen anderen Vater dazuzudichten. [...] Aber dem, der von Geburt an blind gewesen war, dem gab er seine Sehkraft nicht mehr durch ein Wort zurück, sondern durch ein Tun, was er keinesfalls ohne Sinn und rein zufällig tat, sondern um die Hand Gottes zu demonstrieren, die von Beginn an den Menschen gebildet hat. [...] „Weder hat dieser Mann noch haben seine Eltern gesündigt, sondern (*sc.* es geschah), damit Gottes Werke an ihm manifest würden“ (Joh 9,3). Gottes Werke, das ist die Formung des Menschen. Sie setzte er durch ein Tun ins Werk, wie die Schrift sagt: „und Gott nahm Lehm von der Erde und formte den Menschen“ (Gen 2,7). Deshalb spuckte auch der Herr auf die Erde, machte einen Schleim und strich ihn über die Augen (*sc.* des Blinden) (vgl. Joh 9,6), um die ursprüngliche Formung (*sc.* des Menschen) darzustellen, wie sie vor sich ging, und die Hand Gottes denen zu zeigen, die begreifen könnten, von welcher (*sc.* Hand) der Mensch aus Lehm geformt wurde. Denn was das kunstfertigste Wort im Mutterleib zu bilden unterließ, das vervollständigte es in aller Öffentlichkeit, „damit Gottes Werke an jenem manifest würden“ (Joh 9,3) und damit wir nicht noch eine andere Hand suchen sollten, durch die der Mensch gebildet wurde, und auch keinen anderen Vater. Wir sollten wissen, daß die Hand Gottes, die uns am Beginn gebildet hat und im Mutterleib bildet, uns in den letzten Zeiten, als wir verloren waren, aufgesucht hat (vgl. Lk 19,10), indem sie ihr verlorenes Schaf zurückgewann, auf ihre Schultern nahm und es mit Freude wieder in die Herde des Lebens eingliederte (vgl. Lk 15,4–6).⁷¹ (Iren.haer 5,15,2)⁷²

Hier kommt als weiteres Argument hinzu, dass im Genesis-Kontext (Gen 2,2–3) „Werke“ (τὰ ἔργα) schöpfungstheologisch aufgeladen sind und auch Jesus in der Rede unmittelbar vor der Handlung von „Werken“ (τὰ ἔργα) spricht, die zu tun sind (Joh 9,3–4).

Hi 10,9⁷³

μνήσθητι ὅτι πηλόν [ῥῆμα] με ἔπλασας εἰς
δὲ γῆν με πάλιν ἀποστρέφεις

*Erinnere dich, dass du mich als Schlamm
geformt hast! Aber bringst du mich (jetzt)
wieder zur Erde zurück?*

Obwohl Hiob weder blind noch anonym ist (im Gegensatz zu dem Blinden aus Joh 9),⁷⁴ gibt es doch eine Berechtigung, die Stelle als Parallele zu Joh 9,6 anzusehen: Hiob spricht Gott als denjenigen an, der ihn gemacht hat (ποιέω, Hi 10,8), und zwar aus *Schlamm* (πηλός, 10,9) als ein *Werk* seiner Hände (ἔργον χειρῶν σου, 10,3). In beiden Fällen ist Sünde nicht die Ursache des Problems (Hi 10,7; Joh 9,3), auch wenn andere das denken (Hi 4,7–9; Joh 9,2).

⁶⁸ Vgl. BROWN, Gospel according to John, 1:372; SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 117; LIGHTFOOT, St. John's Gospel, 202; FRAYER-GRIGGS, Spittle, Clay, and Creation, 660; LEE, Creation (2017), 248; ELOWSKY, John 1–10, 324.

⁶⁹ Vgl. Theodor von Heraclea, Fragment 72; Ammonius von Alexandrien, Fragment 317 (vgl. ELOWSKY, John 1–10, 324); Photius, Fragment 63 (vgl. zu den drei bisher genannten REUSS, Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche, 85.276.387–388); Ephraem der Syrer, Kommentar zum Diatessaron 16,28 (vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 117).

⁷⁰ Vgl. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 1:308.

⁷¹ BROX, Irenäus von Lyon, 129.131.

⁷² Vgl. EDWARDS, John, 99; KOK, New Perspectives, 183.

⁷³ Vgl. ZIMMERMANN, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben, 121.

⁷⁴ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 115.

Jes 64,7⁷⁵

καὶ νῦν κύριε πατήρ ἡμῶν σύ ἡμεῖς δὲ
πηλὸς [רָמָה] ἔργον τῶν χειρῶν σου
[וְיָמֵינוּ מִלְּפָנֶיךָ] πάντες

*Nun, Kyrios, du bist unser Vater, und wir
alle sind Lehm als Werk deiner Hände.*

Gott wird als Vater angerufen und die Geschöpflichkeit durch die Metapher des Lehms (πηλός) bzw. im MT explizit als Verhältnis vom Ton zum Töpfer (אֶנְהוּ הַחֹמֶר וְאַתָּה יֹצְרֵנוּ) ausgedrückt (vgl. auch Jer 18,6). In Sir 33,13 wird diese Metapher auch aufgegriffen, um zu zeigen, dass das Geschöpf in der Verfügung seines Schöpfers ist.⁷⁶ Dass die Menschen aus Lehm (πηλός / רָמָה) geformt sind und vom Staub/Boden (ἀπὸ ἐδάφους / מִן עֹפָר) herkommen (Sir 33,10)⁷⁷, bedeutet nicht zwangsläufig, dass sie wenig wert wären, sondern deutet ihre Begrenztheit an.⁷⁸ Röm 9,21 geht in eine ähnliche Richtung⁷⁹ sowie TestNaph 2,2 als eine außerbiblische Parallele⁸⁰.

Auch hier in Jes 64,7 ist „Werk“ (ἔργον) schöpfungstheologisch gemeint. Die Verwendungen von *Schlamm* (πηλός)⁸¹ und *Werk* (ἔργον)⁸² verknüpfen diese Stelle mit Joh 9,3–4.6.11.14–15.

Tob 11,11

καὶ ἐπελάβετο τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ
προσέπασεν τὴν χολὴν ἐπὶ τοὺς
ὀφθαλμοὺς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ λέγων
θάρσει πάτερ

*Und er hat seinen Vater genommen und
die Galle auf den Augen seines Vaters
verteilt, wobei er gesagt hat: „Sei zuver-
sichtlich, Vater!“*

Der Abschnitt Tob 11,11–13 ist für die Interpretation von Joh 9 von Interesse, weil auch hier eine vergleichbare Heilung von Blindheit durch heilsames Auftragen vorliegt.⁸³

17.3 Exkurs: machen (ποιέω)

Dass Hi 10,8 „machen“ (ποιέω) als Verb für das Schöpfungshandeln verwendet, ist nicht ungewöhnlich: „Machen“ (ποιέω) ist häufig in Schöpfungskontexten⁸⁴ anzutreffen⁸⁵ (vgl. auch

⁷⁵ Vgl. ZIMMERMANN, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben, 121.

⁷⁶ Vgl. auch Jes 29,16; 45,9; SapSal 15,7–10 (vgl. RENGSTORF, πηλός, 118).

⁷⁷ Vgl. MULDER, Theology of the Creator, 202; CALDUCH-BENAGES, Polarities in Creation, 181.192.

⁷⁸ Vgl. CALDUCH-BENAGES, Polarities in Creation, 189.

⁷⁹ Vgl. RENGSTORF, πηλός, 118–119.

⁸⁰ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 116; ZIMMERMANN, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben, 121.

⁸¹ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 114–115.

⁸² Zu ἔργον vgl. ausführlicher den Abschnitt „Das Werk/die Werke“ in dieser Arbeit.

⁸³ Vgl. KEENER, Gospel of John, 1:779.

⁸⁴ Z. B. Gen 1,1.21; 2,4.18; Ex 20,11; Ψ 103,24; Spr 14,31; Jdt 8,14. Zu den Stellen in Gen 1,1–2,4 vgl. FRAYER-GRIGGS, Spittle, Clay, and Creation, 667 inkl. Anm. 37.

⁸⁵ Vgl. BRAUN, ποίεω κτλ., 457–463; SCHMITZ, „Dir soll Deine ganze Schöpfung dienen“ (Jdt 16,14), 51.

עשה als Verb mit Schöpfungsbezug⁸⁶). SapSal verwendet mehrfach⁸⁷ ποιέω „im Sinne von ‚erschaffen‘“⁸⁸.

Der Schöpfer wird in der Partizip-Form des Verbs ποιέω als „der Machende“ bzw. „der Schaffende“ (ὁ ποιήσας) bezeichnet.⁸⁹ Ein ähnliches Phänomen lässt sich im Hebräischen beobachten, wo die Partizip-Form des Verbs ברא den Schöpfer bezeichnet (בִּרְאָה / בִּרְאָה),⁹⁰ wie z. B. in Jes 40,28: עוֹלָם יְהוָה בִּרְאָה קִצּוֹת הָאָרֶץ – *ein ewiger Gott ist Adonai, der Schöpfer der Enden der Erde*. Auch das Partizip von עשה bezeichnet den Schöpfer und kann dem Partizip von ποιέω entsprechen, wie z. B. in Hos 8,14: וַיִּשְׁכַּח יִשְׂרָאֵל אֶת־עֹשֵׂהוּ | καὶ ἐπελάθετο Ἰσραὴλ τοῦ ποιήσαντος αὐτὸν – *Und Israel hat seinen Schöpfer vergessen*.⁹¹ Darüber hinaus gibt es noch das wurzelverwandte Substantiv ποιητής (Schöpfer, Verfertiger, Urheber⁹²), das z. B. Philo an verschiedenen Stellen benutzt, um Gott als den Schöpfer zu bezeichnen.⁹³

Dass auch Joh 9,6 das Verb ποιέω verwendet, ist also ein weiteres Indiz dafür, dass eine schöpfungstheologisch portraitierte Handlung dargestellt wird. Schon in Joh 5,16 ist im Kontext von der Kontroverse um das Wirken am Sabbat (5,17) die Rede davon, dass Jesus *dies am Sabbat gemacht hat* (ὅτι ταῦτα ἐποίησεν ἐν σαββάτῳ).

⁸⁶ Vgl. ZIMMERMANN, Homo sapiens ignorans, 91.

⁸⁷ SapSal 1,13; 2,23; 6,7; 9,1.9; 11,24; 12,12; vgl. MAZZINGHI, Weisheit, 258 Er führt auch 15,16 auf, was ich allerdings nicht hinzunehme, weil dort mit ποιέω das Machen von Götzenbildern durch Menschen gemeint ist.

⁸⁸ MAZZINGHI, Weisheit, 258.

⁸⁹ Sir 4,6; 7,30; 10,12; 32,13 (vgl. BUSSINO, Creation and Humanity, 154–155) 47,8; Bar 3,35; 4,7 (vgl. REITERER, Dimensionen der Schöpfung, 178–179). Weitere Beispiele sind SapSal 9,1; 16,24, vgl. MAZZINGHI, Weisheit, 258.

⁹⁰ בִּרְאָה korrespondiert hier mit dem Partizip von κατασκευάζω, andernorts etwa auch mit dem Partizip von κτίζω, z. B. Pred 12,1: *Und erinnere dich an deinen Schöpfer* – καὶ μνήσθητι τοῦ κτίσαντός σε | וַיִּזְכֹּר אֶת־בִּרְאָתוֹ.

⁹¹ Weitere Beispiele sind Sir 33,13, wo im fragmentarisch überlieferten hebräischen Text עוֹשֵׂהוּ als Entsprechung zu τοῦ ποιήσαντος αὐτοῦς steht (vgl. CALDUCH-BENAGES, Polarities in Creation, 181), und Sir 43,11, wo עוֹשֵׂה תֵּן ποιήσαντα entspricht (vgl. CORLEY, Creation and Cosmos, 224).

⁹² Vgl. VRETSKA et al., Gemoll, 655.

⁹³ Z. B. Philo opif. 7; 9; 21; 53; 77.

17.4 Weitere Texte außerhalb der Septuaginta

1QS XI 21–22⁹⁴

וילוד אשה מה ישב לפניכה והואה מעפר מגבלו
 ולתם רמה מדורו והואה מצירוק
 חמר קורץ ולעפר תשוקתו מה ישיב חמר ויוצר יד
 ולעצת מה יבין

„As what shall one born of woman be considered in your presence? Shaped from dust [מַעֲפָר] he has been, maggots' food shall be his dwelling; he is spat saliva [מַצִּירוֹק], 22 moulded clay, and for dust is his longing. What will the clay reply and the one shaped by hand? And what advice will he be able to understand?“⁹⁵

Während Gen 2,7 (und andere Stellen wie 4Esr 16,61, in denen Gen 2,7 rezipiert wird) offen lässt, wie genau Gott den Menschen aus Erde formt,⁹⁶ wird hier in 1QS XI 21–22 das Entstehen des geformten Staubs als מַצִּירוֹק bezeichnet.⁹⁷ Die Handlung des Schöpfers stellt man sich also so vor, dass er auf die Erde spuckt oder zumindest eine Art Haufen/Gemisch bildet (je nach Verständnis von מַצִּירוֹק) und daraus den Menschen formt. Das Wort wird in verschiedenen Ausgaben unterschiedlich rekonstruiert: ⁹⁸מַצִּירוֹק / ⁹⁹מַצִּירוֹק / ¹⁰⁰מַצִּירוֹק / ¹⁰¹מַצִּירוֹק. Dahmen schlägt vor, מַצִּירוֹק zu vokalisieren, gibt aber als Varianten auch מַצִּירוֹק und מַצִּירוֹק an;¹⁰² er übersetzt „Haufen“¹⁰³ und „Speichel-Klumpen“¹⁰⁴. Daneben gibt es weitere Möglichkeiten, das Wort zu übersetzen, je nach etymologischen Überlegungen, die zugrunde gelegt werden.¹⁰⁵ „Gemisch“ von der aramäischen Wurzel טַרַק;¹⁰⁶ „(Erd)Klumpen“ von גִּישׁ; „Gestalt; Form“ von יצר und צורה oder „Speichel; Spucke“ von רוק. Die Unklarheit in Rekonstruktion, Etymologie und Übersetzung (Lohse übersetzt מַצִּירוֹק gar nicht und gibt das Wort einfach nur mit „[.?.]“ wieder)¹⁰⁷ liegt nicht zuletzt darin, dass das Lexem im MT nicht vorkommt und in

⁹⁴ Primärquelle: Aufgrund der Vokalisation zitiere ich hier den Text von Lohse, der allerdings ausgerechnet das Wort, das für die schöpfungstheologische Interpretation besonders wichtig ist, nicht vokalisiert (מַצִּירוֹק), LOHSE, Texte aus Qumran, 42. Zur Stelle insgesamt vgl. die leicht abweichende Version von BURROWS, Plates and Transcriptions, XI:

וילוד אשה מה ישב לפניכה והואה מעפר מגבלו ולחם רמה סדורו והואה מצור רק
 חמר קורץ ולעפר תשוקתו מה ישיב חמר ויוצר יד ולעצת מה יבין

Zum Zusammenhang dieser Stelle mit Joh 9 in der Sekundärliteratur vgl. ZIMMERMANN, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben, 121.

⁹⁵ DSSSE, 99.

⁹⁶ Trockene Erde kann nicht wirklich geformt werden, also wird schon in Gen 2,7 vorausgesetzt, dass Gott die Erde irgendwie befeuchtet hat, sei es durch Hinzunehmen von Wasser oder durch Spucken, vgl. DALY-DENTON, John, 135.

⁹⁷ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 116.

⁹⁸ Vgl. BURROWS, Plates and Transcriptions, XI.

⁹⁹ Vgl. STEGEMANN/SCHULLER/NEWSOM, 1QHodayot, 258–259.

¹⁰⁰ DSSSE, 98.

¹⁰¹ Vgl. vgl. STEGEMANN/SCHULLER/NEWSOM, 1QHodayot, 258.

¹⁰² Vgl. DAHMEN, Loblieder (Hodayot), 80.

¹⁰³ DAHMEN, Loblieder (Hodayot), 81.

¹⁰⁴ DAHMEN, Loblieder (Hodayot), 89.91.

¹⁰⁵ Vgl. AMIHAY, מַצִּירוֹק, 757.

¹⁰⁶ Vgl. STEGEMANN/SCHULLER/NEWSOM, 1QHodayot, 259.

¹⁰⁷ Vgl. LOHSE, Texte aus Qumran, 42–43.

den Schriften vom Toten Meer selten ist.¹⁰⁸ Ähnlich wie in 1QS XI 21–22 wird auch in 1QH 20,35/XX 32 durch מְצוּרוֹק die Niedrigkeit des Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer ausgedrückt, bzw. die Nichtigkeit des Menschen allgemein¹⁰⁹. Trotz dieser prinzipiellen Unwürdigkeit gießt Gott seinen Geist¹¹⁰ über diesen Speichel-Klumpen¹¹¹ aus und schenkt ihm Erkenntnis¹¹². Festzuhalten ist außerdem, dass Speichel ebenso wie Staub und Erde zu den konstitutiven Elementen des Menschen zu zählen sind.¹¹³

In den Hodayot 1QH¹¹⁴ sind die Constructus-Verbindungen יֵצֶר הָחָמֶר / יֵצֶר הָחָמֶר (Gebilde von Lehm)¹¹⁵ und יֵצֶר הָעָפָר / יֵצֶר הָעָפָר (Gebilde von Staub)¹¹⁶ nahezu Standard-Bezeichnungen für den geschaffenen Menschen, die sehr oft vorkommen (vgl. auch מֵעָפָר „vom/aus Staub“¹¹⁷, 1QH 3,23) und auch schon biblische Vorlagen haben: כִּי־הוּא יָדַע יֵצְרָנוּ זָכוֹר כִּי־עָפָר אָנֹכְנוּ – *Denn er kennt unser Gebilde, gedenkend, dass wir Staub sind* (Ps 103,14). Auch außerbiblisch bezeichnet sich Adam als den, „den du aus dem Schlamm der Erde gebildet hast“ (VitAd 27,2;¹¹⁸ vgl. ganz ähnlich 4Esr 3,4–5¹¹⁹). Welche Implikationen haben diese Bezeichnungen?

Betrachtet man die Kontexte der genannten Stellen, dann wird deutlich, dass das betende Ich mit der Selbstbezeichnung als Gebilde von Lehm oder Staub die Vergänglichkeit des Lebens¹²⁰ und die Niedrigkeit des Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer ausdrückt.¹²¹ Trotzdem schenkt Gott Einsicht, indem er das Ohr öffnet (1QH 9,23/IX 21) und auch den Mund (20,36/XX 33)¹²² – ohne die Öffnung des Mundes durch Gott wüsste das betende Ich gar nicht, was es sinnvoll sagen sollte. Und es fragt sich: „Wie kann ich Einblick haben, ohne dass du meine Augen öffnest?“¹²³ (21,5/XXI top 4). Das Geschöpf soll die Wundertaten großmachen (12,30/XII 29), was das betende Ich in Form von Lobpreisungen auch tut (19,6 / XIX 3).

Darüber hinaus wird das Verb „machen“ (Qal) bzw. „entstehen“ (Nif'al) (עָשָׂה) für das Schöpfungshandeln verwendet.¹²⁴ עָשָׂה („machen“) ist deshalb von Interesse, weil ποιέω („machen“) häufig dessen Äquivalent ist,¹²⁵ und ποιέω auch das Verb in Joh 9,6 ist. Es heißt z. B. in 1QH 21,7 / XXI 6 im Kontext vom Öffnen der Augen: *Und ich habe erkannt, dass du*

¹⁰⁸ 1QS XI 21–22 par. 4QsJ 9; 1QH 20,35 / XX 32; 23,28.36 / XXIII bottom 8.16; 4QDa 1a–b,23; 4QShir^b 28+29,3; vgl. AMIHAY, מְצוּרוֹק, 756.

¹⁰⁹ Vgl. AMIHAY, מְצוּרוֹק, 758.

¹¹⁰ 1QH 23,29 / XXIII 9.

¹¹¹ 1QH 23,28.36 / XXIII bottom 8.16.

¹¹² 4QShir^b 28+29,3.

¹¹³ „Saliva, then, like dust and clay, is here reckoned to be an essential component in the creation of human beings“, FRAYER-GRIGGS, Spittle, Clay, and Creation, 665.

¹¹⁴ Vgl. DAISE, Biblical Creation Motifs in the Qumran Hodayot, 296.

¹¹⁵ 1QH 9,23 / IX 21; 11,24–25 / XI 23–24; 12,30 / XII 29 (vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 116); 19,6 / XIX 3; 20,35 / XX 32; 21,11–12.31 / XXI top 10–11. bottom 11.

¹¹⁶ 1QH 21,17.19–20.25 / XXI top 16. bottom 5.

¹¹⁷ DAHMEN, Loblieder (Hodayot), 21.

¹¹⁸ Vgl. MERK/MEISER, Leben Adams und Evas, 807.

¹¹⁹ Vgl. METZGER, Das böse Herz, 230–231.

¹²⁰ 1QH 21,25–26 / XXI bottom 5–6, vgl. den Parallelismus von dem Sterblichen und dem aus Erde Geformten in Sib. 8,445–446.

¹²¹ 1QH 9,24–25 / IX,22–23, vgl. auch 11,24–25 / XI 23–24; 12,30 / XII 29.

¹²² Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 116; FRAYER-GRIGGS, Spittle, Clay, and Creation, 666.

¹²³ DAHMEN, Loblieder (Hodayot), 81.

¹²⁴ 1QH 3,27 / III bottom 5; 9,22 / IX 20; 18,11.14 / XVIII 9.12; 21,7 / XXI 6; 21,33 / XXI bottom 13; 23,25 / XXIII bottom 5.

¹²⁵ Vgl. BRAUN, ποιέω κτλ, 458.

diese Dinge [= die Wundertaten] für dich gemacht hast, mein Gott (*הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה עָשִׂיתָ לְךָ כִּי אֱלֹהִים אַתָּה*)¹²⁶.

Dass Gen 2,7 dahingehend interpretiert werden konnte, dass der Mensch wie Lehm ist, wird in der Deutung von Josephus anschaulich.

Flav.Jos.Ant. 1,34

Καὶ δὴ καὶ φυσιολογεῖν Μωσῆς μετὰ τὴν ἑβδόμην ἤρξατο περὶ τῆς τάνθρώπου κατασκευῆς λέγων οὕτως ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς λαβὼν καὶ πνεῦμα ἐνῆκεν αὐτῷ καὶ ψυχὴν ὁ δ' ἄνθρωπος οὗτος Ἄδαμος ἐκλήθη σημαίνει δὲ τοῦτο κατὰ γλῶτταν τὴν Ἑβραίων πυρρὸν ἐπειδήπερ ἀπὸ τῆς πυρρᾶς γῆς φυραθείσης ἐγγόνει τοιαύτη γὰρ ἐστὶν ἡ παρθένος γῆ καὶ ἀληθινή

Und daher fing Mose nach (der Beschreibung des) siebten Tages an, die Natur zu erklären, indem er über die Zusammensetzung des Menschen gesagt hat: „So formte Gott den Mensch, indem er Staub von der Erde genommen hat, und er hat Geist und Lebenskraft in ihn getan.“ Dieser Mensch ist Adam genannt worden; es verweist in der hebräischen Sprache auf (die Farbe) Rot, weil er aus roter, gekneteter Erde entstanden war; von solcher Art ist die jungfräuliche und wahre Erde.

Auch wenn Josephus nicht die Wortwahl *πηλός* verwendet, sondern den Lehm mit roter Erde umschreibt (*πυρρά γῆ*), so scheinen sowohl Joh als auch Josephus in ihrer Anthropologie von Gen 2,7 her geprägt zu sein, wo der Mensch als geformte Erde dargestellt wird. Josephus verweist auf den Zusammenhang des hebräischen Verbs für „rot (gefärbt) sein“ (*דָּם*) und dem entsprechenden Substantiv für den „Menschen“ (*אָדָם*). Ein weiterer Zeuge dafür, dass man sich die Schöpfung des Menschen in Anlehnung an Gen 2,7 als einen Prozess des Staubformens vorgestellt hat, ist Philo: *Er [= der Körper] wurde gebildet, indem Gott den Staub in menschliche Gestalt geformt hat.* (καὶ γὰρ παγῆναί φησιν αὐτὸ χοῦν εἰς ἀνθρωπείαν μορφήν τοῦ θεοῦ διαπλάσαντος, migr. 3).¹²⁷ Wie Josephus und die LXX verwendet Philo *χοῦς* (Staub); für die Schöpfungshandlung verwendet er das zu *πλάσσω* wurzelverwandte Verb *διαπλάσσω*.

Allgemein scheint die Vorstellung der Menschenschöpfung durch formende Handlungen im Frühjudentum verbreitet gewesen zu sein. Das Verb *πλάσσω* wird in Bezug auf die Menschenschöpfung verwendet (Sib 1,22; 3,24). Die Menschen gelten als gottgeformte (*θεόπλαστος*) Wesen (Sib 3,8).

¹²⁶ Vgl. DAHMEN, Loblieder (Hodayot), 80.

¹²⁷ Zu weiteren Stellen, an denen er den Mensch als Zusammensetzung aus Staub/Erde versteht, vgl. BENNEMA, Power, 72: Philo opif. 134–135; LA I.,31–33.

17.5 Andere antike Texte

Petronius, Satyrica 131,4

mox turbatum sputo pulverem medio sustulit digito frontemque repugnantis signavi¹²⁸

„Dann bereitete sie ein Gemisch von Speichel und Staub, nahm es mit dem Mittelfinger auf und machte mir damit meinem Widerstreben zum Trotz ein Zeichen auf die Stirn.“¹²⁹

Im Kontext geht es um die Beschreibung eines Heilzaubers gegen Potenz-Schwäche, der aus mehreren magischen Handlungen einer Hexe besteht.¹³⁰ Einer davon ist der mit Speichel vermischte Staub, der mit dem Finger auf die Stirn aufgetragen wird. Zwar ist das Krankheitsbild ein anderes (Potenz-Schwäche statt Blindheit) und auch die Auftragung ist nicht auf den betroffenen Körperteil (im Gegensatz zur Auftragung direkt auf die Augen). Ob das Widerstreben eine Gemeinsamkeit ist, lässt sich nicht beurteilen, weil in Joh 9 nicht geschildert wird, ob der Blinde überhaupt geheilt werden möchte. Zumindest wird nicht erwähnt, dass er darum bitten würde; dennoch empfindet der Mann seine Heilung von Blindheit als Gebetserhörung. Joh 9 und die genannte Stelle haben jedenfalls das Gemisch von Speichel und Staub gemeinsam, das dann auf einen Teil im Gesicht aufgetragen wird.

Dass Spucken besondere Kraft hat, wird auch aus anderen Texten ersichtlich:¹³¹ Damoitas singt in seinem Sängerwettstreit gegen Daphnis davon, dass er sich dreimal auf die Brust spuckte, um bösen Zauber zu vermeiden (Theokrit, *Id.* 6,39–40).¹³² Aber auch speziell bei Augenkrankheiten entfaltet Speichel heilsame Wirkung: Plinius empfiehlt das Einreiben von triefenden Augen mit nüchternem Speichel am Morgen (*Nat.* 28,7,37).¹³³ Und Tacitus berichtet vom Kaiser Vespasian, dass dieser mit Speichel eine Blindenheilung vollbringt (Tacitus, *Hist.* 4,81).¹³⁴ Das Auftragen von Gemischen auf Augen findet sich auch noch auf einer Mamortafel aus einem römischen Asklepiostempel aus der Zeit nach 138 n. Chr.: „*Dem Valerios Apros [Aper], einem blinden Soldaten, gab der Gott die Weisung, hinzugehen und Blut zu nehmen von einem weißen Hahn, dazu Honig, und daraus eine Salbe zu reiben und drei Tage lang die Augen damit zu bestreichen. Und er konnte wieder sehen und kam und dankte öffentlich dem Gotte.*“¹³⁵

Die Verbindung von erweichter Erde mit der Erschaffung des Menschen findet sich im Zusammenhang mit der Rezeption des Prometheus-Mythos.

¹²⁸ MÜLLER/EHLERS, Petronius. Satyrica, 318.

¹²⁹ MÜLLER/EHLERS, Petronius. Satyrica, 319.

¹³⁰ Vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 489.

¹³¹ Neben den hier genannten gibt es auch noch andere Heilungen durch Spucken, Speichel, Salben, Einreiben mit Schlamm usw., sei es zur Heilung von Augenkrankheiten oder gegen andere Beschwerden, vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 489–495; KEENER, Gospel of John, 1:779–781.

¹³² Vgl. SCHNELLE, Neuer Wettstein, 489.

¹³³ Vgl. WENGST, Johannesevangelium, 297.

¹³⁴ Vgl. WENGST, Johannesevangelium, 297.

¹³⁵ DEISSMANN, Licht vom Osten, 108.

(Pseudo-)Apollodor, Bibliothek, 1,7.1

Προμηθεὺς δὲ ἐξ ὕδατος καὶ γῆς
ἀνθρώπους πλάσας¹³⁶

*Prometheus hat aus Wasser und Erde die
Menschen geformt*

Zwar ist es Wasser und nicht Spucke, die mit der Erde vermischt wird, aber in beiden Fällen (Joh und in der Prometheus-Rezeption) wird Erde mit Flüssigkeit vermischt. In der Bibliothek geht es um die Erschaffung der Menschen, wodurch die These über den Schöpfungsbezug von Joh 9,6 weitere Plausibilität gewinnt.

Bei Epiktet liegt ein ähnliches anthropologisches Konzept vor, nur dass er Zeus mit der Erschaffung des Menschen in Verbindung bringt:

Epiktet, Diatr. (διατριβαί) 1,1,11

νῦν δέ, μή σε λανθανέτω, τοῦτο οὐκ ἔστιν
σόν, ἀλλὰ πηλὸς κομψῶς πεφυραμένος.¹³⁷

*Nun aber vergiss nicht, dieser [Körper]¹³⁸
ist nicht deiner, sondern fein gekneteter
Schlamm.*

Das erste Buch von Epiktets *Diatribai* (Lehrgesprächen) beginnt mit der Erörterung des Themas, was in unserer menschlichen Macht steht und was nicht (περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ οὐκ ἐφ' ἡμῖν). Epiktet fragt sich, warum der menschliche Körper so begrenzt ist. Er lässt Zeus zur Sprache kommen, der ihm sagt, dass – wenn es möglich gewesen wäre – er Epiktets kleinen Körper (τὸ σωματίον) gerne frei, auch frei von Scham, geschaffen hätte (ἐποίησα ἐλεύθερον καὶ ἀπαράδοιστον), er es aber nicht konnte (1,1,7–10). Epiktet soll nicht vergessen, dass sein Körper nicht ihm gehört, sondern *fein gekneteter Schlamm* ist (πηλὸς κομψῶς πεφυραμένος). Er soll sich nicht über seine Begrenztheit beschweren, sondern dankbar sein, dass Zeus ihm überhaupt Anteil an ihm gegeben hat und sich daran genügen lassen (1,1,12–13). Ähnlich wie in den atl. und frühjüdischen Texten scheint die Wortwahl πηλός die Abhängigkeit des Geschöpfes zu unterstreichen und seine Begrenztheit zu artikulieren. Außerdem liegt ähnlich wie in Gen 2,7 und Joh 9,6 die Vorstellung vom geformten Schlamm vor.

17.6 Ertrag

Was kann in Bezug auf die Ausgangsfrage geschlussfolgert werden? Handelt es sich bei der Heilung des Blinden in Joh 9,6 um einen Akt der (Neu-)Schöpfung? Falls ja, welche theologischen Implikationen gehen damit einher?

Betrachtet man Joh 9 im Kontext des gesamten Evangeliums, so fallen die schöpfungstheologischen Themen Geburt und Licht (auch im Kontrast zur Blindheit) auf.

Auch wenn der Bezug von Joh 9,6 zu Gen 2,7 umstritten ist, so lassen sich zumindest einige Analogien zwischen der Handlung des Schöpfers und der Handlung Jesu feststellen: Es wird jeweils eine Handlung vollzogen, die aus Vorbereitung des Materials besteht,¹³⁹ das dann in gewisser Weise aktiviert wird; beides Mal kommt etwas aus dem Mund hervor, das den

¹³⁶ Zählung nach der LCL-Ausgabe von James George Frazer, vgl. FRAZER, Apollodorus, 50; alternative Zählung und Text nach einer aktuelleren Druckausgabe: 1,45 – DRÄGER, Apollodor, 28.

¹³⁷ Vgl. SCHENKL, Epicteti dissertationes, 6.

¹³⁸ Das Demonstrativpronomen τοῦτο ist rückbezogen auf τὸ σωματίον aus 1,1,10.

¹³⁹ Der Unterschied von ποιέω und πλάσσω ist aufgrund der folgenden exemplarischen Stellen nicht zu stark zu gewichten: Hi 10,8; Ψ 73,17; 94,5; 118,73; Jes 27,11; 29,16; 43,1; 43,7; 44,2; 40,2; Röm 9,20.

Zustand des Empfängers grundlegend verändert. 1QS XI 21–22 (par. 4QSi 9) expliziert die Vorstellung, dass es sich beim Spucken und Formen um schöpferisches Tun handelt.¹⁴⁰ Dadurch wird die Leerstelle¹⁴¹ gefüllt, die Gen 2,7 lässt (ohne Befeuchtung kann die trockene Erde nicht geformt werden).

Die Einleitung der Heilung durch Jesu Ankündigung, dass die Werke Gottes offenbart werden sollen (Joh 9,3) bzw. die Werke zu tun sind (Joh 9,4), kann schöpfungstheologisch konnotiert sein¹⁴² (Hi 10,3; Jes 64,7).

Es ist festzuhalten, dass sich das in Joh 9,6 verwendete Wort für *Schlamm/Lehm* (πηλός) in der LXX auch in Schöpfungskontexten findet¹⁴³ und ein Ausdruck aus dem Bereich des Töpferhandwerks sein kann.¹⁴⁴ Liest man Joh 9,6 vor dem Hintergrund dieser und weiterer Stellen¹⁴⁵, dann demonstriert Jesus mit seiner Handlung die Souveränität (oder „schlechthinige Überlegenheit“¹⁴⁶) des Schöpfers über seine Geschöpfe.¹⁴⁷ Das Spucken kann als schöpferische Handlung interpretiert werden,¹⁴⁸ Schlamm und Speichel als Materialien der Schöpfung.¹⁴⁹

Vor allem in den Hodayot 1QH finden sich häufig die schöpfungstheologischen Bezeichnungen „Gebilde von Lehm/Staub“ als Bezeichnungen für den geschaffenen Menschen.¹⁵⁰ Ebenso verstehen Philo und Josephus vor dem Hintergrund der insgesamt wohl breit rezipierten¹⁵¹ Stelle Gen 2,7 den Menschen als Lehm bzw. Gemisch aus Erde/Staub.¹⁵² Die dadurch implizierte Vergänglichkeit¹⁵³ und die Niedrigkeit des Geschöpfes¹⁵⁴ schließen nicht aus, dass Gott Einsicht schenkt.¹⁵⁵ Allerdings ist das Geschöpf hinsichtlich der Einsicht auf seinen Schöpfer angewiesen, denn Gott öffnet die entsprechenden Sinnesorgane: in 1QH 9,23 / IX 21 das Ohr, in 1QH 20,36 / XX 33 den Mund, in 1QH 21,5 / XXI *top* 4 und Joh 9 das Auge. Außerdem soll das Geschöpf die Wunderwerke Gottes großmachen (1QH 12,30 / XII 29), was das betende Ich auch tut (19,6 / XIX 3), ähnlich wie der Blinde das Wunder seiner Heilung öffentlich erzählt (Joh 9,11.15.25.30).

Außerdem verwendet Joh 9,6 das Verb ποιέω, das zur Schöpfungsterminologie gerechnet werden kann.¹⁵⁶ Jesus heilt die Augen, indem er sie neu erschafft.¹⁵⁷

Dass Heilungen durch das Anwenden von Speichel oder Salben aus anderen Zusammensetzungen auch in weiteren antiken Texten (jeweils ohne expliziten Schöpfungsbezug)

¹⁴⁰ Vgl. auch 1QH 20,35 / XX 32; 23,28.36 / XXIII *bottom* 8.16; 4QD^a 1a–b,23; 4QShir^b 28+29,3; zu letzterer Stelle vgl. FRAYER-GRIGGS, Spittle, Clay, and Creation, 666–667.

¹⁴¹ Zum Begriff der Leerstelle aus literaturwissenschaftlicher Sicht vgl. exemplarisch Cf. ISER, Der implizite Leser, 62, 83, 317; ISER, Appellstruktur der Texte, 15–22; ISER, Akt des Lesens, 284–315.

¹⁴² Vgl. KOK, New Perspectives, 176.

¹⁴³ Vgl. Hi 10,9; Jes 64,7; Jer 18,6.

¹⁴⁴ Vgl. KOCH, Geschaffen, um Gott zu sehen, 205–208.

¹⁴⁵ Vgl. Jes 29,16; 45,9; SapSal 15,7–10; Sir 33,13 u. a.

¹⁴⁶ RENGSTORF, πηλός, 119.

¹⁴⁷ Vgl. auch Röm 9,21; TestNaph 2,2.

¹⁴⁸ Vgl. FRAYER-GRIGGS, Spittle, Clay, and Creation, 665–668.

¹⁴⁹ FRAYER-GRIGGS, Spittle, Clay, and Creation, 669: „spittle and clay as the materials of creation“.

¹⁵⁰ 1QH 21,11–12.17.19–20 / XXI *top* 10–11.16; vgl. biblisch schon Ps 103,14 und außerbiblisch VitAd 27,2; 4Esr 3,4–5.

¹⁵¹ Beispiele, die den Aspekt des Formens bzw. Geformt-Seins betonen, sind: Sib 1,22; 3,8.24.

¹⁵² Vgl. Philo migr. 3; Flav.Jos.Ant. 1,34.

¹⁵³ 1QH 21,25–26 / XXI *bottom* 5–6, vgl. auch Sib. 8,445–446.

¹⁵⁴ 1QH 9,24–25 / IX,22–23, 11,24–25 / XI 23–24; 12,30 / XII 29.

¹⁵⁵ 1QH 19,6–7 / XIX 3–4.

¹⁵⁶ Z. B. Gen 1,1; 2,4.18; Ex 20,11; Ψ 103,24; Spr 14,31; SapSal 9,9; Jdt 8,14, vgl. auch Stellen mit dessen Äquivalent עָשָׂה: 1QH 3,27 / III *bottom* 5; 9,22 / IX 20; 18,11.14 / XVIII 9.12; 21,7 / XXI 6; 1QH 21,33 / XXI *bottom* 13; 1QH 23,25 / XXIII *bottom* 5.

¹⁵⁷ Vgl. FRAYER-GRIGGS, Spittle, Clay, and Creation, 669.

vorkommen, ist zu berücksichtigen,¹⁵⁸ aber nicht unbedingt ein Gegenargument gegen eine schöpfungstheologische Lesart: Dass Joh entweder auf Schöpfungstraditionen oder auf Traditionen ohne Schöpfungskontext Bezug nimmt, sind zu einfache Alternativen. Joh kann die in der Antike auch sonst vorkommende Heilung durch das Anwenden von Speichel oder anderen Salben mit Schöpfungstraditionen verknüpft haben, zumal die Erschaffung des Menschen durch Prometheus unter der Verwendung von Wasser und Erde beschrieben¹⁵⁹ sowie der Mensch als fein gekneteter Schlamm aufgefasst wird.¹⁶⁰ Den Schöpfungsbezug stellt Joh durch den Kontext, die Motive und die spezifische Art der Beschreibung her.

Zusammengefasst können also mindestens drei Argumente für eine schöpfungstheologische Lesart von Joh 9,6 vorgebracht werden:

1. Die Bezeichnung des Manns als Mensch (ἄνθρωπος), die Themenfelder Geburt (Joh 9,1), Licht (des Tages, 9,5) im Gegenüber zur Blindheit (9,1) und Nacht (9,4), die Werke (9,3–4), der Sabbat (9,14.16), der Verweis auf den Beginn des Weltzeitalters (9,32) und die Kyrios-Anrede (9,36.38) eröffnen schöpfungstheologische Assoziationsräume. Zudem liegt die hier vertretene Interpretation von Schlamm und Speichel als Materialien, aus dem ein (neuer) Mensch gemacht wird, ganz auf der Linie johanneischer Anthropogonie, der zufolge die Menschen *aus der Erde* sind (3,31).
2. Jesu Handeln in Joh 9,6 hat Analogien zum Handeln des Schöpfers bei der Erschaffung des Menschen, der in Qumran auch als Speichel-Klumpen, von Josephus als Gemisch aus roter Erde bezeichnet und andernorts als Gemisch (πλάσσω and πηλός) von Wasser und Erde (ἐξ ὕδατος καὶ γῆς) bezeichnet werden kann ([Pseudo-]Apollodor, Bibliothek, 1,7.1; Epiktet, Diatr. (διατριβαί) 1,1,11).
3. Das Wort für *Schlamm* (πηλός) aus Joh 9,6 findet sich in Joh 9,6 für *machen* (ποιέω) in schöpfungstheologischen Kontexten. Beide Wörter können als Schöpfungsterminologie gewertet werden.

In dieser Zusammenschau schätze ich die Argumente als überzeugend ein. Demnach kann Joh 9,6 schöpfungstheologisch gelesen werden.¹⁶¹ Die damit einhergehenden Implikationen, die soeben herausgearbeitet wurden, können für das Verständnis von Joh 9,6 hilfreich sein.

¹⁵⁸ Vgl. Petronius, Satyricon 131,4; Theokrit, *Id.* 6,39–40; Plinius, *Nat.* 28,7,37; Tacitus, *Hist.* 4,81 usw.

¹⁵⁹ Vgl. (Pseudo-)Apollodor, Bibliothek, I.,7.1.

¹⁶⁰ Vgl. Epiktet, Lehrgespräche I, 1,11.

¹⁶¹ Es gibt Argumente, die dafür sprechen, dass eine solche Lesart von der verfassenden Person intendiert war, vgl. FRAYER-GRIGGS, Spittle, Clay, and Creation, 669. Sicher wissen können wir es allerdings nicht, weswegen die Frage offenbleiben muss.

18 Vor der Grundlegung des Kosmos (πρὸ καταβολῆς κόσμου) – Joh 17,5.24

Joh 17,5.24

5 καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι¹ παρὰ σοί.

5 Und nun verherrliche du mich, Vater, bei dir selbst mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor es den Kosmos gab.

24 Πάτερ, ὃ δέδωκάς μοι, θέλω ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ κακεῖνοι ὧσιν μετ' ἐμοῦ, ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμήν, ἣν δέδωκάς μοι ὅτι ἡγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου.

24 Vater, die, die du mir gegeben hast – ich will, dass (dort,) wo ich bin, jene mit mir sind, damit sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast, weil du mich vor der Grundlegung des Kosmos geliebt hast.

18.1 Einordnung

Die Aussagen Jesu in Joh 17,5.24 haben zwei Dimensionen, die für eine schöpfungstheologische Lesart ausschlaggebend sind: erstens eine *kosmogonische* und zweitens eine *christologische* Dimension. Wenn Jesus betet, dass er eine Herrlichkeit bei Gott hatte (17,5)² bzw. er von Gott geliebt wurde (17,24), bevor es den Kosmos gab (17,5) bzw. bevor es zu dessen Grundlegung kam (17,24), dann heißt das *kosmogonisch*, dass der Kosmos einen Anfang hat, und *christologisch*, dass Jesus vor dem Beginn dieses Kosmos existierte („vorschöpferisches Sein“³, „vorweltliche Existenz“⁴, „präkreatorische Präexistenz“⁵). *Kosmogonisch* ist dadurch eine Abgrenzung von anderen Weltbildern gegeben, die von der Ewigkeit der Welt ausgehen (z. B. aristotelische Philosophie).⁶ *Christologisch* ist durch die Präexistenz⁷ die Voraussetzung für seine Schöpfungsurheberschaft gegeben (hätte Jesus nicht vor der Welt existiert, könnte er an deren Entstehung nicht beteiligt gewesen sein). McDonough geht davon aus, dass es in 17,24 nicht nur um eine Zeitangabe der Schöpfung geht, sondern man außerdem

¹ Manche Handschriften überliefern γενεσθαι statt εἶναι (NA²⁸, 359), vgl. den Unterschied zwischen Jesus und Kosmos aus dem Prolog, dass der Logos *war* (εἰμί), während der Kosmos *entstand* (γίνομαι), vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 631 Anm. 28. oder auch dass Abraham *entstand* (γίνομαι), aber Jesus ist (εἰμί) in Joh 8,58, vgl. BROWN, Gospel according to John, 2:743.

² „Dem ‚bei Gott sein‘ (πρὸς τὸν θεόν in Joh 1,1.2) entspricht das ‚bei dir‘ (παρὰ σοί), dem Vater, in Joh 17,5“, BEUTLER, Johannesevangelium, 452. Das Übersetzen der Präpositionen ins Deutsche führt dazu, dass man nicht mehr ohne Weiteres erkennt, dass hier *παρά* (bei) und im Prolog *πρός* verwendet wird. Zur Problem, was es genau heißt, dass der Logos bei Gott war, vgl. VAN DER WATT/CARAGOUNIS, Grammatical Analysis, 100–110; VAN DER WATT, John 1:1, 63–67.

³ SCHNELLE, Theologie des Neuen Testaments, 651. Das vorschöpferische Sein impliziert m. E. jedoch nicht zwingend die „Teilhabe an der Ewigkeit des Vaters“ oder „ein ewiges Sein“, THEOBALD, Im Anfang war das Wort, 85.

⁴ SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 3:198.

⁵ HABERMANN, Präexistenzaussagen im Neuen Testament, 403.

⁶ Zur Kritik Philos an Aristotles' Anschauung von der Ewigkeit der Welt vgl. opif. 7. Stoische sowie biblischen Schriften gehen größtenteils nicht von der Ewigkeit der Welt aus, sondern davon, dass sie einen Anfang hatte, vgl. COHN, Ueber die Welschöpfung, 29 Anm. 1. Demgegenüber vermutet Niebuhrs in opif. 7–12 eine Abgrenzung gegenüber stoischen Positionen, vgl. NIEBUHR, Sapientia Salomonis, 239.

⁷ Vgl. neben Joh 17,5.24 noch 1,1–3.10.15.30; 6,62 8,58, vgl. KUNATH, Präexistenz Jesu, 47–363.

nicht ausschließen kann, dass schöpferisches Handeln Teil der Herrlichkeit ist, die Jesus hatte.⁸ Jesus setzt nach der *creatio prima* sein schöpferisches Handeln dadurch fort, dass er (ewiges) Leben gibt (17,2).⁹

Ich bevorzuge in Joh 17,5.24 die Übersetzung *Kosmos* anstatt *Welt* für κόσμος, da dieses Lexem hier m. E. in einem bestimmten Sinn verwendet wird, der sich zwar von anderen κόσμος-Verwendung in Joh abhebt, aber dennoch naheliegt, zumal an entscheidenden Stellen mit κόσμος höchstwahrscheinlich nicht nur die (Menschen-)Welt¹⁰ gemeint ist, sondern der Kosmos als geschaffenes, geordnetes Universum (vgl. den Exkurs zum Kosmos als Menschenwelt oder Schöpfung unten in diesem Kapitel nach der Analyse der ntl. Stellen).

Dass κόσμος zur Schöpfungsterminologie zu zählen ist, wurde schon im Prolog-Teil dieser Arbeit (Kapitel zu Joh 1,3.10) gezeigt. Dafür sprechen nicht nur die dort aufgezeigten Belegstellen, sondern auch die verschiedenen Wörter samt ihren Bedeutungsnuancen, die mit der Wurzel *κοσμ- zusammenhängen (z. B. κοσμάγος [„Regierer u. Schöpfer der Welt“¹¹], κοσμάρχης [„Regent/Gouverneur/Oberster des Kosmos“¹²], κοσμητής [„Ordner, Leiter des Kosmos, Titel von Zeus“¹³], κοσμικός [„weltlich“¹⁴], κοσμοδιοικητικός [„die Welt verwaltend, regierend“¹⁵]; κοσμοκράτωρ [„Weltregierer“¹⁶]).¹⁷ Zunächst ist festzuhalten, dass durch die Fülle an Bedeutungen von κόσμος u. a. die Konnotationen *Ordnung* und *Schmuck* mit-schwingen (letzte Konnotation hat sich bis heute im deutschen Wort *Kosmetik* erhalten). Damit wird das Universum als durchdacht und schön gedeutet, was ebenso in der Bedeutung (an)ordnen des Verbs κοσμέω zum Ausdruck kommt,¹⁸ das darüber hinaus auch *regieren* heißen kann. Die beiden Wurzeln *κοσμ- und *γεν- verschmelzen im Wort κοσμογένεια („Entstehung, Erschaffung, Hervorbringung der Welt“¹⁹), womit Celsus die Wertschöpfung

⁸ „Is it out of the question that this ‚glory‘ includes the privilege of participating in the creation of all things? Allusions to creation and new creation in John are so numerous that this seems a likely deduction. Just as God honored Jesus the Messiah by making him the agent of his rule on the earth, so he had honored him in the beginning by making him the agent of the creation of the universe“, McDONOUGH, Christ as Creator, 222.

⁹ THOMPSON, John, 349: „God is glorified by Jesus’ work in giving eternal life. Throughout John the living and life-giving God, who created the world and gave it life through the Word, is glorified by the life-giving signs and words of the Son. God does not will death for the world, but life (3:16–17; 9:3; 11:4, 40).“

¹⁰ Zur Diskussion der Bedeutung von κόσμος und γῆ vgl. das Kapitel „Der Mensch aus der Erde“ (Joh 3,31) in dieser Arbeit.

¹¹ SCHNEIDER, Griechisch-Deutsches Wörterbuch, 117; LSJ, 984: „guide of the universe“.

¹² Freie Übersetzung von „governor of the universe“, LSJ, 984.

¹³ Freie Übersetzung von „orderer, director, ... title of Zeus“, LSJ, 984.

¹⁴ REICHENBACH, Allgemeines Handwörterbuch, 466; LSJ, 984: „world-wide, of this world, earthly“

¹⁵ ROST, Griechisch-Deutsches Wörterbuch, 673; LSJ, 984: „governing the world“.

¹⁶ JACOBITZ/SEILER, Griechisch-deutsches Wörterbuch, 792; LSJ, 984: „lord of the world“.

¹⁷ Es ließen sich problemlos weitere Beispiele ergänzen. Eines aus der LXX wäre 4Makk 15,31, wo die Sintflut, die fast die gesamte Schöpfung beseitigt, als *weltweite/welt-erfüllende* (κοσμοπληθής) Flut beschrieben wird.

¹⁸ Zwei schöpfungstheologische Beispiele sind Sir 16,26–27 und 1Hen 18,1. Sir 16,26–27: *Bei des Kyrios Unterscheidung seiner Werke am Anfang hat er auch von ihrer Entstehung an ihre Teile bestimmt. Er hat seine Werke geordnet bis in das Zeitalter hinein und ihre Machtbereiche für ihre Generationen; sie sollten weder hungrig noch abgemüht sein, und nichts von ihren Werken verfehlen* | Ἐν κρίσει κυρίου τὰ ἔργα αὐτοῦ ἀπ’ ἀρχῆς, καὶ ἀπὸ ποιήσεως αὐτῶν διέστειλεν μερίδας αὐτῶν. ἐκόσμησεν εἰς αἰῶνα τὰ ἔργα αὐτοῦ καὶ τὰς ἀρχὰς αὐτῶν εἰς γενεὰς αὐτῶν· οὔτε ἐπείνασαν οὔτε ἐκοπίασαν καὶ οὐκ ἐξέλιπον ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῶν. 1Hen 18,1: *Ich habe die Schatzhäuser aller Winde gesehen, ich habe gesehen, dass er in ihnen alle seine Schöpfungen angeordnet hat und die Grundfeste der Erde und ich habe den Eckstein der Erde gesehen* | ἶδον τοὺς θησαυροὺς τῶν ἀνέμων πάντων, ἶδον ὅτι ἐν αὐτοῖς ἐκόσμησεν πάσας τὰς κτίσεις καὶ τὸν θεμέλιον τῆς γῆς, καὶ τὸν λίθον ἶδον τῆς γωνίας τῆς γῆς, BLACK, Apocalypsis Henochi Graece, 31.

¹⁹ ROST, Griechisch-Deutsches Wörterbuch, 673; LSJ, 984: „creation“.

bezeichnet.²⁰ Alternativ wird bei ihm und anderen das Substantiv κοσμογονία²¹ (bedeutungsgleich mit κοσμογένεια²²) bzw. das Adjektiv κοσμογόνος²³ („die Welt erschaffend“²⁴) verwendet. Philo gebraucht eine ganze Bandbreite an Semantemen für das schöpferische Wirken, nämlich das Verb κοσμοπλαστέω²⁵ („die Welt schaffen“²⁶) und das Substantiv κοσμοπλάστης²⁷ („Weltschöpfer“²⁸) sowie das Verb κοσμοποιέω²⁹ („die Welt machen/schaffen“³⁰), die Adjektive κοσμοποιητικός³¹ („zum Erschaffen der Welt gehörig“³²) und κοσμοποιός³³ („die Welt machend, schaffend“³⁴). Letzteres kann er substantiviert auf den Weltschöpfer anwenden.³⁵ Daneben verwendet er das Substantiv κοσμοποιία („Welterschaffung“³⁶) man vergleiche andernorts das ähnliche Substantiv κοσμοποιητής („creator of the world“³⁷, Corp.herm. Excerpt 23,64). Weitere eher in pagangriechischen Texten verbreitete Wörter sind κοσμοτόκος („welterzeugend/weltgebärend“³⁸), κοσμουργέω („die Welt schaffen“³⁹), κοσμουργία („Weltschöpfung“⁴⁰), κοσμουργός („Weltschöpfer“⁴¹). Diese unterschiedlichen Bildungen und Variationen zeigen, dass das Wortfeld um κόσμος stark mit schöpfungsterminologischer Sprache verwoben ist.

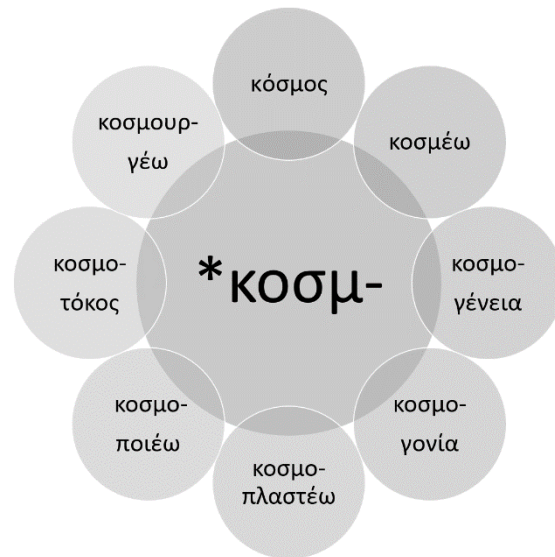


Abb. 12: Auswahl wichtiger schöpfungsterminologischer Semanteme der Wurzel *κοσμ-

²⁰ Zumindest im Fremdzeugnis des Origenes in Cels. 6,29.

²¹ Vgl. Or.Cels. 6,60; Clemens, Stromateis 5,14; Plut.Amat. 13 (756f); Kleomedes, Die Kreisbewegung der Gestirne 1,1;

²² Vgl. ROST, Griechisch-Deutsches Wörterbuch, 673; JACOBITZ/SEILER, Griechisch-deutsches Wörterbuch, 791; LSJ, 984: „creation or origin of the world“.

²³ Heraklit All. 22,3: *Wasser als kosmogonisches Element des Universums* | τῶν ὅλων κοσμογόνον στοιχεῖον τὸ ὕδωρ, RUSSELL/KONSTAN, Homeric Problems, 40–41.

²⁴ ROST/PALM/KREUSSLER, Handwörterbuch, 1801; LSJ, 984: „producing the physical world“.

²⁵ Vgl. Philo migr. 6; her. 166.

²⁶ PFORDTEN, Zur Geschichte der griechischen Denominativa, 64.

²⁷ Vgl. Philo plant. 3; congr. 48.

²⁸ SIEGFRIED, Der jüdische Hellenismus, 482.

²⁹ Vgl. Philo opif. 24; LA. III.,96; decal. 105; aet. 39–40; QG II.,13.

³⁰ PASSOW, Handwörterbuch, 1333.

³¹ Vgl. Philo opif. 21; legat. 6; praem 42.

³² JACOBITZ/SEILER, Griechisch-deutsches Wörterbuch, 792; LSJ, 984: „creative“.

³³ Vgl. Philo plant. 50.

³⁴ JACOBITZ/SEILER, Griechisch-deutsches Wörterbuch, 792 LSJ, 984: „creating the world“.

³⁵ Vgl. Philo opif. 7; plant. 131; Fug. 164; Mos. I.,272; II.,135; spec. II.,260; QG II.,34.

³⁶ PASSOW, Handwörterbuch, 1333.

³⁷ LSJ, 984.

³⁸ PASSOW, Handwörterbuch, 1333.

³⁹ PASSOW, Handwörterbuch, 1333.

⁴⁰ PASSOW, Handwörterbuch, 1333.

⁴¹ PASSOW, Handwörterbuch, 1333.

Schon im Johannes-Prolog gibt es eine Referenz auf die Zeit vor dem Kosmos bzw. seiner Grundlegung, nämlich Joh 1,1 (*am Anfang* – ἐν ἀρχῇ).⁴² Es besteht zwar ein Konsens darüber, dass mit der *Grundlegung des Kosmos* (17,24) die Schöpfung und mit der Zeitangabe *bevor es den Kosmos gab* die Zeit vor der Schöpfung gemeint ist (17,5);⁴³ aber nicht immer werden diese Annahmen traditionsgehistorisch plausibilisiert. In diesem Kapitel sollen Stellen aufgeführt werden, die den Hintergrund einer schöpfungstheologischen Lesart bilden können.

An dieser Stelle ist eine begriffliche Vorbemerkung notwendig. Normalerweise werden die Verse 17,5.24⁴⁴ genau wie die Prologaussagen (1,1–2)⁴⁵ und weitere Stellen (1,15.30; 6,62; 8,58)⁴⁶ mit Jesu Präexistenz verbunden. Was genau heißt jedoch Präexistenz? Führt man das Wort auf seine lateinischen Wurzeln *prae* und *existere* zurück, dann wird deutlich, dass ein zeitlich vorrangiges Vorhandensein gemeint ist. Daran schließt sich sofort die Frage an, vor wem oder was etwas oder jemand vorhanden ist. Als Beispiele können „das Existieren, Vorhandensein der Welt als Idee im Gedanken Gottes vor ihrer stofflichen Erschaffung“⁴⁷, „das Bestehen der Seele vor ihrem Eintritt in den Leib (Plato)“ oder „Dasein Christi als Logos bei Gott vor seiner Menschwerdung“ genannt werden. Die Formulierung „vor seiner Menschwerdung“ deutet an, dass die Präexistenz Jesu in mindestens zweifacher Hinsicht verstanden werden kann, nämlich einerseits die Präexistenz vor dem Kosmos und andererseits die Existenz nach der Schöpfung, aber vor seiner Inkarnation (z. B. Joh 12,41;⁴⁸ 1Kor 10,1–13). Letzteres spielt protologisch kaum eine Rolle, sodass es im Folgenden um die Präexistenz geht, die sich auf Jesu Existenz vor der Erschaffung der Welt bezieht.

In der Exegese wird zwischen der *absoluten* und der *relativen* Präexistenz unterschieden, was sich am Beispiel der Sophia veranschaulichen lässt: Wurde die Sophia vor dem Rest der Schöpfung erschaffen, sodass sie relativ zum Rest präexistiert? Oder gab es die Sophia als unerschaffene Größe schon immer im Sinne einer absoluten Präexistenz?⁴⁹ Strotmann kritisiert die Unterscheidung zwischen absoluter und relativer Präexistenz. Sie empfindet es als problematisch, zu schnell Logos und Sophia aufgrund unterschiedlicher Präexistenzformen (Sophia relativ, Logos absolut⁵⁰) in eine Hierarchie zu bringen (Logos über Sophia). Ich stimme ihr zu, dass man für die Sophia nicht ohne Weiteres von einer relativen Präexistenz ausgehen kann und ebenso wenig beim Logos automatisch von einer absoluten Präexistenz. Jedoch halte ich die begriffliche Unterscheidung von relativ und absolut für sinnvoll, um die möglichen Interpretationsrichtungen zu benennen. Denn Präexistenz ist nicht automatisch mit ewiger Existenz gleichzusetzen.

⁴² Vgl. den Abschnitt zum Anfang (Joh 1,1) im Kapitel zum Prolog in dieser Arbeit.

⁴³ Vgl. z. B. THYEN, *Johannesevangelium*, 686; ZUMSTEIN, *Johannesevangelium*, 637 inkl. Anm. 63; WILCKENS, *Evangelium nach Johannes*, 262; EDWARDS, *John*, 162; SCHMITHALS, *Johannesevangelium und Johannesbriefe*, 303; TILLMANN, *Johannesevangelium*, 300–301; BROWN, *Gospel according to John*, 2:772; HAMERTON-KELLY, *Pre-Existence, Wisdom, and the Son of Man*, 224; BRODIE, *Gospel According to John*, 508–509; KARAKOLIS, „Across the Kidron Brook, Where There Was a Garden“, 754; VAN DER WATT, *Grammar of the Ethics of John*, 295; KLINK III, *Light of the World*, 74–76; LEE, *Creation* (2017), 253; KIERSPEL, *Jews and the World*, 157; ZIMMERMANN, *Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben*, 122.

⁴⁴ Vgl. KUNATH, *Präexistenz Jesu*, 279–311.

⁴⁵ Vgl. KUNATH, *Präexistenz Jesu*, 313–363.

⁴⁶ Vgl. KUNATH, *Präexistenz Jesu*, 47–277.

⁴⁷ Hier und die folgenden Zitate aus DUDENREDAKTION, *Fremdwörterbuch*, 901.

⁴⁸ Vgl. SCHNELLE, *Evangelium nach Johannes*, 273.335.

⁴⁹ Vgl. BACHMANN, *Präexistenz*, Abschn. 1.

⁵⁰ Habermann etwa interpretiert die Präexistenz des Logos im Johannesprologs als eine „absolute Präexistenz“, HABERMANN, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament*, 403.

Für den johanneischen Logos wird beides angenommen, sowohl eine absolute als auch eine relative Präexistenz.⁵¹ Die absolute Präexistenz, die sich durch die Auffassung vom unerschaffenen Logos auszeichnet, ist besonders in der christlichen Exegese dominant.⁵² Ein Beispiel für die Deutung, die ich hier relative Präexistenz nenne, ist die Auslegung von Reinhartz: „As divine Wisdom, the Logos, like lady Wisdom herself, is created by God and therefore arguably not equal to God.“⁵³ Mit diesem Thema hängt neben dem vermeintlichen Unterschied von ἦν und ἐγένετο in Joh 1⁵⁴ auch die Deutung des Wortes μονογενής (Einziggewordener/Einziggezeugter) zusammen. Vermutlich steckt hinter der Übersetzung „Einziggewordener“ die Überlegung, dass μονογενής auf μόνος und γίνομαι zurückgeführt werden kann. Die drei Buchstaben γεν sind allerdings mehrdeutig, da sie entweder auf γίνομαι (werden, entstehen) oder γεννάω (zeugen, gebären) verweisen. Für γίνομαι spricht, dass der Stamm *γεν- im Futur, Aorist und Perfekt-Passiv zum Vorschein kommt (γενήσομαι, ἐγενόμην, γεγέννημαι). Dasselbe gilt jedoch für γεννάω (γεννήσω, ἐγέννησα, γεγέννημαι) nur dass hier zusätzlich der Stamm *γεν- in den Präsens- und Perfekt-Aktiv-Formen sichtbar ist (z. B. γεννᾶται in Mt 2,4; γεγέννηκα in Hebr 1,5). Gegen eine Herleitung von γεννάω spricht, dass wir hier vermutlich ein doppeltes ν zu erwarten hätten (also *μονογεννής). Es gibt vereinzelte Traditionen, die diese Alternative mit Doppel-ν überliefern, allerdings sind diese sehr spät.⁵⁵ Schon Heinrich E. G. Paulus hat 1812 in seinem Kommentar zum JohEv wie folgt argumentiert: „μονογενής [sic] ist nicht = μονογεννης, μονος γεννωμενος *einzig geborner*, sondern = μόνος γενόμενος *der einzig ist* in irgend einer Rücksicht“⁵⁶. Das Argument ist philologisch überzeugend. Allerdings muss semantisch beachtet werden, dass γίνομαι die Bedeutung „geboren werden, erzeugt werden“⁵⁷ annehmen kann (z. B. Joh 8,58; Röm 1,3; Gal 4,4; Tob 8,6; 3Esr 4,16). Insofern sind beide Übersetzungsoptionen denkbar, also sowohl „Einziggewordener“ als auch „Einziggeborener“ bzw. „Einziggezeugter“⁵⁸, unabhängig davon, ob man das μονογενής mit γίνομαι oder γεννάω in Verbindung bringt. Für „Einziggeborener/-gezeugter“ spricht nicht zuletzt der Kontext von 1,14, in dem es unmittelbar vorher um Kindschaft und das Gezeugt-Werden (γεννάω) aus Gott geht (1,12–13). Auch das Bildfeld von einem „Schoß“/ einer „Brust“ oder „Vagina“⁵⁹ (κόλπος) legt nahe, dass es um die innige Eltern-Kind-Beziehung und nicht um ein abstraktes „Geworden-Sein“ geht. Beide Lexeme (γεννάω und γίνομαι) können jedenfalls schöpfungstheologisch konnotiert sein.⁶⁰ Wäre es also denkbar, μονογενής als *Einziggeschaffener* zu übersetzen?

M. E. haben der Prolog sowie das hohepriesterliche Gebet eine Offenheit für beide Deutungen (erschaffener und unerschaffener Logos), ohne dass man eine von beiden ausschließen

⁵¹ Zumindest wenn man die unterschiedlichen Positionen in die Alternativen der genannten Begrifflichkeit einzeichnet. Nicht alle arbeiten mit dieser Terminologie, auch wenn es der Sache nach um das geht, was ich unter diesen Begriffen verstehe.

⁵² Vgl. exemplarisch DIETZFELBINGER, Evangelium nach Johannes, 1:38 und THYEN, Johannesevangelium, 63 sowie Stegemann, der sich Thyen anschließt, vgl. STEGEMANN, Jesus und seine Zeit, 61.

⁵³ REINHARTZ, Doing God's Work, 36.

⁵⁴ Zu meiner Hinterfragung dieser These vgl. die Diskussion um Joh 1,1.3.30 im Kapitel zum Logos (Kap. 5) den Abschnitt zu Logos und Sophia im Vergleich (5.4.3).

⁵⁵ Die Complutensische Polyglotte aus dem frühen 16. Jh. überliefert diese Variante für Joh 1,18.

⁵⁶ Vgl. PAULUS, Philologisch-kritischer und historischer Kommentar, 105.

⁵⁷ Bauer, 316.

⁵⁸ ZIMMERMANN, Christologie der Bilder, 178.

⁵⁹ LSJ, 974: „vagina“; GRUBER, Geburt, 204–205: „Κόλπος/Kolpos bezeichnet im Alt- wie im Neugriechischen – und heute allgemein in der medizinischen Fachsprache – die weibliche Vagina. [...] Deshalb finden sich in den Bibelübersetzungen die Wörter ‚Busen‘ oder ‚Schoß‘. Auf diese Weise kann man die queere Gottesmetapher von der Vagina umgehen.“

⁶⁰ Für γίνομαι vgl. das entsprechende Kapitel im Prolog-Teil dieser Arbeit (Kap. 6) und für γεννάω das Vater-Kapitel (zu Joh 8,41, Kap. 16) sowie den Exkurs zu Blut und Wasser (zu Joh 19,34, Kap. 20).

könnte. Dass der Logos am Anfang war, macht keine Aussage darüber, ob er geschaffen wurde oder nicht.⁶¹ Dass der Sohn eine Herrlichkeit beim Vater hatte und von ihm geliebt wurde, macht keine Aussage darüber, ob er geschaffen wurde oder nicht.

18.2 Septuaginta

Neben den klassischen Stellen (v. a. Spr 8,22–23; Sir 1,4.9; 24,9),⁶² die aus der LXX in Zusammenhang mit der Präexistenz gebracht werden,⁶³ möchte ich noch auf ein paar weitere verweisen.

Jes 40,21

οὐκ ἀνηγγέλη ἐξ ἀρχῆς ὑμῖν;
οὐκ ἔγνωτε τὰ θεμέλια τῆς γῆς;

Wurde (es) euch nicht verkündigt von Anfang an?

Kennt ihr nicht die Grundlegung der Erde?

Hier steht der *Anfang* (ἀρχή) im Parallelismus zur *Grundlegung der Erde* (τὰ θεμέλια τῆς γῆς). Die Schöpfung ist für Deuterojesaja mit dem Anfang verknüpft. Anders als in Joh 17,24 und in anderen ntl. Stellen (s. u.) wird zwar nicht das Lexem καταβολή verwendet, θεμέλιον ist aber wahrscheinlich inhaltlich verwandt;⁶⁴ θεμέλιον wird zwar an einigen Stellen eher kosmologisch zur Beschreibung der Grundpfeiler oder Grundfesten der Erde, des Himmels und der Berge verwendet,⁶⁵ kann aber vom Satzkontext in Jes 40,21 durchaus auch kosmogonisch gemeint sein (vgl. auch Spr 8,29). Dafür spricht zudem, dass das Verb derselben Wurzel (θεμελιόω) zur Schöpfungsterminologie zu rechnen ist.⁶⁶ In Hi 38,4 lautet die rhetorische Frage Gottes: *Wo warst du, als ich die Erde grundgelegt habe* (ποῦ ἦς ἐν τῷ θεμελιοῦν με τὴν γῆν)? Ähnlich wie in Jes 40,21 γῆ das Genitivattribut von θεμέλιον ist, so ist in Hi 38,4 γῆ das Akkusativobjekt des Schöpfungshandelns, das durch θεμελιόω ausgedrückt wird (vgl. außerdem Jes 48,13; 51,13.16; Sach 12,1). Das Semantem *θεμελιο- kann also durchaus schöpfungstheologisch konnotiert sein. Es gehört zusammen mit καταβολή unter anderem zu einem architektonischen Bildfeld (2Makk 2,29). Der Schöpfungsvorgang wird also in Analogie zu einem Hausbau dargestellt.

Wieder in anderer Begrifflichkeit, aber mit einer ähnlichen Bedeutung, wird in Tob 6,18 von der Zeit vor der Welt gesprochen. In diese Zeit werden die ewigen Ratschlüsse Gottes gelegt, die den Lauf der Geschichte sowie das Geschick der Menschen bestimmen, wie etwa die Bestimmung, dass Tobit und seine Frau heiraten werden.

The idea of pre-determinism appears also in Tobit. When proposing to Tobiah the idea of the marriage with Sarah, Raphael argues in the following way: „Do not be afraid, for she was set apart for you before the world was made“ (Tob 6:18). This leads to the idea that time and history were also created and determined by God, that is: time and history belong to the work of creation.⁶⁷

⁶¹ Zur Aussage, dass der Logos nirgends in Joh als geschaffen bezeichnet werde, vgl. PEPPARD, Son of God, 141. Diese Aussage stimmt ebenso wie ihr Gegenteil: In Joh wird der Logos nirgends explizit als unerschaffen bezeichnet.

⁶² Zu diesen und weiteren Stellen, vgl. THEOBALD, Im Anfang war das Wort, 104.

⁶³ Vgl. SCHNELLE, Theologie des Neuen Testaments, 651 inkl. Anm. 30.

⁶⁴ In der LXX wird καταβολή nur in 2Makk 2,29 verwendet (hier im Zusammenhang mit dem Hausbau).

⁶⁵ Vgl. z. B. 2Sam 22,8.16; Hi 9,6; Jes 44,23; Jdt 16,15.

⁶⁶ Vgl. z. B. Ps 8,4; 104,5/ Ψ 103,5; Spr 8,23.

⁶⁷ FRÖHLICH, Creation in the Book of Tobit, 41.

Fröhlich interpretiert also die Zeitangabe ἀπὸ τοῦ αἰῶνος als eine Referenz vor den Beginn der Welt und geht davon aus, dass die göttliche Vorherbestimmung in Tob als Schöpfungswerk gilt.

18.3 Neues Testament

Die Präexistenzaussagen Christi im NT sind gut erforscht und müssen nicht eigens nachgezeichnet werden (v. a. 1Kor 8,6; Phil 2,6–11; Kol 1,15–17; Hebr 1,1–4; diskutiert werden außerdem z. B. Eph 1,3–4; 1Petr 1,20).⁶⁸ Ich möchte daher den Blick auf die vermeintlich unscheinbaren Zeitangaben lenken: Die *Grundlegung des Kosmos* ist eine Formulierung, die auch sonst im NT üblich ist, teilweise in Kombination mit der Präposition ἀπό, teilweise wie in Joh 17,24 mit πρό (Mt 13,35⁶⁹ Mt 25,34;⁷⁰ Lk 11,50; Hebr 4,3; 9,26; Apk 13,8;⁷¹ 17,8: ἀπὸ καταβολῆς κόσμου; Eph 1,4; 1Petr 1,20: πρὸ καταβολῆς κόσμου).⁷²

Auffällig ist, dass in der Paraphrase von Ψ 77,2 in Mt 13,35 die dortige Formulierung ἀπ' ἀρχῆς in ἀπὸ καταβολῆς [κόσμου] umgewandelt wird, wahrscheinlich um noch deutlicher zu machen, von welchem Anfang genau die Rede ist, nämlich vom Anfang der Schöpfung.⁷³ Auch in Mt 24,21 ist nicht einfach nur vom *Anfang* die Rede, sondern explizit vom *Anfang des Kosmos* (ἀπ' ἀρχῆς κόσμου).⁷⁴ Noch eindeutiger ist aus Röm 1,20: *von der Schöpfung des Kosmos an* (ἀπὸ κτίσεως κόσμου). Eine alternative Möglichkeit, sich auf den Anfang zu beziehen, findet sich in Apk 16,18: Die Wendung *seit ein Mensch auf der Erde entstand* (ὅφ' οὗ ἄνθρωπος ἐγένετο ἐπὶ τῆς γῆς) setzt voraus, dass es eine Zeit gegeben haben muss, bevor es Menschen gab (vgl. atl. Dan 12,1)⁷⁵.

Während Jesus in Joh *vor* dem Anfang ist, wird er in Apk 3,14 mit dem Anfang identifiziert: *der treue und wahre Zeuge, der Anfang der Schöpfung Gottes* (ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ). Diese poetische Ausdrucksweise lässt sich nicht vereindeutigen: Ist Jesus als *Anfang der Schöpfung* ihr Urheber? Dann wäre hier auf sein Schöpfersein⁷⁶ angespielt.⁷⁷ Oder meint diese Genitivkonstruktion, dass Jesus als erstes der Geschöpfe erschaffen wurde und insofern der *Anfang der Schöpfung* ist?⁷⁸ Die eine Deutung muss die andere nicht ausschließen: Jesus kann zuerst geschaffen worden sein, um dann anschließend selbst anderes zu erschaffen (das erste Geschöpf wird zum Schöpfer, wie etwa die

⁶⁸ Vgl. HABERMANN, Präexistenzaussagen im Neuen Testament, 91–430; BYRNE, Präexistenz Christi, 1538–1539.

⁶⁹ Vgl. BREYTENBACH, Schöpfer, 284; MAY, Schöpfung aus dem Nichts, 73 Anm. 52.

⁷⁰ Vgl. MAY, Schöpfung aus dem Nichts, 73 Anm. 52.

⁷¹ Vgl. BREYTENBACH, Schöpfer, 284.

⁷² Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 657 inkl. Anm. 188.

⁷³ Edwards übersetzt καταβολή mit *creation*, vgl. EDWARDS, John, 162.

⁷⁴ Vgl. BREYTENBACH, Schöpfer, 284; KÖCKERT, Schöpfung, 1058.

⁷⁵ Vgl. NA²⁸, 772.

⁷⁶ Alternativ wird von „Schöpfungsmittlerschaft“ gesprochen, PETZKE, κτίζω, 806.

⁷⁷ So Gordon D. Fee, dessen Übersetzung „the ruler of God’s creation“ lautet und der die Stelle auf dem Hintergrund von Kol 1,15 so deutet, dass Jesus als Erstgeborener der Schöpfung ein Anrecht darauf hat, die Schöpfung zu erben, vgl. FEE, Revelation, 56–58.

⁷⁸ Breytenbach schließt die Deutung der Schöpfungsmittlerschaft für Apk 3,14 aus (jedoch nicht für andere Stellen in Apk) und versteht 3,14 so, dass Jesus als erster geschaffen wurde, vgl. BREYTENBACH, Schöpfer, 286. Unverständlich bleibt mir, warum er in der Diskussion um Kol 1,15 davon ausgeht, dass Jesu Geschöpf-Sein und sein Schöpfer-Sein sich gegenseitig ausschließen: „Er ist kein Teil der Schöpfung, sondern als der präexistente Schöpfungsmittler ‚vor allem‘“, BREYTENBACH, Schöpfer, 287. Warum kann aber Jesus nicht Geschöpf sein und zugleich Schöpfungsurheber der restlichen Schöpfung, der gegenüber er präexistent ist?

atl. Sophia⁷⁹). Die Bezeichnung von Jesus als *Anfang der Schöpfung* impliziert, dass es ihn vor dem Rest der Schöpfung gegeben hat (relative Präexistenz) und er somit von der Schöpfung „abgehoben“⁸⁰ ist.

18.4 Weitere Texte außerhalb der Septuaginta und des Neuen Testaments

Die Vorstellung, dass die Welt nicht schon immer bestanden hat, kann exemplarisch mit 2Bar 54 belegt werden, wo „die Anfänge der Zeiten“ (V. 1) bzw. „die Anfänge der Zeitalter“ (V. 3) thematisiert werden. Ein weiteres Beispiel ist Aristobulos, der in Aristob 5,11 (Eus.praep. 13,12,11)⁸¹ eine ähnliche Zeitangabe wie Joh 17,5 (πρὸ τοῦ τὸν κόσμον) verwendet; er benutzt dieselbe Präposition und hat lediglich den Merismus von Himmel und Erde statt κόσμος: πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς (*vor Himmel und Erde*). Ähnlich wie in Joh mit der Zeitangabe πρὸ τοῦ τὸν κόσμον die Präexistenz Jesu zum Ausdruck kommt, verwendet Aristobulos die Zeitangabe πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς dafür, die Präexistenz der Sophia zu benennen.⁸² Das verwendete Verb ὑπάρχειν sagt nur aus, dass Sophia da war; wie in Joh können wir aber nicht eindeutig sagen, ob Aristobulos von einer relativen oder absoluten Präexistenz der Sophia ausgegangen ist.

In der Auslegung der johanneischen Präexistenz-Stellen ist der Verweis auf die Sophia etabliert. Weitaus seltener wird auf die Präexistenz des Geistes aufmerksam gemacht, die in einem von Gelasius überlieferten Fragment der Assumptio Mosis bezeugt ist:

AssMos Fragm. B⁸³ (Gelasius, Historia Ecclesiastica 2,21,7)

ἀπὸ γὰρ πνεύματος ἁγίου αὐτοῦ πάντες ἐκτίσθημεν.

ἀπὸ προσώπου τοῦ θεοῦ ἐξῆλθε τὸ πνεῦμα αὐτοῦ, καὶ ὁ κόσμος ἐγένετο.⁸⁴

Denn von seinem heiligen Geist sind wir alle geschaffen worden.

Von dem Angesicht Gottes ist sein Geist ausgegangen, und der Kosmos ist entstanden.

Nachdem Gelasius diese beiden Sätze zitiert, stellt er selbst explizit die Verbindung zu Joh 1,3 her: *Diese (Aussage) ist gleich wie „Alles ist durch ihn geworden“* (ἴσον ἐστὶ τοῦτο τοῦ πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο⁸⁵). Er setzt also die Beteiligung des Logos an der Schöpfung mit der Beteiligung des Geistes an der Schöpfung gleich, was er mit einer deutlich vor seiner Zeit liegenden theologischen Konzeption belegt, nämlich die Beteiligung des Geistes an der Schöpfung in AssMos (die Schrift kann etwa auf 4 v. Chr. – 6/7 n. Chr. datiert werden⁸⁶). Denn wenn der Geist schöpferisch tätig war, muss er vor dem Geschaffenen existiert haben, also

⁷⁹ Eine Deutungsmöglichkeit von Spr 8,22 ist, dass auch die Sophia zuerst geschaffen wurde, um dann wiederum selbst als Schöpfungsmittlerin tätig zu werden, vgl. den Abschnitt zur Weisheit/Sophia im Logos-Kapitel dieser Arbeit (Kap. 5).

⁸⁰ PETZKE, κτίζω, 806.

⁸¹ Vgl. BUSSE, Johannesevangelium, 62 Anm. 18.

⁸² Vgl. Aristob 5,10–11 (Eus.praep. 13,12,10–11). Holladay geht davon aus, dass Aristobulos hier höchstwahrscheinlich auf Spr 8,22–31 oder womöglich SapSal 6,22; 9,9; Sir 1,1–10; 24,1–7 anspielt, vgl. HOLLADAY, Fragments, 227 Anm. 128. Auch Walter vermutet eine Anspielung auf Spr 8,22–31, vgl. WALTER, Fragmente, 276 Anm. 11a.

⁸³ Benennung des Fragments nach DENIS, Fragmenta pseudepigraphorum, 63–64.

⁸⁴ TROMP, Assumption of Moses, 272.

⁸⁵ LOESCHKE/HEINEMANN, Gelasius Kirchengeschichte, 86.

⁸⁶ Vgl. SIEGERT, Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur, 345.

kann man aus AssMos zumindest eine relative Präexistenz des Geistes ableiten. Die Schöpfung als Zeitangabe des Beginns ist darüber hinaus auch in der lateinischen Überlieferung präsent (*a creatura orbis terrae* | *seit der Schöpfung des Erdkreises* [1,2]; *ab initio orbis terrarum* | *seit Beginn des Weltkreises* [je in 1,13.14]).⁸⁷

Nicht nur die Sophia und der Geist, sondern auch die mythologischen Wesen Adoil und Archas sind präexistent (2Hen 25–26), „die offenbar schon vor der Schöpfung existieren und mit dem Akt der Schöpfung in beide Äonen transformiert werden.“

18.5 Andere antike Texte

Hofius' Aussage, dass die Wendungen *πρὸ καταβολῆς κόσμου* und *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* „bislang nur im NT und in von ihm abhängigen Texten belegt“⁸⁸ sind, stimmt zwar,⁸⁹ nichtsdestotrotz teilt das NT mit anderen antiken Texten die Vorstellungen, dass es sich beim Kosmos um ein geordnetes Universum handelt. Darüber hinaus wird *καταβολή* als Metapher für die Entstehung bzw. Erschaffung verwendet.

Aus den nahezu unzählbaren Möglichkeiten, Belege für den Kosmos als harmonisches Gesamtsystem aufzuführen, soll nur der Stoiker Mark Aurel herausgegriffen werden:

Mark Aurel, *Tὰ εἰς ἑαυτὸν* / Selbstbetrachtungen VII 9

Πάντα ἀλλήλοις ἐπιπέλεκται καὶ ἡ
σύνδεσις ἱερά καὶ σχεδόντι οὐδὲν
ἀλλότριον ἄλλο ἄλλω· συγκατατέτακται
γὰρ καὶ συγκοσμεῖ τὸν αὐτὸν κόσμον.
κόσμος τε γὰρ εἷς ἐξ ἀπάντων καὶ θεὸς εἷς
δι' ἀπάντων καὶ οὐσία μία καὶ νόμος εἷς,
<εἷς> λόγος κοινὸς πάντων τῶν νοερῶν
ζώων, καὶ ἀλήθεια μία.⁹⁰

Das heilige Band verwebt alles miteinander und nahezu nichts anderes ist für etwas anderes andersartig. Denn es ist zu demselben Kosmos zusammengestellt und zusammengeordnet. Denn der Kosmos ist eines, (bestehend) aus allem und ein Gott ist durch alles und (es gibt) ein Sein und ein Gesetz, ein gemeinsamer Logos aller vernünftiger Lebewesen, und eine Wahrheit.

In Plutarchus' Schrift *Aquane an ignis utilior* ([An ignis])⁹¹ geht es dem Titel entsprechend darum, ob Wasser oder Feuer nützlicher ist. Es wird argumentiert, dass Feuer eine späte Erfindung sei, wohingegen Wasser schon immer da gewesen sei, auch zur Zeit der Entstehung der Menschen.

⁸⁷ Lateinischer Text aus TROMP, Assumption of Moses, 6; zum Zusammenhang von Joh 17 und AssMos 1,13–14 vgl. BROWN, Gospel according to John, 2:772.

⁸⁸ HOFIUS, γῆ, 630.

⁸⁹ Zumindest ergibt die TLG-Proximity-Suche innerhalb von 50 benachbarten Wörtern für die Lexeme κόσμος und καταβολή keine Treffer vor Clemens von Alexandria, vgl. <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/tsearch.jsp#>.

⁹⁰ NICKEL, Mark Aurel, 154.

⁹¹ Die eckigen Klammern werden nach Vorgabe des SBLHS übernommen, um anzudeuten, dass es nicht unumstritten ist, ob die Schrift von Plutarchus selbst stammt oder ihm zugeschrieben wird.

Plut.mor. 956a / [An ignis] 2

ἐτι τε τὸ ἐξ ἀρχῆς καὶ ἅμα τῇ πρώτῃ
καταβολῇ τῶν ἀνθρώπων χρησιμώτερον
τοῦ ὕστερον εὑρεθέντος.⁹²

*Darüber hinaus ist das, was von Anfang
an und zeitgleich mit der ersten Erschaf-
fung der Menschen war, nützlicher als
das, was später erfunden worden ist.*

Das Wort καταβολή wird im Englischen mit *inception*⁹³ (Beginn, Anfang) oder *creation*⁹⁴ (Schöpfung) übersetzt. Der Kontext verstärkt den Eindruck, da zusätzlich hervorgehoben wird, dass es das Wasser zeitgleich zu oder sogar noch vor den Göttern gegeben hat. An dieser Stelle wird deutlich, dass mit der ersten „Grundlegung“ der Menschen deren Entstehung, also deren Erschaffung gemeint ist.

Epiktet bespricht in seinen Lehrgesprächen (διατριβαί) die Situation, dass jemand während des Essens sich aufgrund eines Versäumnisses eines Sklaven über denselben aufregt. Sein Argument würden wir heute mit dem Stichwort Menschenwürde verknüpfen: Der Sklave ist ein Bruder, weil er ebenso wie alle anderen Menschen von Zeus abstammt.

Epiktet, Diatr. 1,13,3

οὐκ ἀνέξῃ τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ σαυτοῦ, ὃς
ἔχει τὸν Δία πρόγονον, ὥσπερ υἱὸς ἐκ τῶν
αὐτῶν σπερμάτων γέγονεν καὶ τῆς αὐτῆς
ἄνωθεν καταβολῆς;⁹⁵

*Wirst du nicht deinen Bruder ertragen, der
Zeus zum Vorfahren hat und wie ein Sohn
aus denselben Spermata entstanden ist
und (aus) derselben Erschaffung von
oben?*

Die Gleichheit von Sklave und Herr wird darüber begründet, dass beide dieselbe „Grundlegung“, also hier im Sinne von Herkunft hatten. Der Schöpfungsakt des Menschen, der über die Geburtsmetaphorik veranschaulicht wird, wird hier als Erschaffung von oben bezeichnet. Der bildspendende Bereich ist hier nicht so sehr die Architektur, sondern das Zeugen und die Geburt (vgl. ntl. Hebr 11,11). Beide aufgezeigten Stellen haben gemeinsam, dass sie sich auf die Entstehung bzw. Erschaffung des Menschen beziehen und dafür das Wort καταβολή verwenden.

18.6 Fazit

18.6.1 Ertrag

Joh 17,5.24 ist in zweifacher Hinsicht schöpfungstheologisch relevant: Einerseits implizieren die Verse kosmologische bzw. kosmogonische Ansichten, nämlich dass der Kosmos als Schöpfung im Sinne eines geordneten Universums⁹⁶ einen Anfang hat. Andererseits wird christologisch durch die Präexistenz die Voraussetzung für seine Beteiligung an der Schöpfung geschaffen. Es gibt wiederum im Wesentlichen drei Konzeptionen, die für den

⁹² BERNARDAKIS/BERNADAKIS/INGENKAMP, *Moralia*, 6:2.

⁹³ CHERNISS/HELMBOLD, *Plutarch's Moralia* XII, 293.

⁹⁴ TAYLOR, *Plutarch's Morals* V, 307.

⁹⁵ OLDFATHER, *Epictetus*, 1:98.

⁹⁶ Vgl. Mark Aurel, *Tὰ εἰς ἑαυτὸν* / Selbstbetrachtungen VII 9.

traditionsgeschichtlichen Hintergrund der johanneischen Präexistenzaussagen in Joh 17 ausschlaggebend sind:

1. die Präexistenz anderer Größen, die mit der Schöpfung in Verbindung gebracht werden,
2. Zeitangaben, die sich auf die Zeit vor der Schöpfung beziehen,
3. christologische Aussagen über Jesu Existenz vor der Schöpfung.

Es wurde gezeigt, dass in den Prä- und Umwelttexten die Vorstellung verbreitet ist, dass es eine Zeit vor der Schöpfung gab. Von den präexistenten Entitäten oder Wesen, die es zu dieser Zeit schon gab und die mit der Schöpfung in Verbindung gebracht werden, bekommt Sophia gewöhnlich die größte Aufmerksamkeit, der Geist sowie Adoil und Archas werden eher selten thematisiert.

Ohne zu wissen, ob und welche anderen Schriften, die später ihren Weg ins AT und NT gefunden haben, Joh vorlagen, können sie doch als zeitgenössische Zeugnisse betrachtet werden, die zweierlei zeigen:

Zum einen ist es in ntl. Schriften üblich, sich auf die Zeit der Schöpfung zu beziehen, die meist als Anfangspunkt verstanden wird (z. B. mit den Wendungen ἀπ' ἀρχῆς κόσμου, ἀπὸ κτίσεως κόσμου, ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, πρὸ καταβολῆς κόσμου); Joh reiht sich in diese Tradition ein. Die kosmologischen und kosmogonischen Konnotationen von καταβολή, κόσμος und weiteren damit zusammenhängenden Wörtern lassen kaum Zweifel daran, dass sich die genannten Zeitangaben auf die Schöpfung beziehen. Die *Grundlegung* (καταβολή) kann als eine architektonische Metapher aufgefasst werden,⁹⁷ die sich auf das Legen des Fundaments beim Bau von Gebäuden bezieht, was zum Bild für das Schöpfungshandeln wird (2Makk 2,29). Die Metapher wird auch in anderen antiken Texten verwendet, um die Entstehung/Erschaffung des Menschen zu beschreiben (Plut.mor. 956a / [An ignis] 2), hier stärker mit dem Bildfeld von Zeugung und Geburt verknüpft (Epiktet, Diatr. 1,13,3; vgl. ntl. Hebr 11,11).

Zum anderen ist schon früh die Konsequenz aus der Göttlichkeit Jesu gezogen worden, dass er wie Gott-Vater vor der Erschaffung der Welt existiert haben muss. Joh bringt diese beiden Dinge zusammen: Jesus als präexistenter Logos war an der Schöpfung beteiligt.⁹⁸ Ich habe versucht, für Joh zu zeigen, dass dabei nicht ganz klar ist, ob an eine absolute oder relative Präexistenz gedacht ist. Dies hängt damit zusammen, dass aus Joh nicht eindeutig hervorgeht, ob der Logos erschaffen oder unerschaffen ist: War er wie Gott schon immer am Anfang oder ist er der erste und einziggeborene Sohn in dem Sinne, dass er von seinem Vater geschaffen wurde⁹⁹ und dann am Anfang war? Joh 17 lässt diese Frage ebenso in der Schwebe wie der Prolog. Das einzige, was wir sicher sagen können, ist, dass er zumindest eine gegenüber dem Kosmos relative Präexistenz haben muss, da Jesus eine Herrlichkeit bei dem Vater hatte, *bevor es den Kosmos gab* und er *vor der Grundlegung des Kosmos* vom Vater geliebt wurde.

Das Syntagma πρὸ καταβολῆς κόσμου ist zweiteilig; es besteht zum einen aus der Präposition πρὸ und dem damit verknüpften Substantiv καταβολή und zum anderen aus dem

⁹⁷ Der metaphorische Gebrauch ist auch in der profangriechischen Literatur üblich; Im LSJ-Wörterbuch wird davon gesprochen, dass das Wort „usu[ally] metaph[orically]“ verwendet wird, LSJ, 885.

⁹⁸ Der Zusammenhang von der Präexistenz Jesu *vor aller Schöpfung* (πρὸ κτίσεως πάσης) und seine Beteiligung an der Erschaffung wird z. B. in Sib 8,439–455 in nach-ntl. Zeit weiter tradiert, indem die 1. Person Plural aus Gen 1,26 als Anrede von Gott-Vater an Gott-Sohn interpretiert wird; zur Datierung vgl. COLLINS, Sibylline Oracles, 416–417.

⁹⁹ Falls man Jesus als *Anfang der Schöpfung Gottes* in Apk 3,14 ähnlich wie die Sophia-Aussagen so versteht, dass er das erste Geschöpf ist, wäre dies ein weiteres Argument dafür, dass Jesus erschaffen wurde. Auch Kol 1,15 könnte man in diese Richtung verstehen.

Genitivattribut κόσμου. Während der erste Teil schwerpunktmäßig eine zeitliche Dimension hat, haftet an κόσμος eine räumliche Konnotation. Das Syntagma artikuliert eine Art Paradox: Es will sich auf einen Zeitraum beziehen, bevor es überhaupt Zeit und Raum gab. In diesem Kapitel wurde hauptsächlich die zeitliche Dimension fokussiert. Nun soll noch die räumliche Dimension und die Bedeutung von κόσμος in den Blick genommen werden. Welche Konsequenzen haben die Ergebnisse für die johanneische Kosmologie? Wenn κόσμος in 17,5.24 die Schöpfung meint, wie verhält es sich mit anderen κόσμος-Belegen? Der Forschungskonsens scheint zu sein, dass es vereinzelte Ausnahmen gibt, an denen κόσμος in Joh „Schöpfung“ bedeutet und ansonsten die (Menschen-)Welt. Entspricht dies dem johanneischen Befund?

18.6.2 Anschlussfrage: Kosmos als Menschenwelt oder Schöpfung im Johannesevangelium?

Vereinzelte wird gar kein Schöpfungsbezug des johanneischen Kosmos-Begriffs gesehen. N. H. Cassem etwa, auf dessen Artikel „A Grammatical and Contextual Inventory of the Use of κόσμος in the Johannine Corpus with some Implications for a Johannine Cosmic Theology“ von 1973 im Zusammenhang johanneischer Kosmologie immer wieder verwiesen wird, spricht an keiner einzigen Stelle von „creation“.¹⁰⁰ Des Weiteren gibt es Auslegende, die im Großen und Ganzen nicht von einer schöpfungstheologischen Konnotation des Lexems κόσμος in Joh ausgehen, aber an wenigen Ausnahmestellen einräumen, dass die Schöpfungsthematik im Blick ist. Die in Bezug auf Schöpfungstheologie minimalistische Antwort auf die Frage nach der Bedeutung von Kosmos in Joh ist vereinfacht gesagt die folgende: Das Lexem κόσμος meint nur im Prolog (1,10) die Schöpfung und ansonsten immer die Menschenwelt. Dormeyer etwa spricht nur in Bezug auf 1,10 davon, dass Gott „die Welt durch den Logos geschaffen“ hat und stellt fest: „Johannes konzentriert Welt nur auf die Menschheit.“¹⁰¹ Es geht nicht eindeutig aus seinem Text hervor, ob er diese Konzentration auch schon in 1,10 sieht oder nicht. Die Welt kommt zwar als geschaffene in den Blick, das heißt aber noch nicht unbedingt, dass damit die gesamte Schöpfung gemeint ist, sondern womöglich meint Dormeyer nur die Erschaffung der Menschenwelt. So hat es zumindest schon Barrett in seinem Kommentar gesehen: „Even in 1.10[a] the world made through the Word is a world capable of knowing, or of reprehensibly not knowing, its Maker. [...] The κόσμος [...] is not the sum total of creation but the organized and responsible world.“¹⁰² Er verwirft also explizit die Deutung von Kosmos als Schöpfung in 1,10. Für Barrett gibt es nur einzelne Stellen, an denen Kosmos Schöpfung bedeutet: „In general the κόσμος is not the totality of creation (11.9; 17.5.24; 21.25 are exceptions) but the world of men and human affairs.“¹⁰³ Anders ist es bei Skinner, der den Kosmos 1,10b im Sinne von „material reality of the created world“¹⁰⁴ versteht. An welchen Stellen diese Bedeutung für ihn noch infrage kommt, bleibt offen, da er

¹⁰⁰ Vgl. CASSEM, Grammatical and Contextual Inventory.

¹⁰¹ DORMEYER, Welt, Abschn. 2.3.5. Eine ähnliche Sichtweise hat Frey „Die Schöpfung wird thematisiert, um die protologische Verankerung der Erlösung anzusagen. Im weiteren Verlauf ist die Rede von der ‚Welt‘, dem κόσμος, bei Johannes fast aller ‚kosmologischen‘ Implikationen entleert und bezeichnet praktisch durchgehend die Menschenwelt als Ziel der Sendung Jesu und dann insbesondere in ihrer Entgegensetzung zu Gott und Christus“, FREY, Was trägt, 234. Auch Skinner vertritt eine solche Meinung: „The first and second uses of κόσμος [in 1:10] refer to the realm of creation into which Jesus has entered, while the third refers to humanity“, SKINNER, Overcoming Satan, 114. Für das restliche Evangelium hält er fest „For John, κόσμος is symbolic of humanity, which is characterized by its opposition to Jesus“, SKINNER, Overcoming Satan, 115.

¹⁰² BARRETT, Gospel according to St. John, 161–162.

¹⁰³ BARRETT, Gospel according to St. John, 161.

¹⁰⁴ SKINNER, Overcoming Satan, 113.

nur davon spricht, dass 1,10b „most notably“¹⁰⁵ ein Beleg für die genannte Nuance von Kosmos ist, aber er nennt dort keine anderen Stellen.

Insofern muss man zwischen der Schöpfung der Menschenwelt bzw. Menschenwelt als Schöpfung einerseits und der Schöpfung als übergeordnete Größe der Menschenwelt andererseits unterscheiden, um begriffliche Verwirrung zu vermeiden. Im ersteren Fall ist das Entstehen der Menschenwelt gemeint bzw. die Menschenwelt in ihrer Geschöpflichkeit,¹⁰⁶ im letzteren die Schöpfung im Sinne von der gesamten Natur bzw. des gesamten Universums, wovon die Menschenwelt nur ein Teil ist.

Man kann also zunächst festhalten, dass es abgesehen von manchen Stimmen für 1,10b den stärksten Konsens gibt, dass es hier um den Kosmos als Schöpfung geht. Dies hat gute Gründe, nicht zuletzt die Parallelität mit 1,3:

1,3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο
1,10b ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο

Schon Hermann Sasse hat auf die synonyme Verwendungsweise von κόσμος und (τὰ) πάντα an dieser und anderen Stellen in ntl., jüdischen und anderen griechischen Schriften aufmerksam gemacht. Sasse lässt konsequenterweise zusätzlich zu 1,10 noch 17,5.24 in die Schöpfungskategorie fallen (bei ihm heißt sie „κόσμος = ‚Welt‘ I: κόσμος als Weltall, Inbegriff des Geschaffenen“), da es an allen drei Stellen eindeutig um die Schöpfung der Welt geht. Selbst Onuki, den man auch als Minimalisten bezeichnen kann, nennt 17,5.24 zumindest als Stellen, an denen der „Schöpfungsgedanke vorausgesetzt“ wird.¹⁰⁷

Dieses Desinteresse an der natürlichen Welt hängt damit zusammen, daß beim johanneischen Weltbegriff durchweg – von ganz wenigen Ausnahmestellen abgesehen – ausschließlich an *die Menschenwelt* gedacht ist.¹⁰⁸

Er macht nicht transparent, an welche Stellen er genau denkt (nur die Verse 17,5.24 werden im Kontext genannt). Er geht davon aus, dass „der johanneische Weltbegriff zu Unrecht erweitert und belastet wird“, wenn „die Naturwelt“ mit eingeschlossen wird.¹⁰⁹

Bei Sasse kommt zu 17,5.24 noch 21,25 hinzu, wo er Kosmos als „*Weltraum* im Sinne des größten Raumes, der gedacht werden kann“¹¹⁰ versteht. Bis dahin scheint er Lars Kierspel noch überzeugt zu haben; denn unter Bezugnahme auf Sasse zählen für Kierspel nur 1,10; 17,24 und 21,25 als Belege für „the all-encompassing notion of ‚universe/creation‘“¹¹¹. Sasse geht aber noch weiter: Er zählt zu der genannten Schöpfungskategorie noch 8,23; 9,39; 11,9; 12,25.31; 13,1; 14,30; 16,11.28; 18,36.37, wobei er manche dieser Stellen gleichzeitig auch in seinem nächsten Abschnitt nennt, wo es um die Welt als „Wohnstätte der Menschen, Schauplatz der Geschichte, Oekumene, Erde“¹¹² geht (nämlich 9,39; 13,1; 16,28; 18,37).¹¹³ Da im Bauer-Wörterbuch die Übersetzung „Schöpfung“ nicht bei den Hauptbedeutungen

¹⁰⁵ SKINNER, Overcoming Satan, 113 Anm. 46.

¹⁰⁶ Ein Beispiel für Schöpfung in diesem Sinne wäre die Aussage: „Die Welt bleibt trotz ihres Unglaubens die Schöpfung Gottes“, SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 337.

¹⁰⁷ ONUKI, Gemeinde und Welt, 181.

¹⁰⁸ ONUKI, Gemeinde und Welt, 181.

¹⁰⁹ ONUKI, Gemeinde und Welt, 181.

¹¹⁰ SASSE, κόσμος, 883.

¹¹¹ Warum Kierspel nur 17,24, nicht jedoch 17,5 gelten lässt, erschließt sich mir nicht, KIERSPEL, Jews and the World, 157.

¹¹² Vgl. SASSE, κόσμος, 887.

¹¹³ Dass die Bedeutung von Schöpfung und Menschenwelt ineinandergreifen, betont Betz: „Die verschiedenen Aspekte der Welt als Gesamtheit der Schöpfung und als ‚Erdkreis‘ bzw. als ‚Menschenwelt‘ [liegen] sehr eng beieinander“, vgl. BETZ, κόσμος, 769.

auftaucht, bedarf es der Interpretation, welche Wörter zu dem gerechnet werden können, was hier als Schöpfung verstanden wird. Bei „d[ie] Erde allg[emein]“ (5a) und „d[ie] Erde im G[e]g[en]s[at]z z[um] Himmel“ kann man sich streiten, am eindeutigsten wird die Kategorie 3 mit Schöpfung zu verbinden sein, nämlich „die Welt als Inbegriff alles Vorhandenen, das Weltall“, worunter 1,10b; 17,5.24; 21,25 fallen.¹¹⁴ Da die einzige Joh-Stelle in der Kategorie 5a Joh 11,9 ist und dort expliziert wird, dass mit dem „Licht, das diese Erde erhellte“, die Sonne gemeint ist, zeigt dies, dass zumindest für Joh 11,9 mit „Erde“ das gemeint ist, was in dieser Arbeit als Schöpfung verstanden wird.

	Kosmos als Schöpfung in Joh
Cassem ¹¹⁵	- (?)
Dormeyer ¹¹⁶	nur 1,10
Skinner ¹¹⁷	vor allem („most notably“) 1,10b (ohne Nennung weiterer Stellen)
Frey ¹¹⁸	nur 1,9–10
Onuki ¹¹⁹	nur 17,5.24 und in „ganz wenigen [ungenannten] Ausnahmestellen“
Barrett ¹²⁰	nur 11,9; 17,5.24; 21,25
Kierspel ¹²¹	nur 1,10b; 17,24; 21,25
Bauer-Wörterbuch ¹²²	1,10b; 11,9; 17,5.24; 21,25
Sasse ¹²³	1,10; 8,23; (9,39;) 11,9; 12,25.31; (13,1;) 14,30; (16,11.28;) 17,5.24; 18,36(.37); 21,25

Abgesehen davon gab es bisher auch von anderen Auslegenden vereinzelte Vorschläge zur schöpfungstheologischen Deutung von Kosmos-Stellen. Der Unterschied zu den bisher genannten Publikationen ist, dass es sich im Folgenden nicht um Exklusivitätsaussagen handelt (Kosmos als Schöpfung ist nur/vor allem in ... belegt),¹²⁴ sondern Einzelverse als Belege herausgegriffen werden, ohne dass dabei eine Aussage zur Frage gemacht wird, ob dies die einzigen Belege sind oder es auch noch andere gibt. Dazu zählen neben 17,5.24¹²⁵ beispielsweise 1,9–10; 3,16–17; 4,42; 11,9; 8,12; 12,47; 21,25.¹²⁶

¹¹⁴ Bauer, 905–906.

¹¹⁵ Vgl. CASSEM, Grammatical and Contextual Inventory.

¹¹⁶ Vgl. DORMEYER, Welt, Abschn. 2.3.5.

¹¹⁷ SKINNER, Overcoming Satan, 112–115, Zitat aus Anm. 46;

¹¹⁸ Vgl. FREY, Was trägt, 233–234; FREY, Herrlichkeit, 451–460.

¹¹⁹ ONUKI, Gemeinde und Welt, 181.

¹²⁰ Vgl. BARRETT, Gospel according to St. John, 161.

¹²¹ Vgl. KIERSPEL, Jews and the World, 157.

¹²² Vgl. Bauer, 905–906.

¹²³ Vgl. SASSE, κόσμος, 883–896.

¹²⁴ Streng genommen weiß ich nicht, ob Sasse den Anspruch hatte, in seinem Abschnitt zur Welt als Inbegriff des Geschaffenen alle Joh-Stellen erschöpfend zu nennen; da aus dem Beitrag insgesamt ein gründliches Bemühen deutlich wird und es sich um einen Lexikon-Artikel handelt, gehe ich davon aus, dass er alle Stellen, die ihm für die Bedeutung von Kosmos als Schöpfung relevant erschienen, in dem Abschnitt benannt hat.

¹²⁵ Zu Joh 17,5 vgl. KLINK III, Light of the World, 74–76.

¹²⁶ Zu 1,9–10 vgl. FREY, Herrlichkeit, 453–454. Zu 1,10 und 21,25 vgl. KLINK III, Light of the World, 74–76. Thyen, Berger und Daly-Denton argumentieren m. E. überzeugend mit SapSal 11,23–24, dass die Liebe in 3,16 dem gesamten Kosmos als Schöpfung gilt, vgl. THYEN, Johannesevangelium, 213; BERGER, Exegese des Neuen Testaments, 182–183; DALY-DENTON, John, 78–79. Zu 3,17 vgl. SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 109; DALY-DENTON, John, 168–169. Zu 4,42 vgl. SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 131. Zu 8,12 vgl. SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 204. Während Schnelle in 8,12 ausdrücklich betont, dass der Kosmos „an dieser Stelle die gesamte Schöpfung“ umfasst, kommt er in 9,5 gar nicht mehr darauf zu sprechen und

Ich möchte am Beispiel von Joh 3,16–17 etwas Grundsätzliches Joh 3,16–17 erläutern. Die Interpretation des Kosmos als Schöpfung bedeutet keinen Ausschluss der Menschenwelt-Deutung,¹²⁷ sondern es geht mir um die Vermeidung einer anthropozentrischen Engführung des Kosmos auf die Menschenwelt. Es geht hier also nicht um ein Entweder-Oder, sondern um ein Sowohl-als-Auch (Menschenwelt und der gesamte Kosmos).¹²⁸ Die Universalität der Aussage liegt nicht nur darin, dass die gesamte Menschenwelt gemeint ist, sondern ebenso die Schöpfung als Ganzes. Zumstein wendet sich zu Recht gegen Deutungen, die als Objekt der Liebe in 3,16 nur die Erwählten verstehen. Demgegenüber sei die ganze Welt „*universal*“ im eigentlichen Sinn des Wortes (ohne Vorbedingung und ohne Ausschluss).¹²⁹ In der zu diesem Satz gehörenden Fußnote ist aber nur davon die Rede, dass das Heil jedem Menschen offensteht.¹³⁰ Ist also doch eine Bedingung oder ein Ausschlusskriterium, dass man ein Mensch ist? Was ist mit Tieren, Pflanzen, der unbelebten Natur und dem Rest der Schöpfung? Es scheint der johanneischen Kosmologie angemessen, die genannten Gruppen und Größen nicht auszuschließen.

Was ist nun mit den christologischen Licht-Aussagen? Ist Jesus nur das Licht der Menschenwelt oder auch das Licht des gesamten Kosmos? USchnelle würde diese Frage für 8,12 bejahen.¹³¹ Ich schließe mich seiner Deutung an und frage mich, ob dann auch die Kosmos-Belege in 3,19; 9,5 und 12,46 als Schöpfung zu deuten sind.¹³² Bei 3,19 könnte man einwenden, dass aufgrund des Satzkontextes die Welt mit den Menschen gleichgesetzt wird, die die Dunkelheit lieben. So behauptet etwa Cassem „that there is a clear tendency to equate ‚the world‘ with ‚men who love darkness‘.“¹³³ Man könnte 3,19 aber vor dem Hintergrund der soeben skizzierten schöpfungstheologischen Aufladung des Kosmos-Begriffs auch ganz anders verstehen: Jesus strahlt als Licht in der gesamten Schöpfung auf und die Menschen haben darauf ablehnend reagiert. Es wird aber keine Aussage darüber gemacht, wie der Rest der Schöpfung reagiert hat.¹³⁴ Auch wenn Tiere, Pflanzen und die unbelebte Schöpfung in Bezug auf ihre Haltung zu Jesus wahrscheinlich weniger entscheidungsfähig sind, so ist es doch zumindest denkbar, dass die seufzende Schöpfung durch das Licht des inkarnierten Schöpfers womöglich aufatmet, da mit diesem Licht die Hoffnung auf die Rettung des Kosmos verbunden ist. Zumindest der lukanische Jesus geht davon aus, dass die Steine die Jubelrufe über ihn schreiend fortsetzen können, wenn das Lob der Jünger/-innen verstummt (Lk 19,40). Was Joh 9,5 angeht, erscheint auch aufgrund der Verdichtung an

identifiziert in 12,46 Kosmos wiederum mit der Menschenwelt, vgl. SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 274. Zu 11,9 vgl. LEE, Creation (2017), 253. Zu 12,47 vgl. DALY-DENTON, John, 168–169.

¹²⁷ Zur Deutung des Kosmos als Menschenwelt in 3,16–17 vgl. etwa vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2019), 351.

¹²⁸ Zu diesem Sowohl-als-Auch in Joh 3,16–17 vgl. SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 109.

¹²⁹ ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 147.

¹³⁰ Dies scheint der Großteil der Kommentare so zu sehen. Vgl. etwa Beutler, der nur davon spricht, dass die Liebe „uneingeschränkt“ dem „Menschengeschlecht“ gilt und „sein Heilswille niemanden ausschließt“, BEUTLER, Johannesevangelium, 140. Auch Schnackenburg versteht die Welt als „Menschenwelt“ (3,16) und spricht von der „Rettung aller Menschen“ (3,17), SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 1:423.426. Auch Popp spricht zwar von der „schöpferischen Liebe“, aber nur um sie sofort im nächsten Satz auf „jeden Menschen“ zu begrenzen, POPP, Grammatik des Geistes, 162.

¹³¹ Vgl. SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 204.

¹³² An den genannten Stellen greift Schnelle in seinem Kommentar das schöpfungstheologische Verständnis des Kosmos nicht explizit auf.

¹³³ Vgl. CASSEM, Grammatical and Contextual Inventory, 87.

¹³⁴ Womöglich geht Painter in eine ähnliche Richtung, der die Antonyme Licht und Dunkelheit auf einer allgemeineren, schöpfungstheologischen Ebene ansiedelt und nicht so sehr nur auf die Gegenüberstellung von Christus und bösen Menschen. Ihm geht es eher um die Grundspannung zwischen Licht und Dunkelheit, die in der johanneischen Theologie angelegt ist, vgl. PAINTER, Earth Made Whole, 67.68.72.79.

Schöpfungsmotiven im Gesamtkontext des Kapitels und insbesondere der Heilungserzählung in 9,1–7 eine schöpfungstheologische Interpretation des Kosmos plausibel.¹³⁵ In 12,46 könnte man ähnlich wie in 3,19 argumentieren: Da es im Satzkontext um die Menschen geht, die an ihn glauben (bzw. in 3,19 um die, die nicht glauben), könnte man die Licht-Aussage als eine Metapher für das Kommen Jesu zur Menschenwelt auffassen. Aber möglicherweise wird auf die kosmische Dimension von Jesu Inkarnation angespielt (1,5.9–10), und dann in der zweiten Satzhälfte sozusagen weiter herangezoomt an die Reaktion der Menschen, um die es in Joh zweifelsohne hauptsächlich geht. Das schließt aber eben nicht aus, dass im ersten Satzteil der Rest der Schöpfung ausgeblendet sein muss.

Eine weitere Frage ergibt sich in Bezug auf den „Fürst dieser Welt“ (LUT) in 12,31; 14,30 und 16,11. Das Syntagma ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου (12,31; 16,11) bzw. ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων wird in dieser Arbeit mit der Formulierung *Anführer dieses Kosmos* übersetzt. Dies ist keine Voraussetzung, sondern das Ergebnis der Auseinandersetzung mit den in diesem Abschnitt diskutierten Anschlussfragen. Ursprünglich hatte ich wie viele Übersetzende κόσμος in diesem Syntagma mit *Welt* übersetzt. Es scheint mir aber nach der Beschäftigung mit der johanneischen Kosmologie angemessener, hier mit Kosmos zu übersetzen. Denn ist die Herrschaft dieses Anführers wirklich nur auf die Menschenwelt beschränkt? Schon Sasse ordnet diese Stellen seiner Kategorie „κόσμος als Weltall, Inbegriff des Geschaffenen“ zu und nennt sie im Abschnitt zur Vergänglichkeit des Kosmos. Er versteht κόσμος hier ähnlich wie αἰών in Analogie zu dem, „was die jüdische Apokalyptik den עולם הזה nennt“, also als dieses Zeitalter, was die Begrenztheit der gegenwärtigen Welt zum Ausdruck bringt. Dazu zählt dann auch die Herrschaft des Anführers dieses Kosmos, der eben nicht der Herrscher des zukünftigen Zeitalters ist, weil er gerichtet ist und hinausgeworfen wurde. Es wird weder explizit gesagt, dass er nur über die Menschenwelt herrscht, noch dass die nicht-menschliche Schöpfung seiner Herrschaft unterstellt ist, aber man wird auch sagen können, dass weder die eine noch die andere Deutung vorschnell auszuschließen sind.

¹³⁵ Vgl. das vorhergehende Kapitel dieser Arbeit zum Schlamm (Joh 9,6).

19 Der König (βασιλεύς) nicht von hier (οὐκ ἐντεῦθεν) – Joh 18,36–37

Joh 18,36–37

36 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου· εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ, οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοὶ ἡγωνίζοντο [ἄν] ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις· νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν.

37 εἶπεν οὖν αὐτῷ ὁ Πιλάτος· οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σύ; ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς· σὺ λέγεις ὅτι βασιλεὺς εἰμι. ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ.

36 *Jesus antwortete: „Mein Königreich ist nicht aus dieser Welt; wenn mein Königreich aus dieser Welt wäre, dann hätten meine Untergebenen (darum) gekämpft, dass ich nicht den Ioudaioi übergeben worden wäre; demnach ist mein Königreich nicht von hier.“*

37 *Pilatus fragte ihn dann: „Bist du also doch ein König?“ Jesus antwortete: „Du sagst (es): Ich bin ein König.“ Ich bin dazu geboren worden und dazu in diese Welt gekommen, dass ich die Wahrheit bestätige.*

Joh 18,37 stellt inhaltlich ein Ich-bin-Wort dar, weicht aber von der gängigen Struktur der prädikativen Ich-bin-Worte (ἐγὼ εἰμι + Prädikatsnomen) ab. Ruben Zimmermann spricht davon, dass man „ein verstecktes Ich-bin-Wort erkennen“ kann, „bei dem die Inversion (βασιλεὺς εἰμι ἐγώ) den ironischen Rollentausch mit Pilatus widerspiegelt.“¹ Ich möchte diese Interpretation von einem invertierten Ich-bin-Wort aufgreifen und ein Argument ergänzen. Da die meisten Handschriften keine Interpunktion überliefern,² muss man der syntaktischen Einteilung von NA²⁸ nicht unbedingt folgen.³ Denkbar ist also nicht nur βασιλεὺς εἰμι. ἐγὼ εἰς τοῦτο [...] (Punkt vor ἐγώ), sondern auch βασιλεὺς εἰμι ἐγώ. εἰς τοῦτο [...] (Punkt nach ἐγώ). Dafür spricht zunächst der Aufbau des Verses:

εἶπεν οὖν αὐτῷ	ὁ Πιλάτος·	οὐκοῦν	βασιλεὺς εἶ σύ;
ἀπεκρίθη	ὁ Ἰησοῦς·	σὺ λέγεις ὅτι	βασιλεὺς εἰμι ἐγώ.

Dem εἶ σύ entspricht das εἰμι ἐγώ.⁴ Ich möchte nun das textkritische Argument ergänzen. Eine Punktsetzung nach ἐγώ legt sich von Textzeugen wie etwa dem Codex Washingtonianus⁵ nahe, da hier eine erkennbare Lücke zwischen den Sätzen gelassen wird, und zwar nicht vor, sondern nach ἐγώ:

¹ Man kann „ein verstecktes Ich-bin-Wort erkennen, bei dem die Inversion (βασιλεὺς εἰμι ἐγώ) den ironischen Rollentausch mit Pilatus widerspiegelt“, ZIMMERMANN, Christologie der Bilder, 125.

² Zu Beispielen alter Überlieferungen mit Interpunktion, vgl. BLASS/DEBRUNNER/REHKOPF, Grammatik, § 16, S. 14. Ein Beispiel ohne Interpunktion für Joh 18,37 wäre etwa der Codex Alexandrinus (A).

³ Für die Interpunktion bei NA²⁸ spricht, dass der Codex Bezae ein gut erkennbares Kolon zwischen εἰμι und ἐγώ gesetzt hat.

⁴ Vgl. ZIMMERMANN, Christologie der Bilder, 125 Anm.75.

⁵ Transkription in Anlehnung an den BibleWorks 10 Datensatz M-032A; Bild: BibleWorks 10 Manuscript Images Washingtonianus (m-05).

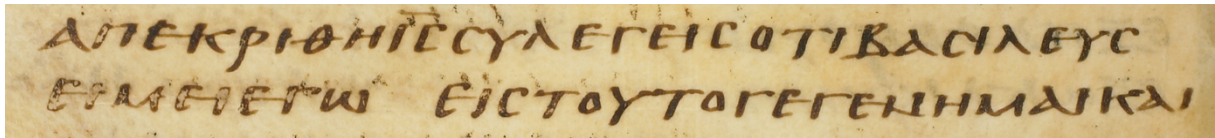


Abb. 13: Codex Washingtonianus (W, 4.–5. Jh.) Joh 18,37: Απεκριθη ἸΣ Σὺ λεγεις οτι βασιλευς | εἰμι ἐγὼ [] εἰς τοῦτο γεγενημαι καὶ

Für die Person(en) hinter W war es also möglich, ἐγὼ auf βασιλευς zu beziehen und dann eine Lücke zu lassen, um den Beginn des neuen Satzes zu markieren. Manche Textzeugen überliefern ein doppeltes ἐγὼ,⁶ einmal auf den ersten und einmal auf den zweiten Satz bezogen, z. B. der Codex Alexandrinus,⁷ der zusätzlich einen Zeilenumbruch zwischen den beiden Sätzen einfügt.

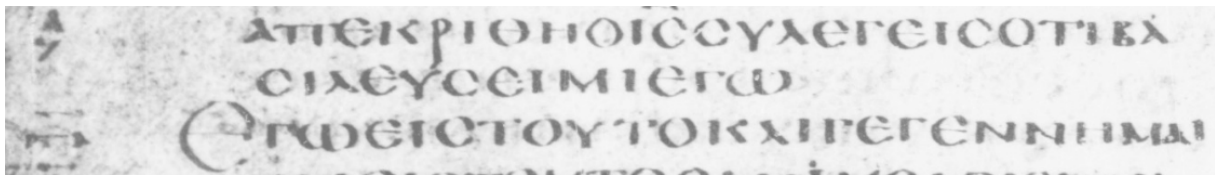


Abb. 14: Codex Alexandrinus (A, 5. Jh.) Joh 18,37: Απεκριθη ο ἸΣ Σὺ λεγεις οτι βα|σιλευς εἰμι ἐγὼ | Εγὼ εἰς τοῦτο καὶ γεγεννημαι

Beide Varianten (Lücke zwischen den Sätzen oder doppeltes ἐγὼ) sprechen dafür, ἐγὼ auf βασιλευς zu beziehen. Die Minuskel GA 1141 (10. Jh.) untermauert diese Interpretation: Hier gibt es ein Kolon, einen Zeilenumbruch und das doppelte ἐγὼ. κριθη ἸΣ· Σὺ λεγεις οτι βασιλευς εἰμι ἐγὼ· | Εγὼ εἰς τοῦτο γεγενημαι· καὶ εἰς τοῦτο (ursprünglich Abb. 15).⁸

Textkritisch sprechen also gute Gründe für die Lesart βασιλεὺς εἰμι ἐγώ. Es kann als ein invertiertes prädikatives Ich-bin-Wort aufgefasst werden. Und selbst wenn dem nicht so wäre, bezeichnet sich Jesus selbst als König (βασιλεὺς εἰμι) und spricht von seinem Reich. Es ist die Frage der folgenden Abschnitte, was es inhaltlich damit auf sich hat und ob bzw. inwiefern die Königsprädikation schöpfungstheologisch gelesen werden kann.

⁶ Vgl. LANGNER, Was für ein König ist Jesus?, 256 inkl. Anm. 42.

⁷ Transkription in Anlehnung an den BibleWorks 10 Datensatz M-02A; Bild: BibleWorks 10 Manuscript Images Alexandrinus (m-02).

⁸ Transkription in Anlehnung an den BibleWorks 10 Datensatz M-1141A; in BibleWorks 10 ist m1141 unter den Manuscript Images zu sehen. Es kann hier nicht dargestellt werden, weil das Albanian National Archive auf meine Anfrage bezüglich der Rechte eines erneuten Abdrucks nicht reagierte.

19.1 Einordnung

Es wird erzählt, dass Jesus nach dem Speisungswunder in Joh 6,15 merkt, dass die Leute ihn zum König machen wollen – um das zu verhindern, zieht er sich allein auf einen Berg zurück. Obwohl Joh Jesus so darstellt, dass er auf keinen Fall König werden will, werfen ihm die johanneischen *Ioudaioi* vor, dass er sich selbst zum König macht und damit gegen den Kaiser (Καῖσαρ) ist (19,12). Jesus stimmt auch der Aussage von Pilatus zu, dass er ein König ist. Auf der einen Seite möchte Jesus also kein König sein und auf der anderen Seite beansprucht er trotzdem, ein König zu sein und wird auch von außen so wahrgenommen (1,49) und als solcher gefeiert (12,13.15⁹) sowie verklagt (19,12). Der Schlüssel zur Lösung dieser Spannung liegt in Joh 18,36–37: Er ist durchaus ein *König*, aber eben *nicht von hier*. Diese Aussage heißt aber nicht, dass Jesus keinen Anspruch auf das Hier hätte, sondern es geht um den Ursprung: Sein Königtum entspringt nicht *aus dieser Welt* (ἐκ τοῦ κόσμου τούτου).¹⁰ Dennoch ist der gesamte Kosmos Eigentum des Logos (1,10–11).¹¹ Joh 18,37 kann also als Gegenstatement zu 12,31 verstanden werden: Der Anführer dieses Kosmos (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου) ist nur der vermeintliche Herrscher. Unabhängig davon, ob man die Verse (18,37 als Gegenüber zu 12,31) auf einer politischen oder kosmischen Ebene sieht (12,31: Pilatus¹² oder Satan¹³), ist die christologische Implikation deutlich: Der johanneische Jesus ist der eigentliche König, den weder politische noch kosmische Kräfte im Tod halten können, sondern der am Ende als Sieger alles andere überwindet. Die königlichen Züge Jesu werden aber nicht nur durch die Lexeme βασιλεία und βασιλεύς ausgedrückt, sondern indirekt auch über die Gottessohnschaft,¹⁴ die christologischen Titel wie Christus/Messias,¹⁵ die Garten-Bezüge und die Hirtenmetaphorik¹⁶. So zeigt etwa Koch, dass auf dem Hintergrund des altorientalischen und alttestamentlichen Verständnisses der Garten als Ort des Königs gilt und bezieht diese Tradition auf die johanneische Passions- und Auferstehungserzählungen („hier – im Garten – wird nicht irgendwer, sondern ein König verhaftet und es wird ein König begraben“¹⁷).¹⁸

⁹ Vgl. BRODIE, Gospel According to John, 534.

¹⁰ Die englische Präposition „of“ kann hier mehrdeutig sein: Einerseits entspringt Jesu Königtum nicht dieser Welt („it is not of this world“, KARAKOLIS, „Across the Kidron Brook, Where There Was a Garden“, 754), aber andererseits herrscht Jesus über diese Welt und insofern ist er „the king of the world“ bzw. „the heavenly king of the world“, KARAKOLIS, „Across the Kidron Brook, Where There Was a Garden“, 755.760.

¹¹ Vgl. die Anmerkungen zu 1,10–11 im Prolog-Teil dieser Arbeit. Ich gehe davon aus, dass weder mit Kosmos nur die Menschenwelt noch mit dem Eigentum nur Israel gemeint ist.

¹² Vgl. CARTER, John and Empire, 290–291. Gegen die Pilatus-Deutung spricht, dass eher der römische Kaiser und nicht Pilatus die Anführer des Kosmos ist.

¹³ Satan und Teufel verstehe ich als Synonyme. Zur Deutung von 12,31 als Satan/Teufel vgl. SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 228

¹⁴ MATERA, Kingship of Jesus, 149: „Just as the king was God’s son, so Jesus is the Son of God. [...] Kingship finds its supreme title in ‚Son of God‘“.

¹⁵ Aus Platzgründen kann nicht alles vertieft werden, aber es sollte zumindest erwähnt werden, dass Könige im AT gesalbte sind (z. B. Saul in 1Sam 9–10).

¹⁶ „So versteht sich König Hammurabi zeitlich und sachlich parallel zur Einsetzung des Gottes Marduk in ein ‚ewiges Königtum (šarrūtum darītum)‘ (Hammurabi-Stele 1,21) durch Anu und Enlil (1,1ff) als ‚der von Enlil berufene Hirte‘ (1,51ff; TUAT 1/1, 40)“, vgl. LEUENBERGER, Königtum, Abschn. 3.1. Biblisch wird die Assoziation von Hirte und König in der Figur Davids deutlich (1Sam 16–2Sam 24). Für Philo ist Gott als Herrscher von allem ein Hirte, der sich als König um Erde, Wasser, Luft, Feuer, Pflanzen, Tiere usw. wie um eine Herde kümmert (agr. 50–51), vgl. UMEMOTO, Königsherrschaft Gottes, 217–218. Zu Dion Chrysostomos’ Zeus-Vorstellung vgl. unten bei den anderen antiken Texten und vgl. MÜLLER, König und Vater, 42.

¹⁷ KOCH, „Es war aber an dem Ort ein Garten“, 232.

¹⁸ Vgl. außerdem die ähnliche Argumentation (mit Verweisen auf davidische Motive) von KARAKOLIS, „Across the Kidron Brook, Where There Was a Garden“, 755–760.

Das Begräbnis wirkt königlich, wenn man bedenkt, dass viele Könige¹⁹ in Gärten begraben wurden,²⁰ Nikodemus kostbare Gemische herbeibringt und das Grab bisher unbenutzt ist.²¹ Im Zusammenhang der Verknüpfung von Königs- und Garten-Traditionen wird auf die königlichen Züge Adams hingewiesen, die dann mit den königlichen Zügen Jesu verglichen werden.²²

Während Jesus in Joh 3,3.5 noch vom *Königreich Gottes* (βασιλεία τοῦ θεοῦ) gesprochen hat, redet er in 18,36 gleich 3-mal von seinem eigenen Königreich (*mein Königreich* – ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ). Das heißt allerdings nicht zwangsläufig, dass das Reich Gottes und das Reich Jesu verschieden wären. „God shares his heavenly kingdom with his Son on an equal basis“²³. Wenn dieses Königreich nicht *von hier* ist, von wo ist es dann und woraus besteht es überhaupt? Ira B. Driggers hat für die markinischen Aussagen vom Königreich bzw. der Königsherrschaft Gottes die These aufgestellt, dass durch dieses Syntagma Gottes schöpferisches Handeln durch Jesus zum Ausdruck kommt. „For Mark, the ‚reign of God‘ (βασιλεία τοῦ θεοῦ) is a key category – perhaps *the* key category – for describing how the one Creator acts in the ministry of Jesus for the healing of creation.“²⁴ Mit dieser These ist er nicht allein; auch andere verweisen auf schöpfungstheologische Aspekte der jesuanischen Verkündigung, wie beispielsweise Lukas Bormann: „Das Gottesverständnis im Rahmen der Königsherrschaft Gottes konzentriert sich auf den für Israel geschichtsmächtig wirkenden Gott und auf Gott als Erhalter der Schöpfung.“²⁵ Er versteht als Gehalt der Königsherrschaft Gottes die „Errichtung der Herrschaft des Schöpfers“²⁶, aus der die ethische Forderung nach zwischenmenschlicher Barmherzigkeit abgeleitet wird, die die „Fürsorge des Schöpfers“ nachahmen soll.

Die Leitfrage dieses Kapitels ist es, ob und inwiefern eine solche oder eine ähnliche These auch für die johanneische Konzeption des Königreichs gelten kann. Es ist klar, dass das Königreich nicht an jeder Stelle mit der gegenwärtigen Schöpfung gleichgesetzt werden kann. Formulierungen wie z. B. *in das Königreich Gottes hineingehen* (Joh 3,5) sperren sich gegen eine solche Interpretation. Denn als Geschöpfe sind Menschen von ihrer Geburt an in der Schöpfung und müssen nicht erst dort hineingehen. Es kann also kaum bestritten werden, dass das Königreich eine Art geistlicher und/oder sozialer Raum der Glaubenden ist. Die Frage ist, ob dieser Raum als Neuschöpfung verstanden werden kann.

Das Stellen dieser Frage ist nicht selbstverständlich, wie etwa am Beispiel des Sammelbands von Hengel und Schwemer zur Königsherrschaft Gottes gezeigt werden kann. In ihren ausführlichen inhaltlichen Vorbemerkungen im Vorwort kommen sie nur an einer Stelle direkt auf Schöpfung zu sprechen; dabei stellen sie zwar fest, dass die Königsmetaphorik „genauso elementar wie die des Vaters oder des Schöpfers“²⁷ ist, deuten aber den Königstitel nicht explizit schöpfungstheologisch. Ihre Aussage klingt vielmehr so, als ob König, Vater und Schöpfer jeweils verschiedene Aspekte des Gottesbilds hervorheben. Sie ziehen aber

¹⁹ Atl. Bsp. wären Amon (2Kön 21,26), David (2 Esd 13,16 [Neh 3,16]) und Manasse (2Kön 21,18 // 2Chr 33,20); Josephus berichtet über Manasse ähnliches (Ant. 10,46), vgl. ZIMMERMANN, Symbolic Communication, 228; ZIMMERMANN, Christologie der Bilder, 156. Für den masoretischen Text in Neh 3,16 stimmt wohl Frettlöhs Aussage, „dass von einem Begräbnis Davids im Garten ... allerdings nicht die Rede“ ist, FRETTLÖH, Christus als Gärtner, 168 Anm. 18. Der LXX-Text (2 Esd 13,16) versteht jedoch das Grab Davids explizit als ein Gartengrab: Die Formulierung *bis zu den Gräbern Davids* (עַד־נֶגְד קְבָרֵי דָוִד) wird übersetzt mit der Wendung *bis zum Gartengrab Davids* (ἕως κήπου τάφου Δαυίδ).

²⁰ Vgl. ROSIK, Discovering the Secrets, 82–83; vgl. THYEN, Johannesevangelium, 760.

²¹ Vgl. KARAKOLIS, „Across the Kidron Brook, Where There Was a Garden“, 757–758.

²² Vgl. SINKKO, John 18–20 and the Garden Traditions, 69–78.

²³ KARAKOLIS, „Across the Kidron Brook, Where There Was a Garden“, 754.

²⁴ DRIGGERS, God as Healer of Creation, 89.

²⁵ BORMANN, Theologie des Neuen Testaments, 91.

²⁶ Dieses und das folgende Zitat: BORMANN, Theologie des Neuen Testaments, 86.

²⁷ HENGEL/SCHWEMER, Vorwort, 5.

nicht in Erwägung, dass der König eine Metapher für den Schöpfer sein könnte. Auch in der detaillierteren Untersuchung zum Gott-Königtum in den Sabbatliedern aus Qumran wird eher das Gegenüber des erbarmenden Schöpfers (אל bzw. אֱלֹהִים) und dem richtenden König (מֶלֶךְ) hervorgehoben. Es wird zwar darauf verwiesen, dass das Gottesbild durch diese Unterscheidung nicht zerfällt, aber nichtsdestotrotz wird eine „Unterscheidung“ gesehen.²⁸

Ein Blick in die Forschungsgeschichte zeigt, dass einerseits Untersuchungen zur Schöpfung in Joh kaum auf die Königsmetapher eingehen. Sosa Siliezar verweist zwar auf deren Wichtigkeit, wertet diese jedoch nicht schöpfungstheologisch aus.²⁹ Er sieht die „royal overtones“ und die Bezüge zum Garten Eden als zwei sich gegenseitig ausschließende Interpretationsmöglichkeiten.³⁰ Dabei sind die Königsbezüge mit dem Garten verknüpft, nicht nur weil es Könige waren, die Gärten hatten und dort begraben waren, sondern weil auch Adam als Herrscher über die Tiere königliche Züge annimmt. Daher nehmen andere nicht Joh 18,36–37 als Ausgangspunkt für die Untersuchung der Königs-Metapher, sondern die Garten-Gärtner-Motivik: Es sind besonders die Könige, die sich Gärten leisten können und als Gärtner portraitiert werden.³¹ Das Thema wird in einem eigenen Kapitel dieser Arbeit noch vertieft. An dieser Stelle ist festzuhalten, dass der in der bisherigen Forschung beobachtete Zusammenhang von der Garten-Gärtner-Motivik und dem Königtum zusätzliche Plausibilität für die hier vorliegende Fragestellung liefert, ob und inwiefern das Königtum Jesu schöpfungstheologisch konnotiert sein kann.

Andererseits gehen Untersuchungen speziell zum Königtum Jesu kaum auf mögliche schöpfungstheologische Konnotationen ein,³² selbst dann, wenn von einem universalen, absoluten Königtum ausgegangen wird. Ein Beispiel hierfür ist Cordula Langner, die die Parallelen von Jesu und Gottes Königtum stark macht (universales Ausmaß, ewige Dauer, Herstellung von Gerechtigkeit und Frieden usw.), dabei aber den schöpferischen, lenkenden, versorgenden Aspekt zu wenig berücksichtigt.³³ Ein weiteres Beispiel wäre Ulrich Busse, der auf die universalen Implikationen des Königtums Jesu zu sprechen kommt, dann allerdings diesen Aspekt nicht explizit schöpfungstheologisch ausdeutet: „Zwar war der johanneische Jesus der Retter, aber eben nicht nur der einer Polis, sondern global des Kosmos, dessen Chaoskräfte er in seiner ‚Stunde‘ endgültig besiegt hat“.³⁴

Des Weiteren wurde zwar von Ken Brown eine Verbindung eines antiken Inthronisationsrituals und Joh 18–20 gesehen, „that ties divine kingship to cosmic battle, new creation and Temple building“.³⁵ Er kommt zu folgendem Schluss: „In all this, John presents Jesus as the true high priest and king, whose death and resurrection encompass divine enthronement, the ‚raising‘ of the true heavenly Temple of which Jerusalem was the symbol, and the inauguration of the new creation.“³⁶ Allerdings nennt er in diesem Zusammenhang keine Stellen; es bleibt offen, auf welchen Inthronisationsritus er sich genau bezieht.

²⁸ Vgl. SCHWEMER, Gott als König, 115–116.

²⁹ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 183.

³⁰ In eine ähnliche Richtung ist schon Brown gegangen, der nichts von einem Garten-Eden-Bezug hält, die königlichen Symbole hingegen herausarbeitet, vgl. BROWN, Gospel according to John, 2:959–960.

³¹ Vgl. WYATT, ‚Supposing Him to Be the Gardener‘, 35–36.

³² Bei Ulrich Zimmermann ist es nicht auszuschließen, dass dies auf den begrenzten Raum zurückzuführen ist, der ihm für den Lexikonbeitrag zur Verfügung stand; es könnte demgegenüber oder zusätzlich daran liegen, dass die Verknüpfung von Königtum und Schöpfung im NT nicht als selbstverständlich wahrgenommen wird, vgl. ZIMMERMANN, βασιλεύς (NT), 1497–1499.

³³ Vgl. LANGNER, Was für ein König ist Jesus?, 257.262–268.

³⁴ BUSSE, Metaphorik und Rhetorik, 312.

³⁵ BROWN, Temple Christology in the Gospel of John, 33.

³⁶ BROWN, Temple Christology in the Gospel of John, 34.

Den bisher stärksten Zusammenhang zwischen Schöpfung und Königtum Jesu in Joh hat m. W. Hengel gesehen, der das Passions- und Auferstehungsgeschehen als Antritt der Königsherrschaft Jesu und den Beginn der Neuschöpfung sieht.³⁷ Die Betonung liegt aufgrund seiner ekklesiologischen Deutung des Reichs Christi³⁸ auf der *creatio eschatologica* (wobei er dieses Reich nicht auf das Jenseits reduziert, sondern seine gegenwärtige Relevanz betont). Er sieht den Vollzug der Herrschaft „in der Gemeinschaft der Glaubenden“³⁹ und identifiziert die Gottesherrschaft aus dem Nikodemus-Gespräch mit dem Königtum Christi im Verhör durch Pilatus. Ich möchte diese Beobachtungen aufgreifen und die Frage ergänzen, ob man die Konnotation des gegenwärtigen Herrschens über die Schöpfung im Sinne der *creatio continua* ausschließen kann. Diese Frage wurde m. W. in der bisherigen Forschung noch nicht bearbeitet und ist daher zentraler Gegenstand dieses Kapitels.

19.2 Septuaginta

Ich möchte in diesem Abschnitt zunächst auf die deuterokanonischen Texte eingehen, da mit fortschreitender Abfassungszeit die βασιλεύς-Belege zunehmen und die „Königsherrschaft Gottes vor allem in den jüngeren Büchern des AT wichtig“⁴⁰ ist.

Est 4,17a–d LXX

17a καὶ ἐδεήθη κυρίου μνημονεύων
πάντα τὰ ἔργα κυρίου καὶ εἶπεν

17b Κύριε κύριε βασιλεῦ πάντων κρατῶν,
ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ σου τὸ πᾶν ἐστίν, καὶ οὐκ
ἔστιν ὁ ἀντιδοξῶν σοι ἐν τῷ θέλειν σε
σῶσαι τὸν Ἰσραὴλ·

17c ὅτι σὺ ἐποίησας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν
γῆν καὶ πᾶν θαυμαζόμενον ἐν τῇ ὑπ’
οὐρανὸν καὶ κύριος εἶ πάντων, καὶ οὐκ
ἔστιν ὃς ἀντιτάσσεται σοι τῷ κυρίῳ.

17d σὺ πάντα γινώσκεις.

17a Und er hat (den) Kyrios gebeten, wo-
bei er sich an alle Werke des Kyrios erin-
nert hat, und er hat gesagt:

17b Kyrios, Kyrios, König von allem, der
du mächtig bist, denn alles ist in deiner
Gewalt, und es gibt keine(n), die/der dem
Wollen, dass du Israel retten (willst), wi-
dersprechen (kann),

17c denn du hast den Himmel, die Erde
und alles Bewundernswertes in ihr unter
(dem) Himmel geschaffen und du bist
(der) Kyrios von allem, und es gibt
keine(n), die/der sich dir, dem Kyrios, wi-
dersetzt.

17d Du weißt alles.

In den Zusätzen zu Esther im 4. Kapitel erinnert sich Mordochai an die Werke des Kyrios, zu denen offensichtlich in erster Linie die Schöpfungswerke (Himmel, Erde usw.) gehören. Die Anrede als Kyrios und König wird unmittelbar mit dem schöpferischen Wirken verbunden. Aus den ersten Schöpfungswerken zu Beginn der Welt wird abgeleitet, dass Gott so stark sein muss, dass ihm niemand widersprechen und sich ihm niemand widersetzen kann. Darum kann er seine Bitte um den Erhalt des jüdischen Volkes angesichts der bevorstehenden Gefahr der

³⁷ Vgl. HENGEL, Reich Christi, v. a. 166.

³⁸ Vgl. HENGEL, Reich Christi, 179.

³⁹ Vgl. HENGEL, Reich Christi, 179.

⁴⁰ Vgl. ZIMMERMANN, Namen des Vaters, 274.

Ausrottung wenden. Mordochai erwartet vom Schöpfer des Universums,⁴¹ dass er als gegenwärtiger König dieser Schöpfung eingreifen und lenken kann. An diesen souveränen, allwissenden Gott wenden sich Mordochai, den er später im Gebet als *den Gott und den König* (ὁ θεὸς ὁ βασιλεὺς, 17f – hier determiniert) adressiert, also als den König schlechthin. Auch Esther ruft ihn als *unseren König* an (ὁ βασιλεὺς ἡμῶν, 17l), der als *König der Götter über jede Macht herrscht* (βασιλεὺ τῶν θεῶν καὶ πάσης ἀρχῆς ἐπικρατῶν, 17r).⁴² Daneben gibt es noch weitere Gebete, in denen Gott als König angerufen wird, wie etwa in Jdt 9,12.⁴³ Insgesamt fällt auf, dass der Königstitel bevorzugt in Gebeten verwendet wird⁴⁴ (vgl. unten 3Makk, PsSal und die kanonischen Psalmen).

Jdt 9,12

ναὶ ναὶ ὁ θεὸς τοῦ πατρός μου
καὶ θεὸς κληρονομίας Ἰσραὴλ,
δέσποτα τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς,
κτίστα τῶν ὑδάτων,
βασιλεὺ πάσης κτίσεώς σου,
σὺ εἰσάκουσον τῆς δεήσεώς μου.

*Ja, ja, Gott meines Vaters,
und Gott des Erbteils Israels,
Gebiet der Himmel und der Erde,
Schöpfer des Wassers,
König deiner ganzen Schöpfung,
erhöre mein Gebet!*

In Jdt ist Gott als *großer König Herr über die ganze Erde* (ὁ βασιλεὺς ὁ μέγας, ὁ κύριος πάσης τῆς γῆς, 2,5) und wird demnach als *König deiner ganzen Schöpfung* (9,12) bezeichnet.⁴⁵ Mit diesem Syntagma liegt wohl eine der eindeutigsten Verknüpfung der Königs- mit der Schöpfungsthematik vor. Gott, Gebieter, Schöpfer und König stehen parallel zueinander, seine Regentschaft ist nicht auf die Vorfahren (wofür der Vater steht) oder auf Israel beschränkt, sondern erstreckt sich über Himmel, Erde und Wasser, also die ganze Schöpfung, die zusätzlich durch das possessiv gebrauchte Personalpronomen als Besitztum Gottes (*deine Schöpfung*) deklariert wird.

Während in Jdt eher die räumlichen Ausmaße des Königtums im Vordergrund stehen, kommen in Tob⁴⁶ die zeitlichen hinzu.

It is no surprise that Tobit, in his song of praise after his experience of God's benevolence and uncompromising mastery over his creation, acclaims God as King of the ages whose kingdom lasts for all ages (Tob 13:1, 6, 10), as King of heaven (Tob 13:7, 13, 16) and as the „great King“ (Tob 13:15). God has exercised his majestic might to deliver Tobit and his family from their present distress, proving that God is indeed the universal King who enjoys complete and absolute sovereignty over all his creation.⁴⁷

In Tob 13⁴⁸ drückt sich in der Bezeichnung *König der Zeitalter* (τῶν αἰώνων, V. 7.11) wohl das räumlich sowie zeitlich unbeschränkte Königtum (βασιλεία) aus, das bis in die Unterwelt reicht, in die Gott hinein- und aus der er heraufführt (V. 2).⁴⁹ Daher soll er als *der große*

⁴¹ Das Wort „Kosmos“ taucht hier zwar nicht auf, aber es ist sehr wahrscheinlich, dass mit der Rede vom Himmel, der Erde und allem Bewundernswertem die Schöpfung als Ganzes gemeint ist.

⁴² Vgl. ZIMMERMANN, Namen des Vaters, 275.

⁴³ Vgl. SCHMITZ, Does κτίστης Mean „Creator“?, 43; SCHMITZ, „Dir soll Deine ganze Schöpfung dienen“ (Jdt 16,14), 54–55; ZIMMERMANN, Namen des Vaters, 275.

⁴⁴ Vgl. ZIMMERMANN, Namen des Vaters, 274.

⁴⁵ Vgl. ZIMMERMANN, Namen des Vaters, 275.

⁴⁶ Vgl. MACATANGAY, God's Conflict, 325–327.

⁴⁷ MACATANGAY, God's Conflict, 326.

⁴⁸ Hier gibt es unterschiedliche Verszählungen, ich folge wie gewöhnlich RAHLFS/HANHART, Septuaginta.

⁴⁹ Zur schöpfungstheologischen Konnotation dieser Konzeption vgl. das Kapitel zum Beleben in Joh 5,21 in dieser Arbeit (Kap. 14).

König gepriesen werden (εὐλογεῖτω τὸν θεὸν τὸν βασιλέα τὸν μέγαν, V. 16) – schließlich ist er der *König des Himmels* (ὁ βασιλεὺς τοῦ οὐρανοῦ, V. 13, vgl. Tob 1,18 S). Die Formulierung *König von allem* (ὁ βασιλεὺς τῶν πάντων) in Tob 10,14 S⁵⁰ verweist auf die allumfassende, universale Herrschaft Gottes.

Eine konkrete politische Implikation des Theologumenons vom Schöpfer als König tritt in 2Makk 7 bei dem Martyrium des zweiten Sohnes zutage. In seinen letzten Atemzügen wendet er sich an den irdischen Machthaber, um ihn mit dem eigentlichen König zu kontrastieren.

2Makk 7,9

Σὺ μὲν, ἀλάστωρ, ἐκ τοῦ παρόντος ἡμᾶς
ζῆν ἀπολύεις, ὁ δὲ τοῦ κόσμου βασιλεὺς
ἀποθανόντας ἡμᾶς ὑπὲρ τῶν αὐτοῦ
νόμων εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς
ἀναστήσει.

Du Schuft entlässt uns zwar aus dem gegenwärtigen Leben, aber der König des Kosmos wird uns, nachdem wir für seine Gesetze gestorben sind, zum Leben ewiger Wiederbelebung auferwecken.

Der irdische Herrscher hat zwar eine gewisse Verfügungsgewalt über das Leben, aber einerseits geht es dabei nur um das jetzige, vergängliche Leben und andererseits kann er es nur nehmen und nicht geben. Demgegenüber kann der König des Kosmos Leben geben (vgl. 2Makk 7,23), und zwar nicht nur das vergängliche, sondern das unvergängliche (V. 9). Hier wird aus dem Glauben an die *creatio prima* (V. 23) bzw. *creatio continua* (V. 9) geschlussfolgert, dass Gott die Macht hat, das Leben nach dem Tod im Sinne der *creatio eschatologica* zu geben.

In 3Makk 6,2⁵¹ wird Gott als großmächtiger König angesprochen, dessen Allmacht sich darin zeigt, dass er als der Höchste schlechthin⁵² die gesamte Schöpfung verwaltet.

3Makk 6,2

Βασιλεῦ μεγαλοκράτωρ, ὕψιστε
παντοκράτωρ θεὲ τὴν πᾶσαν
διακυβερνῶν ἐν οἰκτιρμοῖς κτίσιν.

König, Großherrscher, Höchster, Pantokrator, Gott, der (du) mit Gnade die ganze Schöpfung regierst.

Knöppler identifiziert verschiedene Varianten der Königs-Anrede in 3Makk:

In Spielarten zur Prädikation Gottes als König der Himmel [2,2] erscheinen die Titel König (2,9: βασιλεὺς), heiliger König (2,13: ἅγιος βασιλεὺς), König der Könige (5,35: βασιλεὺς τῶν βασιλέων) und großmächtiger König (6,2: βασιλεὺς μεγαλοκράτωρ). Parallelen bzw. Spielarten dieser Gebetsanrede finden sich in Ps 5,3; 84,4; 145,1; Jdt 9,12; Tob 13,1.6.7.10.⁵³

Von den genannten Stellen hat die Königs-Metapher v. a. in 3Makk 2,2–3.9;⁵⁴ 6,2 eine Tendenz, mit der Schöpfungsthematik verbunden zu werden.⁵⁵

In PsSal 17 wird eine dunkle oder zumindest ambige Seite des Gott-Königtums entfaltet:

⁵⁰ Vgl. ZIMMERMANN, Namen des Vaters, 275.

⁵¹ Vgl. REITERER, Dimensionen der Schöpfung, 177.

⁵² Vgl. REITERER, Dimensionen der Schöpfung, 177.

⁵³ Vgl. KNÖPPLER, 3. Makkabäerbuch, 887 Anm. 2c.

⁵⁴ 3Makk 2,9: Du, König, der du die grenzenlose und unermessliche Erde geschaffen hast [...] (σύ, βασιλεῦ, κτίσας τὴν ἀπέραντον καὶ ἀμέτρητον γῆν [...]).

⁵⁵ Vgl. ZIMMERMANN, Namen des Vaters, 275–276.

PsSal 17,1.18b–19

1 Κύριε, σὺ αὐτὸς βασιλεὺς ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ἔτι.

18b ὅτι ἀνέσχευεν ὁ οὐρανὸς τοῦ στάξαι ὑετὸν ἐπὶ τὴν γῆν.

19 πηγαὶ συνεσχέθησαν αἰώνιοι ἐξ ἁβύσσων ἀπὸ ὀρέων ὑψηλῶν, ὅτι οὐκ ἦν ἐν αὐτοῖς ποιὼν δικαιοσύνην καὶ κρίμα.

1 Kyrios, du bist unser König, jetzt und in das Zeitalter hinein.

18b Denn der Himmel hat das Fallen des Regens auf die Erde zurückgehalten.

19 Urzeitliche Quellen aus den Tiefen von den hohen Bergen sind gestoppt worden, denn unter ihnen war keine Person, die Gerechtigkeit und Recht hergestellt hätte.

Zu Beginn, im Laufe und am Ende des Psalms wird betont, dass der Kyrios der König ist (V. 1.34.46). In diesem Königreich wird kein Unrecht geduldet (V. 27), sondern es werden Naturgewalten in Bewegung gesetzt bzw. in diesem Fall gestoppt (V. 18–19), um zu strafen und Gerechtigkeit wieder herzustellen. Das ist eine gute und zugleich schlechte Botschaft: gut für die, die ihre Hoffnung auf die barmherzige Kraft Gottes als Retter setzen (V. 2–3), schlecht für die, die gegen Gott sündigen (V. 8). Die universale Königsherrschaft ist explizit betont, da Gott nicht nur über Israel König ist, sondern auch über die (anderen) Völker (ἐπὶ τὰ ἔθνη, V. 3). Es entsteht der Gesamteindruck, dass Gott als souveräner König herrscht, der über Naturereignisse als Strafmittel verfügt. Eine weitere Möglichkeit zur Umsetzung seiner Gerechtigkeit ist der Einsatz eines irdischen Königs aus der Linie Davids (V. 21). Dieser irdische König ist gegenüber dem eigentlichen König loyal (sein Verhältnis zu ihm wird als Kind- oder Sklavenverhältnis verstanden, je nach Übersetzung von παῖς in V. 21). Dieser stellvertretende König wird von Gott dazu befähigt, das Gericht zu vollziehen (V. 22–25) und ein heiliges Volk um sich zu sammeln (V. 26).

Daneben kommen in Ps 145/Ψ 144 die positiven, hellen Seiten des Gott-Königtums zum Ausdruck. Der Psalm beginnt mit der Anrufung Gottes als König (ὁ θεός μου ὁ βασιλεὺς μου, V. 1). Mehrfach ist von den Werken (τὰ ἔργα) die Rede, die zwar einerseits als heilsgeschichtliche Taten verstanden (V. 4), aber andererseits auch als Schöpfungswerke gedeutet werden können.⁵⁶

Ψ 144

1 Ὑψώσω σε, ὁ θεός μου ὁ βασιλεὺς μου.

10 ἐξομολογησάσθωσάν σοι, κύριε, πάντα τὰ ἔργα σου, καὶ οἱ ὅσιοί σου εὐλογησάτωσάν σε.

11 δόξαν τῆς βασιλείας σου ἐροῦσιν καὶ τὴν δυναστείαν σου λαλήσουσιν

1 Ich will dich erheben, mein König.

10 Es sollen dich preisen, Kyrios, alle deine Werke, und deine Heiligen sollen dich loben.

11 Über die Herrlichkeit deines Königtums sollen sie sprechen und über deine Herrschaft reden.

Spätestens V. 10 legt nahe, dass die Werke die Schöpfungswerke sind, da es üblich ist,⁵⁷ dass das Geschaffene Gott preist, und es eher unüblich wäre, dass die Heilstaten Gott preisen (die

⁵⁶ Vgl. ausführlich zu den Werken als Schöpfungsterminologie das Kapitel zum Werk in dieser Arbeit (Kap. 11).

⁵⁷ Vgl. ebenso das Werk-Kapitel dieser Arbeit (Kap. 11).

Heilstaten werden gewöhnlich gepriesen, preisen aber i. d. R. nicht selbst). Zudem stehen die Werke im chiasmatischen Parallelismus zu den Heiligen, was man so deuten kann, dass die Heiligen ein Beispiel der großen Menge an Schöpfungswerken sind, zu denen neben den Menschen selbstverständlich die weitere belebte die unbelebte Schöpfung zählt. Das, worüber sie lobend reden sollen, ist das Königtum Gottes (V. 11), das die Zeitalter und Generationenfolgen überdauert (V. 13). Als König versorgt Gott die Untertanen seines Königtums, wozu alle Menschen und Lebewesen zählen (V. 15–16). „Durch die Schöpfungsterminologie, die mit diesen Aussagen verbunden ist, entsteht der Eindruck, dass die Fürsorge Gottes als König uneingeschränkt ist.“⁵⁸ Uneingeschränkt ist auch die zeitliche Dauer des Gottkönigtums, wie es etwa in Ps 29,10/Ψ 28,10 heißt:

Ψ 28,10

κύριος τὸν κατακλυσμὸν κατοικιεῖ,
καὶ καθίεται κύριος βασιλεὺς εἰς τὸν
αἰῶνα.

(Der) Kyrios wohnt (auf) der Wasserflut,
und (der) Kyrios sitzt als König bis in das
Zeitalter hinein

Der Parallelismus von *wohnen* und *sitzen* evoziert das Bild des über den Wassern thronenden Königs (MT: כִּשִׁי). Das gewählte Substantiv κατακλυσμός kommt sonst schwerpunktmäßig in der Urgeschichte vor, um die Wassermassen der sog. Sintflut zu beschreiben.⁵⁹ Wenn Gott über diesen urgewaltigen Wassern thront, verdeutlicht dies seine Macht und Erhabenheit. Man kann den Psalm so verstehen, dass Gott zu einem bestimmten Zeitpunkt seine Königsherrschaft angetreten hat, indem er sich auf seinen Thron gesetzt hat: „That moment might be linked to the creation of our world“.⁶⁰ Falls die Wasserflut als ein Bezug auf die graue Vorzeit zu verstehen ist, ist der Satz durch den Verweis auf den Anfang und das unbestimmte Ende (εἰς τὸν αἰῶνα bzw. מְלָכָה) gerahmt.

Nicht alle Stellen, in denen Gott als König angesprochen wird, müssen zwangsläufig schöpfungstheologisch interpretiert werden. Man könnte infrage stellen, ob die Anrede von Gott als „mein König“ des betenden Ichs in verschiedenen Psalmen (z. B. Ps 5,3; 44,5; 74,12; 84,4) universal gemeint sind. Wenn sie partikularistisch gemeint sind, dann würde dahinter die Vorstellung stehen, dass Gott nur der König bestimmter Personen ist, nämlich derer, die ihn als solchen ansprechen. Man könnte aber auch davon ausgehen, dass das betende Ich von einer universalen Königsherrschaft ausgeht und durch das Wörtchen „mein“ eine besondere Nähe zu diesem König ausdrückt. Die Vorstellung könnte wie folgt lauten: Er ist mein König, weil er sich mir in besonderer Weise zuwendet und ich ihm nahestehe, obwohl er eigentlich der König aller Menschen und der ganzen Welt ist. Leuenberger betont, dass die individualisierende Königs-Anrede „keineswegs exklusiv“⁶¹ gefasst ist. Solch ein universales Königsverständnis in der individualisierenden Anrede wurde exemplarisch in Jdt 9,12 deutlich, wo einerseits Gott als der *Gott meines Vaters und des Erbteils Israels* adressiert wird und zugleich der *Gebieter von Himmel und Erde* sowie *König deiner ganzen Schöpfung* ist. Von den oben genannten Stellen soll Ps 74,12 herausgegriffen werden, da hier anhand des Kontextes gezeigt werden kann, dass die Bezeichnung *mein König* (מְלָכָה) nicht zwangsläufig eine Beschränkung des Königtums auf bestimmte Personen implizieren muss.

⁵⁸ BORMANN, Theologie des Neuen Testaments, 90.

⁵⁹ Vgl. Gen 6,17; 7,6–7.10.17; 9,11.15.28; 10,1.32; 11,10; außerhalb der Urgeschichte kommt κατακλυσμός nur vereinzelt etwa in Ps 31,6; Nah 1,8.

⁶⁰ Vgl. GOLDINGAY, Psalms, 1:420.

⁶¹ LEUENBERGER, Königtum, Abschn. 3.3.3.3.

Ψ 73,12

ὁ δὲ θεὸς βασιλεὺς ἡμῶν πρὸ αἰῶνος,
εἰργάσατο σωτηρίαν ἐν μέσῳ τῆς γῆς.

*Gott ist unser König vom (Beginn des)
Zeitalters an, er wirkt Rettung inmitten der
Erde.*

Zunächst fällt auf, dass die LXX *unser König* (βασιλεὺς ἡμῶν) statt *mein König* (יְהוָה) überliefert. Dies ist aber nicht das ausschlaggebende Argument für das universal verstandene Königtum, sondern vielmehr der Inhalt der folgenden Verse, in denen etwa das Trennen des Wassers, das Besiegen von Chaos-Mächten wie beispielsweise Drachen (δράκων), das Hervorquellen-Lassen von Quellen und Flüssen, die Erschaffung der Himmelskörper sowie die Zeiteinteilung in Tag/Nacht und Sommer/Winter geschildert wird (V. 13–17). Da Gottes Königsmacht bei der Schöpfung die Ur-Mächte besiegt hat, setzt das betende Wir seine Hoffnung auf diesen Gott und bittet um den Schutz des Volkes (besonders der Schwachen) vor den Feinden.

Es könnten insgesamt noch viele weitere Belegstellen angeführt werden.⁶² Exemplarisch möchte ich auf die Zusammenstellung⁶³ und Deutung des universalen Königtums Gottes über die ganze Schöpfung bei Leuenberger verweisen:

In Entsprechung zum räumlichen Universalismus wird Jhwhs Königtum auch eine *temporale Umfassendheit* zugeschrieben: Es besteht seit je (יָמֵינוּ me'āz / מֵעוֹלָם me'ōlām Ps 93,2), womit namentlich eine Verbindung zum Thema Schöpfung in den Blick tritt: Durch die anfängliche (*creatio prima*) und immer wieder aktualisierte Schöpfung (*creatio continua*) qua Chaos-Überwindung (s. besonders Ps 93: Triumph; Ps 104: Setzung; Jes 51,9f: Kampf [...]) etabliert Jhwh seine Königsherrschaft (sei es, dass sie dadurch allererst begründet / aufgerichtet wird, sei es, dass sie sich darin manifest erweist).⁶⁴

Oder in den Worten Christiane Zimmermanns: „Als Schöpfer der Menschen und der Erde ist JHWH zugleich König über die Erde und alle anderen Gottheiten.“⁶⁵ Leuenberger geht davon aus, dass der Psalter das ausschlaggebende traditionsgeschichtliche Fundament der jesuanischen Verkündigung vom Reich Gottes ist.⁶⁶ Bei der Analyse des ntl. Befunds gilt es also, die enge Verbindung von Schöpfung und Königtum aus dem AT bzw. der LXX im Hinterkopf zu behalten.

⁶² Vgl. LANGNER, Was für ein König ist Jesus?, 256–257; CAMPONOVO, Königtum, 72–127; TOPCZEWSKA, βασιλεὺς, 1485–1488; vgl. TOPCZEWSKA/BONS, βασιλεὺς, 1488–1493.

⁶³ „Im irdischen Bereich gilt es vorab die genuin universale Erstreckung der Königsherrschaft herauszustellen, die für die Jerusalemer Tempeltheologie charakteristisch ist: ‚Kosmisch‘ spannt sich Jhwhs Königtum ‚über die ganze Erde‘ (יְהוָה כָּל הָאָרֶץ kāl hā'ārēṣ; Ps 47,3.8; Ps 83,19; Ps 96,1.9; Ps 97,5.9; Ps 98,3.9; Ps 99,1; Jes 6,3; Sach 14,9 u.ö.), was in der Bezeichnung Jhwhs als ‚Gott der ganzen Erde‘ (יְהוָה כָּל הָאָרֶץ 'lhj kl h'rs) in Chirbet Bêt Lajj [...] ein höchst gewichtiges epigraphisches Pendant besitzt. [...] Damit korrespondiert ‚großpolitisch‘ exakt das Königtum Jhwhs ‚über die Völker‘ (יְהוָה גִּבּוֹרִים gōjim Ps 47,9; יְהוָה כָּל הָאָרֶץ kāl-hā'ammim Ps 47,2; Ps 97,6; Ps 99,2; s. Ps 96,3.7.10.13; Ps 98,2.9; Ps 99,1; vgl. den Jhwh-Titel יְהוָה מַלְאֲכֵי הַגִּבּוֹרִים mælækh hagōjim ‚König der Völker‘ Jer 10,7)“, LEUENBERGER, Königtum, Abschn. 3.2.3.

⁶⁴ LEUENBERGER, Königtum, Abschn. 3.2.3

⁶⁵ ZIMMERMANN, Namen des Vaters, 274.

⁶⁶ LEUENBERGER, Königtum, Abschn. 3.3.4.

19.3 Neues Testament

Eine explizite Verbindung von der umfassenden Herrschaft über Himmel und Erde mit dem Königstitel liegt in Mt 5,34–35 vor.⁶⁷

Mt 5,34–35

34 ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὁμόσαι ὅλως·
μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ, ὅτι θρόνος ἐστὶν τοῦ
θεοῦ,
35 μήτε ἐν τῇ γῇ, ὅτι ὑποπόδιόν ἐστιν τῶν
ποδῶν αὐτοῦ, μήτε εἰς Ἱεροσόλυμα, ὅτι
πόλις ἐστὶν τοῦ μεγάλου βασιλέως,

34 *Ich aber sage euch: Schwört überhaupt nicht, weder beim Himmel, denn er ist Gottes Thron,*
35 *noch bei der Erde, denn sie ist der Schemel seiner Füße, noch bei Jerusalem, denn sie ist die Stadt des großen Königs.*

Bormann versteht diese Stelle m. E. zurecht so, dass hier die Königsherrschaft als Handlungsraum des Schöpfers gemeint ist:

Dieser Handlungsraum umfasst die ganze Schöpfung, über die Gott als König seine Herrschaft ausübt. In diesem theozentrischen Weltbild ist der eine und einzige Gott als der Schöpfer, Erhalter und Herrscher über seine ganze Schöpfung das alles entscheidende Gegenüber des Menschen.⁶⁸

Zunächst ist zwar nur von Gott als König der Stadt Jerusalem die Rede,⁶⁹ aber in diesem Bild kann man Jerusalem als Residenz oder Hauptstadt verstehen, von der aus Gott als König die ganze Schöpfung regiert, was durch die königlichen Metaphern vom Himmel als Thronszitz und der Erde als Fußschemel verdeutlicht wird. Himmel und Erde stehen hier wie sonst oft für die Schöpfung als Ganzes.⁷⁰

In Mt 17,24–27 geht es um die Frage der Tempelsteuer. Jesus reagiert mit der Gegenfrage, ob die Könige der Welt (οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς, V. 25) von ihren Kindern oder anderen Menschen Steuern verlangen. Da die anderen Leute zahlen müssen, schlussfolgert Jesus, dass die Kinder frei sind (V. 26).

Bildspendender Bereich:

Könige der Welt
Königskinder sind frei

Bildempfangender Bereich:

Gott als König
Jesus und weitere Menschen als Königskinder

Auch wenn hier keine explizite Deutung im Text vorgenommen wird, so lässt sich doch feststellen, dass das Verhältnis von irdischen Königen zu ihren Kindern mit dem Verhältnis von Gott als König und seinen Kindern verglichen wird. Es wird also nicht direkt ausgesagt, dass Gott ein König ist und Jesus sowie die weiteren Menschen⁷¹ die Kinder sind, aber der Text hat eine Offenheit für eine solche Deutung. Konradt spricht von der „in 17,25f implizierten

⁶⁷ Vgl. BORMANN, Theologie des Neuen Testaments, 87.

⁶⁸ BORMANN, Theologie des Neuen Testaments, 87.

⁶⁹ Hier besteht ein Zusammenhang mit der Zionstheologie, vgl. ZIMMERMANN, Namen des Vaters, 283.

⁷⁰ Vgl. z. B. das Kapitel „Der Mensch aus der Erde“ (Joh 3,31) in dieser Arbeit (Kap. 10).

⁷¹ Ob als Königskinder nur die Gefolgsleute Jesu, die *Ioudaioi* und womöglich noch weitere Menschen im Blick sind, geht aus dem Text nicht hervor.

Vorstellung vom Königtum Gottes“⁷². Die Autorität der irdischen Könige ist nur eine vermeintliche, da über ihnen der wirkliche König steht. Nichtsdestotrotz empfiehlt Jesus hier den Gehorsam gegenüber den irdischen Königen, um keinen Anstoß zu erregen.

In 1Tim 1,17 hingegen wird Gott explizit als König bezeichnet. Es handelt sich um ein „Bekenntnis zur uneingeschränkten Königsherrschaft Gottes“⁷³, da Gott als *König der Äonen* (βασιλεὺς τῶν αἰώνων) gepriesen wird. Es wird also deutlich, dass die zeitlich unbegrenzte⁷⁴ Herrschaft dieses einzigen Gottes, der über alle Weltzeitalter erhaben ist, eine kosmologische Dimension hat. Die Einzigkeit Gottes bzw. Christi wird andernorts auch mit anderen Herrscherbegriffen verbunden – in Jud 4 ist etwa die Rede vom *einigen Herrscher* (μόνος δεσπότης).⁷⁵ Für 1Tim heißt die Einzigkeit Gottes aber nicht, dass irdische Könige gar keine Rolle mehr spielen, sondern man soll für sie beten (1Tim 2,2).⁷⁶ Theologisch wird aber festgehalten, dass diese nicht die höchste Autorität haben, sondern Gott *der König der königlich Herrschenden* ist (ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων, 1Tim 6,15). „Angesichts der der Doxologie vorausgehenden Erwähnung der Schöpfermacht Gottes (6,13 [...]) wird die Übermacht Gottes über alle menschlichen Herrscher besonders deutlich.“⁷⁷ Die Überlegenheit Gottes gegenüber den Königen besteht in seinem Schöpfer-Sein, also darin, dass er beleben kann (ζωογονέω/ζωοποιέω).⁷⁸ Während der Herrschaftsbereich anderer Mächte auf den geschaffenen Kosmos begrenzt ist,⁷⁹ herrscht der Pantokrator über alles.⁸⁰

Als Anführer der Könige der Erde ist Jesus in Apk 1,5 eine Art Oberkönig, dem gegenüber die menschlichen Könige höchstens als Vasallenkönige erscheinen können. Schließlich regieren irdische Könige nicht alles, geschweige denn das All, sondern sind einfach nur *Könige der Erde* (βασιλεῖς τῆς γῆς).⁸¹ In der Vision der siebten Posaune verkünden himmlische Stimmen in Apk 11,15 die Herstellung der eigentlichen Machtverhältnisse, nämlich dass die Königreiche der Welt eigentlich Gott und Jesus gehören: *Die Königreiche der Welt sind (zu Königreichen) unseren Kyrios und seines Christus geworden* (ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ).

19.4 Weitere Texte außerhalb der Septuaginta und des Neuen Testaments

Obwohl es Traditionen gibt, die König-Metapher in einem partikularen Sinne für das Verhältnis von Gott zum Volk Israel verwenden,⁸² gibt es ebenso Traditionen, in denen diese

⁷² KONRADT, Evangelium nach Matthäus, 280.

⁷³ OBERLINER, Erster Timotheusbrief, 48.

⁷⁴ Vgl. ZIMMERMANN, Namen des Vaters, 286.

⁷⁵ Es ist unklar, ob der Titel auf Jesus oder auf Gott bezogen ist, vgl. HUTHER, Kritisch exegetisches Handbuch, 264–265; vgl. FREY, Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus, 63–65.

⁷⁶ Vgl. ZIMMERMANN, Namen des Vaters, 287.

⁷⁷ ZIMMERMANN, Namen des Vaters, 288.

⁷⁸ Vgl. das Kapitel zum Beleben in dieser Arbeit im Zusammenhang mit Joh 5,21 (Kap. 14).

⁷⁹ Vgl. Eph 3,13: *gegen die Kosmokratoren dieser Dunkelheit* (πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου).

⁸⁰ Vgl. 2Kor 6,18; Apk 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22.

⁸¹ Vgl. Apk 6,15; 17,2.18; 18,3.9; 19,19; außerdem die ähnliche Formulierung *der König der Völker* (ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν) in Apk 15,3 // Jer 10,7 MT (יְהוָה יִלְכֹּךְ), vgl. ZIMMERMANN, Namen des Vaters, 284–285. Außerhalb der Apk außerdem neben der bereits genannten Stelle Mt 17,25 noch Apg 4,26. Während die genannten Apk-Stellen und Apk 4,26 tendenziell ein negatives Bild der Könige zeichnen, ist es in Mt 17,25 eher neutral. Das letzte Vorkommen der Könige der Erde in Apk 21,24 ist explizit positiv, da die Herrlichkeit Gottes, die anstatt der Sonne strahlt, durch die Herrlichkeit der Könige der Erde ergänzt wird.

⁸² Vgl. Jub 1,28, vgl. ENDO, Creation and Christology, 18.

Metapher auf seine Herrschaft über die ganze Schöpfung angewendet wird, wofür nun Beispiele genannt werden sollen.⁸³

In 1Hen 9,4 wird wie in Qumran⁸⁴ Gott als König der Könige angesprochen.⁸⁵ Im Kontext geht es um die Bosheit von Engeln und Menschen, insbesondere um die sexuelle Vereinigung derselben (1Hen 6–11). Andere Engel kommen auf Gott zu, um ihn auf das moralische und sonstige Chaos, das auf der Erde herrscht, aufmerksam zu machen.

4 Und sie sprachen zu ihrem Herrn, dem Könige: „[Du bist] Herr der Herren, Gott der Götter, König der Könige! Der Thron deiner Herrlichkeit besteht durch alle Generationen der Welt, und dein Name (ist) heilig und gepriesen und verherrlicht in alle Ewigkeit. 5 Du hast alles geschaffen, und die Macht über alles liegt bei dir; alles ist vor dir enthüllt und offenbar; du siehst alles, und nichts vermag sich vor dir zu verbergen.“⁸⁶

Für den vorliegenden Zusammenhang ist nicht nur relevant, dass Gott mehrfach als König adressiert wird, sondern v. a. auch die Argumentation: Weil Gott alles geschaffen hat, hat er auch die Verfügungsgewalt (die er dann in Form der Weltvernichtung mittels der Flut ausübt). Die Königsherrschaft Gottes wird an dieser Stelle also ausdrücklich schöpfungstheologisch legitimiert. Insofern kann er auch als „König der Welt“⁸⁷ (12,3) bezeichnet werden.⁸⁸ Die enge Verknüpfung von Gottes schöpferischer Macht, die das Potential zur Vernichtung und Erhaltung impliziert, wird auch in 1Hen 84,1–5 zum Ausdruck gebracht.

1 Und ich erhob meine Hände in Gerechtigkeit und pries den Heiligen und Großen, und ich redete mit dem Odem meines Mundes und mit der Fleischeszunge, die Gott den fleischlichen Menschen geschaffen hat, daß sie damit reden, und er gab ihnen den Odem, die Zunge und den Mund, daß sie damit reden. 2 „Gepriesen seist du, o Herr, König, groß und mächtig in deiner Größe, Herr der ganzen Schöpfung des Himmels, König der Könige und Gott der ganzen Welt! Deine Gottheit, deine Königsherrschaft und deine Majestät währt für immer und in alle Ewigkeit und deine Macht für alle Generationen. Und alle Himmel (sind) dein Thron in Ewigkeit und die ganze Erde der Schemel deiner Füße für immer und in alle Ewigkeit. 3 Denn du hast geschaffen und herrschst über alles, und kein Tun – überhaupt nichts – ist dir zu schwer; die Weisheit entgeht dir nicht und wendet sich nicht von dem <Ort> deines Thrones und nicht von deinem Angesicht; und du weißt und siehst und hörst alles, und es gibt nichts, was vor dir verborgen wäre, denn du siehst alles. 4 Und nun sündigen die Engel deiner Himmel, und dein Zorn ruht auf dem Fleisch der Menschen bis zu dem Tag des großen Gerichts. 5 Und nun, Gott und Herr, großer König, flehe und bitte ich, daß du mir meine Bitte erfüllst, daß du mir einen Rest auf Erden übrigläßt und nicht alles Fleisch der Menschen vertilgest und die Erde (menschen)leer machst, so daß ewige Vernichtung herrscht.“⁸⁹

Noch eindeutiger als in Mt 5,34–35 wird die Erde als Fußschemel des im Himmel thronenden Schöpfers gedeutet. Wie in 1Hen 9 wird in 1Hen 84 die Königsherrschaft Gottes mit seiner Allmacht und Allwissenheit verbunden.

⁸³ Aus der Vielfalt der Stellen werden nur einige wenige herausgegriffen. Zur Vertiefung v. a. hinsichtlich TestMos, Jub, Sib, Henochliteratur und Qumran vgl. CAMPONOVO, Königtum, 142–175.230–356.

⁸⁴ 4QEn^b ar III überliefert 1Hen 8,2–9,4, allerdings nur die Teile „unser großer Herr“ und „Herr der Welt“, nicht jedoch das Syntagma *König der Könige*, DSSSE, 406–407; MAIER, Qumran-Essener, 143. Allerdings ist מֶלֶךְ הַמְּלָכִים in 4QShirShabb^d 1 I 34 überliefert (wobei die Plural-Endung מֶלֶךְ aus der fragmentarischen Überlieferung rekonstruiert werden muss, vgl. DSSSE, 818), vgl. SCHWEMER, Gott als König, 95. Vgl. außerdem 1QM XIV 16; 4QNon-Canonical Psalms B 76–77.

⁸⁵ In der Nestle-Aland-Ausgabe wird eine Parallelität von Apk 15,3 und 1Hen 9,4 angenommen, vgl. NA²⁸, 769.

⁸⁶ Vgl. UHLIG, Das äthiopische Henochbuch, 524–525.

⁸⁷ UHLIG, Das äthiopische Henochbuch, 533.

⁸⁸ Vgl. KVANVIG, Primeval History, 377.

⁸⁹ UHLIG, Das äthiopische Henochbuch, 677–678.

Ein weiteres Beispiel für die schöpfungstheologische Konnotation der Königsmetapher ist das Werk Philo,⁹⁰ in dem etwa vom Weg *des einzigen Königs und Pantokrators* die Rede ist (τοῦ μόνου βασιλέως καὶ παντοκράτορος, gig. 64). Hier kann man implizit über den Pantokrator-Titel davon ausgehen, dass Philo an Gottes gegenwärtiges Regieren der Schöpfung denkt. Dies kann dadurch plausibilisiert werden, dass er andernorts Gott als den Herrscher der großen Stadt bezeichnet (ἄρχων τῆς μεγαλοπόλεως, decal. 53), wobei die Stadt die Welt als Ganzes meint.⁹¹ Dieser Eindruck bestätigt sich in den vorhergehenden (decal. 41)⁹² sowie folgenden Abschnitten, v. a. in decal. 60–61,⁹³ wo von dem *Konzept des ungewordenen und ewigen Gottes* (ἐννοια τοῦ ἀγενήτου καὶ αἰδίου) gesprochen wird:

Philo decal. 60–61

60 [...] ὃς ἅπαντα τὸν κόσμον ἡνιοχῶν σωτηρίως ἀόρατος ὢν κατευθύνει.

60 [...] *der den ganzen Kosmos rettend leitet, indem er die Zügel hält, wobei er unsichtbar ist.*

61 καθάπερ οὖν τοῦ μεγάλου βασιλέως τὰς τιμὰς εἴ τις τοῖς ὑπάρχοις σατράπαις ἀπένειμεν, ἔδοξεν ἂν οὐκ ἀγνωμονέστατος μόνον ἀλλὰ καὶ ῥησοκινδυνότατος εἶναι χαριζόμενος τὰ δεσπότης δούλοις, τὸν αὐτὸν τρόπον ἂν τοῖς αὐτοῖς εἴ τις γεραίρει τὸν πεποιηκότα τοῖς γεγονόσιν, ἴστω πάντων ἀβουλότατος ὢν καὶ ἀδικώτατος, ἴσα διδοὺς ἀνίστοις οὐκ ἐπὶ τιμῇ τῶν ταπεινότερων ἀλλ' ἐπὶ καθαιρέσει τοῦ κρείττονος.

61 *Ebenso wenn nun eine Person die Ehren des großen Königs den Statthaltern, den Satrapen erwiese, würde sie nicht nur als unvernünftig erscheinen, sondern auch leichtsinnig sein, indem sie den Untergebenen das gibt, was dem Gebieter gehört; in derselben Weise (ist es,) wenn eine Person den Schöpfer mit denselben (Ehren) verehrt wie die Gewordenen, dann soll sie wissen, dass sie von allen die unbedachteste und ungerechteste ist, weil sie das Gleiche den Ungleichen gibt, und zwar nicht für die Ehre der Geringeren, sondern für die Schwächung des Besseren.*

Philo's Ausführungen zielen darauf ab, den Schöpfer mit einem König zu vergleichen.⁹⁴ Wer nicht dem ungewordenen Schöpfer, sondern den gewordenen Geschöpfen Ehre erweist, ist wie jemand, der die Untergebenen anstatt dem Herrschenden verehrt, wodurch der, der eigentlich die Zügel in der Hand hält, abgewertet wird. Auch hier bringt die Königsmetapher v. a. das kontinuierliche Leiten und Lenken des Kosmos zum Ausdruck. Andernorts verwendet er dafür z. B. das Syntagma *Herrscher von allem* (ἡγεμὼν τοῦ παντός, Mos. II., 67). Strenggenommen müsste man das Verhältnis der verschiedenen Herrschaftsbegriffe zueinander bestimmen und dürfte die Königsmetaphorik nicht auf ein Lexem beschränken, aus

⁹⁰ Es können nicht alle Stellen in den Blick genommen werden, da Philo mehr als 340-mal das Lexem βασιλεύς verwendet und der Großteil der Belege auf Gott bezogen ist, vgl. BOGOGNA, βασιλεύς, 1494–1496.

⁹¹ Vgl. UMEMOTO, Königsherrschaft Gottes, 212–213.

⁹² Bogogna ordnet decal. 41 wie folgt ein: „God does not only have the qualities of an earthly king, but he is, first and foremost, the creator and cause of the reality upon which he reigns“, BOGOGNA, βασιλεύς, 1495.

⁹³ Vgl. MÜLLER, König und Vater, 39.

⁹⁴ An anderen Stellen ist der Königstitel nicht nur Vergleich, sondern direkte Zuschreibung, z. B. prob. 43.

Platzgründen wird in diesem Kapitel jedoch βασιλεύς fokussiert.⁹⁵ Naoto Umemoto bringt den Zusammenhang von Schöpfung und Königtum bei Philo gut auf den Punkt:

Wenn Philon vom κόσμος und von Gott als dem Herrscher des κόσμος spricht, bezeichnet er Gott als Schöpfer, König, Vater oder Lenker. Die Bezeichnungen Schöpfer und Vater weisen dabei auf denselben Aspekt des göttlichen Handelns hin: die Schöpfung des Kosmos. Die Titel „König“ und „Lenker“ enthalten den zweiten Aspekt: die Erhaltung des Kosmos. So sagt er, „Gott, der einzig Seiende, ist sowohl Schöpfer als auch König“ [QE II.,66].

Philo verwendet also wie die meisten frühjüdischen und -christlichen Schriften die Königs-metaphorik, um das schöpferische Handeln der *creatio continua* auszudrücken. Maren Niehoff hat gezeigt, dass Philos Königs-konzeption einerseits auf biblische Stellen zurückgeführt werden kann, sie sich andererseits aber teilweise stark unterscheidet. Ein Beispiel dafür ist plant. 51, wo Philo Ex 15,18 zitiert (βασιλεύων τὸν αἰῶνα καὶ ἐπ’ αἰῶνα καὶ ἔτι | אֶלְעֵד וְעַד עֵד | [Gott] herrscht ewiglich und für immer). Philo geht dabei nicht auf den konkreten, politischen Kontext der Gottesherrschaft ein, nämlich die Errettung aus den Händen des irdischen Herrschers, der das Volk Israel bedroht, sondern zieht die Stelle heran, um zu zeigen, dass ein König von seinen Untertanen unabhängig ist.

While Philo reuses the Biblical king metaphor, he appeals to a completely different aspect of kingship. In his view the image of the king indicates the existential superiority of God rather than His powerful involvement in human history. Philo relies on the notion of monarchy, which is neither subject to election nor limited by time, in order to illuminate the eternity of the creator God.⁹⁶

Diese Erhabenheit des königlichen Schöpfers kommt auch in Cher. 99 zum Ausdruck, wo Gott als König der Könige⁹⁷ und Hegemon von allem beschrieben wird, der sich vom Himmel her aufmacht, um seine Geschöpfe zu besuchen.⁹⁸

Anders als bei Philo verwendet Josephus den βασιλεύς-Titel nur sehr selten in Bezug auf Gott, was sich nicht zuletzt mit den unterschiedlichen Hauptinteressen der beiden begründen lässt (philosophisch-theologisch vs. historisch). Der Großteil der insgesamt mehr als 2000 Belege ist auf menschliche Regenten bezogen.⁹⁹ Ein Ausnahmefall von dieser Tendenz ist Ant. 14,24, wo das Gebet Onias’ mit einer Anrede eröffnet wird, die sich schöpfungstheologisch lesen lässt: *Oh Gott, König von allem/allen Dingen* (ὃ θεὸς βασιλεὺ τῶν ὅλων).

Explizit wird die Königs-metapher mit Gott als Schöpfer darüber hinaus in Sib 1,6–9 verknüpft:

Sib 1

6 πίφασκε

7 νουνεχέως [...]

8 ὑψιστον βασιλῆα, ὃς ἔκτισε κόσμον
ἅπαντα

9 εἶπας, γεινάσθω καὶ ἐγείνατο. ἦδρασε
γὰρ γῆν

6–7 Mache überlegt bekannt [...]

8 den höchsten König,
der den ganzen Kosmos schuf,
9 indem er gesagt hat „Es soll hervorge-
bracht werden!“ und es ist hervorge-
bracht worden. Er hat nämlich die Erde
gegründet.

⁹⁵ Zur Vertiefung verschiedener Begriffe zur Königsherrschaft bei Philo (v. a. μοναρχία, θεός, κύριος, βασιλεύς), vgl. UMEMOTO, Königsherrschaft Gottes, 208–256.

⁹⁶ NIEHOFF, Accomodating the Political, 334.

⁹⁷ Zu dieser Bezeichnung vgl. neben Cher. 99 und decal. 41 auch spec. I.,18.

⁹⁸ Vgl. NIEHOFF, Accomodating the Political, 335.

⁹⁹ Vgl. BOGOGNA, βασιλεύς, 1496.

In dieser wahrscheinlich recht früh zu datierenden Stelle (um die Zeitenwende)¹⁰⁰ wird βασιλεύς unmissverständlich als Schöpfungsterminologie (im Sinne der Gruppe A2) verwendet. Der Satzzusammenhang enthält weitere schöpfungsterminologische Schlüssellexeme, die diesen Eindruck verstärken (κτίζω, κόσμος ἅπας, γείνομαι,¹⁰¹ ἐδράζω). Außerdem ist zu berücksichtigen, dass diese Aussagen einen Abschnitt eröffnet, der in dem es gezielt und hauptsächlich um die erste Schöpfung geht (Sib 1,5–37)¹⁰².

Ein weiteres Beispiel dafür, dass die Königsmetapher den Schöpfer bezeichnet, liegt in TestHiob 39,12 vor. Als die Leute die Leichen von Hiobs Kindern in den Trümmern seines eingestürzten Hauses suchen, sagt Hiob Folgendes:

TestHiob 39,12

οὐ γὰρ εὐρήσετε τὰ παιδιά μου, ἐπειδὴ
ἀνελήφθησαν εἰς τοὺς οὐρανοὺς ὑπὸ τοῦ
δημιουργοῦ αὐτῶν τοῦ βασιλέως.¹⁰³

*Ihr werdet meine Kinder nicht finden,
denn sie sind von ihrem Schöpfer, dem
König in die Himmel aufgenommen wor-
den.*

Hier steht der Königstitel als Apposition zu *ihrem Schöpfer/Demiurgen*.¹⁰⁴ *Demiurg* (δημιουργός) ist hier höchstwahrscheinlich nicht im gnostischen Sinne gemeint, sondern wohl eher ähnlich wie etwa in Heb 11,10¹⁰⁵ (der eine Gott als Schöpfer ohne negative Konnotation).

Ein indirekter Beleg für die Königsmetapher als Bezeichnung des Schöpfers liegt in 2Hen 44,1–2 vor, wo es um die Ebenbildlichkeit¹⁰⁶ der Menschen gegenüber dem, der sie gemacht hat, geht:

Der Herr hat den Menschen mit seinen eigenen Händen gemacht zur Ähnlichkeit des Angesichts. Klein und groß hat der Herr ihn geschaffen. 2 Und wer das Angesicht eines Menschen schmäht, schmäht das Angesicht eines Königs und verabscheut das Angesicht des Herrn. Wer das Angesicht eines Menschen verachtet, verachtet das Angesicht des Herrn.

Der Mensch hat demnach Königswürde, weil er vom Herrn geschaffen ist: Im Gesicht der Menschen spiegelt sich das Gesicht Gottes – nämlich das Gesicht eines Königs.

In den frühkirchlichen Schriften wird der Königstitel weiter tradiert (z. B. Did 14,3; Iust. 2 apol. 2,19;¹⁰⁷ MartPol 17,3).¹⁰⁸ Die „Überzeitlichkeit des göttlichen Königtums mittels des Attributs τῶν αἰώνων“ – ein Ausdruck, den wir schon aus Tob 13 und 1Tim 1,17 kennen

¹⁰⁰ Collins geht für den jüdischen Teil (Sib 1,1–323) von einer Entstehungszeit zwischen 30 v. Chr. und 70 n. Chr. aus und schließt sich damit Kurfess' Datierung (um die Zeitenwende) an, vgl. COLLINS, Sibylline Oracles, 330–331.

¹⁰¹ Alternativ könnte man die Formen von γείνομαι als Nebenformen zu γίνομαι im epischen Dialekt auffassen, wobei im LSJ-Wörterbuch eigentlich nur γεινόμεθ' und γεινόμενος angeführt werden, vgl. LSJ, 349. Selbst wenn man das tut, wären wir immer noch im Bereich der Schöpfungsterminologie.

¹⁰² Vgl. COLLINS, Sibylline Oracles, 335; ENDO, Creation and Christology, 28–31.

¹⁰³ Vgl. SCOTT, Testament of Job, ausgewählte Text-Ausgabe: Kraft.

¹⁰⁴ Berndt Schaller übersetzt auch mit „Schöpfer“, ebenso R. P. Spittler mit „Creator“, SPITTLER, Testament of Job, 859.

¹⁰⁵ Vgl. SPITTLER, Testament of Job, 859 Anm. f.

¹⁰⁶ Vgl. KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung, 135.

¹⁰⁷ Justin ist ein Beispiel für die Fortsetzung der ntl. Tendenz, den Königstitel mehr und mehr vom Vater auf den Sohn zu übertragen, Iust. 2 apol. 2,19 ist eines der wenigen Beispiele für die Anwendung des Titels auf den Vater, vgl. MARKSCHIES, Platons König oder Vater Jesu Christi?, 419–425.

¹⁰⁸ Zu weiteren Beispielen vgl. ZIMMERMANN, βασιλεύς (Early Christian Literature), 1499–1502.

– taucht in 1Clem 61,2 auf¹⁰⁹ (vgl. außerdem ApkMos 29,4, wo die Engel den Schöpfer als *ewigen Gott* [αἰώνιε βασιλεῦ]¹¹⁰ adressieren).

1Clem 61,2

σὺ γάρ, δέσποτα, ἐπουράνιε βασιλεῦ τῶν αἰώνων δίδως τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἐξουσίαν.¹¹¹

Denn du, himmlischer Gebieter, König der Zeitalter, gibst den Kindern der Menschen Herrlichkeit, Ehre und Kraft.

Durch das vorangestellte Adjektiv ἐπουράνιος klingt zugleich die räumliche Erhabenheit an. Der himmlische Gebieter ist es, der den Menschen die Macht verleiht, auf der Erde zu regieren. Dadurch werden die menschlichen Herrscher gegenüber Gott in ein Abhängigkeitsverhältnis gebracht (vgl. biblisch Dan 2,37).

19.5 Andere antike Texte

Für Dio Chrisostomos, Redner und Philosoph des 1.–2. Jh. n. Chr., gibt es nur einen Gott, der als Vater und König bezeichnet wird, nämlich Zeus (1 Regn./Or. 1,39–40).¹¹² Er umschreibt dessen herrscherliche Eigenschaften mit den folgenden Worten:

Dio Chrisostomos, Borysth./Or. 36,32–33

ὁ σοφώτατος καὶ ὁ πρεσβύτατος ἄρχων καὶ νομοθέτης [...], ὁ τοῦ ξύμπαντος ἡγεμὼν οὐρανοῦ καὶ τῆς ὅλης δεσπότης οὐσίας, αὐτὸς οὕτως ἐξηγούμενος καὶ παράδειγμα παρέχων τὴν αὐτοῦ διοίκησιν τῆς εὐδαίμονος καὶ μακαρίας καταστάσεως: ὃν οἱ θεῖοι ποιηταὶ μαθόντες ἐκ Μουσῶν ὕμνοῦσιν ἅμα καὶ ὀνομάζουσι πατέρα θεῶν [33] καὶ ἀνθρώπων.¹¹³

Der weiseste und älteste Herrscher und Gesetzgeber [...], der Hegemon des gesamten Himmels und der Gebieter alles Seienden, so zeigt er, um ein Beispiel zu offenbaren, sein Durchwalten des Geschicks und der glücklichen Ordnung: den besingen die göttlichen, von Musen belehrten Poeten und nennen ihn zugleich Vater von Göttern und Menschen.

Zeus' Königtum besteht also ähnlich wie beim jüdischen und christlichen Gott darin, die natürlichen Ordnungen zu setzen und zu erhalten. Wenn es um die Ermöglichung und den Erhalt geht, greifen die väterlichen und königlichen Metaphern ineinander. Kerényi hält es für wahrscheinlich, dass es „eine gegenseitige Wirkung zwischen Königtum und einer Zeusreligion“¹¹⁴ gab, „die mit einer vaterrechtlichen Ordnung“¹¹⁵ ursprünglich verbunden war.

¹⁰⁹ Vgl. ZIMMERMANN, Namen des Vaters, 289; ZIMMERMANN, βασιλεύς (Early Christian Literature), 1501.

¹¹⁰ Vgl. DOCHHORN, Apokalypse des Mose, 417.

¹¹¹ LINDEMANN/PAULSEN, Die apostolischen Väter, 146.

¹¹² Vgl. MÜLLER, König und Vater, 41.

¹¹³ ARNIM, Dionis Prusaensis, 2:9–10.

¹¹⁴ KERÉNYI, Zeus und Hera, 41.

¹¹⁵ KERÉNYI, Zeus und Hera, 41.

19.6 Ertrag

Geht man davon aus, dass die synoptischen Evangelien und/oder andere ntl. Schriften bzw. zumindest gewisse Traditionen, die in diesen Texten verarbeitet wurden, auch Joh bekannt waren, ist es nicht unplausibel, dass die schöpfungstheologischen Konnotationen der König-Metapher auch für Joh nicht ganz auszuschließen sind. Im Matthäusevangelium wird Gott als König über die Schöpfung dargestellt (Mt 5,34–35, implizit in Mt 17,24–27). Wenn Jesus der Schöpfer ist, teilt er mit seinem Vater nicht nur die Gottheit, sondern auch das Königs-Sein. Explizit wird dies Apk 1,5 artikuliert, wo Jesus als Anführer der Könige der Erde gilt, der die weltlichen Königreiche vereinnahmt (Apk 11,15) und daher der König der Völker ist (Apk 15,3 // Jer 10,7 MT).¹¹⁶ Auch außerbiblisch wird die König-Metapher mit Gottes allmächtigem Herrschen über alles verbunden (Pantokrator-Titel in Philo gig. 64) und schöpfungstheologisch begründet (1Hen 9,4–5). Ebenso ist das Syntagma *König der Könige* in Qumran¹¹⁷ und bei Philo¹¹⁸ belegt.

Im Bildfeld des Königs schwingen nicht nur Fürsorge und Verantwortung mit (Ps 145/Ψ 144; Kontext der Bergpredigt), der seinen Kindern Freiräume eröffnet (Mt 17,24–27), sondern es können auch juristische oder strafvollziehende Aspekte im Fokus stehen (wie etwa im Kontext von 1Hen 9,4–5, besonders 1Hen 10, oder PsSal 17,1.18–19.21–25).

Welchen Schluss lässt sich nun für die textliche Umwelt von Joh ziehen und was trägt dies zum Verständnis von Joh bei? Zunächst ist festzustellen, dass es eine breite inner- und außerbiblische Bezeugung von Gott(-Vater) als königlichem Schöpfer gibt.¹¹⁹ Nach PsSal 17 kann die Königsherrschaft Gottes an einen irdischen Davididen delegiert werden, der als Kind Gottes eine Art Stellvertreter-König ist, der richtet und ein heiliges Volk um sich schart. Versteht sich womöglich der johanneische Jesus als Sohn eines Königs, der ihm die Gerichtsbarkeit übertragen hat (Joh 5,22)? Auch wenn die Davidstradition in Joh (7,42) nicht so stark durchdringt wie in den Synoptikern,¹²⁰ gibt es m. E. doch gewisse Analogien (Kindschaft, Gerichtsbarkeit) zu den Erwartungen an das Königtum Gottes und seinen irdischen Stellvertreter in PsSal 17, nicht zuletzt, weil Jesus im NT im Vergleich zum Vater viel häufiger als König bezeichnet wird¹²¹ und selbst beansprucht, König zu sein (Joh 18,36–37). Im Fall von Joh hat Jesus (etwa durch die Naturwunder) gezeigt, dass er wie sein Vater über den Kosmos regiert. Anders als die Fremdbezeichnungen *König von Israel* (Joh 1,49; 12,13) oder *König der Ioudaioi* (18,33.39; 19,3.19.21) bezeichnet sich Jesus selbst einfach nur als König. Man kann diese Aussage von den Selbstaussagen Adonais über sein Königtum verstehen, „das in ähnlicher Weise formuliert wird und seinen absoluten, universalen Anspruch ausdrückt. In diesem Sinne wäre Jesus dann nicht nur in begrenzter Weise König der Juden oder König Israels, König in dieser Welt oder König des Himmelreiches, sondern – wie JHWH – König schlechthin“.¹²²

Das Königtum Jesu hat ähnlich wie in 2Makk 7,9.23 eine herrschaftskritische Implikation: Während Pilatus' Verfügungsgewalt über das Leben nur darin besteht, das Leben anderer zu beenden, besteht Jesu schöpferische Königsmacht darin, das Leben zu geben und auch für sich selbst zu ergreifen (Joh 10,17–18). Im Kontrast zur Macht Jesu erscheint die Macht des

¹¹⁶ Zu Gott als König der Könige vgl. 1Tim 6,15.

¹¹⁷ Vgl. 1QM XIV 16; 4QNon-Canonical Psalms B 76–77; 4QShirShabb^d 1 I 34.

¹¹⁸ Vgl. Cher. 99; decal. 41; spec. I, 18.

¹¹⁹ Vgl. Ps 29,10/Ψ 28,10; Ps 145/Ψ 144; Est 4,17a–f LXX – vgl. Est 4,17f.1 LXX –; Tob 10,14 S; 3Makk 2,2–3.9; 6,2; PsSal 17; 1Tim 1,17; 1Hen 9,4–5; 12,3; 84,1–5; TestHiob 39,12; 2Hen 44,1–2; Sib 1,6–9; Philo Cher. 99; gig. 64; decal. 53.60–61; Flav.Jos.Ant. 14,24; Dio Chrysostomos, Borysth./Or. 36,32–33.

¹²⁰ Vgl. Mt 1,1; Mk 11,10; Lk 20,41–44 usw.

¹²¹ Vgl. ZIMMERMANN, Namen des Vaters, 272.282.

¹²² Vgl. LANGNER, Was für ein König ist Jesus?, 257.

Pilatus, auf die er selbst verweist (19,10), sehr klein. Jesu Königtum ist nicht von hier, sondern es ist von Gott als König legitimiert. Dieser König, der in der johanneischen Raummetaphorik oben angesiedelt ist, zieht die Fäden. *Du hättest keine Macht über mich, wenn (sie) dir nicht von oben gegeben worden wäre* (οὐκ εἶχες ἐξουσίαν κατ' ἐμοῦ οὐδεμίαν εἰ μὴ ἦν δεδομένον σοι ἄνωθεν, 19,11). Diese Vorstellung vom oben thronenden König ist mit Traditionen kompatibel, die den Gott-König im Himmel verorten (Tob 1,18 S; 13; 3Makk 2,2; Iust. 2 apol. 2,19); die Herrschaftslegitimierung erfolgt von oben nach unten (Dan 2,37; 1Clem 61,2). Es stehen sich also zwei ungleiche Könige gegenüber: Der irdische Herrscher, der höchstens den Tod anordnen oder verhindern kann, und Jesus als König der Schöpfung, der über Tod und Leben erhaben ist.

Ist das Königtum Jesu nur die zukünftige, jenseitige Neuschöpfung, in die nur die Gläubigen hineingelangen können, oder kann es auch die gegenwärtige Schöpfung meinen? Angesichts der in diesem Kapitel dargelegten Befunde bezüglich der schöpfungserhaltenden und -lenkenden Funktion des Königtums komme ich zu dem Schluss, dass das Königtum nicht auf ein Jenseits zu reduzieren ist. Nichtsdestotrotz bleibt Jesu Herrschaft nicht auf die gegenwärtige Schöpfung beschränkt, sondern er ist bis in die eschatologische Neuschöpfung hinein König. Während die Betonung des Königtums Gottes v. a. in den LXX-Texten auf dem gegenwärtigen Regieren der Schöpfung liegt (*creatio continua*), ist das Königtum Gottes und Jesu in Joh also nicht darauf engzuführen.¹²³ Ganz im Gegenteil wird die eschatologische Dimension des Königtums eingeschlossen. Der Vater und der Sohn, die beide in der Gegenwart als Könige herrschen, verwandeln die Schöpfung in ihrem Reich zur Neuschöpfung.

¹²³ Schon manche LXX-Texte sind in diese Richtung gegangen, wie etwa 2Makk 7,9, wo aus dem Glauben an Gottes Schöpfermacht in der *creatio prima* und *continua* auf sein Wirken als König in der *creatio eschatologica* geschlossen wird.

20 Exkurs: Blut und Wasser (αἷμα καὶ ὕδωρ) als Motive von Geburt und Geschöpflichkeit – Joh 19,34

Joh 19,34

εἷς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν
πλευρὰν ἔνυξεν, καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα
καὶ ὕδωρ.

*Einer von den Soldaten stach mit seiner
Lanze in die Seite, und es kamen sofort
Blut und Wasser heraus.*

Dieser Exkurs weicht von der Struktur der sonstigen Kapitel insofern ab, als hier kein Schwerpunkt auf die traditionsgeschichtlichen Hintergründe gelegt wird, sondern Joh 19,34 primär in den Gesamtzusammenhang johanneischer Motivik eingeordnet werden soll.

20.1 Bisherige Deutungen von Joh 19,34 im Kontext der Kreuzigungsszene

Die nur in Joh belegte Tradition,¹ dass der Gekreuzigte durch einen Lanzenstich in die Seite Blut und Wasser verliert, hat scheinbar schon immer die Kreativität der Auslegungsgemeinschaft angeregt. Das Spektrum reicht von medizinisch-naturwissenschaftlichen² über ekklesiologisch-sakramentalen³ und geistlichen⁴ bis hin zu schöpfungstheologischen Deutungen. Letztere sollen Gegenstand dieses Kapitels sein.

Eine gängige Deutung dieser Szene am Kreuz ist, dass hier die *familia Dei* entsteht.⁵ Diese Interpretation hat sowohl ekklesiologische als auch schöpfungstheologische Implikationen. Ekklesiologisch wird darauf verwiesen, dass das Ende Jesu der Anfang der Kirche ist. Schöpfungstheologisch ist das Gebären nicht nur eine Metapher, die sich dem bildspendenden Bereich der Geburten der gegenwärtigen Schöpfung bedient, sondern zugleich als bildempfangenden Bereich die Neuschöpfung der Kirche/der Gläubigen hat.⁶ Blut und Wasser können als mehrdeutige Metaphern verstanden werden: Einerseits werden sie als Geburtsflüssigkeiten gedeutet⁷ – diese Neugeburt geschieht wortwörtlich *von oben*.⁸ In diesem Bild ist Jesus wie eine Schwangere, die gebärt.⁹ Andererseits werden die konkreten Flüssigkeiten Blut und Wasser auf eine abstraktere Ebene gehoben; wie eine Mutter aus ihrem Körper heraus das neugeborene Kind stillt, so versorgt Jesus die Gläubigen durch Flüssigkeiten aus seinem Körper.¹⁰ Für die Neukonstitution der *familia Dei* wird aber nicht nur 19,34 ins Feld geführt,

¹ Die Synoptiker berichten diese Szene nicht (Mk 15,33–39 // Mt 27,45–54 // Lk 23,44–47).

² Vgl. FRIED, Kein Tod auf Golgatha, 25–50.

³ Vgl. BROWN, Gospel according to John, 1:530; LEE, Flesh and Glory, 152–159; SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 373–374; SCHWEIZER, Jesus Christus, 161; BRODIE, Gospel According to John, 553. Zur Kritik an Deutungen, die in diese Richtung gehen, vgl. BEUTLER, Johannesevangelium, 508; JONES, Symbol, 216–217.

⁴ Jones versteht das Wasser als Symbol für einen Neubeginn, für die Neugeburt (Joh 3,5), für die Reinigung der Gläubigen sowie für den Geist, vgl. JONES, Symbol, 214–215.

⁵ Vgl. ZIMMERMANN, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben, 122; SEIM, Descent and Divine Paternity, 361.368.373.

⁶ Zur Anwendung der Metapher des Gebärens auf die *creatio prima* in 2Hen 25 vgl. BADALANOVA GELLER, Creation Encrypted, 390–391.

⁷ Vgl. SAWYER, John 19,34, 130–131.

⁸ Vgl. COLOE, Creation in the Gospel of John, 80–81; HOSKYNs, Genesis I–III and St. John's Gospel, 213.

⁹ Von einer solchen Interpretation grenzt sich Rushton explizit ab: „I am not arguing that the male body of Jesus is pregnant and giving birth on the cross“, RUSHTON, (Pro)creative Parables, 209–210.

¹⁰ Vgl. SAWYER, John 19,34, 131–132.

sondern auch 19,26–27.¹¹ Die Mutter Jesu wird dem Lieblingsjünger nicht als Schwester zugeordnet, sondern als Mutter. Laut Dorothy A. Lee überträgt Jesus seine Mutterrolle auf Maria.¹² Als Auferstandener nimmt er die Mutter-Rolle wieder ein, wenn er seine Gefolgsleute als *Kinder* anspricht (παῖδια, 21,5). Außerdem wird auf die Seite Jesu (πλευρά, 19,34) verwiesen, die an die Erschaffung Evas aus der Seite Adams erinnere (πλευρά, Gen 2,21–22).¹³ Eine andere Eva-Anspielung wird darin gesehen, dass die Mutter Jesu als γυνή angesprochen wird. Manche Auslegende interpretieren vor dem Hintergrund von Gen 2,22–23; 3,20 die Mutter Jesu als neue Eva.¹⁴ Turid K. Seim bewertet diese Interpretation unter Verweis auf Heikki M. Räisänen's Kritik an derselben als eine „theory [...] based on a heavy over-interpretation of the passage in [John] 19:25–27“.¹⁵

Darüber hinaus ist das „Über/Weitergeben“ (παράδιδωμι) des Geistes mehrdeutig (19,31): Bormann etwa plädiert m. E. zu Recht dafür, dass man diese „Übergeben“ (παράδιδωμι) des Geistes sowohl als letztes Ausatmen des Lebensgeistes¹⁶ als auch als eine Andeutung der Geistgabe an die Gefolgsleute verstehen kann.¹⁷ Diese Geistgabe wird teilweise auch als ein weiterer Aspekt der Geburtsmetaphorik gesehen, da jeder Mensch bei seinem Zur-Welt-Kommen den Lebensgeist empfängt.¹⁸

Es gibt eine weitere schöpfungstheologische Deutung, die auf einer etwas anderen Ebene liegt: Blut und Wasser können als Merkmale der „vitalen Funktionen“¹⁹ und der Verlust derselben als Kennzeichen der Sterblichkeit²⁰ und somit der Geschöpflichkeit Jesu zu verstehen.²¹ „Möglicherweise lässt sich die johanneische Bemerkung über ‚Blut und Wasser‘ aus der Seite Jesu als Zerfall des Körpers lesen“.²² Schon im Prolog ist Blut das Symbol für die irdische, körperliche Existenz der Menschen (1,13). Falls man die Geburt aus Wasser in Joh 3,5 als biologische Geburt versteht²³ (s. u. im Abschnitt zu Joh 3), wäre dies ein Argument für die Deutung von Wasser als Symbol für die Geschöpflichkeit. Das Kreuz verweist auf das Paradox der Inkarnation: Der Schöpfer ist zum Geschöpf geworden. Er hat einen Körper aus Blut und Wasser und hat Durst (19,28–30);²⁴ er ist wie alle Menschen geboren

¹¹ Vgl. CULPEPPER, ‚Children of God‘, 28.

¹² Hier wird die Mutter Jesu der Einfachheit halber als Maria bezeichnet, auch wenn Joh dies an keiner Stelle tut. Lee spricht von der christologischen, mariologischen und ekklesiologischen Bedeutung dieser Szene, LEE, *Flesh and Glory*, 154–155.

¹³ Vgl. SAWYER, John 19,34, 130–131. Edwards macht darauf aufmerksam, dass schon Augustin diesen Bezug hergestellt hat (Aug. Tract. Ev. Jo. 120,2), vgl. EDWARDS, John, 185.

¹⁴ Nortjé-Meyer gereift die Deutung der Mutter Jesu zwar nicht in Zusammenhang von Joh 19, aber im Zusammenhang von Joh 16,21 auf, vgl. NORTJÉ-MEYER, *Mother of Jesus*, 127. Zur Diskussion des Motifs der neuen Eva unter Berücksichtigung von Joh 2; 16 und 19 vgl. BROWN et al., *Mary*, 189–190.

¹⁵ SEIM, *Roles of Women*, 61.

¹⁶ Sinkko spricht sich gegen die symbolische Deutung der Geistgabe aus und plädiert dafür, dass hier nur das Ende des biologischen Lebens als Vollendung der Werke dargestellt werden soll. Es handelt sich um die Art von Geist, den Adam im Garten bekommen hat. Durch diese Parallele wird Jesu Geschöpflichkeit ausgedrückt, vgl. SINKKO, *John 18–20 and the Garden Traditions*, 95–99.

¹⁷ Vgl. BORMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 347.

¹⁸ Vgl. COLOE, John, 1:231.

¹⁹ WEISSENRIEDER/DOLLE, *Körper und Verkörperung*, 744.

²⁰ Theobald verweist neben der symbolischen Deutung (Blut = „Blut des wahren Paschalammes“; Wasser = „Fülle von Leben und Geist“) auf die Absicht des Lanzenstichs, den Tod festzustellen, der durch den „Austritt von Blut und Wasser“ bestätigt wird, THEOBALD, *Evangelium nach Johannes* (2019), 425.

²¹ Vgl. LEE, *Flesh and Glory*, 47.158; SCHNELLE, *Evangelium nach Johannes*, 373. Jones verweist auf diese Deutungsmöglichkeit ohne sich selbst zu positionieren, vgl. JONES, *Symbol*, 216–217.

²² WEISSENRIEDER/DOLLE, *Körper und Verkörperung*, 182.

²³ Vgl. CARPENTER, *Water Baptism*; FOWLER, *Born of Water and Spirit*, 159; SCHNEIDERS, *Born Anew*, 192; DAVIES, *Rhetoric and Reference*, 141–142; WITHERINGTON, *John's Wisdom*, 97; PAMMENT, *John 3:5*, 190; BARRETT, *Gospel according to St. John*, 209; THYEN, *Johannesevangelium*, 190–191.

²⁴ Vgl. LEE, *Flesh and Glory*, 46–47.

worden (18,37),²⁵ wird als Mensch wahrgenommen (19,5)²⁶ und hat einen Lebensgeist in sich, den er bei seinem Tod abgibt (19,30).²⁷

Aus diesen ersten Beobachtungen lässt sich ein Zwischenfazit ziehen. Die Formulierung *Blut und Wasser* kann als ein Hendiadyoin für die Geschöpflichkeit Jesu interpretiert werden, was die eine Ebene der schöpfungstheologischen Lesart darstellt. Die andere Ebene ist die der Geburtsmetaphorik, woran sich zugleich eine Frage anschließt, die in den folgenden Abschnitten behandelt werden soll: Lassen sich vom Gesamtkontext des Evangeliums her Erkenntnisse über die Geburtsmetaphorik gewinnen, die etwas für das Verständnis von 19,34 austragen?

20.2 Joh 3: Die Geburt von oben (ἄνωθεν) aus Wasser und Geist

Es gibt Kommentare, die weder Schöpfungsbezüge in Joh 3,3–8 sehen noch sich dagegen aussprechen, sondern schlichtweg nicht auf das Thema zu sprechen kommen.²⁸ Schöpfung als Thema von diesem Abschnitt scheint sich weniger von selbst nahelegen als im Prolog. Dennoch werden immer wieder Schöpfungsmotive entdeckt, Joh 3,3.5 wird nicht selten als Akt der Neuschöpfung²⁹ interpretiert. Besonders die Doppelmotivik von Wasser und Geist wird zum Ausgangspunkt schöpfungstheologischer Deutungen gemacht („water and spirit together allude to the act of creation (Gen 1:3)“³⁰). Darauf soll nun näher eingegangen werden.

Schon das Setting in Joh 3,2 enthält ein Detail, das die Grundspannung von Licht und Dunkelheit des Prologs aufgreift: Nikodemus sucht Jesus in der Nacht (νύξ) auf.³¹ Die Nacht, in der Nikodemus sich bewegt, kann als Andeutung verstanden werden, dass er ein Beispiel für das ist, was in Joh 1,5 ausgedrückt wird: *Das Licht scheint in der Finsternis, aber die Dunkelheit hat es nicht erfasst*. Im Fall von Nikodemus ist das Nicht-Erfassen ein Nicht-Begreifen. Jesus wird als derjenige portraitiert, der den aus der Sicht des johanneischen Jesus nur vermeintlichen (da unwissenden) Lehrer aufklärt, gewissermaßen illuminiert. Jesus als Licht bringt aber nicht nur Erkenntnisse, sondern auch Gericht, wie am Ende der Perikope deutlich wird (3,19–21).³² Das Kommen des Lichts in die Welt (Joh 3,19) ist eine kosmologisch, ja kosmogonische Metapher, die hier sinnbildlich für Jesu richterliches Wirken steht.³³

²⁵ Brodie versteht γενένηται in 18,37 als Verweis auf die „natural birth“ Jesu, BRODIE, Gospel According to John, 534.

²⁶ Vgl. BRODIE, Gospel According to John, 536.

²⁷ Vgl. BENNEMA, Power, 253. Bormann plädiert m. E. zu Recht dafür, dass man das „Übergeben“ (παράδωμι) des Geistes sowohl als Ausatmen des Lebensgeistes als auch als eine Andeutung der Geistgabe an die Gefolgsleute verstehen kann, vgl. BORMANN, Theologie des Neuen Testaments, 347.

²⁸ Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 138–141.

²⁹ Vgl. DIETZFELBINGER, Evangelium nach Johannes, 1:80–81; 2:340; SCHNELLE, Theologie des Neuen Testaments, 687.720.726; KOK, New Perspectives, 85; BENNEMA, Power, 253; ZIMMERMANN, Neuschöpfung, 102–103.

³⁰ COLOE, John, 1:231.

³¹ Vgl. ZIMMERMANN, Neuschöpfung, 97.

³² Die Verknüpfung vom aufgehenden Licht bei der Schöpfung mit dem Gericht findet sich schon in Hi 38,12–13, vgl. WITTE, Cosmos and Creation, 61, hier das Gericht über die Gottlosen.

³³ Die Verknüpfung von erschaffender und richterlicher Aktivität des Schöpfers begegnet schon in Sir 33,7–15, einem klassischen Schöpfungsabschnitt in Sir, vgl. BUSSINO, Creation and Humanity, 152. Calduch-Benages sieht eine Analogie des scheidenden Handelns bei dem Vergleich von den Versen 7–9 und 10–13: So wie der Schöpfer durch das Licht die verschiedenen Tage trennt, so trennt er auch die Menschen, wobei er die einen verflucht und die anderen segnet. Zur Polarität der Schöpfung zählen nicht nur Licht und Dunkelheit, sondern auch gute und böse Menschen, vgl. CALDUCH-BENAGES, Polarities in Creation, , 185–197.

Eine weitere Auffälligkeit ist die Nennung des Geistes in Joh 3. Innerhalb des Evangeliums wird eine Verbindung zwischen Joh 3,3–10 und Joh 20,22 gesehen: In beiden Stellen geht es um die Geistgabe³⁴ und beide Stellen können als Neuschöpfung gelesen werden.³⁵

Das Syntagma *aus Wasser und Geist* (ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος) versteht Straub nicht als ein Hendiadyoin³⁶ (Wasser und Geist als zwei Ausdrücke für das eine Geschehen, nämlich die Neugeburt), sondern sieht darin zum einen „die (irdische) Geburt aus dem (Frucht-)Wasser“³⁷, die zum anderen durch die Geburt aus dem Geist ergänzt werden muss. Joh 3,5 wurde auch von anderen immer wieder auf die biologische Geburt bezogen.³⁸ In Joh 3,5 wird laut dieser Argumentationsrichtung³⁹ nicht nur die Neugeburt, sondern auch die biologische Geburt (als Gegenfolie zur Neugeburt) thematisiert. Demnach kommt hier das erhaltende Schöpfungshandeln zum Ausdruck. Margaret Pamment bringt diese Lesart wie folgt auf den Punkt: „As always in the Fourth Gospel, the experience of natural existence is interpreted in terms of a doctrine of creation: the creator God creates and sustains his creation, and natural birth points beyond itself to the life which comes from God.“⁴⁰ Mary L. Coloe geht über Joh 3 hinaus und sieht auch in 7,38 einen Bezug auf das Fruchtwasser der Geburt. Ihr Argument ist dortige Verwendung des Wortes κοιλία (Leibeshöhle, Bauch, Mutterleib, Innerstes), das sie in diesem Zusammenhang als Mutterleib versteht.⁴¹ Diese Lesart von 7,38 setzt eine christologische Deutung voraus, die nicht zwingend ist. Es könnte auch die einer gläubigen Person gemeint sein, von der aus die Ströme des lebendigen Wassers fließen.

Die biologische Deutung ist seltener als die sakramentalen/geistlichen Interpretationen vom Wasser, entweder als Andeutung auf die Taufe,⁴² das Wasser als Symbol für das Wort⁴³ oder allgemein das Waschen mit Wasser als Prozess einer inneren (ritualunabhängigen) Reinigung⁴⁴ bzw. eines Übergangs vom Unglauben zum Glauben⁴⁵. Die Deutung des Wassers als Fruchtwasser ist eine mögliche, schöpfungstheologische Bedeutung. Das Problem ist jedoch, dass diese Deutung nicht gut in den Satzzusammenhang zu passen scheint. Jesus formuliert die Bedingung für das Kommen in das Königtum Gottes. Wenn Wasser für die biologische Geburt aller Menschen steht, was ist dann der Mehrwert, diese Aussage zu integrieren? Hätte er dann nicht einfach sagen können: *aus Geist* (ohne *aus Wasser*, da *aus Wasser* ohnehin auf alle Menschen zutrifft)?

Ohne zwangsläufig einen nicht-metaphorischen Gebrauch der biologischen Geburt in Joh 3,5 anzunehmen, kann doch zumindest festgehalten werden, dass bei der

³⁴ Vgl. VON WAHLDE, Commentary on the Gospel of John, 62.

³⁵ Vgl. DIETZFELBINGER, Evangelium nach Johannes, 2:340–341.

³⁶ Zur Deutung als Hendiadyoin vgl. BENNEMA, Power, 172 inkl. Anm. 48.

³⁷ STRAUB, Alles ist durch ihn geworden, 161.

³⁸ Vgl. CARPENTER, Water Baptism; FOWLER, Born of Water and Spirit, 159; SCHNEIDERS, Born Anew, 192; DAVIES, Rhetoric and Reference, 141–142; WITHERINGTON, John's Wisdom, 97; PAMMENT, John 3:5, 190; BARRETT, Gospel according to St. John, 209; THYEN, Johannesevangelium, 190–191. Seim zieht die Fruchtwasser-Deutung in Erwägung und diskutiert mögliche Pro-Argumente (etwa der Bezug zu Joh 7,37–39), vgl. SEIM, Motherhood, 118–119.

³⁹ Gegen diese Richtung argumentieren z. B. BENNEMA, Power, 172; JONES, Symbol, 74–76. „This birth stands as distinct from natural birth as flesh does from spirit“, JONES, Symbol, 75.

⁴⁰ PAMMENT, John 3:5, 190.

⁴¹ Vgl. COLOE, John, 1:231.

⁴² Vgl. BROWN, Gospel according to John, 1:141–144. Demgegenüber sieht Jones keinen Anhalt im Text für die Deutung des Wassers als Taufe, auch wenn es aus christlicher Sicht eine naheliegende Interpretation ist, vgl. JONES, Symbol, 75–76.

⁴³ Vgl. BATES, „Born of Water“.

⁴⁴ Vgl. VELLANICKAL, Divine Sonship, 179–181.

⁴⁵ Vgl. JONES, Symbol, 74–76.

Neugeburtsmetaphorik der bildspendende Bereich die biologische Geburt ist (vgl. Joh 1,12–13⁴⁶), die wiederum ein schöpfungstheologisches Motiv ist, da es sich bei der Geburt um die individuelle Erschaffung eines neuen Menschen handelt und somit dem immer wieder sich vollziehenden Schöpfungshandeln der *creatio continua* zugeordnet werden kann.⁴⁷ Um Neuschöpfung zu artikulieren, wird also auf Phänomene der gegenwärtigen Schöpfung zurückgegriffen. Daher scheint mir die Lösung von Dorothy Lee die beste zu sein, denn sie kombiniert beide genannten Interpretationsrichtungen (Wasser als Fruchtwasser und als Symbol der Neugeburt), indem sie das Wasser als Metapher versteht, deren bildspendender Bereich das Fruchtwasser und deren bildempfangender Bereich das Wasser der Geburt im Heiligen Geist ist.⁴⁸ Bei dem Vergleich von menschlicher und göttlicher Geburt betont sie, dass damit nicht zwangsläufig eine Abwertung menschlicher Generativität einhergeht, sondern dass das Fleisch schlichtweg nicht dieselbe Kraft hat wie der Schöpfer; nur er kann diese radikale Erneuerung bewirken.⁴⁹ Sie bringt dies nicht expressis verbis mit der sakramentalen Deutung in Verbindung, aber ihre Argumentation scheint in diese Richtung zu gehen, die ich wie folgt explizieren möchte:

Bildspendender Bereich	Bildempfangender Bereich
Fruchtwasser der biologischen Geburt (<i>creatio continua</i>) – biologische Deutung	(Tauf- oder Reinigungs-)Wasser der Neugeburt (<i>creatio eschatologica</i>) – sakramentale/geistliche Deutung

Versteht man die Wasser-Metapher in diesem Sinne, dann sind Fruchtwasser und sakramental/geistlich verstandenes Wasser keine sich gegenseitig ausschließenden Deutungen, sondern beide sind konstitutiv für jeweils einen Bereich der Metapher. Dies gilt auch für die Deutung, *Wasser und Geist* als Hendiadyoin aufzufassen, welches das Sperma göttlichen Zeugens zum Ausdruck bringt.⁵⁰ Die Bestätigung dafür, dass die Jünger/-innen in Joh tatsächlich neu/von oben geboren wurden, findet sich in 20,17, wo Jesus nicht nur von seinem Vater, sondern nun auch von ihrem Vater spricht.⁵¹

20.3 Joh 16,21: Der Schmerz (λύπη) der Geburt

Das Gebären unter Schmerzen gehört zu den elementaren Erfahrungen der Menschheit. Nach biblischer Vorstellung ist (abgesehen von Adam und Eva) das Bilden im Mutterleib mit anschließender Geburt die normale Art und Weise, wie Gott Menschen erschafft (Ps 139,13; Joh 3,4). Der *Schmerz* (λύπη) bzw. die Schmerzen von Frauen bei Geburten werden in

⁴⁶ Vgl. KOK, *New Perspectives*, 85.

⁴⁷ Strack stellt die m. E. berechtigte Frage „Ist die Mutter Mitschöpferin Gottes im Sinne einer *creatio continua*?“, STRACK, *Frau*, 322. Dass es sich bei der Geburt um einen Akt der *creatio continua* handelt, ist einleuchtend. Je nachdem, wie man die Rollen von Gott und Mutter im Geburtsvorgang einstuft, kann man diskutieren, ob die Mutter „Mitschöpferin“ oder „Schöpfungsmittlerin“ ist.

⁴⁸ Vgl. LEE, *Flesh and Glory*, 37.

⁴⁹ Vgl. LEE, *Flesh and Glory*, 38.

⁵⁰ Vgl. SEIM, *Motherhood*, 117–118.

⁵¹ ENDO, *Creation and Christology*, 247: „The risen Christ carefully instructed the disciples that the Father of the Son should be called ‚your Father‘ and ‚your God‘ (John 20:17). This is the inaugurated eschatological fulfillment of the restoration (or new creation) of God’s people.“

Gen 3,16⁵² ätiologisch auf den Fluch zurückgeführt, mit dem Gott Eva für ihren Ungehorsam bestraft. Auch in der Apk 21,4 sind Tod, Trauer, Geschrei und Mühe (πόνος) Kennzeichen der gegenwärtigen Schöpfungsordnung (erster Himmel und erste Erde, 21,1).⁵³

Joh 16,21 würde sich gut in den Rahmen der Geburtsmetaphorik aus Joh 3 fügen, wenn die Metapher für die Geburt der Gläubigen verwendet werden würde. Denn im Bildfeld von Joh 3 dient ein Vorgang der gegenwärtigen Schöpfung (gebären/geboren werden) als bildspendender Bereich für die Neuschöpfung der Christuskirche als bildempfangender Bereich.

Bildspendender Bereich	Bildempfangender Bereich
Joh 3: Kinder werden geboren (<i>creatio continua</i>)	Nachfolgende werden neu geschaffen (<i>creatio eschatologica</i>)
Joh 16: Schmerzen der Frau bei Geburt (<i>creatio continua</i>)	Leid der Jünger/-innen durch die Abwesenheit Jesu

In Joh 16,21 wird nun derselbe bildspendende Bereich gewählt, aber der Akzent verschoben und auf einen anderen bildempfangenden Bereich angewendet. Nicht mehr die Geburt steht im Fokus, sondern der Schmerz einer schwangeren Frau. Während die Gläubigen als Kinder in Joh 3 im Vordergrund stehen, geht es in Joh 16 eigentlich gar nicht um das Kind, sondern um die Frau, die leidet (umgekehrt geht es in Joh 3 eigentlich gar nicht um die Frau). Anders als in Joh 3 werden die Jünger/-innen nicht mit den Neugeborenen verglichen, sondern mit der schwangeren Frau, die leidet (Joh 16,22). Für die Schöpfungsthematik bedeutet das, dass Joh 16,21–22 zwar im bildspendenden Bereich auf Gegebenheiten der gegenwärtigen Schöpfung zurückgegriffen wird,⁵⁴ diese aber nicht auf einen Bereich der Neuschöpfung übertragen werden (etwa Jesu Geburtswehen beim Gebären der Kinder der Neuschöpfung).

Wie etwa Kathleen Rushton, Lilly Nortjé-Meyer und Margareta Gruber⁵⁵ darauf kommen, in den Geburtswehen eine Metapher für Jesu Leiden am Kreuz zu sehen, erschließt sich mir nicht, da der Text selbst eindeutig die Schmerzen der Frau⁵⁶ mit den Schmerzen der Jünger/-innen vergleicht: *Ihr werdet Schmerzen haben, aber euer Schmerz wird zur Freude werden. Die Frau hat Schmerzen, wenn sie gebärt, weil ihre Stunde gekommen ist; wenn sie aber das Kind geboren hat, denkt sie nicht mehr an die Notsituation wegen der Freude (darüber), dass ein Mensch zur Welt gekommen ist. Auch ihr habt jetzt Schmerzen, aber ich werde euch wieder sehen, und euer Herz wird sich freuen* (16,20–22). Sicherlich ist die Stunde sonst oft auf Jesu Leidensstunde bezogen und es ist auch Metapherntheoretisch zwar möglich, dass ein- und derselbe bildspendende Bereich mit mehreren bildempfangenden Bereichen verknüpft sein kann, aber hier lässt der Kontext die Deutung von Jesus als leidende Mutter als eher unplausibel erscheinen. Nicht nur die explizite Identifizierung der Jünger/-innen mit der Mutter, sondern auch die Rede davon, dass *ein Mensch zur Welt gekommen ist*, erinnert an die

⁵² Zu Gen 3,16 und Joh 16,21 als Intertexte vgl. RUSHTON, (Pro)creative Parables, 214–216.224.

⁵³ Vgl. KONRADT, Schöpfung und Neuschöpfung, 173–176.

⁵⁴ Vgl. ZIMMERMANN, Woman, 324–326.

⁵⁵ Vgl. RUSHTON, (Pro)creative Parables, 213; NORTJÉ-MEYER, Mother of Jesus, 128.134–135; GRUBER, Geburt, 203.

⁵⁶ Eine weitere Alternative, die sich nicht mit der unmittelbaren Deutung in 16,22 deckt, ist von Coloe vorgeschlagene Identifikation der gebärenden Mutter in 16,21 mit Gott, vgl. COLOE, John, 1:105.

prominenten inkarnationschristologischen Aussagen im Rest des Evangeliums, womit höchstwahrscheinlich die Freude der Nachfolgenden über das Kommen Jesu meint. Wie das zur Welt kommende Kind das Objekt der Freude der gebärenden Frau ist, so ist Jesus das Objekt der Freude seiner Gefolgsleute. Ob die Frau die Mutter Jesu ist, kann diskutiert werden. Cornelia van Deventer und Bill Domeris verwerfen diese Interpretation Nortjé-Meyers⁵⁷ mit dem Argument, dass laut 16,22 der Bezugspunkt nicht die Mutter Jesu ist, sondern die Jünger/-innen.⁵⁸ Allerdings müssen sich beide Deutungen nicht zwangsläufig ausschließen, wenn man die Frau als Mutter Jesu im bildspendenden Bereich verortet und die Frau als Jünger/-innen im bildempfangenden Bereich: Wie die Mutter Jesu Schmerzen hatte, als Jesus zur Welt gekommen ist, so leiden die Jünger/-innen jetzt, wo Jesus ihnen genommen wird. Und wie Jesu Mutter sich über die Geburt ihres Kindes gefreut hat, so werden sich die Gefolgsleute Jesu freuen, wenn sie den Jesus in seinem neuen Auferstehungsleben begegnen.

Es geht also primär um den Vergleichspunkt des gegenwärtigen Leidens aufgrund der Abwesenheit Jesu, die unmittelbar bevorsteht (die Frage, wen oder was die Jünger/-innen hier gebären, sprengt wohl das, was die Metapher aussagen will). Es kann hier also nicht um das Überwinden des Fluchs der gegenwärtigen Schöpfung gehen (Mütter haben nach wie vor Schmerzen bei Geburten), sondern höchstens um das Überwinden der übertragen gedeuteten Schmerzen der Jünger/-innen, die sich dann zur Freude wandeln.⁵⁹

20.4 Blut und Wasser in weiteren Texten

Das Begriffspaar Blut und Wasser (αἷμα καὶ ὕδωρ) kommt abgesehen von Joh 19,34 nur noch in 1Joh 5,6–8 (s. u.) und sonst weder im NT noch in der LXX vor. Außerkanonisch stößt man mit der TLG-Suche⁶⁰ in vor-ntl. Zeit auf das Syntagma ὕδωρ καὶ αἷμα nur an zwei Stellen im *Corpus Hippocraticum*.⁶¹

Es gibt einen LXX-Text, der zwar nicht Wasser und Blut enthält, aber zumindest Blut im Zusammenhang mit der Geburt bzw. Adoption thematisiert, nämlich Ez 16,6.

Ez 16,6

καὶ διήλθον ἐπὶ σὲ καὶ εἶδόν σε
πεφυρμένην ἐν τῷ αἵματί σου καὶ εἶπά
σοι Ἐκ τοῦ αἵματός σου ζώῃ·

*Und ich bin an dir vorbeigegangen und
habe dich gesehen, gebadet in deinem
Blut, und ich habe dir gesagt: Aus deinem
Blut (soll) Leben (werden).*

⁵⁷ Vgl. NORTJÉ-MEYER, Mother of Jesus, 128.134–135. Überzeugend finde ich, dass sie die Mutter als Mutter Jesu und den zur Welt kommenden Menschen als Jesus identifiziert, weniger überzeugend finde ich, dass die Leiden der Stunde dann zugleich auf Jesus bezogen wird, da es hier eindeutig um die Geburtsstunde geht.

⁵⁸ VAN DEVENTER/DOMERIS, Spiritual Birth, Living Water, and New Creation, 148 Anm. 13.

⁵⁹ Vgl. ZIMMERMANN, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben, 121.

⁶⁰ Proximity-Suche nach den drei Lexemen αἷμα, -ματος, τό, ὕδωρ, ὕδατος, τό und καί innerhalb von 3 Wörtern.

⁶¹ In Nat. mul. 32 werden Arzneimittel genannt, „durch die Wasser und Blut entleert und der Monatsfluss herbeigeführt wird“ (ὅφ’ ὃν καθαίρεται ὕδωρ καὶ αἷμα, ἐπιμήνιά τε ἄγονται), KAPFERER, Werke des Hippokrates V, XXV/39; LITTRÉ, Œuvres complètes d’Hippocrate VII, 364. In Mul. 1,60 wird eine Fehlgeburt wie folgt beschrieben: „[...] dann fließt Blut und Wasser aus der Gebärmutter ab“ (καὶ αἵματος καὶ ὕδατος ρέουσιν αἱ μήτραι), KAPFERER, Werke des Hippokrates V, XXIII/79; LITTRÉ, Œuvres complètes d’Hippocrate VIII, 120.

Auslegende verweisen in diesem Zusammenhang auf eine akkadische Inschrift, „ein Adoptionsvertrag aus Elam aus dem 18. Jh. v. Chr.“⁶², in dem davon die Rede ist, dass das Kind „in seinem Wasser und Blut“⁶³ adoptiert wird (*ina mēšu u dāmēšu*, MDP 23, Nr. 288). Malul interpretiert in seiner Studie zu Findelkindern in der Bibel und mesopotamischen Dokumenten den Ausdruck wie folgt:

This expression [*ina mēšu*] referred to the state of an infant adopted soon after his birth [...]. The question then is why the Babylonian jurist felt it necessary to take note of the fact that a particular infant had been adopted while still in its amniotic fluid and birth blood and what this means. [...] had the infant been washed and cleansed of its birth fluids and blood by its natural parents soon after its birth, it would have been understood that they had recognized it as their lawful child and were going to keep it. [...] the phrase *ina mēšu/u dāmēšu* must be such a reference to the foundling's status prior to its adoption. The important point for the present study is the fact that the reference of this phrase to a person's childhood status is meaningful only in the context of adoption. If there had been here no adoption, there would not have been any reason or need to mention this in the first place.⁶⁴

Wenn man Joh 19,34 als Geburtsszene versteht, die sich auf die ersten Lebensmomente der Kinder vor der Adoption bezieht, dann könnte man darauf verweisen, dass die Adoption spätestens in 20,17 verbal vollzogen wird.

Wenden wir uns nun 1Joh 5 zu, dann fällt zunächst die gegenüber Joh 19,34 umgekehrte Reihenfolge auf. Anders als in Joh 19,34 wird erst das Wasser und dann das Blut genannt (1Joh 5,6). Zusätzlich wird in V. 8 der Geist genannt und vorangestellt (Geist, Wasser und Blut).

1Joh 5,6–8

6 οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός, οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι· καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια.
7 ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες,
8 τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἶμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν.

6 Dieser ist der,
der durch Wasser und Blut gekommen ist,
Jesus Christus – nicht nur im Wasser,
sondern im Wasser und im Blut;
und der Geist ist der Bestätigende,
denn der Geist ist die Wahrheit.
7 Denn drei sind die, die bestätigen,
8 nämlich der Geist, das Wasser und das Blut, und diese drei sind eins.

Es ist ziemlich wahrscheinlich, dass in 1Joh 5 sich das Wasser nicht konkret auf die Körperflüssigkeit bezieht, die in Joh 19,34 aus Jesu Seite fließt. Wofür stehen dann Wasser und Blut? Der Kontext legt nahe, dass es um den größeren Gesamtzusammenhang der Wirksamkeit Jesu geht; demnach könnte mit dem Wasser die Taufe und mit dem Blut der Tod gemeint sein.⁶⁵ Besonders auffällig ist die betonte Aussage *nicht nur im Wasser, sondern im Wasser und im Blut*. Wem gegenüber müsste man eine solche Aussage betonen (nämlich, dass Jesus nicht nur getauft wurde, sondern auch gestorben ist)? Vermutlich handelt es sich um

⁶² GIES, Adoption, Abschn. 2.3.2.

⁶³ GIES, Adoption, Abschn. 2.3.2.

⁶⁴ MALUL, Adoption of Foundlings, 108–109.

⁶⁵ Schnelle deutet 1Joh 5,6–8 als eine Passage über Taufe und Abendmahl, vgl. SCHNELLE, Theologie des Neuen Testaments, 687.

doketische Gegner/-innen,⁶⁶ die aus Sicht der verfassenden Person(en) der Johannesbriefe den Jesus *im Fleisch/Körper* (ἐν σαρκί) verleugnen (1Joh 4,2; 2Joh 7). Blut könnte man als Symbol für den menschlichen Körper interpretieren, das während der irdischen Wirksamkeit durch Jesu Adern floss und schließlich am Kreuz vergossen wurde. Demnach wäre das Hauptanliegen, die Körperlichkeit des Lebens und Sterbens Jesu zu betonen und damit seine Geschöpflichkeit, die auch in Joh 19 zum Ausdruck kommt.

⁶⁶ Vgl. BORMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 383; SCHNELLE, *Theologie des Neuen Testaments*, 662.

21 Der Gärtner (κηπουρός) im Garten (κῆπος) – Joh 18–20

Joh 18,1

Ταῦτα εἰπὼν Ἰησοῦς ἐξῆλθεν σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ πέραν τοῦ χειμάρρου τοῦ Κεδρὼν ὅπου ἦν κῆπος, εἰς ὃν εἰσῆλθεν αὐτὸς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

Nachdem Jesus diese Dinge gesagt hatte, ging er mit seinen Gefolgsleuten auf die andere Seite des Bachs Kidron, wo ein Garten war, in den er hineingegangen ist – und auch seine Gefolgsleute.

Joh 20,15

λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς· γύναι, τί κλαίεις; τίνα ζητεῖς; ἐκείνη δοκοῦσα ὅτι ὁ κηπουρός ἐστιν λέγει αὐτῷ· κύριε, εἰ σὺ ἐβάστασας αὐτόν, εἰπέ μοι ποῦ ἔθηκας αὐτόν, καὶ γὰρ αὐτόν ἀρῶ.

Jesus hat ihr gesagt: „Warum weinst du? Wen suchst du?“ Weil sie gedacht hat, dass er der Gärtner ist, hat sie ihm gesagt: „Kyrios, wenn du ihn weggetan hast, sag mir, wo du ihn hingetan hast, und ich werde ihn holen.“

Der Garten mit der Bezeichnung κῆπος¹ wird nur in den johanneischen Passions- und Auferstehungserzählungen erwähnt,² nämlich in 18,1.26 (Garten am Kidron)³ und in 19,41 (Garten der Bestattung). Bei den Synoptikern kommt κῆπος nur in Lk 13,19 in einem ganz anderen Zusammenhang vor (Gleichnis vom Senfkorn).⁴ Darüber hinaus taucht κῆπος im NT sonst nicht auf. Implizite Anspielungen auf Gärten gäbe es zur Genüge, es sei nur ein johanneisches Bsp. genannt. In Joh 15 wird der Weinstock zwar nicht explizit in einem Garten verortet, allerdings in JosAs 18,9: *ein Weinstock im Paradies Gottes, der an seinen Früchten Überfluss hat* (ἄμπελος ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ εὐθηνούσα ἐν τοῖς καρποῖς αὐτῆς). In Joh 15,1 ist Jesus der Weinstock (ἄμπελος),⁵ der Vater der γεωργός (Winzer⁶ bzw. [Wein-

¹ Getsemani als Ort der Verhaftung in Mk 14,32 // Mt 26,36 heißt χωρίον, also „Grundstück, Stück Land, Landgut, Stadtbereich“, Bauer, 1775; teilweise wird χωρίον an den genannten Stellen mit *Garten* übersetzt (L17, LUT).

² Vgl. BROWN, Gospel according to John, 2:943. Das heißt jedoch nicht, dass diese johanneische Tradition der Lokalisierung in einem Garten nicht rezipiert worden wäre, wofür EvPetr 24 ein Beispiel ist, vgl. KARAKOLIS, „Across the Kidron Brook, Where There Was a Garden“, 756 Anm. 14. Dort wird das Begräbnis explizit in einem Garten inszeniert, der den Namen „Garten von Joseph“ trägt, VINZENT/NICKLAS, Petrus-evangelium, 693.

³ Der Ort der Gefangennahme wird bei Mt und Mk als χωρίον (Mt 26,36 // Mk 14,32) bezeichnet; Lk spricht vom Ölberg (Lk 22,39). Für Kramp spielt die Verhaftung außerhalb des Gartens; sie wirft SUGGIT, Jesus the Gardener, 166 vor, dass er übersehe, „dass die Verhaftung selbst gar nicht im Garten stattfindet, sondern davor, da Jesus zuvor aus dem Garten wieder hinausgegangen ist (Joh 18,4)“, vgl. KRAMP, Gärten und der Gärtner im Johannesevangelium, 25 Anm. 103. In Joh 18 gibt es leichte Spannungen bezüglich des Zusammenhangs von Garten und Gefangennahme: Jesus befindet sich zunächst im Garten (V. 1), geht dann hinaus (V. 4, aus dem Garten heraus?), aber rückblickend spielte die Szene im Garten (V. 26). Kann die Szene womöglich so gemeint sein, dass Jesus mit seinen Gefolgsleuten am Rande des Gartens ist, und er allein den Leuten entgegentritt, während die Gefolgsleute noch im Garten sind? Wie kommt es dann dazu, dass Petrus nah genug an einem Soldaten dran war, ihm das Ohr abzuschlagen? Waren womöglich einige Soldaten zu den Gefolgsleuten in den Garten hineingegangen? Wie auch immer die konkreten Details sein mögen, die Gefangennahme ist literarisch mit dem Garten verknüpft, vgl. KARAKOLIS, „Across the Kidron Brook, Where There Was a Garden“, 757 Anm. 20.

⁴ Vgl. KARAKOLIS, „Across the Kidron Brook, Where There Was a Garden“, 755.

⁵ Vgl. außerdem Joh 15,4–5.

⁶ Zu Gott als Winzer vgl. BURZ-TROPPER, Vater.

]Gärtner/„gardener“⁷). Es gibt also zwei Seiten des bildspendenden Bereichs des Gartens, die auf Jesus angewendet werden, nämlich einerseits Jesus als Weinstock und andererseits als Gärtner. Um Letzteres soll es in diesem Kapitel gehen. Der Gärtner mit der Bezeichnung ὁ κηπουρός wird nur in Joh 20,15 (Erscheinung Jesu vor Maria) als Hapaxlegomenon der biblischen Schriften (NT und LXX) verwendet.

21.1 Einordnung

Im Folgenden ist es nicht nur aus Platzgründen unmöglich, die gesamte Fülle an Primär- und Sekundärquellen zur Garten-Gärtner-Thematik aufzuführen, sondern auch unnötig, da es bereits hervorragende Publikationen zur Sache gibt. Das Interesse am Thema hat über die vergangenen Jahrzehnte zugenommen: In der ersten Hälfte des ersten Jahrzehnts des 21. Jh. (2004) hieß es noch, dass der Garten ein „vielfach überhaupt nicht wahrgenommenes“⁸ Symbol sei, während in der zweiten Hälfte (2007) das Gefühl geäußert wird, dass viele Auslegende der symbolischen Interpretationslinie folgen und für die Garten-Eden-Bezüge plädieren.⁹ Diese unterschiedliche Wahrnehmung¹⁰ lässt sich vermutlich auch dadurch erklären, dass die Kommentar-Literatur teilweise zurückhaltender ist als spezielle Einzeluntersuchungen zu den johanneischen Gärten. Es wurden m. W. zwei Dissertationen geschrieben, die sich speziell mit der symbolischen, schöpfungstheologischen Deutung der Gärten in Joh beschäftigen, nämlich zunächst die nur online ohne Verlag veröffentlichte Dissertation „John 18–20 and the Garden Traditions. A Literary and Theological Reading“ von Anneli Sinkko aus dem Jahr 2002¹¹ und sodann die Dissertation von Igna M. Kramp, die unter dem Titel „Die Gärten und der Gärtner im Johannesevangelium. Eine raumsemantische Untersuchung“ in der Reihe Frankfurter theologische Studien des Aschendorff-Verlags 2017 publiziert wurde¹². Letztere bietet einen gewissenhaften Forschungsstand, ausführliche Untersuchungen zum Verhältnis von κήπος (Garten), παράδεισος (Paradies) und κηπουρός (Gärtner) sowie zur Frage nach der Historizität der Gärten vorgelegt; in ihrer detailreichen Einzelauslegung geht sie ihrer These nach, dass „Jesus Christus in der Rolle des (neuen) Schöpfers“¹³ charakterisiert wird und kommt zu dem Ergebnis,

dass die Art und Weise, wie Johannes die Gärten beschreibt, weniger den historischen Orten der Passion als vielmehr symbolischen Orten entspricht, mittels derer der Evangelist dem Leser eine Anknüpfung an bekannte alttestamentliche und frühjüdische Gartensymbolik ermöglicht und einer theologischen Deutung von Tod und Auferstehung Jesu als Wiederherstellung des Paradieses bzw. neuer Schöpfung die Tür öffnet, ohne aber selbst diese ausdrücklich vorzunehmen.¹⁴

Beide Dissertationen sprechen sich wie viele andere Beiträge positiv für eine Verbindung des Schöpfungsgartens und der Joh-Gärten aus, von denen im Folgenden nur einzelne Argumente

⁷ Vgl. SINKKO, John 18–20 and the Garden Traditions, 100.

⁸ Vgl. ZIMMERMANN, Christologie der Bilder, 154.

⁹ Vgl. KARAKOLIS, „Across the Kidron Brook, Where There Was a Garden“, 756 Anm. 16. Kramp zeichnet nach, dass in den 80er-Jahren kaum zum Thema publiziert wurde, die Anzahl in den folgenden Jahrzehnten dann aber deutlich zugenommen hat und seinen Höhepunkt im ersten Jahrzehnt des 21. Jh. erreicht hat, vgl. KRAMP, Gärten und der Gärtner im Johannesevangelium, 19–20.

¹⁰ Denn 2008 wird nochmals betont, dass es sich bei der Garten-Symbolik um einen Bereich handelt, der normalerweise nicht beachtet wird („usually neglected“), ZIMMERMANN, Symbolic Communication, 226. Zur Stille um die symbolische Deutung des Gartens in der Kommentar-Literatur und zu möglichen Gründen dafür vgl. KRAMP, Gärten und der Gärtner im Johannesevangelium, 11–20.

¹¹ Vgl. SINKKO, John 18–20 and the Garden Traditions.

¹² Vgl. KRAMP, Gärten und der Gärtner im Johannesevangelium.

¹³ Vgl. KRAMP, Gärten und der Gärtner im Johannesevangelium, 36.

¹⁴ KRAMP, Gärten und der Gärtner im Johannesevangelium, 289.

als Streiflichter hervorgehoben werden sollen. Mein Gesamteindruck ist, dass der Garten als schöpfungstheologisches Symbol plausibilisiert werden kann, aber nicht alle Einzelbezüge zwischen Joh 18–20 auf derselben Ebene zu verorten sind. Im Ertrag dieses Kapitels soll geklärt werden, welche Bezüge auf welchen Ebenen zu verorten sind.

21.2 Septuaginta

Bezüglich der Frage, ob die Gärten (vorausgesetzt, dass es sich bei Joh 18,1.26 und 19,41 um zwei verschiedene Gärten handelt)¹⁵ in Joh Bezüge zum Paradiesgarten in Gen 2–3 haben, gibt es unterschiedliche Positionen:

- Die Gärten in Joh haben keinen Bezug zum Paradiesgarten, v. a. weil in Gen 2–3 παράδεισος¹⁶ verwendet wird und in Joh κήπος.¹⁷
- Ob die Gärten in Joh einen Bezug zum Paradiesgarten haben oder nicht, wird gar nicht thematisiert.¹⁸
- Es wird darauf verwiesen, dass andere der Meinung sind, die Gärten in Joh hätten einen Bezug zum Paradiesgarten. Ob diese Meinung geteilt wird oder nicht, geht nicht unmittelbar aus dem Text hervor.¹⁹
- Die Gärten in Joh haben Bezüge zum Paradiesgarten.²⁰

¹⁵ Für die Interpretation, dass es sich um ein- und denselben Garten von Kreuzigung und Grablegung handelt vgl. WYATT, „Supposing Him to Be the Gardener“, 24; zur Auffassung, dass Verhaftung und Begräbnis in zwei verschiedenen Gärten stattfinden vgl. KOCH, „Es war aber an dem Ort ein Garten“, 232 Anm. 10; KARAKOLIS, „Across the Kidron Brook, Where There Was a Garden“, 757; SOSA SILIEZAR, *Creation Imagery*, 179–180.

¹⁶ Im NT wird παράδεισος eher als jenseitige Größe verstanden, nicht jedoch, um den Garten Eden vom Anfang der Welt zu bezeichnen, vgl. Lk 23,43; 2Kor 12,4; Apk 2,7.

¹⁷ Sosa Siliezar ist bewusst, dass κήπος eine textkritische Variante zu παράδεισος in den unterschiedlichen LXX-Überlieferungen ist. Laut ihm heißt das aber noch nicht zwangsläufig, dass κήπος eine Anknüpfung an den Garten Eden ist, selbst wenn die verfassende Person von Joh mit κήπος als Bezeichnung für den Garten Eden vertraut gewesen wäre, da κήπος auch noch für alle möglichen Arten von Gärten stehen kann (Königsgärten, Grabgärten usw.). Demgegenüber muss man betonen, dass die Evidenz ebenso wenig einen Bezug zum Paradies ausschließt, zumal er selbst darauf verweist, dass κήπος in der LXX auf Eden verweisen kann (Ez 36,35), vgl. SOSA SILIEZAR, *Creation Imagery*, 180–183. Die Lexeme κήπος, παράδεισος und ἀμπελών können außerdem synonym gebraucht werden, vgl. DE TROYER, *The Garden*, 45.48.

¹⁸ Vgl. NEYREY, *Gospel of John*, 289–325; THEOBALD, *Evangelium nach Johannes* (2019), 417–428.

¹⁹ Vgl. KARAKOLIS, „Across the Kidron Brook, Where There Was a Garden“, 756 Anm. 16; BROWN, *Gospel according to John*, 2:943. Im weiteren Verlauf des Kommentars macht Brown jedoch deutlich, dass seiner Meinung nach die Anspielung auf den Garten Eden weit hergeholt ist, vgl. BROWN, *Gospel according to John*, 2:959.

²⁰ Allgemein zum Garten-Eden-Bezug der Passions- und Auferstehungserzählungen vgl. COLOE, *Creation in the Gospel of John*, 72; KOCH, „Es war aber an dem Ort ein Garten“, 229–230; KÖSTENBERGER, *Theology of John's Gospel and Letters*, 352; BROWN/MOLONEY, *Interpreting the Gospel*, 144. Für einen Bezug speziell von Joh 19,41 auf Gen 2,8 vgl. HAMBLY, *Creation and Gospel*, 69 Anm. 4. Speziell zum Bezug des Auferstehungsgartens zum Paradiesgarten, vgl. CULPEPPER, „Children of God“, 29. Hoskyns spricht von Jesus als „the true, life-giving ruler of the Paradise (Garden) of God“, HOSKYNs, *Fourth Gospel*, 542; bei ihm bleibt offen, ob die Herrschaft Jesu über den Garten auch impliziert, dass er der Gärtner ist. Jedenfalls schließt er sich altkirchlichen Interpretationen an, die das durch Passion und Auferstehung gewirkte Heil als Kontrast zum Sündenfall in Garten Eden sehen, vgl. HOSKYNs, *Fourth Gospel*, 509. Dieser Ansicht hat sich z. B. Lightfoot angeschlossen, LIGHTFOOT, *St. John's Gospel*, 321–322. Zwei der ausführlichsten bisherigen Versuche, Verknüpfungen der Gärten in Joh und dem Garten Eden herzustellen, sind die erwähnten Dissertation SINKKO, *John 18–20 and the Garden Traditions*; KRAMP, *Gärten und der Gärtner im Johannesevangelium*.

Auch bezüglich der Frage, ob die Gärtner-Bezeichnung (κηπουρός)²¹ in Joh 20,15 auf Genesis anspielt, führt zu unterschiedlichen Ansichten:

- Die theologische Erklärung der Erwähnung des Gärtners von der Interpretation des Gartens als Garten Eden ist schwach/unbedeutend/unsicher („tenuous“²²) bzw. problematisch.²³
- Marias Annahme, dass Jesus der Gärtner sei, ist ein Missverständnis; ob ein Bezug zu den Schöpfungstexten in Gen besteht, wird nicht thematisiert.²⁴
- Der erste Gärtner in Eden war der Mensch/Adam. Jesus ist als zweiter Adam²⁵ der neue erste Gärtner.²⁶
- Der erste Gärtner in Eden war Gott. Jesus als Gärtner spielt mit dem Motiv, dass Gott in Gen 2,8 einen Garten gepflanzt hat.²⁷

Ein Gegenargument bringt Carlos R. Sosa Siliezar gut auf den Punkt: „The main problem with the suggestion that ὁ κηπουρός in Jn 20,15 alludes to Adam or God in Gen. 1–3 is the lack of similar vocabulary. The noun κηπουρός is never used in the LXX or the rest of the NT. Furthermore, neither God nor Adam is ever identified explicitly as gardener (using κηπουρός) in the LXX.“²⁸ Es folgt das Argument, dass auch sonst so gut wie nirgends ein Wort für Gärtner auftaucht. Aber spricht das nicht gerade dafür, dass in der hebräischen und griechischen Sprache eher Verben benutzt werden, um Gärtner-Tätigkeiten zu beschreiben (wie etwa in Gen 2,8–9.15, um nur Stellen zu nennen, die er selbst aufführt)? Müsste man sich zur Untersuchung des Themas daher von der strikten Reduktion auf literalen Übereinstimmungen lösen und nicht nur nach Substantiven wie κηπουρός suchen, sondern auch nach Verben wie etwa φυτεύω?

Zu der Frage, ob Gott oder Adam der Gärtner ist, ist anzumerken, dass ein Übergang stattfindet: Zunächst ist Gott der Gärtner in dem Sinne, dass er den Garten pflanzt (Gen 2,8), ihn kultiviert (Gen 2,9; vgl. Num 24,6)²⁹ und in ihm umhergeht (Gen 3,8).

Gen 2,8

Καὶ ἐφύτευσεν κύριος ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Εδεμ κατὰ ἀνατολὰς καὶ ἔθετο ἐκεῖ τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἔπλασεν.

Und der Gott Kyrios hat einen Garten in Eden gepflanzt, im Osten, und hat den Menschen, den er geschaffen hat, dort hineingesetzt.

²¹ Für Auslegende wird in der κηπουρός-κῆπος-Verknüpfung ein Grund gesehen, der für die Rolle eine Entscheidung gespielt haben mag, dass nicht παράδεισος, sondern κῆπος als Garten-Bezeichnung gewählt wird, vgl. DE TROYER, The Garden, 51.

²² BROWN, Gospel according to John, 2:990.

²³ SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 175.

²⁴ Theobald ist ein Beispiel für die Deutung, dass sich Maria irrt und es sich daher um ein Missverständnis handelt, ohne einen Schöpfungsbezug zu thematisieren. Er spricht von „der absurden Vermutung“, THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2019), 428.

²⁵ Vgl. SUGGIT, Jesus the Gardener, 167.

²⁶ Vgl. SINKKO, John 18–20 and the Garden Traditions, 104–113.

²⁷ Vgl. HAMBLY, Creation and Gospel, 69 Anm. 4; COLOE, Creation in the Gospel of John, 81; SINKKO, John 18–20 and the Garden Traditions, 104–113; ROSIK, Discovering the Secrets, 84; ZIMMERMANN, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben, 123.

²⁸ SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 175.

²⁹ Vgl. außerdem außerbiblisch 4QDibHam^a 8,6; Philo plant. 2.73.94; conf. 61.196.

Als Gott Adam in den Garten setzt, überträgt er die Gärtnerverantwortung auf ihn (Gen 2,15).³⁰ Auslegungen, die Jesus als Gärtner stark machen,³¹ gehen i. d. R. davon aus, dass das Missverständnis aus 20,15 ein vermeintliches oder ironisches Missverständnis ist, in dem der eigentliche Tiefensinn entdeckt werden kann. Jesus ist zwar nicht der Gärtner, den Maria hier vermutlich zunächst meint, aber trotzdem macht die Figur (wahrscheinlich vorerst unbewusst)³² damit eine theologisch zutreffende Aussage, da Jesus als Gärtner der Neuschöpfung gedeutet werden kann. Er ist nicht der Gärtner und zugleich ist er der Gärtner.

Wenn man davon ausgeht, dass es eine Beziehung zwischen dem Paradiesgarten und den Gärten in Joh besteht, ist die nächste Frage, ob man neben dem allgemeinen Spiel mit dem Garten als Symbol noch weitere, konkrete Motive ausfindig machen kann. Schon seit altkirchlicher Zeit steht etwa der Vergleich von Judas im Garten der Gefangennahme mit der Schlange im Garten Eden im Raum (Gen 3,1–4.13–14; Joh 18,3).³³ Daneben gehen beispielsweise Coloe, Hunt und Sinkko so weit, dass sie den Baum des Lebens in der Mitte des Gartens (Gen 2,9) mit dem Kreuz Jesu vergleichen, das mittig positioniert ist (Joh 19,18) und Leben ermöglicht.³⁴ Coloe versteht außerdem die Stichwörter *Frau* (γυνή, Gen 2,23; Joh 19,26) und *Mutter* (μήτηρ, Gen 3,20; Joh 19,25–27) als bewusste Anspielung auf Eva.³⁵ Diese Interpretation setzt voraus, dass auch die Kreuzigung in einem Garten stattfindet.³⁶ Allerdings spricht der Text m. E. eher dafür, dass sich der Garten der Grablegung in der Nähe des Kreuzigungsorts befindet.

Joh 19,41

ἦν δὲ ἐν τῷ τόπῳ ὅπου ἐσταυρώθη κήπος,
καὶ ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον καινὸν ἐν ᾧ
οὐδέπω οὐδεὶς ἦν τεθειμένος·

*Bei/an dem Ort, an dem Jesus gekreuzigt
wurde, gab es einen Garten, und in dem
Garten eine neue Bestattungsstätte, in die
noch niemand hineingelegt wurde.*

Die Kreuzigung findet auf Golgota statt (19,17–18), wahrscheinlich eine Erhöhung mit Felskopf,³⁷ aber kein Garten: *und er ging hinaus, wobei er selbst das Kreuz tragen (musste), zum Kranion Topos {= Ort der Schädel} genannten (Ort), der auf Hebräisch Golgota genannt*

³⁰ KOCH, „Es war aber an dem Ort ein Garten“, 233: „Adam, dem Menschen des Anfangs, kommt im Garten Eden also jene Rolle zu, die ursprünglich Gott selbst innehatte, nämlich die des Gärtners.... Der Mensch führt sozusagen die göttliche Gärtner Tätigkeit weiter.“ Als außerbiblische Belegstelle könnte man für diesen Zusammenhang 4QDibHam^a 8,6 ergänzen.

³¹ Vgl. ZIMMERMANN, Symbolic Communication, 227–228.235; ZIMMERMANN, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben, 123; MOORE, Signs of Salvation, 54–93; ZIMMERMANN/SYOUKRY, *Creatio Continua* in the Fourth Gospel, 87.91; HAMBLBY, Creation and Gospel, 69 Anm. 4; DALY-DENTON, John, 13.202; WYATT, „Supposing Him to Be the Gardener“, 35–38; SUGGIT, Jesus the Gardener, 167; KOCH, „Es war aber an dem Ort ein Garten“, 235–237.

³² Eine „in diesem Moment noch unbewusste“ Ahnung, KOCH, „Es war aber an dem Ort ein Garten“, 236.

³³ Vgl. SINKKO, John 18–20 and the Garden Traditions, 46; LIGHTFOOT, St. John's Gospel, 322. Verwiesen wird etwa auf Kyrill von Alexandria; später greift z. B. Thomas von Aquin diese Linie wieder auf. Für Brown ist eine solche symbolische Auslegung „hard to justify“, BROWN, Gospel according to John, 2:806.

³⁴ Vgl. HUNT, Roman Soldiers, 556; COLOE, Creation in the Gospel of John, 77–78; COLOE, Theological Reflections, 4–5; COLOE, John, 2:474; SINKKO, John 18–20 and the Garden Traditions, 114–133.

³⁵ Vgl. COLOE, Creation in the Gospel of John, 77–78; COLOE, Theological Reflections, 4–5.

³⁶ „John is the only evangelist who places the cross on which Jesus died in a garden: ‚At the place where Jesus was crucified, there was a garden‘ [John 19:41a]“, SINKKO, John 18–20 and the Garden Traditions, 118. Diese Voraussetzung teilt auch WYATT, „Supposing Him to Be the Gardener“, 24: „The placing of the cross and tomb in a garden — and evidently the same one — is peculiar to John.“

³⁷ Vgl. LAU, Golgotha, Abschn. 2; FRENSCHKOWSKI, Kreuzigungsstätte, 550; BIBERSTEIN, Golgotha, 1080.

wird, wo sie begannen, ihn zu kreuzigen, und mit ihm zwei andere auf der einen und auf der anderen Seite, Jesus aber in der Mitte (Joh 19,17–18). Wenn der Kreuzigungsort mit einem Garten identisch gewesen wäre, würde im griechischen Text kein Präpositionalgefüge stehen, sondern der Nominativ: ἦν δὲ ὁ τόπος ὅπου ἐσταυρώθη κήπος (*der Ort, an dem Jesus gekreuzigt wurde, war ein Garten*). Es heißt aber ἦν δὲ ἐν τῷ τόπῳ ὅπου ἐσταυρώθη κήπος (*bei/an dem Ort, an dem Jesus gekreuzigt wurde, gab es einen Garten*), also ist der Garten in räumlicher Nähe,³⁸ aber nicht mit dem Kreuzigungsort zu identifizieren. Dadurch verliert die Interpretation des Kreuzes Jesu als Lebensbaum in der Mitte des Gartens an Plausibilität.

Während Coloe zunächst das Kreuz mit dem Baum des Lebens vergleicht,³⁹ wechselt sie in Bezug auf die Gärtner-Szene mit Maria den Vergleichspunkt und identifiziert nun Jesus mit dem Baum des Lebens, der nicht berührt werden darf (Gen 3,5; Joh 20,17).⁴⁰ Darüber hinaus verknüpft Koch die zwei Engel in Joh 20,12 mit den Kerubim in Gen 3,24; in beiden Fällen handelt es sich um himmlische Wesen. Erstere würden Maria erinnern, dass Jesus der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, letztere hüten den Weg zum Baum des Lebens.⁴¹ Allerdings gibt es keinen Anhalt im Text dafür, dass Maria durch die Engel an etwas bestimmtes erinnert wird. Denn eigentlich fragen sie die vermutlich irritierte und verunsicherte Maria nur, warum sie weint. Koch vergleicht außerdem die Flüsse, die vom Garten Eden ausgehen, mit den Strömen des lebendigen Wassers, die von Jesu Leib ausgehen (Joh 7,38).⁴² In diesem Bild wäre Jesus dann nicht der Gärtner, sondern der Garten selbst. Die Namensnennung der Maria (Joh 20,16) versteht Koch als einen Ausdruck des schöpferischen Wirkens, vermutlich entweder, weil das Benennen (καλέω) zum Schöpfungshandeln gehört (Gen 1,5.8.10), oder weil auch der erste Mensch von Gott mit seinem Namen angesprochen wurde (Gen 3,9: καὶ ἐκάλεσεν κύριος ὁ θεὸς τὸν Ἀδὰμ καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἀδὰμ).⁴³ Im Zusammenhang von Joh 20,16 wird zusätzlich darauf verwiesen, dass sowohl in Eden (Gen 2,17; 3,3–8) als auch im Auferstehungsgarten das Thema der Erkenntnis eine zentrale Rolle spielt.⁴⁴

Während Adam vor Gott flieht und Gott Adam sucht, ist es Maria, die Jesus sucht – in diesem Aspekt vergleicht und kontrastiert Sinkko Maria und Adam, die laut ihr beide Figuren sind, die die Menschheit als Ganzes repräsentieren.⁴⁵ Andernorts ist wiederum Jesus ihr Vergleichspunkt mit Adam, da beide menschliche Ebenbilder Gottes seien⁴⁶ und deren biologische Existenz durch den Lebensatem gekennzeichnet ist (Gen 2,7; Joh 19,30).⁴⁷

³⁸ Vgl. JEREMIAS, Golgotha, 3.

³⁹ Vgl. COLOE, Creation in the Gospel of John, 77.

⁴⁰ Vgl. COLOE, Creation in the Gospel of John, 82–83; COLOE, Theological Reflections, 8. Zimmermann fragt nach einer möglichen Verknüpfung der beiden Berührungsverbot in Gen und in Joh; er versteht den Körper Jesu als Tempel, der unter bestimmten Umständen von Frauen nicht berührt werden darf, vgl. ZIMMERMANN, Symbolic Communication, 231–233; ZIMMERMANN, Christologie der Bilder, 159–161.

⁴¹ Vgl. KOCH, „Es war aber an dem Ort ein Garten“, 235.

⁴² Vgl. KOCH, „Es war aber an dem Ort ein Garten“, 237. Diese Deutung setzt voraus, dass der Leib nicht der Leib der gläubigen Person ist, sondern der Leib Jesu. Der Vers ist nicht eindeutig und beide Interpretationen sind möglich. Schon Phythian-Adams hat das Wasser in Joh 7,37–39 als Anspielung auf das Wasser der Tiefe, das von der Schöpfung an unter der Erde aufbewahrt ist, um aus dem neuen Tempel hervorzuströmen (Ez 47,1–12), verstanden, vgl. PHYTHIAN-ADAMS, New Creation, 69.

⁴³ Ihre Interpretation bezieht sich vermutlich auf Letzteres; „Vom Herrn des Gartens ist Maria beim Namen genannt und damit als Mensch des Anfangs erkannt“, vgl. KOCH, „Es war aber an dem Ort ein Garten“, 238. Den Bezug zu Gen 3,9 stellt sie jedoch nicht explizit her.

⁴⁴ Vgl. ZIMMERMANN, Symbolic Communication, 231; ZIMMERMANN, Christologie der Bilder, 159.

⁴⁵ Vgl. SINKKO, John 18–20 and the Garden Traditions, 100.

⁴⁶ Vgl. SINKKO, John 18–20 and the Garden Traditions, 57–68.

⁴⁷ Vgl. SINKKO, John 18–20 and the Garden Traditions, 95–99.

Auch außerhalb von Gen gibt es das Eden- bzw. Garten-Motiv und es wird teilweise in Zusammenhang mit dem Auferstehungsgarten in Joh 20 gebracht. Es wird etwa Ez 36,35 ins Feld geführt.⁴⁸

Ez 36,35

καὶ ἐροῦσιν Ἡ γῆ ἐκεῖνη ἣ ἠφανισμένη
ἐγενήθη ὡς κῆπος τρυφῆς, καὶ αἱ πόλεις
αἱ ἔρημοι καὶ ἠφανισμέναι καὶ
κατεσκαμμέναι ὄχυραι ἐκάθισαν.

*Und sie werden sagen: „Jenes zerstörte
Land ist wie ein luxuriöser Garten gewor-
den. Die verwüsteten, zerstörten und nie-
dergerissenen Städte sind stark befestigt
worden.“*

Im Kontext geht es um die Verheißung des wiederhergestellten Israel. Im masoretischen Text wir nicht nur von einem *luxuriösen Garten* (κῆπος τρυφῆς) gesprochen, sondern spezifisch vom *Garten Eden* (עֵדֶן-גֶּן). Die LXX übersetzt hier nicht wie etwa in Gen 2,8.10 mit Εδεμ, sondern umschreibt den Garten als einen Ort der Fülle. Einen Vers weiter kommt Gott auf seine gärtnerische Tätigkeit zu sprechen: „Ich bepflanze das Verwüstete“ (κατεφύτευσα τὰς ἠφανισμένας). Die eschatologischen Hoffnungen auf Erneuerung und Wiederherstellung werden also mit einer Garten-Gärtner-Motivik ausgemalt.

Ez 36,35–36 ist aber nicht der einzige Beleg in den Propheten, sondern Deutero-Jesaja verwendet eine ganz ähnliche Bildersprache.⁴⁹

Jes 51,3

καὶ σὲ νῦν παρακαλέσω, Σιών, καὶ
παρεκάλεσα πάντα τὰ ἔρημα αὐτῆς καὶ
θήσω τὰ ἔρημα αὐτῆς ὡς παράδεισον
κυρίου· εὐφροσύνην καὶ ἀγαλλίαμα
εὐρήσουσιν ἐν αὐτῇ, ἐξομολόγησιν καὶ
φωνὴν αἰνέσεως.

*Und ich werde dich nun trösten, Zion,
und ich tröste alle ihre Wüsten und ma-
che ihre Wüsten wie zum Paradies des
Kyrios; Freude und Jubel werden in ihr
gefunden werden; Preis und die Stimme
des Lobes.*

Hier fällt die Entscheidung auf παράδεισος als Übersetzung (vgl. κῆπος in Jes 63,11 für גֶּן), allerdings ist nicht klar, auf welchen Teil des hebräischen Parallelismus sich παράδεισος bezieht – infrage kommen sowohl *Eden* als auch der *Garten Adonais* (וְיִשָּׁם מִדְּבָרָה כְּעֵדֶן וְעֶרְבָתָהּ | *Er wird die Wüste wie Eden machen und die Steppe wie den Garten Adonais*). Unabhängig von den Unterschieden zwischen MT und LXX wird deutlich, dass der paradiesische Garten zum Symbol eschatologischer Erwartungen wird. Moore hat gezeigt, dass παράδεισος und κῆπος die häufigsten Übersetzungen der LXX für die hebräischen Wörter גֶּן und גֶּן-עֵדֶן sind und synonym gebraucht werden können.⁵⁰ Als weitere Übersetzungen⁵¹ nennt er ἄμπελος⁵² (Klgl 2,6) und ξύλον ἔγκαρπον (Jer 31,12 MT // Jer 38,12 LXX).⁵³

⁴⁸ Vgl. KOCH, „Es war aber an dem Ort ein Garten“, 237 Anm. 27.

⁴⁹ Vgl. KOCH, „Es war aber an dem Ort ein Garten“, 237 Anm. 27.

⁵⁰ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 66–93.

⁵¹ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 69.

⁵² Dieses Lexem gehört also auch zur Garten-Thematik. In Joh taucht es 3-mal auf, nämlich in 15,1.4–5.

⁵³ Bei ῥάδαμνος halte ich es anders als Moore für unsicher, ob es hierbei um eine Übersetzung von גֶּן handelt, vgl. MOORE, Signs of Salvation, 70.

Vom Paradies des Kyrios als eschatologischem Ort ist außerdem in PsSal 14,3 die Rede,⁵⁴ nur dass hier nicht Zion, sondern die Frommen/Heiligen sowohl mit dem Paradiesgarten als auch mit den Bäumen des Lebens (Pl.) identifiziert werden (*Die Heiligen des Kyrios werden in ihm bis in das Zeitalter hinein leben; das Paradies des Kyrios, die Bäume des Lebens sind seine Heiligen.* | ὅσιοι κυρίου ζήσονται ἐν αὐτῷ εἰς τὸν αἰῶνα· ὁ παράδεισος τοῦ κυρίου, τὰ ξύλα τῆς ζωῆς, ὅσιοι αὐτοῦ.) Hier tritt der Aspekt der Gemeinschaft mit Gott in den Vordergrund: Wie Gott im Paradies-Garten war und in ihm umhergegangen ist, so sind die Heiligen in ihm. Zudem wird das, was im Paradies ein verbotener Wunsch war – ewiges Leben zu haben – nun zur Heilserfahrung: Seine Heiligen leben ewig und sind die Bäume des Lebens.

21.3 Weitere Texte außerhalb der Septuaginta

Während das Anlegen des Gartens in Gen 1–2 keinem spezifischen Tag zugeordnet wird (Gen 2,8), wird der Garten Eden in Jub 2,7 auf den dritten Tag gelegt, an dem das Wasser vom Trockenland geschieden wird.⁵⁵ Auch 2Hen 30,1 erzählt die Erschaffung des Paradieses am dritten Tag.⁵⁶ Gott wird hier ähnlich wie in Gen 2,8–9 als Gärtner dargestellt, der den Garten pflanzt – allerdings nicht in der dritten, sondern ersten Person. („Ich pflanzte das Paradies“⁵⁷, 2Hen 30,1). „God is envisaged as a Gardener who arranges the orchard of Paradise on the third day, and appoints fiery angels to guard it.“⁵⁸ In 4Esr 3,6 hat das Paradies eine gewisse Präexistenz gegenüber der Erde, da es vor der Erde erschaffen wurde.⁵⁹ Während das Paradies vom Anfang der Schöpfung mit der Übertretung Adams in 4Esr 3,6–7 verknüpft wird, gibt es in 4Esr 9,24; 10,53–54 mittels der Metaphorik einer Blumenwiese, auf der noch nie ein Haus erbaut wurde,⁶⁰ Andeutungen auf einen Garten als zukünftigen Aufenthaltsort der erlösten Menschen („Edenic paradise“⁶¹). Hölle und Paradies werden miteinander kontrastiert (4Esr 7,36),⁶² wobei das Paradies sich durch eine Fülle an guten Früchten auszeichnet (4Esr 7,123–124).

Dann erscheint die Grube der Pein und gegenüber der Ort der Ruhe. Der Ofen der Hölle zeigt sich und gegenüber das Paradies der Wonne (4Esr 7,36). [...] (119: Denn was nützt es uns,) daß das Paradies gezeigt wird, dessen Früchte, die Sättigung und Heilung geben, unverdorben bleiben, wir aber nicht hineingehen werden, weil wir uns an schändlichen Orten aufgehalten haben (4Esr 7,123–124).⁶³

Auch in 2Hen 42,1–6 wird der Paradies-Garten mit einem negativen Ort kontrastiert und eschatologisch konzeptioniert, nämlich mit dem Hades: Während im Hades die Menschen leiden, die im irdischen Leben abgeirrt sind (42,2), gibt es für die Gerechten Ruhe im Paradies Eden (42,3). Adam und andere Vorfahren werden aus dem Hades in das Paradies geführt,⁶⁴ das mit Licht und ewigem Leben verbunden ist (42,5)⁶⁵. Schon in 2Hen 9,1 wird Henoch versprochen, dass das Paradies für die Gerechten vorbereitet wird. Er wird als Ort der Fülle

⁵⁴ Vgl. ZIMMERMANN, Symbolic Communication, 229.

⁵⁵ Vgl. ENDO, Creation and Christology, 14.

⁵⁶ Vgl. ENDO, Creation and Christology, 20.

⁵⁷ BÖTTRICH, Das slavische Henochbuch, 912.

⁵⁸ Vgl. BADALANOVA GELLER, Creation Encrypted, 394.

⁵⁹ Vgl. METZGER, Das böse Herz, 230–231.

⁶⁰ Vgl. MOO, Creation, Nature and Hope in 4 Ezra, 145–148.

⁶¹ MOO, Creation, Nature and Hope in 4 Ezra, 152.

⁶² Vgl. ZIMMERMANN, Symbolic Communication, 230 Anm. 20; vgl. ZIMMERMANN, Christologie der Bilder, 158 Anm. 20.

⁶³ SCHREINER, 4. Buch Esra, 347.358–359.

⁶⁴ Vgl. BÖTTRICH, Das slavische Henochbuch, 955 Anm. 5a.

⁶⁵ Vgl. ENDO, Creation and Christology, 23.

(Milch, Honig, Wein und Öl fließen in Strömen), Ruhe und des Lebens (Baum des Lebens in der Mitte) dargestellt (2Hen 8,1–9,1).

Der Garten ist auch sonst ein ambiges Motiv: Einerseits ist das Paradies der Ort des Lebens, an dem Gott die Menschen ursprünglich geschaffen hat und das erste Menschenpaar glücklich gelebt hat (Sib 1,22–37). Andererseits ist es der tragische Ort der Gebotsübertretung, die zum Ausschluss aus dem Garten führt (Sib 1,38–64). Dieser Umstand trübt aber weniger das Bild des Gartens, sondern eher das Bild der Menschen, die sich gegen Gottes Gebot auflehnen.

Traditionen von Engeln in Verknüpfung mit dem Paradies werden außerhalb der LXX weiter ausgeschmückt. Sie sind nicht nur Wächter des Gartens, sondern kümmern sich auch um die Bestattung Adams (ApkMos 40,2. 6). SINKKO sieht hier Verbindungslinien zu den Engeln am Grab Jesu in Joh 20,12⁶⁶ und hebt außerdem hervor, dass sowohl Adam als auch Jesus jeweils in einem Garten bestattet werden⁶⁷.

Im Eschaton wird es laut TestLev 18,10–11 allerdings keine Engel mehr geben, die ihr Schwert gegen Adam richten, sondern der Zugang zum Paradies wird offenstehen und es wird möglich sein, vom Baum des Lebens zu essen.

TestLev 18,10–11

10 καί γε αὐτὸς ἀνοίξει τὰς θύρας τοῦ παραδείσου, καὶ στήσει τὴν ἀπειλοῦσαν ῥομφαίαν κατὰ τοῦ Ἀδάμ, 11 καὶ δώσει τοῖς ἁγίοις φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, καὶ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἔσται ἐπ' αὐτοῖς.⁶⁸

10 Und er wird die Tür zum Paradies öffnen, und das gegen Adam drohend gerichtete Schwert wegtun, und er wird den Heiligen von dem Baum des Lebens zu essen geben, und der Geist der Heiligung wird auf ihnen sein.

Im Text ist nicht ganz klar, ob der *neue Priester* (18,2 – teils als messianische Figur gedeutet) derjenige ist, der den Zugang öffnet,⁶⁹ oder Gott selbst⁷⁰. Unabhängig von dieser Frage ist für den vorliegenden Zusammenhang festzuhalten, dass das Paradies für die Heiligen geöffnet sein wird (vgl. 4Esr 8,52)⁷¹ und durch das Essen der Früchte ewiges Leben erlangt werden kann.

21.4 Ertrag

Was lässt sich zu der umstrittenen Frage, ob die Garten-Gärtner-Motive sich in einen schöpfungstheologischen Horizont einordnen lassen, resümierend sagen? Zunächst ist hermeneutisch festzuhalten, dass der Garten ein ambivalentes Symbol ist.

Insgesamt fällt auf, dass es Traditionen gibt, in denen das Garten-Motiv von der ersten Schöpfung aufgegriffen wird, das durch die Übertretung der Menschen getrübt ist (4Esr 3,6–7; Sib 1,22–64). Im Fall von 4Esr wird eine Brücke zu einem zukünftigen Garten geschlagen (4Esr 9,24; 10,53–54), in dem die Flüche aufgehoben sind und nicht mehr der Tod, sondern das Leben sowie Überfluss herrscht (JosAs 18,9; 2Hen 8,1–9,1; 42,1–6). Schon in der atl.

⁶⁶ Vgl. SINKKO, John 18–20 and the Garden Traditions, 101–104.

⁶⁷ Vgl. SINKKO, John 18–20 and the Garden Traditions, 78–91.

⁶⁸ Vgl. JONGE, Testaments, 49.

⁶⁹ Vgl. ZIMMERMANN, Christologie der Bilder, 158; ZIMMERMANN, Symbolic Communication, 230; HOLLANDER/JONGE, Testaments of the Twelve Patriarchs, 178–179.

⁷⁰ Vgl. BECKER, Testamente der zwölf Patriarchen, 61.

⁷¹ Vgl. ZIMMERMANN, Christologie der Bilder, 162.

Prophetie wird die Garten-Gärtner-Motiv als Versinnbildlichung eschatologischer Hoffnungen eingesetzt (Jes 51,3; 63,11; Ez 36,35–36). Der Paradies-Garten wird mit der Gemeinschaft mit Gott sowie dem ewigen Leben verknüpft (PsSal 14,3; TestLev 18,10–11). Liest man Joh 18–20 auf diesem Hintergrund, dann verwirklicht die Transformation des Gekreuzigten zum Auferstandenen den Übergang vom Garten des Todes zum Garten des Lebens: Im Garten, in dem eigentlich Leben und Fülle sein sollte, ist durch die Übertretung der Tod in die Welt gekommen. Der johanneische Jesus, der als Gekreuzigter im Garten begraben wird, tritt als Auferstandener in einem Garten auf, was als ein Verweis auf die Restitution der Schöpfung interpretiert werden kann. Sowohl Gott⁷² als auch Adam (Gen 2,15)⁷³ können als Gärtner interpretiert werden (4QDibHam^a 8,6). Die Rolle des Gärtners übernimmt Jesus in der Neuschöpfung (Joh 20,15).

Die johanneische Inszenierung der Auferstehung zum neuen Leben im Garten kann man vor dem Hintergrund der oben dargelegten Vorstellungen von 4Esr 7,36.123–124 und 2Hen 42,1–6 lesen: Gärten stehen als Orte von Wachstum und Gedeihen symbolisch für Fruchtbarkeit, Licht, Leben und Wonne. Einen Garten ohne Licht kann es nicht geben, denn das Licht ermöglicht (neben anderen Faktoren wie Wasser) das Leben und Fortbestehen von Pflanzen und Lebewesen in Gärten. Dennoch muss hermeneutisch unterstrichen werden, dass sowohl der Garten Eden als auch der Auferstehungsgarten ambivalent sind: Beide Gärten sind sowohl Gärten des Lebens als auch Gärten des Todes. Die Systematikerin Magdalene L. Frettlöh bringt dies gut auf den Punkt.

„Der Garten mit der Grabgruft in der Begegnung zwischen Jesus und Maria Magdalena [wird] von einem Ort des Todes zum Ort neuen Lebens und einer veränderten Beziehung zwischen Jesus und seiner Meisterschülerin und mit ihr allen seinen SchülerInnen. In der johanneischen Garten-Topologie wiederholt sich die Ambivalenz des Gartens Eden: Die Gärten der Passionserzählung sind „Lebensraum Gottes für Menschen und zugleich Ort des zerrissenen und zerreißen Lebens“⁷⁴. Doch die Vektorrichtung hat sich umgekehrt: Endete die Paradiesgeschichte in Gen 3,22–24 mit der Vertreibung des Menschen aus dem Garten Eden und der Bestellung eines Cherubens als Wächter zum Schutz des Baumes des Lebens vor dem Zugriff des schuldig gewordenen Menschen, so ist die Garten-Begegnung des Auferweckten mit Maria Magdalena am Ostermorgen ein Hinweis darauf, dass Gott das Paradies als Ort des Zusammenseins mit den Menschen nicht aufgegeben hat, dass er an diesem Raum gelingenden Lebens festhält.⁷⁵

Im Gegensatz zu Exegeten wie etwa Wyatt⁷⁶ und Moore⁷⁷ soll hier nicht behauptet werden, dass es sich um intendierte Anspielungen handelt. Wir können nicht mit Sicherheit sagen, ob die Bezüge beabsichtigt sind oder nicht.⁷⁸ Unbestreitbar ist jedoch, dass immer wieder in der Wirkungsgeschichte des Textes (sowohl in der ikonografischen⁷⁹ als auch in der textlichen Auslegungsgeschichte) Verbindungslinien zwischen den johanneischen Gärten und dem

⁷² Vgl. Gen 2,8–9; Num 24,6; 2Hen 30,1; Philo plant. 2.73.94; conf. 61.196.

⁷³ Ein weiterer Adam-Bezug ist, dass Adam und Jesus beide in Gärten begraben werden, vgl. ApkMos 40,2.6.

⁷⁴ Frettlöh zitiert hier MARQUARDT, Eia, 131.

⁷⁵ Vgl. FRETTLÖH, Christus als Gärtner, 170–171.

⁷⁶ Vgl. SINKKO, John 18–20 and the Garden Traditions, 119 zur Kritik an WYATT, „Supposing Him to Be the Gardener“, 38.

⁷⁷ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 93: „It has now been established that John’s use of κῆπος (‘garden’) and κηπουρός (‘gardener’) motifs may be intentional pointers to the Genesis creation narratives.“ Moore formuliert vorsichtiger als Wyatt: Für Wyatt handelt es sich definitiv und eindeutig um intendierte Anspielungen, für Moore ist es eine denkbare Möglichkeit.

⁷⁸ Selbst Sosa Siliezar, der sich gegen die Verknüpfungen der johanneischen Gärten mit dem Paradies-Garten ausspricht, kann nur zu dem Ergebnis kommen, dass intendierte Anspielungen unwahrscheinlich sind, vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 190. Es geht mir jedoch gar nicht darum, wie hoch die Wahrscheinlichkeit intendierter Anspielung ist, sondern nur darum, inwiefern die Texte schöpfungstheologisch gelesen werden können. Daher tangiert seine Kritik nicht das Anliegen dieses Kapitels.

⁷⁹ Vgl. FRETTLÖH, Christus als Gärtner, 173–186.

Schöpfungsgarten gesehen wurden und werden, was seine Gründe haben wird. Überzeugend finde ich v. a. die Interpretation, dass auf einer grundsätzlichen Ebene der Garten als schöpfungstheologisch aufgeladenes Symbol gedeutet werden kann. Davon sind Versuche zu unterscheiden, die auf einer anderen Ebene liegen, da sie über spezifische Einzelmotive (z. B. Judas als Schlange, das Kreuz als Baum des Lebens, die Analogie der Engel als Wächter des Gartens) eine schöpfungstheologische Deutung der johanneischen Gärten plausibilisieren möchten. Die grundsätzliche Symbol-Ebene ist besser untermauert als die Ebene der genannten Einzelmotive. Aber selbst wenn man nicht davon ausgeht, dass die letztere Ebene mit der historischen Absicht der verfassenden Person(en) inkompatibel ist, sind solche Deutungen als wirkungsgeschichtlich vorhandene Interpretationen nicht aus den Augen zu verlieren.

22 Der erste Tag der Woche (μία τῶν σαββάτων) – Joh 20

Joh 20,1

Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων Μαρία ἡ
Μαγδαληνὴ ἔρχεται πρῶτ' σκοτίας ἔτι
οὔσης εἰς τὸ μνημεῖον καὶ βλέπει τὸν
λίθον ἡρμένον ἐκ τοῦ μνημείου.

*Am ersten Tag der Woche geht Maria
Magdalene frühmorgens, als die Dunkel-
heit noch da war, zur Bestattungsstätte
und sieht, dass der Stein von der Bestat-
tungsstätte weggeräumt ist.*

22.1 Einordnung: Der erste Tag der Woche als Tag nach dem großen Sabbat (Joh 19)

Der erste Tag der Woche kommt in Joh 20,1.19.26 vor, davon explizit in V. 1.19 und implizit in V. 26. Zunächst ist vom Morgen des ersten Tages die Rede (*Am ersten Tag der Woche [...] frühmorgens, als die Dunkelheit noch da war* – Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων [...] πρῶτ' σκοτίας ἔτι οὔσης 20,1). Dann ist in V. 19 die Rede vom Abend (*Als es dann Abend geworden war vom jenem ersten Tag der Woche* – Οὔσης οὖν ὀψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ σαββάτων). Dabei ist nicht ganz klar, ob es sich in 20,19 um den Abend eine Woche später oder um den Abend desselben Tages wie in 20,1 handelt, wobei Letzteres von der Mehrheit angenommen wird.¹ Das Demonstrativpronomen ἐκείνῃ ist jedenfalls ein Argument für den Abend desselben Tages. Eindeutiger ist V. 26, wo vom Text selbst klar gemacht wird, dass es sich um den nächsten ersten Tag der Woche handelt, nämlich acht Tage nach dem in V. 19 gemeinten Tag (*am achten Tag* – μεθ' ἡμέρας ὀκτώ).

In Joh 20,1 taucht das Motiv der Dunkelheit auf (σκοτία). Diese ‚vor-österliche Dunkelheit des Ostermorgens‘² gehört in den größeren Zusammenhang der Licht-Dunkelheit-Motivik, die das ganze Evangelium durchzieht.³ Viele Auslegende verstehen diese Nennung der Dunkelheit als eine symbolisch aufgeladene. Die äußere Dunkelheit steht in Wechselwirkung mit der inneren Dunkelheit in Marias Gemüt, die den weggeräumten Stein zunächst für ein schlechtes Zeichen hält. Darüber hinaus fällt aber auf, dass schon im Prolog Dunkelheit ein Schöpfungsmotiv ist.⁴ Die Dunkelheit gehört in Gen 1 zur Vorwelt.⁵ Es ist am ersten Tag, noch bevor etwas geschaffen wird, dunkel.⁶ Schon dieser erste Vers des 20. Kapitels hat also zwei Aspekte, die schöpfungstheologisch gelesen werden können: Der erste Tag ist der Beginn der Schöpfung und es herrscht zunächst Dunkelheit. Zugleich wird man durch die nach-österliche Perspektive von Joh 1,5 schon darauf vorbereitet, dass die Dunkelheit das Licht nicht überwältigt.⁷ Lohfink kommt was die Interpretation des ersten Tages angeht zu einem ähnlichen Schluss:

Der *erste* Tag der Woche aber, der Tag nach dem Sabbat, versinnbildlichte dann den *Beginn* der Schöpfung, den Tag, an dem im Chaos das Licht aufgeleuchtet war. [...] Das ist zunächst eine

¹ Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 757; WILCKENS, Evangelium nach Johannes, 310; SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 134; SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 386.

² KOESTER, Symbolism in the Fourth Gospel, 141: „the predawn darkness of Easter morning.”

³ Vgl. die Einordnung zu Licht (φῶς) und Dunkelheit (σκοτία) – Joh 1,4–5 – im Kapitel zum Prolog in dieser Arbeit (Kap. 8).

⁴ Vgl. das Kapitel zu Licht und Dunkelheit im Prolog (Joh 1,4–5) in dieser Arbeit (Kap. 8).

⁵ Ebenso 4Esr 6,38–39.

⁶ Vgl. COLOE, Theological Reflections, 6; BROWN, Creation's Renewal, 284.

⁷ Vgl. FREY, Herrlichkeit, 556.

Zeitbestimmung. Aber der Glaubende hört hier mehr. Ihn erinnert die Sonne, die am Morgen des Ostertages den Frauen aufleuchtete, an die wahre Sonne, die aufgestrahlt ist in dieser Nacht. Wie es am ersten Schöpfungstage durch das Wort Gottes Licht wurde, so ist jetzt Christus als neues Licht aus der Dunkelheit des Grabes hervorgegangen. Die zweite Schöpfung ist damit angebrochen, jene erste Welt unendlich überbietend. Wirkliche Neuschöpfung!⁸

In seiner Auslegung geht er vom Mk-Text (Mk 16,1–2) aus. Dort ist die Zeitangabe anders als in Joh nicht die Dunkelheit, sondern die aufgehende Sonne.⁹ Er verknüpft die Sonne mit dem ersten Schöpfungstag, was zwar eine naheliegende Assoziation ist, da die Erschaffung des Lichts in Gen 1,3–5 am ersten Tag vollzogen wird; allerdings wird die Sonne strenggenommen erst am vierten Tag geschaffen (Gen 1,14–19). Die zugrundeliegende Beobachtung, dass in den Zeitangaben der Auferstehungstexte die Licht-Dunkelheit-Motivik eine Rolle spielt, ist jedoch zutreffend.¹⁰

Moore listet zwar σκοτία bei seinen „creation indicators“ auf und verweist auf die inhaltliche Implikation des Abends in 20,19 (ὀψία), dass es dunkel gewesen sein muss, macht diese Beobachtungen aber nicht schöpfungstheologisch fruchtbar. Es ist bemerkenswert, dass der erste Tag der (Neuschöpfungs-)Woche mit der Dunkelheit beginnt (20,1) und mit dem Verweis auf den Abend endet. Wie jeder Schöpfungstag in Gen 1 endet auch der erste Tag in Gen 1,5 mit der Feststellung, dass es Abend geworden ist (ἐγένετο ἑσπέρα | וַיְהִי־עֶרֶב). Zwar werden unterschiedliche Wörter verwendet (Joh: ὀψία; Gen: ἑσπέρα), allerdings kann dieser Umstand durch Sprachgewohnheiten erklärt werden: Die LXX verwendet bei der Übersetzung des Tanachs nie ὀψία für Abend (עֶרֶב),¹¹ sondern bevorzugt ἑσπέρα, wohingegen Joh nie ἑσπέρα gebraucht, sondern ὀψία verwendet (6,16; 20,19).¹² Allerdings wird in Joh dasselbe Wort wie in Gen für den Morgen des neuen Schöpfungstages verwendet, nämlich πρωί (vgl. Joh 20,1 mit Gen 1).¹³

Dass der Auferstehungstag als erster Tag der Woche bezeichnet wird, stimmt mit der Angabe überein, dass der Tag zwischen Kreuzigung und Auferstehung ein Sabbat ist (Joh 19,31). Die Sabbatruhe nach Vollendung der Werke (19,28.30) ist als ein weiteres Argument für eine schöpfungstheologische Lesart des achten Tages in Joh 20.¹⁴ Am achten Tag geschieht dann das laut Brown achte¹⁵ johanneische Zeichen, nämlich die Auferstehung.¹⁶

Der erste Tag der Woche in Joh 20 ist zugleich der Tag nach dem großen Sabbat (19,31). Auf diesen Sabbat soll nun noch näher eingegangen werden.

⁸ LOHFINK, Neue Schöpfung in Christus, 58.

⁹ Mk ist das einzige synoptische Evangelium, das die Sonne explizit erwähnt (Mt und Lk nennen sie nicht).

¹⁰ Christine Gerber sieht in der Verwendung Licht-Finsternis-Metaphorik eine Parallele zwischen dem Aufgang der Sonne am Ostermorgen, der „zeichenhaft für das Neue (Mk 16,1f.)“ steht, und dem „Aufgang des Morgensternes und Lichtes im Leben Aseneths“ (JosAs 14,1), vgl. GERBER, Blickwechsel, 213.

¹¹ Der einzige Treffer für ὀψία im BLM-Datensatz von BibleWorks 10 liegt außerhalb des Tanachs, nämlich in Jdt 13,1. Dasselbe Ergebnis erzielt die Suche mit Logos 9 in der Rahlfs-Ausgabe (1979).

¹² Der NA28-M-Datensatz von BibleWorks 10 ergibt keine Treffer für ἑσπέρα. Dasselbe Ergebnis erzielt die Suche mit Logos 9 in NA²⁸.

¹³ In Gen 1 die Verse 5.8.13.19.23.31.

¹⁴ Vgl. BROWN, Creation's Renewal, 284–286.

¹⁵ Zur Problematik der Zeichenzählung vgl. das Kapitel zum Gehen auf dem See in dieser Arbeit (Kap. 15).

¹⁶ Vgl. BROWN, Creation's Renewal, 286–288.

Joh 19,31

Οἱ οὖν Ἰουδαῖοι, ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν, ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα ἐν τῷ σαββάτῳ, ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου, ἠρώτησαν τὸν Πιλάτον ἵνα κατεαγῶσιν αὐτῶν τὰ σκέλη καὶ ἀρθῶσιν.

Weil ein Vorbereitungstag¹⁷ war – denn groß war der Tag jenes Sabbats –, haben die Ioudaioi, Pilatus darum gebeten, dass sie {= die Soldaten} ihre Beine brechen und (die Gekreuzigten) wegnehmen.

Dieser Sabbat ist in Joh im Gegensatz zu den Synoptikern groß, weil in Joh dieser Sabbat zugleich der erste Feiertag und somit Auftakt der Pascha-Woche ist. Bei den Synoptikern hingegen ist der Sabbat zwar in der Pascha-Woche, aber hat darüber hinaus keine spezifische Bedeutung.¹⁸

Die Formulierung „der große Sabbat“ wird in Zusammenhang mit 19,31 gebracht,¹⁹ auch wenn das streng genommen keine präzise Übersetzung, sondern eher eine sinngemäße Übertragung der Wendung *μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου* ist. In der deutschen Übertragung steht das Adjektiv in attributiver Stellung zum Sabbat (dies entspräche *σάββατον μέγα* [MartPol 8,1; 21,1]),²⁰ im Griechischen ist das Adjektiv grammatisch nicht mit dem Sabbat kongruent, sondern mit dem Tag (*μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου*). Es ist naheliegend, von einer prädikativen Verwendung des Adjektivs auszugehen: *Groß war der Tag jenes Sabbats*.²¹ Diese Ausdrucksweise ist nicht besonders gebräuchlich,²² weswegen man an Joh 7,37 erinnert wird,²³ wo diese seltene Formulierungsweise auch auf einen großen letzten Tag angewendet wird: Dort wird damit der letzte, also siebte,²⁴ Tag vom Laubhüttenfest Sukkoth bezeichnet, an dem ein bestimmter Wasserritus vollzogen wird und Jesus über fließendes Wasser spricht; Felsch sieht hierin einen Vorausverweis auf 19,34, wo Wasser aus der Seite Jesu fließt.²⁵ Man könnte noch weiter gehen und die Verwandtschaft der Stellen zusätzlich dadurch untermauern, dass es sich an beiden Tagen um große Festtage handelt (*μεγάλη ἡ ἡμέρα*, 7,37; 19,31).

In der LXX werden Sabbate und große/hohe (Fest-)Tage zwar zusammen in einer Aufzählung mit Neumonden genannt (*ἡμέραν μεγάλην οὐκ ἀνέχομαι*, Jes 1,13), aber die johanneische Formulierung in 19,31 ist innerbiblisch einzigartig²⁶ und hat auch laut Strack/Billerbeck

¹⁷ Also der Vortag zum Sabbat. Mit dem „Tag jenes Sabbats“ ist also der folgende Tag gemeint.

¹⁸ Vgl. YUVAL, *Zwei Völker in deinem Leib*, 215–214.

¹⁹ Yuval identifiziert 19,31 als erstmalige Verwendung des Begriffs, vgl. YUVAL, *Zwei Völker in deinem Leib*, 215. Von „dem großen Sabbat“ bzw. „the great Sabbath“ sprechen außerdem etwa HENGEL, *Old Testament*, 34; ENDO, *Creation and Christology*, 208.

²⁰ Bauer, 1479–1480.

²¹ Diese Übersetzung ist z. B. auch zu finden bei SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 3:334; HAUBECK/SIEBENTHAL, *Neuer sprachlicher Schlüssel*, 604.

²² Vgl. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 1:334.

²³ Vgl. ALAND u. a., *Novum Testamentum Graece*, 320.370.

²⁴ Die alternative Vorschrift der Wasserspende am achten Tag weicht von der rabbinischen Mehrheitsmeinung ab, vgl. FELSCH, *Feste im Johannesevangelium*, 176–177 inkl. Anm. 28. Zur Argumentation für den siebten Tag und gegen den achten vgl. außerdem Bill. II, 490–491.

²⁵ Vgl. FELSCH, *Feste im Johannesevangelium*, 2.177.193.

²⁶ Dies ergibt die Suche in Bibleworks 10 mit den beiden Lexemen *σάββατον* und *μέγας*, die innerhalb desselben Verses nur in Jes 1,13 und Joh 19,31 auftauchen, aber wie gesagt dort jeweils nicht grammatisch aufeinander bezogen sind. Die Suche nach der exakten Phrase *μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου* ergibt abgesehen von Joh 19,31 keine Treffer. Eine gewisse inhaltliche Nähe gibt es bei der Beschreibung von Jom Kippur als *σάββατα σαββάτων* (יְהוֹם כִּפּוּרִים), wodurch die Höhe dieses Feiertages zum Ausdruck gebracht wird, vgl. Körting, *Jom Kippur*, Abschn. 2.

keine rabbinischen Entsprechungen²⁷. Was soll in Joh mit dieser singulären Formulierung zum Ausdruck gebracht werden? Eine mögliche Antwort auf diese Frage ist, dass die Schilderung des Tods am sechsten Tag als Vollendung des schöpferischen Wirkens gelesen werden kann, worauf die Ruhe des großen Sabbats folgt.

The gospel begins with *en archē*, the very beginning, before the six days of Creation. Jesus dies in the evening of the sixth day of the week and thereby finishes God's word [...] God's work of Creation and Salvation, which begins with *en archē* in Gen 1:1 and John 1:1, is „finished” in the death of the Son on Golgotha at evening of the sixth day. There follows, according to John 19:31, the enigmatic „great Sabbath” – for the dead Jesus, it is a „day of rest” in the grave.²⁸

Frey und Endo schließen sich dieser Position an und gehen davon aus, dass die Ansetzung des letzten Tages der vorösterlichen Wirksamkeit Jesu als Tag vor dem großen Sabbat symbolisch aufgeladen ist.²⁹ Wenn der Sabbat, an dem Jesus im Grab von seinen vollendeten Werken ruht, den Abschluss einer Woche markiert, kann dann der folgende erste Tag der nächsten Woche als Verweis auf den Beginn der Neuschöpfung interpretiert werden? In eine solche Richtung gehen etwa R. E. Brown, J. K. Brown, M. Coloe, H.-U. Weidemann, N. T. Wright und Ruben Zimmermann.³⁰ In den nächsten Abschnitten soll geprüft werden, ob eine solche Lesart, die schöpfungstheologische Implikationen für den ersten Tag der Woche als Folgetag zum großen Sabbat hat, traditionsgeschichtlich plausibilisiert werden kann.

22.2 Septuaginta

Zur Frage, ob der erste bzw. achte Tag der Woche in Joh 20,1.19.26 einen Bezug zur Schöpfungswoche in Gen 1–2 hat, gibt es verschiedene Positionen:

- Der Bezug von Joh 20,1.19.26 auf Gen 1–2 ist unwahrscheinlich.³¹ Die Erwähnung des ersten bzw. achten Tages ist eine Gemeinsamkeit mit den Synoptikern, die keine tiefere Bedeutung hat.³²
- Ob es einen Bezug gibt oder nicht, wird gar nicht thematisiert.³³
- Der Auferstehungstag ist der dritte Tag (Joh 2,1.19), der im Zusammenhang der Sieben-Tage-Struktur von Joh 1–2 stehe und die sieben Tage der Schöpfung in Genesis widerspiegle.³⁴ Dieser Deutung zufolge fällt der dritte Tag, an dem die Hochzeit in Joh 2 stattfindet, auf einen Sabbat (also den siebten Tag), weil dem dritten Tag schon weitere Tage in Joh 1 vorangehen. Allerdings ist der Auferstehungstag in Joh 20 zwar der dritte Tag seit dem Sterben Jesu, aber im Wochenschema der Woche, in der Jesus

²⁷ Vgl. Bill. II, 491; vgl. FELSCH, Feste im Johannesevangelium, 177 inkl. Anm. 30.

²⁸ HENGEL, Old Testament, 33–34; vgl. HENGEL, Schriftauslegung, 284–285.

²⁹ Vgl. ENDO, Creation and Christology, 207–208; FREY, Die johanneische Eschatologie II, 195–196.

³⁰ Vgl. BROWN, Gospel according to John, 1:217; 2:908–909; BROWN, Creation's Renewal, 284–286; COLOE, Creation in the Gospel of John, 78; COLOE, Structure, 54; COLOE, Theological Reflections, 5–6; WEIDEMANN, Victory, 326; WEIDEMANN, Sieg der Protologie, 64–65; ZIMMERMANN, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben, 122. Wright etwa schreibt in Bezug auf den Abschnitt Joh 20,19–23: „Jesus has accomplished the defeat of death, and has begun the work of new creation (notice how John again stresses that it was the first day of the week)”, WRIGHT, John, 2:149.

³¹ „I have been able to determine that it is improbable that John was intending a highly structured literary pattern of six, seven, or eight days that are related to the Genesis account of creation.” SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 149.

³² Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 134.

³³ Vgl. SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 378–391; THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2019), 426–429.

³⁴ Vgl. BRODIE, Gospel According to John, 130–132; FREY, Die johanneische Eschatologie II, 192–196.

gekreuzigt wurde, der achte Tag bzw. der erste Tag der neuen Woche, da Jesus an dem Tag vor dem Sabbat gestorben ist.

- Der erste bzw. achte Tag in Joh 20,1.19.26 hat einen Bezug zu Gen 1–2 bzw. zur Thematik von (Neu-)Schöpfung.³⁵ Joh möchte damit den ersten Tag der erneuerten Schöpfung markieren,³⁶ nachdem das Sterben als Vollendung des Werks auf dem sechsten Tag vor dem großen Sabbat als Ruhetag liegt (19,31).³⁷

In Gen 1,5 wird der erste Tag wie dann im Folgenden auch alle anderen Tage nummeriert: καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωὶ ἡμέρα μία – *Und es wurde Abend und es wurde früh – Tag 1*. Der achte Tag wird nicht nummeriert, sondern man müsste ihn in Anschluss an den siebten Tag mitdenken. Geht man von einem Sieben-Tage-Schema als Wochen-Schema aus, ist der achte Tag der vergangenen Woche der erste Tag der beginnenden Woche. Man achte darauf, dass die LXX nicht vom „ersten Tag“ spricht (mit der Ordinalzahl πρῶτος), sondern vom *Tag 1*. Während das hebräische Wort (יָרֵךְ) sowohl die Kardinal- als auch Ordinalzahl bezeichnen kann, muss man sich im Griechischen entweder für πρῶτος oder μία entscheiden. Wieso μία statt πρῶτος gewählt wurde, ist nicht ganz klar. Schon Philo (opif. 15)³⁸ und Josephus (Ant. 1,29) gehen dieser Frage nach. Philo kommt zu dem Schluss, dass die Besonderheit von *Tag 1* hervorgehoben und er nicht einfach mit den anderen Tagen in dieselbe Reihe gestellt werden soll. Wie dem auch sei, der entscheidende Punkt für die Auslegung des Tages in Joh 20,1.19 ist, dass hier auch μία und nicht πρῶτος gewählt wird. Dies ist kein zwangsläufiges Argument für eine vermeintlich intendierte Anspielung auf Gen 1,5, aber es lässt die Verbindungslinie plausibler erscheinen. Auffällig ist, dass auch in Mt 28,1; Mk 16,2.9; Lk 24,1 die Formulierung μία τῶν σαββάτων gewählt wird.

22.3 Weitere Texte außerhalb der Septuaginta

Die in Gen 1 vorgenommene Nummerierung der Schöpfungstage wird frühjüdisch rezipiert. In Jub 2 werden die Schöpfungstage mit Ordinalzahlen konsequent durchnummeriert,³⁹ vom ersten bis zum siebten Tag (Jub 2,2–24). Auch Josephus,⁴⁰ Philo⁴¹ und 4Esr⁴² nummerieren die Schöpfungstage. In Jub können aber auch größere Zeiträume mit der Zahl sieben bemessen werden: So bilden sieben Jahre eine Jahrwoche und sieben Jahrwochen ein Jubiläum.⁴³ In Jub ist die Sieben-Tage-Struktur aber nicht nur für die erste Schöpfungswoche maßgeblich, sondern auch für die zweite, in der Adam die Tiere benennt (Jub 3,1–3). Am sechsten Tag der zweiten Woche wird Eva geschaffen (Jub 3,4–8),⁴⁴ also genau sieben Tage nach Adam.⁴⁵ Für den Zusammenhang von Joh 19–20 ist besonders relevant, dass auch in Jub 3 der erste Tag der Woche der Tag nach dem Sabbat ist. Dies wird besonders in den griechischen Fragmenten von Jub 3,1 deutlich.

³⁵ Vgl. COLOE, Mother, 211 Anm. 41; WEIDEMANN, Victory, 326; WEIDEMANN, Sieg der Protologie, 64–65.

³⁶ Vgl. BROWN, Creation's Renewal, 283–284.

³⁷ Vgl. HENGEL, Old Testament, 33–34.

³⁸ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 145.

³⁹ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 143.

⁴⁰ Vgl. Flav.Jos.Ant. 29–34.

⁴¹ Vgl. Philo opif. 15–128.

⁴² Sechs Schöpfungstage finden sich in 4Esr 6,38–54, vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 144.

⁴³ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 143.

⁴⁴ Vgl. VAN RUITEN, Eden and the Temple, 65.

⁴⁵ Vgl. KUGEL, Walk Through Jubilees, 37–40.

Jub 3,1

τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ ἐβδομάδος, ἣτις ἦν τρίτη
μὲν ἡμέρα τῆς πλάσεως τοῦ Ἀδάμ, [...]
ὠνόμασεν Ἀδὰμ τὰ ἄγρια θηρία.

*Am ersten Tag der Woche, der der dritte
Tag der Erschaffung Adams war, [...] be-
nannte Adam die wilden Tiere.*

Anders als in Joh 20 wird hier zwar nicht das Lexem σάββατον als Wort für „Woche“ verwendet, aber inhaltlich ist mit ἐβδομάς dasselbe gemeint; der erste Tag der sieben (Tage) ist der erste Tag der Woche. Dieser wird nun näher spezifiziert als der dritte Tag der Erschaffung Adams: Wenn der Tag der Erschaffung als Tag 6 der erste Tag der Erschaffung Adams ist, dann ist Tag 7 als Sabbat der zweite Tag der Erschaffung und der Tag nach dem Sabbat, also Tag 1 der zweiten Woche bzw. Tag 8 insgesamt, der dritte Tag der Erschaffung Adams. Es kann also gefolgert werden, dass der Folgetag zum Sabbat sowohl in Jub als auch in Joh als erster Tag der Woche gilt. In Jub ist dieser mit der Schöpfungsthematik verbunden, was die These plausibilisiert, dass auch in Joh eine schöpfungstheologische Deutung des ersten Tages der Woche nicht auszuschließen ist.

In 2Hen werden die Schöpfungstage ebenso gezählt und benannt (2Hen 27,4–32,2). In 2Hen 33,1–2⁴⁶ taucht explizit der achte Tag auf:

„1 Am 8. Tag aber setzte ich denselben 8. Tag ein, damit er der 1. werde, der ersterschaffene meiner Woche, und damit sie wiederkehren im Bild der 7 Tausende, 2 und damit er zum Anfang der 8 Tausend werde, *einer Zeit der Zahllosigkeit und endlos: weder Jahre, noch Monate, noch Wochen, noch Tage, noch Stunden*. Wie die Woche einen ersten Tag hat, so soll auch der 8. Tag der Woche beständig wiederkehren.“⁴⁷

Für 2Hen ist die Schöpfungswoche typologisches Vorbild für die Woche des jetzigen Weltzeitalters: Die Welt hat für 7.000 Jahre bestand, analog zu den sieben Tagen der Schöpfung. Mit dem achten Jahrtausend bricht dann das neue Weltzeitalter an. Wie der erste Schöpfungstag als der ersterschaffene Tag bezeichnet wird (2Hen 28,5), so wird nun der achte als neuer ersterschaffener Tag benannt.⁴⁸ Der achte Tag wird laut Böttrich zum „Symbol für den Beginn des großen Äons“⁴⁹ und meint „die Eröffnung einer neuen Weltzeit“⁵⁰. Schon in 1Hen 91,9–13 ist der Übergang zum siebten zum achten Zeitalter ein ausschlaggebender Umschwung in der Menschheitsgeschichte, nur dass hier die Zeitalter metaphorisch durch Wochen anstatt durch Tage ausgedrückt werden (also die erste Woche, die siebte Woche, die achte Woche usw.). Dieser Schnitt ist laut Klaus Koch der „Übergang von der Weltgeschichte zum Eschaton“⁵¹. Sosa Siliezar argumentiert mit dem eschatologischen Charakter dieser Stellen gegen eine schöpfungstheologische Lesart. Dies ergibt sich aus seinem Verständnis von Schöpfung, das größtenteils auf die *creatio prima* reduziert bleibt.⁵² Arbeitet man mit dem erweiterten Verständnis von Schöpfung, das auch die *creatio eschatologica* einschließt, dann liefern diese Texte Beispiele für das neuschöpferische Handeln, ausgedrückt durch die Terminologie (Tage-Schemata) der ersten Schöpfung.

Ein weiterer Beleg für den schöpfungstheologisch verankerten Übergang vom siebten zum achten Tag ist VitAd 52,1–2:

⁴⁶ Vgl. CARMICHAEL, Story, 125.

⁴⁷ BÖTTRICH, Das slavische Henochbuch, 929–930.

⁴⁸ Vgl. BÖTTRICH, Das slavische Henochbuch, 929–930.

⁴⁹ BÖTTRICH, Das slavische Henochbuch, 907.

⁵⁰ BÖTTRICH, Das slavische Henochbuch, 929 Anm. 1b. Zu denkbaren Herkunftsmöglichkeiten (etwa alexandrinisches Judentum) solchen Gedankenguts vgl. BÖTTRICH, Das slavische Henochbuch, 930 Anm. 1c.

⁵¹ KOCH, Sabbatstruktur, 421.

⁵² Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 144 Anm. 99.

Als sie [die Söhne Evas] vier Tage trauerten, da erschien ihnen der Erzengel Michael und sprach zu Seth: 2 „Mensch Gottes, du sollst deine Toten nicht länger als sechs Tage betrauern, weil am siebten Tage das Zeichen der Auferstehung die Ruhe des kommenden Äons ist, und am siebten Tag der Herr von allen seinen Werken ruhte. [III:]⁵³ Der achte Tag aber ist der Tag der zukünftigen und ewigen Seligkeit, in dem alle Heiligen mit dem Schöpfer selbst und dem Erlöser zugleich mit Seele und Leib, niemals von neuem sterbend, herrschen werden von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.⁵⁴

Hier wird die Ruhe des Schöpfergotts am siebten Tag in Gen 2,2–3 aufgegriffen⁵⁵ und zugleich eschatologisch gewendet, indem der siebte Tag mit der Auferstehung verknüpft wird, der zum Auftakt für den achten Tag wird, an dem die Auferweckten unsterblich zusammen mit ihrem Schöpfer und Erlöser regieren. Der Schöpfer hat die Kraft, die Toten erneut zum Leben zu erwecken und ist insofern erlösender Neuschöpfer am achten Tag, der den Anbruch der neuen Schöpfungswoche einleitet.

Neben diesen Traditionen, die den achten Tag im Horizont einer gesamtkosmologischen Konzeption von (Welt-)Zeitaltern verstehen, wird in JosAs der achte Tag (als erster Tag nach den sieben Tagen) im Zusammenhang mit der persönlichen Neu-Werdung bzw. Neu-Schöpfung verknüpft.⁵⁶ „In JosAs spielt die Symbolik der sieben Schöpfungstage eine strukturierende Rolle.“⁵⁷ Diese Aussage kann wie folgt erläutert werden: Das Segensgebet Josephs über Aseneth (8,9) führt zu ihrer Abwendung von den Götzen (9,2). Daraufhin geht Joseph zum Beginn der Woche auf eine 7-tägige Reise, um am achten Tag wiederzukommen (9,5; 11,1). Es wird explizit darauf verwiesen, dass der erste Tag der Woche besondere Bedeutung hat, weil *Gott an diesem Tag angefangen hat, alle seine Geschöpfe zu erschaffen* (ἐστὶν ἡ ἡμέρα ἐν ἧ ἡρξάτο ὁ θεὸς ποιεῖν πάντα τὰ κτίσματα αὐτοῦ,⁵⁸ 9,5).⁵⁹ Während dieser sieben Tage fastet Aseneth, gehüllt in ihr schwarzes Trauerkleid und in Asche. Es folgen detaillierte Ausführungen dieser Tage inklusive ihrer Visionen und meist bekenntnishaften Gebete (10,1–19,4). Das 7-tägige Fasten wird dabei mehrfach hervorgehoben (10,17; 11,1; 18,3) und steht im Kontrast zu dem 7-tägigen Hochzeitsfest, bei dem es Essen und Trinken im Überfluss gibt (21,8).⁶⁰ Gründe zum Feiern gibt es genug, denn nach den einsamen sieben Tagen hinter verriegelter Tür ist Aseneth ein neuer Mensch und heiratet Joseph.

Aseneths Bekehrung ist als ihre persönliche Wiedererschaffung dargestellt. So appelliert Joseph für Aseneth an Gottes Schöpferkraft [Anm. 55: Vgl. bes. 8,9 [...]; vgl. 12,1.], und Aseneth durchlebt einen symbolische sieben Tage dauernden Prozess der Neuerschaffung [Anm. 56: Nach 9,6 fallen die erste Begegnung der Aseneth mit Joseph und ihr Wiedersehen jeweils auf den Wochentag an dem Gott die Erschaffung der Geschöpfe begann], bis sie schließlich am achten Tag paradiesisch schön aussieht (18,9).⁶¹

Diese Neu-Schöpfung der Person wird ähnlich wie in Joh 20,22 (Neu-Schöpfung der Gefolgsleute Jesu) durch die Gabe des Lebensgeistes besiegelt (JosAs 20,11).⁶²

⁵³ Das Folgende ist eine Ergänzung der Familie bzw. Textform III, vgl. MERK/MEISER, *Leben Adams und Evas*, 742–764.

⁵⁴ Vgl. MERK/MEISER, *Leben Adams und Evas*, 863–864 inkl. Anm. 52,2d.

⁵⁵ Vgl. MERK/MEISER, *Leben Adams und Evas*, 863 Anm. 43,3d.

⁵⁶ Vgl. WEIDEMANN, *Victory*, 330–331; THIESSEN, *Aseneth's Eight-Day Transformation*.

⁵⁷ REINMUTH, *Joseph und Aseneth*, 131 Anm. 18.

⁵⁸ REINMUTH, *Joseph und Aseneth*, 70.

⁵⁹ Vgl. REINMUTH, *Joseph und Aseneth*, 131 Anm. 18.

⁶⁰ Man vgl. außerdem die 7-jährige Hungersnot im Kontrast zu den sieben fruchtbaren Jahren in JosAs 22,1.

⁶¹ GERBER, *Blickwechsel*, 213.

⁶² Vgl. das nächste Kap. in dieser Arbeit zur Gabe des Geistes in Zusammenhang mit Joh 20,22 (Kap. 23).

22.4 Weitere Texte außerhalb des Neuen Testaments

Die Verknüpfung des ersten Tages der Woche mit der eschatologischen Vorstellung einer Neuschöpfung wird darüber hinaus besonders klar im Barnabasbrief zum Ausdruck gebracht.⁶³

Barn 15,8–9

8 οὐ τὰ νῦν σάββατα ἐμοὶ δεκτά, ἀλλὰ ὁ πεποίηκα, ἐν ᾧ καταπαύσας τὰ πάντα ἀρχὴν ἡμέρας ὀγδόης ποιήσω, ὃ ἐστὶν ἄλλου κόσμου ἀρχήν.

9 διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδὴν εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν⁶⁴

Die jetzigen Sabbate sind für mich nicht akzeptabel, sondern (der Sabbat), den ich gemacht habe, an dem ich mit allem aufgehört hatte, werde ich zum Anfang des achten Tages machen, der (der) Anfang eines anderen Kosmos ist. Daher begehen wir den achten Tag in Heiterkeit, an dem auch Jesus aus den Toten auferstand.

Auffällig ist hierbei, dass der achte Tag wie in Joh 20,26 explizit erwähnt wird. In Barn 15,9 wird der achte Tag aber nicht nur erwähnt, sondern auch dessen Bedeutung erklärt: Der achte Tag spielt eine wichtige Rolle, weil Jesus an einem achten Tag (der Tag nach einem Sabbat, der als siebter Tag gilt) auferstanden ist. In Joh 20,1.19 wird dieser besondere achte Tag der Auferstehung als *erster Tag der Woche* bezeichnet, der laut Apg 20,8 ein Versammlungstag ist, an dem Brot gebrochen wird. Von ritueller Bedeutsamkeit war der achte Tag schon in ntl. Darstellungen des Judentums, wonach der individuelle Neubeginn des Lebens durch die Beschneidung zelebriert wurde (Lk 1,59; Apg 7,8; Phil 3,5).

Justin macht deutlich, dass der erste Tag mit dem achten Tag gleichzusetzen ist. Die körperliche Beschneidung des Judentums am achten Tag deutet er als ein Modell der geistlichen Beschneidung im Christentum, das durch die Auferstehung Christi am achten Tag möglich wird (Iust.dial. 41,4;⁶⁵ vgl. 24,1). Außerdem sei die Anzahl derjenigen, die die Sintflut überlebten, acht gewesen, was die Errettung durch Christi Auferstehung am achten Tag zu versinnbildlicht (Iust.dial. 138,1).

22.5 Ertrag

Der erste Tag der Woche als explizite Zeitangabe des Auferstehungstages scheint keine Nebensächlichkeit zu sein, da sie in allen vier kanonischen Erzählungen vorkommt (Joh 20,1 // Mt 28,1; Mk 16,2.9; Lk 24,1) und in Mk 16,1 durch die Angabe *nachdem der Sabbat vergangen war* zusätzlich hervorgehoben wird. Ich möchte nun die eingangs gestellte Frage aufgreifen, ob der erste Tag der Woche als Folgetag zum Sabbat (und somit der achte Tag der vorhergehenden Woche) in Joh 20 schöpfungstheologisch gelesen werden kann.

Zunächst ist festzuhalten, dass durch zwei Rituale die Bedeutung des ersten Tages der Woche bzw. des achten Tages in der sozialen Praxis des Juden- und Christentums manifestiert wurde. Erstens wird durch das Ritual der Beschneidung am achten Tag die Geburt eines neu erschaffenen Menschen gefeiert (Lk 1,59; Apg 7,8; Phil 3,5; Iust.dial. 24,1; 41,4). Zweitens

⁶³ Vgl. COLOE, Theological Reflections, 7; DROGE, Sabbath Work, 130–131.

⁶⁴ LINDEMANN/PAULSEN, Die apostolischen Väter, 64.

⁶⁵ Vgl. BROWN, Creation's Renewal, 283–284.

wurden die gottesdienstlichen Versammlungen der Christusgläubigen auf den achten Tag gelegt (Apg 20,7; Barn 15,8–9).

Hinzu kommt, dass die sieben bzw. sechs Tage des ersten Schöpfungsberichts aus Gen breit rezipiert wird.⁶⁶ Dadurch lässt sich die These plausibilisieren, dass auch Joh in diesem Traditionsraum zu verorten ist und daraus Motive übernimmt und entwickelt. Das gilt nicht zuletzt für das Motiv des achten Tages, der mit dem Beginn eines (Welt-)Zeitalters (1Hen 91,9–13; VitAd 52,1–2; 2Hen 33,1–2; Barn 15,8–9) oder der individuellen Neuschöpfung von einzelnen Personen verknüpft sein kann (JosAs 9,5; 11,1). Alles in allem sprechen die genannten Stellen dafür, den ersten und achten Tag in Joh 20,1.19.26 schöpfungstheologisch zu lesen, nämlich als eine markante Zäsur auf dem Weg zur neuen Schöpfung durch die Überwindung des Todes.

⁶⁶ Jub 2,2–24; 4Esr 6,38–54; JosAs 10,17; 18,3 im Gesamtzusammenhang, v. a. mit 9,5; 2Hen 27,4–32,2; Philo opif. 15–128; Flav.Jos.Ant. 29–34.

23 Die Gabe des Geistes (πνεῦμα) – Joh 20,22

Joh 20,22

καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐνεφύσησεν καὶ λέγει
αὐτοῖς· λάβετε πνεῦμα ἅγιον·

*Und nachdem er das gesagt hatte,
hauchte er (sie) an und sagt zu ihnen:
Nehmt (den) heiligen Geist!*

23.1 Einordnung

Es ist eine Einzigartigkeit in Joh, dass der Geist den Jüngern durch das Einhauchen Jesu gegeben wird.¹ Im lukanischen Doppelwerk hingegen wird der Geist an Ostern zunächst verheißen (Lk 24,49) und erst später an Pfingsten tatsächlich gegeben (Apg 2,4). Bei den anderen Synoptikern (Mt und Mk) wird die Geistgabe nur versprochen – die Erfüllung dieses Versprechens wird allerdings im weiteren Verlauf des jeweiligen Evangeliums nicht geschildert.²

Was durch den Täufer³ und durch Jesu Rede zu Nikodemus in 3,8 (Verknüpfung von Wind und Geist) vorbereitet und in den Abschiedsreden angekündigt wird,⁴ wird nun Realität: Jesus gibt den heiligen Geist. Aber warum wird das Verb „Anhauchen“ verwendet, das im NT ein Hapaxlegomenon ist?⁵ Es gäbe auch andere Möglichkeiten, die Gabe des Lebensgeistes auszudrücken (z. B. das Hineingehen [εἰσερχομαι] in Apk 11,11).⁶ Oder noch einfacher: Hätte es nicht gereicht, dass Jesus ohne zu hauchen einfach nur „sagt“: „Nehmt den heiligen Geist!“?⁷

Die eine Möglichkeit ist, das Anhauchen aus dem Kontext des Evangeliums selbst zu erklären: Es geht in Joh 20,19–29 um die Verifikation der Auferstehung, wobei das Anhauchen mit dem Geist das Gegenteil vom Aufgeben des Geistes in Joh 19,30 ist.⁸ Es ist ein Zeichen dafür, dass Jesus nun wieder atmet, wieder lebt. Die andere Möglichkeit⁹ ist, das Anhauchen durch einen traditionsgeschichtlichen Blick einzuordnen, worum es im Folgenden gehen soll. Wenn sich das Hauchen als Schöpfungsterminologie erweisen lässt, dann gewinnt die im Raum stehende These an Plausibilität, dass in Joh diese Szene so geschildert wird, um die Geistgabe als einen „Akt der Neuschöpfung“¹⁰ darzustellen.¹¹

¹ Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 759.

² Mt 3,11; Mk 1,8; Lk 3,16; vgl. MICHAELS, Gospel of John, 1012.

³ Joh 1,33; 3,34.

⁴ Joh 14,16–17.26; 15,26; 16,7–15; vgl. schon 7,39. vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 760.

⁵ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 153.

⁶ Vgl. WOLTER, Auferstehung der Toten und die Auferstehung Jesu, 33.

⁷ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 153–154.

⁸ Vgl. MICHAELS, Gospel of John, 1010.

⁹ Die beiden genannten Möglichkeiten schließen sich natürlich nicht gegenseitig aus, sondern können als plausible Deutungen nebeneinanderstehen bzw. sich ergänzen.

¹⁰ BACK, Gott als Vater der Jünger, 192.

¹¹ Frey spricht von „eschatologischer Neuschöpfung“ (FREY, Das prototypische Zeichen, 211), ähnlich Menken: „The allusion shows that John intends to present the giving of the Spirit as a new creation“, MENKEN, Genesis in John's Gospel and 1 John, 91. Vgl. außerdem BRODIE, Gospel According to John, 569.

23.2 Septuaginta

Zunächst sollen die Bezüge zur LXX in den Blick genommen werden: Eine Beziehung von Joh 20,22 und Gen 2,7 wird vielfach angenommen,¹² aber auch vereinzelt¹³ kritisch diskutiert. Daher soll dieser Zusammenhang nun geprüft werden.

Gen 2,7

καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν
ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ
πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς καὶ ἐγένετο
ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν

*Und Gott hat den Menschen als Staub
von der Erde geformt und lebendigen
Geist in sein Gesicht gehaucht. Da ist der
Mensch zu einer lebenden Seele gewor-
den.*

Es können folgende Argumente gegen einen Zusammenhang von Joh 20,22 und Gen 2,7 angeführt werden:¹⁴

- Joh verwendet für den „Geist“ πνεῦμα, wohingegen die LXX πνοή gebraucht.
- Das Subjekt in Joh ist ὁ Ἰησοῦς (Jesus), in der LXX ὁ θεός (Gott) (als Übersetzung für אֲדֹנָיִם הָאֱלֹהִים [Adonai Elohim]).
- In Joh hat das Verb ἐμφυσάω (einhauchen) kein direktes Objekt (abgesehen von manchen überlieferten Alternativen, die „sie“ [αὐτοῖς] ergänzen¹⁵ [z. B. der Coedex Bezae D und der Washingtonianus W 032]), in der LXX ist der lebendige Geist (πνοή ζωῆς) das Objekt, der *in die Nase* (וְנִפְחָהּ, vgl. auch Hi 27,3 ἐν ῥίσιν) bzw. *in das Gesicht* (εἰς τὸ πρόσωπον) eingehaucht wird.

Es sprechen aber auch mindestens folgende Gründe für einen Zusammenhang, die die genannten Gegenargumente teilweise entkräften:

- An beiden Stellen steht der Geist im Zusammenhang mit dem Einhauchen. Die beiden Wörter für Geist – πνεῦμα und πνοή – sind Synonyme¹⁶ und haben darüber hinaus an beiden Stellen die syntaktische Gemeinsamkeit, das indeterminierte Objekt zu sein.¹⁷ Die synonyme Verwendungsweise kann an Parallelismen

¹² Vgl. ZIMMERMANN, Symbolic Communication, 233–235; ZIMMERMANN, Neuschöpfung, 103; ZIMMERMANN, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben, 123; FREY, Das prototypische Zeichen, 183 (Anm. 68).211; RAHMSDORF/ZIMMERMANN, Pas de deux, 92; NA²⁸, 373; ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 760; BROWN, Gospel according to John, 2:1022; WENGST, Johannesevangelium, 560; KEENER, Gospel of John, 2:1204; HOSKYNS, Genesis I–III and St. John’s Gospel, 215; HAENCHEN, Johannesevangelium, 572; REIM, Studien, 98; COLOE, Creation in the Gospel of John, 85; COLOE, Theological Reflections, 9; COLOE, Mother, 211 Anm. 41; SUGGIT, Jesus the Gardener, 163; WEIDEMANN, Victory, 327; HUNT, Roman Soldiers, 556; KOESTER, „Spirit“, 237–238; PHYTHIAN-ADAMS, New Creation, 71; CULPEPPER, Anatomy of the Fourth Gospel, 107; MUKUNA, Language and Theology, 51–52; KOK, New Perspectives, 335–336; KÖSTENBERGER, John, 575; WITHERINGTON, John’s Wisdom, 342.404 Anm. 10; DU RAND, Creation Motif, 24–26; SEIM, Descent and Divine Paternity, 374; BENNEMA, Power, 253; BECKER, Evangelium nach Johannes, 2:737; BULTMANN, Evangelium des Johannes, 536 Anm. 7; BRODIE, Gospel According to John, 569; FREY, Die johanneische Eschatologie II, 196; KÖSTENBERGER, Theology of John’s Gospel and Letters, 352; THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2019), 429; LEE, Creation (2020), 17.

¹³ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 153–156.

¹⁴ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 153–156.

¹⁵ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 155.

¹⁶ Vgl. BENNEMA, Power, 97.

¹⁷ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 155.

exemplarisch veranschaulicht werden.¹⁸ Außerdem verwenden auch andere Verfasser/-innen, die sich auf Gen 2,7 beziehen, πνεῦμα statt πνοή.¹⁹

- Beide Stellen haben ein göttliches Subjekt. Wenn Joh auf Gen 2,7 anspielt und Jesus die Rolle übernimmt, die bei der ersten Schöpfung Gott hatte, dann würde dies im Einklang mit der johanneischen Christologie stehen.
- Joh verwendet nicht nur dasselbe Verb wie die LXX (einhauchen/anhauchen, ἐμφυσάω), sondern sogar dieselbe Form: ἐνεφύσησεν.²⁰

Die Pro-Argumente sind überzeugender, weil sie die Gegenargumente zum größten Teil relativieren. Es ist nachvollziehbar, dass die meisten Auslegenden den Zusammenhang von Joh 20,22 und Gen 2,7 sehen. Eine theologische Konsequenz daraus ist, dass das Verhalten Jesu in Analogie zum Verhalten des Schöpfers²¹ interpretiert werden kann: Wie Gott bei der ersten Schöpfung den Menschen den Geist gibt, so gibt Jesus in einem Akt der Neuschöpfung den Geist an die Jünger/-innen.²² Annette Weissenrieder hat in ihren Beiträgen „Spirit and Rebirth in the Gospel of John“ und „The Infusion of the Spirit“ (jeweils 2014) gezeigt, dass ἐμφυσάω ein medizinischer Ausdruck²³ antiker Embryologie ist, der im Zusammenhang von Geburten, also der Entstehung neuen Lebens ist. Insofern deutet auch sie Joh 20,22 als „recreation“²⁴ bzw. als „the moment of new creation“²⁵.

Daneben ist Ez 37,9 im Gespräch.²⁶

Ez 37,9

προφήτευσον ἐπὶ τὸ πνεῦμα καὶ εἰπὸν τῷ
πνεύματι τάδε λέγει κύριος ἐκ τῶν
τεσσάρων πνευμάτων ἐλθε καὶ
ἐμφύσησον εἰς τοὺς νεκροὺς τούτους καὶ
ζησάτωσαν

*Prophezeie über den Geist und sprich
zum Geist: Dies sagt Kyrios: Von den
vier Winden komme und hauche in diese
Toten ein und sie sollen leben.*

Hier ist der Geist das Subjekt des Einhauchens. Ähnlich wie in Gen 2,7 werden auch hier aus leblosen Menschen durch das Einhauchen lebendige Menschen (Ez 37,10) – so zumindest die endzeitliche Verheißung (vgl. auch Ez 37,14), die von Auslegenden als „resurrection“²⁷ oder gar als „recreation“²⁸ bezeichnet wird. „Bei dieser Auferweckung handelt es sich nicht um eine Verlängerung des Lebens (es gibt also nicht einmal entfernt so etwas wie die Unsterblichkeit der Seele), sondern um eine Neuschöpfung. Erkennbar ist dieses Verständnis vor allem in Ez 37.“²⁹ Ez hat die eschatologische Hoffnung, dass Gott, der den Geist einst bei der

¹⁸ Hi 27,3; 32,8; 33,4.

¹⁹ Vgl. Ez 37,9 und unten bei den weiteren frühjüdischen Texten: Philo LA III.,161; det. 80 Flav.Jos.Ant. 1,34.

²⁰ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 156.

²¹ Von dieser Analogie kann man selbst dann ausgehen, wenn man keine direkte literarische Abhängigkeit zwischen Gen 2,7 und Joh 20,22 sieht, vgl. MICHAELS, Gospel of John, 1010.

²² Vgl. ZIMMERMANN, Neuschöpfung, 103.

²³ Zum medizinischen Hintergrund des Atmens vgl. auch MARTIN, Ancient Medical Texts.

²⁴ WEISSENRIEDER, Spirit and Rebirth, 60.

²⁵ WEISSENRIEDER, Infusion of the Spirit, 124.

²⁶ Vgl. KEENER, Gospel of John, 2:1204–1205; NA²⁸, 373; WENGST, Johannesevangelium, 560; SUGGIT, Jesus the Gardener, 163; vgl. MICHAELS, Gospel of John, 1010; KOK, New Perspectives, 336.

²⁷ MICHAELS, Gospel of John, 1010.

²⁸ MOORE, Signs of Salvation, 74.

²⁹ Vgl. WOLTER, Auferstehung der Toten und die Auferstehung Jesu, 24.

creatio prima, gegeben hat,³⁰ erneut seinen Geist geben kann (vgl. auch Ez 36,26–27), um lebendig zu machen.

Ez 37,9 verwendet πνεῦμα statt πνοή. Ez 37,9 ist also wie gesagt ein Argument dafür, dass eine Aufnahme von Gen 2,7 nicht zwangsläufig auf πνοή festlegt, sondern biblische Verfasser/-innen auch die Freiheit hatten, das Synonym πνεῦμα zu verwenden.³¹ Die Vorstellung, dass durch Einhauchen Lebenskraft vermittelt werden kann, hat wohl den LXX-Übersetzer von 1Kön 17,21 dazu bewogen, die Wiederbelebung des kleinen Jungen durch Elija nicht durch ein Darauflegen darzustellen (עֲלֶה-יָלֵךְ – *er streckte sich über den Jungen aus*), sondern durch Einhauchen (ἐνεφύσησεν τῷ παιδαρίῳ – *er hauchte in das Kind hinein*). In den medizinischen Anweisungen des Engels Asarja an Tobias wird zumindest von einer Heilkraft des Anhauchens bei Augenkrankheiten ausgegangen (Tob 6,9). Tobias wendet diese Vorgehensweise auch erfolgreich bei seinem Vater an (Tob 11,11) und kombiniert sie mit einem Trost-Zuspruch, ähnlich wie Jesus zunächst mit dem Friedensgruß tröstet (Joh 20,21). Auch in Dan 10,17–19 fehlt zunächst der Geist (πνοή), wohl im Sinne von Lebenskraft, aber durch den Friedensgruß wird Trost und Stärkung erfahren.

Dass der Geist aber nicht nur positive, schöpferische Kraft entfaltet, sondern auch negative, zerstörerische, passt zwar nicht gut zu einer christlich geprägten Lesart des Geistes, aber umso besser zu Joh 20,23, wo der Geist nicht nur Sündenvergebung ermöglicht, sondern auch das Gegenteil davon. Erhellend sind in diesem Zusammenhang Stellen, die den zerstörerischen Aspekt zum Ausdruck bringen, wie z. B. Hi 4,9:

Hi 4,9

ἀπὸ προστάγματος κυρίου ἀπολοῦνται
ἀπὸ δὲ πνεύματος ὀργῆς αὐτοῦ
ἀφανισθήσονται

Durch (die) Anordnung [MT: durch den Geist] des Kyrios werden sie sterben, und durch (den) Geist seines Zorns werden sie zerstört werden.

Die LXX versucht, zu entschärfen, was der MT sehr hart ausdrückt: Durch den Geist Gottes sterben sie (מִן־פְּנֵי אֱלֹהִים יָאָבִדוּ).³² Hier ist dasselbe Wort verwendet, wie für den schöpferischen Lebensgeist in Gen 2,7: מְנַפֵּחַ. Der Geist, der in Gen 2,7 Leben ermöglicht, ist der Geist, der in Hi 4,9 Leben nimmt. Auch andere negative Stellen werden tendenziell an den Rand gedrängt, als ob die Geistgabe in Joh 20,22–23 rein positiv wäre: „The verb in Job 4.21 is directly related to God’s judgement (cf. Ezek. 21.36), while this verb in Jn 20.22 is related to the gift of the Holy Spirit“³³; daher werden diese Stellen als nicht hilfreich für das Verständnis von Joh 20,22 eingestuft. So eine Interpretation berücksichtigt zu wenig den negativen Aspekt der Geistgabe, dass Sünden auch festgehalten werden können. Der Geist vermittelt nicht nur die Fähigkeit, Heil zu bringen, sondern auch Gericht.³⁴ Dies passt auch gut dazu, dass nicht nur Geist negativ konnotiert sein kann,³⁵ sondern auch das Einhauchen³⁶. Auch im NT kann der Geisthauch mit dem Gericht verknüpft werden (nämlich bei der Parusie): *Und dann*

³⁰ Vgl. auch Ps 104,30; Jdt 16,14; die belebende Funktion des Geistes wird teilweise so stark radikalisiert, dass der Geist selbst als Schöpfer [Hi 33,4] des Menschen bezeichnet wird.

³¹ Vgl. SOSA SILIEZAR, *Creation Imagery*, 156.

³² Vgl. die Rede vom *Atem des Geistes deines Zorns* in 2Sam 22,16 und Ps 18,16, vgl. SCHULLER, 4QNon-Canonical Psalms B, 115.

³³ Vgl. SOSA SILIEZAR, *Creation Imagery*, 154.

³⁴ Vgl. ZUMSTEIN, *Johannesevangelium*, 760; BULTMANN, *Evangelium des Johannes*, 537.

³⁵ Hi 4,9; vgl. auch 2Sam 22,16; Ez 13,13.

³⁶ Hi 4,21 LXX; Ez 21,36.

wird der Gesetzeswidrige offenbart werden, den der Kyrios Jesus durch den Geisthauch seines Mundes töten wird (2Thess 2,8: καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος, ὃν ὁ κύριος [Ἰησοῦς] ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ).

Darüber hinaus stellt SapSal 15,11 eine Parallelstelle zu Joh 20,22 dar:

SapSal 15,11

ὅτι ἡγνόησεν τὸν πλάσαντα αὐτὸν καὶ τὸν
ἐμπνεύσαντα αὐτῷ ψυχὴν ἐνεργοῦσαν καὶ
ἐμφυσήσαντα πνεῦμα ζωτικόν

*Denn er kennt nicht den, der ihn geformt
hat, und den, der in ihn eine wirkende
Seele hineingeatmet und einen lebendigen
Geist eingehaucht hat.*

Im Kontext (15,7–17) geht es um einen Töpfer, der aus demselben Ton Gefäße sowohl zu lauterem (καθάρως) als auch zu anderem Gebrauch herstellt. Wenn ein Töpfer sein Handwerk dazu missbraucht, Götzenfiguren zu machen, dann ignoriert er die Tatsache, dass er selbst von Gott aus Erde geformt ist. Er lebt mit falscher Perspektive, denn eigentlich müsste er wissen, dass er seine Lebenskraft allein Gott verdankt, der ihm den Geist eingehaucht hat. Er verkennet die Beziehung, in der er unausweichlich als Geschöpf zu seinem Schöpfer steht.³⁷ Die Gabe des Lebens, die durch das In-Sein des Geistes ausgedrückt wird (Sir 33,21), ist beschränkt, denn der Geist ist nur *geliehen* (δεδανεισμένος, SapSal 15,16),³⁸ weswegen der Atem in der Nase schon zuvor als vergänglicher Rauch interpretiert wird (SapSal 2,2).³⁹ Hier wird das Motiv des Einhauchens (ἐμφυσάω) also dazu verwendet, die Begrenztheit⁴⁰ und Abhängigkeit des menschlichen Lebens angesichts seines Schöpfers zu verdeutlichen. Liest man Joh auf diesem Hintergrund, dann wird durch die Geste der Geistgabe verdeutlicht, dass die Jünger/-innen ihre Kraft Jesus verdanken: Wenn sie Sünden vergeben (Joh 20,23), dann können sie das nur durch die Sendung und Bevollmächtigung, die von Jesus ausgeht (Joh 20,21–22), also nur durch die Verbindung zu ihm (vgl. auch Joh 15,5). Denn die Geistgabe konstituiert auch ein Abhängigkeitsverhältnis, wie der Vergleich mit SapSal 15,11 zeigt. Ähnliche Gedankengänge finden sich auch an anderen Stellen in der LXX: Da der Geist von Gott ausgeht,⁴¹ verfügt er über das Leben, oder anders formuliert: Der Geist ist in seiner Hand (Dan 5,23).

Gott ist jedoch nicht der einzige, von dem der Geist ausgeht; er kann auch von der personifizierten Weisheit ausgehen:

Spr 1,23

καὶ ὑπεύθυνοι ἐγένοντο ἐλέγχους ἰδοὺ
προήσομαι ὑμῖν ἐμῆς πνοῆς ῥῆσιν διδάξω
δὲ ὑμᾶς τὸν ἐμὸν λόγον

*Werdet Verantwortliche durch Überprü-
fung! Passt auf, ich werde über euch das
Wort meines Geistes ergießen, und ich
werde euch mein Wort lehren.*

Wo im MT (אֶבְיִצֶה לָכֶם רוּחִי – *ich werde über euch meinen Geist ausgießen*) steht, übersetzt die LXX רוּחַ (Geist) mit πνοή. Hier wird die Geistgabe mit Lehre verknüpft (διδάξω – *ich*

³⁷ Vgl. MAZZINGHI, Weisheit, 391.

³⁸ Vgl. BENNEMA, Power, 68.

³⁹ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 157.

⁴⁰ Vgl. MAZZINGHI, Weisheit, 393.

⁴¹ Vgl. auch Hi 26,4; Jes 42,5; 57,16.

werde lehren, vgl. Joh 14,26 διδάξει – *er wird lehren*). Auch in Hi 32,8 ist der Hauch des Pantokrators, der mit dem Geist der Menschen parallelisiert wird, als der Lehrende (ή διδάσκουσα) dargestellt: *Aber der Geist ist in den sterblichen Menschen, und der Hauch des Pantokrators ist der Lehrende* – ἀλλὰ πνεῦμά ἐστιν ἐν βροτοῖς πνοή δὲ παντοκράτορος ἐστιν ἡ διδάσκουσα.

Eine weitere Stelle soll noch in den Blick genommen werden, nämlich 2Makk 7,23:

2Makk 7,23

τοιγαροῦν ὁ τοῦ κόσμου κτίστης ὁ
πλάσας ἀνθρώπου γένεσιν καὶ πάντων
ἐξευρῶν γένεσιν καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν
ζωὴν ὑμῖν πάλιν ἀποδίδωσιν μετ’ ἐλέους

*Deshalb gibt der Schöpfer des Kosmos,
der den Ursprung des Menschen geformt
und den Ursprung aller Dinge geformt
hat, euch sowohl den Geist als auch das
Leben wieder zurück mit Gnade*

In 2Makk 7,23 ermutigt die Mutter ihre Söhne durch einen Ausblick auf die Auferstehung, ins Martyrium zu gehen. Sie untermauert die Auferstehungshoffnung schöpfungstheologisch: Der Gott, der schon bei der Schöpfung den Geist eingehaucht hat, um lebendig zu machen (Gen 2,7), wird nach dem Martyrium Geist und Leben wieder zurückgeben (τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν πάλιν ἀποδίδωσιν).⁴² Die Verbindung zwischen Gen 2,7 und 2Makk 7,23 wird also nicht nur über die Lexeme πλάσσω mit ἄνθρωπος hergestellt (vgl. auch die Verknüpfung von πλάσσω mit πνοή in Spr 24,12), sondern auch über die Motive von Geistgabe und Leben. Die schöpfungstheologische Interpretation von Joh 20,22 kann also dadurch gestützt werden, dass auch 2Makk an den geistgebenden Schöpfergott erinnert, um eine erneute Geistgabe zu begründen. Durch den Verweis der Mutter auf den Schöpfer, der Himmel und Erde nicht aus Seiendem geschaffen hat (2Makk 7,28),⁴³ wird eine weitere schöpfungstheologische Analogie für die Auferstehungshoffnung aufgezeigt: Wer die Welt aus dem Nichts schafft, der kann auch Leben aus dem Tod bewirken.⁴⁴ „Auf diese Weise entsprechen Schöpfung und Auferstehung einander nicht nur strukturell, sondern auch inhaltlich. [...] Der Gedanke der Schaffung des Lebens aus nicht Seiendem entspricht dabei symmetrisch der Aufhebung des Todes durch die Auferstehung.“⁴⁵ Es besteht in 2Makk 7,23 also eine Verbindung von Schöpfung und Eschatologie.⁴⁶

23.3 Weitere Texte außerhalb der Septuaginta

Dass Gen 2,7 von Joh aufgegriffen wird, kann dadurch plausibel gemacht werden, dass Gen 2,7 insgesamt in frühjüdischen Texten⁴⁷ breit rezipiert wird.⁴⁸ Zunächst gibt es Texte, die in Anlehnung an den Wortlaut von Gen 2,7 πνοή als Wort für den Geist benutzen:

- Aseneth preist in ihrem Gebet in JosAs 12,1 Gott als denjenigen, der all seiner Schöpfung den „Lebenshauch“⁴⁹/Geist des Lebens/lebendigen Geist gegeben hat (ὁ δοὺς

⁴² Vgl. SCHMITZ, *Geschaffen aus dem Nichts?*, 73.

⁴³ Ob es sich dabei um *creatio ex nihilo* handelt oder nicht, ist umstritten, vgl. DAISE, *Biblical Creation Motifs in the Qumran Hodayot*, 293.

⁴⁴ Vgl. SCHMITZ, *Geschaffen aus dem Nichts?*, 74.

⁴⁵ Vgl. SCHMITZ, *Geschaffen aus dem Nichts?*, 75–76.

⁴⁶ Vgl. SOSA SILIEZAR, *Creation Imagery*, 159.

⁴⁷ Vgl. ntl. 1Kor 15,45, vgl. SCHOTTROFF, *Der Glaubende und die feindliche Welt*, 39 inkl. Anm. 5.

⁴⁸ Vgl. SOSA SILIEZAR, *Creation Imagery*, 157.

⁴⁹ REINMUTH, *Joseph und Aseneth*, 79.

πνοὴν ζωῆς πάσῃ τῇ κτίσει σου)⁵⁰, woraus sich auch die Universalität der Geistgabe schließen lässt.

- Philo zitiert Gen 2,7 im Wortlaut der LXX in Philo somn. I.,34, um zu begründen, dass der Verstand im Menschen heilig ist, weil er „ein von Gott abgesplitterter Teil“⁵¹ ist, wodurch er einen besonderen Status gegenüber den anderen Geschöpfen bekommt, der es ihm erlaubt, Gott zu verehren (somm. I.,35).⁵² Auch Philo her. 56 zitiert Gen 2,7b wörtlich, um zu zeigen, dass der beste Teil der Seele dieser in ihn eingehauchte göttliche Geist ist (πνεῦμα θεῖον, her. 55). Wer durch diesen göttlichen Geist lebt, wird dem Umstand gerecht, dass er/sie ein Abbild Gottes ist (her. 57). Hier unterscheidet sich Philo von JosAs: Bei Philo ist der eingehauchte Geist eine Besonderheit des Menschen, die ihn von den anderen Geschöpfen unterscheidet; in JosAs 12,1 ist der Geist der ganzen Schöpfung gegeben, also wohl inklusive der Tierwelt (vgl. auch Pred 3,20–21). Folgt man dieser in Bezug auf die Geistgabe universalistischen Linie, stellt der Geist ein gemeinsames Merkmal von Menschen und anderen Geschöpfen dar, wodurch in dieser Hinsicht eine Gleichheit ausgesagt wird.
- Auch in Philo plant. 19 wird Gen 2,7 zitiert, allerdings wird das Verb einhauchen durch ἐνέπνευσε ausgetauscht und das implizite Subjekt von ἐνεφύσησεν, nämlich Gott (ὁ θεός), noch hinzugefügt. In diesem Kontext dient das Zitat zur Unterstützung des Arguments, dass der Mensch das Abbild Gottes und seine Seele nach dem Archetypen des ewigen Logos (κατὰ τὸν ἀρχέτυπον τοῦ αἰτίου λόγον, plant. 20) gestaltet ist. Das Einhauchen des Geistes impliziert den Abbild-Charakter, der Abbild-Charakter impliziert ewiges Leben (plant. 44).
- In Philo LA I.,31 findet sich ein vollständiges Zitat von Gen 2,7, wobei nach dem Wort χοῦν (Staub) noch zusätzlich das Partizip λαβὼν (nehmend) eingefügt wird. Es folgt eine detaillierte allegorische Auslegung dieses Verses (LA I.,31–42). Hervorzuheben sind folgende Aspekte: Eingehaucht wird die Kraft wahren Lebens (δύναμις ἀληθινῆς ζωῆς, 32). Der eingehauchte Geist impliziert die Fähigkeit, Gutes zu tun, die prinzipiell alle Menschen haben, auch wenn sie de facto nicht alle gebrauchen (34). Der Geist als göttlicher Vermittler ermöglicht Erkenntnis Gottes (37–38), wofür andernorts auch das Bild himmlischer Nahrung verwendet wird (Philo det. 83–85⁵³).

Auffällig ist auch Philo det. 80, wo Gen 2,7b im exakten Wortlaut zitiert wird mit der einzigen Ausnahme, dass das Wort für Geist ausgetauscht wird (πνεῦμα statt πνοή). Philo meint, dass Mose damit erklären wollte, *dass der Geist die Essenz der Seele ist* (ὅτι πνεῦμά ἐστιν ἡ ψυχῆς οὐσία). Dieses Phänomen des Austauschs von πνοή mit πνεῦμα findet sich auch in LA III.,161, wo Philo Gen 2,7 heranzieht, um den Dualismus von Körper (σῶμα) und Seele (ψυχή) zu begründen: Während der Körper Essen und Trinken braucht, ernährt sich die Seele von Erkenntnissen.

⁵⁰ REINMUTH, Joseph und Aseneth, 78.

⁵¹ Vgl. COHN ET AL., Philo, 6:180.

⁵² Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 159.

⁵³ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 159.

1. der Einhauchende

2. der Eingehauchte

3. der Empfangende

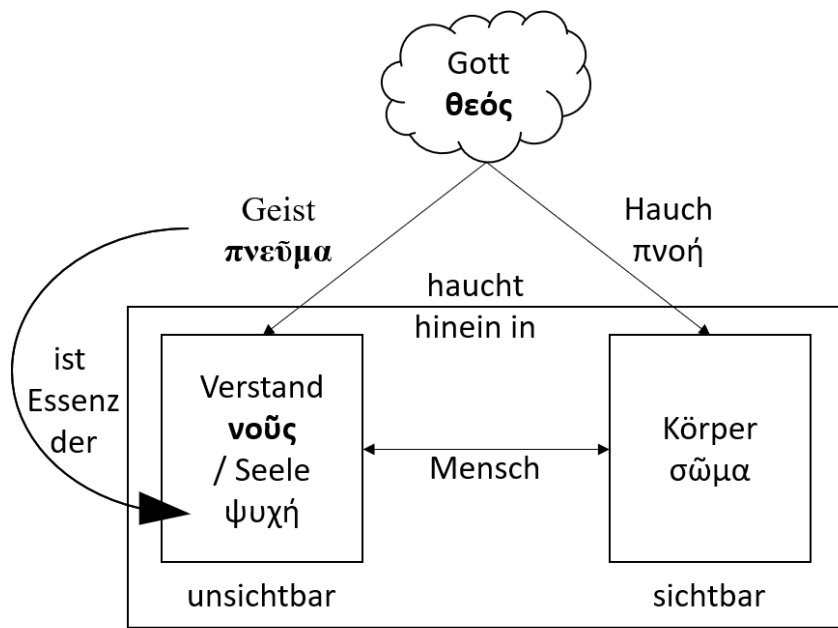


Abb. 15: Das Einhauchen des Geistes bei Philo

Auch wenn Philo πνοή und πνεῦμα miteinander austauschen kann und seine Verwendungsweisen die These unterstützen, dass die beiden Begriffe Synonyme sind, legt er in LA I.,42 Wert darauf, dass die beiden zu unterscheiden sind:⁵⁴ Der Geist (πνεῦμα) sei stark, kräftig und machtvoll, während der Hauch (πνοή) schwach und ruhig sei. Der Verstand (νοῦς), der dem Abbild und der Idee entsprechend geschaffen sei, erhält Anteil am starken Geist (πνεῦμα),⁵⁵ während der Körper nur den Hauch (πνοή) bekommt. Dabei ist Gott der Einhauchende, der Geist das Eingehauchte, und der Verstand der Empfangende (LA I.,37).

Auch Flav.Jos.Ant. 1,34 übernimmt nicht den Geist-Begriff πνοή aus Gen 2,7, sondern umschreibt ihn wie Joh 20,22 mit πνεῦμα (Geist), und verknüpft ihn ähnlich wie Philo noch mit ψυχή (Seele/Lebenskraft): „Gott hat den Menschen geformt, indem er Staub von der Erde genommen und ihm Geist [πνεῦμα] und Lebenskraft [ψυχή] eingegeben hat.“

Daneben gibt es noch weitere Texte, die auf Gen 2,7 anspielen: Sib 1,22 beschreibt die Erschaffung des Menschen als *Formen eines atmenden/lebendigen bzw. mit Geist ausgestatteten Werks* (ἐμπνοον ἔργον). 2Hen 30,8 benennt als Bestandteile, aus denen die Seele geschaffen ist, Gottes Geist und Wind.⁵⁶ 4Esr 3,5 beschreibt das Einhauchen in den Menschen, wodurch er lebendig wird (*et insuflasti in eum spiritum vitae, et factus est vivens coram te*⁵⁷);⁵⁸ was auch später in 4Esr 16,61 nochmals aufgegriffen wird. Denselben Inhalt hat auch ApkAd 66,21–23, nur dass nicht Gott in der 2. Person Singular adressiert wird, sondern er selbst in der 1. Person Singular spricht: „Und ich hauchte in euch einen Geist des Lebens zu einer lebendigen Seele.“⁵⁹ Und Sib 8,442–443 verwendet die 1. Person Plural: „Lasset den Menschen uns machen, ganz ähnlich unserem Bilde, und wir wollen ihm geben den Leben

⁵⁴ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 158.

⁵⁵ Vgl. BENNEMA, Power, 72.

⁵⁶ Vgl. BADALANOVA GELLER, Creation Encrypted, 394.

⁵⁷ MÜLLER, Esra IV, 1264.

⁵⁸ Vgl. ZIMMERMANN, Symbolic Communication, 234; METZGER, Das böse Herz, 230–231.

⁵⁹ GRYPEOU, Apokalypse Adams, 43.

erhaltenden Odem.“⁶⁰ (ποιήσωμεν ἰδοὺ πανομοίον ἄνδρα μορφῇ ἡμετέρῃ καὶ δώμεν ἔχειν ζωαρκέα πνουήν)⁶¹. Ein ähnlicher Gedanke liegt in 1QH 9,17 / IX 15 vor, wenn von dem Geist des Menschen ausgesagt wird, dass er von Gott auf dem Erdkreis geformt ist (לְרוּחַ אֲדָם אֲשֶׁר יִצְרָתָ בְּתַבֵּל). Für die Vermittlung des Geistes werden in 1QH meist das Verb „formen“ (יִצַּר)⁶², das Verb „geben“ (נָתַן)⁶³ oder das Verb „ausgießen“ (נָהַף)⁶⁴ verwendet. Andernorts wird das Verb „legen“ (שָׁם) verwendet.⁶⁵ Der Geist bei der Schöpfung kann als heiliger Geist (רוּחַ קוֹדֵשׁ) bezeichnet werden.⁶⁶ Auch an anderen Stellen taucht der heilige Geist auf (רוּחַ קוֹדֵשׁ *dein heiliger Geist*⁶⁷, רוּחַ קוֹדֵשׁ *sein heiliger Geist*⁶⁸, oder einfach nur *heiliger Geist*⁶⁹). In Parallelität zum *heiligen Geist* (רוּחַ קוֹדֵשׁ)⁷⁰ ist in 1QH 8,24–25 / VIII 14–15 vom *Geist der Einsicht* die Rede (רוּחַ בִּינָה).⁷¹ Der Geist Gottes kann ansonsten in anderer Weise als *Geist deines Erbarmens* (רוּחַ רַחֲמִיךָ) bezeichnet werden⁷², wobei im Gegensatz dazu der Geist der Lippen Gottes auch den Bösen tötet.⁷³ Es kann auch über die רוּחַ gesagt werden: *Durch den Windstoß des Geistes deiner Nase wird alles Fleisch umkommen.*⁷⁴

Neben der allgemeinen Gabe des Geistes auf alle Menschen oder die ganze Schöpfung scheint es noch eine Ausgießung speziell *deines heiligen Geistes auf deinen Diener* (רוּחַ קוֹדֵשׁ) zu geben.

Aber was genau ändert sich durch das Einhauchen des Geistes? Manche Texte⁷⁵ werden konkreter, indem sie ausführen, was Gott bei der Erschaffung in den Menschen hineingegeben hat:

- In Sir 17,7 erfüllt (ἐμπύμπληγμα) Gott die Menschen mit klugem Verständnis (ἐπιστήμην συνέσεως ἐνέπλησεν αὐτοὺς).
- Auch in 4QDibHam 8,5⁷⁶ wird das Einhauchen des lebendigen Geistes (נְשִׁמַת חַיִּים – derselbe Wortlaut wie in Gen 2,7) mit der Gabe von Einsicht (וּבִינָה) und Erkenntnis (וְדַעַת) verknüpft,⁷⁷ wodurch Adam sowohl eine besondere Stellung⁷⁸ als auch die Verantwortung für den Garten zukommt (4QDibHam 8,6).⁷⁹ Die Verbindung von Geist und Verantwortung für die Erde findet sich auch in 4QNon-Canonical Psalms B 1,7.⁸⁰ Die Gabe von Erkenntnis (דַּעַת) im Schöpfungskontext findet sich auch in 4QMeditation on Creation C II 3 und implizit auch in 1QH 5,35–37 / V 24–26: „Aber ich, dein Knecht, ich habe erkannt **36** durch den Geist, den du in mich gegeben hast, [dass] und gerecht all deine Taten/Werke sind und dein Wort nicht

⁶⁰ GAUGER, Sibyllinische Weissagungen, 197.

⁶¹ GAUGER, Sibyllinische Weissagungen, 196.

⁶² 1QH 9,17 / IX 15; 12,32 / XII 31.

⁶³ 1QH 8,20.29 / VIII 10.19; 20,14–15 / XX 11–12; 21,34 / XXI bottom 14.

⁶⁴ 1QH 4,38 / IV 26; 15,10 / XV 7; 23,29.33 / XXII bottom 9.13.

⁶⁵ 4QIncantation 1–4 I + 5,3.

⁶⁶ 4Q Paraphrase of Genesis and Exodus I 1,7.

⁶⁷ 1QH 8,20–21.25.30 / VIII 10–11.15.20.

⁶⁸ 4QIncantation 1–4 I + 5,1.

⁶⁹ 1QSb II 24.

⁷⁰ Vgl. FABRY, ראשית, 627.

⁷¹ Vgl. FABRY, ראשית, 627.

⁷² 1QH 8,27 / VIII 17. vgl. FABRY, ראשית, 627.

⁷³ 1QSb V 24–25.

⁷⁴ 4QNon-Canonical Psalms B 29,3.

⁷⁵ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 157.

⁷⁶ Vgl. DAISE, Biblical Creation Motifs in the Qumran Hodayot, 296.

⁷⁷ Vgl. GORDLEY, Creation Imagery, 259.

⁷⁸ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 159.

⁷⁹ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 157.159.

⁸⁰ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 158–159.

zurückkehrt und all 37 deine Zeiten festgelegt sind“⁸¹. Hier scheint das betende Ich ähnlich wie in 1QH 12,32–33 / XII 31–32 durch den Geist die Schöpfungswerke und die Schöpfungsordnung zu verstehen. Und in 1QH 20,14–15 / XX 11–12 verdankt es dem Geist die Erkenntnis Gottes. Auch in 1QH 21,34 / XXI *bottom* 14 ermöglicht der Geist Erkenntnis, in 1QH 6,24 / VI 13 ist die Folge der Vervielfachung des heiligen Geistes im Menschen zunehmende Erkenntnis.

- Als Joseph Aseneth drei Küsse gibt (JosAs 19,11), übertragen sich der lebendige Geist (πνεῦμα ζωῆς, vgl. Gen 2,7: πνοή ζωῆς), der weise Geist (πνεῦμα σοφίας) und der wahre Geist (πνεῦμα ἀληθείας). Auch hier wird der Lebensgeist in Zusammenhang mit intellektuellen Fähigkeiten gebracht.
- Zur Ausrüstung des Menschen bei der Schöpfung gehören neben den äußeren Sinnen („Augen, um zu sehen, und Ohren, um zu hören“) auch „ein Herz, um nachzudenken, und ein Verstand, um Rat zu halten“ (2Hen 65,2).⁸²
- Der Geist schafft Leben (2Bar 23,5), bei Philo eindeutig im Sinne vom ewigen Leben: Die Gabe des göttlichen Geistes impliziert für den unsichtbaren Teil des Menschen Unsterblichkeit (Philo plant. 44) im Gegensatz zur Sterblichkeit des sichtbaren Körpers (opif. 135). Daher ist der Mensch auf der Grenze zwischen Sterblichkeit und Unsterblichkeit (opif. 134–135).⁸³ Im Gegensatz dazu ist die Gabe des Geistes in VitAd 27,1 auf das irdische Leben begrenzt, denn Adam sagt von sich: „Doch laß meine Lebenskraft zurückkehren, denn ich sterbe, und mein Geist wird aus meinem Munde herausgehen.“⁸⁴ Nichtsdestotrotz wird in VitAd 13,2 die Geistgabe mit der Ebenbildlichkeit verknüpft:

Als du [= Adam] geformt wurdest, bin ich [= der Teufel] von dem Angesicht Gottes verstoßen und fernab der Gemeinschaft der Engel geschickt worden. Als Gott den Lebenshauch dir eingebläst hat und dein Gesicht und dein Abbild zum Ebenbild Gottes gemacht wurde, brachte dich Michael herzu und ließ dich im Angesicht Gottes anbeten, und Gott der Herr sprach: Siehe, Adam, ich habe dich zu unserem Ebenbild und Abbild gemacht.⁸⁵

- Wenn man von dem eingehauchten Geist ergriffen wird, *verwandelt sich alles zum Besseren, das Aussehen, die Haut, die Größe, der Zustand, die Bewegungen, die Stimme, weil der göttliche Geist, der ihm von oben hineingehaucht worden und in seine Seele eingezogen ist, seinen Körper mit hervorragender Schönheit ausgestattet hat sowie seine Worte mit Überzeugungskraft und die Hörende mit Verständnis* (Philo virt. 217). Für Philo dient Abraham (und besonders dessen Auftreten in Gen 23) als vorbildliches Beispiel für diese Effekte des Geistes.
- Der Geist, den Jesus verheißt, ist der Geist der Wahrheit⁸⁶ (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας – was ins Hebräische rückübersetzt wohl רִיחַ הָאֱמֶת heißen müsste⁸⁷). Erhellend ist 1QS III 18–19, wo auch vom Geist der Wahrheit (רִיחַ הָאֱמֶת) die Rede ist, und zwar im Schöpfungskontext. Darüber hinaus lässt sich über das Motiv des Geistes der Wahrheit eine Parallelität von Joh 14,17; 15,26; 16,13 zu 4Q Catena A 12–13 I 5 feststellen, wo auch der Geist der Wahrheit (allerdings hier indeterminiert) genannt wird.⁸⁸ 1QM XIII 10 hat die Plural-Form *Geister der Wahrheit* (רִיחַי אֱמֶת). Joh ist

⁸¹ Vgl. DAHMEN, Loblieder (Hodayot), 27.

⁸² BÖTTRICH, Das slavische Henochbuch, 995.

⁸³ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 159.

⁸⁴ Vgl. MERK/MEISER, Leben Adams und Evas, 807.

⁸⁵ MERK/MEISER, Leben Adams und Evas, 795–796.

⁸⁶ Joh 14,17; 15,26; 16,13.

⁸⁷ Vgl. GABE, New Testament in Hebrew and English, 211.214; MURAOKA, A Greek-Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint, 7.97.

⁸⁸ Vgl. FABRY, רִיחַי אֱמֶת, 628.

also nicht der erste Text, der die Idee vom Geist der Wahrheit hat – und auch nicht die Idee von diesem Geist, der zur Wahrheit führt bzw. sie lehrt (vgl. Joh 16,13 mit CD^a II 12–13). Denkt man nur von Gen 2,7 her, dann verwundert die Pluralform „Geister“ (רוּחוֹת), die sich manchmal findet („[Gepriesen seist du, Gott des] Erbarmens, wegen der Geister, die du in mich gegeben hast.“⁸⁹ 1QH 4,29 / IV 17). Betrachtet man dieses Problem im Licht folgender Stellen, ergibt sich eine mögliche Option zur Lösung: In 1QS III 17–19 hat der Mensch bei der Schöpfung zur Wahrnehmung seines Herrschaftsauftrags⁹⁰ neben dem Geist der Wahrheit auch den Geist der Unredlichkeit eingegeben bekommen, die im Menschen gegeneinander kämpfen (1QS IV 23).⁹¹ Diese sogenannte „Zwei-Geister-Lehre“⁹² stellt eine zentrale theologische Übereinstimmung von 1QS und 1QH dar.⁹³

„A metaphysical as well as a psychological dualism between the spirits of truth and wickedness is reflected here. [...] The speaker in this text [4QIncantation], like the hymnist in the *Hodayot* and the Maskil in the song by that name, is endowed with the holy spirit, the spirit of knowledge and truth, and the gift of inspired speech. These are considered divine gifts of spirit, a concept which, in Qumranic theology, is linked inextricably with the sectarian doctrine of predestination and election by grace.“⁹⁴

- Die „Zwei-Geister-Lehre“ gibt einen eschatologischen Ausblick auf eine Zeit, in der Gott diesen Geist der Unredlichkeit bzw. diesen unredlichen Geist vom Menschen entfernt und ihn mit dem Geist der Heiligkeit bzw. mit dem heiligen Geist reinigt.⁹⁵ Diese Reinigung durch den heiligen Geist geht also mit der Entfernung des unredlichen Geistes einher.⁹⁶ Daneben findet sich der reinigende Effekt auch in 1QH 4,38 / IV 26 – und in 1QH 8,28 / VIII 18 bewirkt der Geist des Gerechten (רוּחַ צְדִיק) ebenso Reinigung. Das Motiv der Reinigung durch den Geist wird in 1QH 23,33 / XXIII 13 besonders konkret expliziert, wo es heißt: „deinen heiligen Geist hast du ausgegossen, um zu entsühnen die Schuld“ (לְכַפֵּר אֶשְׁמָה) – vgl. auch 1QS IX 3–4. Andernorts wird im Anschluss an die Klage über die Menge der eigenen Sünden Gott gebeten, seinen Geist zu schicken.⁹⁷ In ähnlicher Weise geht die Gabe des Heiligen Geistes in Joh 20,22 mit der Kraft zur Sündenvergebung in Joh 20,23 einher. Der heilige Geist hat in 1QH 15,9–10 / XV 6–7 darüber hinaus die Funktion des Beistehens (Stützen, Stärken).

23.4 Ertrag

Was kann also im Blick auf die Ausgangsfrage theologisch gefolgert werden? Warum schildert Joh das Anhauchen? Durch das Anhauchen und die Geistgabe entsteht ein schöpfungstheologischer Bezug (Gen 2,7), der die Geistgabe universalisiert⁹⁸: Wie der Geist alle lebenden Wesen beseelt, so gilt auch diese neue Gabe des Geistes allen.⁹⁹ Dass das Angebot der

⁸⁹ Vgl. DAHMEN, Loblieder (Hodayot), 23.

⁹⁰ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 159.

⁹¹ Vgl. BENNEMA, Power, 87.

⁹² 1QS III 13 – IV 26. vgl. FABRY, רִאשִׁית, 621.

⁹³ Vgl. DAHMEN, Loblieder (Hodayot), 14; BENNEMA, Power, 89.

⁹⁴ CHAZON, 4QIncantation, 371–372.

⁹⁵ 1QS IV 20–21, vgl. schon im Vorfeld 1QS III 7 (vgl. BECKER, Evangelium nach Johannes, 2:737) und die entsprechende Variante in 4QS^a 2,1–2. vgl. FABRY, רִאשִׁית, 627.

⁹⁶ 1QS IV 20–21.

⁹⁷ 4QNon-Canonical Psalms B 33,4.

⁹⁸ JosAs 12,1; Philo LA I.,34.

⁹⁹ Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 760.

Geistgabe aber auch eine bewusste Annahme von den Menschen erfordert, wird durch den Imperativ „Nehmt“ (λάβετε) ausgedrückt.¹⁰⁰ Dass Joh πνεῦμα statt πνοή verwendet, ist kein Gegenargument gegen den Schöpfungsbezug, sondern die beiden Begriffe sind Synonyme.¹⁰¹ Durch den Bezug zu eschatologischen Verheißungen markiert Jesus die neue Heilszeit,¹⁰² die durch diesen neuschöpferischen Akt der Geistgabe beginnt.¹⁰³ Dabei hat der Geist belebende Funktion (Hi 33,4) und umgekehrt hängen Tod und Verlassen des Geistes zusammen (VitAd 27,1). Das Einhauchen ist auch sonst mit der Übertragung von Kräften verbunden, die lebendig machen (1Kön 17,21) oder zumindest heilen.¹⁰⁴ Andererseits kann das Einhauchen¹⁰⁵ oder der Geist selbst¹⁰⁶ mit negativen Kräften verbunden sein,¹⁰⁷ was zusätzliches Licht auf die vom Geist vermittelte Fähigkeit wirkt, Sünden festzuhalten (Joh 20,23). Die Geistgabe verdeutlicht die Kürze des Lebens¹⁰⁸ und das Abhängigkeitsverhältnis von Geistgeber¹⁰⁹ und Geistempfangenden (SapSal 15,11), denn Gott hat den Geist des Menschen geformt¹¹⁰ und verfügt über ihn (Dan 5,23). Die Geistgabe bei der *creatio prima*,¹¹¹ die Adam belebt,¹¹² ist Anlass für die Hoffnung auf eine erneute Geistgabe, die die Toten bei der Auferstehung wiederbelebt (2Makk 7,23). Durch die Geistgabe nimmt der Auferstandene die ihm Nachfolgenden in die Auferstehung mit hinein. Jesus selbst bleibt zwar nicht bei den Seinen (Joh 16,7), aber etwas von Gott, nämlich der Geist, der den Menschen heilig¹¹³ und unsterblich¹¹⁴ macht, bleibt – allerdings nicht nur als eine kurze Leihgabe (wie in SapSal 2,2; 15,16), sondern dauerhaft.

Nicht nur Gott ist das Subjekt der Geistgabe, sondern der Geist kann auch von einem Vermittler ausgehen (in Spr 1,23 die Weisheit, in Joh 20,22 Jesus). Durch den eingehauchten Geist erweist sich der Mensch als Abbild Gottes¹¹⁵ und des Logos,¹¹⁶ zumindest wenn man durch diesen göttlichen Geist lebt (Philo her. 55–58). Das Einhauchen wirkt befähigend, sei es zum guten Tun¹¹⁷ und Auftreten¹¹⁸, oder zur Sündenvergebung (Joh 20,23), und vermittelt Erkenntnis¹¹⁹, mit der der Mensch grundsätzlich bei der Schöpfung ausgerüstet wird,¹²⁰ was womöglich ein Ausdruck seiner Seele/Lebenskraft (ψυχή) ist, die ihm zusammen mit dem Geist eingegeben wird.¹²¹ Dadurch ist der Mensch prinzipiell in der Lage, göttliche Erkenntnisse zu empfangen¹²² bzw. Gott zu erkennen¹²³. Geistgabe und Lehre können also

¹⁰⁰ Vgl. KEENER, Gospel of John, 2:1204.1206.

¹⁰¹ Hi 27,3; 32,8; 33,4.

¹⁰² Ez 36,26–27; 37,9.14; 1QS IV 20–21.

¹⁰³ Vgl. WENGST, Johannesevangelium, 560.

¹⁰⁴ Tob 6,9; 11,11.

¹⁰⁵ Hi 4,21 LXX; Ez 21,36.

¹⁰⁶ Hi 4,9; 2Sam 22,16; Ps 18,16; Ez 13,13.

¹⁰⁷ 1QSB V 24–25; 4QNon-Canonical Psalms B 29,3.

¹⁰⁸ SapSal 2,2; 15,16; Sir 33,21.

¹⁰⁹ Hi 26,4; Jes 42,5; 57,16.

¹¹⁰ Spr 24,12; 1QH 9,17 / IX 15; 12,32 / XII 31.

¹¹¹ Ps 104,30; Jdt 16,14; Sib 1,22.

¹¹² 4Esr 3,5; 16,61; ApkAd 66,21–23.

¹¹³ Philo somn. I.,34.

¹¹⁴ Philo opif. 135; plant. 44.

¹¹⁵ VitAd 13,2.

¹¹⁶ Philo plant. 19–20.

¹¹⁷ Philo LA I.,34.

¹¹⁸ Philo virt. 217.

¹¹⁹ Vgl. u. a. Philo LA I.,37–38 mit Joh 14,26; 15,26.

¹²⁰ Sir 17,7; 4Q Meditation on Creation C II 3; 4QDibHam 8,5; 2Hen 65,2; JosAs 19,11.

¹²¹ Philo det. 80; 2Hen 30,8; Flav.Jos.Ant. 1,34.

¹²² Philo LA III.,161–162; det. 83–85.

¹²³ 1QH 20,14–15 / XX 11–12.

miteinander verknüpft sein,¹²⁴ und eine Zunahme an heiligem Geist kann zu einer Zunahme an Erkenntnis führen.¹²⁵ Mit der geistgewirkten Erkenntnis der Schöpfungswerke¹²⁶ geht die Verantwortung für die Erde einher.¹²⁷ Der eingegebene¹²⁸ bzw. hineingelegte¹²⁹ Geist ist ein Geist der Wahrheit,¹³⁰ der Einsicht¹³¹ und des Erbarmens¹³² und wird auch heiliger Geist genannt.¹³³

Manche Stellen gehen auch von der Gabe mehrerer Geister aus.¹³⁴ Während der Mensch bei seinem Schöpfungsauftrag¹³⁵ zwei entgegengesetzten Geistern¹³⁶ ausgesetzt ist (dem Geist der Unredlichkeit und der Wahrheit), besteht für das Eschaton die Hoffnung, dass der Geist der Unredlichkeit entfernt wird und die Reinigung¹³⁷ durch den heiligen Geist geschieht,¹³⁸ ähnlich wie die johanneische Geistgabe die Perspektive der Sündenvergebung eröffnet (Joh 20,22–23). Darüber hinaus hat der heilige Geist die Funktion des Beistands,¹³⁹ was sich darin widerspiegelt, dass Joh den Geist Paraklet (παράκλητος) nennt.¹⁴⁰

Alles in allem macht die breite Rezeption von Gen 2,7 und insgesamt dem Motiv der Einhauchung des Geistes in frühjüdischen Texten die Annahme plausibel, dass Joh 20,22 darauf anspielt (ob intendiert oder nicht). Die hier dargelegte Analyse hat Licht auf die Konnotationen geworfen, die im Frühjudentum mit dem Einhauchen des Geistes verbunden sind.

¹²⁴ Vgl. Spr 1,23; Hi 32,8 mit Joh 14,26.

¹²⁵ 1QH 6,24 / VI 13.

¹²⁶ 1QH 5,35–37 / V 24–26; 12,32–33 / XII 31–32.

¹²⁷ 4Q Non-Canonical Psalms B 1,7; 4QDibHam 8,5–6.

¹²⁸ 1QH 8,20 / 10; 20,14–15 / XX 11–12.

¹²⁹ 4Q Incantation 1–4 I + 5,3.

¹³⁰ Vgl. 1QS III 18–19; 1QM XIII 10; 4Q Catena A 12–13 I 5 mit Joh 14,17; 15,26; 16,13.

¹³¹ 1QH 8,24–25 / VIII 14–15.

¹³² 1QH 8,27 / VIII 17.

¹³³ 1QS IV 21; 1QSb II 24; 1QH 6,24 / VI 13; 8,20–21.25.30 / VIII 10–11.15.20; 15,9–10 / XV 6–7; 17,32; CD^a II 12; 4Q Paraphrase of Genesis and Exodus I 1,7; 4Q Incantation 1–4 I + 5,1.

¹³⁴ 1QH 4,29 / IV 17; 1QH 8,16–30 / VIII 6–20.

¹³⁵ 1QS III 18–19.

¹³⁶ 1QS IV 23.

¹³⁷ 1QH 8,28 / VIII 18.

¹³⁸ 1QS III 7; 4QS^a 2,1–2 – entweder universal [1QS IV 20–21] oder speziell für Diener Gottes [1QH 4,38 / IV 26]), und zwar als Entsühnung von Schuld (1QH 23,33 / XXIII 13; 1QS IX 3–4). Zum Zusammenhang von Sünden und Geistsendung vgl. 4QNon-Canonical Psalms B 33,4.

¹³⁹ 1QH 15,9–10 / XV 6–7.

¹⁴⁰ Joh 14,16.26; 15,26; 16,7.

Teil 4: Fazit

24 Ertrag und Ausblicke

24.1 Die wichtigsten Ergebnisse und Auswertung anderer Vorschläge

Diese Arbeit besteht aus vier Hauptteilen (1. Einleitung und Grundlegendes; 2. Schöpfung im Johannes-Prolog; 3. Schöpfung im Johannesevangelium außerhalb des Prologs; 4. Fazit und Anhang). Im ersten Teil hat sich herausgestellt, dass es in der bisherigen Forschung minimalistische und maximalistische Tendenzen in Bezug auf die Schöpfungsthematik in Joh gibt, was oftmals mit einem engen oder weiten Begriff von Schöpfung zusammenhängt (Ist Schöpfung nur eine Handlung am Anfang der Zeit oder umfasst sie auch das andauernde Wirken sowie die Umstände und Objekte dieses Handelns?). Diese Arbeit versucht, die verschiedenen Ansätze zu würdigen, jedoch die Vorschläge für Schöpfungsaussagen und -motive auf unterschiedlichen Ebenen anzusiedeln. Während in der Tabelle zum Forschungsstand im JohEv (Teil 1; Kapitel 2: Forschungsstand) die Breite an möglichen Stellen, die mit der Schöpfungsthematik verbunden werden, unkommentiert abgebildet wurde, soll hier eine Gewichtung und Bewertung aufgrund der Analysen in den beiden Hauptteilen (Teil 2–3) vorgenommen werden, um die Fülle an Stellen zu systematisieren. Entsprechend der einleitend gegebenen Definition und der Terminologie-Gruppen lassen sich die im Forschungsüberblick zusammengestellten Vorschläge in verschiedene Kategorien einteilen (A1, A2, B – vgl. die Anmerkungen im Kapitel zur Methodik [Teil 1: Kap. 3]).

Das erste Ergebnis ist, dass in Joh keine Schöpfungsterminologie der Gruppe A1 vorkommt, also eine Terminologie, die (besonders in den biblischen sowie anderen frühjüdischen und frühchristlichen Schriften) fast ausschließlich auf Schöpfung bezogen ist.¹ Das erklärt die Skepsis, die teilweise gegenüber der Schöpfungsthematik in Joh anklingt.² Ein Fehlen dieser Terminologie bedeutet aber nicht, dass keine schöpfungstheologischen Aussagen gemacht werden oder zumindest impliziert sind, da Lexeme der Gruppe A2 durchaus auftauchen, also eine Terminologie, die in bestimmten Kontexten eindeutige Bezüge zur Schöpfung aufweisen kann, aber in anderen Kontexten nicht unbedingt auf Schöpfung bezogen ist.³ Auch in Joh gibt es Stellen, in denen anhand dieser Terminologie explizite schöpfungstheologische Aussagen artikuliert werden, wie in dieser Arbeit gezeigt wurde. Dabei hat die Traditionsgeschichte bestimmter Motive deren Schöpfungsbezug plausibilisiert. Kaum bis gar nicht umstritten sind dabei die folgenden Stellen:

Tabelle 16: Explizite Schöpfungstheologie mit Terminologie der Gruppe A2 in Joh (kaum bis gar nicht umstritten)

Stelle in Joh	Motiv/Thema
I, 1–2	„Am Anfang“ (ἐν ἀρχῇ); Rückbezug auf Gen 1,1; Anfang als Beginn der ersten Schöpfung (<i>creatio prima</i>)

¹ Dazu zählen nicht nur κτίζω, κτίσις, κτίσμα, κτίστης, sondern etwa auch γενέτις, γενεσιάρχης, γενεσιουργός, κοσμοποιός, κοσμοποιός, πρωτόπλαστος παντοκτίστης, συγκτίζω, τανύω, τεχνίτις, ψυχοτροφέω. In diesen Zusammenhang gehören Beobachtungen wie: Es „fehlen im ganzen johanneischen Schriftenkreis zumindest explizite Prädikationen Gottes als Schöpfer (κτίστης oder τεχνίτις) der Welt“, FREY, Was trägt, 233. Was Frey hier exemplarisch mit den Lexemen κτίστης und τεχνίτις aussagt, gilt auch für die anderen genannten Lexeme der Gruppe A1.

² Vgl. das Kapitel zu Thema und Relevanz (Kap. 1).

³ Dazu zählen etwa ἀρχή, γίνομαι, ἐργάζομαι, καταβολή, κόσμος, πνεῦμα, ποιέω.

1,3.10	„Schöpfungsmittlerschaft“ des Logos/Entstehung durch den Logos (δὲ αὐτοῦ)
5,17	andauerndes Wirken (ἐργάζομαι) – <i>creatio continua</i>
17,5.24	Präexistenz Jesu; Grundlegung des Kosmos als Schöpfung
20,22	Geistgabe als Neuschöpfung (<i>creatio eschatologica</i>) durch Anhauchen mit Rückbezug auf Gen 2,7

Am wenigsten umstritten ist der Rückbezug von den ersten beiden Wörtern des Evangeliums zu den ersten beiden Wörtern der LXX. Dabei wird nicht immer erwähnt, dass das Motiv des Anfangs nicht nur auf Joh 1,1 beschränkt ist, sondern ebenso in 1,2 auftaucht.

Dass es bezüglich der sog. „Schöpfungsmittlerschaft“ des Logos einen Konsens gibt, heißt selbstverständlich nicht, dass von allen Auslegenden dasselbe damit gemeint ist. Man ist näher am Text, wenn man das Phänomen als *Entstehung durch den Logos* (δὲ αὐτοῦ) beschreibt (1,3; vgl. 1,10). Die unterschiedlichen Akzentuierungen der Interpretation sind in der folgenden Tabelle (Tabelle 17) wiedergegeben. Sie sind nicht in die obige Tabelle aufgenommen, da hier die Meinungen auseinandergehen. Die Analysen im Logos-Kapitel haben gezeigt, dass *Schöpfungsurheberschaft* gegenüber „Schöpfungsmittlerschaft“ die präzisere Wortwahl ist, da im Begriff *Schöpfungsurheberschaft* die Beteiligung des Logos als eigenständiges Subjekt des Schöpfungshandelns klarer zum Ausdruck gebracht wird.

Schon im Einleitungsteil dieser Arbeit wurde aufgezeigt, dass die Zugehörigkeit von 5,17 und 17,5.24 zur Schöpfungsthematik selbst von Minimalisten⁴ nicht angezweifelt wird. 5,17 hebt sich von den anderen Stellen (1,1–3.10; 17,5.24) insofern ab, als es hier in erster Linie nicht um die *creatio prima* geht, sondern v. a. um die *creatio continua*, die wahrscheinlich mit einer frühjüdischen Debatte um die Vereinbarkeit von Sabbatruhe (v. a. in Auseinandersetzung mit Gen 2,1–3) und kontinuierlichem Schöpfungswirken in Zusammenhang steht.

20,22 hebt sich insofern ab, als die Schöpfungsthematik hier auf zwei unterschiedlichen, aber miteinander verknüpften Ebenen vorliegt: Zum einen gibt es einen nahezu gänzlich unbestrittenen Konsens, dass ein Rückbezug auf Gen 2,7 vorliegt.⁵ Zum anderen wird Schöpfungsterminologie der *creatio prima* verwendet, um das Geschehen der durch den Auferstandenen vollzogenen Neuschöpfung (*creatio eschatologica*) auszudrücken.

Hinzu kommt, dass manche Motive im Prolog teilweise weniger eindeutig mit der Schöpfungsthematik verbunden werden, aber v. a. in der Literatur zu Schöpfung in Joh (und je nach dem auch darüber hinaus) immer wieder ins Feld geführt werden. Es ist ein Anliegen dieser Arbeit, besonders anhand der Traditionsgeschichte zu überprüfen, ob diese Lexeme mit Recht zur Schöpfungsterminologie gezählt werden können, auch wenn das selbstverständlich nicht ausschließt, dass die Lexeme daneben noch andere Konnotationen haben können. Im Folgenden werden zunächst die Stellen nach Joh-Kapiteln geordnet tabellarisch aufgelistet und anschließend kurz im Fließtext erläutert.

⁴ Ich konnte tatsächlich nur männliche Vertreter ausfindig machen (vgl. Kap. 1 zu Thema und Relevanz) – daher die maskuline Form „Minimalisten“.

⁵ Das heißt selbstverständlich nicht, dass alle Auslegenden, die einen Bezug zu Gen 2,7 sehen, automatisch Joh 20,22 explizit schöpfungstheologisch lesen, vgl. z. B. BECKER, Evangelium nach Johannes, 2:732–738.

Tabelle 17: Weitere Schöpfungsterminologie der Gruppe A2

<i>Stelle in Joh</i>	<i>Motiv/Thema</i>
1,3.10	Unterschiedliche Akzentuierungen: Jesus als Mittler („agent/Agent/agency; ⁶ mediator; ⁷ Instrument/Medium ⁸ “) vs. Jesus als „Co-Schöpfer“ („Co-Creator“) ⁹ oder beides ¹⁰
1,3.10	γίνομαι (werden) und πᾶς (alles); Rückbezug z. B. auf Gen 1,3.6.9.11.14.15.20.21.24.25.31; 2,1–4.7 ¹¹
1,12–13	Wiedergeburt (γεννάω) als Neu-Schöpfung ¹²
2,7	Das gebieterische Wort Jesu erinnert an das Schöpfungswort ¹³ von Gen 1
3,3	Wiedergeburt als Neuschöpfung ¹⁴
3,5	Geburt aus Wasser als irdische/biologische Geburt aus (Frucht-)Wasser, ¹⁵ die zu Gottes kontinuierlichem Schöpfungshandeln zählt, ¹⁶ oder Geburt aus Wasser und Geist als Neuschaffung; ¹⁷ die Kombination von Wasser und Geist als Rückbezug auf Gen 1,3 ¹⁸
3,15–16	Haben des Lebens impliziert den Schöpfer als Geber des Lebens ¹⁹
3,16	Ermöglichung neuen Lebens als schöpferische Verwandlung; ²⁰
3,36	Haben des Lebens impliziert den Schöpfer als Geber des Lebens ²¹
4,34	Vollenden (τελειόω) des Werks (ἔργον) ²²
4,50–51.53	Jesus schafft („re-creates“ ²³)/erhält Leben wie der Schöpfer durch das Sprechen (λέγω) bzw. durch das Wort (λόγος), hier am Beispiel des Sohnes vom königlichen Beamten ²⁴

⁶ Vgl. HOSKYNs, Fourth Gospel, 142; LIGHTFOOT, St. John's Gospel, 79; CARSON, Gospel according to John, 118; VON WAHLDE, Commentary on the Gospel of John, 28; DROGE, Sabbath Work, 122; RAE, Testimony of Works, 301; CULPEPPER, Prologue, 5.7; THOMPSON, God of the Gospel of John, 136 Anm. 10; KOK, New Perspectives, 86; DU RAND, Creation Motif, 25.

⁷ BARRETT, Gospel according to St. John, 156; NEBE, Creation, 116.

⁸ LIGHTFOOT, St. John's Gospel, 79.

⁹ DU RAND, Creation Motif, 26; weitere Belege dieser Nomenklatur mit alternativen Schreibweisen sind: „co-Creator“, KOK, New Perspectives, 86; „co-creator“, KARAKOLIS, Logos-Concept, 149; „co-creator“, MINEAR, Christians and the New Creation, 87 bzw. als Verbform im Satzzusammenhang „he co-created the world with God“, AKALA, Son-Father Relationship, 166.

¹⁰ Vgl. DU RAND, Creation Motif, 25–26; KOK, New Perspectives, 86.

¹¹ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 34–37.

¹² Vgl. KOK, New Perspectives, 85.

¹³ Vgl. FREY, Das prototypische Zeichen, 197 inkl. Anm. 143.

¹⁴ Vgl. DIETZFELBINGER, Evangelium nach Johannes, 1:80–81; 2:340; SCHNELLE, Theologie des Neuen Testaments, 687.720.726; KOK, New Perspectives, 85; BENNEMA, Power, 253.

¹⁵ Vgl. CARPENTER, Water Baptism; FOWLER, Born of Water and Spirit, 159; SCHNEIDERS, Born Anew, 192; DAVIES, Rhetoric and Reference, 141–142; WITHERINGTON, John's Wisdom, 97; STRAUB, Alles ist durch ihn geworden, 161; PAMMENT, John 3:5, 190; THYEN, Johannesevangelium, 190–191.

¹⁶ Vgl. PAMMENT, John 3:5, 190.

¹⁷ Vgl. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 1:383.

¹⁸ Vgl. COLOE, John, 1:231.

¹⁹ Vgl. ENDO, Creation and Christology, 217; COLOE, Theological Reflections, 8.

²⁰ Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 147.

²¹ Vgl. COLOE, Theological Reflections, 8.

²² Vgl. REIM, Studien, 98. Vgl. außerdem die Verweise zu 5,36.

²³ KOK, New Perspectives, 86.

²⁴ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 110.154.162.

5,8–9	Sprechen (λέγω) als wirkmächtige Heilungshandlung, die zum erhaltenden Schöpfungswirken gehört und in Analogie zu den Entsprechungsformeln aus Gen 1 unmittelbar das Resultat des performativen Sprechakts beschreibt ²⁵
5,20–21	Jesus gibt wie der Vater als Schöpfer das Leben ²⁶
5,20	Zeigen der Werke (ἔργα) ²⁷
5,21	Beleben (ζωοποιέω) ²⁸ als Schöpfungshandlung sowohl vom Vater als auch vom Sohn
5,24	Haben des Lebens impliziert den Schöpfer als Geber des Lebens ²⁹
5,36	Vollenden der (Schöpfungs-)Werke (ἔργα) ³⁰
5,39–40	Haben des Lebens impliziert den Schöpfer als Geber des Lebens ³¹
6,19	Das Gehen (περιπατέω) auf dem See/Wasser (ἐπὶ τῆς θαλάσσης) als etwas, das eigentlich nur Gott ³² bzw. der Schöpfer (und hier nun Jesus als Schöpfer) kann ³³ (wichtigster Bezugstext ist wohl Hi 9,8) ³⁴ .
6,20	Die Kraft von Jesu schöpferischem Wort erklingt inmitten der dunklen, lebensbedrohlichen und stürmischen Nacht ³⁵
6,33	Leben geben (δίδωμι ζῶην) ³⁶
6,40.47.53–54	Haben des Lebens impliziert den Schöpfer als Geber des Lebens ³⁷
6,63	Beleben (ζωοποιέω) als Schöpfungshandlung des Geistes in der Neuschöpfung ³⁸
8,12	Haben des Lebens impliziert den Schöpfer als Geber des Lebens ³⁹
8,25	Christologische Deutung des Anfangs bei Augustinus ⁴⁰
8,47	Vaterschaft als schöpfungstheologischer Rahmengedanke ⁴¹
9,3–4	Wirken der Werke (ἔργα) ⁴² ; δει „suggests providence“ ⁴³

²⁵ Vgl. BRODIE, Gospel According to John, 234–237.

²⁶ Vgl. KOK, New Perspectives, 85.

²⁷ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 87.

²⁸ Vgl. ZIMMERMANN, Gottes rekreatorisches Handeln, 171–173; ZIMMERMANN/SCHOUKRY, *Creatio Continua* in the Fourth Gospel, 103–107; ZIMMERMANN, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben, 120.

²⁹ Vgl. COLOE, Theological Reflections, 8.

³⁰ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 74–76; ZIMMERMANN/SCHOUKRY, *Creatio Continua* in the Fourth Gospel, 100–103.

³¹ Vgl. COLOE, Theological Reflections, 8.

³² Vgl. DALY-DENTON, John, 113.

³³ Vgl. CULPEPPER, Anatomy of the Fourth Gospel, 106–107; RAHMSDORF/ZIMMERMANN, Pas de deux, 92–93.

³⁴ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 103–113; CULPEPPER, Gospel and Letters of John, 157; WILLIAMS, Intertextual Perspectives, 184.

³⁵ Vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 445.

³⁶ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 110.154.162; ZIMMERMANN/SCHOUKRY, *Creatio Continua* in the Fourth Gospel, 105.

³⁷ Vgl. COLOE, Theological Reflections, 8; ENDO, Creation and Christology, 246.

³⁸ Vgl. DU RAND, Creation Motif, 26.

³⁹ Vgl. ENDO, Creation and Christology, 246.

⁴⁰ Vgl. KÖCKERT, Schöpfung, 1103.

⁴¹ Vgl. DU RAND, Creation Motif, 26.

⁴² Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 87; KOK, New Perspectives, 176; ZIMMERMANN, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben, 121.

⁴³ BRODIE, Gospel According to John, 346.

9,6	Schlamm (πηλός) ⁴⁴ als Material der Schöpfung und Machen (ποιέω) als Verb der Schöpfungshandlung; ⁴⁵ Speichel (πτύσμα) als Komponente der Schöpfung und Spucken als Verb der Schöpfungshandlung (πτύω); ⁴⁶ zur kosmologischen Interpretation von Boden (χαμαί) in 9,6 und 18,6 vgl. Hunt ⁴⁷
9,32	Der Beginn des Weltzeitalters als Zeitangabe, die sich auf die Schöpfung bezieht ⁴⁸
10,10	Haben des Lebens impliziert den Schöpfer als Geber des Lebens ⁴⁹
10,25.32	Machen und Zeigen der Werke (ἔργα) ⁵⁰
10,28	Leben geben (δίδωμι ζωὴν) ⁵¹
14,9	Der Vater (πατήρ) als „God of creation“ ⁵²
17,2	Leben geben (δίδωμι ζωὴν) ⁵³
17,4	Vollendung (τελειόω) des Werks (ἔργον) ⁵⁴
17,5.24	Schöpfungshandeln als möglicher Teil der Herrlichkeit, die Jesus hatte ⁵⁵
18–20	Jesus tritt als König (βασιλεύς) die Herrschaft an, indem er die Neuschöpfung beginnt ⁵⁶
19,28.30	Höhepunkt der Vollendung (der Werke) (τελειόω/τελέω) ⁵⁷
19,30	Das Abgeben des Geistes ist eine Spur, die auf die erhaltenden Funktionen physikalischen Lebens des schöpferischen Geistes verweist; ⁵⁸ Geistgabe als Moment der Neugeburt bzw. Neuschöpfung ⁵⁹
19,34	Blut und Wasser (αἷμα καὶ ὕδωρ) als Geburtsflüssigkeit ⁶⁰ und/oder als Mittel der Ernährung ⁶¹
20–21	Auferstehung Jesu als Erschaffung neuen Lebens für sich selbst ⁶²

⁴⁴ Vgl. HOSKYNS, Genesis I–III and St. John's Gospel, 216; KOCH, Geschaffen, um Gott zu sehen, 205; DERRETT, John 9:6 Read with Isaiah 6:10; 20:9, 253; HAMBLY, Creation and Gospel, 69 Anm. 4; MICHAELS, Gospel of John, 545–546; FRAYER-GRIGGS, Spittle, Clay, and Creation; DALY-DENTON, John, 135–136; LEE, Flesh and Glory, 38; BRODIE, Gospel According to John, 347; LEE, Creation (2017), 248; LEE, Creation (2020), 14; ZIMMERMANN, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben, 121.

⁴⁵ Vgl. FRAYER-GRIGGS, Spittle, Clay, and Creation, 667.

⁴⁶ Vgl. FRAYER-GRIGGS, Spittle, Clay, and Creation, 665.668.

⁴⁷ Vgl. HUNT, Roman Soldiers, 566–567 inkl. Anm. 51.

⁴⁸ Vgl. KOCH, Geschaffen, um Gott zu sehen, 220 inkl. Anm. 65.

⁴⁹ Vgl. COLOE, Creation in the Gospel of John, 86.

⁵⁰ Vgl. RAE, Testimony of Works, 295–296

⁵¹ Häufig wird 10,28 nicht im Zusammenhang Jesu schöpferischer Lebensgabe thematisiert. Am nächsten heran kommt wohl Thompson, die zumindest in der Auslegung von 10,30 eine schöpfungstheologische Deutung der lebensgebenden Fähigkeit Jesu darlegt, vgl. THOMPSON, John, 233–234; zu einem direkten Bezug auf 10,28 vgl. ZIMMERMANN/SCHOUKRY, *Creatio Continua* in the Fourth Gospel, 105.

⁵² BUCH-HANSEN, „It is the Spirit That Gives Life“, 288.

⁵³ Vgl. THOMPSON, John, 233–234.349; ZIMMERMANN/SCHOUKRY, *Creatio Continua* in the Fourth Gospel, 105.

⁵⁴ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery, 87.

⁵⁵ Vgl. McDONOUGH, Christ as Creator, 222.

⁵⁶ Vgl. HENGEL, Reich Christi, v. a. 166.179.

⁵⁷ Vgl. WEIDEMANN, Victory, 321; FREY, Die johanneische Eschatologie II, 195–196.

⁵⁸ Vgl. BENNEMA, Power, 253–254.

⁵⁹ Vgl. COLOE, John, 1:231.

⁶⁰ Vgl. COLOE, Creation in the Gospel of John, 80–81; HOSKYNS, Genesis I–III and St. John's Gospel, 213; vgl. SAWYER, John 19,34, 130–131.

⁶¹ Vgl. SAWYER, John 19,34, 131–132.

⁶² Vgl. KOK, New Perspectives, 337.

20,1.19.26	Der erste/achte Tag der Woche als Beginn der Neuschöpfungswoche, ⁶³ an dem es wie am ersten Schöpfungstag zunächst dunkel ist ⁶⁴
20,15	Jesus als Gärtner (κηπουρός) ⁶⁵
20,16	Namensnennung der Maria als Ausdruck schöpferischen Wirkens ⁶⁶
20,17	die Aufnahme in die Familie Gottes ist die eschatologische Erfüllung der Wiederherstellung bzw. Neuschöpfung ⁶⁷
20,28	Thomasbekenntnis als Verehrung des Kyrios „as the Creator and Ruler of the universe“ ⁶⁸
20,31	Haben des Lebens impliziert den Schöpfer als Geber des Lebens ⁶⁹

Die Verse 3 und 10 des Prologs werden zwar häufig aufgrund der sog. „Schöpfungsmittlerschaft“ des Logos als Stellen mit Schöpfungsbezug angesehen, aber weniger oft wird dieser über die Lexeme γίνομαι (werden) und πᾶς (alles) begründet. Daneben darf nicht übersehen werden, dass im Prolog nicht nur protologische Aussagen über die *creatio prima* gemacht werden, sondern ebenso in der Geburtsmotivik (*Kinder werden* und *geboren werden*, 1,12–13; zur Formulierung *aus Gott* vgl. 8,47) ein Motiv der *creatio continua* aufgegriffen wird, um eine metaphorische Aussage über die Neuschöpfung der Gläubigen zu machen (*creatio eschatologica*), was außerhalb des Prologs nochmals aufgegriffen und vertieft wird (3,3.5; 19,34). Auch die Szene in 20,17 wird als Moment der Aufnahme in die Familie Gottes und als eschatologische Erfüllung der Neuschöpfung gedeutet.

In Bezug auf 2,7 ist anzumerken, dass hier zwar ähnlich wie bei der Blindenheilung in Joh 9 nicht direkt der Sprechakt wiedergegeben wird, der zur schöpferischen Verwandlung führt (wie etwa „Wasser, verwandle dich zu Wein!“), aber zumindest ein Sprechakt, der damit in Zusammenhang steht. Jesus schafft neue Wirklichkeit, indem er spricht (λέγω), was Brodie exemplarisch für das Wunder in 5,8–9 zutreffend festgestellt hat.

Das Vollenden (τελειόω/τελέω, 19,28.30) des Werks (ἔργον, 4,34; 17,4) bzw. der Werke (5,36) sowie das Zeigen (5,20) und Machen derselben (10,25.32) sind Beispiele dafür, dass die Gruppen A2 und B im Gesamtzusammenhang von bestimmten Aussagen ineinandergreifen: Das Werk (ἔργον) ist Ergebnis der Handlung (B), das Wirken (9,3–4), Machen, Zeigen und Vollenden (τελειόω) beschreibt den Prozess des Vollziehens (A2). Ähnlich verhält es sich mit 9,6: Schlamm und Boden sind Objekte bzw. Materialien der Schöpfung (B), das Machen bzw. Formen derselben durch den Einsatz von Spucke ist Ausdruck der Schöpfungshandlung (A2). Während man Einzelstichwörter besser in die eine oder andere Gruppe einordnen kann, können Sätze mit Verben und Objekten sich aus beiden Bereichen bedienen, wodurch eine schöpfungstheologische Interpretation zusätzlich an Plausibilität gewinnt.

Im Blick auf 5,20–21 habe ich beobachtet, dass explizite Verweise auf den schöpfungstheologischen Gehalt in der Kommentarliteratur kaum vorkommen, hingegen 5,21 in der

⁶³ Vgl. BROWN, *Creation's Renewal*, 283–284; COLOE, *Mother*, 211 Anm. 41; WEIDEMANN, *Victory*, 326; WEIDEMANN, *Sieg der Protologie*, 64–65; WRIGHT, *John*, 2:149.

⁶⁴ Vgl. COLOE, *Theological Reflections*, 6.

⁶⁵ Vgl. ZIMMERMANN, *Symbolic Communication*, 227–228.235; ZIMMERMANN, *Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben*, 123; MOORE, *Signs of Salvation*, 54–93; ZIMMERMANN/SHOUKRY, *Creatio Continua in the Fourth Gospel*, 87.91; HAMBLY, *Creation and Gospel*, 69 Anm. 4; DALY-DENTON, *John*, 13.202; WYATT, *Supposing Him to Be the Gardener*, 35–38; SUGGIT, *Jesus the Gardener*, 167; KOCH, „Es war aber an dem Ort ein Garten“, 235–237; SINKKO, *John 18–20 and the Garden Traditions*, 104–113; FRETTLÖH, *Christus als Gärtner*, 162–202.

⁶⁶ Vgl. KOCH, „Es war aber an dem Ort ein Garten“, 237–238.

⁶⁷ Vgl. ENDO, *Creation and Christology*, 247.

⁶⁸ Vgl. LIOY, *Search for Ultimate Reality*, 82.

⁶⁹ Vgl. COLOE, *Creation in the Gospel of John*, 86.

Literatur, die sich mit Schöpfung in Joh befasst, ein locus classicus ist. Die Heilung aus dem vorhergehenden Kapitel (4,50–53) kann als ein konkretes Beispiel des belebenden Schöpferhandelns verstanden werden, da hier Jesus den Tod abwendet und das Leben erhält. In anderer johanneischer Begrifflichkeit kann die belebende Aktivität als Geben des Lebens (δίδωμι ζωὴν) verstanden werden (6,33; 10,28; 17,2), was eine klassische Schöpfungshandlung ist. Indirekt steht der Schöpfer dort als Geber des Lebens im Hintergrund, wo vom Haben des Lebens die Rede ist.⁷⁰ Dabei ist der lebensspende Schöpfer entweder Gott (5,21), Jesus (5,21) oder der Geist (6,63). Die Auferstehung (20–21) kann als eine Handlung verstanden werden, durch die Jesus sein neues Leben für sich selbst erschafft.

Der Seewandel ist ein Beispiel dafür, dass nicht nur die Handlungen selbst, sondern auch die Inszenierung des Auftretens schöpfungstheologisch aufgeladen sein kann: Man stellt sich den Schöpfer so vor, dass er in der Lage ist, auf den Wasser zu gehen (Hi 9,8). Jesus zeigt seine schöpferische Überlegenheit gegenüber den Elementen, indem er auf dem Wasser läuft und nachts mitten im stürmischen Chaos seine Stimme erhebt (Joh 6,19–20).

Würde man wie Augustin 8,25 christologisch deuten,⁷¹ könnte man eine schöpfungstheologische Aussage in diesem Vers sehen. Augustin verstand den inhaltlich und textkritisch nicht ohne Weiteres zu entschlüsselnden Vers so, dass Jesus nach seiner Identität gefragt wird und dessen Antwort sinngemäß lautet: „Ich bin der Anfang, darum spreche ich zu euch.“ Diese Interpretation deckt sich nicht mit dem gegenwärtigen Konsens über das Verständnis des Verses. Heutzutage deutet man τὴν ἀρχὴν meist adverbial (τὴν ἀρχὴν = „überhaupt“).⁷² Vermutlich wären bessere Belegstellen für Augustins Sichtweise Apk 3,14 oder Kol 1,18 gewesen.

Die Zeitangabe in 9,32 hat unverhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit bekommen. Eigentlich würde sie es verdienen, ebenso wie 1,1 und 17,5.24 als ein unumstrittener Bezug auf die Schöpfung eingestuft zu werden. Der unscheinbare Vers 9,32 wird aber oft übersehen; womöglich aus dem Grund, dass er zwar eindeutig auf die Schöpfung bezogen ist, aber eben „nur“ eine Zeitangabe beinhaltet, also schöpfungstheologisch kaum etwas austrägt, außer dass die Schöpfung einen Anfang hatte. Anders als die Verse 1,1 und 17,5.24, die mit christologischen Konzeptionen wie Präexistenz verknüpft werden,⁷³ lässt 9,32 keine unmittelbaren christologischen Deutungen zu. Man könnte höchstens anthropogonisch festhalten, dass es einen Zeitpunkt gibt, ab dem es Menschen bzw. deren kollektives Gedächtnis gab. Eine Blindenheilung gehört laut dem Blindgeborenen in Joh 9 nicht zu dieser allgemeinen Menschheitserinnerung. Zeitangaben sind Angaben der Begleitumstände, in denen schöpferische Subjekte handeln und werden in diesem Sinne zum Bereich A gezählt. Ein weiteres Beispiel hierfür ist der erste/achte Tag der Woche, der als Beginn der Neuschöpfungswoche interpretiert werden kann (20,1.19.26).

Der Garten als Objekt der Schöpfung lässt indirekt auf Gott als ersten Gärtner schließen, der seine gärtnerische Tätigkeit dann an Adam delegiert (Gen 2,8). Jesus tritt als Gärtner der Neuschöpfung auf: Was auf der intradiegetischen Ebene ein Missverständnis ist, kann auf der extradiegetischen Ebene als theologische Pointe aufgefasst werden – Maria betitelt Jesus als Gärtner (20,15). Die Figur irrt sich, die Lesenden können einen Verweis auf Jesus als Gärtner erkennen. Manche gehen so weit, dass sie das Benennen als gärtnerische Tätigkeit mit der Namensnennung der Maria in Bezug setzen (20,16) und darin eine schöpferische Handlung sehen.

⁷⁰ Vgl. Joh 3,15–16.36; 5,24.39–40; 6,40.47.53–54; 8,12; 10,10; 20,31.

⁷¹ Z. B. Aug.Gen.lit. 1,5,10, vgl. PERL/SIMON, Aurelius Augustinus' Werke in deutscher Sprache, 10.

⁷² Vgl. etwa die Diskussion bei ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 328 Anm. 28.

⁷³ Ob das Schöpfungshandeln als Teil der Doxa gelten kann, die Jesus hatte (vgl. McDONOUGH, Christ as Creator, 222), kann nur vermutet werden.

Abgesehen von den genannten Stellen gibt es nun noch die große Gruppe der Stellen, die Schöpfung als Ergebnis des Erschaffens im weitesten Sinn meinen (B). Dabei handelt es sich um Anspielungen, Rückbezüge, Naturmetaphern und/oder weitere Terminologie aus der Gruppe B. Hier ist nun eine weitere Differenzierung hilfreich, um die Funktion der Lexeme in ihren Kontexten zu unterscheiden: Je nach Kontext können Lexeme der Gruppe B Teil expliziter schöpfungstheologischer Aussagen sein (B1) oder sie verweisen höchstens implizit auf die Schöpfungsthematik (B2). Für letzteren Fall (B2) sei ein Beispiel aus den nahezu unendlichen Möglichkeiten herausgegriffen: Die Rinder (Lexem βούς), die bei der Tempelreinigung erwähnt werden (2,14–15), sind Geschöpfe und können somit als Schöpfungsterminologie verstanden werden,⁷⁴ allerdings werden im Zusammenhang ihrer Erwähnung keine expliziten schöpfungstheologischen Reflexionen dargelegt. Anders wäre es mit den Vögeln der Bergpredigt, die nicht einfach nur als eine beiläufig erwähnte Gruppe von Tieren vorkommen (wie die Tiere bei der Tempelreinigung), sondern die explizit als Objekte des erhaltenden Schöpfungshandelns in den Blick genommen werden (Mt 6,26), womit eine Reflexion über die Güte des Schöpfers verknüpft wird, auf dessen Fürsorge seine Geschöpfe vertrauen können.

Anders als bei der A1/A2-Unterscheidung können Lexeme der B-Gruppe nicht statisch einer der beiden Gruppen zugeordnet werden. Vögel sind etwa in manchen Kontexten B2, wenn sie höchstens implizit auf die Schöpfungsthematik verweisen (wie etwa die Tauben der Tempelreinigung in 2,14.16), an anderen Stellen wie Mt 6,26 können sie im Zusammenhang expliziter schöpfungstheologischer Aussagen vorkommen. Da diese Arbeit in erster Linie auf diejenigen Schöpfungsterminologien und -motive ausgerichtet ist, die schöpfungstheologisch relevant sind, werden im Folgenden zunächst nur Beispiele der Gruppe B1 tabellarisch aufgeführt und anschließend kurz erläutert.

Tabelle 18: Objekte, Ordnungen und andere Wörter aus klassischen Schöpfungstexten oder aus dem Bereich der Natur der Gruppe B1 (schöpfungstheologische Kontexte)

<i>Stelle in Joh</i>	<i>Motiv/Thema</i>
1,4	Leben (ζωή) ⁷⁵
1,4–5.9	Licht (φῶς) und Dunkelheit (σκοτία) ⁷⁶
1,9–10	Kosmos (κόσμος) als geschaffenes Universum ⁷⁷ bzw. „die ‚Welt‘ als göttliche, durch den Logos entstandene Schöpfung“ ⁷⁸
3,8	Wind als Manifestation der Herrlichkeit des Schöpfers und als Zeichen der Gegenwart sowie der kontinuierlichen Wirksamkeit Gottes; ⁷⁹ Wind bewirkt die Erschaffung der Kinder Gottes ⁸⁰
3,16	Wiederaufnahme des Lexems μονογενής evoziert die Genesis-Atmosphäre des Prologs; ⁸¹ die Liebe gilt dem gesamten Kosmos als Schöpfung ⁸²

⁷⁴ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 118.

⁷⁵ Vgl. MINEAR, Promise of Life in the Gospel of John; KOK, New Perspectives, 85–86.337.

⁷⁶ Vgl. PAINTER, „The Light Shines in the Darkness ...“, 21–46.

⁷⁷ Vgl. KLINK III, Light of the World, 74–76.

⁷⁸ FREY, Herrlichkeit, 454.

⁷⁹ Vgl. STAMM, Creation and Revelation in the Gospel of John, 14.

⁸⁰ Vgl. THOMPSON, John, 83.

⁸¹ Vgl. THYEN, Johannesevangelium, 213.

⁸² Vgl. THYEN, Johannesevangelium, 213; BERGER, Exegese des Neuen Testaments, 182–183; VAN DER WATT, Grammar of the Ethics of John, 287–288.270 Anm. 291; DALY-DENTON, John, 78–79.

3,17	Welt als der gesamte Kosmos ⁸³
3,31	Der Täufer ist wie alle anderen im Gegensatz zu Jesus ein Mensch aus der Erde (ἐκ τῆς γῆς) → Gen 2,7; 3,19 ⁸⁴
4,42	Welt als der gesamte Kosmos ⁸⁵
4,47.49	Der Tod ist als Verlust des Lebens die Umkehrung des Schöpfungsvorgangs ⁸⁶
5,9– 10.16.18	Sabbat (σάββατον) ⁸⁷
6,16–18	Dunkelheit (σκοτία) und starker Wind über dem Wasser, ⁸⁸ wodurch der See zum „Chaosmeer“ ⁸⁹ wird
7,22–23	Sabbat (σάββατον) ⁹⁰
8,12	Kosmos als gesamte Schöpfung ⁹¹
8,44	Teufel als Menschenmörder von Anfang an – Bezug zur Paradieserzählung ⁹²
9,4–5	Tag/Licht im Gegenüber zu Nacht/Finsternis als schöpfungsthematische Motive ⁹³
11,9	Kosmos als Schöpfung ⁹⁴
12,47	Kosmos als Schöpfung ⁹⁵
17,5.24	Kosmos als Schöpfung (Konsens)
18,1	Garten (κῆπος) ⁹⁶
18,26	Garten (κῆπος) ⁹⁷
19,31	Sabbat (σάββατον) nach der Vollendung ⁹⁸

⁸³ Vgl. SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 109.

⁸⁴ Vgl. REIM, Studien, 98; ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 158–159 inkl. Anm. 135; BROWN, Gospel according to John, 2:157–158; SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 1:395–396 inkl. Anm. 1; THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 291; BARRETT, Gospel according to St. John, 224–225; WEIDEMANN, Sieg der Protologie, 66; WEIDEMANN, Victory, 327; den Bezug zu Gen 3,19 stellt allerdings nur Reim her.

⁸⁵ Vgl. SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 131; DALY-DENTON, John, 168–169.

⁸⁶ Vgl. KOK, New Perspectives, 86.

⁸⁷ Vgl. BURER, Divine Sabbath Work, 124; ZIMMERMANN/SHOUKRY, *Creatio Continua* in the Fourth Gospel, 97–99.

⁸⁸ Vgl. MADDEN, Jesus' Walking on the Sea, 109.

⁸⁹ THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 440.

⁹⁰ Vgl. BURER, Divine Sabbath Work, 16.112 Anm. 28.

⁹¹ Vgl. SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 204.

⁹² Vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes (2009), 605; ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 345; WENGST, Johannesevangelium, 282; SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 2:287; KEENER, Gospel of John, 1:365.760–761.

⁹³ Vgl. ZIMMERMANN, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben, 121.

⁹⁴ Vgl. LEE, Creation (2017), 253.

⁹⁵ Vgl. DALY-DENTON, John, 168–169.

⁹⁶ Vgl. ZIMMERMANN, Symbolic Communication, 226–235; KRAMP, Gärten und der Gärtner im Johannesevangelium; SINKKO, John 18–20 and the Garden Traditions; KOCH, „Es war aber an dem Ort ein Garten“, 229–230; COLOE, Creation in the Gospel of John, 72; HAMBLY, Creation and Gospel, 69 Anm. 4; HOSKYNS, Fourth Gospel, 509.542; LIGHTFOOT, St. John's Gospel, 321–322; BROWN/MOLONEY, Interpreting the Gospel, 144. Vgl. außerdem die Belege zu 18,26 und 19,41.

⁹⁷ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 54–93. Vgl. außerdem die Belege zu 18,1.

⁹⁸ Vgl. HENGEL, Old Testament, 33–34; HENGEL, Schriftauslegung, 284–285; ENDO, Creation and Christology, 207–208; COLOE, Creation in the Gospel of John, 78; BROWN, Gospel according to John, 1:217; 2:908–909; COLOE, Structure, 54; COLOE, Theological Reflections, 5–6; BROWN, Creation's Renewal, 284–286; FREY, Die johanneische Eschatologie II, 195–196.

19,34	Blut und Wasser (αἷμα καὶ ὕδωρ) als Zeichen der Geschöpflichkeit Jesu ⁹⁹
19,41	Garten (κῆπος) ¹⁰⁰
20,20.25–28	Wunden als Zeichen der Geschöpflichkeit Jesu ¹⁰¹
21,25	Kosmos als die gesamte Schöpfung ¹⁰²

Die Lexeme Leben, Licht, Dunkelheit und Kosmos verstärken zusätzlich zu den oben genannten Faktoren die Genesisatmosphäre des Prologs, die auch in 3,16 durch den Kosmos, das Leben und den Einziggezeugten anklingt (alternativ dazu wird durch die Dunkelheit und den starken Wind über dem Wasser in 6,16–18 eine Genesisatmosphäre erzeugt). Dass der Kosmos nicht nur die (Menschen-)Welt meint, sondern das gesamte Universum bzw. die Schöpfung als Ganzes wurde von anderen m. E. überzeugend für 1,9–10; 3,16–17; 4,42; 8,12; 11,9; 12,47; 17,5.24 und 21,25 gezeigt. In 3,8 wird eine gegenwärtige menschliche Erfahrung mit der Schöpfung (Hören des Windes, dessen Wehen sich nicht unmittelbar erschließt) zur Metapher für den zunächst unverständlichen Vorgang der Neuschöpfung von Gläubigen.

Das Geben des Lebens ist ein Schöpfungsvorgang, der Verlust des Lebens kehrt diesen Vorgang um, wie Kok zutreffend in Bezug auf 4,47.49 feststellt. Insofern ist der Tod, der seit den Fluchworten im Paradies (Gen 3) die gegenwärtige Schöpfung kennzeichnet, die ständige Bedrohung der Geschöpfe, die im Fall von Joh 4 den Sohn eines königlichen Beamten betrifft.

Der Grund dafür, dass 5,17 konsensual mit der Schöpfungsthematik verknüpft wird, ist der Umstand, dass die Heilung am Sabbat geschieht und Jesus dieses Handeln als kontinuierliches Schöpferhandeln qualifiziert. Insofern sind die Erwähnungen des Sabbats, der mit der Heiligung des siebten Schöpfungstages verbunden ist, für den schöpfungstheologischen Zusammenhang ausschlaggebend (5,9–10.16.18 – die Verse 7,22–23 beziehen sich wahrscheinlich auf 5,8–10 zurück). Darüber hinaus kann eine Parallele zur Ruhe des siebten Schöpfungstages in der Grabesruhe Jesu nach Vollendung seiner Werke am Kreuz gesehen werden (19,31).

Die Zuordnung von 8,44 in die Gruppe B1 kann nicht nur über die Stichwörter des Anfangs und des Teufels plausibilisiert werden, sondern auch über den Kontext, wo es um die Frage der Kindschaft allgemein geht, deren schöpfungstheologische Relevanz im Kapitel zu dem einen Vater (8,41) nachgewiesen wurde.

Anders als in Joh 18–20 ist der Garten in Gen 2,8 Objekt der Schöpfung. Was die johan-neischen Gärten (18,1.26; 19,41) mit dem Paradies-Garten aus Gen verbindet, ist jedoch der Umstand, dass der Garten zum Ort schöpferischen Handelns wird und der Schöpfer in ihm auftritt. Während manche Bezüge etwas weniger offensichtlich scheinen (vgl. die Tabelle zu B2), leuchtet die Anspielung auf den Garten als Symbol der Schöpfung prinzipiell ein.

An verschiedenen Stellen des Evangeliums wird das Paradox der Inkarnation verarbeitet, nämlich dass der Schöpfer zum Geschöpf geworden ist. Eine dieser Stellen ist die Szene am Kreuz, wo Jesus seinen Geist übergibt/abgibt (παράδωμι, 19,34) und durch den Lanzenstich erwiesen wird, dass er ein Mensch aus Blut und Wasser ist (19,34). Selbst der Körper des Auferstandenen ist durch diese Wunden gekennzeichnet.

Beispiele aus der bisherigen Forschung, die m. E. in die Kategorie B2 fallen, sind beispielsweise die folgenden:

⁹⁹ Vgl. LEE, *Flesh and Glory*, 47.158; SCHNELLE, *Evangelium nach Johannes*, 373. Jones verweist auf diese Deutungsmöglichkeit ohne sich selbst zu positionieren, vgl. JONES, *Symbol*, 216–217.

¹⁰⁰ Vgl. MOORE, *Signs of Salvation*, 54–93; CULPEPPER, *„Children of God“*, 29. Vgl. außerdem die Belege zu 18,1.

¹⁰¹ Vgl. LEE, *Creation* (2020), 16.

¹⁰² Vgl. KLINK III, *Light of the World*, 74–76.

Tabelle 19: Objekte und andere Wörter aus klassischen Schöpfungstexten oder aus dem Bereich der Natur der Gruppe B2 (implizite Bezüge zur Schöpfungsthematik)

<i>Stelle in Joh</i>	<i>Motiv/Thema</i>
2,1.3–5 3,14	Mutter/Frau als Anspielung auf Gen 2,23; 3,20 ¹⁰³ Aufgrund der vielen Verweise auf Gen 2–3 in Joh insgesamt sowie der Motivkumulationen ist bei der Schlange in Joh 3,14 nicht nur die Mose-Tradition, sondern auch die Paradies-Schlange zu bedenken; „so ist es die ‚erhöhte Schlange‘ Jesus, die nach Joh wirkliche Erkenntnis gebracht hat (Joh 17,7f.)“ ¹⁰⁴
4,13–14	Wasser als Anspielung auf das Wasser der Tiefe, das von der Schöpfung an aufbewahrt ist unter der Erde, um aus dem neuen Tempel hervorzuströmen (Ez 47,1–12) ¹⁰⁵
6,50.58	Brot des Lebens als Umkehrung des Fluchs zum Essen des Brots, das als Zeichen der verfluchten Begrenztheit der Existenz und letztlich des Tods gilt (Gen 3,19) ¹⁰⁶
7,37–39	Wasser als Anspielung auf das Wasser der Tiefe, das von der Schöpfung an unter der Erde aufbewahrt ist, um aus dem neuen Tempel hervorzuströmen (Ez 47,1–12); ¹⁰⁷ speziell zu 7,38: Von Jesu Leib gehen Ströme des lebendigen Wassers aus wie in Gen 2,10–14 von Eden; ¹⁰⁸ Fruchtwasser aus Jesu Mutterleib als Metapher für die Neugeburt bzw. Neuschöpfung ¹⁰⁹
15,2.4–5 16,21	Frucht bringen (καρπὸν φέρειν) ¹¹⁰ Die Mutter als Mutter Jesu ist die neue Eva, die einen Mensch (ἄνθρωπος) zur Welt bringt (Gen 4,1); ¹¹¹ die Verwandlung des Geburtsschmerzes (λύπη) in Freude als Überwindung des Fluchs zur schmerzvollen Geburt bei der Vertreibung aus dem Paradies (Gen 3,16) ¹¹²
18,3	Judas ist wie die Schlange in Eden (Gen 3,1–4.13–14) ein Gegenspieler im Garten ¹¹³
18,6 18,35	Das Zu-Boden-Fallen als Zurückkehren zum Staub (Gen 3,19) ¹¹⁴ Die Frage von Pilatus „Was hast du getan?“ erinnert an die Frage Gottes an Eva (Gen 3,13) ¹¹⁵
19,18	Jesu Kreuz in der Mitte als Anspielung auf die Bäume in der Mitte des Gartens (Gen 2,9; 3,3) ¹¹⁶

¹⁰³ Vgl. COLOE, Mother, 210–211.

¹⁰⁴ ZIMMERMANN, Christologie der Bilder, 162; vgl. ZIMMERMANN, Symbolic Communication, 234.

¹⁰⁵ Vgl. PHYTHIAN-ADAMS, New Creation, 69.

¹⁰⁶ Vgl. ZIMMERMANN, Symbolic Communication, 233; ZIMMERMANN, Christologie der Bilder, 161.

¹⁰⁷ Vgl. PHYTHIAN-ADAMS, New Creation, 69.

¹⁰⁸ Vgl. KOCH, „Es war aber an dem Ort ein Garten“, 237.

¹⁰⁹ Vgl. COLOE, John, 1:231.

¹¹⁰ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 101.

¹¹¹ Vgl. NORTJÉ-MEYER, Mother of Jesus, 127.

¹¹² Vgl. ZIMMERMANN, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben, 121.

¹¹³ Vgl. SINKKO, John 18–20 and the Garden Traditions, 46; LIGHTFOOT, St. John's Gospel, 322.

¹¹⁴ Vgl. HUNT, Roman Soldiers.

¹¹⁵ Vgl. HUNT, Roman Soldiers, 556.

¹¹⁶ Vgl. HUNT, Roman Soldiers, 556; COLOE, Creation in the Gospel of John, 77; COLOE, Theological Reflections, 5; COLOE, John, 2:474; SINKKO, John 18–20 and the Garden Traditions, 114–133.

19,25–27	Die Bezeichnungen <i>Frau</i> (γυνή) und <i>Mutter</i> (μήτηρ) spielen auf Eva an (Gen 2,23; 3,20); ¹¹⁷ Entstehen der <i>familia dei</i> (zusammen mit 19,34) ¹¹⁸
20,5	Leinentücher im Grab als Rückbezug auf die Bekleidung von Adam und Eva (Gen 3,21) ¹¹⁹
20,12	Sowohl im Auferstehungsgarten als auch im Garten Eden gibt es himmlische Wesen – in Joh 20,12 zwei Engel, in Gen 3,24 die Kerubim ¹²⁰
20,17	Jesus darf wie der Baum des Lebens nicht berührt werden (Gen 3,5) ¹²¹
21,7	Schamlose Nacktheit von Petrus mit Rückbezug zur Nacktheit in Eden (Gen 2,25) ¹²²

Die Mutter/Frau auf der Hochzeit zu Kana spielt zwar im Narrativ eine Schlüsselrolle, diese wird vom Text selbst jedoch nicht schöpfungstheologisch expliziert (es geht z. B. nicht direkt um die [Neu-]Schöpfung der Frau oder die Mutter in ihrer Rolle als Hervorbringerin neuen Lebens – Letzteres kann man für 16,21 argumentieren, aber nicht für Joh 2); ähnlich ist es bei den Bezeichnungen *Frau* und *Mutter* in 19,25–27. Anders verhält es sich mit der Wunderhandlung, bei der Jesus Wein aus Wasser Wein erschafft (vgl. den nächsten Unterabschnitt zu den spezifischen Beiträgen dieser Arbeit).

Eine Stichwort-Verknüpfung liegt ebenso in 3,14 vor, wo dasselbe Lexem für die Schlange wie in Gen 3 verwendet wird. Auch wenn es Gemeinsamkeiten zwischen Jesus und der Schlange in Gen 3 gibt (Ermöglichung von Erkenntnis), gibt es ebenso Unterschiede (etwa die Auswirkungen auf die Menschen, die im Fall Jesu größtenteils positiv und im Fall der Eden-Schlange größtenteils negativ sind). Darüber hinaus wird die Schlange im Text selbst nicht hinsichtlich ihrer schöpfungstheologischen Funktion expliziert. Dasselbe kann von 16,21 behauptet werden, wo eine Stichwortverknüpfung über λύπη zu Gen 3 gegeben ist, womit die Geburtsschmerzen gemeint sind, die das Gebären unter den Umständen der gegenwärtigen Schöpfung kennzeichnen.

Wenn man für den Schöpfungsbezug des Wassers (ὕδωρ in 4,13–14 und 7,37–39) wie Phythian-Adams über die Wasser aus der Tiefe argumentiert, die von der Schöpfung an aufbewahrt sind, dann fällt die Stelle in den B2-Bereich, da die Texte keine Deutung des Wassers bietet, die in eine solche Richtung geht (der Vergleich von Jesus mit dem Paradiesgarten hinsichtlich der Eigenschaft, dass Ströme/Flüsse von Wassern hervorquellen, setzt eine christologische Deutung von 7,38 voraus, die nicht unbedingt geteilt werden muss). Man könnte jedoch den schöpfungstheologischen Gehalt von Joh 4,13–14 und 7,37–39 nicht in der Anspielung an sich, sondern auf einer anderen Ebene sehen: Wie das Wasser, das sich aus Brunnen herausholen lässt, in der gegenwärtigen Schöpfung eine Erhaltungsfunktion für Lebewesen hat, so wird das Wasser, das Jesus und/oder der Geist gibt, zum Erhaltungsmedium der neuen Schöpfung, von der er mittels des Stichworts vom ewigen Leben spricht. Ähnlich würde es sich mit dem Brot des Lebens verhalten: Wie das Brot in der gegenwärtigen Schöpfung dafür sorgt, dass Menschen nicht verhungern, so erhält das johanneische Brot das (ewige) Leben der Neuschöpfung. Die Analogie wäre dann eine Analogie des Lebenserhaltens, bei der es nicht so sehr um den Gegensatz zwischen dem Brot des Lebens und dem Brot der Fluchworte in Gen 3,19 geht; schließlich führt nicht das Essen des Brots zum Tod, sondern es zögert in gewisser Weise den unvermeidlichen Tod hinaus.

¹¹⁷ Vgl. COLOE, Mother, 210–211.

¹¹⁸ Vgl. ZIMMERMANN, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben, 122.

¹¹⁹ Vgl. HAMBLY, Creation and Gospel, 69 Anm. 4.

¹²⁰ Vgl. KOCH, „Es war aber an dem Ort ein Garten“, 235.

¹²¹ Vgl. COLOE, Creation in the Gospel of John, 82–83; COLOE, Theological Reflections, 8.

¹²² Vgl. HAMBLY, Creation and Gospel, 69 Anm. 4.

Das Brot der Genesis-Fluchworte kann selbstverständlich mehrdeutig interpretiert werden: Entweder wird es zum Anzeichen der irdischen, begrenzten Existenz oder zum Symbol der Hoffnung, dass durch das tägliche Essen von Brot immer wieder ein nächster neuer Tag und somit ein Weiterleben ermöglicht wird.

Im Frucht-Bringen in 15,2.4–5 sieht Moore eine Anspielung auf die Bäume in Gen 1,11, die auch Frucht bringen, ohne die Stelle näher schöpfungstheologisch auszudeuten. Man könnte diesen Gedanken mit den Begrifflichkeiten dieser Arbeit in Analogie zu den soeben skizzierten Interpretationsmöglichkeiten von Brot und Wasser wie folgt ausbauen: Jesus verwendet ein Bild der *creatio continua* (das Erhalten-Werden der Reben durch das Bleiben am Weinstock, wodurch das Frucht-Bringen ermöglicht wird), um die Verhältnisse der *creatio eschatologica* zu veranschaulichen (das Erhalten-Werden der Jünger/-innen durch das Bleiben in Jesus, die dadurch Frucht bringen können).

Da die Gärten in Joh 18–20 generell mit dem Paradies-Garten aus Gen in Verbindung gebracht werden, ist es nicht verwunderlich, dass weitere Details der johanneischen Erzählung als Anspielungen auf den Paradies-Garten gedeutet werden. Dazu zählen z. B. die Interpretationen, die Judas als Schlange (18,3), das Zu-Boden-Fallen der Soldaten in 18,6 als Zurückkehren zum Staub, Pilatus' Frage in 18,35 als Parallele zur Frage Gottes an Eva, die Identifikationen des Kreuzes (19,18) bzw. Jesu (20,17) als Baum in der Mitte bzw. als Baum des Lebens und die Leinentücher im Grab als Rückbezug auf die Bekleidung von Adam und Eva deuten. Die Feststellung, dass sowohl im Paradiesgarten als auch im Auferstehungsgarten himmlische Wesen zu finden sind (Kerubim und Engel), ist zwar zutreffend, aber hat auch nur entfernt etwas mit Schöpfung zu tun. Die Garten-Bezüge werden sogar über die unmittelbaren Garten-Szenen hinausgehend erweitert: So sieht Hambly in Petrus' Nacktheit (21,7) einen Bezug auf die Nacktheit von Adam und Eva, obwohl die Szene nicht im Garten, sondern am See spielt.

Aus den Kategorien A und B fallen diejenigen Beobachtungen zur Schöpfungsthematik heraus, die nicht an eine bestimmte Terminologie geknüpft werden, sondern nur allgemenethematisch sind. Diese sollen der Vollständigkeit halber hier noch aufgeführt werden. Da im Zusammenhang mit der Terminologie gegebenenfalls eine schöpfungstheologische Interpretation der entsprechenden Stellen in den Einzelkapiteln dieser Arbeit näher begründet wurde, genügt in diesem Fall die unkommentierte Tabelle:

<i>Stelle in Joh</i>	<i>Motiv/Thema</i>
2,1–12	Weinwunder zu Kana als erstes der laut Moore ¹²³ sieben Zeichen, die mit den sieben Schöpfungstagen korrespondieren, bzw. das Weinwunder an sich als zeichenhafte Vorwegnahme der neuen Schöpfung ¹²⁴
4,43–54	Die Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten als zweites der laut Moore ¹²⁵ sieben Zeichen, die mit den sieben Schöpfungstagen korrespondieren, bzw. die Heilung an sich als Zeichen der schöpferischen und lebenspendenden Kraft Jesu ¹²⁶

¹²³ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 134.

¹²⁴ Vgl. FREY, Das prototypische Zeichen, 183.197 (inkl. Anm. 143).211.

¹²⁵ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 134.

¹²⁶ Vgl. CULPEPPER, Anatomy of the Fourth Gospel, 106–107.

5,1–18	Die Heilung eines Gelähmten als drittes der laut Moore ¹²⁷ sieben Zeichen, die mit den sieben Schöpfungstagen korrespondieren, bzw. die Heilung an sich als Zeichen der schöpferischen und lebensspendenden Kraft Jesu ¹²⁸
6,1–15	paradiesische Fülle; ¹²⁹ die Speisung der Fünftausend als viertes der laut Moore ¹³⁰ sieben Zeichen, die mit den sieben Schöpfungstagen korrespondieren, bzw. das Wunder an sich als Zeichen der schöpferischen Kraft Jesu ¹³¹
6,16–21	Der Seewandel als fünftes der laut Moore ¹³² sieben Zeichen, die mit den sieben Schöpfungstagen korrespondieren
9,1–12	Die Heilung eines Blindgeborenen als sechstes der laut Moore ¹³³ sieben Zeichen, die mit den sieben Schöpfungstagen korrespondieren, bzw. die Heilung an sich als Zeichen der schöpferischen und lebensspendenden Kraft Jesu ¹³⁴
11,1–54	Die Auferweckung des Lazarus als siebtes der laut Moore sieben Zeichen, ¹³⁵ die mit den sieben Schöpfungstagen korrespondieren, bzw. die Auferweckung an sich als Zeichen der schöpferischen und lebensspendenden Kraft Jesu ¹³⁶ (besonders 11,25) ¹³⁷
21,6	Manifestation der Schöpfermacht Jesu im Fischfang-Wunder, ¹³⁸ der den See bzw. die Fische in ihm kontrollieren kann ¹³⁹

24.2 Die wichtigsten spezifischen Beiträge dieser Arbeit zum Forschungsdiskurs

Diese Arbeit versucht, einen Überblick über schöpfungstheologische relevante Stellen in Joh zu bieten. Je nach Forschungslage hatten die unterschiedlichen Kapitel verschiedene Zielsetzungen. Im Prolog-Teil (Kap. 4–9) ging es zunächst v. a. darum, in Bezug auf den Logos die Fülle der traditions geschichtlich relevanten Stellen zusammenzutragen, da sonst oft nur eine bestimmte Auswahl an Stellen präsentiert wird. Darüber hinaus war ein besonderes Anliegen, die Probleme des Begriffs „Schöpfungsmittlerschaft“ aufzuzeigen; mein Gegenvorschlag besteht in der Rede von „Schöpfungsurheberschaft“, um die aktive Beteiligung Jesu am Prozess des Erschaffens als eigenständiger Schöpfer hervorzuheben. Neben Logos/Wort und Sophia/Weisheit versuche ich die Bandbreite an schöpfungsmittelnden Instanzen aufzuzeigen: Einsicht (φρόνησις/σύνεσις / תבונה), Kraft (ἰσχύς / כֹּחַ), Wissen (תָּעַר / γνώσις/αἴσθησις), Gedanke (מַחְשָׁבָה / ([δια]λογισμός), Wille (רָצוֹן / θέλημα), Geist (πνεῦμα / רִיחַ), Stimme (φωνή / קוֹל), Sprechen (λέγω / אמר). Geist und Sophia erweisen sich als besonders wichtig, da diese auch als personifizierte Mittler auftreten, was ein gemeinsames Merkmal mit den oft unberücksichtigten Schöpfungsmittlern Adoel und Archas aus 2Hen 25–26 ist. Der Vergleich des

¹²⁷ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 134.

¹²⁸ Vgl. CULPEPPER, Anatomy of the Fourth Gospel, 106–107.

¹²⁹ Vgl. DALY-DENTON, John, 108–112.

¹³⁰ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 134.

¹³¹ Vgl. CULPEPPER, Gospel and Letters of John, 157.

¹³² Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 134.166–170.

¹³³ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 134.

¹³⁴ Vgl. CULPEPPER, Anatomy of the Fourth Gospel, 106–107; KOK, New Perspectives, 176–186.

¹³⁵ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 134.

¹³⁶ Vgl. CULPEPPER, Anatomy of the Fourth Gospel, 106–107.

¹³⁷ Vgl. KOK, New Perspectives, 86.226–227.389.

¹³⁸ Vgl. McDONOUGH, Christ as Creator, 226.

¹³⁹ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 114.

johanneischen Logos mit der Thora hat ergeben, dass zwar viele Gemeinsamkeiten bestehen, aber die entscheidenden Ähnlichkeiten (Präexistenz und Beteiligung an der Schöpfung) erst in der rabbinischen Literatur zu finden sind. Darüber hinaus wird die Traditionsgeschichte schöpfungsterminologischer Schlüsselwörter des Prologs untersucht: Anfang (ἀρχή), alles (πάντα), Kosmos (κόσμος), Leben (ζωή) sowie Licht (φῶς) und Dunkelheit (σκοτία). Während die genannte Terminologie mittlerweile schon zum festen Bestandteil schöpfungstheologischer Interpretationen des Prologs geworden ist, wurde in der bisherigen Forschung hingegen kaum berücksichtigt, dass auch die Formulierung *χωρὶς αὐτοῦ* (*ohne ihn*) für schöpfungstheologische Reflexionen (v. a. in Qumran-Texten) typisch ist.

Im Kapitel zu Joh 3,31 (Kap. 10) ging es darum, zu zeigen, dass eine schöpfungstheologische Lesart des Syntagmas *aus der Erde* (ἐκ τῆς γῆς) vor dem Hintergrund der aufgezeigten anderen Stellen plausibel ist. Es wurde gezeigt, dass hierbei anthropogonische Vorstellungen von Joh durchschimmern. Dieser Eindruck verstärkt sich durch 12,24, wo das Sterben als Fallen in die Erde beschrieben wird. Der Körper Jesu stirbt am Kreuz, wodurch er allen anderen Geschöpfen gleich wird, deren Bestimmung es ist, in die Erde zu fallen, also zur Erde zurückzukehren, von der sie genommen sind (Gen 3,19.23).

Ausgehend von der prominenten schöpfungstheologischen Aussage der *creatio continua* in Joh 5,17 kreiste der Blick in die literarische und motivische Umgebung (v. a. Joh 4–5) mit einem besonderen Augenmerk auf das Werk (Kap. 11), den Sabbat (Kap. 12) und das Beleben (Kap. 14). Zu beachten ist, dass in Joh nicht nur der Vater und der Sohn beleben, sondern auch der Geist (6,63).

Die Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten wird als ein exemplarisches Wunder im Exkurs zum gesprochenen Wort (Joh 4,50) aufgegriffen (Kap. 11). Auf einer allgemeinen theologischen Ebene wurde zwar schon der Zusammenhang von Wundermacht und Schöpfermacht aufgezeigt, es ist aber Anliegen dieses Exkurses, diese These methodisch abzusichern, indem über die spezifische Terminologie (v. a. λέγω, λόγος und κύριος) eine schöpfungstheologische Lesart des konkreten Wunders plausibilisiert wird. Ähnlich kann auch bei anderen Wundern, die auf einer allgemeinen theologischen Ebene mit der Schöpfungsthematik verknüpft werden, über die Terminologie gezeigt werden, dass dieser Zusammenhang naheliegt, z. B. das Werden/Entstehen (γίνομαι, 2,9) des Weins aus Wasser beim ersten Zeichen, das Jesus tut (ποιέω, 2,11), oder das durch ποιέω ausgedrückte Vollziehen sowie das durch γίνομαι ausgedrückte Ergebnis der Heilungshandlung in 5,9.11. Ein weiteres gewichtiges Beispiel ist Joh 11, dessen allgemeiner Zusammenhang mit der schöpferischen Macht zwar gesehen wurde, aber dessen konkrete Aspekte wie der machtvolle Sprechakt in 11,43–44 oder das Verhindern des Sterbens als Erhalten des Lebens, das mit dem Verb ποιέω ausgedrückt wird (11,37), bisher m. W. nicht schöpfungstheologisch fruchtbar gemacht worden sind. In diesem Zusammenhang muss auch der Sprechakt von 21,6 erwähnt werden: Anders als in Joh 4, 5 und 11 wird zwar nicht der direkte Sprechakt erwähnt (etwa „Fische, sammelt euch auf der richtigen Seite des Boots!“ oder „Fische, vermehrt euch!“), aber ähnlich wie in Joh 2,7 und 9,7 wird ein Sprechakt geschildert, der mit dem Wunder im Zusammenhang steht. Die Schöpfermacht erweist sich entweder darin, dass er die Fische wie beim Speisungswunder miraculös vermehrt oder Jesus als Herr über die Natur den Fischen befiehlt, sich dort zu versammeln, wo die Netze ausgeworfen werden. Dass Jesus ganz abgesehen von den gefangenen Fischen schon andere Fische bereitstellt, die er schon grillt, bevor die Ladung des Fischfangs da ist (21,9), setzt entweder voraus, dass er anderswoher Fische mitgebracht hat oder es sich um ein Doppelwunder handelt.

Im Kapitel zum Seewandel (Kap. 15) wurde gezeigt, dass das Zögern, das teilweise in Bezug auf eine schöpfungstheologische Lesart der Perikope in Joh 6,16–21 vorherrscht, zu hinterfragen ist. Ganz im Gegenteil sprechen viele gute Gründe für eine solche Lesart

(v. a. Hi 9,8). Darüber hinaus wurde das absolute Ich-bin-Wort als weiteres Argument ins Feld geführt, das m. W. in der bisherigen Forschung kaum¹⁴⁰ mit Jesu Schöpfer-Sein in Joh 6,20 verbunden wurde.

Ein neues Feld wird im Kapitel zum Vater (Kap. 16) betreten, da die Vater-Metapher in Joh bisher selten ausführlich mit Gottes Schöpfer-Sein verknüpft wurde.¹⁴¹ Man kann die Vorstellung einer universalen Vaterschaft Gottes gegenüber seinen Geschöpfen, die er gezeugt hat, hinter Joh 8,41 sowie den absoluten Vater-Belegen¹⁴² nicht ausschließen. Gottes Vaterschaft exklusiv auf die Neugeburt der Gläubigen zu beschränken (*creatio eschatologica*) wäre eine Engführung, die sich von der breit bezeugten universalen Vaterschaft in den Umwelttexten nicht nahelegt. Vielmehr ist die schöpfungstheologische Konnotation von Gottes Vaterschaft wahrscheinlich vorauszusetzen (*creatio prima/continua*): Alle sind Gottes Kinder, unter denen es welche gibt, die durch den Glauben einen privilegierten Status erlangen; es ist unbestritten, dass auf letzterem der johanneische Fokus liegt – es sollte jedoch gezeigt werden, dass dies mit ersterem nicht im Widerspruch, sondern im Einklang steht, da die eine Konzeption die andere bedingt. Darüber hinaus ist die von den Gegner/-innen eingebrachte Metapher des Geboren-Werdens schon an sich schöpfungstheologisch aufgeladen, da deren Identität darauf beruht, dass sie nicht aus Unzucht geboren sind, sondern Gott zum Vater haben, der sie als Volk Israel und Nachkommen Abrahams geschaffen hat.

Die Blindenheilung in Joh 9 wurde mit jeweils verschiedenen, teilweise voneinander unabhängigen Argumentationsketten schöpfungstheologisch gelesen. Das Kap. 17 versucht, die wichtigsten Motive und Argumente zusammenzustellen. Darüber hinaus werden der Sprechakt in 9,7 sowie die Kyrios-Anrede in 9,38 neu in die Diskussion eingebracht. Die Deutung von Heilungsworten als schöpferische Sprechakte ist nicht neu (vgl. oben zu 5,8–9), wurde aber m. W. noch nicht auf 9,7 angewendet. Lioy hat zwar das Thomasbekenntnis, in dem Jesus als Kyrios und Gott angesprochen wird (20,28), als Adressierung des Schöpfers interpretiert, den Gedanken aber nicht auf andere Kyrios-Betitelungen angewendet.¹⁴³ Die These, dass durch die Kyrios-Anrede großer Respekt und der Glaube an Jesus als Schöpfer zum Ausdruck kommt, ist in 9,38 noch plausibler als in 4,49, da hier die Anrede ausgesprochen wird, nachdem die Heilung erfolgt ist und die Autorität Jesu erkannt wurde.

In Kap. 18 zu Joh 17,5.24 geht es v. a. darum, den vermeintlich selbstverständlichen Konsens, dass Jesus eine absolute Präexistenz habe, zu hinterfragen. Denn Joh macht keine eindeutige Aussage darüber, ob Jesus ungeschaffen und seit Ewigkeiten ohne Anfang existiert hat (absolute Präexistenz) oder nicht. Wir wissen nur, dass er vor der Welt da war (relative Präexistenz). Darüber hinaus wird auf die schöpfungstheologischen Konnotationen des Kosmos-Wortfeldes sowie der Zeitangaben aus Joh 17,5.24 herausgestellt, die sich auf den Zeitraum vor der Schöpfung beziehen (*bevor es den Kosmos gab* | *πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι*; *vor der Grundlegung des Kosmos* | *πρὸ καταβολῆς κόσμου*). Es wird die Anschlussfrage gestellt, ob Kosmos nicht nur in 17,5.24, sondern auch an anderen Stellen die Schöpfung meint.¹⁴⁴ In Anschluss an die Annahme, dass Jesus als Licht dieses Kosmos das Licht der gesamten

¹⁴⁰ Eine Ausnahme ist die beiläufige Erwähnung bei ZIMMERMANN, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben, 121: „Das absolute Ich-bin-Wort (Joh 16,20) zeigt zugleich: Jesus hat diese Schöpfungsmacht über die Elemente.“

¹⁴¹ Eine vereinzelte Ausnahme ist etwa Buch-Hansens Deutung von 14,6, vgl. BUCH-HANSEN, „It is the Spirit That Gives Life“, 288.

¹⁴² Ich unterscheide zwischen absoluten Vater-Belegen, die die Mehrheit bilden, und den restlichen (*mein Vater, sein Vater, euer Vater* usw.).

¹⁴³ Vgl. LIOY, Search for Ultimate Reality, 82.

¹⁴⁴ Bisher wurden etwa die folgenden Stellen vorgeschlagen: 1,9–10; 3,16–17; 4,42; 11,9; 8,12; 21,25.

Schöpfung ist (8,12),¹⁴⁵ wird gefragt, ob dann nicht auch 3,19; 9,5 und 12,46 als Schöpfungsbelege zu rechnen sind, die bisher fast gar nicht berücksichtigt wurden.

Während es in der bisherigen Forschung vereinzelt gewagt wurde, die Königsmetaphorik in Verbindung mit der Garten-Gärtner-Motivik schöpfungstheologisch zu deuten, gibt es bisher nur vereinzelte Ansätze,¹⁴⁶ Jesu Selbstaussage über sich als König im Prozess vor Pilatus als eine Aussage über sein Schöpfer-Sein zu verstehen (Kap. 19). Anhand der Traditionsgeschichte wird gezeigt, dass das Königtum Gottes eng mit der Schöpfungsthematik verzahnt ist. Jesus tritt nun mit dem Anspruch auf, König zu sein, aber nicht von hier (18,36–37). Seine Herrschaft kann nicht auf die politische Ebene zu reduziert werden, da sie größer ist: Jesus ist König über die ganze (Neu-)Schöpfung.

Im Exkurs zu Blut und Wasser wird keine breite traditionsgeschichtliche Analyse aufgegeben, sondern das Spektrum an Deutungsmöglichkeiten von Joh 19,34 aufgezeigt (Kap. 20). Blut und Wasser heben zunächst wie das Übergeben des Geistes die Geschöpflichkeit Jesu hervor: Der Schöpfer wird nicht nur als ein Geschöpf geboren (18,37), sondern stirbt auch als ein solches. Metaphorisch können Blut und Wasser als Geburtsflüssigkeiten gedeutet werden, die darauf verweisen, dass neues Leben (hier für die Gläubigen) aus der Seite Jesu entsteht. Beim Tod Jesu wird darüber hinaus implizit deutlich, was ihn als Geschöpf die ganze Zeit am Leben erhalten hat, nämlich der Geist, den er in 19,30 abgibt. Diese Stelle kann auf dem Hintergrund von Ps 104,29–30 als eine Inversion von Gen 2,7 gedeutet werden: Wie der Geist den Menschen zu einem lebendigen Wesen macht, so wird der Tod der Geschöpfe mit dem Verlassen dieses Geistes verknüpft. Insofern kann Joh 6,63 mehrdeutig verstanden werden: Die Rolle des Geistes in der *creatio prima* und *continua* ist es, zu beleben und am Leben zu erhalten; diese Funktion übt er auch durch die Ermöglichung und den Erhalt des neuen Lebens in der *creatio eschatologica* aus. Während die belebende Funktion des Geistes für die *creatio eschatologica* bereits gesehen wurde, ist 6,63 m. W. noch nicht auf das schöpferische Wirken des Geistes in *creatio prima* und *continua* angewendet worden.

In Kap. 21 zur mittlerweile äußerst gut erforschten Garten-Gärtner-Motivik geht es vor allem darum, exemplarische Stellen in der Primär- und Sekundärliteratur aufzuzeigen, die für schöpfungsthematische Zusammenhänge relevant sind. Während manche Einzelmotive für mich weniger überzeugend mit Schöpfung verbunden sind (z. B. Judas als Schlange, das Kreuz als Baum des Lebens in der Mitte des Gartens), kann die Gartensymbolik in ihrer Gesamtschau durchaus an Schöpfung und die Hoffnung auf ein Paradies der Neuschöpfung anspielen. Demnach kann in Erwägung gezogen werden, hinter dem Missverständnis der Maria, Jesus als Gärtner wahrzunehmen, eine tiefere Bedeutung anzunehmen, nämlich dass er tatsächlich ein Gärtner ist, nämlich der Gärtner der Neuschöpfung.

Diese Interpretationslinie wird durch die beiden letzten Kapitel der Hauptteile (Kap. 22–23) zusätzlich untermauert. Während der Schöpfungsbezug der Geistgabe in Joh 20,22 schon als Konsens gelten kann, ist das vermeintlich unscheinbare chronologische Detail vom ersten bzw. achten Tag der Woche in 20,1.19.26 bisher weniger im Blick. Der erste Tag gilt in der literarischen Umwelt traditionell als Beginn der Schöpfung, der achte Tag als Wiederkehr des ersten Tages ist schon im Frühjudentum mit dem Beginn der Neuschöpfung verbunden. Wie am ersten Tag der Schöpfung in Gen 1 herrscht auch in Joh 20 zunächst Dunkelheit (Gen 1,2; Joh 20,1). Aber nicht nur der Anfang, sondern auch das Ende der beiden ersten Tage werden ähnlich beschrieben, nämlich durch die Erwähnung des Abends (Gen 1,5; Joh 20,19). Auf diesen letzteren Zusammenhang sowie auf den Umstand, dass in Joh 20,1 dasselbe Wort wie in Gen 1 für den Neubeginn eines Schöpfungstages verwendet wird (πρωί), wurde m. W.

¹⁴⁵ Vgl. SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 204.

¹⁴⁶ M. W. geht nur Hengel ansatzweise in diese Richtung, vgl. HENGEL, Reich Christi, v. a. 166.179.

bisher noch nicht verwiesen. Hier gilt wie für alle anderen Motive auch, dass es nicht darum geht, ein Urteil darüber zu fällen, ob es sich um intendierte Anspielungen auf (Neu-)Schöpfung handelt. Vielmehr soll eine schöpfungstheologische Lesart plausibilisiert werden.

Die Stellen, bei denen ich neue schöpfungstheologische Aspekte bzw. zusätzliche Argumente in die Diskussion einbringe, sind auf einen Blick die folgenden:

<i>Stelle in Joh</i>	<i>Motiv/Thema</i>
1,3	Die Formulierung χωρὶς αὐτοῦ (<i>ohne ihn</i>) als typischer Ausdruck schöpfungstheologischer Reflexionen (z. B. 1QH 9,22 / IX 20; 1QS XI 11)
2,9.11	Das Werden/Entstehen (γίνομαι, 2,9) des Weins aus Wasser beim ersten Zeichen, das Jesus tut (ποιέω, 2,11) als schöpferische Verwandlung des Wassers zu Wein
3,19	Kosmos als Schöpfung
4,49	In der Kyrios-Anrede antizipiert der königliche Beamte möglicherweise die schöpferische Tätigkeit Jesu, der durch das Sprechen seines Wortes den Tod abwendet und das Leben erhält
5,9.14	Das Ergebnis der Heilung wird mit γίνομαι ausgedrückt; das Machen (ποιέω) als Ausdruck für schöpferisches Handeln
6,20	Das absolute Ich-bin-Wort vor dem jesajanischen Hintergrund (v. a. Jes 45,18) als Ausdruck von Jesu Schöpfer-Sein
6,63	Das Beleben (ζωοποιέω) durch den Geist nicht nur als eine schöpferische Handlung der <i>creatio eschatologica</i> , sondern auch der <i>creatio prima</i> und <i>continua</i>
8,41	Hinter der Rede von dem einen Vater (εἷς πατήρ) kann man die Vorstellung einer universalen Vaterschaft Gottes, der seine Geschöpfe gezeugt hat, nicht ausschließen; das Geboren-Werden ist eine schöpfungstheologisch aufgeladene Metapher
9,5	Kosmos als Schöpfung
9,7	Sprechen (λέγω) als wirkmächtige Heilungshandlung, die zum erhaltenden Schöpfungswirken gehört
9,38	Die Kyrios-Anrede kann als eine rückblickende Würdigung des neuschöpferischen Heilers gedeutet werden
11,37	Das Verhindern des Sterbens, also Erhalten des Lebens – ausgedrückt mit dem Verb ποιέω
11,43–44	Schöpferischer Sprechakt, dessen Wirksamkeit analog zu den priesterschriftlichen Entsprechungsformeln unmittelbar bestätigt wird
12,24	Das Fallen in die Erde als Ausdruck für das Sterben der Körper der Geschöpfe
12,46	Kosmos als Schöpfung
18,36–37	Jesu Aussagen über sein Königtum ist nicht von hier und daher nicht auf die politische Ebene zu reduzieren, sondern kann als Königtum über die ganze (Neu-)Schöpfung interpretiert werden
18,37	Das Geboren-Werden Jesu als Ausdruck der Geschöpflichkeit des Schöpfers
20,1.19	Anfang und Ende des ersten Tages der Neuschöpfung werden wie die Tage der ersten Schöpfung durch Morgen (πρωί) und Abend markiert (Gen 1,5).

In Jesu Sprechakt manifestiert sich die Schöpfermacht, durch die entweder die Fische an der richtigen Stelle zusammenkommen oder wundersam vermehrt (also neu geschaffen) werden

24.3 Chancen und Grenzen der angewandten Methodik

In dieser Arbeit wurde hauptsächlich traditionsgeschichtlich und semantisch gearbeitet. Von den bisherigen Monografien zu Schöpfung in Joh gibt es v. a. zwei, in denen ein ähnlicher traditionsgeschichtlicher Ansatz vorliegt: Der Hauptunterschied meiner Arbeit zu Endos Dissertation¹⁴⁷ liegt darin, dass er sich hauptsächlich auf den Prolog beschränkt hat; der Hauptunterschied zu Sosa Siliezars Dissertation¹⁴⁸ liegt darin, dass er einen engeren Schöpfungsbegriff hat (v. a. *creatio prima* und weniger sowie zögerlicher *creatio continua/eschatologica*) und daher insgesamt weniger Stellen in Joh untersucht. Diese Arbeit stellt nicht nur die einzelnen johanneischen Schöpfungsmotive auf eine breitere traditionsgeschichtliche Basis, sondern untersucht alles in allem auch mehr Motive.

Daneben besteht in Bezug auf das semantische Arbeiten eine Ähnlichkeit zu Moores Dissertation.¹⁴⁹ Allerdings wirkt seine Sammlung von Lexemen etwas willkürlich, da er teilweise nicht mehr mit den Wörtern weiterarbeitet, die er anfangs zusammenstellt, und außerdem die schöpfungstheologische Relevanz nicht immer unmittelbar ersichtlich ist.¹⁵⁰ Unterschiede zu seiner Arbeit bestehen also darin, dass ich ein Netz an Schöpfungsterminologie aufspanne, das in die genannten Kategorien A und B ausdifferenziert wird,¹⁵¹ und als Grundlage der restlichen Kapitel dieser Arbeit dient, sowie dass die untersuchte Terminologie hinsichtlich ihrer schöpfungstheologischen Erträge ausgewertet wird.

In den meisten Kapiteln wurde ein Motiv gewählt, das nach einer Einordnung in den johanneischen Zusammenhang sowie die bisherige Forschung zum Thema dann traditionsgeschichtlich und semantisch untersucht wurde. Als Untersuchungsschritte wurden größtenteils die folgenden Schriftengruppen analysiert:

- Septuaginta
- Neues Testament
- Weitere Texte außerhalb der Septuaginta und des Neuen Testaments
- Andere antike Texte

Es wurde aus mehreren Gründen bewusst von der LXX und nicht vom AT gesprochen: Zum einen umfasst die LXX mehr Schriften (neben den proto- auch die deuterokanonischen) und zum anderen hat die griechische Version den Vorteil, dass die Motive nicht erst in eine andere Sprache übersetzt werden müssen, sondern meist nach denselben Lexemen gesucht werden

¹⁴⁷ Vgl. ENDO, Creation and Christology.

¹⁴⁸ Vgl. SOSA SILIEZAR, Creation Imagery.

¹⁴⁹ Vgl. MOORE, Signs of Salvation.

¹⁵⁰ Ein Beispiel hierfür ist etwa das Verb ἀυξάνω, das er zu seinen „creation indicators“ zählt. In bestimmten Satzkontexten mag dies zutreffen, aber seine Erläuterungen zeigen nicht, inwiefern ἀυξάνω in Joh 3,30, falls es sich wirklich um einen Rückbezug auf die Gen 1 handelt, schöpfungstheologisch zu deuten ist: „Further allusion to the concept of being fruitful is found in LXX Gen. 1:22, 28 with the use of ἀυξάνω (‘to cause to grow’, ‘increase’; NRSV ‘be fruitful’). It is used only twenty-three times in the New Testament and of those once in the Fourth Gospel at Jn 3:30, when John the Baptist says of Jesus: ‘He must increase [ἀυξάνειν], but I must decrease’. This is a very different concept to ‘bearing fruit’, but the occurrence is mentioned here because it is another example of John (among others) using slightly unusual words which are first used in the opening chapter of Genesis.“ MOORE, Signs of Salvation, 102.

¹⁵¹ Vgl. den ersten Unterabschnitt des Fazits „Die wichtigsten Ergebnisse“.

kann. Die hebräische Überlieferung wurde nur dann aufgegriffen, wenn sie einen signifikanten Unterschied zur griechischen aufweist.

Die weiteren Texte außerhalb der LXX und des NT wurden je nach Bedarf in weitere frühjüdische Schriften (v. a. Pseudepigraphen, teilweise auch Qumran-Schriften), frühjüdische Philosophen (Aristobulos, Philo, Josephus) und frühchristliche Schriften (bis einschließlich zum 2. Jh.) ausdifferenziert.

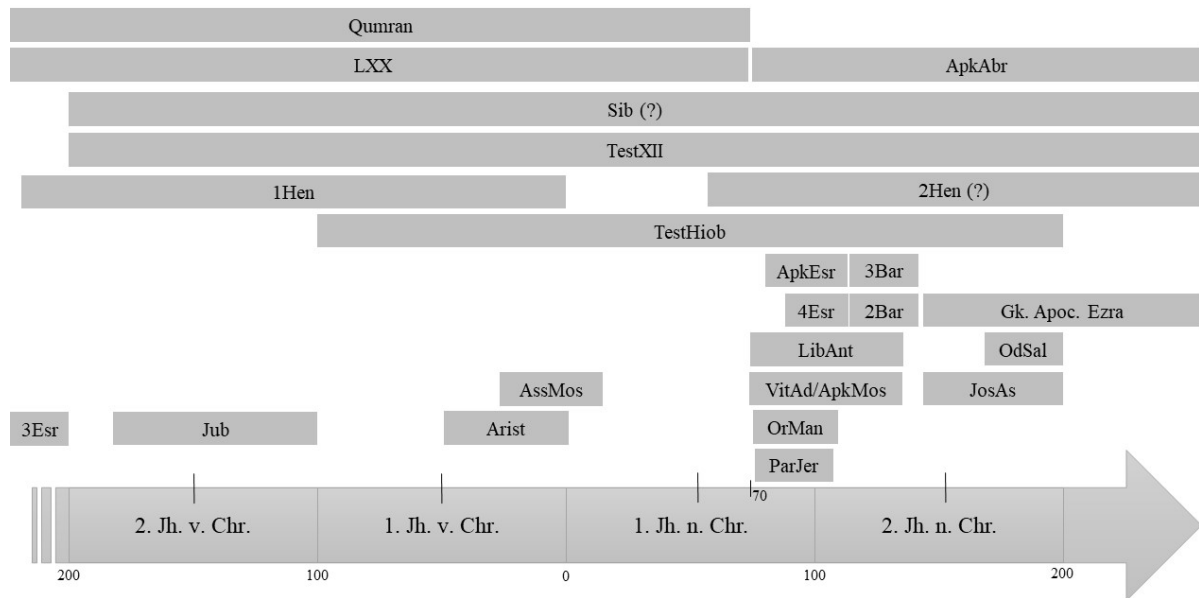


Abb. 16: Frühjüdische Texte

Aufgrund der Schwierigkeit der Begriffe „profan“ und „pagan“ wurde die letzte Kategorie mit dem Titel „andere antike Texte“ überschrieben.¹⁵² Hierunter fallen griechische und lateinische Texte primär aus der untersuchten Zeitspanne (2. Jh. v. Chr. bis 2. Jh. n. Chr.).

¹⁵² Vgl. die Anmerkungen zu den sprachlichen Aspekten im Anhang (Unterkapitel „Zeiträume und Textwelten: Zeitangaben, „frühjüdische, frühchristliche und pagane Texte“).

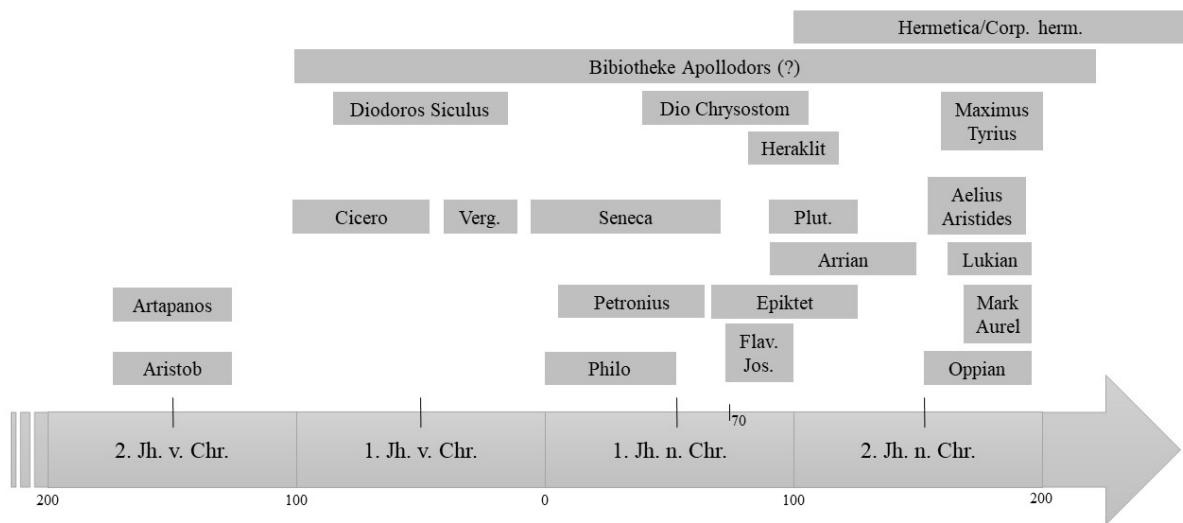


Abb. 17: Jüdisch-hellenistische und andere Autoren bzw. Schriften

Durch den Fokus auf diese Zeitspanne sind einerseits Schriften, die vorher oder nachher entstanden sind, außer Acht gelassen worden, andererseits ist der ausgewählte Zeitraum besonders relevant, weil die entsprechenden Texte eine zeitliche Nähe zu Joh aufweisen. Die Grafiken zeigen die zeitliche Verortung einer Auswahl an Schriften, die in dieser Arbeit immer wieder vorgekommen sind. Die Datierungen der ersten Grafik (frühjüdische Texte) orientieren sich in etwa an Folker Siegerts Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur; hinzugezogen wurden auch OTP, TRE, RGG und WiBiLex. Die Balken markieren grob den Zeitraum von Früh- bis Spätdatierungen. Die Fragezeichen markieren besonders strittige und/oder ungewisse Datierungsfrage. Die Datierungen der zweiten Grafik (jüdisch-hellenistische und andere Autoren bzw. Schriften) orientieren sich meist an den Lexika TRE und DNP; auf dem Zeitstrahl wird die (vermutete) Entstehungszeit der Werke und nicht die Lebenszeit abgebildet. Die Datierungen der dritten Grafik (frühchristliche Autoren bzw. Schriften) orientieren sich meist an den Lexika TRE, RGG und WiBiLex.

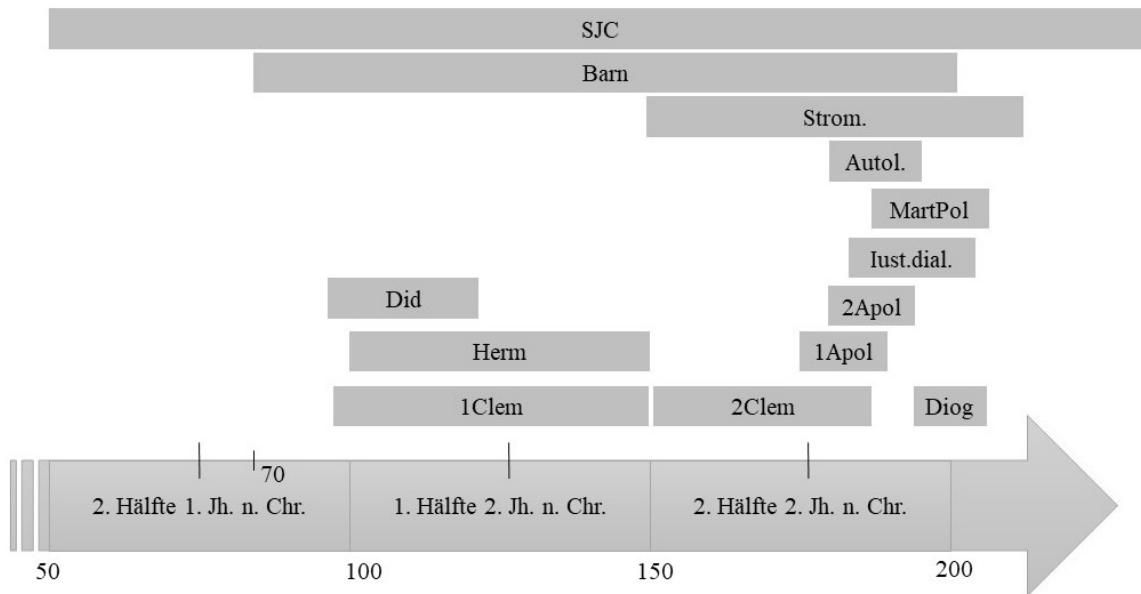


Abb. 18: Früchristliche Schriften

Es wurde anders als in Teilen der bisherigen Forschungsgeschichte nicht versucht, literarische Abhängigkeiten aufzuzeigen. Als Beispiele können Wyatt¹⁵³ und Moore¹⁵⁴ aufgeführt werden, die etwa für die Garten-Gärtner-Bezüge behaupten, dass es sich um intendierte Anspielungen handelt. Die Frage, ob Joh z. B. mit den Schöpfungstexten aus Gen vertraut war, wird man nicht mit hundertprozentiger Sicherheit beantworten können. Selbstverständlich gibt es teilweise wörtliche Übereinstimmungen (Joh 1,1–2/Gen 1,1; Joh 20,22/Gen 2,7), aber ich erlaube mir kein Urteil darüber, ob dies daran liegt, dass den verfassenden Personen bestimmte schriftliche Quellen vorgelegen haben oder nicht. Aufgrund der breiten Bezeugung der meisten Motive hat es sich aber auch nicht als notwendig erwiesen, literarische Abhängigkeiten nachzuweisen. Für den Anfang, das Licht, die Dunkelheit usw. ist man nicht auf die Gen-Texte angewiesen, sondern kann aus dem Reichtum anderer Texte schöpfen, die teilweise eine größere zeitliche Nähe zu Joh aufweisen. Meine Vermutung ist, dass die Prominenz der Gen-Stellen in der Diskussion u. a. damit zusammenhängt, dass diese Texte den gegenwärtigen Lesenden bekannter sind als Texte, die zeitlich und teilweise inhaltlich eine noch größere Nähe haben, aber eben weniger bekannt sind (v. a. Pseudepigraphen). Festzuhalten ist jedenfalls, dass, wenn es um die Beziehungen von Joh zu anderen Texten geht, höchstens Plausibilitäten aufgezeigt werden können, nicht aber Behauptungen von starren Abhängigkeiten.

Während Sosa Siliezar nach strengen lexikalischen Übereinstimmungen sucht, um bestimmte Texte als mögliche Hintergrundtexte gelten zu lassen, wird in dieser Arbeit mit einer größeren semantischen Weite gearbeitet. Dieselben Motive werden nicht immer mit exakt denselben Lexemen ausgedrückt, auch wenn sachlich dasselbe gemeint ist. Ein weiterer Unterschied liegt darin, wie mit der Fülle an bisherigen Vorschlägen zur schöpfungstheologischen Deutung johanneischer Stellen umgegangen wird. Sosa Siliezar setzt auf Reduktion, ich hingegen auf Ansiedlung auf unterschiedlichen Ebenen. Bei ihm werden Aspekte als

¹⁵³ Vgl. SINKKO, John 18–20 and the Garden Traditions, 119 zur Kritik an WYATT, „Supposing Him to Be the Gardener“, 38.

¹⁵⁴ Vgl. MOORE, Signs of Salvation, 93: „It has now been established that John’s use of κῆπος (‘garden’) and κηπουρός (‘gardener’) motifs may be intentional pointers to the Genesis creation narratives.“ Moore formuliert vorsichtiger als Wyatt: Für Wyatt handelt es sich definitiv und eindeutig um intendierte Anspielungen, für Moore ist es eine denkbare Möglichkeit.

ungültig verworfen, wenn sie seinen harten Kriterien (z. B. lexikalische Übereinstimmung und Verständnis der ersten Leser/-innen) nicht entsprechen. Das beste Beispiel ist wohl die Garten-Gärtner-Motivik: Er kommt zu dem Schluss, dass eine von Joh intendierte Anspielung auf den Paradiesgarten unwahrscheinlich ist.¹⁵⁵ In meiner Arbeit geht es allerdings nicht um die Frage nach Wahrscheinlichkeiten von Intentionen, sondern um eine eher rezeptionsorientierte Fragestellung: Wenn Interpretationen – und zwar nicht nur antike, sondern auch gegenwärtige – vorliegen, die bestimmte Joh-Stellen mit der Schöpfungsthematik verknüpfen, dann bin ich der Frage nachgegangen, ob diese Deutungen plausibel sind und auf welcher schöpfungstheologischen Ebene sie anzusiedeln sind. Ein Kriterium der Plausibilität ist aber anders als bei Sosa Siliezar weniger, ob bestimmte Leser/-innen diese Anspielung hätten verstehen können. Hierfür müsste man wissen, welche Texte welchen Personen zur Verfügung standen. Es geht eher um das Universum der Texte, in dem Joh sich bewegt, und inwiefern Bezüge zu anderen Stellen und Motiven in diesen Welten hergestellt werden können.

Der Versuch von Sosa Siliezar und vielen anderen, intendierte Anspielungen einer verfassenden Person auf eine bestimmte Textstelle zu ermitteln, ist aus verschiedenen Gründen problematisch. Zum einen weiß man nicht, welche Texte dieser Person schriftlich oder im Gedächtnis vorgelegen haben, zum anderen bleibt unklar, ob es sich um zufällige oder bewusst Übereinstimmungen handelt. Daher wurde in dieser Arbeit dafür plädiert, die Texte in ihren Textwelten wahrzunehmen. Die Interaktionen zwischen verschiedenen Stellen sind dabei gegenseitig. Der eine Text kann alleine anders als im Licht mit einem Vergleichstext wirken oder verstanden werden. Und es ist nicht nur so, dass ältere Texte die Hintergründe jüngerer Texte ausleuchten und dadurch das Verständnis derselben verbessern, sondern die jüngeren Schriften bieten in ihren Welten neue Kontexte der älteren, sodass deren Verständnis wiederum verändert werden kann. Es geht hierbei nicht um falsche oder richtige Deutungen, sondern schlichtweg um alternative Interpretationen. So kann etwa die Wir-Form in Gen 1,26 z. B. als Pluralis Majestatis verstanden werden. Im Lichte der Beteiligung von Sophia (z. B. Spr 8) oder dem Logos (z. B. Joh 1) an der Schöpfung können jedoch andere Interpretationen aufkommen, die diese Leerstelle alternativ deuten. Selbstverständlich muss dann unterschieden werden, zu welchem Zeitpunkt für wen welche Deutung am plausibelsten ist (z. B. vereinfacht gesagt der Pluralis Majestatis für jüdische nach-exilische Monotheistinnen/Monotheisten, Sophia für weisheitsaffine Lesende, Logos für Lesende von Joh), aber das heißt nicht, dass sich eine objektive Lesart bestimmen ließe. Es handelt sich um unterschiedliche Verständnisse verschiedener Personen, die jeweils ihre Legitimität aus ihrer eigenen Zeit gewinnen. Dieser Prozess ist nicht abschließbar, sondern je länger die Wirkungsgeschichte eines Textes ist, desto mehr Deutungen können entstehen.

Das geschilderte Vorgehen, Intertextualität¹⁵⁶ nicht auf genealogische Abhängigkeiten zu reduzieren und verschiedene schöpfungsthematische Interpretationen auf unterschiedlichen Ebenen anzusiedeln (anstatt manche auszusortieren und andere positiv aufzunehmen), hat den Vorteil, dass bestimmte Interpretationen nicht als falsch verworfen werden, sondern anders eingeordnet werden. Durch die Garten-Gärtner-Motive werden anders als etwa im Prolog keine expliziten schöpfungstheologischen Aussagen gemacht, aber dennoch können verschiedene Verbindungslinien hergestellt werden, die wiederum im Licht anderer johanneischer Schöpfungsaussagen als plausible Deutungen gelten können. Durch diese Vorgehensweise entsteht eine größere Offenheit für verschiedene Interpretationen, die zu einem umfassenden, integrativen Gesamtbild führen. Es geht in dieser Arbeit stets darum, eine hinreichende traditionsgeschichtliche Basis aufzuzeigen, um die schöpfungstheologischen Lesarten zu

¹⁵⁵ Vgl. SOSA SILIEZAR, *Creation Imagery*, 190.

¹⁵⁶ Vgl. den Überblick zur Intertextualitätsforschung bei ALKIER, *Intertextualität*.

plausibilisieren, was natürlich nicht heißt, dass die Motive in Joh so gelesen werden müssen oder diese Lesart der einzig angemessene oder legitime Zugang wäre. Es geht lediglich um das Ausleuchten eines bestimmten Zugangs.

Die Kehrseite des Anspruchs, die Breite der Motivbezeugung außerhalb von Joh abzubilden, ist, dass man dadurch weder den einzelnen Textstellen in ihren Kontexten noch den einzelnen Motiven vollkommen gerecht werden kann. Ein Weg, den anderen Schriften gerecht zu werden, wären spezifische Einzelvergleiche, wie etwa „Schöpfung bei Johannes und Philo“ oder „Schöpfung im Johannesevangelium und im Jubiläenbuch“ usw. Oder man behält den Rundumblick der Schriften bei, vertieft aber einzelne Motive, wie etwa „Der König als Schöpfer im Johannesevangelium und seiner textlichen Umwelt“. Vom Aufbau und Anliegen dieser Arbeit her war das nicht möglich, da es zunächst darum ging, erstmals eine umfassende Darstellung aller schöpfungsrelevanten Stellen in Joh sowie deren traditions-geschichtliche Verortung aufzuzeigen. Zukünftige Untersuchungen könnten aber daran anknüpfen und entweder den Vergleich von Joh und einer weiteren Schrift oder aber ein bestimmtes Motiv vor dem Hintergrund der weiteren Textcorpora vertiefen. Das Ziel dieser Arbeit ist es, eine methodisch gesicherte Grundlage für die Schöpfungsthematik in Joh zu bieten, auf der gegebenenfalls weiter aufgebaut werden kann.

24.4 Ausblicke ...

In diesem Abschnitt sollen verschiedene Ausblicke in unterschiedliche Forschungsrichtungen gewagt werden, die die Anschlussfähigkeit dieser Arbeit über ihren spezifischen Fokus hinaus andeuten.

24.4.1 ... in die exegetische schöpfungstheologische Forschung

Der methodische Zugriff dieser Arbeit wurde aus den Stärken und Defiziten bisheriger Ansätze entwickelt, woraus sich eine integrative Dreischrittfolge ergeben hat, die nicht nur auf die Identifikation der Schöpfungsthematik in Joh anwendbar ist, sondern allgemein auf jede Untersuchung der Schöpfungsthematik einer bestimmten Schrift oder Schriftengruppe. Der erste Schritt ist die Erarbeitung einer Schöpfungsdefinition, der zweite das Zusammenstellen der Schöpfungsterminologie und der dritte das Bearbeiten konkreter Texte und Stellen, die mit der Schöpfung zusammenhängen.

Ein Defizit bisheriger Untersuchungen ist die Unklarheit in Bezug auf das, was unter Schöpfung zu verstehen ist. Daher wurde in dieser Arbeit eine Definition ausgearbeitet (Schritt 1), die sowohl

Schöpfung als Prozess (A) als auch Schöpfung als Ergebnis (B) auffasst und dabei Subjekte, Schöpfungsmaterialien, Schöpfungshandlungen und entsprechende Umstände (A) sowie Objekte und Gegebenheiten (B) in den Blick nimmt (vgl. die folgende Abb. zur Schöpfungsterminologie). Darüber hinaus wurde die Engführung auf Schöpfung am Anfang (*creatio prima*)

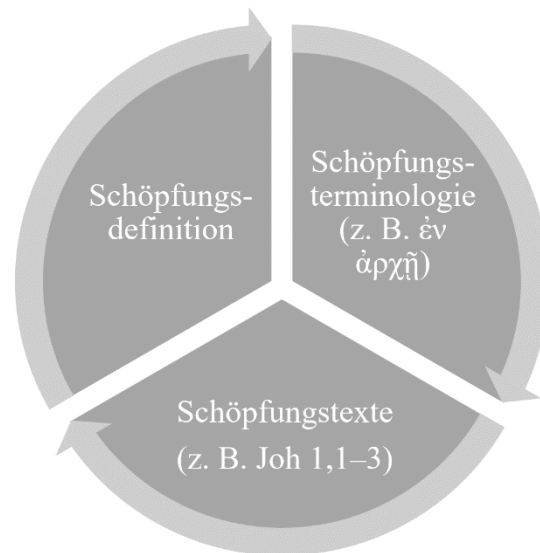


Abb. 19: Identifikation der Schöpfungsthematik

aufgebrochen und um die Perspektive des kontinuierlichen Erhaltungshandelns (*creatio continua*) sowie der eschatologischen Neuschöpfung erweitert (*creatio eschatologica*).

Stellt man anhand dieses Verständnisses Schöpfungsterminologie zusammen (Schritt 2), ergibt sich ein großes semantisches Netz an Begriffen.

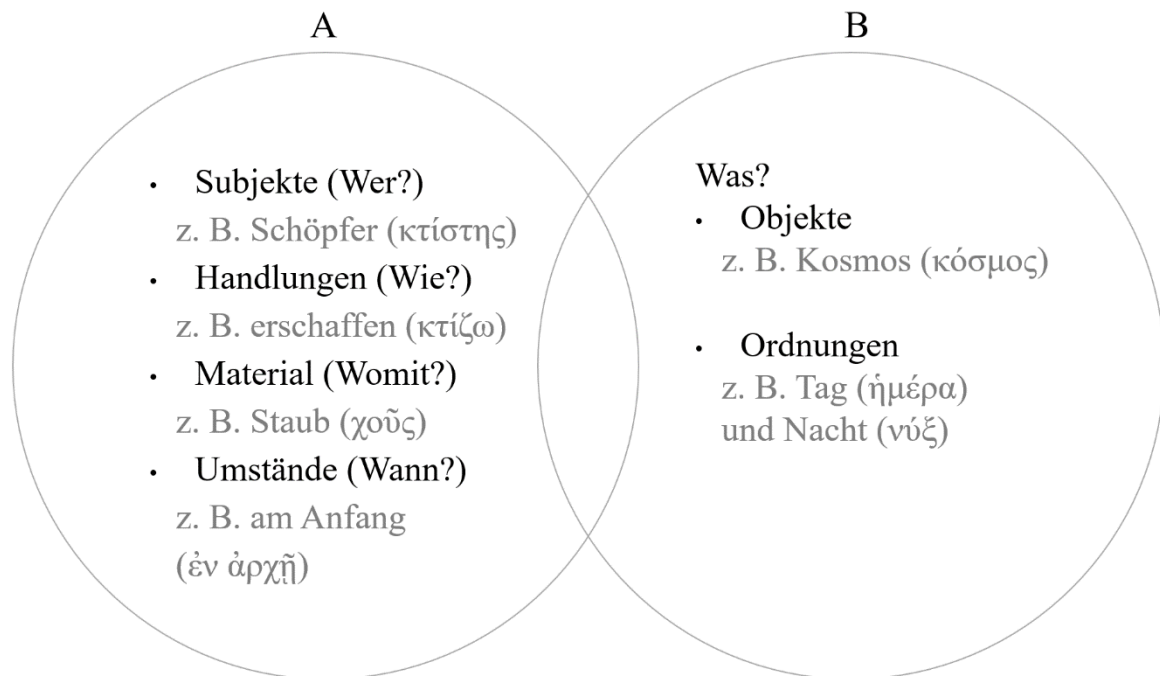


Abb. 20: Schöpfungsterminologie

In der Abbildung zur Schöpfungsterminologie ist in der Mitte ein Überschneidungsbereich der Gruppen A und B angedeutet, da nicht alle Wörter ausschließlich zu einer von beiden Gruppen zuzuordnen sind. Während etwa Bezeichnungen für den Schöpfer eindeutig im A-Bereich sind, gibt es andere Wörter wie „Erde“ (γῆ), die je nach Kontext sowohl das Objekt des Schöpfungshandelns ist als auch Material oder gar Subjekt (Mutter Erde).¹⁵⁷ Weitere Beispiele sind Nomen wie γένεσις, κτίσις, πλάσις und πλάσμα, die sowohl Schöpfungshandlungen substantiviert zum Ausdruck bringen (z. B. κτίσις als Schöpfung im Sinne von Schöpfungshandeln), und somit im A-Bereich zu verorten sind, als auch das Ergebnis der Schöpfung insgesamt meinen können, und somit dem B-Bereich zuzuordnen sind (κτίσις als Schöpfung bzw. Geschöpf).¹⁵⁸

Die Details zu den griechischen Lexemen, deren hebräische Entsprechungen und deutschen Übersetzungen sowie Beispielbelege finden sich in den Tabellen im Kapitel zur Methodik (Kap. 3). Anhand dieses Netzes ist es möglich, sich der Schöpfungstheologie von Texten anzunähern. Lexeme, die sich in dieser Arbeit als schöpfungstheologisch relevant erwiesen haben, sind die folgenden:

- Gruppe A1 (Terminologie, die [besonders in den biblischen sowie anderen frühjüdischen und frühchristlichen Schriften] fast ausschließlich auf Schöpfung bezogen ist): γενέτις, γενεσιάρχης, γενεσιουργός, κοσμογένεια, κοσμογονία, κοσμοπλαστέω, κοσμοπλάστης, κοσμοποιέω, κοσμοποιητής, κοσμοποιητικός, κοσμοποιία, κοσμοποιός, πρωτόπλαστος, κτίζω, κτίσις, κτίσμα, κτίστης, παγγενέτης, παγγενέτωρ, παντοκτίστης, συγκτίζω, τανύω, τεχνίτις, ψυχοτροφέω.

¹⁵⁷ Vgl. das Kapitel „Der Mensch aus der Erde“ (Joh 3,31) in dieser Arbeit (Kap. 10).

¹⁵⁸ Ein Beispiel für κτίσις im A-Bereich wäre Mk 10,6, ein Beispiel für κτίσις im B-Bereich wäre Röm 1,25.

- Gruppe A2 (Terminologie, die in bestimmten Kontexten eindeutige Bezüge zur Schöpfung aufweisen kann, aber in anderen Kontexten nicht unbedingt auf Schöpfung bezogen ist): ἀρχή, ἀποκυέω, γείνομαι, γένεσις, γενέτης, γεννάω, γεννητής, γίνομαι, δεσπότης, διακοσμέω, διαπλάσσω, διαπλάττω, διατυπόω, διαχωρίζω, δίδωμι, διοικέω, διορίζω, δημιουργέω, δημιουργία, δημιουργός, δόσις, ἐδράζω, ἐμφυσάω, ἐκτείνω, ἐμπίπλημι, ἐντέλλομαι, ἐργάζομαι, ζωογονέω, ζωοποιέω, θεμέλιον, θεμελίω, θεόκτιστος, καλέω, καταβολή, καταδείκνυμι, κατασκευάζω, κατασκευή, κοσμέω, κοσμογόνος, κοσμοτόκος, κοσμουργέω, κοσμουργία, κοσμουργός, λέγω, λόγος, οἰκοδομέω, παντοκράτωρ, πηγνυμι, πλάσις, πλάσσω, πνεῦμα/πνοή, ποιέω, ποίημα, ποίησις, ποιητής, προπάτωρ, πτύω/πτύσμα, ῥῆμα, στερεόω, συνάγω, συνίστημι, (συν)τελέω, τεχνίτης, χοῦς.
- Gruppe B (Objekte und andere Wörter aus klassischen Schöpfungstexten oder aus dem Bereich der Natur): ἀνὴρ, ἄνθρωπος, βρῶσις/βρῶμα, γενετή, γῆ, ἔργον/ἔργα, ζωή, θαυμασίος, θερισμός, καρπός, κόσμος, οὐρανός, πᾶς/(τὰ) πάντα, πηλός, πλάσμα, ποίημα, σάββατον, σπείρω, ὕδωρ, φυτεύω, φῶς, ψυχή.
- Gruppe im Übergangsbereich von A und B: γένεσις, γῆ, κοσμοποιία, κτίσις, πρωτόπλαστος, πλάσις und πλάσμα.

Diese Netze können (besonders in der Gruppe B) noch verfeinert werden. Der Punkt ist jedenfalls, dass man anhand dieser Wörter bestimmte Verdichtungen an gewissen Stellen oder in manchen Texten feststellt, die dann als Schöpfungstexte untersucht werden (Schritt 3). Dadurch erweitert oder verändert sich womöglich das Verständnis von Schöpfung, was wiederum zu neuer Schöpfungsterminologie und somit auch zu neuen Schöpfungstexten führt. Insofern ist diese Schrittfolge kein abschließbarer Prozess, sondern diese Schritte können immer wieder gegangen werden, um die Schöpfungsthematik genauer zu ergründen. Die Schritte können nicht nur in eine Richtung gegangen werden, sondern auch rückwärts, z. B. indem man von Texten auf Terminologie oder von der Terminologie auf die Definition schließt.

Wenn man nach der Verortung johanneischer Schöpfungstheologie im Gesamtzusammenhang anderer ntl. Konzeptionen fragt, dann fällt als grundlegender Unterschied zu anderen Stellen (z. B. 2Petr 3,10–13; Apk 6,12–17) auf, dass in Joh keine Weltuntergangsszenarien (*de-creation*) vor Augen gemalt werden. Die Tendenz zur präsentischen Eschatologie wirkt sich schöpfungstheologisch dahingehend aus, dass nicht von der Vernichtung der Schöpfung die Rede ist, sondern vom Heilen und kontinuierlichen Schöpferwirken. In Joh herrscht kein apokalyptischer Fatalismus, sondern es wird vom Paraklet gesprochen, der die Gläubigen dazu befähigt, die Neuschöpfung präsentisch-eschatologisch in der Gegenwart herbeizuführen. Anders als an bestimmten Stellen der Synoptiker denkt Joh nicht vom Ende her (Mt 28,20; Mt 24,35 // Mk 13,31; Lk 21,33), sondern vom Anfang (Joh 1,1–2; 9,32; 17,5.24).¹⁵⁹ An diesem Anfang, der auch sonst im NT mit dem Beginn der Schöpfung verknüpft wird,¹⁶⁰ ist Jesus an der Schöpfung beteiligt, was zwar kein Alleinstellungsmerkmal johanneischer Theologie ist (z. B. 1Kor 8,4–6; Kol 1,15–20; Hebr 1,1–4), aber in Joh wird besonders pointiert die theologische Konsequenz auf den Punkt gebracht, dass Jesus daher auch Gott ist.

Da es um die Verortung johanneischer Schöpfungsmotive auch außerhalb der kanonischen Grenzen ging, wurde im Forschungsstand auch untersucht, zu welchen weiteren frühjüdischen und -christlichen Schriften schöpfungstheologische Arbeiten vorliegen. Diese Arbeit stellt also nicht nur ein methodisches Gerüst bereit, mithilfe dessen man an anderen Texten

¹⁵⁹ Was nicht heißt, dass die Synoptiker nichts vom Anfang wissen würden (Mt 13,35; 24,21; 25,34; Mk 13,19). Joh teilt mit den Synoptikern die Auffassung, dass die Schöpfung einen Anfang hat, das Ende spielt in Joh aber weniger eine Rolle als der Anfang.

¹⁶⁰ Vgl. Eph 1,4; Hebr 1,10; 4,3; 1Petr 1,20; 2Petr 3,4; Apk 13,8; 17,8.

arbeiten kann, sondern verweist auch darauf, welche Forschungsdesiderate im Moment noch vorhanden sind. Dazu gehören

- in der LXX: 3Esr, Zusätze zu Esther, 1Makk, 3Makk, OrMan, EpJer und die Zusätze zu Daniel, Oden, PsSal;
- außerhalb der LXX: Aristeasbrief, Testament Moses/Assumptio Mosis, Paralipomena Jeremiae, 2. Baruch, 3. Baruch, Oden Salomos, Testament Hiobs, Testament Adams, Testamente der zwölf Patriarchen, griechische Esra-Apokalypse, Apokalypse Abrahams, Zephanja-Apokalypse, Sedrach-Apokalypse, Elia-Apokalypse, Testament Abrahams, Testament Isaaks, Testament Jakobs, Vitae Prophetarum;
- und im frühchristlichen Bereich: Didache, Barnabasbrief, Hirt des Hermas, Justin der Märtyrer, Tatian, Diognetbrief.

Einzelne dieser Schriften werden auf der Creation Conference an der Universität Mainz (2.–4. Juni 2022) analysiert, aber längst nicht alle. Diese Liste kann als Anregung für die zukünftige exegetische Forschung der Schöpfungsthematik im frühen Juden- und Christentum dienen.

24.4.2 ... in die Johannesforschung

Alles, was in den bisherigen Unterabschnitten gesagt wurde, kann als Beitrag dieser Arbeit zur Johannesforschung gerechnet werden. Es soll nicht alles wiederholt werden, sondern ich möchte exemplarische zwei Aspekte herausgreifen, um diese hervorzuheben, nämlich die religionsgeschichtliche Verortung und die johanneische Kosmologie.

Die heiß debattierte Frage um die religionsgeschichtliche Verortung von Joh wird teilweise in Pendelbewegungen beschrieben. Demnach dominiere in manchen Zeiträumen der Forschungsgeschichte der hellenistisch-römische und in anderen der jüdische Hintergrund. Wahrscheinlich hängt der Fokus auch an den Biografien der Forschenden, also der Ausbildung in bestimmten Bereichen und/oder entsprechenden Vorlieben. Jede Person arbeitet mit bestimmten Texten lieber als mit anderen, sei es wegen der Zugangsmöglichkeiten zu den Quellen, der Bildungsschwerpunkte und Sprachkenntnisse oder aus anderen Gründen. Da die Schöpfungsthematik in den biblischen Schriften und auch in Joh stark mit dem Monotheismus verknüpft ist (ein unerschaffener Gott erschafft alles andere), gibt es eine grundlegende Differenz zu antiken polytheistischen Mythen, in denen ganz andere Kosmo-, Theo- und Anthropogonievorstellungen zum Ausdruck kommen. Am ehesten lassen sich vereinzelte Vergleiche mit Zeus herstellen, wie an bestimmten Stellen dieser Arbeit gezeigt wurde (z. B. im Vater-Kapitel). Oder man stellt Vergleiche mit monotheistischen philosophischen Systemen an (z. B. Stoa), aber dort ist die Logos-Vorstellung tendenziell abstrakter, ganz zu schweigen von der Denkmöglichkeit, dass der Logos als eine konkrete Person inkarniert, auf der Welt schöpferisch tätig wird, seine Jünger/-innen mit der Fortführung seiner Schöpfungswerke beauftragt und dann wieder zu seinem himmlischen Vater zurückkehrt. Es gibt also immer wieder Verbindungslinien (vgl. z. B. die Motive vom Logos oder vom Schlamm in den entsprechenden Kapiteln), aber deutlich mehr Stoff geben die frühjüdischen Umwelttexte her. Das Votum dieser Arbeit ist demnach, dass man die Frage nach der religionsgeschichtlichen Verortung nicht ohne Weiteres für das Evangelium als Ganzes fällen kann, sondern Aussagen, die sich auf bestimmte Themenbereiche beziehen, mit größerer Sicherheit gemacht werden können. Für die Schöpfungsthematik legt sich nahe, dass aufgrund der gemeinsamen Grundkonstanten das Frühjudentum die ertragreichere Fundgrube darstellt.

Nun zum zweiten Aspekt: die johanneische Kosmologie¹⁶¹ bzw. die semantische Bandbreite des Lexems κόσμος. Es besteht in der Johannesforschung ein Konsens darüber, dass dieses Wort nicht rein negativ konnotiert ist, sondern vielseitige Schattierungen hat.¹⁶² Man spricht etwa von neutralen, positiven und negativen Verwendungsweisen.¹⁶³ Allerdings wurde bisher nur vereinzelt in Erwägung gezogen, dass besonders die neutralen und positiven Verwendungsweisen die Schöpfung als Ganzes meinen können.¹⁶⁴ Ansonsten ist die Ansicht verbreitet, dass es sich abgesehen vom Prolog (1,9–10) an fast allen Stellen bei der johanneischen „Welt“ (so die geläufige Übersetzung für κόσμος) um die Menschenwelt handelt.¹⁶⁵ Die Ergebnisse dieser Arbeit widersprechen dieser Interpretation nicht, sondern plädieren dafür, dass an etlichen Stellen sowohl die Menschenwelt als auch die restliche Schöpfung gemeint sein kann (besonders 1,9–10; 3,16–17.19; 4,42; 8,12; 9,5; 11,9; 12,42.46–47; 17,5.24; 21,25).¹⁶⁶

Wie bei allen Themen dieser Arbeit geht es auch bei der Kosmologie nicht nur um die rein historische Frage, was die Person, die den einen oder anderen Satz ins Evangelium festgeschrieben hat, ursprünglich gedacht haben könnte; vielleicht hat sie primär an die Menschenwelt gedacht, vielleicht hat sie aber auch im Prolog als Leseanleitung bewusst einen weiteren Horizont des Begriffs aufgespannt, der dann im Laufe des Evangeliums immer wieder aufgegriffen wird – wir können es nicht sicher wissen. Man kann sich höchstens über Plausibilitäten streiten. Diese Arbeit legt die Deutung von κόσμος als Schöpfung an den genannten Stellen als eine plausible Interpretationsmöglichkeit nahe. Aber ganz unabhängig davon ist hermeneutisch zu fragen, wie wir heute die κόσμος-Stellen lesen können und sollen. Selbst wenn in Joh beim Großteil der κόσμος-Belege einst an die Menschenwelt gedacht worden sein sollte, stellt sich die Frage in der Gegenwart, ob es womöglich an der Zeit ist, bisherige anthropozentrische Engführungen aufzubrechen und das johanneische Heil nicht nur als Heil für Menschen, sondern auch als Heil für die gesamte Schöpfung starkzumachen. Dann kommt Christus als Licht der gesamten Schöpfung zum Leuchten (3,19; 8,12; 9,5; 12,46) und wird zu ihrem Retter (3,17; 4,42; 12,47). Gottes Liebe gilt der ganzen Schöpfung (3,16), die ihre Grundlegung (17,24) und ihr Dasein (17,5) dem Vater und dem Sohn verdankt.

24.4.3 ... in die Wirkungsgeschichte

Die Vernachlässigung der nicht-menschlichen Schöpfung bei der Interpretation biblischer Texte wird in letzter Zeit immer wieder angeprangert. Neben der Earth-Bible-Kommentarreihe, die auf die unterdrückte Stimme der Erde verweist (Ökologie, Landschaften, Pflanzen usw.),¹⁶⁷ wird etwa im Zusammenhang der Animal Studies der Vorwurf laut, dass es in der christlichen Soteriologie keinen Platz für Tiere gebe. „The ultimate religious goal [of

¹⁶¹ Unter Kosmologie verstehe ich hier nicht ein elaboriertes Gedankensystem, sondern ich verwende „johanneische Kosmologie“ als Begriff für das johanneische Verständnis von Kosmos.

¹⁶² Vgl. BROWN, Gospel according to John, 1:508–509; BARRETT, Gospel according to St. John, 161–162.

¹⁶³ Vgl. CASSEM, Grammatical and Contextual Inventory, 87–90; FREY, Herrlichkeit, 451; SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 110–111; KIERSPEL, Jews and the World, 157–160; POPKES, Theologie der Liebe, 352 inkl. Anm. 77; ONUKI, Gemeinde und Welt, 181; mit Betonung der positiven Bedeutung: vgl. MOLONEY, Love, 207–209.

¹⁶⁴ Vgl. die Sekundärliteraturbelege in der Tabelle zur Schöpfungsterminologie der Gruppe B1 zu den Stellen Joh 1,9–10; 3,16–17; 4,42; 8,12; 11,9; 17,5.24; 21,25 und sowie die ausführlichere Diskussion im Ausblick zum Kapitel zur Grundlegung des Kosmos dieser Arbeit.

¹⁶⁵ Vgl. FREY, Was trägt, 237.

¹⁶⁶ Zu Details vgl. das Kapitel zu Grundlegung des Kosmos (17,5.24) in dieser Arbeit (Kap. 18).

¹⁶⁷ Beispiele bisher erschienener ntl. Kommentar dieser Reihe sind: WAINWRIGHT, Habitat, Human, and Holy (zu Mt); DALY-DENTON, John; TRAINOR, About Earth's Child (zu Lk); TRAINOR, Acts; TONSTAD, Letter to the Romans; BALABANSKI, Colossians; LAMP, Hebrews.

Christianity] was the salvation of the human soul. Animals had no part in salvation.“¹⁶⁸ Ich vermute, dass dies auf eine bestimmte Wirkungsgeschichte der ntl. Texte zurückzuführen ist. Das Verständnis des Kosmos ist hierfür ein gutes Beispiel. Lange und teilweise bis heute wird der Kosmos-Begriff anthropozentrisch eingeführt. Die Untersuchungen von κόσμος an verschiedenen Stellen in dieser Arbeit¹⁶⁹ haben ergeben, dass ein umfassenderes, universales Verständnis an bestimmten Joh-Stellen angemessener ist, etwa an der bekannten Stelle 3,16. Gottes erlösende Liebe gilt demnach nicht nur der Menschenwelt, sondern dem gesamten Kosmos. Ohne Zweifel nehmen die Tiere keinen dominanten Raum in der Heilskonzeption ein, aber das heißt nicht, dass sie vom Heil ausgenommen wären. Wir können nicht beurteilen, ob die verfassenden Personen die Tiere im Blick hatten oder nicht. Aber wir könnten der Frage nachgehen, ob die Vernachlässigung der Tiere womöglich nicht nur an den Texten selbst, sondern auch an ihrer Wirkungsgeschichte liegt. Eine exemplarische Frage, die in diesem Zusammenhang bearbeitet werden könnte, hängt mit der Metapher von Jesus als Lamm Gottes (Joh 1,29) zusammen: Opfert sich Jesus als letztes Lamm, um weitere Tieropfer zu vermeiden?

Die Analyse der Wirkung des Kosmos-Begriffs ist nur eines von vielen möglichen Beispielen für eine Untersuchung der Wirkungsgeschichte johanneischer Schöpfungstheologie. Andere Beispiele wären die Fragen nach Schöpfungsmittlerschaft/-urheberschaft und Präexistenz, die jeweils unmittelbar miteinander zusammenhängen und für spätere christologische und trinitätstheologische Fragen von großer Bedeutung waren und sind. Insgesamt ließe sich für jede Schöpfungsstelle in Joh der Frage nachgehen, ob und, falls ja, von wem und inwiefern diese Verse schöpfungstheologisch verstanden wurden. In dieser Arbeit wurde lediglich nach Analogien oder ähnlichen Motiven in der frühen Kirche bis zum 2. Jh. gesucht. Außerdem wurden lediglich gegenwärtige Auslegungen mit einem besonderen Schwerpunkt auf dem 20. und 21. Jh. darauf befragt, ob und wie bestimmte Stellen schöpfungstheologisch gelesen werden. Hier gäbe es großes Potential für Spurensuchen v. a. im 3.–19. Jh.

Ein weiteres Feld wirkungsgeschichtlicher Untersuchung wäre es, die Rezeption johanneischer Schöpfungstheologie im Koran zu analysieren. Es könnte erörtert werden, inwiefern sich Jesu Rolle im Koran von seiner schöpferischen Rolle in Joh unterscheidet. Darüber hinaus ist vermutlich ein Vergleich der Antropogonie lohnend, da die Vorstellung, dass der Mensch aus Staub/Erde/Lehm geschaffen wurde (vgl. im AT z. B. Gen 2,7; 3,19.23), sowohl in Joh (besonders 3,31; 20,22) als auch im Koran (z. B. Sure 3,59)¹⁷⁰ vorkommt. Solche Fragestellungen werden im Hinblick auf den interreligiösen Dialog mit dem Islam zunehmend wichtiger.¹⁷¹

24.4.4 ... in die Dogmatik und Ethik

Aus den verschiedenen Anknüpfungspunkten zur Dogmatik möchte ich drei Beispiele anschneiden: erstens die Auffächerung der Schöpfung als *creatio prima*, *creatio continua* und *creatio eschatologica*, zweitens Jesus als Geschöpf (und damit einhergehend die Frage nach seiner Ewigkeit) und drittens Jesus als Gärtner. Anschließend daran möchte ich viertens noch kurz auf die Ethik zu sprechen kommen.

¹⁶⁸ Vgl. GILHUS, Animals, 234.

¹⁶⁹ V. a. im Prolog-Teil im Zusammenhang mit 1,10 (Kap. 6) und im anderen Hauptteil im Zusammenhang mit Joh 17 (Kap. 18).

¹⁷⁰ „Jesus ist (was seine Erschaffung angeht) vor Gott gleich wie Adam. Den schuf er aus Erde. Hierauf sagte er zu ihm nur: sei!, da war er“, Übersetzung: PARET, Koran, 47.

¹⁷¹ Eine exemplarische Spur hat Fahimah Ulfat gelegt, allerdings fokussiert sie besonders den Vergleich von alttestamentlichen und islamischen Schöpfungstheologien, vgl. ULFAT, Verbindet oder trennt. Ein Vergleich mit dem NT allgemein oder speziell Joh wäre mit Sicherheit ebenso erhellend.

1. Schöpfung als *creatio prima*, *creatio continua* und *creatio eschatologica*

Diese Begrifflichkeit¹⁷² entstammt weder den biblischen noch den anderen antiken Texten selbst. Man kann zwar feststellen, dass von einer neuen Schöpfung gesprochen wird und dies als Gegenüber die erste Schöpfung impliziert, aber die Ausformulierung der Unterscheidung der ersten und der eschatologischen Neuschöpfung ist eine Sache späterer Auslegung. Auch wenn schöpfungserhaltende Handlungen breit bezeugt sind, ist die abstrakte Kategorisierung derselben als *creatio continua* ebenso eine Errungenschaft der Wirkungsgeschichte. Im Laufe der Arbeit hat es sich als hilfreiches heuristisches Mittel erwiesen, mit dieser Unterscheidung zu arbeiten, um die Vielseitigkeit der schöpfungstheologischen Aussagen abzubilden und zu systematisieren. Diese Auffächerung verhilft dazu, die Engführung auf die erste Schöpfung zu vermeiden und zugleich die Rolle des Menschen nicht aus dem Blick zu verlieren, wie etwa Manfred Oeming betont. „Bei der *creatio prima* war der Mensch nicht beteiligt, wohl aber bei der *creatio continua* und der *creatio nova*. Das Ziel der Schöpfung ist noch offen, eben auch durch die Integration des Menschen. Der Mensch ist ‚Ko-Kreator‘.“¹⁷³

2. Jesus als Geschöpf

Wie in dieser Arbeit gezeigt wurde, ist der johanneische Text in seinen christologischen Aussagen weniger eindeutig, als die später entstandenen Dogmen suggerieren. Die wirkmächtige Formulierung des Konzils von Nicäa „gezeugt, nicht geschaffen“ (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα | *natum, non factum*)¹⁷⁴ bringt eine Deutungsmöglichkeit des Verhältnisses von Vater und Sohn zum Ausdruck; eine andere wäre, dass der Sohn deshalb der Einziggeseugte ist, weil er von Gott am Anfang vor der restlichen Schöpfung geschaffen wurde. Wenn dem so ist, dann bedeutet Jesu Präexistenz keine ewige Existenz (absolute Präexistenz), sondern nur ein vorzeitiges Dasein vor der restlichen Schöpfung (relative Präexistenz).¹⁷⁵ Die Zeugungs- und Vater-Sohn-Metaphern würden dann zum Ausdruck bringen, dass Jesus von Gott geschaffen wurde. Dass man in diese Richtung gehende Interpretationen vermeiden wollte, um eine reine Trinitätslehre ohne Subordination des Sohnes unter den Vater zu erhalten, darf nicht dazu führen, die ursprüngliche Offenheit des Textes für mehrere Deutungen zu verengen. Hier ist der weniger verstellte Blick der jüdischen Neutestamentlerin Reinhartz hilfreich, die ganz selbstverständlich davon ausgeht, dass (in Analogie zu Sophia) der Logos erschaffen wurde.¹⁷⁶ Wie in vielen Fällen darf man sich von der Dogmengeschichte nicht dazu verleiten lassen, neutestamentliche Texte in eine bestimmte, gewohnte Richtung zu lesen. Im besten Fall erarbeitet gründliche Exegese die durch die Auslegungstradition verdeckte und vergessene Offenheit der Texte für verschiedene Deutungen, dessen Ambiguitäten dann von der Dogmatik abgebildet werden kann.

3. Jesus als Gärtner

Auf diesen Aspekt verweist Frettlöh, die im Zusammenhang ihrer Deutung von Joh 20,15 (*sie dachte, dass er der Gärtner ist*) auf ein systematisch-theologische Forschungsdesiderat aufmerksam macht, nämlich das Gärtneramt Christi zu erörtern.¹⁷⁷ Sie skizziert daher einen

¹⁷² Zu den unterschiedlichen terminologischen Varianten (*originalis*, *continuata*, *nova* usw.) vgl. den Abschnitt zur Arbeitsdefinition von Schöpfung im Kapitel zur Methodik (Kap. 3).

¹⁷³ OEMING, „Im Anfang schuf Gott ...“, 99.

¹⁷⁴ HOPING/HÜNERMANN, Henrici Denzinger Enchiridion symbolorum definitionum, 57.

¹⁷⁵ Vgl. den Abschnitt zu den Anschlussfragen im Vater-Kapitel (Joh 8) und die Einordnung im Kapitel zur Grundlegung des Kosmos (Joh 17).

¹⁷⁶ Vgl. REINHARTZ, *Doing God's Work*, 36.

¹⁷⁷ Als einzige Ausnahme benennt sie Marquardt, der versucht, Christus als Gärtner dogmatisch einzuholen, vgl. MARQUARDT, *Eia*, 103–159.

zweiteiligen Entwurf, der einerseits theologische und andererseits anthropologische Konsequenzen aus der Interpretation zieht, dass es sich bei der Gärtner-Identifikation nicht um ein Missverständnis, sondern um eine christologische Pointe handelt. Theologisch hält sie fest, dass Gott der erste Gärtner ist, der einen Garten pflanzte und den Menschen dort hineinsetzte (Gen 2,8–10). Diese Rolle des Gärtners wird nun auf Jesus übertragen.

Indem die Gärtnerrolle des Christus in der Restitution des ursprünglich und bleibend *Gott selbst* zukommenden GärtnerInnenamtes besteht, verhindert der Gärtner-Christus nicht nur, dass der Menschheit die Hoffnung auf das Paradies verloren geht. Der Spaten in der Hand des Auferweckten erinnert *auch Gott* an diesen von Anfang an für den Menschen eingeräumten Lebensort und damit an Gottes ureigene Fürsorge für die Menschheit, ja für die Schöpfung überhaupt.¹⁷⁸

Anthropologisch hält sie fest, dass der erste menschliche Gärtner Adam ist, der von Gott dazu beauftragt ist, den Garten zu bebauen und zu bewahren (Gen 2,15). Der Mensch ist an diesem Auftrag gescheitert, durch die „schöpfungstheologisch-eschatologische“¹⁷⁹ Adam-Christus-Typologie (1Kor 15) ist es jedoch möglich, Christus als den ersten Menschen der neuen Schöpfung zu verstehen (in Analogie zu Adam, der der erste Mensch der ersten Schöpfung ist), der das Ziel der neuen Schöpfung verbildlicht, nämlich dass die Menschen wieder zu Gärtnerinnen und Gärtnern werden, die ihrem Auftrag, die Erde zu bewahren, gerecht werden.¹⁸⁰

4. Ethik

Die Ethik in Joh wurde lange Zeit vernachlässigt, da man der Auffassung war, dass abgesehen vom Liebesgebot kaum ein ethischer Gehalt in Joh zu identifizieren ist. Van der Watts gut 700-seitiges Werk *A Grammar of the Ethics of John* ist ein Beispiel für ein umfassenderes Verständnis von johanneischer Ethik. Allerdings geht er nur am Rande auf den Zusammenhang von Schöpfung und Ethik ein. Gott als Schöpfer (Joh 1,1–3) ist für ihn das ethische Subjekt schlechthin, an dem sich die Güte dessen, was in der Schöpfung ist, messen lässt; wahre Liebe, das Gute, usw. messen sich an dem, der diese Qualitäten geschaffen hat.¹⁸¹ Da Phänomene der Natur wie etwa das Wachsen von Pflanzen zu Argumenten in ethischen Reflexionen werden (12,24; 15,1–8), geht er davon aus, dass dahinter die Auffassung steht, dass man aus Naturgesetzmäßigkeiten auf den Willen des Schöpfers schließen kann.¹⁸² Abgesehen von diesen verstreuten Einzelbezugnahmen spielt Schöpfung und Ethik in dem Werk kaum eine Rolle. In manchen Fällen bestreitet er explizit eine ethische Interpretation bestimmter schöpfungstheologischer Begriffe, wie etwa wenn er behauptet, dass der Kosmos als Schöpfung keine ethischen Untertöne habe.¹⁸³ Außerdem nimmt er bei der Diskussion um Joh 6,28 auf Bertrams These zustimmend Bezug,¹⁸⁴ dass die Schöpfungswerke (ἔργα) Gott allein vorbehalten seien und außerhalb des menschlichen Kompetenzbereichs lägen.¹⁸⁵ Demgegenüber wurde in dieser Arbeit gezeigt, dass es dem Gesamtduktus von Joh entspricht, dass Jesus seine schöpferische Tätigkeit an die ihm Nachfolgenden überträgt, indem er sie mit dem Geist ausstattet (20,19–23), nachdem er ihnen verheißen hat, dass den Personen, die an ihn glauben, noch größere Werke möglich sind (14,12). Vor diesem Hintergrund wird eine gänzlich andere Interpretation von 6,28 vorgeschlagen, nämlich dass mit dem Tun der Werke auch die

¹⁷⁸ FRETTLÖH, Christus als Gärtner, 190.

¹⁷⁹ FRETTLÖH, Christus als Gärtner, 196.

¹⁸⁰ Vgl. FRETTLÖH, Christus als Gärtner, 191–203.

¹⁸¹ Vgl. VAN DER WATT, Grammar of the Ethics of John, 232–238.281.

¹⁸² Vgl. VAN DER WATT, Grammar of the Ethics of John, 275.

¹⁸³ Vgl. VAN DER WATT, Grammar of the Ethics of John, 266.33 Anm. 83.

¹⁸⁴ Er bezieht sich auf die englische Übersetzung des ursprünglich deutschen Artikels BERTRAM, ἔργον κτλ.

¹⁸⁵ Vgl. VAN DER WATT, Grammar of the Ethics of John, 124 Anm. 84.

Fortführung der Schöpfungswerke gemeint sind. Selbstverständlich ist es Menschen nicht möglich, ein ganzes Universum im Umfang von Gen 1–2 zu erschaffen, aber reduziert man die Schöpfungswerke nicht auf die Werke der *creatio prima*, sondern bezieht auch die erhaltenden Werke im Sinne der *creatio continua* hinzu, dann fallen hierunter auch Heilungen und richterliches Handeln, wie v. a. im Kapitel zu den Werken und zum Sabbat in dieser Arbeit gezeigt wurde. Selbst wenn Heilungen von Krankheiten durch übernatürliche Wunder nicht möglich sind, so kann doch das medizinische Bemühen um Gesundheit durch das Bekämpfen von Krankheiten und Pandemien als Fortsetzung des schöpferischen, lebenserhaltenden Handelns gedeutet werden. Nicht zu vernachlässigen ist darüber hinaus der soziale Aspekt der Heilungen Jesu: Isolierte oder am Rande der Gesellschaft stehende Personen (wie der Kranke am Teich Betesda und der Blindgeborene) werden wieder in das menschliche Miteinander integriert. Auch solche Bemühungen gehören zu einem ganzheitlichen Verständnis von Heilung.

Zu diskutieren wäre bei Van der Watts Ansatz darüber hinaus, ob die strenge Unterscheidung von Gott als Schöpfer im oberen Bereich und der Schöpfung als unterer Bereich im Sinne eines Dualismus¹⁸⁶ angesichts der in dieser erarbeiteten johanneischen Schöpfungstheologie aufrechterhalten werden kann. Wenn die Schöpfung durch den Logos entstanden ist und das Geschaffene als Leben qualifiziert wird,¹⁸⁷ dann geht damit eine hohe johanneische Wertschätzung der Schöpfung einher. Die Menschenwelt mag an manchen Stellen negativ bewertet werden, aber es scheint mit der hier dargelegten Interpretation des Prologs unmöglich, Joh pauschal eine Abwertung des Kosmos bzw. des unteren Bereichs (z. B. 3,31) zu unterstellen. Durch die oben erwähnte Betonung des neutralen Wortgebrauchs von Kosmos ohne ethische Untertöne will Van der Watt vermutlich verdeutlichen, dass der Kosmos nicht an sich abgewertet wird, sondern nur an bestimmten Stellen. Diese Differenzierung wäre m. E. auch für den „unteren Bereich“ hilfreich: Während in 3,31 „unten“ eher neutral ist bzw. den Bereich der Schöpfung meint, ist die Zuordnung der Gegner/-innen zum unteren Bereich in 8,23 deutlich negativer konnotiert. Bei dem Gegenüber von „oben“ und „unten“ in Joh handelt es sich m. E. nicht um dualistische Gegenpole, sondern der untere Bereich kann sowohl negativ als auch nicht-negativ sein.

Insofern kann ich Van der Watt nur zustimmen, wenn er andernorts nicht die Inkarnation als einzige Offenbarungsmöglichkeit des Schöpfers ansieht,¹⁸⁸ sondern im weisheitstheologischen Sinne auch die Fußstapfen des Schöpfers in der Schöpfung erkannt werden können.¹⁸⁹ In diesem Punkt wirkt sich eine Offenheit für natürliche Theologie in der Dogmatik auf die Ethik aus: Wenn der Schöpfung eine prinzipielle Güte zukommt, dann kann der Mensch auch durch den Gebrauch der Vernunft und die Beobachtungen der Phänomene in der Schöpfung zu Erkenntnissen gelangen, insbesondere angesichts sich ständig ändernder Situationen und Kontexte. Mit einer solchen Schöpfungstheologie muss gar nicht jedes ethische Detail schon im Text geklärt werden, sondern Joh rüstet die Lesenden mit Prinzipien und einer Weltsicht aus, anhand derer eigenständig angemessene Konzepte weiter und neu entwickelt werden können.

24.4.5 ... in die ethische Praxis und die kirchlichen Diskurse

Die exemplarische Untersuchung Van der Watts Werk zur Ethik in Joh hat soeben gezeigt, dass zwar vereinzelt Bezüge zwischen Schöpfung und Ethik hergestellt werden, es geht bei

¹⁸⁶ Vgl. VAN DER WATT, *Grammar of the Ethics of John*, 505–507.

¹⁸⁷ Zu dieser Deutung von Joh 1,3–4 vgl. das Kapitel zum Leben im Prolog-Teil dieser Arbeit.

¹⁸⁸ Vgl. VAN DER WATT, *Grammar of the Ethics of John*, 509.

¹⁸⁹ Vgl. VAN DER WATT, *Grammar of the Ethics of John*, 529.

ihm aber nicht um Klimakrise, Ökologie und damit zusammenhängende Themen. Dasselbe gilt für Culpeppers Beitrag „The Creation Ethics of the Gospel of John“, wo er eher auf einer allgemeinen Ebene das Leben auf Gott als Schöpfer zurückführt, woraus er im Lichte jüdisch-christlicher Ebenbildlichkeitstheologien den Impuls ableitet, dass das Leben und die menschliche Würde bewahrt werden soll.¹⁹⁰

Sucht man hingegen nach Schöpfungsethik, die um diese Problemstellungen kreist, wird man etwa bei einem Artikel von Lee (2017 bzw. 2020) fündig.¹⁹¹ Sie verweist auf die hermeneutische Herausforderung, dass man teilweise anachronistische Fragen an den Text heranträgt, die der antiken Welt fremd sind, da in einem deutlich geringeren Ausmaß die Schöpfung durch den Menschen zerstört wurde, als das heute der Fall ist. Sie stellt fest, dass es keinen expliziten ethischen Auftrag zur Bewahrung der Schöpfung in Joh gibt. Der einzige Weg, Joh im Kontext der Klimakrise zu Wort kommen zu lassen, ist also die Suche nach Aussagen, die indirekt etwas zum Thema beitragen. Sie argumentiert, dass das Gebot zur Geschwisterliebe die Liebe zu und somit die Verantwortung gegenüber der Schöpfung impliziert. Um dieser Argumentation zu folgen, muss man die Prämisse teilen, dass die johanneische Geschwisterliebe nicht nur für die Menschen der eigenen In-Group, sondern auch darüber hinaus gilt.¹⁹² Ein weiterer Aspekt ist ihre Dekonstruktion anthropozentrischer Lesarten von soteriologischen Aussagen, die das Heil auf die Menschen verengen. Sie argumentiert, dass die *Macht über alles Fleisch* (ἐξουσίαν πάσης σαρκός) nicht nur die Menschen meint, sondern alle lebenden Wesen.¹⁹³ Sie macht außerdem auf die Neutrum-Form πᾶν in 6,37 aufmerksam: Nicht *jeder* (πᾶς, m.), sondern *alles* (πᾶν, n.), was der Vater dem Sohn gibt, kommt zu ihm.¹⁹⁴ Die textkritische Uneinigkeit in 12,32 zwischen *allen* (πάντες) – im Sinne von allen Menschen – und *alles* (πάντα) – im Sinne von alle Dinge/Wesen insgesamt – zeigt, dass schon früh nicht alle Abschreibenden damit einverstanden waren, dass Jesus nur alle Menschen erlösend in seiner Erhöhung zu sich zieht, sondern manche haben sich für die universale Variante entschieden, die auch die nicht-menschliche („nonhuman“¹⁹⁵) Schöpfung mit einschließt.

Wenn Jesus am Heil von allem (πάντα) interessiert ist, was nach 1,3 eindeutig alles Geschaffene einschließt (*alles ist durch ihn geworden*), und er die ihm Nachfolgenden dazu beauftragt und befähigt, seine Werke fortzusetzen und noch größere zu vollbringen, dann kann man durchaus mit Recht davon sprechen, dass die Bewahrung der Schöpfung in Joh impliziert ist. In demselben Jahr von Lees Artikel (2017) ist auch der ökologisch orientierte Kommentar Daly-Dentons aus der „Earth Bible“-Reihe erschienen, der das Evangelium bewusst aus der Perspektive der Erde angesichts der Klimakrise liest. Hier sei nur ein Beispiel genannt, nämlich die ökotheologische Deutung des Speisungswunders in Joh 6. Daly-Denton hebt hervor, dass Jesus zunächst für das Wenige, das vorhanden ist, dankt und es umverteilt.¹⁹⁶ Im Anschluss an die Mahlzeit soll nicht einfach alles liegen gelassen werden, sondern das Sammeln in den Körben stellt eine Art Aufräumen und Säubern der Grasfläche dar („restoring the landscape“¹⁹⁷). Im Sinne der mimetischen Ethik kann Jesus als ein Vorbild verstanden werden, dessen Handlungen nachzuahmen sind. Über diese von Daly-Denton genannten Aspekte

¹⁹⁰ Vgl. CULPEPPER, Creation Ethics, 67–90.

¹⁹¹ Ihr ursprünglich 2017 als Sammelbandbeitrag veröffentlichter Artikel wurde in ihrer Zusammenstellung unterschiedlicher Beiträge zu Joh nochmals 2020 publiziert.

¹⁹² Es würde den Rahmen sprengen, diese Frage zu diskutieren, zumal sie auch schon andernorts erörtert wurde, vgl. exemplarisch GORMAN, John's Implicit Ethic of Enemy-Love.

¹⁹³ Vgl. LEE, Creation (2017), 255.

¹⁹⁴ Neben der von Lee genannten Stelle könnte man noch 17,2 anführen, wo dieselbe Frage nach der Deutung von πᾶν gestellt werden kann.

¹⁹⁵ LEE, Creation (2017), 257.

¹⁹⁶ Vgl. DALY-DENTON, John, 110.

¹⁹⁷ DALY-DENTON, John, 112.

hinaus können noch weitere ökotheologische Deutungen fruchtbar gemacht werden: Zunächst nimmt Jesus das Bedürfnis nach Essen ernst (6,5). In der Mangelsituation nimmt er alles, was vorhanden ist, und macht das meiste daraus (6,11). Und schließlich wird Jesus dann in der Situation des Überflusses nicht verschwenderisch. Da alle satt wurden, hätte man das übrig gebliebene Essen einfach dort im Freien zurücklassen können. Allerdings ist es Jesus ein Anliegen, dass die Reste in Körben eingesammelt werden, *damit nichts schlecht wird* (6,12).¹⁹⁸

Dies sind exemplarische Brückenschläge aus der Joh-Exegese in die ethische Praxis. Wie steht es um Brückenschläge aus der anderen Richtung? Wird in den kirchlichen Diskursen der Gegenwart auf Joh Bezug genommen? Auffällig ist, dass im EKD-Text „Gefährdetes Klima“ (1995) der theologische Teil äußerst knapp gehalten ist und Joh nicht vorkommt. Ähnlich verhält es sich mit dem „Hintergrundpapier zu den Forderungen der Christians for Future 2021 (Stand: 16. September 2021)“, um ein anderes, aktuelleres Beispiel zu nennen. Explizite Joh-Bezüge fehlen auch in weiteren EKD-Texten (z. B. „Es ist nicht zu spät für eine Antwort auf den Klimawandel“ [2007], „Weltentstehung, Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube in der Schule“ [2008]). Im Impulspapier „Geliehen ist der Stern, auf dem wir leben“ (2018) gibt es zwei Joh-Stellen, die im Einleitungskapitel eingebunden werden. Zunächst wird Joh 3,16 im Abschnitt „Das Geschenk der Schöpfung und die christliche Antwort“ genannt: „Die in der Exodus- und Schöpfungsgeschichte erkennbare und in Jesus Christus bezeugte Liebe Gottes zur Welt (Joh 3,16) macht uns dankbar – mit „Welt“ ist wahrscheinlich die Kosmos-Deutung gemeint, die in dieser Arbeit vertreten wurde und die Schöpfung als Ganzes meint. Im nächsten Unterabschnitt „Dank als Lebenshaltung“ heißt es: „Gott will, dass alle Menschen ein gutes Leben und ‚volle Genüge‘ haben (Joh 10,10).“ Im Kontext geht es um die Bewahrung der Vollständigkeit und Schönheit der Schöpfung sowie um eine nachhaltige, zukunftsfähige globale Entwicklung. Da es in Joh 10,10 eigentlich um eine christologische Aussage geht („Ich bin gekommen, damit ...“), liegt ein doppelter Transfer vor: Aus der christologischen Aussage wird der Wille Gottes abgeleitet und dieser wiederum als Auftrag an die Nachfolgenden verstanden. Etwas, das ursprünglich Christus bringt und ermöglicht (Leben und volle Genüge) wird nun zu etwas, wofür alle Christinnen und Christen verantwortlich sind. Diese Interpretation deckt sich mit den Ergebnissen der vorliegenden Arbeit, die eine Übertragung der Schöpfungshandlungen Jesu an die ihm Nachfolgenden nahelegen. Ob diese Transferleistungen hinter den Bezugnahmen auf die Joh-Stellen stecken, bleibt offen, da nicht näher auf sie eingegangen wird.

In der Enzyklika „*Laudato si'*“ (2015) von Papst Franziskus wird nur im zweiten Kapitel an zwei Stellen explizit auf Joh Bezug genommen, nämlich im Abschnitt „Der Blick Jesu“ (VII.). Dort heißt es:

97. Der Herr konnte andere auffordern, auf die Schönheit zu achten, die es in der Welt gibt, denn er selbst war in ständigem Kontakt mit der Natur und widmete ihr eine von Liebe und Staunen erfüllte Aufmerksamkeit. Wenn er jeden Winkel seines Landes durchstreifte, verweilte er dabei, die von seinem Vater ausgesäte Schönheit zu betrachten, und lud seine Jünger ein, in den Dingen eine göttliche Botschaft zu erkennen: „Blickt umher und seht, dass die Felder weiß sind, reif zur Ernte“ (Joh 4,35).

Die Schöpfung weist demnach über sich selbst hinaus und wird transparent für geistliche Wahrheiten; Prozesse in der Schöpfung können metaphorisch die Botschaft Jesu ausdrücken (eine ähnliche Argumentation haben wir oben bei Van der Watt kennengelernt). Der übernächste Abschnitt lautet:

99. Nach dem christlichen Verständnis der Wirklichkeit geht die Bestimmung der gesamten Schöpfung über das Christusmysterium, das vom Anfang aller Dinge an gegenwärtig ist: „Alles

¹⁹⁸ Vgl. ZIMMERMANN/SOUKRY, *Creatio Continua* in the Fourth Gospel, 110–112.

ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen“ (Kol 1,16). Der Prolog des Johannesevangeliums (1,1-18) zeigt das schöpferische Handeln Christi als des göttlichen Wortes (Lógos). Doch dieser Prolog überrascht durch seine Behauptung, dass dieses Wort „Fleisch geworden“ ist (Joh 1,14). Eine Person der Trinität hat sich in den geschaffenen Kosmos eingefügt und ihr Geschick mit ihm durchlaufen bis zum Kreuz. Vom Anbeginn der Welt, in besonderer Weise jedoch seit der Inkarnation, wirkt das Christusmysterium geheimnisvoll in der Gesamtheit der natürlichen Wirklichkeit, ohne deswegen dessen Autonomie zu beeinträchtigen.

Hier wird auf das Paradox verwiesen, das auch mehrfach in dieser Arbeit angeklungen ist, nämlich dass der Schöpfer zum Geschöpf wird. In der Enzyklika wird dies so gedeutet, dass es eine Art Wechselwirkung zwischen Christus und der natürlichen Wirklichkeit gibt.

Die äußerst spärliche Bezugnahme in kirchlichen Diskursen auf Joh liegt vermutlich u. a. daran, dass in manchen Papieren generell die Bibel kaum zur Sprache kommt. Wenn sie zur Sprache kommt, scheinen Gen-Stellen oder andere relevanter. Auch wenn es mittlerweile einen zunehmend wachsenden Forschungsdiskurs zur Schöpfung in Joh gibt, wird es wahrscheinlich noch eine Weile dauern, bis die Ergebnisse ins Bewusstsein der kirchlichen Öffentlichkeit rücken. Abschließend möchte ich versuchen, kurz und knapp die johanneische Schöpfungstheologie mit den relevantesten Belegstellen zu skizzieren.

24.5 Skizze der Schöpfungstheologie des Johannesevangeliums

Was ist die schöpfungstheologische Quintessenz von Joh? Was ist der Beitrag von Joh zum schöpfungstheologischen Diskurs im 1./2. Jh. n. Chr.? Und was sind die bleibenden theologischen Einsichten für die heutige Theologie? Um eine für ein Fazit angemessene Form der theologischen Gesamtschau zu ermöglichen, sollen für den Moment Fragen nach verfassen den Personen und unterschiedlichen Redaktionsstufen eingeklammert werden. Welche Schöpfungstheologie steckt im Evangelium in seiner Endgestalt?

In Joh wird grundsätzlich davon ausgegangen, dass der gegenwärtige Kosmos einen Anfang hatte, also nicht schon von Ewigkeit her bestand. Diese Ansicht wird v. a. im Prolog (1,1–2), im hohepriesterlichen Gebet aus (17,5.24) und 9,32 ausgedrückt; sie deckt sich mit anderen frühjüdischen und -christlichen Überzeugungen, die im Gegensatz zu der aristotelischen Überzeugung stehen, dass die gegenwärtige Welt keinen Anfang hatte und nicht geschaffen wurde, sondern von Ewigkeit her besteht.

Mit vielen anderen frühjüdischen und -christlichen Quellen teilt Joh die theologische Position, dass ein einziger Gott es ist, auf den die Schöpfung zurückzuführen ist. Daher wird in Joh kein protologischer Dualismus vertreten,¹⁹⁹ sondern das Geschaffene hat Lebensqualität (1,4) und verdankt sich Gott bzw. dem Logos; dieser gute Ursprung lässt auf die prinzipielle Güte der Schöpfung schließen. Das Objekt der Schöpfung ist alles bzw. der Kosmos (1,3.10), der wahrscheinlich nicht nur im Prolog die Schöpfung als Ganzes bezeichnet (neben 1,9–10 z. B. 3,16–17.19; 4,42; 8,12; 11,9; 12,42; 17,5.24; 21,25). In Joh gibt es aber nicht nur ein Wissen um die Güte, sondern auch um die Bedrohung der Schöpfung durch die Dunkelheit (3,19) und den Anführer dieses Kosmos (12,31). Zugleich wird aber die Überlegenheit des Schöpfers über diese Mächte betont (1,5; 14,30; 16,11).

Umstritten schien die Frage gewesen zu sein, ob Gott ganz allein und ohne Hilfe alles geschaffen hat (Jes 44,24) oder nicht. Joh ist in dem theologischen Lager, das davon ausgeht, dass Gott, den er Vater nennt, nicht gänzlich allein am Werk war, sondern der Logos an der Schöpfung beteiligt ist. Er steht damit in der Linie der Traditionen, die immer wieder verschiedene Instanzen (v. a. Sophia, Geist und das Sprechen/Wort bzw. den Logos) als

¹⁹⁹ Vgl. SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, 24–25.33.52.

Schöpfungsmittler stark gemacht haben. Je nachdem, wie man Joh 1,3.10 versteht, kann man in diesen Versen eine Radikalisierung der genannten Idee sehen: In dieser Arbeit habe ich dafür argumentiert, dass der johanneische Logos nicht nur ein Schöpfungsmittler ist, also eine Art Werkzeug, mittels dessen Gott die Welt erschafft, sondern dass das Werden/Entstehen durch den Logos so aufgefasst werden kann, dass er eigenständig als (Co-)Schöpfer aktiv gewesen ist. Je nach Deutung von 6,63 ist auch der Geist durch seine belebende Funktion schöpferisch tätig.

Dieser Eindruck verstärkt sich im Laufe des Evangeliums, wo Jesus immer wieder so portraitiert wird, dass er Schöpfermacht besitzt, wie etwa durch Sprechakte (4,50–53; 5,8–9; 9,7; 11,43–44; 21,6), Heilungen und Wunder insgesamt. Er lässt Wein aus Wasser entstehen (γίνομαι, 2,9), was zum Zeichen seines schöpferischen Wirkens (ποιέω 2,11) wird, ähnlich wie die wundersame Vermehrung von Brot und Fisch in 6,1–15. Die Figuren des Narrativs sprechen ihn wahrscheinlich nicht zufällig mit dem Kyrios-Titel an, der sonst oft für den Schöpfer verwendet wird (4,49; 9,38). Die Leute entwickeln eine Erwartungshaltung an das schöpferische Wirken (ποιέω, 11,37) Jesu, der dazu in der Lage sein müsste, den Tod des Lazarus zu verhindern, indem er dessen Leben erhält. Jesus bewirkt (ποιέω, 5,11) das Gesund-Werden (γίνομαι, 5,14) des Kranken am Teich Betesda. Er erhebt in der dunklen Nacht seine Stimme inmitten des chaotischen Wassers und spricht wie der Schöpfer in einzelnen Jesaja-Texten das absolute Ich-bin-Wort (6,20), wobei er über das Wasser läuft, was wiederum eine Inszenierung ist, die an den Schöpfer erinnert (6,19).

Die pointierte Aussage in 5,17 kann angesichts all dieser Befunde so verstanden werden, dass Jesus nicht nur bei der ersten Schöpfung am Anfang (*creatio prima*) tätig war, sondern auch weiterhin wie sein Vater erhaltende Schöpfungshandlungen ausübt (*creatio continua*). Er ist also nicht nur am Anfang der (Co-)Schöpfer, sondern auch in der gegenwärtigen Welt. Dies kommt zugespitzt in den Heilungen am Sabbat (Joh 5 und 9) zum Ausdruck, da es ein Vorrecht von Gott als Schöpfer ist, am Sabbat zu wirken. Das gegenwärtige Lenken, Walten und Regieren der Schöpfung wird in der textlichen Umwelt oft mit der König-Metapher verknüpft. In dieser Arbeit wird die These vertreten, dass auch die Metapher vom Königtum Gottes über die Schöpfung auf Jesus übertragen wird und man insofern die johanneischen Königsmetaphorik als Hinweise auf Jesu Regieren über die (Neu-)Schöpfung verstehen kann. Trotz des prinzipiell christologischen Fokus des Evangeliums gibt es immer wieder auch schöpfungstheologische Aussagen über den Vater, etwa dass er gegenwärtig wirkt (5,17), Tote belebt (5,21) und als Vater (z. B. 14,9; 20,17) Menschen hervorbringt (8,41). Da sowohl Gott (5,21), der Sohn (5,21; 6,33; 10,28; 17,2) als auch der Geist beleben bzw. Leben geben können, sind potenziell diese drei indirekt im Blick, wenn vom Haben des Lebens gesprochen wird, was johanneisch voraussetzt, dass einer bzw. mehrere der drei genannten Schöpfer das Leben gegeben hat/haben (3,15–16.36; 5,24.39–40; 6,40.47.53–54; 8,12; 10,10; 20,31).

Die Inkarnation impliziert das schöpfungstheologische Paradoxon, dass der Schöpfer zum Geschöpf wird. Der, der alles schafft, erhält und vollendet, begibt sich in die Bedingungen menschlicher Existenz, wird geboren (18,37), nimmt den menschlichen Körper („Fleisch“, 1,14) aus Blut und Wasser an (19,34), hat Hunger und Durst, wird müde (4,6–43), ist verwundbar (20,20.25–28) und stirbt, indem er seinen Lebensgeist übergibt/abgibt (παραδίδωμι, 19,30), also wie alle sterblichen Menschen in die Erde fällt (12,24), aus der die Geschöpfe kommen bzw. gemacht worden sind (3,31). Die Schöpfungswerke primär im Sinn des erhaltenden Handelns (v. a. Wundertaten), die immer wieder zur Sprache kommen (4,34; 5,20.36; 10,25.30; 9,3–4; 17,4), werden am Kreuz vollendet (19,28.30). Jesus ruht wie der Schöpfer nach Vollendung seiner Werke am Sabbat (19,31). Allerdings bleibt es nicht dabei, sondern mit dem ersten Tag der neuen Woche (20,1.19) bzw. dem achten Tag (20,26) bricht die

Neuschöpfung (*creatio eschatologica*) nun vollumfänglich an, was nicht zuletzt durch seinen Auftritt als Gärtner im Auferstehungsgarten als Ort neuen Lebens unterstrichen wird (20,15).

Der biologische Tod ist also nicht das Ende des Schöpfers, sondern die Voraussetzung der Neuschöpfung. Dass Jesus als Schöpfer belebt, wen er will (5,21), wird durch das Erhalten des Lebens eines todkranken Sohnes (4,43–54) sowie die Auferweckung des Lazarus demonstriert und kommt schließlich ultimativ in Jesu eigenmächtiger (10,17–18) Auferstehung (20–21) zum Ausdruck. Der Auferstehungstag als Neuschöpfungstag beginnt und endet wie der erste Tag der ersten Schöpfung: Zunächst ist es dunkel und das Ende des Tages wird durch den Abend markiert (20,1.19). Eine der ersten Handlungen, die der Auferstandene vollzieht, ist ähnlich wie beim Schöpfer das Benennen (20,16). In Analogie zum Schöpfungsakt in Gen 2,7 formt Jesus nicht nur in Joh 9,6 Schlamm, sondern ermöglicht in 20,22 neues Leben durch den Geist, den er haucht. Diese Geistgabe wird wahrscheinlich schon am Kreuz angedeutet (19,30) und dann nachösterlich eindeutig vollzogen (20,22) und wurde schon zuvor im Evangelium durch Geburtsmetaphorik als Ausdruck für die Neuschöpfung zur Sprache gebracht (1,12–13; 3,3.5). Jesus befähigt die ihm Nachfolgenden dazu, nun Werke zu vollbringen, die noch größer als seine eigenen sind (14,12) – auch Schöpfungswerke wie etwa das Erhalten von Leben.

Anhang

Ergänzendes Material

Tabellen zum Forschungsstand

Aus der Fülle an exegetischer Literatur zur Schöpfungsthematik werden hier v. a. wichtige deutsche und englische Publikationen zum Thema zusammengestellt.¹

Die Forschungsliteratur zur Schöpfung im frühen Juden- und Christentum kann in zwei Kategorien unterteilt werden:

1. Monografien, Abschnitte in Monografien und Beiträge in Zeitschriften sowie Sammelbänden zur Schöpfung in bestimmten biblischen oder frühjüdischen Schriften
2. Beiträge zu bestimmten Lexemen und Themen (v. a. in Wörterbüchern und Lexika), die mit Schöpfung verbunden sein können

Die Beiträge aus der zweiten Kategorie sollen hier nicht einzeln aufgeführt werden. Hierzu können alle Beiträge zu Lexemen in den gängigen Lexika² gezählt werden, die in den Tabellen zur Schöpfungsterminologie³ aufgeführt sind.

Aus der ersten Kategorie (Monografien, Abschnitte in Monografien und Beiträge in Zeitschriften sowie Sammelbänden zur Schöpfung in bestimmten biblischen oder frühjüdischen Schriften) möchte ich wichtige, bisher erschienene Sammelbände in chronologischer Reihenfolge nach Publikationsjahr nennen. Es geht hierbei besonders um Bücher, in denen auch ntl. Schriften behandelt werden (rein alttestamentliche Publikationen werden aufgrund der Menge an Material nicht aufgelistet⁴).

- McKinney: *Creation, Christ, and Culture* (1976)⁵
- Clifford/Collins: *Creation in the Biblical Traditions* (1992)⁶
- Evang/Merklein/Wolter: *Eschatologie und Schöpfung* (1997)⁷
- Luttikhuisen: *Paradise Interpreted* (1999)⁸
- Brown/McBride: *God Who Creates* (2000)⁹
- Luttikhuisen: *The Creation of Man and Woman* (2000)¹⁰
- Habel: *Readings from the Perspective of Earth* (2000)¹¹
- Habel/Wurst: *The Earth Story in Wisdom Traditions* (2001)¹²
- Habel/Balabanski: *The Earth Story in the New Testament* (2002)¹³
- Reventlow/Hoffman: *Creation in Jewish and Christian Tradition* (2002)¹⁴

¹ Dies hat zum einen den pragmatischen Grund darin, dass ich Deutsch und Englisch am besten beherrsche, zum anderen braucht man angesichts der Menge an Publikationen ohnehin eingrenzende Kriterien. Der zeitliche Kontext dieses Forschungsstandes ist die Entstehung dieser Arbeit 2019–2022, sodass Publikationen, die nach diesem Zeitraum entstehen, nicht berücksichtigt werden.

² Z. B. ThWNT, TBLNT, THAT, ThWQ.

³ Vgl. im Methodik-Kapitel dieser Arbeit den Abschnitt zur Terminologie.

⁴ Vgl. z. B. ALBERTZ, *Schöpfung und Befreiung*; O'BRIEN/MAJOR, *In the Beginning*; KEEL/SCHROER, *Schöpfung*; BATTO, *In the Beginning*; HABEL/WURST, *Earth Story in Genesis*; HABEL, *Earth Story in the Psalms and the Prophets*.

⁵ Vgl. MCKINNEY, *Creation, Christ, and Culture*.

⁶ Vgl. CLIFFORD/COLLINS, *Creation in the Biblical Traditions*.

⁷ Vgl. EVANG/MERKLEIN/WOLTER, *Eschatologie und Schöpfung*.

⁸ Vgl. LUTTIKHUIZEN, *Paradise Interpreted*.

⁹ Vgl. BROWN/MCBRIDE, *God Who Creates*.

¹⁰ Vgl. LUTTIKHUIZEN, *Creation of Man and Woman*.

¹¹ Vgl. HABEL, *Readings from the Perspective of Earth*.

¹² Vgl. HABEL/WURST, *Earth Story in Wisdom Traditions*.

¹³ Vgl. BALABANSKI, *John 1*.

¹⁴ Vgl. YAIR/REVENTLOW, *Creation in Jewish and Christian Tradition*.

- Kooten: *The Creation of Heaven and Earth* (2005)¹⁵
- Gaiser/Throntveit: “And God Saw That It Was Good” (2006)¹⁶
- Habel/Trudinger: *Exploring Ecological Hermeneutics* (2008)¹⁷
- Bormann: *Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen* (2008)¹⁸
- Pennington/McDonough (2008): *Cosmology and New Testament Theology*¹⁹
- Horrell: *Ecological Hermeneutics* (2010)²⁰
- Nicklas/Zamfir: *Theologies of Creation* (2010)²¹
- Schmid: *Schöpfung* (2012)²²
- Jenott/Gribetz: *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity* (2013)²³
- Culpepper/Van der Watt: *Creation Stories in Dialogue* (2016)²⁴
- Roskam/Verheyden: *Light on Creation* (2017)²⁵
- Caldusch-Benages/Corley/Duggan/Egger-Wenzel: *Creation and Cosmos* (2020)²⁶
- Janowski/Thomas: *Natur und Schöpfung* (2021)²⁷

Diese Auswahl stellt neben Monografien und Zeitschriften eine wichtige Quelle für die in den folgenden Tabellen zusammengestellte Literatur sowie die im Forschungsstand erwähnten Publikationen dar. Die Erträge dieser und noch weiterer Publikationen sind nach Schriftencorpora geordnet dort (Kap. 2) skizziert.

Die folgenden Tabellen, die die wesentlichen genannten Publikationen zusammenstellen, werden abweichend von der sonstigen Form die Belege mit Nachname, Kurztitel und Jahr enthalten. Dadurch können sie auch eindeutig im Literaturverzeichnis gefunden werden und geben zugleich einen Überblick über die chronologische Reihenfolge der Publikationen. Die Beiträge sind nach Gruppen geordnet (Monografien, Abschnitte in Monografien; Sammelbandbeiträge; Artikel [in Zeitschriften, Lexika usw.]; Paper [die nicht in den bisher genannten Publikationsorganen veröffentlicht wurden]). Der Begriff „Monografie“ macht nicht zwangsläufig eine Aussage über den Umfang des Buches,²⁸ sondern will – gemäß der Etymologie (μόνος = allein, einzeln; γραφή = Schrift) – ausdrücken, dass es sich um ein Buch handelt, das keine Sammlung von unselbstständigen Beiträgen ist, sondern sich als ein selbstständiges Einzelwerk konzentriert um ein spezielles Thema dreht.²⁹

Innerhalb dieser Gruppen stehen die Beiträge in chronologischer Reihenfolge. Die Tabellen erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern es sollen bestimmte Publikationen hervorgehoben werden, die in der Darlegung des Forschungsstandes dieser Arbeit eine besondere Rolle spielen oder insgesamt erwähnenswert sind. Ein dreifacher Strich (---) bedeutet, dass ich keine entsprechende Literatur zu der Schrift gefunden habe.

¹⁵ Vgl. KOOTEN, *Creation of Heaven and Earth*.

¹⁶ Vgl. GAISER/THRONTVEIT, “And God Saw That It Was Good”

¹⁷ Vgl. HABEL/TRUDINGER, *Exploring Ecological Hermeneutics*.

¹⁸ Vgl. BORMANN, *Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen*.

¹⁹ Vgl. PENNINGTON/MCDONOUGH, *Cosmology and New Testament Theology*.

²⁰ Vgl. HORRELL u. a., *Ecological Hermeneutics*.

²¹ Vgl. NICKLAS/ZAMFIR, *Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity*.

²² Vgl. SCHMID, *Schöpfung*.

²³ Vgl. JENOTT/KATTAN GRIBETZ, *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity*.

²⁴ Vgl. CULPEPPER/VAN DER WATT, *Creation Stories in Dialogue*.

²⁵ Vgl. ROSKAM/VERHEYDEN, *Light on Creation*.

²⁶ Vgl. CALDUSCH-BENAGES u. a., *Cosmos and Creation*.

²⁷ Vgl. THOMAS/JANOWSKI, *Natur und Schöpfung*.

²⁸ Hier grenze ich mich von der Verwendungsweise ab, bei der die Monografien eine „größere wissenschaftliche Einzeldarstellung“ ist, DUDENREDAKTION, *Monografie*.

²⁹ Vgl. HILLER/FÜSSEL, *Wörterbuch des Buches*, 224.

Deuterokanonische Schriften der Septuaginta

<i>Schrift</i>	<i>Verfassende, Kurztitel, Jahr</i>
<i>Überblick</i>	Artikel: - Reiterer, Dimensionen der Schöpfung (2009)
<i>1./3. Esra³⁰</i>	---
<i>Zusätze zu Esther</i>	Sammelbandbeitrag: - De Troyer: Cosmic Events (2020)
<i>Judith</i>	Sammelbandbeiträge und Artikel: - Levison, Judith 16:14 and the Creation of Woman (1995) - Schmitz, „Dir soll deine ganze Schöpfung dienen“ (2010) - Schmitz, Does κτίστης Mean „Creator“? (2020), bes. 42–44
<i>Tobit</i>	Sammelbandbeiträge: - Urbrock, Angels, Bird-Droppings and Fish Liver (2000) - Fröhlich: Creation in the Book of Tobit (2010) - Macatangay: God’s Conflict (2020)
<i>1. Makkabäer</i>	---
<i>2. Makkabäer</i>	Sammelbandbeiträge: - Schmitz, Geschaffen aus dem Nichts? (2010) - Schmitz, Does κτίστης Mean „Creator“? (2020), bes. 44–45
<i>3. Makkabäer</i>	---
<i>Das Gebet des Manasse</i>	---
<i>Weisheit/Sapientia Salomonis</i>	Sammelbandbeiträge: - Kolarcik, Creation and Salvation (1992) - Bergant, Wisdom of Solomon (2000) - Goff, Adam, the Angels and Eternal Life (2010) - Horbury, Cosmos and Empire (2020) - Passaro, Creation and History (2020) - Kepper, Philosophical Ideas (2020)

³⁰ Aufgrund der LXX-Zählung wird dieses Buch als 1Esr, aufgrund der Vulgata-Zählung als 3Esr bezeichnet. Da ich mich an das RGG-Abkürzungsverzeichnis halte, verwende ich 3Esr.

*Sirach***Monografie:**

- Burton, Sirach and the Judaic Doctrine of Creation (1987)

Abschnitte in Monografien:

- Schnabel, Law and Wisdom (1985), 16-20.42–44.178–181.199–201

- Argall, 1 Enoch and Sirach (1995), 135–164

- Goering, Wisdom's Root Revealed (2009), 25–68

Sammelbandbeiträge:

- Reiterer, „Alles nämlich hat der Herr gemacht“ (2010)

- Bussino, Creation and Humanity (2020)

- Caldach-Benages, Polarities in Creation (2020)

- Mulder, A Theology of the Creator (2020)

- Corley, Creation and Cosmos (2020)

- Marx, Ben Sira 42–50 (2020)

*Psalmen Salomos**Baruch*

Sammelbandbeitrag:

- Nicklas, Schöpfungstheologie im Buch Baruch (2010)

*Der Brief des Jeremia / Epistula**Jeremiae*

*Zusätze zu Daniel***Sammelbandbeitrag:**

- Beentjes: “Bless the Lord, Winter Cold and Summer Heat” (2020)

*Pseudepigraphische Schriften der Septuaginta**Schrift**Verfassende, Kurztitel, Jahr**4. Makkabäerbuch***Sammelbandbeitrag:**

- Schmitz, Does κτίστης Mean „Creator“? (2020), bes. 44–45

Oden

Psalmen Salomos

*Pseudepigraphen außerhalb der Septuaginta**Schrift**Verfassende, Kurztitel, Jahr**Jubiläen***Sammelbandbeiträge und Artikel:**

- Steck, Aufnahme von Genesis 1 in Jubiläen 2 und 4. Esra 6 (1977)

- VanderKam, Genesis 1 in Jubilees 2 (1994)

- Beate Ego, Heilige Zeit (1997)

- van Ruiten, Eden and the Temple (1999)

- Sollamo, Creation (2006)

- VanderKam, Made to Order (2013)

- Badalanova Geller, Alphabet of Creation (2015)

*1. Henoch***Monografie:**

- Albani, Astronomie und Schöpfungsglaube (1994)

Abschnitte in Monografien:

	- Argall, 1 Enoch and Sirach (1995), 101–134 - Bachmann, Welt im Ausnahmezustand, 109–150 - Kvanvig, Primeval History in the Book of Watchers (2011), 317–529
	Sammelbandbeiträge und Artikel: - Black, New Creation in 1 Enoch (1975) - Klijn, From Creation to Noah (1978) - Newsom, Development of 1 Enoch 6–19 (1980) - Argall, Reflections on 1 Enoch and Sirach (1995) - Tigchelaar, Eden and Paradise (1999) - Carlson, Eschatological Viticulture (2017) - Evans, 1 Enoch Book of Watchers and Astronomical Book (2017)
<i>Aristeasbrief</i>	Abschnitt in einem Sammelbandbeitrag: - Schmitz, Does κτίστης Mean „Creator“? (2020), 45–47
<i>Testament Moses/Assumptio Mosis</i>	---
<i>Mose-Apokalypse/Vita Adae et Evae</i>	Sammelbandbeiträge und Artikel: - Levison, Adam and Eve (2004) - Meiser, Ätiologie und Paränese (2010) - Blackwell, <i>Greek Life of Adam und Eve</i> (2015)
<i>Liber Antiquitatum Biblicarum</i>	Abschnitt in einer Monografie: - Mell, Neue Schöpfung (1989), 135–138 Sammelbandbeitrag und Artikel: - Burnette-Bletsch, Reception of Genesis (2012) - Reinmuth, Beobachtungen zur Rezeption der Genesis (1997)
<i>Paralipomena Jeremiae</i>	---
<i>4. Esra/Esra-Apokalypse</i>	Monografie: - Moo, Creation (2011) Sammelbandbeiträge und Artikel: - Cook, Creation (1992) - Metzger, Das böse Herz (2010) - Hogan, Mother Earth (2011) - Carmichael, Days of Creation (2014)
<i>2. Baruch</i>	Artikel: - Carlson, Eschatological Viticulture (2017)
<i>3. Baruch</i>	---
<i>Joseph und Aseneth</i>	Abschnitte in einer Monografie: - Scialabba, Creation and Salvation (2019), 223–330 Sammelbandbeiträge und Artikel: - Gerber, Blickwechsel (2009) - Weidemann, Victory (2010) - Weidemann, Sieg der Protologie (2010) - Thiessen, Aseneth's Eight-Day Transformation (2014)
<i>Oden Salomos</i>	---
<i>Testament Hiobs</i>	---

Testament Adams
Testamente der zwölf Patriarchen
 2. (slawischer) Henoch

Sammelbandbeiträge und Artikel:

- Orlov, Secrets of Creation (Henoch & E-Publishing 2000)
- Orlov, Secrets of Creation (Scrinium, 2007)
- Macaskill, Creation of Man (2010)
- Badalanova Geller, Heavenly Writings (2012)
- Badalanova Geller, Creation Encrypted (2015)

Griechische Esra-Apokalypse
Apokalypse Abrahams
Zephania-Apokalypse
Sedrach-Apokalypse
Elia-Apokalypse
Testament Abrahams
Testament Isaaks
Testament Jakobs
Vitae Prophetarum
Sibyllinen

Sammelbandbeitrag:

- Kraus, Who Created Everything by a Word (2010)

Ergänzende Tabelle zum Frühjudentum und frühen Christentum

Als kleinen Ausblick möchte ich zumindest noch Literatur zur Schöpfung in den Texten vom Toten Meer sowie bei den jüdischen Philosophen benennen. Zu Philo³¹ scheint es mehr zu geben als zu Aristobulos und Josephus. Bezüglich der frühesten Schriften der Alten Kirchen (bis zum 2. Jh. n. Chr.) scheint es noch kaum etwas zu geben; hierbei handelt es sich um Forschungsdesiderate.

<i>Kategorie</i>	<i>Schrift</i>	<i>Beiträge</i>
<i>Texte vom Toten Meer</i>		Monografien: - Lange, Weisheit und Prädestination (1995) - Wold, Women, Men, and Angels (2005) Sammelbandbeiträge und Artikel: - Derrett, New Creation (1988) - Chazon, Creation and Fall of Adam (1997) - Daise, Biblical Creation Motifs in the Qumran Hodayot (2000) - Nitzan, Idea of Creation (2002) - Goff, Mystery of Creation (2003) - Gordley, Creation Imagery (2008) - Sollamo, Creation (2011) - Pajunen, Creation (2019) - Cashell-Moran, Cosmological Origins and Creation (2020)

³¹ Zu Philo mit Fokus auf das Logos-Motiv vgl. den Forschungsüberblick in vgl. LEONHARDT-BALZER, Logos, 307–311.

*Jüdische
Schriftsteller*

Aristobulos	Sammelbandbeitrag: - De Vos, Aristobulus and the Universal Sabbath (2016)
Philo von Alexandrien	Monografien: - Carpzov, De ΛΟΓΩ (1749) - Klasen, Die alttestamentliche Weisheit (1878) - Lee, Religious Thought (1950) - Weiss, Untersuchungen zur Kosmologie (1966) - Tobin, Creation (1983) - Runia, On the Creation (2001) - Worthington, Creation (2012) Abschnitte in Monografien: - Kidder, Demonstration (1726), Kapitel 5–6 - Gfrörer, Philo (1831), Band 1, Kapitel 8–9 - Aall, Logos (1896–1899), 184–231 - Hofrichter, Im Anfang (1986), 336–363 Sammelbandbeiträge und Artikel: - Delitzsch, Johannes und Philo (1863) - Wendt, Verhältnis (1911) - Argyle, Philo (1952) - Wilson, Philo (1953) - Tobin, Interpretations (1992) - Leonhardt-Balzer, Logos (2004) - Zeller, Schöpfungsglaube (2008) - Sterling, „The Most Perfect Work“ (2017)
Flavius Josephus	- Förster, Gottes Schöpfung (2010)

*Frühchristliche
Schriften
und Autoren*

Didache	---
Barnabasbrief	---
Hirt des Hermas	---
1. Clemensbrief	Monografie: - Minke, Schöpfung in der frühchristlichen Verkündigung (1966)
2. Clemensbrief	Sammelbandbeitrag: - Pratscher, Soteriologie und Ethik (1997)
Justin der Märtyrer	---
Tatian	---
Diognetbrief	---

Schöpfung im Johannesevangelium

	<i>Verfassende, Kurztitel, Jahr</i>
<i>Joh (insgesamt)</i>	Monografien: - Boismard, Du baptême à Cana (1956) - Carmichael, Story (1996) - Voortmann, Understanding (1998, unveröffentlicht); - Moore, Signs (2013) - Sosa Siliezar, Creation Imagery (2015)

- Daly-Denton, John (2017)
- Abschnitte in Monografien:**
- Reim, Studien (1974), 99–105
- Minear, Christians (1994), 82–102
- McDonough, Christ (2009), 212–234
- Sammelbandbeiträge und Artikel:**
- Hoskyns, Genesis I–III (1920)
- Phythian-Adams, New Creation (1947)
- Barrosse, Seven Days (1959)
- Hambly, Creation and Gospel (1968)
- Trudinger, Seven Days (1972)
- Pamment, John 3:5 (1983)
- Borgen, Creation, Logos and the Son (1987)
- Hengel, Schriftauslegung (1989)
- Minear, Promise (1993)
- Nereparampil, Eco-Theology (1993)
- Coloe, Structure (1997)
- Pagels, Exegesis of Genesis 1 (1999)
- Olajubu, Reconnecting with the Waters (2002)
- Painter, Earth Made Whole (2002)
- Sawyer, John 19.34 (2003)
- John, Ecology in the Fourth Gospel (2004)
- Du Rand, Creation Motif (2005)
- Kooten, The ‚True Light which Enlightens Everyone‘ (2005)
- Frettlöh, Christus als Gärtner (2007)
- Klink III, Light of the World (2008)
- Koch, „Es war aber an dem Ort ein Garten“ (2008)
- Rae, Testimony of Works (2008)
- Straub, Alles ist durch ihn geworden (2009)
- Brown, Creation’s Renewal (2010)
- Weidemann, Sieg der Protologie (2010)
- Weidemann, Victory (2010)
- Coloe, Theological Reflections (2011)
- Bedard, Johannine Creation (2011)
- [- Attridge, Creation and Sacred Space (2012)]³²
- Menken, Genesis in John’s Gospel (2012)
- Painter, ‚The Light‘ (2012)
- Coloe, Creation (2013)
- Hunt, Roman Soldiers (2013)
- Frayer-Griggs, Spittle, Clay, and Creation (2013)
- Deane-Drummond/Rossing, Eco-Theological Significance of John 10:10 (2013)
- Muñoz, Church (2014)
- Carmichael, Days of Creation (2014)

³² Dem Titel nach (Creation and Sacred Space: The Reuse of Key Pentateuchal Themes by Philo, the Fourth Evangelist, and the Epistle to Hebrews) könnte man vermuten, dass hier Schöpfungsthemen in Joh aufgegriffen werden; allerdings war hierfür aufgrund des begrenzten Rahmens (13 Seiten) wohl kein Platz mehr. Es geht zwar um verschiedene Themen des Pentateuchs in Joh (z. B. Pascha-Fest, Jakobsleiter, ...), jedoch nicht um Schöpfung, vgl. ATTRIDGE, Creation and Sacred Space, 246-249.

speziell zum Pro-
log:
Joh 1,1–18

- Culpepper, ‚Children of God‘ (2016)
- Skinner, Overcoming Satan (2016)
- Lee, Creation (2017)
- Lee, Creation (2018)
- Zimmermann, Gottes rekreatorisches Handeln (2019)
- Hoegen-Rohls, Gottes rekreatorisches Handeln (2019)
- Lee, Creation (2020)
- Kubiś, Creation (2020)
- van Deventer/Domeris, Spiritual Birth, Living Water, and New Creation (2021)
- Zimmermann, Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben (2021)
- Zimmermann/Shoukry, *Creatio Continua* in the Fourth Gospel (2021)

Paper:

- Mukuna, Language and Theology (2011)
- Smits, Gospel (2016)
- Smits, Creation (2017)
- Smits, Jesus (2017)

Monografien:

- Boismard, La Prologue de Saint Jean (1953)
- Evans, Word and Glory (1993)
- Endo, Creation (2002)
- Lioy, Search for Ultimate Reality (2005)
- Markstahler, Prolog (2010)

Abschnitte in Monografien:

- Ehrhardt, Beginning (1968), 190–205
- Borgen, Philo, John and Paul (1987), darin: Prologue of John, 75–101

Sammelbandbeiträge und Artikel:

- Pollard, Cosmology (1958)
- Minear, Logos Affiliations (1993)
- Habel, Ecojustice Challenge (2002)
- Wainwright, Which Intertext? (2002)
- Balabanski, John 1 (2002)
- Painter, Rereading Genesis (2003)
- Leonhardt-Balzer, Logos (2004)
- Anderson, The Johannine Logos-Hymn (2016)

Bezugsstellen im Überblick

Im Folgenden soll ein Überblick darüber gegeben werden, welche Parallelstellen, Anspielungen, Bezüge usw. im Forschungsdiskurs im Gespräch sind oder in dieser Arbeit vorgeschlagen werden. Die gesammelten Stellen sind nicht alle konsensfähig, sondern ein Zusammensetzung der Intertexte, die diskutiert werden können. Ein Anspruch auf Vollständigkeit besteht nicht, sondern es handelt sich um exemplarische Stellen, mit denen sich diese Arbeit auseinandersetzt.

1,1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ
λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν
πρὸς τὸν θεόν, καὶ
θεὸς ἦν ὁ λόγος.

speziell zum Motiv des Anfangs: Gen 1,1; Spr 8,22-24; Sir 15,14; 16,26; 24,9; Mt 19,4 par. Mk 10,6; Mt 24,21 // Mk 13,19; Hebr 1,10; 2Petr 3,4; Apk 3,14; 4QFestival Prayers^c 131–132 II 7; Jub 1,27 // 4QJubilees^a IV 7; 4,15; 1Hen 69,17–18; LibAnt 1,1; 4Esr 3,4; 6,1.38; 2Bar 21,4; 48,7; 2Hen 24,2; 47,2; Sib 3,16; Philo opif. 26; sacr. 8; plant. 93; her. 122; praem. 1; Flav.Jos.Ant. 1,27; 8,280; Iust. 1 apol. 59,2; 64,2; Melito, Vom Passa 49; *Autol.* 2,10;

speziell zum Motiv des Logos: s. u. Joh 1,3

speziell zum Motiv der Präexistenz: s. u. Joh 17,5.24

1,3 πάντα δι' αὐτοῦ
ἐγένετο, καὶ χωρὶς
αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν.
ὃ γέγονεν

speziell zum Motiv der Erschaffung von allem/aller Dinge – πάντα: Gen 1,31; Jes 44,24; Ps 104,24/Ψ 103,24; Jdt 8,14; Tob 3,11; 2Makk 1,24; SapSal 1,14; 9,1; Sir 18,1; 43,33; Röm 11,36; 1Kor 8,6; Kol 1,16; Hebr 2,10; Apk 4,11; 1QS III 15; 1QH 3,27 / III *bottom* 5; 8,26 / VIII 16; 18,14 / XVIII 12; 18,14 / XVIII 12; 23,25 / XXIII *bottom* 5; 4QDibHam^a 1–2 IV 4; 2Hen 33,8; Philo LA III.,99; Did 10,3; Aelius Aristides, *Orationes* 43,7; Op-
pian, *Halieutika* I 409.

speziell zum Motiv der Schöpfungsmittlerschaft – δι' αὐτοῦ:

- Sophia/Weisheit: Jer 10,12 par. 51,15 MT/28,15 LXX SapSal 7,21; 8,3–4.6; 9,2; Philo Fug. 109; ebr. 30–31; 2Hen 30,8
- Kraft Gottes: Jer 10,12 par. 51,15 MT/28,15 LXX
- seine Einsicht: Jer 10,12 par. 51,15 MT/28,15 LXX
- sein Wissen: 1QS XI 11; 4QShirShabb^d I 1 35
- sein Gedanke: 1QS XI 11
- sein Wille: 1QS XI 18; 4QShirShabb^d I 1 35
- seine Stimme: Hi 37,5; Jdt 16,14
- sein Geist: Ps 33,6/Ψ 32,6; 104,30/Ψ 103,30; Jdt 16,14; AssMos Fragment B (Gelasius, *Historia Ecclesiastica* 2,21,7)
- sein Sprechen: Gen 1,1–2,3; Hi 37,6; Ps 33,9; 148,5; Jes 40,26; 44,24–28; 48,13; 55,10–11; Jdt 16,14; Jub 2,5–6; 2Hen 30,1–2.7–8; 4Esr 3,4; 2Bar 21,4; 48,2; Sib 1,9; Philo sacr. 65
- Adoil und Archas: 2Hen 25–26
- Logos/Wort Ps 33,6; 147,18/Ψ 147,7; SapSal 9,1; Sir 39,17; 42,15; 43,26; OrMan 2–3; 2Petr 3,5; 4QNon-canonical Psalms B 1,3; 4QParaphrase of Genesis and Exodus I 1,6; 4QShirShabb^d I 1 35; Jub 12,4; 4Esr 6,38.43; 2Bar 14,16–17; 48,8; 56,4; ApkAbr 9,9; OdSal 16,19; Sib 1,19; 3,20; Aristob 4,3 (Eus.praep. 12,12,3); Philo LA III.,96; Cher. 27.127; sacr. 65; agr. 51; plant. 8–9; conf. 63; migr. 6; her. 188; Fug. 12.112; somn. I.,241; somn. II.,45; spec. III.,207; Iust. 1 apol. 64; vgl. für ῥῆμα Hebr 1,3; 11,3; Philo sacr. 8; Herm Vision I 3,4;

	zur griechischen Philosophie Heraklit DK B1; Mark Aurel, Τὰ εἰς ἑαυτὸν / Selbstbetrachtungen V 32 und zur Mythologie Plut.mor. 373b–c / <i>De Iside et Osiride</i> 54. speziell zum Vergleich von Thora und Logos: Ps 119,142.160/Ψ 118,142.160; Jes 2,3 par. Mi 4,2; Av 3,14; Tan Pekudei 3,17; ShemR 33,1 speziell zum Vergleich von Sophia und Logos: Sir 24,3; 4QNon-Canonical Psalms B 76–77,8; Philo LA I.,65; Iust.dial. 61; <i>Autol.</i> 1,7 Joh 1,1–3.10; 8,58; 17,5.24 Spr 8,22–31; SapSal 9,9; Sir 1,4; 24,9 Joh 1,3.10 Spr 3,19–20; Jer 10,12 // 51,15 MT/28,15 LXX; SapSal 7,21.27; 8,3–6; 9,2.9; Philo ebr. 30–31; 2Hen 30,8; <i>Autol.</i> 1,7 Joh 1,10 11.14; vgl. Ps 147,15/Ψ 147,4; Jes 55,11 SapSal 8,1; Sir 24,6–17; Bar 3,38 Joh 1,5.10–13; 3,32–33; 5,38; 8,37; 12,37; 17,6 Spr 1,24–25.30; SapSal 1,4; 7,14.27; 9,4; Sir 24,8–12; 1Hen 42,1–2 Joh 1,4; 3,16.36; 6,33.35.48.51.63.68; 8,12; 10,10.28; 11,25; 14,6; 20,31 Spr 3,2.16.18; Sir 4,12; 24,18 Joh 1,4–5 SapSal 6,12; 7,10.25–26.29–30; Bar 4,2 Joh 20,22 Spr 1,23 Joh 6,19 Sir 24,5–6 Joh 16,5 1Hen 42,1–2 Joh 1,18; 6,46 SapSal 8,4 Unterschied im Hinblick auf Geschöpflichkeit: Spr 8,22 LXX; Sir 1,4.9; 24,8–9 speziell zum Motiv „ohne“ – χωρίς: 1QH 9,10.22 / IX 8.20; 18,11 / XVIII 9; 21,33 / XXI <i>bottom</i> 13 speziell zu γίνομαι als Verb der Schöpfung: Gen 1,3.5–6.8–9.11.13–15.19–20.23–24.30–31; 2,4–5.7; Ψ 32,9; 89,2; 103,20; 148,5
1,4 Leben-Motiv ἐν αὐτῷ ζῶν ἦν, καὶ ἡ ζῶν ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· vgl. auch 3,16.36; 4,10; 5,21.26; 6,33.35.48.51.63.68; 7,38; 8,12; 10,10.28; 11,25; 12,25; 14,6; 20,31;	Gen 1,20–21.24.30; 2,7.9.19.Hi 31,15; Ps 36,10/Ψ 35,10; Ps 104,29–30/Ψ 103,29–30; Jes 44,2.24; Jer 1,5; Sir 4,12; Jub 12,4; 2Hen 30,6; 4Esr 3,5; 6,47–48; 2Bar 21,9–10; Jo- sAs 8,3.5.9; 12,1–2; 15,5; 20,7; MekhJ 13,3; Av 6,7
1,5 Motivik von Licht und Dunkelheit καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτία φαίνει, καὶ ἡ	Gen 1,3–5.14–19; Hi 37,15; Ψ 26,1; 103,2; 118,105; Spr 6,23; Jes 40,26; 45,7; Dan 3,57.62–63.71–72.88 LXX; Am 4,13; Sir 33,7–9.14; 42,2–10; 1Joh 1,5; Bar 3,33–36; PsSal 18,10–12; 1QS III 13 – IV 26; 1QM X 11.15; 1QH 9,13–14 / IX 11–12;

σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. vgl. auch 1,4.7–9; 3,19–21; 8,12; 9,5; 11,9–10; 12,35–36.46	12,6–9 / XII 5–8; 4QCatena A 12–13 I 7.11; 4QJubilees ^a V 7.10; 4QBer ^b 1,1–3; 4QNon-Canonical Psalms B 1,5.8; 11QPs ^a XXVI 10–12; 1Hen 69,21–22; Jub 2,2.8–10; Aristob 5,10–11 (Eus.praep. 13,12,10–11); ApkAd 36,3; VitAd 18,1–2; 28,2; LibAnt 12,9; 4Esr 6,39–40.45–46; JosAs 8,9; OdSal 18,6; 2Hen 25,1–5; 26,1–3; 27,3–4; 30,2–7; 47,6; 48,4; TestLev 14,4; Philo opif. 29–35; LA I.,46; somn. I.,75; Flav.Jos.Ant. 1,28; Plut.mor. 171a / <i>De superstitione</i> 12; Isis-Aretologie aus Kyme 15.50
1,10 Kosmos-Begriff ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.	Z. B. Gen 2,1; Jes 40,26; 2Makk 7,23; 13,14; 4Makk 5,25; 16,18; SapSal 1,14; 7,17; 9,9; 10,1; 11,17; Mt 13,35; 24,21; 25,34 par. Lk 11,50; Röm 1,20; Eph 1,4; Hebr 4,3; 9,26; Apk 13,8; 17,8; Jub 2,1; 48,1; AssMos Fragm. A (Gelasius, Historia Ecclesiastica 2,17,17); AssMos Fragm. B (Gelasius, Historia Ecclesiastica 2,21,7); OrMan 1,2; Aristob 2,9 (Eus.praep. VIII,10,9); Aristob 4,3 (Eus.praep. XIII,12,3); Aristob 5,9 (Eus.praep. XIII,12,9); Philo opif. 3.7.9.12–17.19–20.24–26.35–36.52.77–78.89.131.142.151.171–172; Flav.Jos.ant. 1,21.26.33; 1Clem 19,2; 38,3; 60,1
Joh 3,31 Der Mensch aus der Erde (ἐκ τῆς γῆς) – Joh 3,31	allgemein: Gen 1,1–2.10–12.14–15.17.20.22.24–26.28–30; 2,1.4–7.9.11–13.19; 3,19; 19,25; Ex 20,11; Dtn 4,32; Ψ 84,12; Ψ 103,14; Jes 42,5; Sir 40,1; Mt 5,18 // Lk 16,17; Mt 5,35; 6,10; 11,25 // Lk 10,21; Mt 12,40; Mt 13,5.8 // Mk 4,5.8 // Lk 8,8; Mt 13,23 // Mk 4,20 // Lk 8,15; Mt 24,35 // Mk 13,31 // Lk 21,33; Mk 4,26.28.31; Lk 12,56; Apg 4,24; 10,12; 11,6; 17,24; 1Kor 8,5; Eph 1,10; 3,15; 4,9; Kol 1,16.20; Hebr 1,10 // Ψ 101,26; Hebr 12,26; Jak 5,7.12; 2Petr 3,5.7.10.13; Apk 5,3.13; 14,7.15–16.18–19; 18,3.11.23.24; 19,2; 20,11; ParJer 3,10; 5,32 4Esr 4,21; 5,43–49; 10,8–14; 3Bar 10,9; 2Hen 30,8; Sib Fragm. 3,4–5; Aristob 2,11 (Eus.praep. 8,10,10–12); Aristob 5,11 (Eus.praep. 13,12,11); Aristob 5,12 (Eus.praep. 13,12,5); Philo opif. 38.133; LA. I.,28; LA. II.,9; post. 127; Fug. 178; aet. 63; Flav.Jos.Ant. 4,70.93.205; 12,151; 1Clem 60,4; (Pseudo-)Apollodor, Bibliothek, 1,7.1; Luc. Prometheus, 13 speziell zu derselben Anthropologie/Anthropogonie: Gen 2,7; 3,19.23; 18,27; Hi 10,9; 34,15; Ps 103,14/Ψ 102,14; Pred 3,20; 12,7; 1Kor 15,47; Gk. Apoc. Ezra 7,3; Barn 6,9 speziell zum Merismus von Erde und Meer: Apg 4,24; 14,15; 5,13; 7,1–3; 10,2.5–6.8; 12,12; 14,7; 20,8; 21,1 speziell zur Begrenztheit der Erde: Mt 12,42; Mk 13,27; Apg 1,8; Apk 20,8; 21,1 speziell zu den Menschen als Bewohner der Erde: Apk 3,10; 6,10; 8,13; 11,10; 13,12.14; 14,6; 17,2.8
das Werk/die Werke	Gen 2,2–3; Hi 10,3; 37,15; Ps 8,4/Ψ 8,4; Ps 90,16/Ψ 89,16; Ps 102,26/Ψ 101,26; Ps 103,22/Ψ 102,22; Ps 104,13.24.31/Ψ

Joh 4,34; 5,17.20.36; 9,3–4; 17,4	103,13.24.31; Ps 139,14/Ψ 138,14; Ps 145,10/Ψ 144,10; Jes 64,7; 3Esr 4,36; Est 4,17a–d; Tob 3,11; SapSal 8,4; 13,1; Sir 11,4; 16,21.26–27; 17,8–10; 39,16.33; 42,15–16.22; 43,2.25.28.32; Dan 3,57 LXX; 1QH 9,8 / IX 6; 11,23–24 / XI 22–23; 18,10 / XVIII 8; 17,36; Jub 2,3; 4Esr 6,38.43.54; 7,134; 8,13; 2Bar 14,17–18; 24,4; 54,18; OdSal 16,13; 2Hen 47,2; Philo opif. 9.149; LA III., 97–99; det. 54; Flav.Jos.Ant. 1,21; Apion. 2,192;
Das Tun (ποιέω) und Vollenden (τελειόω) der Werke sowie das Vollbringen (τελέω) – 4,34; 5,36; 17,4; 19,28.30	Jub 2,1.16; Philo LA I.,2–3.16.18; spec. II.,59 speziell zu ποιέω und ἔργον: Gen 2,2–3; Philo LA I.,2.16.18 speziell zu συντελέω: Gen 2,1–2; Spr 8,31 LXX; Jes 44,24 LXX
Das Wirken (ἐργάζομαι) der Werke – 5,17; 9,4	Jes 45,9; Philo opif. 77
Sabbat Joh 5,9–10.16.18; 7,22–23 9,14.16; 19,31	Gen 1,4.14; 2,1–3; Ex 16,23; 20,8–11; 31,13–15.17; 35,2; Lev 23,3; Num 15,32–36; Dtn 5,12–15; Ψ 92; Jes 56,1–8; 58,13–14; 66,23; Jer 17,21–27; Ez 20,12–24; 44,24; 3Esr 1,55; Sir 33,7–9; 43,6–7; 1QS 10,3–4; Arist 210; Jub 2,1.9.17–33; 50,6–13; OdSal 16,12; 2Hen 24,5; 32,2; 65,3–4; Aristob 5,9.11–12 (Eus.praep. XIII,12,9.11–12); Philo LA I.,5–6.18; Cher. 87.90; det. 161; Flav.Jos.Ant. 1,33; Barn 15,3–5; Cic.off. 3,102; n.d. 2,76; Maximus Tyrius 15,6e–g; Corp. herm. VI.,1; IX.,9; XI.,5–6.13–14 speziell zum richterlichen Aspekt: Arist 210; 4Esr 6,53–63; 7,70
Beleben 5,21 außerdem: 5,24; 6,33; 10,28; 17,2	speziell zu ζωοποιέω (Joh 5,21)/ζωογονέω/ἀναζωοποιέω: Röm 4,17; 1Tim 6,13; 1 Kgdms 2,6 [1Sam 2,6 MT] par. Ὡδαί 3,64; 4 Kgdms 5,7 (2Kön 5,7 MT); 2 Esd 19,6 (Neh 9,6 MT); Ψ 70,20 (Ps 71,20 MT); Hiob 36,6; 4QMessianic Apocalypse 2 II 12; 7 II 6; Arist 16; Amidah, 2. Benediktion; Apk-Mos 28,4; 43,4(E ¹); 4Esr 3,5; 5,45; LibAnt 3,10; 51,5; JosAs 8,3.9; 12,1–2; 20,7; 27,10; TestGad 4,6–7; Sib 8,470; Sib Fragm. 3,8 (<i>Autol.</i> 2,36); Philo virt. 13–14.134; praem. 160; aet. 66.98; prov. II.,59; Barn 6,17; 7,2; 12,5.7; Herm mand IV 3,7; sim IX 16,2; Diog 5,12.16; Diodoros Siculus, <i>Bibliotheca Historica</i> 1,10.23.88; 2,52; 3,2; 5,56; Plutarch, <i>Cleom.</i> 39; <i>De Amore</i> 12 (494C); <i>Quaest. conv.</i> 2,3 (637F); Heraklit, All. 40,3; Luc., [Am.] 19; <i>Ver. hist.</i> 1,22; Vettius Valens, <i>Anthologiae</i> 4,4; Corp. herm. IX.,6; XI.,17; XII.,22; XVI.,8 speziell zum Gegenüber von Tod und Leben (5,24): Dtn 30,15; Sir 11,14; 15,17; 33,14; 37,18; JosAs 8,9
Gehen auf dem Wasser/Macht über das Wasser	allgemein: Hi 9,8; 2Makk 5,21; 9,8 in Verbindung mit 9,12; speziell zum absoluten Ich-bin-Wort: Jes 41,4; 43,10; 45,18; 46,4
Der Vater Joh 8,41	allgemein: Dtn 32,6; Hi 38,8.29–30; Ps 139,13/Ψ 138,13; Pred 11,5; Jes 45,9–10; 57,3; 64,7; Mal 1,6; 2,10; 3Makk 2,21;

	5,7; 6,2–3.8; 7,6; Mt 5,45.48; 6,25–34 (v. a. V. 26.32); 7,9–11 // Lk 11,11–13; Mt 23,9; 1Kor 8,6; Eph 3,14–15; 4,6; Jak 1,17–18; 3,9; Apk 21,7; Sib Fragm. 3,2.7 (<i>Autol.</i> 2,36); 3,604; 6,2; Sib Prolog 94–103; Philo opif. 7.21; LA I.,18; det. 54; ebr. 30–31; conf. 63; her. 171; virt. 64; Did 1,5 (im Zusammenhang mit 1,2); 8,2; 1Clem 62,3 speziell Gott als Vater von allem bzw. des Kosmos/Alls/Universums usw.: ApkMos 32,2; 35,2; 37,4; Philo opif. 72; LA I.,18; LA II.,49; det. 147; post. 175; plant. 129.135; ebr. 81; conf. 144.175; migr. 46.135.195; her. 110.236; Fug. 109.197; somn. I.,37.90; Abr. 121; Mos. I.,158; Mos. II.,24; decal. 32.105; spec. I.,22; II.,6.56; III.,127; virt. 179; prob. 43; Deo 55–59; Iust. 1 apol. 32,10; SJC BG 3 86–87.90–91; außerdem VitAd 31,4 in der altarmenischen und lateinischen Variante speziell γεννητής: Philo somn. II.,178; Mos. II.,205.209; decal. 53.107; spec. I.,209; virt. 85; praem. 46; aet. 1 speziell zur Vaterschaft gegenüber den Göttersöhnen: Gen 6,2.4; Ps 29,1/Ψ 28,1; Ps 82,6/Ψ 81,6; Ps 89,7/Ψ 88,7; QG I.,92 speziell zur Vaterschaft gegenüber dem Logos als Sohn: Philo agr. 51; conf. 63.146; Fug. 109; somn. I.,215 speziell zur Vaterschaft gegenüber Menschen: 4Esr 8,7–11; Philo opif. 72.77; Cher. 43–44; conf. 144–149; Did 2,2 im Zusammenhang mit 5,2; Verg.Aen. 1,254; Plut.mor. 1000f / Qu-est. plat. 2 speziell zur Mutterschaft: Jes 45,10; 1Petr 2,2–3; 1QH 17,35–36
9,6 Ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς	allgemein: Gen 2,7; Sir 33,10; 1QH 21,5 / XXI <i>top</i> 4; 4Esr 16,61; Sib 1,22; 3,8.24; Philo opif. 134–135; LA I.,31–33; migr. 3; Flav.Jos.Ant. 1,34 speziell das Motiv der Werke – ἔργα: Hi 10,3; Jes 64,7; weitere Stellen bei „das Werk/die Werke in Verbindung mit Joh 4,34 u. a. speziell das Motiv des Schlamms/Staubes/Lehms – πηλός: Hi 10,9; Jes 29,16; 45,9; 64,7; Jer 18,6; SapSal 15,7–10; Sir 33,13; Röm 9,21; 1QS XI 21–22 par. 4QSⁱ 9; 1QH 9,23 / IX 21; 11,24–25 / XI 23–24; 12,30 / XII 29; 19,6 / XIX 3; 20,35 / XX 32; 21,11–12.17.19–20.25.31 / XXI <i>top</i> 10–11.16. <i>bottom</i> 5.11; 23,28.36 / XXIII <i>bottom</i> 8.16; 4QD^a 1a–b,23; 4QShir^b 28+29,3; VitAd 27,2; 4Esr 3,4–5; TestNaph 2,2; Sib. 8,445–446; Petronius, Satyrice 131,4; Epiktet, Diatr. 1,1,11 speziell das Motiv des Schöpfungshandelns – ποιέω: Gen 1,1.21; 2,4.18; Ex 20,11; Hi 10,8; Ψ 103,24; Spr 14,31; Jdt 8,14;

	SapSal 1,13; 2,23; 6,7; 9,9; 11,24; 12,12; (Pseudo-)Apollodor, Bibliotheker, 1,7.1 Joh 5,16; 9,6 speziell zum Motiv des Schöpfers (ὁ ποιήσας / ποιητής / ὁ κτίζων / ὁ κατασκευάσας) innerhalb des ποιέω-Exkurses: ὁ ποιήσας: Hos 8,14; SapSal 9,1; 16,24; Sir 4,6; 7,30; 10,12; 32,13; 47,8; Bar 3,35; 4,7; ποιητής: Philo opif. 7; 9; 21; 53; 77; ὁ κτίζων: Pred 12,1; ὁ κατασκευάσας: Jes 40,28 speziell zum Motiv der heilsamen Gemische bzw. des Auftragens auf die Augen: Tob 11,11–13; Petronius, Satyrice 131,4; Theokrit, <i>Id.</i> 6,39–40; Plinius, <i>Nat.</i> 28,7,37; Tacitus, <i>Hist.</i> 4,81
Vor der Grundlegung des Kosmos (πρὸ καταβολῆς κόσμου): Präexistenz Joh 17,5.24; vgl. auch 1,1–3.10.15.30; 8,58	allgemein: Spr 8,22–23; Dan 12,1; Tob 6,18; Sir 1,4.9; 24,9; Apk 16,18; AssMos Fragm. B (Gelasius, <i>Historia Ecclesiastica</i> 2,21,7); 2Bar 54,1.3; Sib 8,439–455; Aristob 5,10–11 (Eus.praep. 13,12,10–11); speziell zum Motiv der Grundlegung der Erde bzw. des Kosmos als Anfang der Schöpfung: Hi 38,4; Ps 8,4; 104,5/ Ψ 103,5; Spr 8,23.29; Jes 40,21; 48,13; 51,13.16; Sach 12,1; Mt 13,35; 24,21; 25,34; Lk 11,50; Röm 1,20; Eph 1,4; 1Petr 1,20; Hebr 4,3; 9,26; Apk 13,8; 17,8 speziell nur zur Grundlegung (καταβολή): 2Makk 2,29; Hebr 11,11; Epiktet, <i>Diatr.</i> 1,13,3; Plut.mor. 956a / [An ignis] 2 speziell zur Präexistenz von Adoil und Archas: 2Hen 25–26 speziell zu Semantemen der Wurzel *κοσμ-: Sir 16,26–27; 1Hen 18,1 (κοσμέω); Or.Cels. 6,29 (κοσμογένεια); Clemens, <i>Stromateis</i> 5,14; Or.Cels. 6,60; Plut.Amat. 13 (756f); Kleomedes, <i>Die Kreisbewegung der Gestirne</i> 1,1 (κοσμογονία); Heraklit All. 22,3 (κοσμογόνος); Philo migr. 6; her. 166 (κοσμοπλαστέω); Philo plant. 3; congr. 48 (κοσμοπλάστης); 4Makk 15,31 (κοσμοπληθής); Philo opif. 24; LA. III.,96; decal. 105; aet. 39–40; QG II.,13. (κοσμοποιέω); Corp.herm. Excerpt 23,64 (κοσμοποιητής); Philo opif. 21; legat. 6 (κοσμοποιητικός); Philo opif. 7; plant. 50.131; Fug. 164; Mos. I.,272; II.,135; spec. II.,260; praem. 42; QG II.,34 (κοσμοποιός)
Ein König (βασιλεύς), aber nicht von hier Joh 18,36–37	allgemein: Est 4,17f.1; Tob 1,18 S; 13,2.7.11.13.16; Apk 11,15; Apk 15,3 // Jer 10,7 MT; ApkMos 29,4; 1Clem 61,2; Philo plant. 51; Mos. II.,67; spec. I.,18; prob. 43. speziell zum König als Schöpfer (meist im Sinne der <i>creatio continua</i>): Ps 29,10/Ψ 28,10; Ps 74,12/Ψ 73,12; 145/Ψ 144; Est 4,17a–f LXX; Jdt 9,12; Tob 10,14 S; 2Makk 7,9; 3Makk 2,2–3.9; 6,2; PsSal 17; 1Tim 1,17; 1Hen 9,4–5; 12,3; 84,1–5; ApkMos 29,4; TestHiob 39,12; 2Hen 44,1–2; Sib 1,6–9;

	Philo Cher. 99; gig. 64; decal. 41.53.60–61; Flav.Jos.Ant. 14,24; Dio Chrisostomos, Borystb./Or. 36,32–33. speziell zu den Königen der Erde bzw. Gott/Jesus im Verhältnis zu diesen: Dan 2,37; Mt 17,25–26; Apg 4,26; 1Tim 6,15; Apk 1,5; 6,15; 17,2.18; 18,3.9; 19,19; 21,24; 1QM XIV 16; 4QNon-Canonical Psalms B 76–77; 4QShirShabb^d 1 I 34.
Der Gärtner im Garten Joh 18,1.26; 19,41; 20,15	allgemein: Gen 2–3; Jes 51,3; Ez 36,35–36; PsSal 14,3; Jub 2,7; ApkMos 40,2.6; 4Esr 3,6; 7,36.123–124; 8,52; 9,24; 10,53–54; JosAs 18,9; TestLev 18,10–11; 2Hen 8,1–9,1; 42,1–6; Sib 1,22–64 speziell zu Gott als Gärtner: Gen 2,8–9; Num 24,6; 4QDib-Ham^a 8,6; 2Hen 30,1; Philo plant. 2.73.94; conf. 61.196
Der erste Tag der Woche (μία σαββάτων) Joh 20,1.19.26	allgemein zur Sieben-Tage-Struktur bzw. zum Motiv der sieben Tage: Jub 2,2–24; 4Esr 6,38–54; JosAs 10,17; 18,3; Philo opif. 15–128; Flav.Jos.Ant. 1,29–34; speziell zum ersten/achten Tag: 1Hen 91,9–13; VitAd 52,1–2; JosAs 9,5; 2Hen 33,1–2; Philo opif. 15; Flav.Jos.Ant. 1,29; Barn 15,8–9; Iust.dial. 24,1; 41,4; 138,1 speziell zum großen Sabbat: MartPol 8,1; 21,1
Geistgabe 20,22 καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐνεφύσησεν καὶ λέγει αὐτοῖς· λάβετε πνεῦμα ἅγιον·	Gen 2,7; 2Sam 22,16; 1Kön 17,21 LXX; Hi 4,9.21 LXX; 26,4; 27,3; 32,8; 33,4; Ps 18,16; 104,30; Spr 24,12; Pred 3,20–21; Jes 42,5; 57,16; Ez 13,13; 21,36; 36,26–27; 37,9.14; Dan 5,23; 10,17–19; Jdt 16,14; SapSal 2,2; 15,11.16; Tob 6,9; 11,11; Sir 17,7; 33,21; 2Makk 7,23; 1Kor 15,45; 1QS III 7.18–19; IV 20–21.23; IX 3–4; 1QSb II 24; V 24–25; 1QM XIII 10; 1QH 4,29 / IV 17; 4,38 / IV 26; 5,35–37 / V 24–26; 6,24 / VI 13; 8,20–21.24–25.27.28.29.30 / VIII 10–11.14–15.17.18.19.20; 9,17 / IX 15; 12,32–33 / XII 31–32; 15,9–10 / XV 6–7; 17,32; 20,14–15 / XX 11–12; 21,34 / XXI <i>bottom</i> 14; 23,29.33 / XXIII 9.13; 4QCatena A 12–13 I 5; 4QS^a 2,1–2 CD^a II 12–13; 4QMeditation on Creation C II 3; 4Q Non-Canonical Psalms B 1,7; 29,3; 33,4; 4Q Paraphrase of Genesis and Exodus I 1,7; 4QIncantation 1–4 I + 5,1.3; 4QDibHam 8,5; 4Esr 3,5; 16,61; 2Bar 23,5; JosAs 19,11; 12,1; VitAd 13,2; 27,1; 2Hen 30,8; 65,2; Sib 1,22; 8,442–443; Philo opif. 135; LA I.,31–42; III.,161; det. 80.83–85; plant. 19.44; her. 55–58; somn. I.,34; Flav.Jos.Ant. 1,34; ApkAd 66,21–23

Sieben-Tage-Schemata in Johannes

Um einen Eindruck von der Vielzahl an miteinander konkurrierenden Vorschlägen zu bekommen, sind in der folgenden Tabelle exemplarische Positionen dargestellt, geordnet nach Stellen in Joh. Dies ist keine erschöpfende Liste aller Auslegenden, die ein Sieben-Tage-Schema sehen, sondern nur eine exemplarische Auswahl. Diese Beispiele sollen genügen, um die Diversität der unterschiedlichen Möglichkeiten anzudeuten.

<i>Stelle in Joh</i>	<i>Motiv/Thema/Begründung</i>	<i>Vertreter/-innen</i>
1,1–3.6–8	Tag 1 in Entsprechung zu 4Esr 6:38–39	Carmichael ³³
1,1–18	Tag 1: Erschaffung des Lichts	Muñoz ³⁴
1,19–28	Tag 1	Frey ³⁵
1,19–28	Tag 2: Johannes der Täufer offenbart die Teilung in oben und unten als Rückbezug zur Trennung vom oberen und unteren Wasser in Gen 1,6–8 an	Muñoz ³⁶
1,29	Übergang von Tag 1 zu Tag 2	Hambly ³⁷
1,29–34	Tag 2	Frey ³⁸
1,29–34	Tag 2: Taufe unten im Wasser (ῥδωρ) als Rückbezug zur Trennung vom oberen und unteren Wasser (ῥδωρ) in Gen 1,6–8	Hambly ³⁹
1,29–34	Tag 3	Muñoz ⁴⁰
1,35.39	Beginn und Ende von Tag 3	Hambly ⁴¹
1,35–42	Tag 3	Frey ⁴²
1,35–40	Tag 4	Muñoz ⁴³
1,41	Der Morgen von Tag 4	Hambly ⁴⁴
1,41–42	Tag 5	Muñoz ⁴⁵
1,43	Tag 5	Hambly ⁴⁶
1,43–51	Tag 4	Frey ⁴⁷
1,43–51	Tag 6	Muñoz ⁴⁸
1,45	Tag 2 der Schöpfung in Entsprechung zu 4Esr 6,41	Carmichael ⁴⁹
2,1–11	Tag 6 oder 7	Frey ⁵⁰
2,1–11	Tag 3: Die Vereinigung von Frau und Mann bei einer Hochzeit in Analogie zur fruchtbaren Vereinigung von Land und Wasser in 4Esr 6,42–43	Carmichael ⁵¹
2,1	Tag 6: Erschaffung von Mann und Frau in Gen 1,26–31 in Entsprechung zu dem Tag des Beginns der Hochzeit in Joh 2,1	Hambly ⁵²

³³ Vgl. CARMICHAEL, Days of Creation, 51–53.

³⁴ Vgl. MUÑOZ, Church, 358.

³⁵ Vgl. FREY, Das prototypische Zeichen, 183.

³⁶ Vgl. MUÑOZ, Church, 358.

³⁷ Vgl. HAMBLBY, Creation and Gospel, 70.

³⁸ Vgl. FREY, Das prototypische Zeichen, 183.

³⁹ Vgl. HAMBLBY, Creation and Gospel, 71.

⁴⁰ Vgl. MUÑOZ, Church, 358.

⁴¹ Vgl. HAMBLBY, Creation and Gospel, 70.72.

⁴² Vgl. FREY, Das prototypische Zeichen, 183.

⁴³ Vgl. MUÑOZ, Church, 358.

⁴⁴ Vgl. HAMBLBY, Creation and Gospel, 70.72–73.

⁴⁵ Vgl. MUÑOZ, Church, 359.

⁴⁶ Vgl. HAMBLBY, Creation and Gospel, 71.73.

⁴⁷ Vgl. FREY, Das prototypische Zeichen, 183.

⁴⁸ Vgl. MUÑOZ, Church, 359.

⁴⁹ Vgl. CARMICHAEL, Days of Creation, 53–54.

⁵⁰ Vgl. FREY, Das prototypische Zeichen, 183.

⁵¹ Vgl. CARMICHAEL, Days of Creation, 54–55.

⁵² Vgl. HAMBLBY, Creation and Gospel, 71.73–74.

2,1	Tag 7 liege zwischen Joh 1,43–51 und 2,1, wobei der „dritte Tag“ als „übermorgen“ interpretiert wird	Muñoz ⁵³
2,12	Tag 7	Hambly; ⁵⁴ Frey ⁵⁵
3,1–21	Tag 4: Der Sonne in 4Esr 6,45–46 entspricht Jesus, dem Mond Nikodemus als kleineres Licht	Carmichael ⁵⁶
3,22–26	Tag 5: Das Neuwerden der Menschen durch die Taufe entspreche der Erschaffung der Tiere aus dem Wasser in 4Esr 6,47–52	Carmichael ⁵⁷
	Tag 6: Das „male-female motif“ aus Joh 4 (Jesus und die Frau am Brunnen) greift die Erschaffung der Tiere und des Menschen auf (vgl. 4Esr 6,53–54)	Carmichael ⁵⁸
5	Tag 7: Sabbatheilung als Wirken am Sabbat (5,17) als Verweis auf Gen 2,2–3	Carmichael ⁵⁹

Sprachliche Aspekte und Formalia

Die Bezeichnungen für „Gott“

Als Gottesbezeichnung wird in der Regel „Gott“ verwendet. Das grammatische Maskulinum wird entsprechend deutscher Rechtschreibkonvention verwendet, ohne dabei zu beabsichtigen, die Gottesrede inhaltlich auf maskuline Metaphern zu beschränken. Entsprechend wird z. B. vom Schöpfer (anstatt von der Schöpferin) gesprochen, ohne zu implizieren, dass die Wortwahl Schöpferin weniger angemessen wäre.

Außerdem ist mit der Wortwahl „Gott“ keine Respektlosigkeit gegenüber vermeidenden Schreibweisen wie G*tt, G'tt usw. intendiert, sondern die Verwendung von „Gott“ beruht schlichtweg auf der etablierten und aktuellen Konvention.⁶⁰

Es kann aber auch „Adonai“, „El“ oder „Kyrios“ gebraucht werden, wenn hervorgehoben werden soll, dass in einem ursprachlichen Bezugstext nicht von אֱלֹהִים oder θεός die Rede ist. Auf eine Transkription des Tetragramms wird aus Respekt vor der jüdischen Tradition verzichtet.⁶¹ Falls kenntlich gemacht werden soll, dass an einer Textstelle die Gottesbezeichnung יהוה אֱלֹהִים verwendet, wird dies mit „Adonai Elohim“ wiedergegeben.

„Altes und Neues Testament“

Es gibt die berechtigte Diskussion um angemessene Bezeichnungen der christlichen Kanonteile. Die klassischen Bezeichnungen „AT“ und „NT“ können den Eindruck erwecken, dass mit ihnen unterschiedliche Wertigkeiten einhergehen, insbesondere dann, wenn „alt“ als „rückständig“ und „neu“ als „besser“ verstanden wird. Aber nicht nur „AT“ und „NT“ können

⁵³ Vgl. MUÑOZ, Church, 373.

⁵⁴ Vgl. HAMBLY, Creation and Gospel, 71.

⁵⁵ Hier legt sich Frey nicht genau fest: „Vielleicht könnte dann Joh 2:12 den siebten Tag markieren“, FREY, Das prototypische Zeichen, 183.

⁵⁶ Vgl. CARMICHAEL, Days of Creation, 56–57.

⁵⁷ Vgl. CARMICHAEL, Days of Creation, 57–58.

⁵⁸ Vgl. CARMICHAEL, Days of Creation, 58–60.

⁵⁹ Vgl. CARMICHAEL, Days of Creation, 60.

⁶⁰ Vgl. DUDENREDAKTION, Gott.

⁶¹ Vgl. BECKING, Jahwe.

missverstanden werden, sondern auch alle anderen Bezeichnungen – wie etwa die gut gemeinte Alternativen Erstes/Zweites Testament, Hebräische Bibel, Septuaginta, Tanach usw.⁶²

Gegen „Erstes Testament“ spricht z. B., dass es so klingt, als ob es der erste von mehreren Teilen ist, der ohne die folgenden nicht vollständig wäre. Das AT ist jedoch für viele Menschen ein in sich geschlossener Kanon, an den nichts angehängt werden kann, was denselben Rang hätte. Gegen „Hebräische Bibel“ spricht, dass ich eine Bezeichnung gebrauchen möchte, die sowohl hebräische, aramäische als auch griechische Versionen des Textes meint, da es mir nicht nur um die Texte geht, die auf Hebräisch überliefert sind. Der Grund für die Wahl der Bezeichnung „AT“ ist ein pragmatischer: Er hat sich in der christlichen Theologie eingebürgert. Im Bewusstsein der genannten Einwände und in expliziter Distanzierung von den angedeuteten Missverständnissen halte ich v. a. aus Gründen der Eindeutigkeit und Verständlichkeit dennoch an den traditionellen Bezeichnungen fest, solange es keine für mich überzeugende Alternative gibt. In dieser Arbeit verwende ich also die Bezeichnung „AT“, ohne die damit gemeinten Schriften abwerten zu wollen. „Alt“ ist also nicht im Sinne von „überholt“ gemeint. Es ist auch nicht so, dass das „Neue Testament“ das AT ablösen oder gar überflüssig machen würde. Ganz im Gegenteil: Das NT lässt sich ohne das AT kaum richtig verstehen.

Gendern allgemein und die Spezialfälle „Gefolgsleute“ und „Pharisäer/-innen“

Grundlage für das Gendern in dieser Arbeit bilden die Duden-Empfehlungen aus „Richtig gendern“.⁶³ Dabei versuche ich, mich im Rahmen der derzeit amtlichen Möglichkeiten zu bewegen. Das bedeutet den Verzicht auf Genderstern, Binnen-I, Gendergap (Unterstrich; Doppelpunkt) und Schrägstrich ohne Ergänzungsstrich. Stattdessen werden die Doppelnennung femininer und maskuliner Formen sowie die schriftliche Kurzform der Doppelnennung mit Schrägstrich und Ergänzungsstrich gewählt. Ein Problemfall ist die Rede von Autoren in der Antike: Man kann womöglich davon ausgehen, dass viele Schriften zum Großteil von Männern verfasst wurden. Allerdings kann man Frauen als Verfasserinnen oder Redaktorinnen nicht mit Sicherheit ausschließen. Insofern spreche ich alternativ teilweise von „verfassenden Personen“, wenn ich Autorinnen und Autoren meine – besonders dann, wenn ich in den gegebenen Fällen davon ausgehe, dass die Beteiligung weiblicher Personen am Entstehungsprozess einer Schrift nicht ausgeschlossen werden kann (ansonsten spreche ich etwa von „frühchristlichen Schriften und Autoren“, wenn die „apostolischen Väter“ und ähnliche Texte gemeint sind. Ein Sonderfall ist die Bezeichnung „jüdische Philosophen/Schriftsteller“, womit ich in dieser Arbeit i. d. R. Aristobulos, Philo und Josephus meine und daher in diesem Fall bei der maskulinen Form „Philosophen“ bleibe.

In der Arbeit wird in Anlehnung an die Bibel in gerechter Sprache häufig das Wort „Gefolgsleute“ für „Jünger/-innen“ verwendet. Ein Argument, das für die männliche Übersetzung „Schüler“ oder „Jünger“ spricht, ist die sprachliche Möglichkeit des Koine-Griechisch, auf die weibliche Form μαθήτρια (Schülerin, Jüngerin)⁶⁴ zurückzugreifen. Hätten die ntl. Verfasser/-innen nicht μαθήτρια verwenden können, wenn es ihnen darum ginge, die weiblichen Jüngerinnen zu betonen? Für die Lieblingsjüngerin könnte man das diskutieren, aber es gibt zwei Probleme: Zum einen ist μαθήτρια im NT ein Hapaxlegomenon (Apg 9,36). Das Wort ist also so selten belegt, dass der Gebrauch wohl unüblich war. Zum anderen ist μαθητής höchstwahrscheinlich ein generisches Maskulinum, wie etwa Ute E. Eisen gezeigt hat.⁶⁵

⁶² Vgl. GERSTENBERGER, Theologien im Alten Testament, 10.

⁶³ Vgl. DUDENREDAKTION/DIEWALD/STEINHAEUER, Richtig gendern.

⁶⁴ Vgl. VRETSKA et al., Gemoll, 511.

⁶⁵ Vgl. EISEN, Synoptische Sukzessionsnarrative und Gender, 233–234.

Wenn es um eine geschlechtlich gemischte Gruppe geht, ist es in der altgriechischen Sprache üblich, die maskuline Form zu verwenden, selbst wenn auch an Frauen gedacht wird.⁶⁶ Es geht nicht um die Frage, ob man aus Prinzip gendern sollte oder nicht, sondern ich bin der Überzeugung, dass es sachlich unangemessen ist, die maskuline Form zu wählen, weil aufgrund der gegenwärtigen Entwicklung der deutschen Sprache⁶⁷ die maskuline Form „Schüler/Jünger“ den falschen Eindruck erwecken kann, dass es nur Männer gewesen seien, wohingegen das griechische Wort μαθηταί nicht ausschließt, dass Frauen gemeint sein können. Ich möchte das Problem am Beispiel von Joh 9,2 veranschaulichen. In Bezug auf Joh 9,2 ist hervorzuheben, dass hier nicht ein bestimmter Kreis im Blick ist, sondern einfach nur von Jesu μαθηταί gesprochen wird, zu denen offensichtlich auch Frauen gehörten. Über die „ideologischen Vorentscheidungen“⁶⁸ der Bibel in gerechter Sprache kann man sich streiten,⁶⁹ m. E. ist die Übersetzung „Jüngerinnen und Jünger“ zumindest in Joh 9,2 nicht ganz unzutreffend. Man könnte nun jedoch den Spieß umdrehen: Ebenso, wie es keine Evidenz dafür gibt, dass es sich in Joh 9,2 nur um Männer handelt, gibt es auch keine Anhaltspunkte dafür, dass zwangsläufig Frauen dabei waren. Demnach könnte die explizite Erwähnung von Jüngerinnen eine falsche Übersetzung sein, falls ursprünglich in dieser Szene tatsächlich nur Männer gemeint waren. Wäre es von daher nicht die beste Lösung, das uneindeutige griechische generische Maskulinum μαθητής mit dem uneindeutigen deutschen generischen Maskulinum „Schüler/Jünger“ zu übersetzen? Das ist mit Sicherheit ein möglicher Ansatz, allerdings gibt es m. E. bessere Alternativen, die einerseits eine Offenheit für mehr als nur das männliche Geschlecht haben und trotzdem nicht Frauen in den Text eintragen, wo sie möglicherweise gar nicht im Blick waren. „Menschen, die von und mit Jesus lernen“⁷⁰ ist zwar inhaltlich nicht schlecht, aber schlichtweg zu lang, um einen einzigen griechischen Begriff wiederzugeben. Besser wäre eine Partizipialkonstruktion wie etwa „die Lernenden“ oder „die Nachfolgenden“. Ich selbst bevorzuge den geschlechtsneutralen Begriff „Gefolgsleute“. Da wir nicht sicher wissen, ob nur an Männer, nur an Frauen oder an eine gemischte Gruppe gedacht ist, ist m. E. die geschlechtsneutrale Übersetzung „Gefolgsleute“ die unvoreingenommenste Lösung. Darüber hinaus hat das Wort „Leute“ den Vorteil, dass es eine Offenheit für mehr als nur das männliche und weibliche Geschlecht hat. Um sprachliche Abwechslung in die Arbeit zu bringen, verwende ich (wie die Bibel in gerechter Sprache) sowohl Jünger/-innen als auch Gefolgsleute, auch wenn Gefolgsleute m. E. die beste Option ist.

⁶⁶ „Beispiele für die geschlechtsübergreifende Bedeutung maskuliner Nomina (Söhne, Brüder) sind aus unterschiedlichen Kulturen der Antike bekannt: a) ‚die Söhne Amrams waren Aaron, Mose und Mirjam‘ (1Chr 5,29 hebr. und LXX); b) der Soldat Apion grüßt seine Brüder und meint die zuvor erwähnten Geschwister, einen Bruder und eine Schwester [Fußnote: Vgl. dazu die Ausführungen von H.-J. KLAUCK, *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus*, Freiburg/Basel/Wien 1992, 114; BAUER-ALAND, *Wörterbuch* 28f.]; c) im Bericht über die Märtyrer von Lyon wird vom Mut der ‚Brüder‘ erzählt, wobei sich die mehrfach erwähnten ‚Schwestern‘ (Blandina, Biblis) besonders hervorgetan haben (Eusebius, HE V 1,17f.25f.41f.53.55f.)“, MAISCH, *Brief an die Gemeinde in Kolossä*, 50.

⁶⁷ Vermehrt wird das Problem des generischen Maskulinums in der deutschen Sprache wahrgenommen, nämlich dass bei dessen Verwendung nicht eindeutig ist, ob nur Männer oder auch andere Personen gemeint sind (so der Duden 2020, vgl. DUDENREDAKTION, *Die deutsche Rechtschreibung*, 112–114, vgl. online <https://www.duden.de/sprachwissen/sprachratgeber/Geschlechtergerechter-Sprachgebrauch> [24.07.2021]).

⁶⁸ ALKIER/PAULSEN, *Evangelien nach Markus und Matthäus*, I.

⁶⁹ Zur Auseinandersetzung um die BigS vgl. exemplarisch MOLL, *Jesus war kein Vegetarier*, 93–100; CRÜSEMANN/JOCHUM-BORTFELD, *Christus und seine Geschwister*; KÖHLER, *Gerechte Sprache als Kriterium von Bibelübersetzungen*; KUHLMANN/STEINACKER, *Die Bibel – übersetzt in gerechte Sprache?*; DALFERTH/SCHRÖTER, *Bibel in gerechter Sprache?*; KLAIBER/RÖSEL, *Streitpunkt Bibel in gerechter Sprache*.

⁷⁰ KÖHLER, *mathetai* (griech.), Abs. 4.

Zur Pharäiser/-innen-Problematik lässt sich Folgendes sagen: Die eine Frage ist, ob es überhaupt Pharisäerinnen gegeben hat,⁷¹ die nächste Frage wäre, ob in den von der verfassenden Person vor Augen gemalten Szenen in Joh pharisäische Frauen als anwesend gedacht werden sollten. Ist also die rein maskuline oder die gegenderte Form sachlich angemessener?

Das Argument von Luise Schottroff ist eine talmudische Stelle in dem Mischna-Traktat Sota aus der Ordnung Nashim (נָשִׁים), die sie als eine jüdische „Rechtsquelle um 200 n. Chr.“⁷² ansieht. Dort findet sich ein Syntagma (אִשָּׁה פְּרוּשָׁה), das sie mit „eine pharisäische Frau“ übersetzt. Sie beruft sich dabei u. a.⁷³ auf die israelische Professorin für Judaistik Tal Ilan (Freie Universität Berlin),⁷⁴ die die Übersetzung „woman Pharisee“ wählt⁷⁵ und andere Optionen wie „a woman that is a hypocrite“ oder „a female Pharisee“ diskutiert.⁷⁶ Schon die Übersetzungsmöglichkeiten deuten an, wie unterschiedlich man die Stelle verstehen kann. Die William Davidson Edition übersetzt „an abstinent woman [*perusha*]“, die Mishnah Yomit von Joshua Kulp „a female separatist“ und die Sefaria Community Translation „an [excessively] abstinent woman“.⁷⁷ Hans Bietenhard hat sich in seiner Übersetzung von 1956 wie später Schottroff und Ilan für „eine pharisäische Frau“ entschieden, allerdings macht seine Anmerkung deutlich, dass er seine Übersetzung ganz anders verstanden wissen will; er meint nicht eine Pharisäerin, sondern „pharisäisch“ als eine Eigenschaftsumschreibung im Sinne von „übertrieben“ oder „kleinlich“ und erläutert: „Mit diesem Wort ist hier wohl eine Frömmelerin gemeint, eine ‚Betschwester‘, deren Frömmigkeit vor allem auf dem äußeren Schein beruht“.⁷⁸ Was die Interpretationslinie der Enthaltensamkeit angeht, zeigt Ilan, dass die wirkmächtige Auslegung Raschis dazu geführt hat, den Text mit sexueller Enthaltensamkeit zu verknüpfen, wofür es aber im ursprünglichen Text kaum Anhaltspunkte gibt.⁷⁹ Ilan argumentiert vom Kontext her, in dem es um die Frage geht, ob man den Töchtern die Thora beibringen soll. In diesem Zusammenhang wird dann auch der Wert von pharisäischer Bildung diskutiert und zwar mit einem negativen Ergebnis. „Er [R. Jehoschua] pflegte zu sagen: Ein törichter Frommer, ein schlauer Gottloser, eine pharisäische Frau, Schläge der Pharisäer – siehe, diese zerstören die Welt.“⁸⁰ Demnach würde dieser Rabbi Pharisäerinnen kritisieren; wenn er sie kritisiert, wird es sie wahrscheinlich gegeben haben.

Was kann daraus für die Frage gefolgert werden, ob Φαρισαῖοι gegendert übersetzt werden soll? Zunächst ist festzuhalten, dass wir es mit einem nach-neutestamentlichen Zeugnis zu tun haben, das nicht unbedingt die Situation im 1. Jh. widerspiegeln muss, aber durchaus kann, zumal es sich teils um mündliche Traditionen handelt, die mit Personen aus dem 1. Jh. verknüpft werden. Das nächste Problem ist, dass die Interpretation der Stelle umstritten ist und nicht zwangsläufig so gelesen werden muss, dass die Existenz von Pharisäerinnen belegt wird, aber der Vers hat zumindest eine Offenheit für eine solche Deutung. Da wir nicht mit

⁷¹ Exemplarische Verneinung dieser Frage: MOLL, Jesus war kein Vegetarier, 97; exemplarische Bejahung: SCHOTTROFF, Pharisäerinnen.

⁷² Vgl. SCHOTTROFF, Pharisäerinnen, Abs. 5.

⁷³ Sie beruft sich außerdem auf Jacob Neusner, der davon ausgeht, dass die Rolle der Frau durch die Auflösung des Tempelkults an Bedeutung gewonnen hat, besonders weil sie die Verantwortung für das koschere Essen hatte, vgl. NEUSNER, Judentum in frühchristlicher Zeit, 65–66.

⁷⁴ Sie gibt keine genauere Stelle an, aber hat wahrscheinlich die folgende im Blick: ILAN, Silencing the Queen, 73–97.

⁷⁵ ILAN, Silencing the Queen, 75.

⁷⁶ Vgl. ILAN, Silencing the Queen, 78–79.

⁷⁷ Die Übersetzungen finden sich unter https://www.sefaria.org/Mishnah_Sotah.

⁷⁸ Vgl. BIETENHARD, Sota, 72.

⁷⁹ Vgl. ILAN, Silencing the Queen, 76–78.

⁸⁰ BIETENHARD, Sota, 73.

Sicherheit ausschließen können, dass es Pharisäerinnen gegeben hat, ist es ein Versuch wert, Φαρισαῖοι gegendert zu übersetzen (Pharisäer/-innen).

Ἰουδαῖοι

Wie übersetzt man *οἱ Ἰουδαῖοι*, besonders in einem Evangelium, das Spitzensätze mit antisemitischer Wirkungsgeschichte wie etwa den von der Teufelskindschaft der Kinder Abrahams in Joh 8,44 enthält?⁸¹ Noch dazu sind deutsche Übersetzer/-innen durch die höchst problematische Beziehung zwischen Deutschen und Jüdinnen und Juden in Geschichte und Gegenwart belastet.

Das vordergründige semantische Problem besteht darin, dass nicht klar ist, ob *Ἰουδαῖοι* ein sehr spezifischer Begriff für eine ganz bestimmte Menschengruppe ist oder ein sehr weiter Begriff, der ein ganzes Volk oder gar eine ganze Religionsgemeinschaft über ethnische Grenzen hinweg bezeichnet. Eigentlich haben wir es der Form nach mit einem Adjektiv zu tun (*Ἰουδαῖος*), das häufig mit „jüdisch“ oder „judäisch“ übersetzt wird, je nachdem, ob man den südliche Teil Israels, der mit dem Stammvater Juda verbunden ist, meint, oder die Ethnie oder Religion insgesamt. Diese Fragen stellen sich dann ebenso für den substantivierten Gebrauch von *Ἰουδαῖοι*. Das semantische Spektrum kann durch die folgenden fünf Ebenen aufgezeigt werden:⁸²

1. ethnisch-kulturelle Gruppe (*Ἰουδαῖοι* etwa im Gegenüber zu *Ῥωμαῖοι*)
2. geopolitische Gruppe (*Ἰουδαῖοι* etwa im Gegenüber zu Galiläern)
3. traditionshistorische Gruppe (*Ἰουδαῖοι* als Nachkommen des Stammvater Juda)
4. religiös-theologische Gruppe (*Ἰουδαῖοι* als Anhänger der judäischen/jüdischen Religion)
5. funktionale Gruppe (z. B. religiöse Autoritäten in Jerusalem)

Auslegende mit der Tendenz, das JohEv vor Antisemitismus-Vorwürfen zu verteidigen, argumentieren, dass die feindliche Einstellung Jesu gegenüber den *Ἰουδαῖοι* weder das Volk als Ganzes noch die Mitglieder der Religionsgemeinschaft meine, sondern entweder nur die Bewohner von Judäa oder nur die religiöse Elite. Das JohEv verurteile nicht pauschal alle, da es auch gewisse positive Bezüge zum Judentum gibt, wie etwa die Teilnahme an Festen (z. B. 10,22), das Beachten jüdischer Riten (z. B. 19,42) und vereinzelte Figuren, die nicht rein negativ dargestellt werden, wie beispielsweise Nikodemus, der zwar unverständlich ist, aber immerhin die göttliche Autorität Jesu anerkennt, falls man seine lobenden Aussagen Jesus gegenüber (besonders 3,2) nicht als heuchlerisches Gerede abwertet. Außerdem sagt der johanneische Jesus selbst, dass „die Rettung aus den Juden ist“ (FNT, 4,22).

Es fällt jedoch auf, dass ein beachtlicher Teil der 71 Vorkommen⁸³ des Lexems *Ἰουδαῖος* negativ gefärbt sind.⁸⁴ Teilweise wirken die Aussagen distanziert. Es wird erklärt, dass die Wasserkrüge am Hochzeitsfest für die Reinheitsriten der *Ἰουδαῖοι* sind, als ob Jesus und seine Gefolgsleute nicht wirklich zu dieser Gruppe gehören oder zumindest davon ausgegangen wird, dass nicht alle mit diesen Riten vertraut sind, sodass sie erklärungsbedürftig werden. Um es nur auf ein paar Beispiele zu beschränken: Die *Ἰουδαῖοι* lassen Johannes den Täufer

⁸¹ Die jüdische Exegetin Adele Reinhartz schreibt: „I have come to see the [Fourth] Gospel as thoroughly anti-Jewish. This anti-Jewishness is evident not only in the Gospel's hostile comments about the Jews as children of the devil and in its portrayal of the Jews and their leaders as hounding Jesus unto death, but also in the very elements that were constitutive of first-century identity“, vgl. REINHARTZ, *Cast out of the Covenant*, XXI.

⁸² Vgl. ZIMMERMANN, „The Jews“, 73.

⁸³ Im Haupttext von NA²⁸, Lemma-Suche mit BibleWorks 10.

⁸⁴ Das heißt nicht, dass alle Vorkommnisse ausschließlich negativ sind, vgl. KARAKOLIS, *Feindliche, zweifelnde und glaubende Juden*, 401–402.

wie in einem Verhör ausfragen (1,19), sind laut 2,18 auf Zeichen versessen und wirken in 2,20 unverständlich. Die Ἰουδαῖοι werden als skeptisch (9,18) dargestellt, sie verbreiten Angst durch drohenden Synagogenausschluss (9,22), seien streitsüchtig (10,19) und so aggressiv, dass sie nicht davor zurückscheuen, Steine in die Hand zu nehmen, um Jesus zu töten (10,31). Außerdem werden sie als äußerst kleinlich portraitiert, denn anstatt sich über die Blindenheilung zu freuen, fokussieren sie sich auf das, was sie als Sabbatbruch empfinden.

Angesichts dieser exemplarischen Befunde kehren wir zur Ausgangsfrage zurück: Wer steckt hinter dieser Gruppe? Können Israelitinnen und Israeliten wie etwa Nathanael dazu gerechnet werden (Ἰσραηλῖτης)? Ist Ἰουδαῖοι ein kleinerer Begriff als Ἰσραηλῖται, weil Ἰσραηλῖται Menschen des ganzen Volkes bezeichnet, während Ἰουδαῖοι nur auf die südlichen Bewohner beschränkt ist, oder ist Ἰουδαῖοι der größere Begriff, da er auf die Religionsgemeinschaft inklusive der Diaspora-Gemeinden bezogen ist? Wahrscheinlich kann man kein pauschales Urteil fällen, weswegen manchmal zwischen „Juden“ und „Judäer“ unterschieden wird. Im Einzelfall ist es gar nicht einfach, zu entscheiden, welche Übersetzung die geeignetere ist, sodass es zwei Alternativen gibt, die wir bevorzugen: Zum einen die Transkription *Ioudaioi* und zum anderen „die Juden“ in Anführungszeichen. „Die Juden“ ist nicht nur nicht gegendert, sondern es wird unweigerlich in den Ohren mancher Menschen einen abwertenden Klang haben. Die Frage ist, ob man es riskieren möchte, negative Klischees über „die Juden“ indirekt weiter zu tradieren, indem man diese Übersetzung wählt. Selbst wenn man dies gar nicht intendiert und nur die besten Absichten hat, kann sich eine negative Wirkung entfalten, besonders bei Lesenden, die kein Griechisch können und/oder diese Problemhorizonte nicht vor Augen haben. Die Transkription *Ioudaioi* ist ein Stolperstein, der natürlich auch nicht zwangsläufig zu einer kritischen Reflexion über das Wort führen muss, aber zumindest die Tür in diese Richtung öffnen kann. Der offensichtliche Nachteil ist, dass Transkribieren eine Art Kapitulation vor der Aufgabe des Übersetzens ist. Daher kann man „die Juden“ übersetzen, deutet aber durch die Anführungszeichen darauf hin, dass es sich hier um eine problematische Übersetzung handelt. Man zeigt dadurch Sensibilität an, ohne letztlich eine Lösung zu haben. Der offensichtliche Nachteil dieser Variante ist, dass man hier eine Wortform wählt, die nicht gegendert ist, obwohl Frauen zu dieser Gruppe dazugehören, unabhängig davon, ob die religiöse, geopolitische oder sonstige Gruppe gemeint ist.⁸⁵ Die Übersetzung von Ἰουδαῖοι ist und bleibt herausfordernd, jeder Lösungsversuch hat seine Vor- und Nachteile. In dieser Arbeit wird die Transkription *Ioudaioi* verwendet.

*Zeiträume und Textwelten: Zeitangaben,
„frühjüdische, frühchristliche und pagane Texte“*

Die Bezeichnung „v./n. Chr.“ ist nicht im Sinne christlicher Vereinnahmung gemeint, sondern aus den pragmatischen Gründen der Verbreitung und Verständlichkeit gewählt, dass diese Zeitrechnung weit verbreitet ist. Mir leuchtet das Argument ein, aus Rücksichtnahme auf jüdische, islamische, säkulare und andere Mitmenschen auf die Abkürzung zu verzichten. Aber die Alternative „v./n. u. Z.“ („vor/nach unserer Zeit“) löst das Problem nicht, sondern enthält das mindestens genauso vereinnahmende „Wir“-Konzept: Was ist, wenn jemand nicht Teil eines kollektiven Wir sein möchte, dessen Zeitrechnung an den Ursprung der christlichen Tradition ausgerichtet ist? Die Suche nach einer möglichst neutralen Ausdrucksweise von Zeitrechnung ist schwierig, wenn nicht sogar illusionär aufgrund des Umstands, dass Zeitrechnung ein kulturelles Phänomen ist und daher nie neutral sein kann.

⁸⁵ Anders als bei Jünger/-innen kann man durch das „ü“ von „Jüdinnen“ auch nicht einfach mit Schräg- und Bindestrich arbeiten (*Jüd/-innen); man müsste Jüdinnen und Juden schreiben.

In dieser Arbeit ist außerdem die Rede vom Pagangriechisch bzw. von paganen antiken Texten. Das Wort ist nicht in einem abwertenden Sinn gemeint (als wären die paganen Texte weniger wert als die anderen), sondern meint in einem neutralen Sinn Texte, die sich nicht eindeutig explizit der jüdischen oder christlichen Tradition zuordnen lassen und außerdem weder Teil der LXX noch des NT sind. Die theoretische Alternative, von „profanen“ Texten zu sprechen, ist nicht weniger problematisch, da dadurch der falsche Eindruck entstehen könnte, dass nicht-jüdische und nicht-christliche Schriften weniger religiös seien, was für manche, aber mit Sicherheit nicht für alle Texte zutrifft. Aufgrund der problematischen Konnotationen von „profan“ und „pagan“ spreche ich alternativ von „anderen antiken Texten“.

Nicht alle Schriften, die in dieser Arbeit unter dem Stichwort „Frühjudentum“ zusammengefasst werden, sind eindeutig „frühjüdisch“, sondern teilweise auch „christlich“ überarbeitet. Die Schriften der LXX sind nicht nur frühjüdisch, sondern auch wesentliche Bezugstexte des entstehenden Christentums. Die Semanteme „frühjüdisch/Frühjudentum“ und „frühchristlich/frühes Christentum“ sind daher nicht als sich gegenseitig ausschließende Charakterisierungen gemeint; besonders in Bezug auf die ersten Jahrhunderte haben die Begriffe eine gegenseitige Offenheit füreinander. Insofern werden Schriften, die herkömmlich als „frühjüdisch“ bezeichnet werden, auch neutraler als „Schriften außerhalb der LXX“ bezeichnet (z. B. Pseudepigraphen). Herkömmlich als „frühchristlich“ bezeichnete Texte (z. B. „Apostolische Väter“) werden „Schriften außerhalb des NT“ genannt.⁸⁶

Genus von Fremdwörtern und andere Übersetzungsprinzipien

Das grammatische Geschlecht von griechischen (oder anderssprachigen) Wörtern in deutschen Sätzen ist ein Problem (z. B. „Der/das λόγος und seine Herkunft“). Für derartige Fälle gibt es keine einheitliche Regelung.⁸⁷ Es ist nicht eindeutig geklärt, welches grammatikalische Geschlecht Fremdwörter erhalten, wenn sie eingedeutscht werden oder in einen deutschen Satz integriert werden (vgl. die Allee [feminin] wegen frz. une allée [feminin]; aber die Bouillon [feminin] trotz frz. un bouillon [maskulin]). Manche dieser Wörter haben sogar zwei mögliche grammatische Geschlechter (vgl. z. B. die/das E-Mail). Bei Sprachen, die verschiedene Genera für ihre Substantive kennen, könnte man von einem Ursprungsprinzip sprechen (im Deutschen erhält das Wort das gleiche Genus wie in der Ausgangssprache) oder aber von einem Angleichungsprinzip (im Deutschen erhält das Wort das Genus, was auch das entsprechende deutsche Äquivalent hat, z. B. the star = der Star [maskulin], weil the star gewöhnlich mit „der Stern“ [maskulin] übersetzt wird).⁸⁸ Das Angleichungsprinzip hat den Nachteil, dass man sich auf eine Übersetzung einigen muss, um in einer Sprachgemeinschaft dasselbe Genus zu verwenden. Dieses Problem gibt es bei dem Ursprungsprinzip nicht, wonach z. B. das maskuline Wort λόγος im Deutschen auch maskulin eingebaut wird (also „der λόγος“). Daher wird in dieser Arbeit das Ursprungsprinzip angewendet, sofern der Duden keine explizite Stellung bezieht. „Der Logos, die Thora, der Scheol“ usw. sind vom Duden geklärt, in allen anderen Fällen greift das Ursprungsprinzip.

Bei der Wiedergabe griechischer Primärtexte greife ich auf meine eigene Übersetzung zurück (durch kursive Formatierung markiert). In meinen Übersetzungen haben die verschiedenen Klammern in Anlehnung an das SBLHS die folgenden unterschiedlichen Bedeutungen: Die eckigen Klammern ([]) verweisen auf eine textkritisch problematische Passage, die im Text von NA²⁸ eingeklammert ist. Die geschweiften Klammern ({}) enthalten erläuternde Bemerkungen. Die runden Klammern (()) sind sinngemäße Einfügungen zur Verbesserung

⁸⁶ Vgl. außerdem die Anmerkungen zur Gliederung der Arbeit im Kapitel zur Methodik (Kap. 3).

⁸⁷ Vgl. HENNIG, Wörterbuch der sprachlichen Zweifelsfälle, 330.

⁸⁸ Vgl. CANOO ENGINEERING, Genus der Fremdwörter.

des Verständnisses oder des Sprachflusses, die keine direkte Entsprechung im griechischen Text (in der Rekonstruktion von Nestle-Aland) haben. Der Asterix (*) deutet eine fiktive grammatisch konstruierte Form an, die in dieser Weise nicht in den Ausgangstexten vorkommt.

Orts-, Gebiets-, Fest- und Personen-Namen sowie die Bezeichnung von Maßen, Gewichten und Münzen werden i. d. R. nach dem Ökumenischen Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien wiedergegeben.⁸⁹

Verwendete Ausgaben für Ursprachen und Wörterbuchangaben

Wenn nicht anders angegeben werden folgende Ausgaben für den Text sowie die Zählweise (Kapitel und Verse) verwendet: Bei Bibelziten in den Ursprachen werden für das AT die BHS in ihrer 5. Auflage (1997),¹ für die LXX die Ausgabe Rahlfs-Hanhart (2006)² und für das NT die 28. Auflage von Nestle-Aland (NA²⁸, 2017)³ verwendet; für die Schrift Joseph und Aseneth (JosAs) die Ausgabe von Reinmuth;⁴ für Aristobulos die Ausgabe von Holladay⁵. Für Philo wird der griechische Text aus der Cohn-Reihe zitiert. Für Flav.Jos.Ant. wird die Ausgabe von Benedikt Niese gewählt. Das Wörterbuch zur Übersetzung hebräischer Wörter ist Gesenius¹⁸. Orts-, Gebiets-, Fest- und Personen-Namen werden i. d. R. nach dem Ökumenischen Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien wiedergegeben.⁶

Textgestaltung

Die Groß- und Kleinschreibung von lateinischen und griechischen Zitaten richtet sich nach diesen bzw. den im Literaturverzeichnis angegebenen Editionen.

Findet sich vor einer Stellenangabe keine Buchabkürzung, so kann diese aus dem Kontext erschlossen werden. Die Stellenangaben von manchen Qumran-Belegen variieren in der Nummerierung je nach Ausgabe: Für Hodayot-Stellen sind die Angaben mit arabischen Zahlen nach der Ausgabe von Stegemann, Schuller und Newsom⁷, die zugleich mit der Ausgabe von Dahmen⁸ übereinstimmt. Die Nummerierung der Kolumnen mit römischen Zahlen bezieht sich auf die Ausgabe von Martínez und Tigchelaar (DSSSE). Wenn zwischen beiden Ausgaben kein Unterschied in der Nummerierung besteht, oder die Dahmen-Ausgabe etwas

⁸⁹ Vgl. KATHOLISCHE BISCHÖFE DEUTSCHLANDS/RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND, Ökumenisches Verzeichnis

¹ Vgl. SCHENKER u. a., Biblia Hebraica Stuttgartensia. Da die 5. Aufl. jünger als das RGG-Verzeichnis ist, ist dort die Abkürzung „BHS“ nur auf ältere Auflagen bezogen. Im Sinne des IATG-Verzeichnisses wird auch für die 5. Aufl. nach wie vor die Abkürzung „BHS“ beibehalten.

² Vgl. RAHLFS/HANHART, Septuaginta.

³ Für die 27. Auflage wird nach den RGG-Abkürzungen „Nestle-Aland“ verwendet, vgl. REDAKTION DER RGG⁴, Abkürzungen, 100. Im IATG wird „Nestle-Aland“ als Abkürzung angegeben, ohne jedoch transparent zu machen, auf welche Auflage diese Abkürzung bezogen ist, vgl. SCHWERTNER, IATG³, 123.547. Das SBLHS kürzt NA²⁸ für die 28. Auflage ab, ohne Abkürzungen für die anderen Auflagen anzugeben, vgl. COLLINS/BULLER/KUTSKO, SBL Handbook of Style, 122.

⁴ Vgl. REINMUTH, Joseph und Aseneth.

⁵ Vgl. HOLLADAY, Fragments.

⁶ Vgl. KATHOLISCHE BISCHÖFE DEUTSCHLANDS/RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND, Ökumenisches Verzeichnis.

⁷ Vgl. STEGEMANN/SCHULLER/NEWSOM, 1QHodayot.

⁸ Vgl. DAHMEN, Loblieder (Hodayot).

rekonstruiert, wo in vorhergehenden Ausgaben noch Lücken sind, wird nur die Angabe der Dahmen-Ausgabe mit arabischen Zahlen verwendet.

Kursivdrucke innerhalb von Zitaten sind standardmäßig von den ursprünglichen Publikationen übernommen. Auf eigene, vom Original abweichende Hervorhebungen in Zitaten wird prinzipiell verzichtet. Im Kursivdruck befinden sich darüber hinaus einerseits eigene Übersetzungen und andererseits fremdsprachige Wörter, sofern sie in lateinischen Buchstaben stehen und (noch) nicht in die deutsche Sprache aufgenommen wurden. Bei den Übersetzungen von Eigennamen wird grundsätzlich das Ökumenische Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien bevorzugt.⁹

Lateinische, griechische und hebräische Wörter, Phrasen und Sätze stehen nicht in Anführungszeichen. Sofern Übersetzungen als zu den ursprachlichen Zitaten direkt zugeordnete Beifügungen zu erkennen sind, stehen auch diese aus ästhetischen und vereinheitlichenden Gründen nicht in Anführungszeichen.

Der Vermerk „[sic]“ markiert orthografische Fehler im Original, sofern sie zur Zeit der Abfassung tatsächlich falsch waren.

⁹ Vgl. KATHOLISCHE BISCHÖFE DEUTSCHLANDS/RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND, Ökumenisches Verzeichnis. Ausnahmen entstehen dann, wenn die RGG-Vorgaben und die Vorgaben des genannten Verzeichnisses voneinander abweichen. Zum Beispiel wird die Schreibung „Josef“ bevorzugt, außer im Fall von der Person in JosAs, da die RGG-Vorgabe die Schrift „Joseph und Aseneth“ nennt; es wäre widersinnig, mit RGG den Titel „Joseph und Aseneth“ zu wählen und ansonsten mit dem ökumenischen Verzeichnis „Josef“ zu schreiben, da es um dieselbe Person geht.

Die Schreibweise der antiken Schriften (z. B. Judith statt Judit, Tobit statt Tobias usw.) richtet sich nach dem RGG-Abkürzungsverzeichnis. Die Reihenfolge bei Nennung mehrerer Schriften hintereinander orientiert sich an der Reihenfolge der Lutherausgabe 2017. Weitere Faustregeln für die Reihenfolge sind die folgenden:

- Zwischen den alt- und neutestamentlichen Schriften stehen die deuterokanonischen Schriften der LXX sowie die Pseudepigraphen der LXX. Die Reihenfolge und der Umfang des Schriftenkorpus orientiert sich an der LXX-Ausgabe von Rahlfs-Hanhart: 1./3. Esra, Zusätze zu Esther, Judith, Tobit, 1. Makkabäerbuch, 2. Makkabäerbuch, 3. Makkabäerbuch, 4. Makkabäerbuch, Oden (inklusive Oratio Manassis), Weisheit/Sapientia Salomonis, Sirach, Psalmen Salomos, Baruch, Der Brief des Jeremia/Epistula Jeremiae, Zusätze zu Daniel.
- Auf die neutestamentlichen Schriften folgen die Schriften vom Toten Meer (geordnet nach deren Q-Nummerierung).
- Es folgen die Pseudepigraphen außerhalb der LXX¹⁰ sowie andere jüdische (oder teils christliche) Texte in grob chronologischer Reihenfolge:¹¹ Jubiläen, 1. Henoch, Aristeebrief, Testament Moses/Assumptio Mosis, Amidah, Mose-Apokalypse/Vita Adae et Evae, Liber Antiquitatum Biblicarum, Paralipomena Jeremiae, 4. Esra, 2. Baruch, 3. Baruch, Joseph und Aseneth, Oden Salomos, Testament Hiobs, Testament Adams, Testamente der zwölf Patriarchen, 2. Henoch, griechische Esra-Apokalypse, Apokalypse Abrahams, Zephania-Apokalypse, Sedrach-Apokalypse, Elia-Apokalypse, Testament Abrahams, Testament Isaaks, Testament Jakobs, Sibyllinen.
- Dann kommen einzelne jüdisch-hellenistische Schriftsteller (Aristobulos, Philo von Alexandrien, Flavius Josephus; die Reihenfolge der Werke von Philo und Josephus orientieren sich an der von BibleWorks 10 ausgewählten Reihenfolge).
- Als nächstes werden Inschriften genannt (Isis-Aretologie aus Kyme)
- Es folgen frühchristliche, altkirchliche Schriften und Autoren in grober chronologischer Sortierung (sofern Autor bekannt nach dessen Sterbejahr): Didache, Barnabasbrief, Hirt des Hermas, 1. Clemensbrief, 2. Clemensbrief, Justin der Märtyrer: Erste Apologie, Dialogus cum Tryphone, Tatian: Oratio ad Graecos, Melito: Vom Passa, Theophilus von Antiochia: Ad Autolycum, Diognetbrief, Clemens von Alexandrien: Stromateis, Origenes: Contra Celsum, Nag-Hammadi-Schriften (z. B. Apokalypse des Adam) sowie andere antike christliche Apokryphen (z. B. Sophia Jesu Christi, Petrus-evangelium)
- Darauf folgen Autoren und Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit in grob chronologischer Reihenfolge: [Pseudo-]Apollodor, Cicero, Diodoros Siculus, Vergil, Seneca, Petronius, Dio Chrysostomos, Plutarchus, Heraklit (Grammatiker), Epiktet, Lucianus, Mark Aurel, Vettius Valens, Oppian, Maximus Tyrius, Corpus Hermeticum.
- Den Schluss bilden rabbinische Schriften.

Die sonstige formale Gestaltung ist an den Vorgaben des Mohr-Siebeck-Verlags orientiert, weil sie für exegetische Arbeiten m. E. gut geeignet sind.¹² Was in diesem allgemeinen Merkblatt nicht geregelt ist, wird möglichst in Anlehnung an die Vorgaben vom SBL Handbook of

¹⁰ Nach der Definition von vgl. CHARLESWORTH, Pseudepigraphen des Alten Testaments.

¹¹ In ungefährender Anlehnung an SIEGERT, Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur.

¹² Vgl. MOHR SIEBECK, Merkblatt für Druckvorlagen.

Style (Second Edition 2014) gestaltet,¹³ da darin internationale Standards exegetischer Publikationen gesammelt sind.¹⁴

Abkürzungen

Abkürzungen orientieren sich am Duden.¹⁵ Fachspezifische Abkürzungen (besonders der biblischen Bücher, der antiken Literatur und der Fachpublikationen) orientieren sich primär am RGG-Abkürzungsverzeichnis¹⁶; falls eine verwendete Abkürzung dort nicht verzeichnet ist, wird das IATG-Abkürzungsverzeichnis¹⁷ verwendet. Falls eine Abkürzung weder im erstgenannten noch im zweitgenannten steht, ist sie aus dem SBL Handbook of Style.¹⁸ Abkürzungen von Stammesmodifikationen hebräischer Verben entsprechen den Abkürzungen aus dem Gesenius¹⁸. Alle Abkürzungen von Primärquellen werden entsprechend der RGG-Handhabung in nicht-kursiver Schrift wiedergegeben, selbst wenn die Abkürzung laut einem anderen Werk kursiv sein müsste – dadurch soll Einheitlichkeit gewährleistet werden. Dies möchte ich an einem Beispiel veranschaulichen: Für Philos Schrift *De fuga et inventione* gibt es im RGG-Verzeichnis keine Abkürzung. Sowohl im IATG- als auch im SBLHS-Verzeichnis wird die Abkürzung *Fug.* verwendet. Damit aber nicht manche Bücher von Philo nicht-kursiv (RGG) und andere kursiv (IATG, SBLHS) wiedergegeben werden, wird die Abkürzung *Fug.* verwendet, aber in nicht-kursiver Schrift. Dasselbe gilt für alle Schriften anderer antiker Autoren, die in dieser Arbeit prinzipiell nicht-kursiv sind, auch wenn die Abkürzung aus dem SBLHS oder IATG ist (und laut diesen Vorgaben eigentlich kursiv sein soll).

Abkürzungen, die nicht in den genannten Abkürzungsverzeichnissen stehen (RGG, IATG, SBLHS) oder von diesen abweichen, werden im Folgenden aufgeführt:

Abkürzungen zu Primärquellen

Bilder der Manuskripte sind der CSNTM-Website entnommen (Center for the Study of New Testament Manuscripts [www.csntm.org])

Die Abkürzungen zu Bibelübersetzungen und anderen Primärquellen sind BibleWorks 10 entnommen:

Bibeln:

EIN	Einheitsübersetzung (1980) (German)
ELB	Elberfelder Bibel revidierte Fassung 1993
ELB6	Elberfelder Bibel 2006
ELO	Darby Unrevidierte Elberfelder 1905
ESS	Leander van Ess Bible
JAN	Jantzen Bibel
HRD	Herder
L17	Luther 2017

¹³ Bzw. gegebenenfalls in Anlehnung an die „Explanations, Clarifications, and Expansions“ der Website des SBLHS, vgl. SBLPRESS, SBL Handbook of Style.

¹⁴ Vgl. COLLINS/BULLER/KUTSKO, SBL Handbook of Style.

¹⁵ Wenn der Duden und die genannten fachspezifischen Richtlinien voneinander abweichen, wird dem Duden gefolgt.

¹⁶ Vgl. REDAKTION DER RGG⁴, Abkürzungen.

¹⁷ Vgl. SCHWERTNER, IATG³.

¹⁸ Vgl. COLLINS/BULLER/KUTSKO, SBL Handbook of Style.

LUT	Luther-Übersetzung von 1984 in der Ausgabe von 1999
LXT	Septuaginta (Old Greek Jewish Scriptures) edited by Alfred Rahlfs 1935
NLB	Neue Luther Bibel (2009 linguistic revision of 1912 Lutherbibel)
SCH	German Schlachter Version (1951)
SCL	Schlachter 2000
ZUR	Zürcher Bibel 2007, 2008

Weiteres:

BLM	Morphologie der LXT = Septuaginta edited by Alfred Rahlfs 1935, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart
JOM	The Works of Flavius Josephus. The Greek text is based on the 1890 Niese edition which is public domain. The morphological tagging is the result of a collaboration between Dr. Jean/Noel Aletti and Dr. A. Gieniusz of the Pontifical Biblical Institute, and Michael Bushell of BibleWorks, and is copyright © 2003 by BibleWorks, LCC.
LAKE-M	Kirsopp Lake, ed. 1912–13. The Apostolic Fathers. 2 volumes. Loeb Classical Library. London, New York: Heinemann; Macmillan.
NA28	Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece, 28th Revised Edition, edited by Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, and Bruce M. Metzger in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia, © 2012 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
NA28-M	BibleWorks morphology for the NA28 Greek New Testament, Copyright © 2013 BibleWorks, LLC
OPM	<i>The Greek Pseudepigrapha</i> . Electronic text prepared by Craig A. Evans 2008.
PHI/PHM	The Philo Concordance Database, in Greek, with lemmatization and morphological tagging. Copyright © 2005 by Peder Borgen, Kåre Fuglseth and Roald Skarsten.
Ψ	Psalm nach LXX-Zählung

Abkürzungen zu Literaturangaben

Gesenius ¹⁸	Die Abkürzung „Gesenius“ bezieht sich abweichend vom genannten RGG-Abkürzungsverzeichnis nicht auf die dort angegebene Ausgabe (1987–1995), sondern auf die Ausgabe von 2013. ¹⁹
GK ²⁸	Gesenius/Kautzsch, Hebräische Grammatik, 28. Auflage (siehe Literaturverzeichnis)
HTLS	Bons, Eberhard (Hg.), Historical and Theological Lexicon of the Septuagint, 2020 ff.
LSJ	Die Abkürzung „Liddell/Scott“ aus dem RGG-Abkürzungsverzeichnis bezieht sich auf eine veraltete Ausgabe, aktuell ist maßgeblich: Liddell, Henry G.; Scott, Robert u. a.: A Greek-English Lexicon. With a revised supplement 1996. Oxford: Clarendon Press, 1996. Diese Ausgabe wird abweichend vom

¹⁹ DONNER, Herbert (Hg.), Gesenius. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament., Berlin 2013.

	IATG nicht kursiv, sondern in Übereinstimmung mit dem SBLHS in nicht formatierter Schrift wiedergegeben.
NTL	Abweichend vom IATG wird die Reihe „New Testament Library“ nicht kursiv, sondern in Übereinstimmung mit dem SBLHS in nicht formatierter Schrift wiedergegeben.
SAPERE	Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia
ThKNT	Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
ThWQ	Theologisches Wörterbuch zu den Qumran-Texten
WiBiLex	Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet

Qumran-Abkürzungen

Aufgrund der teilweise unterschiedlichen Gewohnheiten, sich auf Texte vom Toten Meer zu beziehen, lege ich hier meine Referenzweise der in dieser Arbeit verwendeten Stellen offen („bevorzugte Bezeichnung“), die sich an den RGG-Vorgaben orientiert und ansonsten an der DJD-Ausgabe bzw. am SBLHS. Die Tabelle hat außerdem den Sinn, die Zuordnung von Nummer und Bezeichnung nachzuvollziehen (da oft nur entweder die Nummer oder die Bezeichnung angegeben wird; in dieser Arbeit wird stets die Bezeichnung präferiert).

Falls in der entsprechenden DJD-Ausgabe keine englischen, lateinischen oder hebräischen Bezeichnungen verwendet werden (sondern z. B. französische), wird die Bezeichnung aus der DSSSE genommen. Andere in der Literatur vorkommende Bezeichnungen sind gegebenenfalls exemplarisch unter „Alternativen“ aufgeführt. Die DJD-Spalte gibt (falls vorhanden) die DJD-Bandnummer an, in der sich der Text befindet; Klammern verweisen darauf, dass nicht der gesamte Text und/oder auch keine englische Übersetzung dort zu finden ist. Die Sortierung der Tabelle richtet sich nach der Nummer der ersten Spalte. Die Spalte der/des Herausgebenden gibt die/den (erstgenannten) Herausgebenden des DJD-Bandes bzw. alternativer Publikationen an, um den vollständigen Verweis im Literaturverzeichnis zu finden.

<i>Nummer</i>	<i>bevorzugte Bezeichnung</i>	<i>Alternativen</i>	<i>DJD</i>	<i>Hg.</i>
<i>1Q26</i>	1QInstruction		I + XXXIV	Barthélemy et al.; Strugnell et al.
<i>1Q28</i>	1QS	1QCommunity Rule, 1QRule of the Community,	(I)	Barthélemy et al.
<i>1Q28b</i>	1Q Sb	1QRule of Benedictions	(I)	Barthélemy et al.
<i>1Q33</i>	1QM	1QWar Scroll, Kriegsregel	(I)	Barthélemy et al.
<i>1Q34</i>	1QFestival Prayers		I	Barthélemy et al.
-	1QH	1QH ^a , 1QHodayot ^a , 1QThanksgiving Psalms/Hymns	XL	Stegemann et al.
<i>4Q177</i>	4QCatena A	4QEschatological Commentary B	V	Allegro

4Q202	4QEn ^b ar		---	Milik ²⁰
4Q216–222	4QJub ^{a–g}	4QJubilees ^{a–g}	XIII	Attridge et al.
4Q255	4QS ^a	4QpapS ^a , 4Qpap Community Rule, 4QRule of the Community	XXVI	Alexander et al.
4Q264	4QS ⁱ	4QCommunity Rule ^j , 4QRule of the Community ^j	XXXV	Baumgarten et al.
4Q266	CD ^a	4QD ^a , 4QDamascus Document ^a	XVIII	Baumgarten et al.
4Q285	4QSM	4QSefer ha-Milhamah	XXXVI	Alexander et al.
4Q286–290	4QBer ^{a–c}	4QBerakhot ^{a–c}	XI	Eshel et al.
4Q372	4QNarrative and Poetic Composition ^b	4QApocryphon of Joseph ^b	XXVIII	Bernstein et al.
4Q381	4QNon-Canonical Psalms B		XI	Eshel et al.
4Q400–407	4QShirShabb ^{a–h}	4QShirot 'Olat HaShabbat ^{a–h}	XI	Eshel et al.
4Q415–418.423	4QInstruction ^{a–g} 418b: 4QText with Quotation from Psalm 107?	4QSapiential Work A	XXXIV	Leith
4Q422	4QParaphrase of Genesis and Exodus	4QParaphrase of Gen and Exod	XIII	Attridge
4Q444	4QIncantation		XXIX	Chazon et al.
4Q500	4QBenediction	4QBénédiction	(VII)	Baillet
4Q503	4QDaily Prayers ^a	4QpapPr[ière]Quot[idiennes]	(VII)	Baillet
4Q504–506	4QDibHam ^{a–c}	4QDibrê Hamme'orôt, Paroles des Luminaires (i)	(VII)	Baillet
4Q507–509	4QFestival Prayers ^{a–c}	Prières pour les fêtes (i–iii)	(VII)	Baillet
4Q510–511	4QShir ^{a–b}	4Q Songs of the Maskil; Cantiques du Sage (i–ii)	(VII)	Baillet
4Q521	4QMessianic Apocalypse	4QApocalypse messianique	XXV	Puech
11Q5–9	11QPs ^{a–c?}		IV /XXIII	Sanders /García Martínez et al.

²⁰ Vgl. MILIK, Books of Enoch.

Literaturverzeichnis

- AALL, Anathon, *Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur*, Leipzig 1896–1899.
- ABEGG, Martin G./BOWLEY, James E./Cook, EDWARD M., *The Dead Sea Scrolls Concordance*, 3 Bde., Leiden 2003–2009.
- ADAM, Gottfried (Hg.), *Die Schöpfung gestalten. Bausteine, Unterrichtseinheiten, Beiträge (ku-praxis 28)*, Gütersloh 1990.
- ADAMS, Edward, *Creation ,out of‘ and ,through‘ Water in 2Peter 3:5*, in: Kooten, George H. van (Hg.), *The Creation of Heaven and Earth. Re-Interpretations of Genesis 1 in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity and Modern Physics (TBN VIII)*, Leiden 2005, 195–210.
- AHEARNE-KROLL, Stephen P., *Genesis in Mark’s Gospel*, in: Menken, Maarten J. J./Moyise, Steve (Hg.), *Genesis in the New Testament (LNTS 466)*, London 2012, 27–41.
- AHEARNE-KROLL, Stephen P./HOLLOWAY, Paul A./KELHOFFER, James A. (Hg.), *Women and Gender in Ancient Religions. Interdisciplinary Approaches (WUNT 263)*, Tübingen 2010.
- AKALA, Adesola J., *The Son-Father Relationship and Christological Symbolism in the Gospel of John (LNTS 505)*, London 2014.
- ALAND, Barbara und Kurt/KARAVIDOPOULOS, Johannes/MARTINI, Carlo M./METZGER, Bruce M. (Hg.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ²⁸2012 [NA²⁸].
- (Hg.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ²⁷1993.
- ALAND, Kurt (Hg.), *Synopsis quattuor evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibit. 3. korrigierter und um die Papyri 101–111 erweiterter Druck 2001*, Stuttgart ¹⁵2001.
- , *Über die Bedeutung eines Punktes. Eine Untersuchung zu Joh 1,3/4*, in: Daniels, Boyd L./Suggs, Marion J. (Hg.), *Studies in the History and Text of the New Testament in Honor of Kenneth Willis Clark Ph.D. (Studies and Documents XXIX)*, Salt Lake City 1967.
- ALAND, Kurt/ALAND, Barbara, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur von Walter Bauer*, Berlin ⁶1988 [Bauer].
- ALAND, Kurt/BLACK, Matthew/MARTINI, Carlo M./METZGER, Bruce M./WIKGREN, Allen (Hg.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ²⁶1979.
- ALBANI, Matthias, *Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum astronomischen Henochbuch (WMANT 68)*, Neukirchen-Vluyn 1994.
- ALBANI, Matthias/FREY, Jörg/LANGE, Armin (Hg.), *Studies in the Book of Jubilees (TSAJ 65)*, Tübingen 1997.
- ALBERTZ, Rainer (Hg.), *Schöpfung und Befreiung. Für Claus Westermann zum 80. Geburtstag*, Stuttgart 1989.
- ALEXANDER, Philip S./BROSHI, Magen/CHAZON, Esther/COTTON, Hannah/CROSS, Frank M./ELGVIN, Torleif/ERNST, Dorothee/ESHEL, Esther/ESHEL, Hanan/FITZMYER, Joseph A./GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino/GREENFIELD, Jonas C./KISTER, Menachem/LANGE, Armin/LARSON, Erik/LEMAIRE, André/LIM, Timothy/NAVEH, Joseph/PIKE, Dana/SOKOLOFF, Michael/STEGEMANN, Hartmut/STEUDEL, Annette/STONE, Michael/STUCKENBRUCK, Loren T./TALMON, Shemaryahu/TANZER, Sarah/TICHELAAR, Eibert J. C./TOV, Emanuel/VERMES, Géza/YARDENI, Ada (Hg.), *Miscellanea, Part 1 (DJD 36)*, Oxford 2000.
- ALEXANDER, Philip S./VERMES, Géza (Hg.), *Qumran Cave 4.XIX. 4QSerekh Ha-Yahad (DJD XXVI)*, Oxford 1998.
- ALISON, James, *Raising Abel. The Recovery of the Eschatological Imagination*, New York 1996.
- ALKIER, Stefan (Hg.), *Antagonismen in neutestamentlichen Schriften. Studien zur Neuformulierung der „Gegnerfrage“ jenseits des Historismus (Beyond Historicism – New Testament Studies Today 1)*, Paderborn 2021.
- , *Intertextualität. Annäherungen an ein texttheoretisches Paradigma*, in: Sänger, Dieter (Hg.), *Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110 (BThSt 55)*, Neukirchen-Vluyn 2003, 1–26.
- ALKIER, Stefan/PAULSEN, Thomas, *Die Evangelien nach Markus und Matthäus. Neu übersetzt und mit Überlegungen zur Sprache des Neuen Testaments, zur Gattung der Evangelien und zur intertextuellen Schreibweise sowie mit einem Glossar (Frankfurter Neues Testament 2)*, Leiden/Paderborn 2021.
- ALLEGRO, John M. (Hg.), *Qumran Cave 4.I (4Q158–4Q186) (DJD V)*, Oxford 1968.
- ALTMAYER, Stefan/ENGLERT, Rudolf/KOHLER-SPIEGEL, Helga/NAURATH, Elisabeth/SCHRÖDER, Bernd/SCHWEITZER, Friedrich (Hg.), *Schöpfung (JRP 34)*, Göttingen 2018.
- AMIHAY, Aryeh, מצייר, in: ThWQ II (2013), 756–758.

- ANDERSON, Paul N., Anti-Semitism and Religious Violence as Flawed Interpretations of the Gospel of John, in: Culpepper, R. A./Anderson, Paul N. (Hg.), *John and Judaism. A Contested Relationship in Context* (RBS 87), Atlanta 2017, 265–311.
- , On Guessing Points and Naming Stars. Epistemological Origins of John's Christological Tensions, in: Bauckham, Richard/Mosser, Carl (Hg.), *The Gospel of John and Christian Theology. First St. Andrews Conference on Scripture and Theology*, Grand Rapids 2008, 311–345.
- , The Johannine *Logos*-Hymn. A Cross-Cultural Celebration of God's Creative-Redemptive Work, in: Culpepper, R. A./Van der Watt, Jan G. (Hg.), *Creation Stories in Dialogue. The Bible, Science, and Folk Traditions: Radboud Prestige Lectures in New Testament (Bibl.Interpr.S 139)*, Leiden 2016, 219–242.
- ARGALL, Randal A., 1 Enoch and Sirach. A Comparative Literary and Conceptual Analysis of the Themes of Revelation, Creation and Judgment (SBL.EJL 8), Atlanta 1995.
- , Reflections on 1 Enoch and Sirach. A Comparative Literary and Conceptual Analysis of the Themes of Revelation, Creation and Judgment, in: SBL.SP 34 (1995), 337–351.
- ARGYLE, A. W., Philo and the Fourth Gospel, in: ET 63.12 (1952), 385–386.
- ARNIM, Hans von, *Stoicorum Veterum Fragmenta. Volumen I: Zeno et Zenonis Discipuli* (Sammlung wissenschaftlicher Commentare), München 2004.
- ARNIM, J. de (Hg.), *Dionis Prusaensis Quem Vocant Chrysostomum Quae Extant Omnia*, Berlin 1893–1896.
- ARNOLD, Bill T., *Genesis* (NCBiC), Cambridge 2009.
- ASHTON, John, Really a Prologue?, in: Van der Watt, Jan G./Culpepper, R. A./Schnelle, Udo (Hg.), *The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers Read at the Colloquium Ioanneum 2013* (WUNT 359), Tübingen 2016, 27–44.
- , *The Gospel of John and Christian Origins*, Minneapolis 2014.
- ATTRIDGE, Harold W., Creation and Sacred Space. The Reuse of Key Pentateuchal Themes by Philo, the Fourth Evangelist, and the Epistle to the Hebrews, in: Hata, Göhei/Moriya, Akio (Hg.), *Pentateuchal Traditions in the Late Second Temple Period. Proceedings of the International Workshop in Tokyo, August 28–31, 2007* (JSJ 158), Leiden 2012, 243–255.
- ATTRIDGE, Harold W./ELGVIN, Torleif/MILIK, Józef T./OLYAN, Saul/STRUGNELL, John/TOV, Emanuel/VANDERKAM, James C./WHITE, Sidnie (Hg.), *Qumran Cave 4.VIII. Parabiblical Texts, Part 1* (DJD XIII), Oxford 1994.
- AUDRETSCH, Jürgen/NAGORNI, Klaus (Hg.), *Gott als Designer? Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch* (Herrenalber Forum 58), Karlsruhe 2009.
- AUNE, David E./SELAND, Torrey/ULRICHSEN, Jarl H. (Hg.), *Neotestamentica et Philonica. Studies in Honor of Peder Borgen* (NT.S 106), Leiden 2003.
- AUSTIN, John L., *How to Do Things With Words. The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, Oxford 1975 (1962).
- BAARDA, Tjitze/KLIJN, Albertus F. J./VAN UNNIK, W. C. (Hg.), *Miscellanea Neotestamentica. Studia ad Novum Testamentum Praesertim Pertinentia a Socii Sodalicii Batavi C.N. Studiosorum Novi Testamenti Conventus Anno MCMLXXVI Quintum Iustrum Feliciter complentis suscepta* (NT.S 47), Leiden 1978.
- BABBITT, Frank C., *Plutarch. Moralia II. with an English Translation*, London 1928.
- BACHMANN, Veronika, *Die Welt im Ausnahmezustand. Eine Untersuchung zu Aussagegehalt und Theologie des Wächterbuches* (BZAW 409), Berlin 2009.
- , Präexistenz (AT), in: WiBiLex (2013), [https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/80132/\(Abrufdatum:15.07.2021\)](https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/80132/(Abrufdatum:15.07.2021)).
- BACK, Frances, *Gott als Vater der Jünger im Johannesevangelium* (WUNT II/336), Tübingen 2012.
- BADALANOVA GELLER, Florentina, Creation Encrypted. Ontology through Metaphor (The Books of the Holy Secrets of Enoch the Just), in: Witte, Markus/Behnke, Sven (Hg.), *The Metaphorical Use of Language in Deuterocanonical and Cognate Literature. Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2014/2015* (DCLY), Berlin 2015, 381–409.
- , Heavenly Writings. Celestial Cosmography in The Book of the Secrets of Enoch, in: *Starobălgarska Literatura* [Старобългарска литература] 2012, 197–244.
- , The Alphabet of Creation. Traces of *Jubilees* Cosmogony in Slavonic Tradition, in: JSPE 24.3 (2015), 182–212.
- BAILLET, Maurice (Hg.), *Qumrân grotte 4.III (4Q482–4Q520)* (DJD VII), Oxford.
- BALABANSKI, Vicky, *Colossians. An Eco-Stoic Reading* (Earth Bible Commentary Series), London 2020.
- , John 1 – the Earth Bible Challenge. An Intra-textual Approach to Reading John 1, in: Habel, Norman C./Balabanski, Vicky (Hg.), *The Earth Story in the New Testament* (The Earth Bible 5), London 2002, 89–94.

- BALDENSBERGER, Wilhelm, *Der Prolog des 4. Evangeliums. Sein polemisch-apologetischer Zweck*, Tübingen 1989.
- BARKER, James W., *John's Use of Matthew*, Minneapolis 2015.
- BARRETT, Charles K., *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London ²1978, Reprint ²1982 (1955).
- BARROSSE, Thomas, *The Seven Days of the New Creation in St. John's Gospel*, in: CBQ 21.4 (1959), 507–516.
- BARTH, Karl, *Erklärung des Johannes-Evangeliums 1925/1926. Vorlesung Münster Wintersemester 1925/1926, wiederholt in Bonn Sommersemester 1933 – The Digital Karl Barth Library (GA Akademische Werke II.9)*, Zürich 2007.
- BARTH, Markus, *Ephesians. Introduction, Translation, and Commentary (AYB 34)*, New Haven 2008.
- BARTHÉLEMY, Dominic/MILIK, Józef T. (Hg.), *Qumran Cave 1 (DJD I)*, Oxford 1955.
- BARTON, Stephen C., *Johannine Dualism and Contemporary Pluralism*, in: Bauckham, Richard/Mosser, Carl (Hg.), *The Gospel of John and Christian Theology. First St. Andrews Conference on Scripture and Theology*, Grand Rapids 2008, 3–18.
- BATES, William H., „Born of Water“, in: BS 85 (1928), 230–236.
- BATTO, Bernard F., *In the Beginning. Essays on Creation Motifs in the Ancient Near East and the Bible (Siphut 9)*, Winona Lake, IN 2013.
- BAUCKHAM, Richard, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids 2008.
- , *Jesus and the Wild Animals (Mark 1:13). A Christological Image for an Ecological Age*, in: Green, Joel B./Turner, Max (Hg.), *Jesus of Nazareth, Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, Grand Rapids 1994, 3–21.
- , *Reading the Synoptic Gospels Ecologically*, in: Horrell, David G./Hunt, Cheryl/Southgate, Christopher/Stavropoulou, Francesca (Hg.), *Ecological Hermeneutics. Biblical, Historical, and Theological Perspectives*, London 2010, 70–82.
- BAUCKHAM, Richard/MOSSER, Carl (Hg.), *The Gospel of John and Christian Theology. First St. Andrews Conference on Scripture and Theology*, Grand Rapids 2008.
- BAUER, Johannes B. (Hg.), *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz ⁴1994.
- BAUER, Thomas J., *Gottes gute Schöpfung? Neutestamentliche Anmerkungen und Rückfragen*, in: *Theologie der Gegenwart* 58.4 (2015), 277–289.
- BAUER, Walter, *Das Johannesevangelium (HNT 6)*, Tübingen ³1933 (1912).
- BAUKS, Michaela, *Monotheismus (AT)*, in: WiBiLex (2011), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27997/> (Abrufdatum: 04.07.2021).
- BAUMGART, Norbert C., *Gottesbild, Schöpfungstheologie und die Völker in der Genesis*, in: Bormann, Lukas (Hg.), *Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen. Studien zu Inklusion und Exklusion in den biblischen Schöpfungsvorstellungen (BThSt 95)*, Neukirchen-Vluyn 2008, 63–98.
- BAUMGARTEN, Joseph M. (Hg.), *Qumran Cave 4.XIII. The Damascus Document (4Q266–273) (DJD XVIII)*, Oxford 1996.
- BAUMGARTEN, Joseph M./ELGVIN, Torleif/ESHEL, Esther/LARSON, Erik/LEHMANN, Manfred R./PFANN, Stephen/SCHIFMAN, Lawrence H. (Hg.), *Qumran Cave 4.XXV. Halakhic Texts (DJD XXXV)*, Oxford 1999.
- BAUR, Ferdinand C., *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zu einander, ihren Charakter und Ursprung*, Tübingen 1847.
- BEARE, Francis W., *The Earliest Records of Jesus. A Companion to the Synopsis of the First Three Gospels by Albert Huck*, Oxford 1964.
- BEAVIS, Mary A. (Hg.), *The Lost Coin. Parables of Women, Work and Wisdom (BibSem 86)*, New York 2002.
- BECKER, Eve-Marie/FABRY, Heinz-Josef/REITEMEYER, Michael, *Sophia Sirach. Ben Sira / Ecclesiasticus / Das Buch Jesus Sirach*, in: Karrer, Martin/Kraus, Wolfgang (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament Band II: Psalmen bis Daniel*, Stuttgart 2011, 2159–2272.
- BECKER, Jürgen, *Das Evangelium nach Johannes, 2 Bde. (ÖTBK 4,1)*, Gütersloh ³1991 (1979–1981).
- (Hg.), *Die Testamente der zwölf Patriarchen. Unterweisungen in lehrhafter Form (JSHRZ III/1)*, Gütersloh.
- BECKING, Bob, *Jahwe/JHWH*, in: WiBiLex (2006), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/22127/> (Abrufdatum: 02.10.2019).
- BEDARD, Stephen J., *The Johannine Creation Account*, in: AJBT 12.23 (2011), <http://www.biblicaltheology.com/Research/BedardSJ03.pdf> (Abrufdatum: 19.08.2020).
- BEENTJES, Pancratius C., „Bless the Lord, Winter Cold and Summer Heat“. *Cosmos and Creation in Greek Daniel 3:52–90*, in: Calduch-Benages, Núria/Corley, Jeremy/Duggan, Michael W./Egger-Wenzel, Renate (Hg.), *Cosmos and Creation. Second Temple Perspectives (DCL.Y 2019)*, Berlin 2020, 91–109.

- BEETHAM, Christopher A., From Creation to New Creation. The Biblical Epic of King, Human Vicegerency, and Kingdom, in: Gurtner, Daniel M./Glade, Benjamin L. (Hg.), From Creation to New Creation. Biblical Theology and Exegesis: Essays in Honor of G. K. Beale, Peabody, MA 2013, 237–254.
- BEKKER, Immanuel, Diodori Siculi Bibliotheca Historica. Tom. I., Leipzig 1853.
- BEKKER, Immanuel/DINDORF, L., Diodori Bibliotheca Historica. Fr. Vogel. Vol. I, Stuttgart 1964.
- BEN ZVI, Ehud, „Have We Not All One Father? Has Not One God Created Us?“ Revisiting Malachi 2:10a, in: Birdsong, Shelley L./Frolov, Serge (Hg.), Partners with God. Theological and Critical Readings of the Bible in Honor of Marvin A. Sweeney (Claremont Studies in Hebrew Bible and Septuagint 2), Claremont 2017, 275–295.
- BENNEMA, Cornelis, Encountering Jesus. Character Studies in the Gospel of John, Minneapolis 2014 (2009).
- , The Power of Saving Wisdom. An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel (WUNT II/148), Tübingen 2002.
- BERGANT, Dianne, The Wisdom of Solomon, in: Habel, Norman C. (Hg.), Readings from the Perspective of Earth (The Earth Bible 1), Sheffield 2000, 138–150.
- BERGER, Klaus, Creatio non ex nihilo und die Theodizeefrage, in: Frühwald-König, Johannes/Prostmeier, Ferdinand R./Zwick, Reinhold (Hg.), Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte; Festschrift für Georg Schmuttermayr, Regensburg 2001, 19–25.
- , Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung (Uni-Taschenbücher 658), Heidelberg 1991 (1977).
- (Hg.), Das Buch der Jubiläen (JSRZ II/3), Gütersloh 1981.
- , Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums, Stuttgart 1997.
- BERGES, Ulrich, Jesaja 40–48 (HThKAT), Freiburg im Breisgau 2008.
- BERGES, Ulrich/BEUKEN, Wim, Das Buch Jesaja. Eine Einführung, Göttingen 2016.
- BERIGER, Andreas/EHLERS, Widu-Wolfgang/FIEGER, Michael (Hg.), Hieronymus: Biblia Sacra Vulgata. Lateinisch-deutsch. Band V: Evangelia – Actus Apostolorum – Epistulae Pauli – Epistulae Catholicae – Apocalypsis – Appendix (Sammlung Tusculum), Berlin 2018.
- BERKEY, Robert F./EDWARDS, Sarah A. (Hg.), Christology in Dialogue, Cleveland, Ohio 1993.
- BERNADAKIS, Gregorios N./BERNADAKIS, Panagiotis D./INGENKAMP, Henricus G. (Hg.), Plutarchi Chaeroneensis Moralia, 6 Bde., Athen 2008–2013.
- BERNSTEIN, Moshe/BRADY, Monica/CHARLESWORTH, James H./FLINT, Peter/MISGAV, Haggai/PFANN, Stephen/SCHULLER, Eileen/TIGCHELAAR, Eibert J. C./VANDERKAM, James C. (Hg.), Qumran Cave 4.XXVIII. Miscellanea, Part 2 (DJD XXVIII), Oxford 2001.
- BERTRAM, Georg, ἔργον, ἐργάζομαι, ἐργάτης, ἐργασία, ἐνεργής, ἐνέργεια, ἐνεργέω, ἐνέργημα, εὐεργεσία, εὐεργετέω, εὐεργέτης, in: ThWNT II (1935), 631–653.
- BETZ, Hans D., κόσμος, ου, ὁ. *kosmos* Welt, Weltall; Schmuck; Gesamtheit, in: EWNT 2 (2011), 765–773.
- BEUTLER, Johannes, Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg im Breisgau 2013.
- , Die Johannesbriefe (RNT), Regensburg 2000.
- BEYER, Andrea, Gotteskindschaft (AT), in: WiBiLex (2015), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/84316/> (Abrufdatum: 07.12.2021).
- BIBLEWORKS LLC, BibleWorks 10, 2016.
- BIETENHARD, Hans (Hg.), Sota (Die des Ehebruchs Verdächtige). Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung. II. Seder: Naschim. 6. Traktat, Berlin 1956.
- BIRD, Michael F., Tearing the Heavens and Shaking the Heavens. Mark's Cosmology in Its Apocalyptic Context, in: Pennington, Jonathan T./McDonough, Sean M. (Hg.), Cosmology and New Testament Theology (LNTS 355), London 2008, 45–59.
- BIRDSONG, Shelley L./FROLOV, Serge (Hg.), Partners with God. Theological and Critical Readings of the Bible in Honor of Marvin A. Sweeney (Claremont Studies in Hebrew Bible and Septuagint 2), Claremont, CA 2017.
- BLACK, Matthew (Hg.), Apocalypsis Henochi Graece (PVTG 3), Leiden 1970.
- , The New Creation in I Enoch, in: McKinney, Richard W. A. (Hg.), Creation, Christ, and Culture. Studies in Honour of T. F. Torrance, Edinburgh 1976, 13–21.
- BLACKWELL, Ben C., The Greek Life of Adam and Eve and Romans 8:14–39. (Re-)Creation and Glory, in: Blackwell, Ben C./Godrich, John K./Maston, Jason (Hg.), Reading Romans in Context. Paul and Second Temple Judaism, Grand Rapids 2015, 108–114.
- BLACKWELL, Ben C./GODRICH, John K./MASTON, Jason (Hg.), Reading Romans in Context. Paul and Second Temple Judaism, Grand Rapids 2015.

- BLASS, Friedrich/DEBRUNNER, Albert/REHKOPF, Friedrich, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen ¹⁹2020.
- BLUMENTHAL, Christian: Allweiser Schöpfer und durchsetzungsstarker Gesetzgeber. Eine Studie zur erzählerischen Entfaltung des Gottesbildes im 4. Makkabäerbuch (DCL.St 35), Berlin 2016.
- BOCCACCINI, Gabriele/ZURAWSKI, Jason M. (Hg.), *Interpreting 4 Ezra and 2 Baruch*. International Studies (The Library of Second Temple Studies), London 2014.
- BÖCKLER, Annette M., Gott als Vater im Alten Testament, Gütersloh 2000.
- , Unser Vater, in: Van Hecke, Pierre J. P. (Hg.), *Metaphor in the Hebrew Bible* (BETHL 187), Leuven 2005, 249–261.
- BOECKER, Hans J., Das Lob des Schöpfers in den Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2008.
- BOER, Esther A. de, Mary Magdalene and the Disciple Jesus Loved, in: *lectio difficilior* 1 (2000), 1–18.
- BOERTIEN, M. u. a. (Hg.), *Verkenningen in een stroomgebied. Proeven van oudtestamentisch onderzoek*, Amsterdam 1974.
- BOGOGNA, Miriam, βασιλεύς. 4. Jewish Literature in Greek, in: HTLS 1 (2020), 1493–1496.
- BOISMARD, Marie-Émile, Du baptême à Cana (Jean 1,19–2,11), Paris 1956.
- , Le Prologue de Saint Jean (LeDiv 11), Paris 1953.
- , St. John's Prologue, London 1956.
- BORGEN, Peder, Philo, John and Paul. New Perspectives on Judaism and Early Christianity (BJS 131), Atlanta 1987.
- BORGEN, Peder/FUGLSETH, Kåre/SKARSTEN, Roald, *The Philo Index. A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*, Grand Rapids/Leiden 2000.
- BORMANN, Lukas, Der Brief des Paulus an die Kolosser (ThHK 10), Leipzig 2012.
- (Hg.), *Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen. Studien zu Inklusion und Exklusion in den biblischen Schöpfungsvorstellungen* (BThSt 95), Neukirchen-Vluyn 2008.
- , *Theologie des Neuen Testaments. Grundlinien und wichtigste Ergebnisse der internationalen Forschung* (Basiswissen Theologie und Religionswissenschaft UTB 4838), Göttingen 2017.
- BORMANN, Lukas/DEL TREDICI, Kelly/STANDHARTINGER, Angela (Hg.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World. Essays Honoring Dieter Georgi* (NT.S 74), Leiden 1994.
- BÖTTICH, Christfried, Das slavische Henochbuch. Apokalypsen (JSHRZ V), Gütersloh 1996.
- BORNEMANN, Eduard/RISCH, Ernst, Griechische Grammatik, Frankfurt am Main ²1978 (1973).
- BRANDENBURGER, Egon/MÜLLER, Ulrich B./KLIJN, Albertus F. J. (Hg.), *Himmelfahrt Moses. Die Griechische Esra-Apokalypse. Die Syrische Baruch-Apokalypse. Apokalypsen* (JSHRZ V/2), Gütersloh 1976.
- BRAUN, Herbert, ποιέω, ποίημα, ποιήσις, ποιητής, in: ThWNT VI (1959), 456–483.
- BRAYFORD, Susan, Genesis (Septuagint Commentary Series 5), Leiden 2007.
- BREYTENBACH, Cilliers, Schöpfer/Schöpfung. III. Neues Testament, in: TRE 30 (1999), 283–292.
- BROCK, S. P./PICARD, Jean-Claude (Hg.), Testamentum Iobi, Apocalypsis Baruchi Graece (PVTG 2), Leiden 1967.
- BRODIE, Thomas L., The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary, New York 1993.
- BROOKE, George J./VAN HECKE, Pierre J. P. (Hg.), Goochem in Mokum, Wisdom in Amsterdam. Papers on Biblical and Related Wisdom Read at the Fifteenth Joint meeting of the Society of Old Testament Study and the Oudtestamentisch Werkgezelschap, Amsterdam, July 2012 (OTS 68), Leiden 2016.
- BROWN, Jeannine K., Creation's Renewal in the Gospel of John, in: CBQ 72.2 (2010), 275–290.
- BROWN, Ken, Temple Christology in the Gospel of John. Replacement Theology and Jesus as the Self-Revelation of God, Langley, B.C., Canada.
- BROWN, Raymond E., Gospel according to John (AncB 29), 2 Bde., Garden City, NY 1966, Reprint 1978.
- BROWN, Raymond E./DONFRIED, Karl P./FITZMYER, Joseph A./REUMANN, John, Mary in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars, Philadelphia 1978.
- BROWN, Sherri/MOLONEY, Francis J., Interpreting the Gospel and the Letters of John. An Introduction, Grand Rapids 2017.
- BROWN, Sherri/SKINNER, Christopher W. (Hg.), Johannine Ethics. The Moral World of the Gospel and Epistles of John, Minneapolis 2017.
- BROWN, William P./MCBRIDE, S. D. (Hg.), God Who Creates. Essays in Honor of W. Sibley Towner, Grand Rapids 2000.
- BROX, Norbert (Hg.), Irenäus von Lyon. Adversus Haereses. Gegen die Häresien. (FChr 8/5), Freiburg im Breisgau 2001.

- BRUCKER, Ralph, Psalm 92[93], in: Karrer, Martin/Kraus, Wolfgang (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament Band II: Psalmen bis Daniel*, Stuttgart 2011, 1765–1766.
- BRUNER, Frederick D., *The Gospel of John. A Commentary*, Grand Rapids 2012.
- BUCH-HANSEN, Gitte, „It is the Spirit That Gives Life“. A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel (BZNW 173), Berlin 2010.
- BÜHNER, Jan-Adolf, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung* (WUNT II/2), Tübingen 1977.
- BULTMANN, Rudolf, *Das Evangelium des Johannes* (KEK), Göttingen ²¹1986 (¹⁰1941).
- , ζάω, ζωή, βίωω, βίος, ἀναζάω, ζῶν, ζωογονέω, ζωοποιέω, in: ThWNT II (1935), 833–877.
- BURCHARD, C., Joseph and Aseneth, in: Charlesworth, James H. (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 2*, London 1985, 177–247.
- BURER, Michael H., *Divine Sabbath Work* (BBRS 5), Winona Lake, IN 2012.
- BURGE, Gary M., *The Anointed Community. The Holy Spirit in the Johannine Tradition*, Grand Rapids 1987.
- BURNETTE-BLETSCH, Rhonda J., The Reception of Genesis in Pseudo-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum*, in: Evans, Craig A./Lohr, Joel N./Petersen, David L. (Hg.), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation* (VT.S 6), Leiden 2012, 447–468.
- BURNS, Joshua E., Like Father, Like Son. An Example of Jewish Humor in the Gospel of John, in: Myers, Susan E. (Hg.), *Portraits of Jesus. Studies in Christology* (WUNT II/321), Tübingen 2012, 27–43.
- BURROWS, Millar (Hg.), *Plates and Transcriptions of the Manual of Discipline*, New Haven 1951.
- BURTON, Keith W., *Sirach and the Judaic Doctrine of Creation*, Glasgow 1987.
- BURZ-TROPPER, Veronika, Der Vater als Winzer. Die Breite der Metaphorik johanneischer Gottesrede, in: Burz-Tropper, Veronika (Hg.), *Gottes-Bilder. Metaphorik biblischer Gottesrede* (forthcoming).
- (Hg.), *Gottes-Bilder. Metaphorik biblischer Gottesrede* (forthcoming).
- (Hg.), *Studien zum Gottesbild im Johannesevangelium* (WUNT II/483), Tübingen 2019.
- BUSSE, Ulrich, *Das Johannesevangelium. Bildlichkeit, Diskurs und Ritual. Mit einer Bibliographie über den Zeitraum 1986–1998* (BETHL 162), Leuven 2002.
- , Metaphorik und Rhetorik im Johannesevangelium. Das Bildfeld des Königs, in: Frey, Jörg/Van der Watt, Jan G./Zimmermann, Ruben (Hg.), *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language* (WUNT 200), Tübingen 2006, 279–317.
- BUSSINO, Severino, Creation and Humanity in the Book of Ben Sira, in: Calduch-Benages, Núrla/Corley, Jeremy/Duggan, Michael W./Egger-Wenzel, Renate (Hg.), *Cosmos and Creation. Second Temple Perspectives* (DCL.Y 2019), Berlin 2020, 149–178.
- BYRNE, Brendan, Präexistenz Christi, in: RGG⁴ 6 (2003), 1538–1539.
- CALDUCH-BENAGES, Núrla, Polarities in Creation (Sir 33:7–15), in: Calduch-Benages, Núrla/Corley, Jeremy/Duggan, Michael W./Egger-Wenzel, Renate (Hg.), *Cosmos and Creation. Second Temple Perspectives* (DCL.Y 2019), Berlin 2020, 179–200.
- CALDUCH-BENAGES, Núrla/CORLEY, Jeremy/DUGGAN, Michael W./EGGER-WENZEL, Renate (Hg.), *Cosmos and Creation. Second Temple Perspectives* (DCL.Y 2019), Berlin 2020.
- CAMPONOV, Odo, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften* (OBO 58), Göttingen; Freiburg 1984.
- CANOO ENGINEERING, Genus der Fremdwörter, <http://www.canoonet.eu/services/OnlineGrammar/Wort/Nomen/Genus/Fremdwort.html> (Abrufdatum: 06.12.2021).
- CARLSON, Stephen C., Eschatological Viticulture in 1 Enoch, 2 Baruch, and the Presbyters of Papias, in: VigChr 71 (2017), 37–58.
- CARMICHAEL, Calum M., Days of Creation in 4 Ezra 6:38–59 and John 1–5, in: Boccaccini, Gabriele/Zurawski, Jason M. (Hg.), *Interpreting 4 Ezra and 2 Baruch. International Studies (The Library of Second Temple Studies)*, London 2014, 50–60.
- , *The Story of Creation. Its Origin and its Interpretation in Philo and the Fourth Gospel*, Ithaca, NY 1996.
- CARPENTER, J. Walter, Water Baptism, in: RExp 54 (1957), 59–66.
- CARPZOV, Johann B., *De ΔΟΓΜΑΤΙ ΦΙΛΟΝΙΣ ΝΟΝ ΙΟΗΑΝΝΕΟ ΑΔΡΕΥΣΙ ΘΟΜΑΜ ΜΑΝΓΕΥ*, Helmstadt 1749.
- CARSON, Donald A., *The Gospel according to John*, Leicester 1991.
- CARTER, Warren, *John and Empire. Initial Explorations*, New York 2008.

- CASHELL-MORAN, Helen, *Cosmological Origins and Creation in 4QInstruction*, in: Caldusch-Benages, Núrla/Corley, Jeremy/Duggan, Michael W./Egger-Wenzel, Renate (Hg.), *Cosmos and Creation. Second Temple Perspectives* (DCL.Y 2019), Berlin 2020, 331–344.
- CASSEM, N. H., *A Grammatical and Contextual Inventory of the Use of κόσμος in the Johannine Corpus with Some Implications for a Johannine Cosmic Theology*, in: NTS 19.1 (1973), 81–91.
- CASSUTO, Umberto, *A Commentary on the Book of Genesis. Part I. From Adam to Noah. Genesis I – VI 8*. Translated from Hebrew by Israel Abrahams, Jerusalem 1978; repr.
- CHARLESWORTH, James H. (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 1*, London 1983.
- (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 2*, London 1985.
- , *Pseudepigraphen des Alten Testaments*, in: TRE 27 (1997), 639–645.
- CHAZON, Esther, *4QIncantation*, in: CHAZON, Esther G./ELGVIN, Torleif/ESHEL, Esther/FALK, Daniel/Nitzan, BILHAH/Qimron, Elisha/SCHULLER, Eileen/SEELY, David/TIGCHELAAR, Eibert J. C./WEINFELD, Moshe (Hg.), *Qumran Cave 4.XX. Poetical and Liturgical Texts, Part 2* (DJD XXIX), Oxford 1999, 367–378.
- CHAZON, Esther G./ELGVIN, Torleif/ESHEL, Esther/FALK, Daniel/Nitzan, BILHAH/Qimron, Elisha/SCHULLER, Eileen/SEELY, David/TIGCHELAAR, Eibert J. C./WEINFELD, Moshe (Hg.), *Qumran Cave 4.XX. Poetical and Liturgical Texts, Part 2* (DJD XXIX), Oxford 1999.
- CHERNISS, Harold/HELMBOLD, William C. (Hg.), *Plutarch's Moralia. With an English Translation. Volume XII*, Cambridge 1957.
- CLIFFORD, Richard J./COLLINS, John J. (Hg.), *Creation in the Biblical Traditions* (CBQ.MS 24), Washington, DC 1992.
- CLINES, David J. A., *Job 21–37* (WBC 18,A), Nashville 2007.
- CODEx SINATICUS PROJECT, *Codex Sinaiticus*, <https://codexsinaiticus.org/en/> (Abrufdatum: 28.07.2021).
- COHN, Joseph, *Ueber die Weltschöpfung*, in: Cohn, Leopold/Heinemann, Isaak/Adler, Maximilian/Theiler, Willy (Hg.), *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung. Band I*, Berlin ¹1909, Reprint ²1962, 25–89.
- COHN, Leopold/HEINEMANN, Isaak/ADLER, Maximilian/THEILER, Willy (Hg.), *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung, 7 Bde.*, Berlin ¹1909, Reprint ²1962.
- COHN, Leopold/WENDLAND, Paul (Hg.), *Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt, 7 Bde.*, Berlin 1896, Reprint 1962.
- COLLINS, Adela Y., *Rulers, Divine Men, and Walking on the Water* (Mark 6:45–52), in: Bormann, Lukas/Del Tredici, Kelly/Standhartinger, Angela (Hg.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World. Essays Honoring Dieter Georgi* (NT.S 74), Leiden 1994, 207–227.
- COLLINS, Billie J./BULLER, Bob/KUTSKO, John F. (Hg.), *The SBL Handbook of Style. For Biblical Studies and Related Disciplines*, Atlanta ²2014 [SBLHS].
- COLLINS, John J., *Sibylline Oracles*, in: Charlesworth, James H. (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 1*, London 1983, 317–472.
- COLOE, Mary L., *Creation in the Gospel of John*, in: Coloe, Mary L. (Hg.), *Creation is Groaning. Biblical and Theological Perspectives*, Collegeville, MN 2013, 71–90.
- (Hg.), *Creation is Groaning. Biblical and Theological Perspectives*, Collegeville, MN 2013.
- , *John*, 2 Bde. (Wisdom Commentary Series 44), Collegeville, MN 2021.
- , *The Mother of Jesus. A Woman Possessed*, in: Hunt, Steven A./Tolmie, D. Francois/Zimmermann, Ruben (Hg.), *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John*, Grand Rapids 2016, 202–213.
- , *The Structure of the Johannine Prologue and Genesis 1*, in: ABR (1997), 40–55.
- , *Theological Reflections on Creation in the Gospel of John*, in: *Pacifica* 24.1 (2011), 1–12.
- COLSON, F. H./WHITAKER, G. H., *Philo I. In Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)* (LCL 226), Cambridge 1929, Reprint 1971.
- , *Philo II. In Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)* (LCL 227), Cambridge 1927. Reprint 1979.
- COOK, Joan E., *Creation in 4 Ezra*, in: Clifford, Richard J./Collins, John J. (Hg.), *Creation in the Biblical Traditions* (CBQ.MS 24), Washington, DC 1992, 129–139.
- COPAN, Paul/CRAIG, William L., *Creation out of Nothing. A Biblical, Philosophical, and Scientific Exploration*, Grand Rapids; Leicester 2004.
- CORLEY, Jeremy, *Creation and Cosmos in Greek Sirach 18:1–10*, in: Caldusch-Benages, Núrla/Corley, Jeremy/Duggan, Michael W./Egger-Wenzel, Renate (Hg.), *Cosmos and Creation. Second Temple Perspectives* (DCL.Y 2019), Berlin 2020, 223–243.
- , *Sirach* (New Collegeville Bible Commentary. OT 21), Collegeville, MN 2013.
- COSTLEY, Angela, *Creation and Christ. An Exploration of the Topic of Creation in the Epistle to the Hebrews* (WUNT II/527), Tübingen 2020.

- CRIBBS, F. Lamar, A Reassessment of the Date of Origin and the Destination of the Gospel of John, in: JBL 89.1 (1970), 38–55.
- CROSS, Frank L. (Hg.), *Studia Evangelica Volume V. Papers Presented to the Third International Congress on New Testament Studies Held at Christ Church, Oxford, 1965* (TU 103), Berlin 1968.
- CRÜSEMANN, Marlene/JOCHUM-BORTFELD, Carsten (Hg.), *Christus und seine Geschwister. Christologie im Umfeld der Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 2009.
- CULPEPPER, R. A., *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983.
- , ‚Children of God’. Evolution, Cosmology, and Johannine Thought, in: Culpepper, R. A./Van der Watt, Jan G. (Hg.), *Creation Stories in Dialogue. The Bible, Science, and Folk Traditions: Radboud Prestige Lectures in New Testament* (Bibl.Interpr.S 139), Leiden 2016, 3–31.
- , The Creation Ethics of the Gospel of John, in: Brown, Sherri/Skinner, Christopher W. (Hg.), *Johannine Ethics. The Moral World of the Gospel and Epistles of John*, Minneapolis 2017, 67–90.
- , *The Gospel and Letters of John* (Interpreting Biblical Texts), Nashville 1998.
- , The Johannine School. An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools (SBL.DS 26), Missoula, MT 1975.
- , The Prologue as Theological Prolegomenon to the Gospel of John, in: Van der Watt, Jan G./Culpepper, R. A./Schnelle, Udo (Hg.), *The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers Read at the Colloquium Ioanneum 2013* (WUNT 359), Tübingen 2016, 3–26.
- CULPEPPER, R. A./ANDERSON, Paul N. (Hg.), *John and Judaism. A Contested Relationship in Context* (RBS 87), Atlanta 2017.
- CULPEPPER, R. A./BLACK, C. C. (Hg.), *Exploring the Gospel of John. In Honor of D. Moody Smith*, Louisville 1996.
- CULPEPPER, R. A./FREY, Jörg (Hg.), *Expressions of the Johannine Kerygma in John 2:23–5:18. Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Ioanneum 2017 in Jerusalem* (WUNT I/423), Tübingen 2019.
- (Hg.), *The Opening of John’s Narrative* (John 1:19–2:22). Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Ioanneum 2015 in Ephesus (WUNT 385), Tübingen 2017.
- CULPEPPER, R. A./VAN DER WATT, Jan G. (Hg.), *Creation Stories in Dialogue. The Bible, Science, and Folk Traditions: Radboud Prestige Lectures in New Testament* (Bibl.Interpr.S 139), Leiden 2016.
- CULY, Martin M., *Echoes of Friendship in the Gospel of John* (New Testament Monographs 30), Sheffield 2010.
- DAHMEN, Ulrich (Hg.), *Die Loblieder (Hodayot) aus Qumran. Hebräisch mit masoretischer Punktation und deutscher Übersetzung, Einführung und Anmerkungen*, Stuttgart 2019.
- DAISE, Michael A., Biblical Creation Motifs in the Qumran Hodayot, in: Schiffman, Lawrence H./Tov, Emanuel/VanderKam, James C. (Hg.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20 - 25, 1997*, Jerusalem 2000, 293–305.
- DALFERTH, Ingolf U./SCHRÖTER, Jens (Hg.), *Bibel in gerechter Sprache? Kritik eines misslungenen Versuchs*, Tübingen 2007.
- DALY-DENTON, Margaret, John. An Earth Bible Commentary. Supposing Him to be the Gardener (Earth Bible Commentary Series), London 2017.
- DANIELS, Boyd L./SUGGS, Marion J. (Hg.), *Studies in the History and Text of the New Testament in Honor of Kenneth Willis Clark Ph.D. (Studies and Documents XXIX)*, Salt Lake City 1967.
- DANIELS, Dwight R. (Hg.), *„Gesetz“ als Thema biblischer Theologie* (JBTh 4), Neukirchener Verlag 1989.
- DAVIES, Margaret, *Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel* (JSNT.S 69), Sheffield 1992.
- DAVIS, Charles T., The Fulfillment of Creation. A Study of Matthew’s Genealogy, in: JAAR XLI.4 (1973), 520–535.
- DE TROYER, Kristin, Cosmic Events in the First and Last Additions to the Greek Text of the Book of Esther, in: Caldich-Benages, Núrla/Corley, Jeremy/Duggan, Michael W./Egger-Wenzel, Renate (Hg.), *Cosmos and Creation. Second Temple Perspectives* (DCL.Y 2019), Berlin 2020, 77–89.
- , The Garden. A Crucial Element or a Later Addition to the Resurrection Stories?, in: van Oyen, Geert/Shepherd, Tom (Hg.), *Resurrection of the Dead. Biblical Traditions in Dialogue* (BETHL 249), Leuven 2012, 41–53.
- DE VOS, J. Cornelis, Aristobulus and the Universal Sabbath, in: Brooke, George J./van Hecke, Pierre J. P. (Hg.), *Goochem in Mokum, Wisdom in Amsterdam. Papers on Biblical and Related Wisdom Read at the Fifteenth Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and the Oudtestamentisch Werkgezelschap*, Amsterdam, July 2012 (OTS 68), Leiden 2016, 138–154.
- DEANE-DRUMMOND, Celia/ROSSING, Barbara, The Eco-Theological Significance of John 10:10. Abundant Life through the Sabbath, Trinitarian Vestiges, and the Tree of Life, in: ER 65.1 (2013), 83–97.

- DECLAISSÉ-WALFORD, Nancy L./JACOBSON, Rolf A./TANNER, Beth L., *The Book of Psalms* (NIC.OT), Grand Rapids 2014.
- DEISSMANN, Gustav A., *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen ⁴1923 (1908).
- DELAFOSSÉ, Henri, *Le quatrième Évangile. Traduction nouvelle avec introduction et notes*, Paris 1925.
- DELLING, Gerhard, ἄρχω, ἀρχή, ἀπαρχή, ἀρχαῖος, ἀρχηγός, ἄρχων, in: ThWNT I (1933), 476–488.
- , λέγω, λόγος, ῥῆμα, λαλέω, λόγιος, λόγιον, ἄλογος, λογικός, λογομαχέω, λογομαχία, ἐκλέγομαι, ἐκλογή, ἐκλεκτός A, in: ThWNT IV (1942), 71–76.
- , τέλος, τελέω, ἐπιτελέω, συντελέω, συντέλεια, παντελής, τέλειος, τελειότης, τελειόω, τελείωσις, τελειότης, in: ThWNT VIII (1969), 50–88.
- DENIS, Albert-Marie (Hg.), *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca*, Leiden 1970.
- DEROCHE, Michael, Isaiah XIV 7 and the Creation of Chaos?, in: VT 42.1 (1992), 11–21.
- DERRETT, J. Duncan M., New Creation. Qumran, Paul, the Church and Jesus, in: RdQ 13.1/4 (49/52) (1988), 597–608.
- , John 9:6 Read with Isaiah 6:10; 20:9, in: EvQ 66.3 (1994), 251–254.
- DES PLACES, Édouard, Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique. Livres XII–XIII (SC 307), Paris 1983.
- DETTWILER, Andreas/POPLUTZ, Uta (Hg.), *Studien zu Matthäus und Johannes. Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag = Études sur Matthieu et Jean (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 97)*, Zürich 2009.
- DIETRICH, Jan, Sozialanthropologie des Alten Testaments. Grundfragen zur Relationalität und Sozialität des Menschen im alten Israel, in: ZAW 127.2 (2015), 224–243.
- DIETRICH, Walter, Samuel. Teilband 1 (BK 8/I), Neukirchen-Vluyn 2010.
- DIETZFELBINGER, Christian, *Das Evangelium nach Johannes* (ZBK 4), 2 Bde., Zürich 2001.
- (Hg.), *Pseudo-Philo. Antiquitates Biblicae (Liber Antiquitates Biblicarum). Unterweisungen in erzählender Form. (JSRHZ II/2)*, Gütersloh 1975.
- DOCHERTY, Susan E., Genesis in Hebrews, in: Menken, Maarten J. J./Moyise, Steve (Hg.), *Genesis in the New Testament* (LNTS 466), London 2012, 130–146.
- DOCHHORN, Jan, *Die Apokalypse des Mose. Text, Übersetzung, Kommentar* (TSAJ 106), Tübingen 2005.
- DODD, Charles H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953.
- DOERING, Lutz, Marriage and Creation in Mark 10 and CD 4–5, in: García Martínez, Florentino (Hg.), *Echoes from the Caves. Qumran and the New Testament* (StTDJ 85), Leiden 2009, 133–163.
- DONNER, Herbert (Hg.), *Gesenius. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin 2013 [Gesenius¹⁸].
- DORMEYER, Detlev, Welt/Weltbild (NT), in: WiBiLex (2013), [https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/55989/\(Abrufdatum: 05.01.2022\)](https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/55989/(Abrufdatum: 05.01.2022)).
- DRÄGER, Paul (Hg.), *Apollodor. Götter- und Heldensagen/Bibliothek*, Berlin 2011.
- DREWS, Alexander, *Semantik und Ethik des Wortfeldes Ergon im Johannesevangelium. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik Band VIII* (WUNT II/431), Tübingen 2017.
- DRIGGERS, Ira B., God as Healer of Creation in the Gospel of Mark, in: Skinner, Christopher W./Hauge, Matthew R. (Hg.), *Character Studies and the Gospel of Mark* (LNTS 483), London 2015, 81–106.
- DROGE, A. J., Sabbath Work/Sabbath Rest. Genesis, Thomas, John, in: HR 47.2/3 (2007–2008), 112–141.
- DU RAND, Jan A., The Creation Motif in the Fourth Gospel. Perspectives on Its Narratological Function within a Judaistic Background, in: Van Belle, Gilbert/Van der Watt, Jan G./Maritz, Petrus (Hg.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar* (BETHL 184), Leuven 2005, 21–46.
- DUBE, Musa W., Batswakwa. Which Traveller Are You (John 1:1–18), in: West, Gerald O./Dube, Musa W. (Hg.): *The Bible in Africa. Transactions, Trajectories, and Trends*, Leiden 2000, 150–162.
- DUDENREDAKTION, Brei, 26. April 2018, <https://www.duden.de/node/25263/revision/25292> (Abrufdatum: 26.07.2021)
- (Hg.), *Das Fremdwörterbuch* (Duden 5), Berlin ¹²2020.
- (Hg.), *Die deutsche Rechtschreibung. Das umfassende Standardwerk auf der Grundlage der aktuellen amtlichen Regeln* (Duden 1), Berlin ²⁸2020.
- (Hg.), *Die Grammatik. Unentbehrlich für richtiges Deutsch* (Duden 4), Berlin ⁹2016.
- , Gott, 27. April 2018, <https://www.duden.de/node/59326/revision/59362> (Abrufdatum: 04.08.2020).
- , Monografie, 27. April 2018, <https://www.duden.de/node/98736/revision/98772> (Abrufdatum: 26.07.2021).
- , Schöpfung, 18. Mai 2018, <https://www.duden.de/node/159571/revision/159607> (Abrufdatum: 05.06.2020).

- DUDENREDAKTION (Hg.)/DIEWALD, Gabriele/STEINHAUER, Anja, Richtig gendern. Wie Sie angemessen und verständlich schreiben, Berlin 2017.
- DUDENREDAKTION (Hg.)/HENNIG, Mathilde, Das Wörterbuch der sprachlichen Zweifelsfälle. Richtiges und gutes Deutsch (Duden 9), Berlin ⁸2016.
- DUGGAN, Michael W., Epiphanies. Cosmic Transcendence in 2 Maccabees, in: Calduch-Benages, Núrla/Corley, Jeremy/Duggan, Michael W./Egger-Wenzel, Renate (Hg.), *Cosmos and Creation. Second Temple Perspectives* (DCL.Y 2019), Berlin 2020, 111–128.
- DURAN, Nicole W./GRIMSHAW, James P. (Hg.), *Matthew* (Fortress Biblical Preaching Commentaries), Philadelphia 2013.
- DYER, Keith D., When Is the End Not the End? The Fate of Earth in Biblical Eschatology (Mark 13), in: Habel, Norman C./Balabanski, Vicky (Hg.), *The Earth Story in the New Testament* (The Earth Bible 5), London 2002, 44–56.
- EBACH, Jürgen/GUTMANN, Hans-Martin/FRETLÖH, Magdalene L./WEINRICH, Michael (Hg.), „Schau an der schönen Gärten Zier ...“. Über irdische und himmlische Paradiese. Zu Theologie und Kulturgeschichte des Gartens (Jabboq 7), Gütersloh 2007.
- EBNER, Martin/HEININGER, Bernhard, Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis (UTB Theologie 2677), Paderborn ⁴2018.
- ECKHOLT, Margit/RAHNER, Johanna (Hg.), Christusrepräsentanz. Zur aktuellen Debatte um die Zulassung von Frauen zum priesterlichen Amt (QD 319), Freiburg im Breisgau 2021.
- EDWARDS, Mark, John (Blackwell Bible Commentaries), Oxford 2004.
- EGGER, Wilhelm/WICK, Peter, Methodenlehre zum Neuen Testament, Freiburg 2016.
- EGO, Beate, Heilige Zeit – heiliger Raum – heiliger Mensch. Beobachtungen zur Struktur und Gesetzesbegründung in der Schöpfungs- und Paradiesgeschichte, in: Albani, Matthias/Frey, Jörg/Lange, Armin (Hg.), *Studies in the Book of Jubilees* (TSAJ 65), Tübingen 1997, 207–219.
- EHRHARDT, Arnold, *The Beginning. A Study in the Greek Philosophical Approach to the Concept of Creation from Anaximander to St John*, Manchester 1968.
- EISEN, Ute E., Synoptische Sukzessionsnarrative und Gender, in: Renger, Almut-Barbara/Witte, Markus (Hg.), *Sukzession in Religionen. Autorisierung, Legitimierung, Wissenstransfer*, Berlin 2017, 231–250.
- ELGVIN, Torleif/TOV, Emanuel, 4QParaphrase of Genesis and Exodus, in: Allegro, John M. (Hg.), *Qumran Cave 4* (DJD V), Oxford 1968, 417–441.
- ELOWSKY, Joel C. (Hg.), *John 1–10* (ACCS 4a), Downers Grove, IL 2006.
- ELVEY, Anne, Love and Justice in the Gospel of Luke. Ecology, the Neighbour and Hope, in: *ABR* 60 (2012), 1–17.
- ENDO, Masanobu, *Creation and Christology. A Study on the Johannine Prologue in the Light of Early Jewish Creation Accounts* (WUNT II/149), Tübingen 2002.
- ESHEL, Esther/ESHEL, Hanan/NEWSOM, Carol A./NITZAN, Bilhah/SCHULLER, Eileen/YARDENI, Ada (Hg.), *Qumran Cave 4.VI. Poetical and Liturgical Texts, Part 1* (DJD XI), Oxford 1998.
- EVANG, Martin/MERKLEIN, Helmut/WOLTER, Michael (Hg.), *Eschatologie und Schöpfung. Festschrift für Erich Grässer zum siebenzigsten Geburtstag* (BZNW 89), Berlin 1997.
- EVANS, Anette, 1 Enoch Book of Watchers and Astronomical Book. Theodicy in the Context of a Proto-Scientific Cosmology, in: *JSem* 26.1 (2017), 177–193.
- EVANS, Craig A., Genesis in the New Testament, in: Evans, Craig A./Lohr, Joel N./Petersen, David L. (Hg.): *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation* (VT.S 6), Leiden 2012, 468–494.
- , Word and Glory. On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue (JSNTSup 89), Sheffield 1993.
- EVANS, Craig A./LOHR, Joel N./PETERSEN, David L. (Hg.), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation* (VT.S 6), Leiden 2012.
- EVERS, Dirk, Raum – Materie – Zeit. Schöpfungstheologie im Dialog mit naturwissenschaftlicher Kosmologie (HUTH 41), Tübingen 2000.
- FABRY, Heinz-Josef, רֵאשִׁית. re'šit, in: *ThWQ* III (2016), 590–591.
- FAITHLIFE, *Logos 9 Platin* (Deutsch), 2020–2022.
- FEE, Gordon D., *Revelation. A New Covenant Commentary* (New Covenant Commentary Series), Cambridge 2013.
- FEHRIBACH, Adeline, The ‚Birthing‘ Bridegroom. The Portrayal of Jesus in the Fourth Gospel, in: Levine, Amy-Jill/Blickenstaff, Marianne (Hg.), *A Feminist Companion to John* (Feminist Companion to the New Testament and Early Writings 5), London 2003, 104–129.

- FELDMAYER, Reinhard, Der Vater des Gottessohnes und der Vater der Gotteskinder, in: Burz-Tropper, Veronika (Hg.), Studien zum Gottesbild im Johannesevangelium (WUNT II/483), Tübingen 2019, 147–159.
- FELDMAYER, Reinhard/SPIECKERMANN, Hermann, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre (Topoi biblischer Theologie 1), Tübingen 2020 (2011).
- , Menschwerdung (Topoi biblischer Theologie 2), Tübingen 2018.
- FELSCH, Dorit, Die Feste im Johannesevangelium. Jüdische Tradition und christologische Deutung (WUNT II/308), Tübingen 2011.
- FERNÁNDEZ MARCOS, Natalio, γῆ, γαῖα, in: HTLS 1 (2020), 1817–1836.
- FEYDT, Sebastian/GRUHL, Boris-Michael/LAMPRECHT, Harald/MARKERT, Michael/NAUMANN, Bettina/PANZIG, Erik/THIEL, Christiane, Kleines Lexikon zum Christentum, Leipzig 2007.
- FIELD, Frederick (Hg.), Origenis Hexaplorum Quae Supersunt sive Veterum Interpretum Graecorum in Totum Vetus Testamentum Fragmenta. Tomus I. Prolegomena. Genesis – Esther. Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Oxford 1875, Hildesheim 1969.
- FINK, Gerhard (Hg.), P. Vergilius Maro. Aeneis. Lateinisch-deutsch (Sammlung Tusculum), Düsseldorf 2005.
- FLEBBE, Jochen, Jesus Tora. Christologie und Gesetz im Johannesevangelium vor dem Hintergrund antik-jüdischer Torametaphorik (BBB 190), Göttingen 2020.
- FLEBBE, Jochen/KONRADT, Matthias (Hg.), Ethos und Theologie im Neuen Testament. Festschrift für Michael Wolter, Neukirchen-Vluyn 2016.
- FOERSTER, Werner, κτίζω, κτίσις, κτίσμα, κτίστης, in: ThWNT III (1938), 999–1034.
- FÖRSTER, Niclas, Gottes Schöpfung bei Flavius Josephus, in: Nicklas, Tobias/Zamfir, Korinna (Hg.), Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity. Deuterocanonical and Cognate Literature Studies (DCL.St 6), Berlin 2010.
- FOWLER, Russell, Born of Water and Spirit (Jn 3:5), in: ET 82.5 (1971), 159.
- FOX, Michael V., Proverbs 10–31. A New Translation with Introduction and Commentary (AYB 18B), New Haven 2011.
- FRAYER-GRIGGS, Daniel, Spittle, Clay, and Creation in John 9:6 and Some Dead Sea Scrolls, in: JBL 132.3 (2013), 659–670.
- FRAZER, James G., Apollodorus. The Library (LCL 121), Cambridge 1921.
- FRENSCHKOWSKI, Marco, Kreuzigungsstätte (I), in: NBL II (1995), 549–550.
- FRETTLÖH, Magdalene L., Christus als Gärtner. Biblisch- und systematisch-theologische, ikonographische und literarische Notizen zu einer messianischen Aufgabe, in: Ebach, Jürgen/Gutmann, Hans-Martin/Frettlöh, Magdalene L./Weinrich, Michael (Hg.), „Schau an der schönen Gärten Zier ...“. Über irdische und himmlische Paradiese. Zu Theologie und Kulturgeschichte des Gartens (Jabboq 7), Gütersloh 2007, 161–203.
- FREY, Jörg, Between Torah and Stoa. How Could Readers Have Understood the Johannine Logos?, in: Van der Watt, Jan G./Culpepper, R. A./Schnelle, Udo (Hg.), The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers Read at the Colloquium Ioanneum 2013 (WUNT 359), Tübingen 2016, 189–234.
- , Das prototypische Zeichen (Joh 2:1–11). Eine Kommentar-Studie, in: Culpepper, R. A./Frey, Jörg (Hg.), The Opening of John's Narrative (John 1:19–2:22). Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Ioanneum 2015 in Ephesus (WUNT 385), Tübingen 2017, 165–216.
- , Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus (ThHK 15/2), Leipzig 2015.
- , Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I, hrsg. v. Schlegel, Juliane, Tübingen 2013.
- , Die johanneische Eschatologie I. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus (WUNT 96), Tübingen 1997.
- , Die johanneische Eschatologie II. Das johanneische Zeitverständnis (WUNT 110), Tübingen 1998.
- , The Glory of the Crucified One. Christology and Theology in the Gospel of John (Baylor-Mohr Siebeck Studies in Early Christianity), Tübingen 2018.
- , Was trägt die johanneische Tradition zum christlichen Bild von Gott bei?, in: Frey, Jörg/Poplutz, Uta (Hg.), Narrativität und Theologie im Johannesevangelium. Mit Beiträgen von Dorit Felsch, Jörg Frey, Zbyněk Garský, Marion Moser, Uta Poplutz, Michael Theobald, Ruben Zimmermann (Biblisch-theologische Studien 130), Neukirchen-Vluyn 2012, 217–257.
- FREY, Jörg/KOESTER, Craig R. (Hg.), Signs and Discourses in John 5 and 6 (WUNT 463), Tübingen 2021.
- FREY, Jörg/LEVISON, John R. (Hg.), The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity. Multidisciplinary Perspectives. In Collaboration with Andrew Bowden (Ekstasis 5), Berlin 2014.
- FREY, Jörg/POPLUTZ, Uta (Hg.), Narrativität und Theologie im Johannesevangelium. Mit Beiträgen von Dorit Felsch, Jörg Frey, Zbyněk Garský, Marion Moser, Uta Poplutz, Michael Theobald, Ruben Zimmermann (BThSt 130), Neukirchen-Vluyn 2012.

- FREY, Jörg/SCHNELLE, Udo (Hg.), Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgehistorischer Perspektive (WUNT 175), Tübingen 2004.
- FREY, Jörg/VAN DER WATT, Jan G./ZIMMERMANN, Ruben (Hg.), Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language (WUNT 200), Tübingen 2006.
- FRIED, Johannes, Kein Tod auf Golgatha. Auf der Suche nach dem überlebenden Jesus, München 2019.
- FRISK, Hjalmar, Griechisches etymologisches Wörterbuch (Indogermanische Bibliothek II. Reihe, Wörterbücher), Heidelberg ²1973.
- FRÖHLICH, Ida, Creation in the Book of Tobit, in: Nicklas, Tobias/Zamfir, Korinna (Hg.), Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity (DCL.St 6), Berlin 2010, 35–50.
- FRÜHWALD-KÖNIG, Johannes/PROSTMEIER, Ferdinand R./ZWICK, Reinhold (Hg.), Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte; Festschrift für Georg Schmuttermayr, Regensburg 2001.
- GABE, Eric, The New Testament in Hebrew and English. Salkinson-Ginsburg Hebrew New Testament completed and edited, Hitchin ³2000.
- GAISER, Frederick J./THRONVEIT, Mark A. (Hg.), „And God Saw That It Was Good“. Essays on Creation and God in Honor of Terence E. Fretheim (WW Supplement Series 5) 2006.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino (Hg.), Echoes from the Caves. Qumran and the New Testament (StTDJ 85), Leiden 2009.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino/TIGCHELAAR, Eibert J. C. (Hg.), The Dead Sea Scrolls Study Edition, 2 Bde., Leiden 1997–1998 [DSSSE].
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino/TIGCHELAAR, Eibert J. C./VAN DER WOUDE, Adam S. (Hg.), Manuscripts from Qumran Cave 11 (11Q2–18, 11Q20–30) (DJD XXIII), Oxford 1998.
- GARRICK, Allen V./DUNNE, John A. (Hg.), Ancient Readers and their Scriptures. Engaging the Hebrew Bible in Early Judaism (Ancient Judaism and Early Christianity 107), Leiden u. a. 2019.
- GAUGER, Jörg-Dieter (Hg.), Sibyllinische Weissagungen. Griechisch-deutsch (Sammlung Tusculum), Düsseldorf; Zürich ²2002 (1998).
- GELDBACH, Erich, The Concept of Creation in the Conciliar Process of Justice, Peace and the Integrity of Creation, in: Yair, Hoffmann/Reventlow, Henning G. (Hg.), Creation in Jewish and Christian Tradition (JSNT.S 319), London 2002, 291–308.
- GERBER, Christine, Blickwechsel. *Joseph und Aseneth* und das Neue Testament, in: Reinmuth, Eckart (Hg.), *Joseph und Aseneth* (SAPERE XV), Tübingen 2009, 203–217.
- GERSTENBERGER, Erhard, Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens, Stuttgart 2001.
- GERTZ, Jan C., Das erste Buch Mose. Genesis: Die Urgeschichte Gen 1–11 (ATD – Neubearbeitungen 1), Göttingen 2018.
- GERTZ, Jan C. (Hg.), Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Göttingen ⁶2019 (2006).
- GESE, Michael, Der Epheserbrief (Die Botschaft des Neuen Testaments), Göttingen ²2020 (2014).
- GESENIUS, Wilhelm/KAUTZSCH, Emil, Hebräische Grammatik, Leipzig ²⁸1909.
- GIBBS, John G., Creation and Redemption. A Study in Pauline Theology (26), Leiden 1971.
- GIES, Kathrin, Adoption (AT), in: WiBiLex (2013), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/12577/> (Abrufdatum: 07.12.2021).
- GIGON, Olof (Hg.), Cicero. Gespräche in Tusculum. Tusculanae Disputationes. Lateinisch-Deutsch (Sammlung Tusculum), Berlin ⁷2014 (1951).
- GIGON, Olof/STRAUME-ZIMMERMANN, Laila (Hg.), Marcus Tullius Cicero. Vom Wesen der Götter. Lateinisch-Deutsch (Sammlung Tusculum), Zürich 1996.
- GILHUS, Ingvild S., Animals, Gods, and Humans. Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman, and Early Christian Ideas, London 2006.
- GINDHART, Marion/POMMERENING, Tanja (Hg.), Anfang & Ende. Vormoderne Szenarien von Weltentstehung und Weltuntergang (Zaberns Bildbände zur Archäologie. Sonderbände der Antiken Welt), Darmstadt 2016.
- GOERING, Greg, Wisdom's Root Revealed. Ben Sira and the Election of Israel (JSJ.S 139), Leiden 2009.
- GOFF, Matthew J., Adam, the Angels and Eternal Life. Genesis 1–3 in the Wisdom of Solomon and 4QInstruction, in: Xeravits, Géza G./Zsengellér, József (Hg.), Studies in the Book of Wisdom (JSJ 142), Leiden 2010, 1–21.
- , The Mystery of Creation in 4QInstruction, in: DSD 10 2 (2003), 163–186.
- GOLDINGAY, John, Psalms (BCOTWP), Grand Rapids 2006–2008.
- GOODSPEED, Edgar J., Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen, Göttingen 1914, Reprint 1984.

- GOODWIN, William W. (Hg.), *Plutarch's Morals*. Vol. V., Boston 1878.
- GORDLEY, Matthew E., *Creation Imagery in Qumran Hymns and Prayers*, in: JJS LIX 252-272 (2008).
- ORMAN, Michael J., *John's Implicit Ethic of Enemy-Love*, in: Brown, Sherri/Skinner, Christopher W. (Hg.), *Johannine Ethics. The Moral World of the Gospel and Epistles of John*, Minneapolis 2017, 135–158.
- GOSBELL, Louise A., „The Poor, the Crippled, the Blind, and the Lame“. *Physical and Sensory Disability in the Gospels of the New Testament* (WUNT II/469), Tübingen 2015.
- GRÄB, Wilhelm, *Creation or Nature? About Dialogue Between Theology and Natural Sciences*, in: Yair, Hoffmann/Reventlow, Henning G. (Hg.), *Creation in Jewish and Christian Tradition* (JSNT.S 319), London 2002, 277–290.
- GRÄB-SCHMIDT, Elisabeth/PREUL, Reiner (Hg.), *Auferstehung*. Marburger Jahrbuch Theologie XXIV (MThSt 116), Leipzig 2012.
- GRÄBER, Erich, KAI HN META TON ΘΗΠΙΩΝ (Mk 1,13b). *Ansätze einer theologischen Tierethik*, in: Schrage, Wolfgang (Hg.), *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments*. Festschrift zum 80. Geburtstag von Heinrich Greeven (BZNW 47), Berlin 1986, 144–157.
- GREEN, Joel B./TURNER, Max (Hg.), *Jesus of Nazareth, Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, Grand Rapids 1994.
- GREEN, Peter A., *Vineyards and Wine. From Creation to New Creation: A Thematic-Theological Analysis of an Old Testament Motif*, Wheaton 2016.
- GRUBER, Margareta, *Die Geburt der Christusgestalt aller Gläubigen. Epiphanisches Rollenspiel in Kana und unter dem Kreuz* (Joh 2,1–11 und Joh 19,25–27), in: Eckholt, Margit/Rahner, Johanna (Hg.), *Christusrepräsentanz. Zur aktuellen Debatte um die Zulassung von Frauen zum priesterlichen Amt* (Quaestiones Disputatae 319), Freiburg im Breisgau 2021, 194–210.
- GRUND-WITTENBERG, Alexandra, *Der gebärende Gott. Zur Geburtsmetaphorik in Israels Gottesrede*, in: Niemann, Hermann M./Augustin, Matthias (Hg.), *Stimulation from Leiden. Collected Communications to the XVIIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament*, Leiden 2004 (BEAT 54), Frankfurt am Main 2006, 305–318.
- GRYPEOU, Emmanouela (Hg.), *Apokalypse Adams* (JSHRZ I/2), Gütersloh 2015.
- GUNNEWEG, Antonius H. J./JANSSEN, Enno/WALTER, Nikolaus (Hg.), *Unterweisung in lehrhafter Form* (JSHRZ III/2), Gütersloh 1975.
- GURTNER, Daniel M./GLADE, Benjamin L. (Hg.), *From Creation to New Creation. Biblical Theology and Exegesis: Essays in Honor of G. K. Beale*, Peabody, MA 2013.
- HAACKER, Klaus, *Wort Gottes. II. Neues Testament*, in: TRE 36 (2004), 298–311.
- HABEL, Norman C. (Hg.), *Readings from the Perspective of Earth* (The Earth Bible 1), Sheffield 2000.
- (Hg.), *The Earth Story in the Psalms and the Prophets* (Earth Bible 4), Sheffield 2001.
- HABEL, Norman C./BALABANSKI, Vicky (Hg.), *The Earth Story in the New Testament* (The Earth Bible 5), London 2002.
- HABEL, Norman C./TRUDINGER, Peter L., *Exploring Ecological Hermeneutics* (SBL.SS 46), Atlanta 2008.
- HABEL, Norman C./WURST, Shirley (Hg.), *The Earth Story in Genesis* (The Earth Bible 2), Sheffield 2000.
- (Hg.), *The Earth Story in Wisdom Traditions* (Earth Bible 3), Sheffield 2001.
- HABERMANN, Jürgen, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament* (EHS.T 362), Frankfurt am Main 1990.
- HAENCHEN, Ernst, *Das Johannesevangelium. Ein Kommentar*, hg. von Busse, Ulrich, Tübingen 1980.
- HAMBLY, W. F., *Creation and Gospel. A Brief Comparison of Genesis 1,1–2,4 and John 1,1–2,12*, in: Cross, Frank L. (Hg.), *Studia Evangelica Volume V. Papers Presented to the Third International Congress on New Testament Studies Held at Christ Church, Oxford, 1965* (TU 103), Berlin 1968, 69–74.
- HAMERTON-KELLY, Robert G., *Pre-Existence, Wisdom, and the Son of Man. A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament* (MSSNTS 21), London 1973.
- HÄRLE, Wilfried, *Dogmatik* (De Gruyter Studium), Berlin / Boston 2018 (1995).
- HARMON, A. M. (Hg.), *Lucian in Eight Volumes. With an English Translation. Volume 2* (LCL 54), Cambridge 1915, Reprint 1968.
- HARTMAN, Lars/OLSSON, Birger (Hg.), *Aspects on the Johannine Literature. Papers Presented at a Conference of Scandinavian New Testament Exegeses at Uppsala, June 16–19, 1986* (CB.NT 18), Uppsala 1987.
- HARRINGTON, Daniel J. (Hg.), *The Hebrew Fragments of Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum Preserved in the Chronicles of Jerahmeel* (SBL.TTPS 3), Missoula, MT 1974.
- HARRINGTON, Daniel J./CAZEAUX, Jacques (Hg.), *Pseudo-Philon. Les antiquités bibliques. Tome I. Introduction et texte critiques* (SC 229), Paris 1976.
- HARST, Joachim/SCHMID, Tobias, *Pandora*, in: DNP – Supplemente 5: *Mythenrezeption* (2008), 545–550.
- HARTENSTEIN, Judith (Hg.), *Die Weisheit Jesu Christi* (NCH III,3/BG 3), in: Marksches, Christoph/Schröter, Jens (Hg.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Band Evangelien und Verwandtes*.

- Teilband 2. 7. Aufl. der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 2012, 1122–1136.
- (Hg.), Eugnostos (NHC III,3; V,1) und die Weisheit Jesu Christi (NHC III,4; BG 3), in: Kaiser, Ursula U./Bethge, Hans-Gebhard (Hg.), Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe. NHC I–XIII, Codex Bezae Cantabrigiae 1 und 4, Codex Tchacos 3 und 4 (De-Gruyter-Texte), Berlin 2013, 240–287.
- HASENFRATZ, Hans-Peter, Die toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften; zugleich ein kritischer Beitrag zur sogenannten Strafpfertheorie (ZRGG.B 24), Leiden 1982.
- , Zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften, in: Saeculum 43 (1983), 126–137.
- HATA, Gōhei/MORIYA, Akio (Hg.), Pentateuchal Traditions in the Late Second Temple Period. Proceedings of the International Workshop in Tokyo, August 28–31, 2007 (JSJ 158), Leiden 2012.
- HAUBECK, Wilfrid/SIEBENTHAL, Heinrich von, Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament. Matthäus bis Offenbarung, Gießen ²2007 (1994–1997).
- HEIL, John P., Jesus Walking on the Sea. Meaning and Gospel Functions of Matt 14:22–33, Mark 6:45–52 and John 6:15b–21 (AnBib 87), Rom 1981.
- HEINE, Susanne, Schöpfung (NT), in: Bauer, Johannes B. (Hg.), Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz 1994, 495–498.
- HENGEL, Martin, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen ²1977 (1975).
- , Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey (WUNT 67), Tübingen 1993.
- , Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese, in: Daniels, Dwight R. (Hg.), „Gesetz“ als Thema biblischer Theologie (JBTh 4), Neukirchener Verlag 1989, 249–289.
- , Reich Christi, Reich Gottes und Weltreich im 4. Evangelium, in: Hengel, Martin/Schwemer, Anna M. (Hg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT 55), Tübingen 1991, 163–184.
- , The Old Testament in the Fourth Gospel, in: HBT 12.1 (1990), 19–41.
- , The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth, in: Bauckham, Richard/Mosser, Carl (Hg.), The Gospel of John and Christian Theology. First St. Andrews Conference on Scripture and Theology, Grand Rapids 2008, 265–294.
- HENGEL, Martin/SCHWEMER, Anna M. (Hg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT 55), Tübingen 1991.
- , Vorwort, in: Hengel, Martin/Schwemer, Anna M. (Hg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT 55), Tübingen 1991, 1–19.
- HENTSCHEL, Anni, Logos, in: WiBiLex (2015), [https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/51968/\(Abrufdatum: 03.12.2019\)](https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/51968/(Abrufdatum: 03.12.2019)).
- HERZER, Jens, 4 Baruch (Paraleipomena Jeremiu) (SBLWGRW 22), Atlanta 2005.
- HILLAR, Marian, Philo of Alexandria (c. 20 B.C.E.–40 C.E.). Internet Encyclopedia of Philosophy, <https://www.iep.utm.edu/philo/> (Abrufdatum: 12.12.2019).
- HILLER, Helmut/FÜSSEL, Stephan, Wörterbuch des Buches. Mit Online-Aktualisierung, Frankfurt am Main ⁷2006.
- HOEGEN-ROHLS, Christina, Gottes rekreatorisches Handeln bei Paulus und Johannes II. „Neue Schöpfung“ und „Ewiges Leben“, in: Burz-Tropper, Veronika (Hg.), Studien zum Gottesbild im Johannesevangelium (WUNT II/483), Tübingen 2019, 187–225.
- HOFIUS, Otfried, καταβολή, ἥς, ἡ. *katabolē* Grundlegung, in: EWNT 2 (³2011), 630–631.
- HOFRICHTER, Peter L., Für und Wider die Priorität des Johannesevangeliums. Symposium in Salzburg am 10. März 2000 (Theologische Texte und Studien 9), Hildesheim 2002.
- , Im Anfang war der „Johannesprolog“. Das urchristliche Logosbekenntnis – die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie (BU 17), Regensburg 1986.
- HOGAN, Karina M., Mother Earth as a Conceptual Metaphor in 4 Ezra, in: CBQ 73.1 (2011), 72–91.
- HOLLADAY, Carl R., A Critical Introduction to the New Testament. Interpreting the Message and Meaning of Jesus Christ, Nashville 2005.
- , Fragments from Hellenistic Jewish Authors Volume III. Aristobulus (SBLTT 39 / Pseudepigrapha Series 13), Atlanta 2004.
- HOLLANDER, Harm W./JONGE, Marinus de, The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Commentary (SVTP 8), Leiden 1985.
- HOLLERAN, J. Warren, Seeing the Light. A Narrative Reading of John 9, in: ETL 69.4 (1993), 354–382.

- HOLM-NIELSEN, Svend (Hg.), *Die Psalmen Salomos. Poetische Schriften (JSRZ IV/2)*, Gütersloh 1977.
- HOPING, Helmut/HÜNERMANN, Peter, H Henrici Denzinger *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg im Breisgau ⁴⁴2015.
- HOPPE, Rudolf, *Schöpfung. II. Biblisch-theologisch: 2. Neues Testament*, in: LThK³ 9 (2006), 220–223.
- HORBURY, William, *Cosmos and Empire in the Wisdom of Solomon*, in: Caldach-Benages, Núrla/Corley, Jeremy/Duggan, Michael W./Egger-Wenzel, Renate (Hg.), *Cosmos and Creation. Second Temple Perspectives (DCL.Y 2019)*, Berlin 2020, 245–269.
- HORN, Friedrich W./VOLP, Ulrich/ZIMMERMANN, Ruben (Hg.), *Ethische Normen des frühen Christentums. Gut - Leben - Leib - Tugend. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik / Context and Norms of New Testament Ethics. Band IV (WUNT I/313)*, Tübingen 2013.
- HORRELL, David G./COAD, Dominic, 'The Stones Would Cry Out' (Luke 19:40). A Lukan Contribution to a Hermeneutics of Creation's Praise, in: SJTh 64.1 (2011), 29–44.
- HORRELL, David G./HUNT, Cheryl/SOUTHGATE, Christopher/STAVRAKOPOULOU, Francesca (Hg.), *Ecological Hermeneutics. Biblical, Historical, and Theological Perspectives*, London 2010.
- HOSKYN, Edwyn C., *Genesis I–III and St. John's Gospel*, in: JThS (1920), 210–218.
- , *The Fourth Gospel. Hg.: Davey, Francis N.*, London ²1961 (1940).
- HOSSFELD, Frank-Lothar/ZENGER, Erich (Hg.), *Psalmen 51–100 (HThKAT)*, Freiburg im Breisgau 2000.
- (Hg.), *Psalmen 101–150 (HThKAT)*, Freiburg im Breisgau 2008.
- HUBBARD, Moyer V., *New Creation in Paul's Letters and Thought (MSSNTS 119)*, Cambridge 2002.
- HUBER, Konrad/REPSCHINSKI, Boris (Hg.), *Im Geist und in der Wahrheit. Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge; Festschrift für Martin Hasitschka SJ zum 65. Geburtstag (NTA 52)*, Münster 2008.
- HUNT, Steven A., *The Roman Soldiers at Jesus' Arrest. „You Are Dust, and to Dust You Shall Return“*, in: Hunt, Steven A./Tolmie, D. Francois/Zimmermann, Ruben (Hg.), *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John*, Grand Rapids 2016, 554–567.
- HUNT, Steven A./TOLMIE, D. Francois/ZIMMERMANN, Ruben (Hg.), *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John*, Grand Rapids 2016.
- HUNZE, Guido, „Ich widerspreche alles, weil eigentlich überall Gott drin steht“. Theologische Herausforderungen und schöpfungsdidaktische Stolpersteine (nicht nur für den Religionsunterricht), in: Altmeyer, Stefan/Englert, Rudolf/Kohler-Spiegel, Helga/Naurath, Elisabeth/Schröder, Bernd/Schweitzer, Friedrich (Hg.), *Schöpfung (JRP 34)*, Göttingen 2018, 161–170.
- HUTHER, Johann E., *Kritisch exegetisches Handbuch über den 1. Brief des Petrus, den Brief des Judas und den 2. Brief des Petrus (KEK)*, Göttingen ⁴1877.
- ILAN, Tal, *Silencing the Queen. The Literary Histories of Shelamzion and Other Jewish Women (TSAJ 115)*, Tübingen 2006.
- ISER, Wolfgang, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung (UTB 636)*, München 1976.
- , *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett (UTB 163)*, München 1972.
- , *Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa (Konstanzer Universitätsreden 28)*, Konstanz ⁴1974 (1970).
- JACKSON, T. R., *New Creation in Paul's Letters. A Study of the Historical and Social Setting of a Pauline Concept (WUNT II/272)*, Tübingen 2010.
- JACOBITZ, Karl/SEILER, Ernst E., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Schul- und Privatgebrauch*, Leipzig 1850.
- JANOWSKI, Bernd, *Schöpfung. II. Altes Testament*, in: RGG⁴ 7 (2004), 970–972.
- JENOTT, Lance/KATTAN GRIBETZ, Sarit K. (Hg.), *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity (TSAJ 155)*, Tübingen 2013.
- JEREMIAS, Joachim, Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966.
- , *Golgotha (Angelos 1)*, Leipzig 1926.
- JOHN, V. J., *Ecology in the Fourth Gospel. The Use of Creation Images in John*, in: IJT 46 1&2 (2004), 13–25.
- JONES, Larry P., *The Symbol of Water in the Gospel of John (JSNT.S 145)*, Sheffield 1997.
- JONGE, Marinus de (Hg.), *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text (PVTG I,2)*, Leiden 1978.
- JUSINO, Ramon K., *Mary Magdalene. Author of the Fourth Gospel?* 1998, <https://southerncrossreview.org/37/jusino.htm> (Abrufdatum: 24.07.2021).

- KAEGI, Adolf (Hg.), Benseler – Griechisch-deutsches Schulwörterbuch. Neubearbeitet von A. Clausing, F. Eckstein, H. Haas, H. Schroff, L. Wohleb. Mit einem alphabetischen Verzeichnis zur Bestimmung seltener und unregelmäßiger Verbformen. Unveränd. Nachdruck der 15. Aufl. (1931), München ¹⁵2004.
- KAISER, Ursula U./BETHGE, Hans-Gebhard (Hg.), Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe. NHC I–XIII, Codex Bezae Cantabrigiae 1 und 4, Codex Bezae Cantabrigiae 3 und 4 (De-Gruyter-Texte), Berlin ³2013.
- KAMMLER, Hans-Christian, Christologie und Eschatologie. Joh 5,17–30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie (WUNT I/126), Tübingen 2000.
- KAPFERER, Richard (Hg.), Die Werke des Hippokrates. Die hippokratische Schriftensammlung in neuer deutscher Übersetzung. Band V. Teile 23–25, Stuttgart 1940.
- KARAKOLIS, Christos, „Across the Kidron Brook, Where There Was a Garden“ (John 18,1). Two Old Testament Allusions and the Theme of the Heavenly King in the Johannine Passion Narrative, in: Van Belle, Gilbert (Hg.), The Death of Jesus in the Fourth Gospel (BETHL 200), Leuven 2007, 751–760.
- , Feindliche, zweifelnde und glaubende Juden im Johannesevangelium. Ein narrativ-kritischer Versuch, in: Alkier, Stefan (Hg.), Antagonismen in neutestamentlichen Schriften. Studien zur Neuformulierung der „Gegnerfrage“ jenseits des Historismus (Beyond Historicism – New Testament Studies Today 1), Paderborn 2021, 386–406.
- , Logos-Concept and Dramatic Irony in the Johannine Prologue and Narrative, in: Van der Watt, Jan G./Culpepper, R. A./Schnelle, Udo (Hg.), The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers Read at the Colloquium Ioanneum 2013 (WUNT I/359), Tübingen 2016, 139–156.
- KARRER, Martin/KRAUS, Wolfgang (Hg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament Band I: Genesis bis Makkabäer, Stuttgart 2011.
- (Hg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament Band II: Psalmen bis Daniel, Stuttgart 2011.
- KÄSEMANN, Ernst, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen ⁴1980 (1966).
- KASSÜHLKE, Rudolf, Kleines Wörterbuch zum Neuen Testament. Griechisch-Deutsch, Stuttgart ⁶2013.
- KATHOLISCHE BISCHÖFE DEUTSCHLANDS/RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND, Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien, Stuttgart 1981.
- KECK, Leander E., Derivation as Destiny. „Of-ness“ in Johannine Christology, Anthropology, and Soteriology, in: Culpepper, R. A./Black, C. C. (Hg.), Exploring the Gospel of John. In Honor of D. Moody Smith, Louisville 1996, 274–288.
- KEEL, Othmar/SCHROER, Silvia, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen / Fribourg ²2008 (2002).
- KEENER, Craig S., The Gospel of John. A Commentary, 2 Bde., Grand Rapids 2003.
- KEITH, Chris/STUCKENBRUCK, Loren T. (Hg.), Evil in Second Temple Judaism and Early Christianity (WUNT II/417), Tübingen 2016.
- KELLERMANN, Ulrich, Das Achtzehn-Bitten-Gebet. Jüdischer Glaube in neutestamentlicher Zeit; ein Kommentar, Neukirchen-Vluyn 2007.
- KEPPER, Martina, Philosophical Ideas about Cosmos and Creation in the Book of Wisdom, in: Caldich-Benages, Núria/Corley, Jeremy/Duggan, Michael W./Egger-Wenzel, Renate (Hg.), Cosmos and Creation. Second Temple Perspectives (DCL.Y 2019), Berlin 2020, 297–317.
- KERÉNYI, Karl, Zeus und Hera. Urbild des Vaters, des Gatten und der Frau (SHR 20), Leiden 1972.
- KEUCHEN, Marion/KLAPPENECKER, Gabriele, Schöpfung inklusive. Material zu Schöpfung und Inklusion für die Klassen 5/6, Göttingen 2016.
- KIDDER, Richard, A Demonstration of the Messiah. In which the Truth of the Christian Religion Is Defended, Especially against the Jews by the Right Reverend Father in God, Richard, Lord Bishop of Bath and Wells, London 1726.
- KIERSPEL, Lars, The Jews and the World in the Fourth Gospel. Parallelism, Function, and Context (WUNT II/220), Tübingen 2006.
- KIRCHHOFF, Renate, Die Sünde gegen den eigenen Leib. Studien zu pornē und porneia in 1 Kor 6,12–20 und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten (StUNT 18), Göttingen 1994.
- KISCH, Guido, Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum (Publications in Mediaeval Studies), Notre Dame 1949.
- KITTEL, Gerhard, λέγω, λόγος, ῥῆμα, λαλέω, λόγιος, λόγιον, ἄλογος, λογικός, λογομαχέω, λογομαχία, ἐκλέγομαι, ἐκλογή, ἐκλεκτός D, in: ThWNT IV (1942), 100–147.
- KLAIBER, Walter, Das Johannesevangelium, Göttingen 2017.
- , Der irdische und der himmlische Zeuge. Eine Auslegung von Joh 3.22–36, in: NTS 36 (1990), 205–233.
- KLAIBER, Walter/RÖSEL, Martin, Streitpunkt Bibel in gerechter Sprache, Leipzig 2008.

- KLASEN, Franz, Die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie auf historischer Grundlage in Vergleich gesetzt. Beitrag zur Christologie, Freiburg im Breisgau 1878.
- KLAUCK, Hans-Josef, Der zweite und dritte Johannesbrief (EKK 23,2), Zürich; Neukirchen-Vluyn 1992.
- KLEIN, Günter, Eschatologie und Schöpfung bei Lukas. Eine kosmische Liturgie im dritten Evangelium, in: Evang. Martin/Merklein, Helmut/Wolter, Michael (Hg.), Eschatologie und Schöpfung. Festschrift für Erich Grässer zum siebzigsten Geburtstag (BZNW 89), Berlin 1997, 145–154.
- KLEIN, Hans, Die Schöpfung in der Botschaft Jesu, in: Nicklas, Tobias/Zamfir, Korinna (Hg.), Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity (DCL.St 6), Berlin 2010, 253–265.
- KLIJN, Albertus F. J., Die syrische Baruch-Apokalypse, in: Brandenburger, Egon/Müller, Ulrich B./Klijn, Albertus F. J. (Hg.), Himmelfahrt Moses. Die Griechische Esra-Apokalypse. Die Syrische Baruch-Apokalypse. Apokalypsen (JSRZ V/2), Gütersloh 1976, 107–191.
- , From Creation to Noah in the Second Dream-Vision of the Ethiopic Henoch, in: Baarda, Tjitze/Klijn, Albertus F. J./van Unnik, W. C. (Hg.), Miscellanea Neotestamentica, Volume I. Studia ad Novum Testamentum praesertim pertinentia a sociis sodalicii Batavi C.N. studiosorum Novi Testamenti Conventus anno MCMLXXXVI quintum lustrum feliciter complementis suscepta (NT.S 47), Leiden 1978, 147–159.
- KLINK III, Edward W., Light of the World. Cosmology and the Johannine Literature, in: Pennington, Jonathan T./McDonough, Sean M. (Hg.), Cosmology and New Testament Theology (LNTS 355), London 2008, 74–89.
- KNIBB, Michael A./HEMPEL, Charlotte/LIEU, Judith (Hg.), Biblical Traditions in Transmission. Essays in Honour of Michael A. Knibb (JSJ 111), Leiden / Boston 2011.
- KNÖPPLER, Thomas, 3. Makkabäerbuch (JSRZ I/9), Gütersloh 2017.
- KOBEL, Esther, Dining with John. Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and Its Historical and Cultural Context (Bibl.Interpr.S), Leiden 2011.
- , Evangelium nach Johannes, in: WiBiLex (2017), [https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/47922/\(Abrufdatum: 27.03.2020\)](https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/47922/(Abrufdatum: 27.03.2020)).
- KOCH, Christiane, „Es war aber an dem Ort ein Garten“ (Joh 19,41). Der Garten als bedeutsames Erzählmotiv in den johanneischen Passions- und Auferstehungstexten, in: Huber, Konrad/Repschinski, Boris (Hg.), Im Geist und in der Wahrheit. Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge; Festschrift für Martin Hasitschka SJ zum 65. Geburtstag (NTA 52), Münster 2008, 229–238.
- , Geschaffen, um Gott zu sehen. Die Heilung des Blindgeborenen als ‚Schöpfungseignis‘ in Joh 9,1–38, in: Vonach, Andreas (Hg.), Horizonte biblischer Texte. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag (OBO 196), Fribourg 2003, 195–222.
- KOCH, Klaus, Sabbatstruktur der Geschichte. Die sogenannte Zehn-Wochen-Apokalypse (I Hen 93,1–10; 91,11–17) und das Ringen um die alttestamentlichen Chronologien im späten Israelitentum, in: ZAW 95.3 (1983), 403–430.
- KÖCKERT, Charlotte, Schöpfung, in: RAC 29 (2019), 1006–1113.
- KÖHLER, Hanne, Gerechte Sprache als Kriterium von Bibelübersetzungen. Von der Entstehung des Begriffes bis zur gegenwärtigen Praxis, Gütersloh 2012.
- , *mathetai* (griech.). Lernende, JüngerInnen, SchülerInnen, Gefolgsleute, <https://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/die-bibel/glossar/?mathetai> (Abrufdatum: 26.07.2021).
- KOERRENZ, Marita, Schöpfung gestalten. Mit Jugendlichen Religion und Ethik denken, Göttingen 2022.
- KÖRTING, Corinna, Jom Kippur (AT), in: WiBiLex (2007), [https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/37028/\(Abrufdatum: 09.02.2022\)](https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/37028/(Abrufdatum: 09.02.2022)).
- KÖRTNER, Ulrich H. J./POPP, Marianne (Hg.), Schöpfung und Evolution – zwischen Sein und Design. Neuer Streit um die Evolutionstheorie, Wien 2007.
- KÖSTENBERGER, Andreas J., A Theology of John’s Gospel and Letters. The Word, the Christ, the Son of God (Biblical Theology of the New Testament), Grand Rapids 2015.
- , Commentary on 1–2 Timothy & Titus (Biblical Theology for Christian Proclamation), Nashville 2017.
- , John (BECNT), Grand Rapids 2004.
- KOESTER, Craig R., „Spirit“ (*Pneuma*) in Greco-Roman Philosophy and the Gospel of John, in: Van der Watt, Jan G./Culpepper, R. A./Schnelle, Udo (Hg.), The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers Read at the Colloquium Ioanneum 2013 (WUNT I/359), Tübingen 2016, 235–250.
- , Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community, Minneapolis ²2003 (1995).
- , The Word of Life. A Theology of John’s Gospel, Grand Rapids 2008.
- KOESTER, Craig R./BIERINGER, Reimund (Hg.), The Resurrection of Jesus in the Gospel of John, Tübingen 2008.
- KOK, Jacobus, New Perspectives on Healing, Restoration and Reconciliation in John’s Gospel (Bibl.Interpr.S 149), Boston 2016.

- KOLARCIK, Michael, Creation and Salvation in the Book of Wisdom, in: Clifford, Richard J./Collins, John J. (Hg.), *Creation in the Biblical Traditions* (CBQ.MS 24), Washington, DC 1992, 97–107.
- KONIARIS, George L., Maximus Tyrius. *Philosophumena – Διαλέξεις* (TK 17), Berlin 1995.
- KONRADT, Matthias, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD), Göttingen 2015.
- , Schöpfung und Neuschöpfung im Neuen Testament, in: Schmid, Konrad (Hg.), *Schöpfung* (TdT 4), Tübingen 2012, 121–184.
- KOOLE, Jan L., *Isaiah. Volume 3: Chapters 56-66. English Translation by Antony P. Runia* (HCOT), Leuven 2001.
- KOOTEN, George H. van (Hg.), *The Creation of Heaven and Earth. Re-Interpretations of Genesis 1 in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity and Modern Physics* (TBN VIII), Leiden 2005.
- , The ‚True Light which Enlightens Everyone‘ (John 1:9). John, *Genesis*, the Platonic Notion of the ‚True Noetic Light,‘ and the Allegory of the Cave in Plato’s *Republic*, in: Kooten, George H. van (Hg.), *The Creation of Heaven and Earth. Re-Interpretations of Genesis 1 in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity and Modern Physics* (TBN VIII), Leiden 2005, 149–194.
- KRAFT, Henricus, *Clavis Patrum Apostolicorum*, Darmstadt 1963.
- KRAFT, R./PURINTUN, Ann-Elizabeth, *Paraleipomena Jeremioi* (SBL.TTPS 1), Atlanta 1972.
- KRAMP, Igna M., *Die Gärten und der Gärtner im Johannesevangelium. Eine raumsemantische Untersuchung* (FTS 76), Frankfurt 2015.
- KRAUS, Hans-Joachim, *Psalmen 60–150* (BK 15/1), Neukirchen-Vluyn 1989 (1960).
- KRAUS, Thomas J., „... Who Created Everything by a Word!“ Creation and Creator in the *Oracula Sibyllina*, in: Nicklas, Tobias/Zamfir, Korinna (Hg.), *Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity* (DCL.St 6), Berlin 2010, 179–199.
- KRETZER, Armin, γῆ, γῆς, ἡ. *gē Erde, Erdreich, Grund, Land*, in: EWNT 1 (32011), 592–593.
- KRUG, Michael/LÖDEL, Ruth/REHM, Johannes (Hg.), *Beim Wort nehmen. Die Schrift als Zentrum für kirchliches Reden und Gestalten. Friedrich Mildenberger zum 75. Geburtstag*, Stuttgart 2004.
- KUBIŚ, Adam, *The Creation Theme in the Gospel of John*, in: CF 90 5 (2020), <http://doi.org/10.21697/ct.2020.90.5.16> (Abrufdatum: 01.03.2022).
- KUGEL, James L., *A Walk Through Jubilees. Studies in the Book of Jubilees and the World of Its Creation* (JSJ 156), Leiden 2012.
- KUHLMANN, Helga/STEINACKER, Peter (Hg.), *Die Bibel – übersetzt in gerechte Sprache? Grundlagen einer neuen Übersetzung. Mit einem Geleitwort von Peter Steinacker und Beiträgen von Ulrike Bail, Gerlinde Baumann, Micha Brumlik, Frank Crüsemann, Marlene Crüsemann, Jürgen Ebach, Dorothea Erbele-Küster, Claudia Janssen, Helga Kuhlmann, Martin Leutzsch, Heidemarie Salevsky, Luise Schottroff und Klaus Wengst*, Gütersloh 2005.
- KULIK, Aleksander, *3 Baruch. Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch* (CEJL), Berlin 2010.
- KUNATH, Friederike, *Die Präexistenz Jesu im Johannesevangelium. Struktur und Theologie eines johanneischen Motivs* (BZNW 212), Berlin 2016.
- KÜNKEL, Fritz, *Creation Continues. A Psychological Interpretation of the Gospel of Matthew. With an Introduction by John A. Sanford*, New York 1987.
- KVANVIG, Helge S., *Primeval History. Babylonian, Biblical, and Enochic. An Intertextual Reading* (JSJ 149), Leiden 2011.
- LA POTTERIE, Ignace de, *La vérité dans saint Jean. 1, Le Christ et la vérité, l'esprit et la vérité* (AnBib 73), Rome 1977.
- LABAHN, Michael, „It’s Only Love“ – Is That All? Limits and Potentials of Johannine „Ethic“ – A Critical Evaluation of Research, in: Van der Watt, Jan G./Zimmermann, Ruben (Hg.), *Rethinking the Ethics of John. „Implicit Ethics“ in the Johannine Writings* (WUNT I/291), Tübingen 2012, 3–43.
- LABAHN, Michael/LANG, Manfred (Hg.), *Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum* (ABIG 24), Leipzig 2007.
- LABAHN, Michael/SCHOLTISSEK, Klaus/STROTMANN, Angelika (Hg.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. Festgabe für Johannes Beutler SJ zum 70. Geburtstag*, Paderborn 2004.
- LACKMANN, Max, *Vom Geheimnis der Schöpfung. Die Geschichte der Exegese von Römer I,18–23, II,14–16 und Acta XIV,15–17, XVII,22–29 vom 2. Jh. bis zum Beginn der Orthodoxie*, Stuttgart 1952.
- LAMARCHE, Paul, *Le Prologue de Jean*, in: RSR 52 497–537.
- LAMP, Jeffrey S., *Hebrews. An Earth Bible Commentary. A City That Cannot Be Shaken* (Earth Bible Commentary Series), London 2020.
- LANGE, Armin, *Weisheit und Prädestination. Weisheitliche Urordnung und Prädestination in den Textfunden von Qumran* (StTdj 18), Leiden 1995.

- LANGE, Benjamin, *Der Richter und seine Ankläger. Eine narratologische Untersuchung der Rechtsstreit- und Prozessmotivik im Johannesevangelium* (WUNT II/501), Tübingen 2019.
- LANGNER, Cordula, Was für ein König ist Jesus?, in: Labahn, Michael/Scholtissek, Klaus/Strotmann, Angelika (Hg.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. Festgabe für Johannes Beutler SJ zum 70. Geburtstag*, Paderborn 2004, 247–268.
- LARSEN, Kasper B. (Hg.), *The Gospel of John as Genre Mosaic* (Studia Aarhusiana Neotestamentica 3), Göttingen 2015.
- LATKE, Michael, *Oden Salomos. Text, Übersetzung, Kommentar Teil 2: Oden 15–28* (NTOA 41/2), Göttingen 2001.
- LAU, Markus, Golgotha, in: WiBiLex (2019), [https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/46736/\(Abrufdatum: 10.09.2021\)](https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/46736/(Abrufdatum: 10.09.2021)).
- LAUSBERG, Heinrich, Jesaja 55,10–11 im Evangelium nach Johannes, in: NAWG.PH 5 (1979), 131–144.
- LEE, Dorothy A., Creation, Ethics, and the Gospel of John, in: Brown, Sherri/Skinner, Christopher W. (Hg.), *Johannine Ethics. The Moral World of the Gospel and Epistles of John*, Minneapolis 2017, 241–259.
- , Creation, Matter, and the Image of God. Essays on John, Adelaide 2020.
- , Creation, Matter, and the Image of God in the Gospel of John, in: SVTQ 62 (2018), 101–117.
- , *Flesh and Glory. Symbol, Gender, and Theology in the Gospel of John*, New York 2002.
- LEE, Edwin K., *The Religious Thought of St. John*, London 1950.
- LEE, Yong J., Unterwegs zum trinitarischen Schöpfer. Die Frühphilosophie Schellings und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Schöpfungstheologie (Theologische Bibliothek Töpelmann 152), Berlin 2010.
- LEGGEWIE, Otto/MEHRLIN, Rolf/RICHTER, Friedrich/SEELBACH, Wilhelm (Hg.), *Ars Graeca. Griechische Sprachlehre*, Paderborn ⁵1981.
- LEINHÄUPL, Andreas (Hg.), *Visionen des Anfangs* (Biblisches Forum: Jahrbuch 2) 2004.
- LEIPOLDT, Johannes (Hg.), *Umwelt des Urchristentums Band 2. Texte zum neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin ⁷1986.
- LEITH, Mary J. W. (Hg.), *Wadi Daliyeh I. The Wadi Daliyeh Seal Impressions* (DJD XXIV), Oxford 1997.
- LEMAIRE, André (Hg.), *Congress Volume Ljubljana 2007* (VT.S 133), Leiden 2010.
- LEONHARDT-BALZER, Jutta, Der Logos und die Schöpfung. Streiflichter bei Philo (Op 20–25) und im Johannisprolog (Joh 1,1–18), in: Frey, Jörg/Schnelle, Udo (Hg.), *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgehistorischer Perspektive* (WUNT I/175), Tübingen 2004, 295–319.
- LESKE, Adrian M., Human Anxiety and the Natural World, in: Habel, Norman C./Balabanski, Vicky (Hg.), *The Earth Story in the New Testament* (The Earth Bible 5), London 2002, 15–27.
- LEUNBERGER, Martin, Königtum Gottes (AT), in: WiBiLex (2012), [https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/23808/\(Abrufdatum: 02.08.2021\)](https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/23808/(Abrufdatum: 02.08.2021)).
- LEVINE, Amy-Jill/BLICKENSTAFF, Marianne (Hg.), *A Feminist Companion to John* (Feminist Companion to the New Testament and Early Writings 5), London 2003.
- LEVISON, John R., Adam and Eve in Romans 1.18–25 and the Greek *Life of Adam and Eve*, in: NTS 50.4 (2004), 519–534.
- , Judith 16:14 and the Creation of Woman, in: JBL 114.3 (1995), 467–469.
- LIDDELL, Henry G./SCOTT, Robert/JONES, Henry S., *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement* 1996, Oxford 1996 [LSJ].
- LISS, Kathrin, Leben, in: WiBiLex (2008), [https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24713/\(Abrufdatum: 01.02.2020\)](https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24713/(Abrufdatum: 01.02.2020)).
- , Tod und Totenreich im Alten Testament. Tod II, in: RGG⁴ 8 (2005), 429–431.
- LIEU, Judith, I, II & III John. A Commentary (The New Testament library), Louisville. Ky 2008.
- LIGHTFOOT, Robert H., *St. John's Gospel. A Commentary*, Oxford 1957.
- LINCOLN, Andrew T., *The Gospel according to Saint John* (BNTC), Grand Rapids 2013.
- LINDARS, Barnabas, *The Gospel of John* (NCBC), London 1972.
- LINDEMANN, Andreas, Clemensbriefe, in: RGG⁴ 2 (1999), 397–398.
- LINDEMANN, Hans/FÄRBER, Hans, *Griechische Grammatik. Teil II: Satzlehre, Dialektgrammatik und Metrik. Dritter unveränderter Nachdruck* (Sprachwissenschaftliche Studienbücher), Heidelberg 2010.
- LINDEMANN, Andreas/PAULSEN, Henning (Hg.), *Die apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe*, Tübingen 1992.
- LINK, Christian, Providence. An Unsolved Problem of the Doctrine of Creation, in: Yair, Hoffmann/Reventlow, Henning G. (Hg.), *Creation in Jewish and Christian Tradition* (JSNT.S 319), London 2002, 266–276.
- LIOY, Dan, *The Search for Ultimate Reality. Intertextuality between the Genesis and Johannine Prologues* (SBLit 93), New York 2005.

- LITTRÉ, Émile (Hg.), *Œuvres complètes d'Hippocrate*. Traduction nouvelle avec le texte grec en regard. Tome huitième, Paris 1853.
- (Hg.), *Œuvres complètes d'Hippocrate*. Traduction nouvelle avec le texte grec en regard. Tome septième, Paris 1851.
- LOADER, James A. (Hg.), *Proverbs 1–9 (HCOT)*, Leuven 2014.
- LOADER, William R. G., *The New Testament on Sexuality (Attitudes towards Sexuality in Judaism and Christianity in the Hellenistic Greco-Roman Era 5)*, Grand Rapids 2012.
- , *The Significance of the Prologue for Understanding John's Soteriology*, in: Van der Watt, Jan G./Culpepper, R. A./Schnelle, Udo (Hg.), *The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers Read at the Colloquium Ioanneum 2013 (WUNT I/359)*, Tübingen 2016, 45–55.
- LOESCHKE, Gerhard/HEINEMANN, Margret, *Gelasius Kirchengeschichte*. Hrsg. auf Grund der nachgelassenen Papiere von Gerhard Loeschke durch Margret Heinemann. Herausgegeben von der Kirchenväter-Commission der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften (GCS 28), Hinrichs 1918.
- LOHFINK, Gerhard, *Neue Schöpfung in Christus*. Homilie zum Ostersonntag (Mk 16,1–7, in: *Bibel und Leben* 5 (1964), 56–61.
- LOHMANN, Friedrich, *Die Bedeutung der dogmatischen Rede von der „creatio ex nihilo“*, in: *ZThK* 99.2 (2002), 196–225.
- LÖHR, Hermut, *Erster Clemensbrief*, in: *WiBiLex* (2018), [https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/50041/\(Abrufdatum: 22.06.2020\)](https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/50041/(Abrufdatum: 22.06.2020)).
- LOHSE, Eduard, *Die Texte aus Qumran*. Hebräisch und Deutsch; mit masoretischer Punktation, München 41986 (1964).
- LONA, Horacio E., *An Diognet*. Übersetzt und erklärt (KfA 8), Freiburg im Breisgau 2001.
- LÖNING, Karl/ZENGER, Erich, *Als Anfang schuf Gott*. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf 1997.
- LUTTIKHUIZEN, Gerard P. (Hg.), *Paradise Interpreted*. Interpretations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity (TBN II), Leiden 1999.
- (Hg.), *The Creation of Man and Woman*. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions (TBN III), Leiden 2000.
- MACASKILL, Grant, *The Creation Of Man in 2 (Slavonic) Enoch and in Christian Tradition*, in: Lemaire, André (Hg.), *Congress Volume Ljubljana 2007 (VT.S 133)*, Leiden 2010, 399–422.
- MACATANGAY, Francis M., *God's Conflict with the Chaos Monster in the Book of Tobit*, in: Caldach-Benages, Núria/Corley, Jeremy/Duggan, Michael W./Egger-Wenzel, Renate (Hg.), *Cosmos and Creation. Second Temple Perspectives (DCL.Y 2019)*, Berlin 2020, 319–329.
- MACLEOD, M. D., *Lucian*. VIII (LCL 432), Cambridge 1967.
- MADDEN, Patrick J., *Jesus' Walking on the Sea. An Investigation of the Origin of the Narrative Account (BZAW 81)*, Berlin 1997.
- MAIER, Christl, *Die „fremde Frau“ in Proverbien 1–9*. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie (OBO 144), Freiburg, Schweiz / Göttingen 1995.
- MAIER, Christl M., *Weisheit (Personifikation) (AT)*, in: *WiBiLex* (2007), [https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34659/\(Abrufdatum:03.12.2019\)](https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34659/(Abrufdatum:03.12.2019)).
- MAIER, Johann, *Die Qumran-Essener*. Die Texte vom Toten Meer. Band I. Die Texte der Höhlen 1–3 und 5–11, München 1995 [TTM I].
- , *Die Qumran-Essener*. Die Texte vom Toten Meer. Band II. Die Texte der Höhle 4, München 1995 [TTM II].
- MAISCH, Ingrid, *Der Brief an die Gemeinde in Kolossä (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 12)*, Stuttgart 2003.
- MALUL, Meir, *Adoption of Foundlings in the Bible and Mesopotamian Documents. A Study of Some Legal Metaphors in Ezekiel 16.1–7*, in: *JSOT* 46 (1990), 97–126.
- MARCUS, Ralph (Hg.), *Questions and Answers on Genesis*. Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes). Supplement I (LCL), Cambridge 1953, Reprint 1971.
- MARKSCHIES, Christoph, *Platons König oder Vater Jesu Christi? Drei Beispiele für die Rezeption eines griechischen Gottesepithetons bei den Christen in den ersten Jahrhunderten und deren Vorgeschichte*, in: Hengel, Martin/Schwemer, Anna M. (Hg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT I/55)*, Tübingen 1991, 385–439.
- MARKSCHIES, Christoph/SCHRÖTER, Jens (Hg.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. I. Band Evangelien und Verwandtes. Teilband 2. 7. Aufl. der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 2012.
- MARKSCHIES, Christoph/SCHRÖTER, Jens/HEISER, Andreas/HENNECKE, Edgar/SCHNEEMELCHER, Wilhelm (Hg.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. I. Band Evangelien und Verwandtes.

- Teilband 1. 7. Aufl. der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen ⁷2012.
- MARKSTAHLER, Uwe, Der Prolog im Licht der jüdischen Tradition. Der Johannesprolog – ein Schöpfungsbericht (Bibelstudien 4), Berlin 2010.
- MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm, Eia, wärn wir da. Eine theologische Utopie, Gütersloh 1997.
- MARTIN, Troy W., Ancient Medical Texts, Newly Re-discovered. The Medical Background of Biblical Breathing, in: *Early Christianity* 1.4 (2010), 513–538.
- MARTYN, James L., *History & Theology in the Fourth Gospel*, Nashville ²1979.
- MARX, Dalia, Ben Sira 42–50. An Antecedent of the Seder ‘Avodah Poems?, in: Calduch-Benages, Núrla/Corley, Jeremy/Duggan, Michael W./Egger-Wenzel, Renate (Hg.), *Cosmos and Creation. Second Temple Perspectives* (DCL.Y 2019), Berlin 2020, 363–384.
- MATERA, Frank J., *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, Louisville 2007.
- , *The Kingship of Jesus. Composition and Theology in Mark 15* (SBL.DS 66), Chico, CA 1982.
- MAY, Gerhard, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo* (AKG 48), Berlin 1978.
- MAZZINGHI, Luca, *Weisheit* (Internationaler Exegetischer Kommentar Zum Alten Testament), Stuttgart 2018.
- MCCARTER, Pete K., *I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (AncB 8), Garden City, NY 1980.
- MCDONOUGH, Sean M., *Christ as Creator. Origins of a New Testament Doctrine*, Oxford 2009.
- MCHUGH, John/STANTON, Graham, *John 1–4. A Critical and Exegetical Commentary on John 1–4* (ICC), London / New York 2009.
- McKINNEY, Richard W. A. (Hg.), *Creation, Christ, and Culture. Studies in Honour of T. F. Torrance*, Edinburgh 1976.
- MEISER, Martin, Ätiologie und Paränese. Schöpfung und Urgeschichte im „Leben Adams und Evas“, in: Nicklas, Tobias/Zamfir, Korinna (Hg.), *Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity* (DCL.St 6), Berlin 2010, 201–223.
- MELL, Ulrich, *Neue Schöpfung. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie* (BZNW 56), Berlin, Boston 1989, Reprint 2017.
- MENGE, Hermann, *Langenscheidts Großwörterbuch Altgriechisch. Altgriechisch-Deutsch unter Berücksichtigung der Etymologie* (Langenscheidts Großwörterbücher), Berlin ³⁰2001.
- MENKEN, Maarten J. J., Genesis in John’s Gospel and 1 John, in: Menken, Maarten J. J./Moyise, Steve (Hg.), *Genesis in the New Testament* (LNTS 466), London 2012, 83–98.
- MENKEN, Maarten J. J./MOYISE, Steve (Hg.), *Genesis in the New Testament* (LNTS 466), London 2012.
- MERK, Otto/MEISER, Martin, *Das Leben Adams und Evas. Unterweisung in erzählender Form* (JSHRZ II), Gütersloh 1998.
- MERKEL, Helmut, *Sibyllinen* (JSHRZ V/8), Gütersloh 1998.
- Metzger, Bruce M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies’ Greek New Testament*, Stuttgart ⁴1994, Reprint 2012.
- METZGER, Paul, Das böse Herz. Der Mensch als Schicksal der Schöpfung im IV Esra, in: Nicklas, Tobias/Zamfir, Korinna (Hg.): *Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity* (DCL.St 6), Berlin 2010, 225–251.
- METZNER, Rainer, Gott, Welt und Sünde. Theologische Probleme der johanneischen Rede von Sünde, in: Bormann, Lukas (Hg.), *Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen. Studien zu Inklusion und Exklusion in den biblischen Schöpfungsvorstellungen* (BThSt 95), Neukirchen-Vluyn 2008, 184–208.
- , *Der Brief des Jakobus* (ThHK 14), Leipzig 2017.
- MICHAELS, J. R., *The Gospel of John* (NIC.NT), Grand Rapids 2010.
- MICHEL, Karl-Heinz, Von Beginn der Schöpfung an hat Gott sie geschaffen als Mann und Frau. Markus 10,2–6, in: *ThBeitr* 35 (2004), 241–244.
- MILIK, Józef T., *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford 1976.
- MILLER, Susan, The Woman Who Anoints Jesus (Mk 14.3–9). A Prophetic Sign of the New Creation, in: *FemTh* 14.2 (2006), 221–236.
- MINEAR, Paul S., *Christians and the New Creation. Genesis Motifs in the New Testament*, Louisville, KY 1994.
- , Logos Affiliations in Johannine Thought, in: Berkey, Robert F./Edwards, Sarah A. (Hg.), *Christology in Dialogue*, Cleveland, Ohio 1993, 142–156.
- , The Promise of Life in the Gospel of John, in: *ThTo* 49 (1993), 485–499.
- MINKE, Hans-Ulrich, *Die Schöpfung in der frühchristlichen Verkündigung nach dem ersten Clemensbrief und der Areopagrede*, Hamburg 1966.

- MOHR SIEBECK, Merkblatt für Druckvorlagen. Monographien im Standardformat, 2015, <https://www.mohrsiebeck.com/service/fuer-autoren> (Abrufdatum: 12.10.2019).
- MOLL, Sebastian, Jesus war kein Vegetarier, Berlin 2011.
- MOLONEY, Francis J. (Hg.), Johannine Studies 1975–2017 (WUNT I/372), Tübingen 2017.
- , Love in the Gospel of John. An Exegetical, Theological, and Literary Study, Grand Rapids 2013.
- , The Gospel of John (SP 4), Collegeville 1998.
- , The Use of $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ in John 1:14, 16–17. A Key to the Johannine Narrative, in: Moloney, Francis J. (Hg.), Johannine Studies 1975–2017 (WUNT I/372), Tübingen 2017, 283–305.
- MOO, Jonathan A., Creation, Nature and Hope in 4 Ezra (FRLANT 237), Göttingen 2011.
- MOORE, Anthony M., Signs of Salvation. The Theme of Creation in John's Gospel, Cambridge 2013.
- MORA, Vincent, La symbolique de la création dans l'évangile de Matthieu (LeDiv 144), Paris 1991.
- MUKUNA, Joseph N., Language and Theology. A Case Study of the Metaphor of Breathing in John 20:22, University of KwaZulu-Natal, November 2011, https://www.academia.edu/29871891/Language_and_theology_a_case_study_of_the_metaphor_of_breathing_in_John_20_22 (Abrufdatum: 03.03.2021).
- MÜLDER, Otto, A Theology of the Creator and His Creation in Sir 42:15–25, in: Calduch-Benages, Núria/Corley, Jeremy/Duggan, Michael W./Egger-Wenzel, Renate (Hg.), Cosmos and Creation. Second Temple Perspectives (DCL.Y 2019), Berlin 2020, 201–222.
- MÜLLER, Clemens, Esra IV, in: Beriger, Andreas/Ehlers, Widu-Wolfgang/Fieger, Michael (Hg.), Hieronymus: Biblia sacra vulgata. Lateinisch-deutsch. Band V: Evangelia – Actus Apostolorum – Epistulae Pauli – Epistulae Catholicae – Apocalypsis – Appendix, hg. von (Sammlung Tusculum), Berlin 2018, 1252–1391.
- MÜLLER, Johann G., Erklärung des Barnabasbriefes. Ein Anhang zu De Wette's exegetischem Handbuch zum Neuen Testament, Leipzig 1869.
- MÜLLER, Karl (Hg.), Fragmenta Historicorum Graecorum. Band 3, Paris 1849.
- MÜLLER, Klaus W., König und Vater. Streiflichter zur metaphorischen Rede über Gott in der Umwelt des Neuen Testaments, in: Hengel, Martin/Schwemer, Anna M. (Hg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT I/55), Tübingen 1991, 21–43.
- MÜLLER, Konrad/EHLERS, Wilhelm (Hg.), Petronius. Satyrica. Schelmenszenen (Sammlung Tusculum), Düsseldorf/Zürich ⁵2004.
- MUÑOZ, Pablo, The Church as the New Creation in the Fourth Gospel. A Study of the Theology of John 1:1–2:11, in: PhilipSac XLIX.148 (2014), 353–378.
- MURAOKA, Takamitsu, A Greek-Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint, Leuven 2010.
- MYERS, Alicia D., Reading John and 1, 2, 3 John, Macon, GA 2019.
- MYERS, Jacob M./REIMHERR, Otto/BREAM, Howard N. (Hg.), Search the Scriptures. New Testament Studies in Honor of Raymond T. Stamm, Leiden 1969.
- MYERS, Susan E. (Hg.), Portraits of Jesus. Studies in Christology (WUNT II/321), Tübingen 2012.
- NEBE, Gottfried, Creation in Paul's Theology, in: Yair, Hoffmann/Reventlow, Henning G. (Hg.), Creation in Jewish and Christian Tradition (JSNT.S 319), London 2002, 111–137.
- NEREPARAMPIL, Lucius, An Eco-Theology Foreshadowed in the Gospel of John, in: BiBh 19.3 (1993), 188–204.
- NESSELRATH, Heinz-Günther, Lukianos. [1] L. von Samosata, griechischer Satiriker und Rhetor, 2. Jh., in: DNP 7 (1999), 493–501.
- NESTLE, Erwin/ALAND, Kurt, Novum Testamentum Graece, London ²⁵1975.
- NEUSNER, Jacob, Judentum in frühchristlicher Zeit. Übersetzt von Wolfgang Hudel unter Mitarbeit von Kurt Bätz und Christof Munz, Stuttgart 1988.
- NEWSOM, Carol A., The Development of 1 Enoch 6–19. Cosmology and Judgment, in: CBQ 42.3 (1980), 310–329.
- NEYREY, Jerome H., The Gospel of John (NCBiC), Cambridge 2007.
- NICKEL, Rainer (Hg.), Mark Aurel. Selbstbetrachtungen. ΜΑΡΚΟΥ ΑΝΤΩΝΙΝΟΥ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΟΣ ΤΑ ΕΙΣ ΕΑΥΤΟΝ. Griechisch-Deutsch (Sammlung Tusculum), Mannheim ²2010.
- NICKLAS, Tobias, Schöpfungstheologie im Buch Baruch: Bedeutung und Funktion, in: Nicklas, Tobias/Zamfir, Korinna (Hg.), Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity (DCL.St 6), Berlin 2010, 81–93.
- NICKLAS, Tobias/ZAMFIR, Korinna (Hg.), Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity (DCL.St 6), Berlin 2010.
- NIEBUHR, Karl-Wilhelm, Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos) (SAPER 27), Tübingen 2015.

- NIEHOFF, Maren R., Accomodating the Political. Philo's King Metaphor, in: Witte, Markus/Behnke, Sven (Hg.), *The Metaphorical Use of Language in Deuterocanonical and Cognate Literature*. Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2014/2015 (DCLY), Berlin 2015, 331–344.
- NIEMANN, Hermann M./AUGUSTIN, Matthias (Hg.), *Stimulation from Leiden*. Collected Communications to the XVIIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Leiden 2004 (BEAT 54), Frankfurt am Main 2006.
- NIESE, Benedikt, *Flavii Iosephi Opera VII: Index*, Berlin 1955.
- NITZAN, Bilhah, The Idea of Creation and its Implications in Qumran Literature, in: Yair, Hoffmann/Reventlow, Henning G. (Hg.), *Creation in Jewish and Christian Tradition* (JSNT.S 319), London 2002, 240–264.
- NONGBRI, Brent, The Use and Abuse of P⁵². Papyrological Pitfalls in the Dating of the Fourth Gospel, in: HThR 98.1 (2005), 23–48.
- NORTJÉ-MEYER, Lilly, The ‚Mother of Jesus‘ as Analytical Category in John's Gospel, in: Neotest. 43.1 (2009), 123–144.
- OBERLINNER, Lorenz, *Erster Timotheusbrief, Zweiter Timotheusbrief* (HThK), Freiburg im Breisgau 1994.
- O'BRIEN, Joan/MAJOR, Wilfred, *In the Beginning*. Creation Myths from Ancient Mesopotamia, Israel and Greece (AStR 11), Atlanta 1982.
- ODEBERG, Hugo, *The Fourth Gospel*. Interpreted in Its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World 1968.
- OEMING, Manfred, „Im Anfang schuf Gott ...“ – was bedeutet das? Lesehinweise zu den biblischen Schöpfungstexten im Spannungsfeld von Kreationismus, Darwinismus und Intelligent Design, in: Audretsch, Jürgen/Nagorni, Klaus (Hg.), *Gott als Designer? Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch* (Herrenalber Forum 58), Karlsruhe 2009, 87–199.
- OLÁH, Zoltán, Schöpfungsterminologie in der Septuaginta von Jesaja 44,24–45,25, in: Nicklas, Tobias/Zamfir, Korinna (Hg.), *Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity*. Deuterocanonical and Cognate Literature Studies (DCL.St 6), Berlin 2010, 137–155.
- OLAJUBU, Oyeronke, Reconnecting with the Waters. John 9.1–11, in: Habel, Norman C./Balabanski, Vicky (Hg.), *The Earth Story in the New Testament* (The Earth Bible 5), London 2002, 108–121.
- OLDFATHER, W. A. (Hg.), *Epictetus. The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments* (LCL 131), 2 Bde., Cambridge 1925.
- OLLIER, François (Hg.), *Lucien. Histoire Vraie. Édition, introduction et commentaire* (Érasme. Collection de textes grecs commentés), Paris 1962.
- ONUKI, Takashi, Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen „Dualismus“ (WMANT 56), Neukirchen-Vluyn 1984.
- ORLOV, Andrei, *Secrets of Creation in 2 (Slavonic) Enoch*, 2000, https://epublications.marquette.edu/theo_fac/269 (Abrufdatum: 21.05.2020).
- , *Secrets of Creation in 2 (Slavonic) Enoch*, in: *Henoch* 22.1 (2000), 45–62.
- , *Secrets of Creation in 2 (Slavonic) Enoch*, in: *Scrinium* 3.1 (2007), 432–450.
- OSIEK, Carolyn, *Shepherd of Hermas. A commentary* (Hermeneia), Minneapolis 1999.
- OSWALT, John, *The Book of Isaiah. Chapters 40–66* (NIC.OT), Grand Rapids 1998.
- PAGELS, Elaine H., Exegesis of Genesis 1 in the Gospels of Thomas and John, in: *JBL* 118.3 (1999), 477–496.
- PAINTER, John, *Earth Made Whole*. John's Rereading of Genesis, in: Painter, John/Culpepper, R. A./Segovia, Fernando F. (Hg.), *Word, Theology, and Community in John*, St. Louis 2002, 65–84.
- , *Rereading Genesis in the Prologue of John*, in: Aune, David E./Seland, Torrey/Ulrichsen, Jarl H. (Hg.), *Neotestamentica et Philonica. Studies in Honor of Peder Borgen* (NT.S 106), Leiden 2003, 179–201.
- , *The Light Shines in the Darkness ...*. Creation, Incarnation, and Resurrection in John, in: Koester, Craig R./Bieringer, Reimund (Hg.), *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John*, Tübingen 2008, 21–46.
- PAINTER, John/CULPEPPER, R. A./SEGOVIA, Fernando F. (Hg.), *Word, Theology, and Community in John*, St. Louis 2002.
- PAJUNEN, Mika S., Creation as the Liturgical Nexus of the Blessings and Curses in 4QBerakhot, in: Garrick, Allen V./Dunne, John A. (Hg.), *Ancient Readers and their Scriptures*. Engaging the Hebrew Bible in Early Judaism (AGJU 107), Leiden 2019, 27–39.
- PAMMENT, Margaret, John 3:5, in: *NT* 25.2 (1983), 189–190.
- PANTELIA, Maria, *Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature*, <http://stephanus.tlg.uci.edu/index.php> (Abrufdatum: 22.12.2019).
- PARET, Rudi (Hg.), *Der Koran*. Übersetzung von Rudi Paret, Stuttgart ¹²2014 (1963–1966).
- PARROTT, Douglas M., Nag Hammadi Codices III,3–4 and V,1 with Papyrus Berolinensis 8502,3 and Ox-yrhynchus Papyrus 1081. Eugnostos and the Sophia of Jesus Christ (NHS 27), Leiden 1991.

- PASSARO, Angelo, Creation and History in the Structure of the Book of Wisdom, in: Caldach-Benages, Núrla/Corley, Jeremy/Duggan, Michael W./Egger-Wenzel, Renate (Hg.), *Cosmos and Creation. Second Temple Perspectives* (DCL.Y 2019), Berlin 2020, 271–295.
- PASSOW, Franz, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Leipzig ⁴1831 (1819–1823).
- PAULUS, Heinrich E. G., *Philologisch-kritischer und historischer Commentar über das Evangelium des Johannes*, Leipzig 1812.
- PELLETIER, André, *Lettre d'Aristée à Philocrate. Introduction, texte critique, traduction et notes, index complet des mots grecs* (SC 89), Paris 1962.
- PENNER, Ken M./MILLER, David M./SCOTT, Ian W. (Hg.), *The Online Critical Pseudepigrapha*, Atlanta 2006, <https://pseudepigrapha.org/> (Abrufdatum: 01.03.2022).
- PENNER, Ken M./SCOTT, Ian W. (Hg.), *Aristobulus (Fragments). Edition 1.0*, in: Penner, Ken M./Miller, David M./Scott, Ian W. (Hg.), *The Online Critical Pseudepigrapha. Society of Biblical Literature*, Atlanta 2006, <https://pseudepigrapha.org/docs/text/Aristob> (Abrufdatum: 11.02.2020).
- PENNINGTON, Jonathan T., Heaven, Earth, and a New Genesis. Theological Cosmology in Matthew, in: Pennington, Jonathan T./McDonough, Sean M. (Hg.), *Cosmology and New Testament Theology* (LNTS 355), London 2008, 28–44.
- PENNINGTON, Jonathan T./MCDONOUGH, Sean M. (Hg.), *Cosmology and New Testament Theology* (LNTS 355), London 2008.
- PEPPARD, Michael, *The Son of God in the Roman World. Divine Sonship in Its Social and Political Context*, Oxford 2011.
- PERKINS, Ann L., *The Art of Dura-Europos*, Oxford 1973.
- PERL, Carl J./SIMON, Paul (Hg.), *Aurelius Augustinus' Werke in deutscher Sprache. Band 3,3,1*, Paderborn 2010.
- PERLER, Othmar (Hg.), *Sur la Pâque et Fragments. Meliton de Sardes* (SC 123), Paris 1966.
- PETIT, Françoise (Hg.), *Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta Graeca* (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 33), Paris 1978.
- PETZKE, Gerd, κτίζω. *ktizō* schaffen, gründen, in: EWNT 2 (³2011), 803–808.
- PFORDTEN, Hermann L. F. von der, *Zur Geschichte der griechischen Denominativa*, Leipzig 1886.
- PHILONENKO, Marc (Hg.), *Joseph et Aséneth. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Leiden 1968.
- PHYTHIAN-ADAMS, William J. (Hg.), *The New Creation in St. John*, in: CQR 144 (1947), 52–75.
- PICARD, Jean-Claude (Hg.), *Apocalypsis Baruchi Graece*, in: Brock, S. P./Picard, Jean-Claude (Hg.): *Testamentum Iobi, Apocalypsis Baruchi Graece* (PVTG 2), Leiden 1967, 81–96.
- PINGREE, David (Hg.), *Vettii Valentis Antiocheni Anthologiarum Libri Novem* (BiTeu), Leipzig 1986.
- POKORNÝ, Petr, *Der Brief des Paulus an die Epheser* (ThHK 10,2), Leipzig 1992.
- POLAK, Frank H., Poetic Style and Parallelism in the Creation Account (Genesis 1.1–2.3), in: Yair, Hoffmann/Reventlow, Henning G. (Hg.), *Creation in Jewish and Christian Tradition* (JSNT.S 319), London 2002, 2–31.
- POLLARD, T. Evan, *Cosmology and the Prologue of the Fourth Gospel*, in: VigChr 12.3 (1958), 147–153.
- POPKE, Enno E., *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus* (WUNT II/197), Tübingen 2005.
- POPLUTZ, Uta, *Die Wundererzählungen im Johannesevangelium. Hinführung*, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 658–668.
- POPP, Thomas: *Grammatik des Geistes. Literarische Kunst und theologische Konzeption in Johannes 3 und 6* (ABIG 3), Leipzig 2001.
- PRESTEL, Peter/SCHORCH, Stefan, *Genesis. Das erste Buch Mose*, in: Karrer, Martin/Kraus, Wolfgang (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament Band I: Genesis bis Makkabäer*, Stuttgart 2011, 145–257.
- PRESTON, Sprinkle, *The Afterlife in Romans. Understanding Paul's Glory Motif in Light of the Apocalypse of Moses and 2 Baruch*, in: Labahn, Michael/Lang, Manfred (Hg.), *Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum* (ABIG 24), Leipzig 2007, 201–233.
- PREUSCHEN, Erwin, *Griechisch-deutsches Taschenwörterbuch zum Neuen Testament* (De-Gruyter-Studienbuch), Berlin ⁸2005 (1919).
- (Hg.), *Origenes Werke. Vierter Band: Der Johanneskommentar*, Leipzig 1903.
- PUECH, Émile (Hg.), *Textes Hebreux* (4Q521–4Q528, 4Q576–4Q579). *Qumrân Cave 4.XVIII* (DJD XXV), Oxford 1998.

- RAE, Murray, The Testimony of Works in the Christology of John's Gospel, in: Bauckham, Richard/Mosser, Carl (Hg.), *The Gospel of John and Christian Theology*. First St. Andrews Conference on Scripture and Theology, Grand Rapids 2008, 295–310.
- RAHLFS, Alfred/HANHART, Robert (Hg.), *Biblia Graeca*, Stuttgart 2013.
- (Hg.), *Septuaginta. Id Est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes*. Edidit Alfred Rahlfs. Editio Altera Quam Recognovit et Emendavit Robert Hanhart. Duo volumina in Uno, Stuttgart 2006.
- RAHMSDORF, Olivia L., *Zeit und Ethik im Johannesevangelium. Theoretische, methodische und exegetische Annäherung an die Gunst der Stunde. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik = Contexts and Norms of New Testament Ethics X (WUNT II/488)*, Tübingen 2019.
- RAHMSDORF, Olivia L./ZIMMERMANN, Ruben, *Pas de deux. Christologie als Theologie im Johannesevangelium*, in: Burz-Tropper, Veronika (Hg.), *Studien zum Gottesbild im Johannesevangelium (WUNT II/483)*, Tübingen 2019, 81–101.
- RECHENMACHER, Hans, Gott und das Chaos. Ein Beitrag zum Verständnis von Gen 1,1–3, in: *ZAW* 114.1 (2002), 1–20.
- REDAKTION DER RGG⁴, *Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG⁴ (UTB S)*, Stuttgart 2007.
- REHKOPF, Friedrich, *Septuaginta-Vokabular*, Göttingen 1989.
- REICHARDT, Michael, „Was nun Gott zusammengespannt hat, soll ein Mensch nicht trennen“ (Mk 10,9), in: Flebbe, Jochen/Konrad, Matthias (Hg.), *Ethos und Theologie im Neuen Testament. Festschrift für Michael Wolter*, Neukirchen-Vluyn 2016, 37–58.
- REICHENBACH, J. F. J., *Allgemeines Griechisch-Deutsch und Deutsch-Griechisch Handwörterbuch zum Schulgebrauch. Zweyter Theil*, Leipzig 1818.
- REIM, Günter, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums (MSSNTS 22)*, London 1974.
- REINHARTZ, Adele, *Befriending the Beloved Disciple. A Jewish Reading of the Gospel of John*, New York 2001.
- , *Cast Out of the Covenant. Jews and Anti-Judaism in the Gospel of John*, Lanham; Minneapolis 2018.
- , *Doing God's Work. John 5:17–18 from a Jewish Perspective*, in: Frey, Jörg/Koester, Craig R. (Hg.), *Signs and Discourses in John 5 and 6 (WUNT I/463)*, Tübingen 2021, 29–38.
- REINMUTH, Eckart, *Beobachtungen zur Rezeption der Genesis bei Pseudo-Philo (LAB 1–8) und Lukas (Apg 7.2–17)*, in: *NTS* 43.4 (1997), 552–569.
- (Hg.), *Joseph und Aseneth (SAPERE XV)*, Tübingen 2009.
- REISEL, M., The Relation between the Creative Function of the Verbs *בָּרָא יִצַּר עָשָׂה* in Isaiah 43,7 and 45,7, in: Boertien, M. (Hg.), *Verkenningen in een stroomgebied. Proeven van oudtestamentisch onderzoek*, Amsterdam 1974, 65–79.
- REITERER, Friedrich V., „Alles nämlich hat der Herr gemacht“. Das Telos der Schöpfung bei Ben Sira, in: Nicklas, Tobias/Zamfir, Korinna (Hg.), *Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity. Deuterocanonical and Cognate Literature Studies (DCL.St 6)*, Berlin 2010, 95–136.
- , *Dimensionen der Schöpfung in der deuterokanonischen Literatur*, in: *Sacra Scripta* 7.2 (2009), 169–198.
- RENGER, Almut-Barbara/WITTE, Markus (Hg.), *Sukzession in Religionen. Autorisierung, Legitimierung, Wissenstransfer*, Berlin 2017.
- RENGSTORF, Karl H., *πῆλός*, in: *ThWNT* VI (1959), 118–119.
- REUSS, Joseph, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche (TU 89)*, Berlin 1966.
- REVENTLOW, Henning G., *Creation as a Topic in Biblical Theology*, in: Yair, Hoffmann/Reventlow, Henning G. (Hg.), *Creation in Jewish and Christian Tradition (JSNT.S 319)*, London 2002, 153–171.
- RICHTER, Cornelia/DRESSLER, Bernhard/LAUSTER, Jörg (Hg.), *Dogmatik im Diskurs. Mit Dietrich Korsch im Gespräch*, Leipzig 2014.
- RICŒUR, Paul, *Was ist ein Text?*, in: Welsen, Peter (Hg.), *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999) (Philosophische Bibliothek 570)*, Hamburg 2005, 79–108.
- ROBINSON, John A. T., *The Priority of John*. Edited by J. F. Coakley, London 1985.
- RORDORF, Willy, *Didache*, in: *RGG⁴* 2 (1999), 835–826.
- ROSIK, Mariusz, *Discovering the Secrets of God's Gardens. Resurrection as New Creation*, in: *LASBF* 58 (2008), 81–91.
- ROSKAM, Geert/VERHEYDEN, Joseph (Hg.), *Light on Creation. Ancient Commentators in Dialogue and Debate on the Origin of the World (STAC 104)*, Tübingen 2017.
- ROST, Val. C. F., *Griechisch-deutsches Wörterbuch für den Schulgebrauch. Erster Band*, Erfurt 1829.
- ROST, Val. C. F./PALM, Friedrich/KREUSSLER, Otto, *Handwörterbuch der griechischen Sprache. Begründet von Franz Passow. Ersten Bandes zweite Abtheilung. Dritte Lieferung*, Leipzig 1847.

- RUCKSTUHL, Eugen/DSCHULNIGG, Peter, Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium. Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums (NTOA 17), Göttingen 1991.
- RUDMAN, Dominic, The Crucifixion as *Chaoskampf*. A New Reading of the Passion Narrative in the Synoptic Gospels, in: *Biblica* 84.1 (2003), 102–107.
- RÜGER, Hans-Peter, Apokryphen des Alten Testaments (I.), in: *TRE* 3 (1995), 289–316.
- RUNIA, David T., On the Creation of the Cosmos according to Moses. Philo of Alexandria (Philo of Alexandria Commentary Series 1), Leiden 2001.
- RUPPERT, Lothar, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband Genesis 1,1–11,26 (FzB 70), Würzburg 1992.
- RUSAM, Dietrich, Die Gemeinschaft der Kinder Gottes (BWANT 133), Stuttgart 1993.
- RUSHTON, Kathleen, The (Pro)creative Parables of Labour and Childbirth (Jn 3.1–10 and 16.21–22), in: Beavis, Mary A. (Hg.), *The Lost Coin. Parables of Women, Work and Wisdom* (BibSem 86), New York 2002, 206–229.
- RUSSELL, Donald A./KONSTAN, David, *Homeric Problems* (SBLWGRW 14), Leiden 2005.
- SANDERS, James A. (Hg.), *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPsa)* (DJD IV), Oxford 1965.
- SASSE, Hermann, γῆ, ἐπίγειος, in: *ThWNT* I (1933), 676–680.
- , κόσμος, in: *ThWNT* III (1938), 867–896.
- SAWYER, Deborah, John 19.34. From Crucifixion to Birth, or Creation?, in: Levine, Amy-Jill/Blickenstaff, Marianne (Hg.), *A Feminist Companion to John* (Feminist Companion to the New Testament and Early Writings 5), London 2003, 130–139.
- SBLPress, *SBL Handbook of Style. Explanations, Clarifications, and Expansions*, <https://sblhs2.com/> (Abrufdatum: 25.06.2021).
- SCHENKE, Ludger, *Johannes-Kommentar*, Mainz 2014, <https://d-nb.info/1111056072/34> (Abrufdatum: 04.03.2020).
- SCHENKER, Adrian/ALT, Albrecht/KITTEL, Rudolf/BARDTKE, Hans/RÜGER, Hans P./ZIEGLER, Joseph/ELLIGER, Karl/RUDOLPH, Wilhelm/WEIL, Gérard E. (Hg.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia. Torah, nevi'im u-ketuvim*. Ed. Funditus Renovata, Ed. 5. Emendata, Stuttgart ⁵1997 [BHS].
- SCHENKL, Heinrich (Hg.), *Epicteti Dissertationes ab Arriano Digestae. Accedunt Fragmenta. Enchiridion ex Recensione Schweighaeuseri, Gnomologiorum Epictetorum Reliquiae*, Leipzig 1916.
- SCHIFFMAN, Lawrence H./TOV, Emanuel/VANDERKAM, James C. (Hg.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20 - 25, 1997*, Jerusalem 2000.
- SCHINDLER, Ulrich, An Brüchen im Leben. Anbruch der neuen Schöpfung. Predigt über Mk 7,31–39 in der Philippuskirche in Rummelsberg am 7. September 2003 (12. So. n. Trin.), in: Krug, Michael/Lödel, Ruth/Rehm, Johannes (Hg.), *Beim Wort nehmen. Die Schrift als Zentrum für kirchliches Reden und Gestalten. Friedrich Mildenberger zum 75. Geburtstag*, Stuttgart 2004, 378–381.
- SCHLATTER, Adolf, *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar zum vierten Evangelium*, Stuttgart ⁴1975 (1930).
- , *Die Briefe und die Offenbarung des Johannes* (Erläuterungen zum Neuen Testament 10), Stuttgart 1986.
- SCHLIER, Heinrich, δείκνυμι, ἀναδείκνυμι, ἀνάδειξις, δειγματίζω, παραδειγματίζω, ὑπόδειγμα, in: *ThWNT* II (1935), 26–33.
- SCHMID, Konrad (Hg.), *Schöpfung* (TdT 4), Tübingen 2012.
- , *Schöpfung als Thema der Theologie*, in: Schmid, Konrad (Hg.), *Schöpfung* (TdT 4), Tübingen 2012, 1–15.
- , Tritojesaja, in: *RGG* ⁴ 8 (2005), 625–627.
- SCHMIDT, Andreas, Zwei Anmerkungen zu P. Ryl. III 457, in: *APF* 35 (1989), 11–12.
- SCHMITHALS, Walter, *Johannesevangelium und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse* (BZNW 64), Berlin 1992.
- SCHMITZ, Barbara, „Dir soll Deine ganze Schöpfung dienen“ (Jdt 16,14). Schöpfungstheologie im Buch Judit, in: Nicklas, Tobias/Zamfir, Korinna (Hg.), *Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity. Deuterocanonical and Cognate Literature Studies* (DCL.St 6), Berlin 2010, 51–59.
- , Does κτίστης Mean „Creator“? The Lexeme κτι- and Its Implications in the Greek Hellenistic Context, in: Caldach-Benages, Núrla/Corley, Jeremy/Duggan, Michael W./Egger-Wenzel, Renate (Hg.), *Cosmos and Creation. Second Temple Perspectives* (DCL.Y 2019), Berlin 2020, 35–53.
- , *Geschaffen aus dem Nichts? Die Funktion der Rede von der Schöpfung im Zweiten Makkabäerbuch*, in: Nicklas, Tobias/Zamfir, Korinna (Hg.), *Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity. Deuterocanonical and Cognate Literature Studies* (DCL.St 6), Berlin 2010, 61–79.

- SCHMUTTERMAYR, Georg, „Schöpfung aus dem Nichts“ in 2 Makk 7,28? Zum Verhältnis von Position und Bedeutung, in: BZ 17 (1973), 203–228.
- SCHNABEL, Eckhard J., Law and Wisdom from Ben Sira to Paul. A Tradition Historical Enquiry into the Relation of Law, Wisdom, and Ethics (WUNT I/16), Tübingen 1985.
- SCHNACKENBURG, Rudolf, Das Johannesevangelium, 4 Bde. (HThK), Darmstadt 2014 (Freiburg im Breisgau 1965–1975).
- SCHNEIDER, Johann G., Griechisch-Deutsches Wörterbuch. Beym Lesen der griechischen profanen Scribenten zu gebrauchen. Supplement-Band zu allen drey Auflagen. A – Ω, Leipzig 1821.
- SCHNEIDERS, Sandra M., „Because of the Women’s Testimony ...“. Reexamining the Issue of Authorship in the Fourth Gospel, in: NTS 44 (1998), 513–535.
- , Born Anew, in: ThTo 44.2 (1987), 189–196.
- SCHNELLE, Udo, Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4), Leipzig ⁵2016 (1998).
- , Die Johannesbriefe (ThHK 17), Leipzig 2010.
- , Einführung in die neutestamentliche Exegese (UTB Theologie, Religion 1253), Göttingen ⁸2014 (⁵2000).
- (Hg.), Neuer Wettstein. Texte zum Johannesevangelium, Herausgegeben von Udo Schnelle unter Mitarbeit von Michael Labahn und Manfred Lang (Neuer Wettstein I/2), Berlin 2001.
- , Philosophische Interpretation des Johannesevangeliums. Voraussetzungen, Methoden und Perspektiven, in: Van der Watt, Jan G./Culpepper, R. A./Schnelle, Udo (Hg.), The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers Read at the Colloquium Ioanneum 2013 (WUNT I/359), Tübingen 2016, 159–187.
- , Theologie des Neuen Testaments (UTB Theologie, Religion 2917), Göttingen ³2016 (2007).
- SCHNELLENBERG, Anette, Schöpfung (AT), in: WiBiLex (2016), [https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27281/\(Abrufdatum: 25.11.2019\)](https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27281/(Abrufdatum: 25.11.2019)).
- , Vater, Gott als (AT), in: WiBiLex (2020), [https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33987/\(Abrufdatum: 24.04.2021\)](https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33987/(Abrufdatum: 24.04.2021)).
- SCHNOCKS, Johannes, Psalmen (Grundwissen Theologie 3473), Paderborn 2014.
- SCHOTTROFF, Luise, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth (ThHK 7), Stuttgart 2013.
- , Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zur gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium (WMANT 37), Neukirchen-Vluyn 1970.
- , Pharisäerinnen, 22. März 2007, [https://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/download/pharisaerinnen/\(Abrufdatum: 26.07.2021\)](https://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/download/pharisaerinnen/(Abrufdatum: 26.07.2021)).
- , ζῳοποιέω. *zōopoieō* lebendig machen, beleben, in: EWNT 2 (³2011), 273–274.
- SCHRAGE, Wolfgang, Ethik des Neuen Testaments (GNT Ergänzungsreihe 4), Göttingen ⁵1989 (1982).
- (Hg.), Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments. Festschrift zum 80. Geburtstag von Heinrich Greeven (BZNW 47), Berlin 1986.
- SCHRAMM, Christian, Paradiesische Reminiszenz(en) in Mk 1,13?! Der Streit um die Adam-Christus-Typologie auf dem hermeneutischen Prüfstand, in: Nicklas, Tobias/Zamfir, Korinna (Hg.), Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity. Deuterocanonical and Cognate Literature Studies (DCL.St 6), Berlin 2010, 267–298.
- SCHREINER, Josef (Hg.), Das 4. Buch Esra. Apokalypsen (JSRHZ V/4), Gütersloh 1981.
- SCHRENK, Gottlob, πατήρ, πατῆρ, πατριά, ἀπάτωρ, πατρικός. πατήρ C–D, in: ThWNT VI (1959), 974–1016.
- SCHULLER, Eileen (Hg.), 4QNon-Canonical Psalms B, in: Eshel, Esther/Eshel, Hanan/Newsom, Carol A./Nitzan, Bilhah/Schuller, Eileen/Yardeni, Ada (Hg.), Qumran Cave 4.VI. Poetical and Liturgical Texts, Part 1 (DJD XI), Oxford 1998, 87–172.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen, Geist (AT), in: WiBiLex (2009), [https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19184/\(Abrufdatum: 10.12.2019\)](https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19184/(Abrufdatum: 10.12.2019)).
- SCHWANKL, Otto, Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften (HBS 5), Freiburg im Breisgau 1995.
- SCHWEIZER, Eduard, Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments, Siebenstern 1968.
- , ψυχή κτλ D. Neues Testament, in: ThWNT IX (1973), 635–657.
- SCHWEMER, Anna M., Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran, in: Hengel, Martin/Schwemer, Anna M. (Hg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT I/55), Tübingen 1991, 45–118.
- SCHWERTNER, Siegfried M., IATG³. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin 2014.
- SCIALABBA, Daniela, Creation and Salvation. Models of Relationship between the God of Israel and the Nations in the Book of Jonah, in: Psalms 33 (MT and LXX) and in the Novel „Joseph and Aseneth“ (FAT. 2. Reihe) 2019.

- SCOTT, Ian W. (Hg.), Testament of Job. Edition 2.0, in: Penner, Ken M./Miller, David M./Scott, Ian W. (Hg.), The Online Critical Pseudepigrapha. Society of Biblical Literature, Atlanta 2006, <https://pseudepigrapha.org/docs/text/TJob> (Abrufdatum: 01.03.2022).
- SCOTT, Walter, *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, Boston 1993.
- SEFARIA (Hg.), Midrash Tanchuma, https://www.sefaria.org/Midrash_Tanchuma (Abrufdatum: 12.12.2019).
- (Hg.), Nedarim, <https://www.sefaria.org/Nedarim?lang=bi> (Abrufdatum: 20.02.2021).
- (Hg.), Pirkei Avot, https://www.sefaria.org/Pirkei_Avot (Abrufdatum: 21.12.2019).
- (Hg.), Siddur Edot HaMizrach. The Prayer Book according to the Sepharadi (Edot HaMizrach) Rite, https://www.sefaria.org/Siddur_Edot_HaMizrach%2C_Weekday_Sha-charit%2C_Amida.2?lang=bi&with=all&lang2=en (Abrufdatum: 29.10.2020).
- SEIM, Turid K., Descent and Divine Paternity in the Gospel of John. Does the Mother Matter?, in: NTS 51.3 (2005), 361–375.
- , Motherhood and the Making of Fathers in Antiquity. Contextualizing Genetics in the Gospel of John, in: Ahearne-Kroll, Stephen P./Holloway, Paul A./Kelhoffer, James A. (Hg.), Women and Gender in Ancient Religions. Interdisciplinary Approaches (WUNT I/263), Tübingen 2010, 99–123.
- , Roles of Women in the Gospel of John, in: Hartman, Lars/Olsson, Birger (Hg.), Aspects on the Johannine Literature. Papers Presented at a Conference of Scandinavian New Testament Exegetes at Uppsala, June 16–19, 1986 (CB.NT 18), Uppsala 1987, 56–73.
- SEYBOLD, Klaus, Psalmen/Psalmenbuch. I. Altes Testament, in: TRE 27 (1997), 610–624.
- SHIELDS, Bruce E., *Creation in Romans*, Tübingen 1980.
- SIEBENTHAL, Heinrich von, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, Gießen 2011.
- SIEGERT, Folker, *Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt. Wiederherstellung und Kommentar* (SIJD 7), Göttingen 2008.
- , *Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur. Apokrypha, Pseudepigrapha und Fragmente verlorener Autorenwerke*, Berlin 2016.
- (Hg.), Flavius Josephus: Über die Ursprünglichkeit des Judentums. Contra Apionem Band 2 (SIJD 6/2), Göttingen 2008.
- (Hg.), Philon von Alexandrien. Über die Gottesbezeichnung „wohlätig verzehrendes Feuer“ (*De deo*). Rückübersetzung des Fragments aus dem Armenischen, deutsche Übersetzung und Kommentar (WUNT I/46), Tübingen 1988.
- SIEGFRIED, Carl, Der jüdische Hellenismus. Ein Rückblick auf seine geschichtliche Entwicklung mit Beziehung auf die neuesten Forschungen innerhalb seines Gebietes, in: ZWTh 18 (1875), 465–489.
- SINKKO, Anneli, John 18–20 and the Garden Traditions. A Literary and Theological Reading, Queensland, 21. Oktober 2002, https://www.academia.edu/26937043/John_18_20_and_the_garden_traditions_A_literary_and_theological_reading (Abrufdatum: 15.02.2021).
- SKEHAN, Patrick W./DI LELLA, Alexander A., *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes* (AncB 39), Garden City, NY 1987.
- SKINNER, Christopher W., Overcoming Satan, Overcoming the World. Exploring the Cosmologies of Mark and John, in: Keith, Chris/Stuckenbruck, Loren T. (Hg.), Evil in Second Temple Judaism and Early Christianity (WUNT II/417), Tübingen 2016, 101–121.
- SKINNER, Christopher W./HAUGE, Matthew R. (Hg.), *Character Studies and the Gospel of Mark* (LNTS 483), London 2015.
- SMALLEY, Stephen S., 1,2,3 John (WBC 51), Nashville 2007.
- SMITS, Leo, Creation and the Temple. The Gospel of John and the (Re)Creation of the Cosmos – 2nd article, in: Academia.edu (2017), https://www.academia.edu/31204916/2nd_article_The_Gospel_of_John_and_the_re_creation_of_the_cosmos_creation_and_the_temple (Abrufdatum: 19.08.2020).
- , Jesus as Last/New Adam. The Gospel of John and the (Re)Creation of the Cosmos – 3rd Article (2017), https://www.academia.edu/35550680/The_Gospel_of_John_and_the_re_creation_of_the_cosmos_Jesus_and_Adam_Article_3 (Abrufdatum: 19.08.2020).
- , The Gospel of John and the (Re)Creation of the Cosmos, in: Academia.edu (2016), https://www.academia.edu/23080378/The_Gospel_of_John_and_the_re_creation_of_the_cosmos (Abrufdatum: 19.08.2020).
- SNAITH, John G., *Ecclesiasticus or the Wisdom of Jesus, Son of Sirach. Commentary* (CNEB), Cambridge 1974.
- SOLLAMO, Raija, The Creation of Angels and Natural Phenomena Intertwined in the Book of Jubilees (4QJub^a), in: Knibb, Michael A./Hempel, Charlotte/Lieu, Judith (Hg.), Biblical Traditions in Transmission. Essays in Honour of Michael A. Knibb (JSJ 111), Leiden 2011, 273–290.

- SOSA SILIEZAR, Carlos R., *Creation Imagery in the Gospel of John* (LNTS 546), London 2015.
- SPITTLER, R. P., *Testament of Job*, in: Charlesworth, James H. (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha*. Volume 1, London 1983, 829–868.
- STAMM, Raymond T., *Creation and Revelation in the Gospel of John*, in: Myers, Jacob M./Reimherr, Otto/Bream, Howard N. (Hg.), *Search the Scriptures. New Testament Studies in Honor of Raymond T. Stamm*, Leiden 1969, 13–32.
- STANDHARTINGER, Angela, *Die systematische Reflexion auf das Vaterunser in neutestamentlicher Perspektive*, in: Richter, Cornelia/Dressler, Bernhard/Lauster, Jörg (Hg.), *Dogmatik im Diskurs. Mit Dietrich Korsch im Gespräch*, Leipzig 2014, 321–330.
- STANG, Christian/STEINHAEUER, Anja, *Komma, Punkt und alle anderen Satzzeichen. Das Handbuch zur Zeichensetzung*, Berlin 2018.
- STARE, Mira, *Der Lebensbegriff als ethische Norm im Johannesevangelium*, in: Horn, Friedrich W./Volp, Ulrich/Zimmermann, Ruben (Hg.), *Ethische Normen des frühen Christentums. Gut – Leben – Leib – Tugend. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik/Context and Norms of New Testament Ethics. Band IV* (WUNT 1/313), Tübingen 2013, 257–279.
- STECK, Odil H., *Die Aufnahme von Genesis 1 in Jubiläen 2 und 4. Esra 6*, in: JSJ 8 (1977), 154–182.
- STEGEMANN, Hartmut/SCHULLER, Eileen/NEWSOM, Carol (Hg.), *1QHodayot^a. With Incorporation of 1QHodayot^b and 4QHodayot^{a-f}* (DJD XL), Oxford 2009.
- STEGEMANN, Wolfgang, *Jesus und seine Zeit* (Biblische Enzyklopädie 10), Stuttgart 2010.
- STERLING, Gregory E., „The Most Perfect Work“. *The Role of Matter in Philo of Alexandria*, in: Roskam, Geert/Verheyden, Joseph (Hg.), *Light on Creation. Ancient Commentators in Dialogue and Debate on the Origin of the World* (STAC 104), Tübingen 2017, 243–258.
- STOWASSER, Josef M./PETSCHENIG, Michael/SKUTSCH, Franz (Hg.), *Stowasser. Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch*, München 2006.
- STRACK, Hanna, „Die Frau ist Mitschöpferin durch die Kraft und die Gelassenheit und den Mut“. *Ansatz zu einer Theologie der Geburt*, in: WzM 57 (2005), 322–335.
- STRACK, Hermann L./BILLERBECK, Paul, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Viertes Band. Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie und Archäologie*, München 1928.
- , *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Zweites Band. Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München 1924.
- STRAUB, Esther, *Alles ist durch ihn geworden. Die Erschaffung des Lebens in der Sabbatheilung Joh 5,1–18*, in: Dettwiler, Andreas/Poplutz, Uta (Hg.), *Studien zu Matthäus und Johannes. Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag = Études sur Matthieu et Jean* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 97), Zürich 2009, 157–167.
- STRAUB, Hans, *Hiob. 2. Teilband 19,1–42,17* (BK 16,2), Neukirchen-Vluyn 2000.
- STRECKER, Georg, *Die Johannesbriefe* (KEK 14), Göttingen 1989.
- STRIET, Magnus, *Den Anfang denken. Bemerkungen zur Hermeneutik des creatio ex nihilo-Glaubens*, in: Leinhäupl, Andreas (Hg.), *Visionen des Anfangs* (Biblisches Forum: Jahrbuch 2) 2004, 9–24.
- STROTMANN, Angelika, *Die Vaterschaft Gottes in der Bibel*, in: BiFor (2002), 1–14.
- , „Mein Vater bist du!“ (Sir 51,10). *Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften* (FTS 39), Frankfurt am Main 1991.
- STRUGNELL, John/HARRINGTON, Daniel J./ELGVIN, Torleif (Hg.), *Sapiential Texts, Part 2. Cave 4.XXIV* (DJD XXXIV), Oxford 1999.
- SUERBAUM, Werner, *Vergilius. [4] V. Maro, P. – der Dichter Vergil, 70–19 v. Chr.* 12/2 (2002), 42–60.
- SUGGIT, John, *Jesus the Gardener. The Atonement in the Fourth Gospel as Re-Creation*, in: Neotest. 33 (1999), 161–168.
- SWETE, Henry B. (Hg.), *An Introduction to the Old Testament in Greek. With an Appendix Containing the Letter of Aristeas*, Cambridge 1900.
- TAYLOR, W. (Hg.), *Plutarch's Morals. Translated from the Greek by Several Hands. Volume V*, London 1718.
- THACKERAY, Henry S. J., *The Letter of Aristeas. Appendix*, in: Swete, Henry B. (Hg.), *An Introduction to the Old Testament in Greek. With an Appendix Containing the Letter of Aristeas*, Cambridge 1900, 499–574.
- THATCHER, Tom/MOORE, Stephen D. (Hg.), *Anatomies of Narrative Criticism. The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel as Literature* (SBL.RBS 55), Atlanta 2008.
- THATCHER, Tom/WILLIAMS, Catrin H. (Hg.), *Engaging with C. H. Dodd on the Gospel of John. Sixty Years of Tradition and Interpretation*, Cambridge 2013.

- THEOBALD, Michael, Das Evangelium nach Johannes, in: Theobald, Michael (Hg.), Stuttgarter Neues Testament. Die Bibel. Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe (Stuttgarter Neues Testament 3), Stuttgart ²2019, 334–435.
- , Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 (RNT), Regensburg ⁴2009.
- , Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh (NTA 20), Münster 1988.
- (Hg.), Stuttgarter Neues Testament. Die Bibel. Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe (Stuttgarter Neues Testament 3), Stuttgart ²2019 (2018).
- , Im Anfang war das Wort. Textlinguistische Studie zum Johannesprolog (SBS 106), Stuttgart 1983.
- , „Steh auf!“ Erweckung zum Leben hier und jetzt (Die Heilung eines Gelähmten) – Joh 5,1–18, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 690–704.
- , Studien zum Corpus Iohanneum (WUNT I/267), Tübingen 2010.
- THIESSEN, Matthew, Aseneth’s Eight-Day Transformation as Scriptural Justification for Conversion, in: JSJ 45.2 (2014), 229–249.
- THOMAS, Günter/JANOWSKI, Bernd et al. (Hg.), Natur und Schöpfung (JBTh 34 [2019]), Göttingen 2020.
- THOMPSON, Marianne M., John. A Commentary (NTL), Louisville 2015.
- THOMPSON, Marianne M., „Light“ (φῶς), in: Van der Watt, Jan G./Culpepper, R. A./Schnelle, Udo (Hg.), The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers Read at the Colloquium Iohanneum 2013 (WUNT I/359), Tübingen 2016, 273–283.
- , The God of the Gospel of John, Grand Rapids 2001.
- , The Incarnate Word. Perspectives on Jesus in the Fourth Gospel, Peabody, MA 1988.
- THRONTVEIT, Mark A., Ezra-Nehemiah (Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Louisville 1992.
- THYEN, Hartwig, Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen ²2015 (2005).
- , Johannesbriefe, in: TRE 17 (1988), 186–200.
- TIGCHELAAR, Eibert J. C., Eden and Paradise. The Garden Motif in Some Early Jewish Texts (1 Enoch and Other Texts Found at Qumran), in: Luttikhuisen, Gerard P. (Hg.), Paradise Interpreted. Interpretations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity (TBN II), Leiden 1999, 37–62.
- , „Lights Serving as Signs for Festivals“ (Genesis 1:14b) in Enūma Eliš and Early Judaism, in: Kooten, George H. van (Hg.), The Creation of Heaven and Earth. Re-Interpretations of Genesis 1 in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity and Modern Physics (TBN VIII), Leiden 2005, 31–48.
- TILLMANN, Fritz, Das Johannesevangelium (HSNT), Bonn ⁴1931 (1914).
- TIWALD, Markus, The Sayings Source. A Commentary on Q, Stuttgart 2020.
- TOBIN, Thomas L., Interpretations of the Creation of the World in Philo of Alexandria, in: Clifford, Richard J./Collins, John J. (Hg.), Creation in the Biblical Traditions (CBQ.MS 24), Washington, DC 1992, 108–128.
- , The Creation of Man. Philo and the History of Interpretation (CBQ.MS 14), Washington, D.C. 1983.
- TONSTAD, Sigve K., The Letter to the Romans. Paul among the Ecologists (The Earth Bible Commentary 7), Sheffield 2016.
- TOPCZEWSKA, Urszula, βασιλεύς. 3. Septuagint a) Statistical Observations b) Hebrew Equivalents, in: HTLS 1 (2020), 1485–1488.
- TOPCZEWSKA, Urszula/BONS, Eberhard, βασιλεύς. 3. Septuagint c) LXX Use, 1488–1493.
- TRAINOR, Michael, About Earth’s Child. An Ecological Listening to the Gospel of Luke (The Earth Bible Commentary 2), Sheffield 2012.
- , Acts. An Earth Bible Commentary (Earth Bible Commentary Series), London 2020.
- TROMP, Johannes (Hg.), The Assumption of Moses. A Critical Edition with Commentary (SVTP 10), Leiden 1993.
- TRUDINGER, L. Paul, The Seven Days of the New Creation in St. John’s Gospel. Some Further Reflections, in: EvQ 44 (1972), 154–158.
- UHLIG, Siegbert, Das äthiopische Henochbuch. Apokalypsen (JSHRZ V/6), Gütersloh 1984.
- ULFAT, Fahimah, Verbindet oder trennt die Schöpfungstheologie? Schöpfungsnarrative muslimischer Denkerinnen und Denker, in: Altmeyer, Stefan/Englert, Rudolf/Kohler-Spiegel, Helga/Naurath, Elisabeth/Schröder, Bernd/Schweitzer, Friedrich (Hg.), Schöpfung (JRP 34), Göttingen 2018, 71–84.

- ULRICH, Eugene C./CROSS, Frank M./CRAWFORD, Sidnie W./DUNCAN, Julie Ann/SKEHAN, Patrick W./TOV, Emanuel/BARRERA TREBOLLE, Julio (Hg.), Qumran Cave 4.IX. Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings (DJD XIV), Oxford 1995.
- UMEMOTO, Naoto, Die Königsherrschaft Gottes bei Philon, in: Hengel, Martin/Schwemer, Anna M. (Hg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT I/55), Tübingen 1991, 207–256.
- UNIVERSITY OF CAMBRIDGE, Codex Bezae. Digital Library. Folio 104v Quire 13-8v, <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-NN-00002-00041/194> (Abrufdatum: 28.07.2021).
- URBROCK, William J., Angels, Bird-Droppings and Fish Liver. The Earth Story in Tobit, in: Habel, Norman C. (Hg.), Readings from the Perspective of Earth (The Earth Bible 1), Sheffield 2000, 125–137.
- UTZSCHNEIDER, Helmut, Traditionskritik/Traditionsgeschichte der Bibel, in: RGG⁴ 8 (2005), 528–529.
- VAN BELLE, Gilbert (Hg.), The Death of Jesus in the Fourth Gospel (BETHL 200), Leuven 2007.
- VAN BELLE, Gilbert/VAN DER WATT, Jan G./MARITZ, Petrus (Hg.), Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar (BETHL 184), Leuven 2005.
- VAN DER WATT, Jan G., A Grammar of the Ethics of John. Reading John from an Ethical Perspective. Volume 1 (WUNT I/431), Tübingen 2019.
- , Ethik des Johannesevangeliums, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Ethik des Neuen Testaments (UTB), Tübingen forthcoming.
- , John 1:1. A „Riddle“? Grammar and Syntax Considered, in: Van der Watt, Jan G./Culpepper, R. A./Schnelle, Udo (Hg.), The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers Read at the Colloquium Ioanneum 2013 (WUNT I/359), Tübingen 2016, 57–78.
- VAN DER WATT, Jan G./CARAGOUNIS, Chrys, A Grammatical Analysis of John 1,1, in: FNT 21 (2008), 91–138.
- VAN DER WATT, Jan G./CULPEPPER, R. A./SCHNELLE, Udo (Hg.), The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers Read at the Colloquium Ioanneum 2013 (WUNT I/359), Tübingen 2016.
- VAN DER WATT, Jan G./ZIMMERMANN, Ruben (Hg.), Rethinking the Ethics of John. „Implicit Ethics“ in the Johannine Writings (WUNT I/291), Tübingen 2012.
- VAN DEVENTER, Cornelia/DOMERIS, Bill, Spiritual Birth, Living Water, and New Creation. Mapping Life-Giving Metaphors in the Fourth Gospel, in: Conspectus 32 (2021), 144–157.
- VAN HECKE, Pierre J. P. (Hg.), Metaphor in the Hebrew Bible (BETHL 187), Leuven 2005.
- VAN OYEN, Geert/SHEPHERD, Tom (Hg.), Resurrection of the Dead. Biblical Traditions in Dialogue (BETHL 249), Leuven 2012.
- VAN RUITEN, Jacques T. A. G. M., Eden and the Temple. The Rewritings of Genesis 2:4–3:24 in *the Book of Jubilees*, in: Luttikhuisen, Gerard P. (Hg.), Paradise Interpreted. Interpretations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity (TBN II), Leiden 1999, 63–94.
- , Genesis in Early Jewish Literature, in: Menken, Maarten J. J./Moyise, Steve (Hg.), Genesis in the New Testament (LNTS 466), London 2012, 7–26.
- , Primaeval History Interpreted. The Rewriting of Genesis 1–11 in the Book of Jubilees (JSJ 66), Leiden 2000.
- VANDERKAM, James C., Genesis 1 in Jubilees 2, in: DSD 1.3 (1994), 300–321.
- , Made to Order. Creation in *Jubilees*, in: Jenott, Lance/Kattan Gribetz, Sarit K. (Hg.), Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity (TSAJ 155), Tübingen 2013, 23–38.
- (Hg.), The Book of Jubilees (Guides to the Apocrypha and Pseudepigrapha), London 2001.
- VELLANICKAL, Matthew, The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings (AnBib 72), Rom 1977.
- VIA, Dan O., Kerygma and Comedy in the New Testament. A Structuralist Approach to Hermeneutic, Philadelphia 1975.
- VINZENT, Markus/NICKLAS, Tobias, Das Petrusevangelium, in: Marksches, Christoph/Schröter, Jens/Heiser, Andreas/Hennecke, Edgar/Schneemelcher, Wilhelm (Hg.), Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Band Evangelien und Verwandtes. Teilband 1. 7. Aufl. der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 2012, 683–695.
- VOLF, Miroslav, Johannine Dualism and Contemporary Pluralism, in: Bauckham, Richard/Mosser, Carl (Hg.), The Gospel of John and Christian Theology. First St. Andrews Conference on Scripture and Theology, Grand Rapids 2008, 19–50.
- VOLKMANN, Stefan, Der Zorn Gottes. Studien zur Rede vom Zorn Gottes in der evangelischen Theologie (MThSt 81), Marburg 2004.
- VOLLENWEIDER, Samuel, Wahrnehmungen der Schöpfung im Neuen Testament, in: ZPT 55 (2003), 246–253.
- VON WAHLDE, Urban C., Commentary on the Gospel of John (ECC 2), Grand Rapids 2010.

- , Commentary on the Three Johannine Letters (ECC 3), Grand Rapids 2010.
- VONACH, Andreas (Hg.), Horizonte biblischer Texte. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag (OBO 196), Fribourg 2003.
- VOORTMAN, Terence C., Understanding the Fourth Gospel from the Perspective of the Creation Theme, PhD diss., Johannesburg 1998.
- VOUGA, François, Johannesbriefe, in: RGG⁴ 4 (2001), 549–552.
- VRETSKA, Karl/GEMOLL, Wilhelm/AIGNER, Therese/WACHTER, Rudolf/OSWALD, Renate (Hg.), Gemoll. Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, München ¹⁰2006.
- WAHL, Otto (Hg.), Apocalypsis Esdrae, Apocalypsis Sedrach, Visio Beati Esdrae (PVTG 4), Leiden 1977.
- WAINWRIGHT, Elaine M., Habitat, Human, and Holy. An Eco-Rhetorical Reading of the Gospel of Matthew (The Earth Bible Commentary 6), Sheffield 2017.
- , Reading the Gospel of Matthew Ecologically in Oceania. Matthew 4:1–11 as Focal Text, in: Duran, Nicole W./Grimshaw, James P. (Hg.), Matthew (Fortress Biblical Preaching Commentaries), Philadelphia 2013, 255–270.
- WALTER, Nikolaus (Hg.), Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten. Aristobulos, Demetrios, Aristaeas, in: Gunneweg, Antonius H. J./Janssen, Enno/Walter, Nikolaus (Hg.), Unterweisung in lehrhafter Form (JSRZ III/2), Gütersloh 1975, 257–299.
- WALTON, Steve, 'The Heavens Opened'. Cosmological and Theological Transformation in Luke and Acts, in: Pennington, Jonathan T./McDonough, Sean M. (Hg.), Cosmology and New Testament Theology (LNTS 355), London 2008, 60–73.
- WANDREY, Irina, Sibyllinen. II. Jüdische Sibyllinen, in: RGG⁴ 7 (2004), 1294–1295.
- WEIDEMANN, Hans-Ulrich, Sieg der Protologie über die Eschatologie? Schöpfung im Johannesevangelium, in: Sacra Scripta 8.1 (2010), 42–71.
- , The Victory of Protology over Eschatology. Creation in the Gospel of John, in: Nicklas, Tobias/Zamfir, Korinna (Hg.), Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity. Deuterocanonical and Cognate Literature Studies (DCL.St 6), Berlin 2010, 299–334.
- WEIMAR, Peter, Priesterschrift, in: WiBiLex (2010), [https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31252/\(Ab-rufdatum: 19.07.2021\)](https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31252/(Ab-rufdatum: 19.07.2021)).
- WEISS, Hans-Friedrich, Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums (TU 97), Berlin 1966.
- WEISS, Herold, The Sabbath in the Fourth Gospel, in: JBL 110.2 (1991), 311–321.
- WEISSENRIEDER, Annette, Spirit and Rebirth in the Gospel of John, in: Religion & Theology 21 1/2 (2014), 58–85.
- , The Infusion of the Spirit. The Meaning of ἐμψυσάω in John 20:22–23, in: Frey, Jörg/Levison, John R. (Hg.), The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity. Multidisciplinary Perspectives. In Collaboration with Andrew Bowden (Ekstasis 5), Berlin 2014, 119–152.
- WEISSENRIEDER, Annette/DOLLE, Katrin (Hg.), Körper und Verkörperung. Biblische Anthropologie im Kontext antiker Medizin und Philosophie. Ein Quellenbuch für die Septuaginta und das Neue Testament (Fo-Sub 8), Berlin 2019.
- WELLHAUSEN, Julius, Das Evangelium Johannis, Berlin 1908.
- WENDT, Hans H., Das Verhältnis des Prologs zum Philonismus, in: Wendt, Hans H. (Hg.), Die Schichten im vierten Evangelium, Göttingen 1911, 98–103.
- WENGST, Klaus, Das Johannesevangelium (ThKNT 4), Stuttgart 2019.
- , Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 502), Gütersloh; Würzburg 1978.
- WEST, Gerald O./DUBE, Musa W. (Hg.), The Bible in Africa. Transactions, Trajectories, and Trends, Leiden 2000.
- WESTERMANN, Claus, Genesis (EdF 7), Darmstadt ⁴1989.
- WHYBRAY, Roger N.: Isaiah 40–66 (NCBC), London 1975.
- WILCKENS, Ulrich, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen ¹⁷1998.
- WILLIAMS, Catrin H., „I Am He“. The Interpretation of „anî hû“ in Jewish and Early Christian Literature (WUNT II/113), Tübingen 2000.
- , Intertextual Perspectives on John's Sea-Crossing Account (John 6:16–21), in: Frey, Jörg/Koester, Craig R. (Hg.), Signs and Discourses in John 5 and 6 (WUNT I/463), Tübingen 2021, 175–197.
- , John and the Rabbis Revisited, in: Thatcher, Tom/Williams, Catrin H. (Hg.), Engaging with C. H. Dodd on the Gospel of John. Sixty Years of Tradition and Interpretation, Cambridge 2013, 107–125.

- , John (the Baptist). The Witness on the Threshold, in: Hunt, Steven A./Tolmie, D. Francois/Zimmermann, Ruben (Hg.), *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John*, Grand Rapids 2016, 46–60.
- , (Not) Seeing God in the Prologue and Body of John's Gospel, in: Van der Watt, Jan G./Culpepper, R. A./Schnelle, Udo (Hg.), *The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers Read at the Colloquium Ioanneum 2013 (WUNT I/359)*, Tübingen 2016, 79–98.
- WILLIAMSON, Hugh G. M., *Ezra, Nehemia (WBC 16)*, Waco, TX 1985.
- WINTERMUTE, Jubilees. A New Translation and Introduction, in: Charlesworth, James H. (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 2*, London 1985, 35–142.
- WISCHMEYER, Oda, Schöpfung. IV. Neues Testament, in: RGG⁴ 7 (2004), 973–974.
- WITHERINGTON, Ben, *John's Wisdom. A Commentary on the Fourth Gospel*, Louisville 1995.
- WITTE, Markus, Cosmos and Creation in Job 38 (Septuagint), in: Caldich-Benages, Núria/Corley, Jeremy/Duggan, Michael W./Egger-Wenzel, Renate (Hg.), *Cosmos and Creation. Second Temple Perspectives (DCL.Y 2019)*, Berlin 2020, 55–76.
- , Schriften (Ketubim), in: Gertz, Jan C. (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, Göttingen 2019, 414–533.
- WITTE, Markus/BEHNKE, Sven (Hg.), *The Metaphorical Use of Language in Deuterocanonical and Cognate Literature. Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2014/2015 (DCLY)*, Berlin 2015.
- WOLD, Benjamin G., *Women, Men, and Angels. The Qumran Wisdom Document Musar leMevin and its Allusions to Genesis Creation Traditions (WUNT II/201)*, Tübingen 2005.
- WOLFF, Christian, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther (ThHK 7)*, Leipzig³ 2011 (1996).
- WOLTER, Michael, *Der Brief an die Römer, 2 Bde.*, Neukirchen-Vluyn; Ostfildern 2014–2019.
- , Die Auferstehung der Toten und die Auferstehung Jesu, in: Gräb-Schmidt, Elisabeth/Preul, Reiner (Hg.), *Auferstehung. Marburger Jahrbuch Theologie XXIV (MThSt 116)*, Leipzig 2012, 13–54.
- WRIGHT, Benjamin G., *The Letter of Aristaeas. „Aristaeas to Philocrates“ or „On the Translation of the Law of the Jews“ (CEJL)*, Berlin 2015.
- WRIGHT, N. T., *John for Everyone. (The New Testament for Everyone Commentary Series)*, 2 Bde., London 2002–2004.
- WUCHERPFENNIG, Ansgar, *Heracleon Philologus (WUNT I/142)*, Tübingen 2002.
- WYATT, Nicolas, ‚Supposing Him to Be the Gardener‘ (John 20,15). A Study of the Paradise Motif in John, in: ZNW 81 (1990), 21–38.
- XERAVITS, Géza G./ZSENGELLÉR, József (Hg.), *Studies in the Book of Wisdom, International Conference on the Deuterocanonical Books (4th, 2007, Pápa, Hungary) (JSJ 142)*, Leiden 2010.
- YAIR, Hoffmann/REVENTLOW, Henning G. (Hg.), *Creation in Jewish and Christian Tradition (JSNT.S 319)*, London 2002.
- YALE UNIVERSITY ART GALLERY (Hg.), *Christ Healing the Paralytic. Baptistry Wall Painting*, <http://media.artgallery.yale.edu/duraeuropos/data/christian-building/images/gallery-1/zoom/y-298a-01.jpg> (Abrufdatum 23.07.2021).
- (Hg.), *Christ Walking on Water. Baptistry Wall Painting*, <https://artgallery.yale.edu/collections/objects/34499> (Abrufdatum: 20.04.2021).
- YATES, John W., *The Spirit and Creation in Paul (WUNT II/251)*, Tübingen 2012.
- YONGE, C. D. (Hg.), *The Works of Philo Judæus, the Contemporary of Josephus. Translated from the Greek. Vol. I.*, London 1800.
- (Hg.), *The Works of Philo Judæus, the Contemporary of Josephus. Translated from the Greek. Vol. II.*, London 1854.
- YOUNG, Edward J., *The Book of Isaiah. Volume III. Chapters 40 through 66 (NIC.OT 29,3)*, Grand Rapids 1972.
- YUVAL, Israel J., *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter. Aus dem Hebräischen von Dafna Mach (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur 4)*, Göttingen 2007.
- ZELLER, Dieter, *Der Brief an die Römer (RNT)*, Regensburg 1985.
- , Schöpfungsglaube und fremde Religion bei Philo von Alexandrien, in: Bormann, Lukas (Hg.), *Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen. Studien zu Inklusion und Exklusion in den biblischen Schöpfungsvorstellungen (BThSt 95)*, Neukirchen-Vluyn 2008, 125–148.
- ZIMMERMANN, Christiane, *Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont (AGJU 69)*, Leiden 2007.
- , Gottes rekreatorisches Handeln bei Paulus und Johannes I. Das „Lebendigmachen“ und das „aus Gott/von oben Gezeugtwerden“, in: Burz-Tropper, Veronika (Hg.), *Studien zum Gottesbild im Johannesevangelium (WUNT II/483)*, Tübingen 2019, 161–186.

- , Vater (NT), in: WiBiLex (2010), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/55951/> (Abrufdatum: 24.04.2021).
- ZIMMERMANN, Mirjam und Ruben, Vom „Hätschelkind“ zur „Himmelsbraut“. Eine ‚relecture‘ zum Weisheitsverständnis in Spr 8,22–31, in: BZ 44.1 (2000), 77–91.
- ZIMMERMANN, Ruben, Abundant and Abandoning Life, 06. Oktober 2016, <http://enhancinglife.uchicago.edu/blog/abundant-and-abandoning-life> (Abrufdatum: 12.03.2021).
- , Abundant and Abandoning Life, in: ABR 64 (2016), 31–53.
- , Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10 (WUNT I/171), Tübingen 2004.
- , Das Leben aus dem Tod (Vom sterbenden Weizenkorn) – Joh 12,24, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2015, 804–816.
- , Die Logik der Liebe. Die ‚implizite Ethik‘ der Paulusbriege am Beispiel des 1. Korintherbriege (BThSt 162), Neukirchen-Vluyn 2016.
- , *Erga* and Ethics in the Fourth Gospel (John 3:19–21), in: Culpepper, R. A./Frey, Jörg (Hg.), Expressions of the Johannine Kerygma in John 2:23–5:18. Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Ioanneum 2017 in Jerusalem (WUNT I/423), Tübingen 2019, 71–85.
- , Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt (WUNT II/122), Tübingen 2001.
- (Hg.), Ethik des Neuen Testaments (UTB), Tübingen forthcoming.
- (Hg.), Faszination der Wunder Jesu und der Apostel. Die Debatte um die frühchristlichen Wundererzählungen geht weiter (BThSt 184), Göttingen 2020.
- (Hg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013.
- (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2015 (2007).
- , Homo sapiens ignorans. Hiob 28 als Bestandteil der ursprünglichen Hiobdichtung, in: BN 74 (1994), 80–100.
- , Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben. Ein Beitrag zur Schöpfungstheologie des Johannesevangeliums, in: Thomas, Günter/Janowski, Bernd (Hg.), Natur und Schöpfung (JBTh 34 [2019]), Göttingen 2020, 111–136.
- , John (the Baptist) as a Character in the Fourth Gospel. The Narrative Strategy of a Witness Disappearing, in: Van der Watt, Jan G./Culpepper, R. A./Schnelle, Udo (Hg.), The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers Read at the Colloquium Ioanneum 2013 (WUNT I/359), Tübingen 2016, 99–115.
- , Neuschöpfung. Die Koinzidenz von Anfang und Ende im frühen Christentum, besonders im Johannesevangelium, in: Gindhart, Marion/Pommerening, Tanja (Hg.), Anfang & Ende. Vormoderne Szenarien von Weltentstehung und Weltuntergang (Zaberns Bildbände zur Archäologie. Sonderbände der Antiken Welt), Darmstadt 2016, 85–138.
- , Puzzling the Parables of Jesus. Methods and Interpretation, Minneapolis 2015.
- , Replik. Das Kompendium der frühchristlichen Wundererzählung in der Diskussion, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Faszination der Wunder Jesu und der Apostel. Die Debatte um die frühchristlichen Wundererzählungen geht weiter (BThSt 184), Göttingen 2020, 207–243.
- , Symbolic Communication between John and His Reader. The Garden Symbolism in John 19–20, in: Thatcher, Tom/Moore, Stephen D. (Hg.), Anatomies of Narrative Criticism. The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel as Literature (SBL.RBS 55), Atlanta 2008, 221–235.
- , „The Jews“. Unreliable Figures or Unreliable Narration?, in: Hunt, Steven A./Tolmie, D. Francois/Zimmermann, Ruben (Hg.), Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John, Grand Rapids 2016, 71–109.
- , The Woman in Labor (John 16:21) and the Parables in the Fourth Gospel, in: Larsen, Kasper B. (Hg.), The Gospel of John as Genre Mosaic (Studia Aarhusiana Neotestamentica 3), Göttingen 2015, 303–339.
- ZIMMERMANN, Ruben/SHOUKRY, Zacharias, *Creatio Continua* in the Fourth Gospel. Motifs of Creation in John 5–6, in: Frey, Jörg/Koester, Craig R. (Hg.), Signs and Discourses in John 5 and 6 (WUNT 463), Tübingen 2021, 87–116.
- ZIMMERMANN, Ulrich, βασιλεύς. 5. New Testament, in: HTLS 1 (2020), 1496–1499.
- , βασιλεύς. 6. Early Christian Literature, in: HTLS 1 (2020), 1499–1502.
- ZINGG, Edith, Das Reden von Gott als „Vater“ im Johannesevangelium (HBS 48), Freiburg im Breisgau 2006.
- ZUMSTEIN, Jean, Das Johannesevangelium (KEK 2), Göttingen 2016.
- , „Zeichen“ (σημεῖον). Philosophischer Inhalt und Gebrauch des Begriffs im Johannesevangelium, in: Van der Watt, Jan G./Culpepper, R. A./Schnelle, Udo (Hg.), The Prologue of the Gospel of John. Its Literary,

Theological, and Philosophical Contexts. Papers Read at the Colloquium Ioanneum 2013 (WUNT I/359), Tübingen 2016, 285–302.

Stellenregister

Altes Testament/Septuaginta

Genesis

1.....	25
1–2.....	22, 158, 326, 333
1,1.....	353
1,2.....	229
1,2–3.....	260
1,3.....	143, 145, 147
1,3–5.....	141, 331
1,4.....	142
1,5.....	324, 334
1,8.....	324
1,10.....	324
1,14.....	198
1,14–19.....	141, 331
1,20.....	134
1,21.....	134
1,24.....	134, 191
1,26.....	243
1,29–30.....	172
1,30.....	134
1,31.....	196, 257
2.....	196
2–3.....	321
2,1.....	158
2,1–3.....	174–175, 195–196, 198, 200, 202, 206, 354
2,2.....	174, 175, 196, 197, 199
2,2–3.....	22, 174, 197, 202, 264, 336
2,1.....	159
2,7... 134, 159, 217, 262, 263, 264, 269, 324, 354, 369, 389	
2,8.....	322, 325, 326, 359
2,8–9.....	326
2,1.....	159
2,9.....	134, 172, 322–323, 363
2,16.....	172
2,16–17.....	172
2,10.....	325
2,10–14.....	363
2,15.....	323
2,17.....	23, 324
2,19.....	134, 159, 160
2,21–22.....	311
2,22.....	16, 17
2,23.....	323, 363, 364
2,25.....	364
3,11–13.....	172
3,1–3.....	172
3,17–19.....	172
3.....	19, 362
3,1–4.....	323, 363
3,3.....	363
3,3–8.....	324
3,5.....	324, 364
3,8.....	322
3,9.....	324
3,13.....	363
3,13–14.....	323, 363
3,14.....	364

3,16.....	315
3,19.....	131, 159, 363, 367
3,20.....	323, 363, 364
3,21.....	364
3,23.....	159
3,24.....	324, 364
9.....	22
14,19.....	16
17,2.....	197
19,25.....	161

Exodus

1,17–18.....	214, 220
1,22.....	214
15,18.....	305
16,23.....	197
20,8–11.....	197, 198, 206
20,11.....	195
31,17.....	195

Leviticus

11,47.....	214
------------	-----

Numeri

6,25.....	147
21,6–9.....	221
24,6.....	322

Deuteronomium

4,32.....	16
5,12–15.....	198
8,3.....	134
30,15.....	209
32,6.....	237
32,8–9.....	237
32,39.....	214

Josua

10,12–13.....	142
---------------	-----

Richter

8,19.....	214
21,14.....	214

1. Samuel

2,6 / 1 Kgdms 2,6.....	214, 215, 226
27,9 / 1 Kgdms 27,9.....	214
27,11 / 1 Kgdms 27,11.....	214

2. Samuel

22,32.....	17
------------	----

1. Könige

21,31 / 3 Kgdms 21,31.....	214
----------------------------	-----

2. Könige

5,7 / 4 Kgdms 5,7.....	214, 215, 226
7,4 / 4 Kgdms 7,4.....	214
38,8 / 4 Kgdms 38,8.....	142

Esra

9,8–9 / 2 Esd 9,8–9 214

Nehemia

9,6 / 2 Esd 19,6 214, 215, 216, 226

Esther

4,17 (LXX) 295, 296

Hiob

9,8 231, 359, 368

10,3 174

10,7 264

10,8 264, 265

10,9 264

36,3 215

36,6 214, 215, 226

37,15 142, 174

38 21

38,4 279

38,8 240

Psalmen

8,4 141, 174

8,7 174

24,1/Ψ 23,1 163

29,10/Ψ 28,10 299

36,10/Ψ 35,10 134

71,20/Ψ 70,20 214, 215, 226

74,12/Ψ 73,12 299

74,12/Ψ 73,13–17 300

77,17–20/Ψ 76,17–20 232

78,2/Ψ 77,2 280

82,6/Ψ 81,6 254

85,12/Ψ 84,12 161

90,2/Ψ 89,2 240

90,16/Ψ 89,16 174

93,1/Ψ 92,1 198

102,26/Ψ 101,26 174

103,14/Ψ 102,14 268

103,22/Ψ 102,22 174, 176

104,13/Ψ 103,13 174

104,14/Ψ 103,14 161

104,24/Ψ 103,24 174

104,29–30/Ψ 103,29–30 134, 369

104,29–30/Ψ 103,29–30 217

104,30/Ψ 103,30 16

104,31/Ψ 103,31 174

119,105/Ψ 118,105 142

135/Ψ 134 21

139,13/Ψ 138,13 314

139,13/Ψ 138,13 240

139,14/Ψ 138,14 174

145,1/Ψ 144,1 298

145,4/Ψ 144,4 298

145,10/Ψ 144,10 174, 298

145,11/Ψ 144,11 298, 299

145,13/Ψ 144,13 299

145,15–16/Ψ 144,15–16 299

148 21

Sprüche

3,2 136

3,18 136

6,23 142, 147

8,22–23 279

8,29 279

20,12 176, 184

Prediger

7,12 214

11,5 240

Jesaja

1,13 332

38,8 142

40,21 279

40,26 141

40,28 266

44,24 387

45,7 141

48,13 279

51,3 325

51,13 279

51,16 279

57,3 239

60,1–3 141

63,11 325

64,7 174, 176, 238, 265

66,1 162

Jeremia

18,6 265

31,12 MT // 38,12 LXX 325

Klagelieder

2,6 325

Ezechiel

16,6 316

36,35–36 325

47,1–12 363

Daniel

2,37 307

3,52–90 LXX 21

3,57 LXX 141–142, 174

3,62–63 LXX 142

3,71–72 LXX 141, 142

3,88 LXX 142

12,1 280

Hosea

8,14 266

Amos

4,13 141

Sacharja

12,1 279

Maleachi

2,10 238

3. Esra

1,55 198

4,36 174

4,46 16

6,12 16

Judith

2,5 296

8,9 16

8,13–14 16

8,14 16

9,2 17

9,4–6 16

9,5–6 16

9,12 16, 17, 296, 299

13,18	16
16,14	16

Tobit

1,1	306
1,18 S.	297
3,11	17, 174, 176
6,1–9	17
6,18	17, 279
8,5–8	17
8,6	17
8,15	17
8,15–17	17
11,11	265
11,11–13	265
13,2	215, 296
13,7	17, 296
13,11	296
13,13	297
13,16	17, 297

1. Makkabäer

1,34	15
1,45	15
2,37	15
2,63	15
3,4	15
14,8	15

2. Makkabäer

1,24	17
2,9	297, 309
5,21	232
7	17
7,22–23	17
7,23	17, 209, 297
7,28	17, 236, 344
9,8	232
9,12	232
13,14	17

3. Makkabäer

2,2	297
2,3	16
2,9	16, 297
2,13	297
2,21	240
5,39	297
6,2	297
6,2–3	240

4. Makkabäer

5,25	17
11,5	17
18,19	214

Qđai

3,6	214, 215, 226
-----------	---------------

Oratio Manassis

2–3	16
-----------	----

Sapientia Salomonis

1,14	18
8,4	174
6,7	18
7,12	19, 246

7,21	19
7, 29–30	143
8,1	19
8,3	18
8,6	19
9,1	18
10,1–2	19
10,4	19
11,26	18
12,18	19
13,1	18, 19, 174, 176
13,3	19
13,5	19
14,6	19
15,1	19
16,13	215
19,6	231

Sirach

1,4	279
1,9	279
4,12	134
11,3–4	176
11,4	174
11,14	209
15,17	209
16,21	174, 176
16,26–27	174
17,2	209
17,6	209
17,8–10	174, 176
18,1–10	19
24,8	17
24,9	279
33,7–15	19
33,7–9	142
33,7–9	198
33,10	265
33,13	265
33,14	141, 209
37,18	209
38,6	176, 209
38,7	176
38,8	176
39,16	174, 176
39,33	174, 176
42–50	19
42,5–10	142
42,15	174, 175, 176
42,15–16	175
42,15–25	19
42,15–43,33	21, 175
42,16	174, 175
42,22	174–176
43,2	174–175
43,6–7	198
43,25	174, 175, 176
43,28	174, 175
43,32	174, 175, 176
51,22	209

Psalmen Salomos

8,7	16
14,3	326
17,1	298
17,2–3	298

17,3	298
17,8	298
17,1	298
17,18	298
17,18–19	298
17,19	298
17,21	298
17,22–25	298
17,26	298
17,27	298
17,34	298
17,46	298
18,10–12	142

Baruch

1,21	20
1,22	20
2,10	20
2,22	20
2,29–30	20

3,9–4,4	20
3,24	20
3,32	20
3,32–36	20
3,33	20
3,33–36 LXX	142
3,34	20
3,34–35	20
3,36	20
3,37	20
4,8	20
4,14	20
4,20	20
4,22	20
4,24	20
4,30	20
4,35	20

Epistula Jeremiae

59	16
----	----

Neues Testament

Matthäus

5,18	162
5,34–35	301, 303
5,45	241
5,45	241
6,25–34	241
6,26	360
6,32	241
7,9–11	241
8,5	188
8,6	188
8,7	188
8,8	189–190
8,9	189–190
8,10	189
8,11	189
8,12	189
8,13	187, 190
12,40	163
13,35	280
14,22–32	229
17,24–27	301–302
23,1	241
23,9	241
24,21	280
25,34	280
28,1	334

Markus

6,45–51	228
7,33	257
7,37	257
8,23	257
16,1–2	331
16,2	334
16,9	334

Lukas

1,59	337
7,1	188

7,2	188
7,4	188
7,5	188
7,6	188–189
7,7	189–190
7,8	189–190
7,9	189
7,10	187, 190
11,11–13	241
11,50	280
13,19	319
16,17	162
17,33	213
24,1	334

Johannes

1,1	123, 130, 277, 281
1,1–2	128, 277, 353–354, 387
1,3	123, 126–129, 144, 194, 210, 226, 236, 275, 354, 355, 358, 387, 388
1,3–4	132–133, 138
1,3–5	141
1,3–4	264
1,4	130–137, 209, 260, 387
1,4–5	138–149, 260, 360
1,5	260, 312, 330
1,7–8	261
1,9	144, 147, 260, 360
1,9–11	140
1,9–10	287, 368
1,10	34, 126–129, 156, 194, 207, 226, 354, 355, 358, 360, 362, 380, 387
1,10–11	292
1,11	126
1,12	261
1,12–13	253, 314, 355, 358, 389
1,13	155, 261, 311
1,14	251, 260, 261, 388
1,15	277
1,18	251, 261

1,20.....	155	5,9.....	193, 194, 367, 370
1,29.....	381	5,9–10.....	193, 262, 362
1,30.....	123, 277	5,9–20.....	361
1,49.....	292	5,11.....	194, 367, 388
2,1.....	363	5,14.....	194, 211, 370, 388
2,1–12.....	365	5,15.....	194
2,3–5.....	363	5,16.....	193, 194, 195, 262, 361, 362
2,7.....	355, 358, 367	5,16–18.....	262
2,9.....	367, 370, 388	5,17.....	175, 193, 195, 196, 200,
2,11.....	367, 370, 388		205–207, 211, 226, 266, 354, 362, 367, 388
2,14–15.....	360	5,1–18.....	366
2,16.....	360	5,18.....	193, 195, 262, 361, 362
2,19.....	333	6,16–18.....	361
3,1–21.....	253	5,19.....	194
3,2.....	312	5,19–20.....	210
3,3.....	261, 293, 355, 358, 389	5,20.....	172, 175, 194, 211, 358, 388
3,3–8.....	261	5,20–21.....	358
3,3–7.....	261	5,21.....	130, 194, 208, 209–213,
3,3–8.....	312		217, 220, 225–227, 388, 389
3,3–10.....	313	5,20–21.....	356
3,5.....	155, 261, 293, 311, 313, 355, 358, 389	5,24.....	209, 218, 220, 356, 388
3,8.....	360, 362	5,26.....	130
3,19–21.....	172	5,27.....	194
3,14.....	363	5,36.....	172, 175
3,14–15.....	171	5,30.....	194, 210
3,15–16.....	355, 388	5,35.....	139
3,16.....	131, 251, 261, 287, 355, 360, 362, 368, 380, 387	5,36.....	194, 356, 358, 388
3,18.....	251, 261	5,39–40.....	356, 388
3,18–21.....	140	5,47.....	194
3,19–20.....	139	6,1–15.....	366, 388
3,19–21.....	312	6,16–18.....	362
3,21.....	139	6,16–21.....	366
3,31.....	155–171, 261, 361, 367, 388	6,19.....	228–233, 356, 388
3,36.....	131, 355, 388	6,19–20.....	359
4,6–7.....	173	6,20.....	230, 233, 356, 368, 370, 388
4,6–43.....	388	6,21.....	170, 233
4,10.....	209	6,28.....	172
4,13–14.....	363, 364	6,28–29.....	172
4,31.....	172	6,33.....	209, 356, 359, 388
4,32.....	172	6,35.....	136, 209
4,34.....	172–175, 210, 355, 358, 388	6,38.....	210
4,35.....	173	6,40.....	356, 388
4,35–37.....	173	6,47.....	356, 388
4,40.....	173	6,48.....	136, 209
4,43–54.....	226, 365, 389	6,50.....	131, 363
4,45.....	187, 191	6,53–54.....	356, 388
4,46.....	188	6,58.....	131, 363
4,47.....	186, 187, 188, 361, 362	6,62.....	277
4,48.....	188	6,63.....	137, 208, 213, 356, 359, 367, 369, 370, 388
4,49.....	186, 189, 191, 361, 362, 368, 370, 388	7,3.....	172
4,50.....	186–92, 367	7,7.....	172
4,50–51.....	186, 355	7,21.....	172
4,51.....	187, 190	7,21.....	172
4,50–53.....	359, 388	7,22–23.....	193, 361–362
4,52.....	190	7,37.....	332
4,52–53.....	191	7,37–39.....	363–364
4,53.....	186, 187, 190, 355	7,38.....	324
5.....	194, 195, 226	8,12.....	209, 260, 287, 356, 361, 362, 368, 380, 387, 388
5,1–12.....	366	8,23.....	155
5,3.....	211	8,25.....	356, 359
5,5.....	211	8,39.....	172
5,6.....	194, 211	8,41.....	172, 234–251, 362, 368, 370, 388
5,8.....	194, 211	8,44.....	255, 361
5,8–9.....	226, 356, 358, 388	8,47.....	252, 356, 358
5,8–10.....	362	8,58.....	277

9.....	226	17,7–8.....	363
9,1.....	261	17,24.....	354, 357, 359, 362, 368, 380, 387
9,1–2.....	261	18–20.....	319–29, 357, 362
9,3.....	211, 264	18,1.....	319, 361, 362
9,3–4.....	172, 175, 265, 356, 358, 388	18,3.....	323, 363, 365
9,4.....	173, 260	18,6.....	363, 365
9,4–5.....	140	18,26.....	319, 361, 362
9,5.....	260	18,35.....	363, 365
9,6.....	257–73, 265, 357, 358, 389	18,36–37.....	290–309, 369, 370
9,6–7.....	226	18,37.....	261, 312, 388
9,7.....	261, 367, 368, 370, 388	19,5.....	312
9,8.....	261	19,12.....	292
9,11.....	265	19,17–18.....	323
9,13.....	261	19,18.....	323, 363, 365
9,14.....	193, 262	19,28.....	175
9,14–15.....	265	19,25–26.....	364
9,16.....	193, 262	19,25–27.....	323
9,17.....	261	19,26.....	323
9,30.....	261	19,26–27.....	311
9,32.....	261, 357, 359	19,28.....	206, 331, 357, 358, 388
9,35–37.....	261	19,28–30.....	311
9,35–38.....	260	19,30.....	175, 206, 312, 324, 331, 357, 358, 369, 388, 389
9,37.....	260, 261	19,31.....	193, 206, 311, 331, 332, 334, 361, 362, 388
9,38.....	368, 370, 388	19,34.....	310–18, 332, 357, 358, 362, 388
9,39.....	260	19,41.....	319, 323, 362
9,39–41.....	144	20–21.....	359, 389
10,10.....	130, 357, 388	20,1.....	193, 330–38, 358, 359, 369, 388
10,17–19.....	389	20,5.....	364
10,25.....	172, 357, 358, 388	20,12.....	324, 327, 364
10,28.....	209, 357, 359, 388	20,15.....	319, 320, 322, 323, 358, 359, 389
10,30.....	388	20,16.....	324, 358, 389
10,32.....	172, 357, 358	20,17.....	251, 253, 314, 317, 324, 358, 364, 365, 388
10,32–33.....	172	20,10.....	358
10,34–36.....	254	20,19.....	193, 233, 330–338, 359, 369, 388
10,37–38.....	172	20,20.....	233, 362, 388
11.....	227	20,22.....	313, 336, 354, 369, 389
11,1–54.....	366	20,25–28.....	362, 388
11,4–6.....	140	20,26.....	330–338, 358, 359, 369, 388
11,9–10.....	140	20,31.....	131, 358, 388
11,37.....	194, 367, 370, 388	21,4.....	287
11,43–44.....	367, 370, 388	21,6.....	366, 367, 371, 388
12,13.....	292	21,7.....	364, 365
12,15.....	292	21,9.....	367, 368
12,24.....	170, 171, 213, 367, 370, 388	21,25.....	156, 362
12,25.....	130, 170		
12,31.....	140, 292	<i>Apostelgeschichte</i>	337
12,32.....	156, 170, 171	7,8.....	337
12,41.....	277	7,19.....	213
12,46.....	260, 288	7,49.....	162
14,12.....	389	20,8.....	337
14,10–11.....	172		
14,10–12.....	172	<i>Römerbrief</i>	
14,12.....	172	1,18–25.....	24
14,6.....	130	1,20.....	280
14,7.....	139	4,17.....	45, 213, 226, 236
14,9.....	357, 388	8,11.....	213
14,27.....	137	8,14–39.....	24
14,30.....	139	9,21.....	265
15,1.....	319		
15,2.....	363, 365	<i>1. Korintherbrief</i>	
15,4–5.....	363, 365	8,6.....	241, 280
15,24.....	172	10,1–13.....	277
16,21.....	314, 315, 364	10,26.....	163
17,2.....	209, 357, 359, 388	15,22.....	213
17,3.....	131	15,36.....	213
17,4.....	156, 172, 175, 357, 358, 388	15,45.....	213
17,5.....	156, 354, 357, 359, 362, 368, 380, 387	15,47.....	163
		15,48.....	164

<i>2. Korintherbrief</i>	
3,6	213
4,6	139
<i>Galaterbrief</i>	
3,21	213
<i>Epheserbrief</i>	
1,3–4	280
1,4	280
2,5	213
3,6	242
3,14–15	241
4,9	163
<i>Philipperbrief</i>	
2,6–11	280
3,5	337
<i>Kolossierbrief</i>	
1,15–17	280
1,18	359
2,13	213
<i>1. Timotheusbrief</i>	
1,17	302, 306
2,2	302
5,25	175
6,13	213, 302
6,15	302
<i>1. Petrusbrief</i>	
1,1	280
1,20	280
3,18	213
<i>2. Petrusbrief</i>	
1,19	139

<i>1. Johannesbrief</i>	
1,1–4	131
4,2	318
5,6–8	317
<i>2. Johannesbrief</i>	
7	318
<i>Hebräerbrief</i>	
1,1–4	280
4,3	280
6,7	163
9,26	280
11,3	236
12,25	164
12,26	164
<i>Jakobusbrief</i>	
1,17	242
1,17–18	243
1,18	242
3,9	242
<i>Johannesapokalypse</i>	
1,5	302
3,14	280, 359
11,10	163
11,15	302
13,8	280
14,13	176
14,15–16	163
14,18–19	163
16,18	280
17,8	280
18,24	163
21,1	163, 315
21,1–8	243
21,4	315
21,7	243

Weitere frühjüdische Schriften außerhalb der Septuaginta

<i>1. Henoch</i>	
1–36	22
6–11	303
6–19	22
9,4	303
10,17–11,2	22
10,18–19	23
11,1–2	22
12,3	303
17–19	22
18,1–3	22
24–25	22
32,3–6	22
69,21–22	146
72–82	21, 22
72,1	23
82,4–20	22
82,7	22
84,1–5	303
<i>2. Baruch</i>	
14,17	177
14,18	177
14,18–19	177
21,9–10	135
23,5	135
24,4	177
54,1	281
54,3	281
54,13	144
54,18	177
<i>2. Henoch</i>	
3–23	27
8,1–9,1	327

9,1	326
24–33	26
24,5	199
25–26	282
25,1–5	146
26,1–6	146
27,3–4	144
27,4–32,2	335
28,5	335
30,1	326
30,5	144
30,8	164
30,10	136
31–32	27
32,2	199
33,1–2	335
28–32	199
42,1–6	326
44,1–2	306
47,2	177
47,6	144
48,3	145
48,4	144
<i>3. Baruch</i>	
10,9	164
<i>4. Esra</i>	
3,4–5	268
3,4–7	25
3,5	135, 217, 226
3,6	326
3,6–7	326
4,21	164
5,42	25
5,45	217, 226
6,1–6	25
6,6	25
6,38–39	145
6,38–59	25
6,38–54	177
6,38	177
6,38–54	334
6,39–40	144
6,40	146
6,43	177
6,45–46	144
6,47–48	135
6,54	177
7,36	326
7,123–124	326
7,135	177
7,21	25
7,70	25
8,3	25
8,7–8	25
8,7–11	248
8,13	177
8,24	25
8,52	327
9,24	326
10,7–14	25
10,8–14	164
10,53–54	326
16,53–63	25
<i>Apokalypse des Adam</i>	
36,3	146

<i>Aristeasbrief</i>	
16	216, 226
210	200
<i>Aristobulos</i>	
2,11 (Eus.praep. 8,10,10–12)	166
5,10–11 (Eus.praep. 13,12,10–11)	143
5,11 (Eus.praep. 13,12,11)	166, 281
5,11–12 (Eus.praep. 13,12,11b–12)	201, 202
5,12 (Eus.praep. 13,12,5)	166
5,13 (Eus.praep. 13,12,13)	220
<i>Assumptio Mosis</i>	
1,2	282
1,13	282
1,14	282
Fragm. B (Gelasius, Historia Ecclesiastica 2,21,7)	281
<i>Avot</i>	
6,7	136
<i>Flav.Jos.Ant.</i>	
1,28	144, 146
1,29	334
1,29–34	334
1,33	203
1,34	269
4,70	167
4,93	167
4,205	167
12,151	167
14,24	305
<i>Greek Apocalypse of Ezra</i>	
7,2	165
7,3	165
<i>Joseph und Aseneth</i>	
8,3	26, 135, 218, 226
8,5	136
8,9	26, 135, 145, 218, 219, 226, 336
9,2	336
9,5	26, 336
10,1–19,4	336
10,17	336
11,1	26, 336
12,1	26, 135, 136
12,1–2	218, 226
12,2	135
15,5	219, 226
18,3	336
18,9	319
20,7	136, 219, 226
20,11	336
21,8	336
27,10	219, 226
<i>Jubiläen</i>	
1–2	21
2	177, 334
2,2	146
2,2–24	334
2,3	177
2,7	326
2,2 // 4QJub ^a (4Q216) V 7.10	145
2,8	144
2,9	145
2,9	199
2,10	145

2,16–19 // 4QJub ^a (4Q216) VII 4–9	145
2,16	181
2,17–33	199
2,18	199
2,30	199
3	21
3,1–3	334
3,4–8	334
12,4	135
50	199

Liber Antiquitatum Biblicarum

1,1	24
3,10	24–25
3,9	25
51,5	25, 217, 226

Mekhilta de Rabbi Jishma 'el

13,3	137
------------	-----

Mose-Apokalypse (ApkMos)

7–8	23
7,1	23
10–12	23
15–30	23
15,2–3	23
24,3	23
28,4	23
29,4	307
32,2	245
33,5	23
35,2	245
37,4	245
40,2	327
40,6	327
43,4	217, 226, 404

Nedarim

64b	257
-----------	-----

Paralipomena Jeremiae

3,8	164
5,32	164

Philo aet.

1	247
55–69	167
63	167
66	220, 226
98	220, 226

Philo Cher.

43–44	244
87	202
88–90	202
99	305

Philo conf.

144–149	244
---------------	-----

Philo decal.

51	304
53	247
53	304
60	304
60–61	304

Philo det.

161	202
-----------	-----

Philo her.

171	243
-----------	-----

Philo LA I.

1	182
5–6	202
6	202
18	202, 206, 244
46	145, 146

Philo LA. III.

3	220
169	202
243	220

Philo migr.

3	269
---------	-----

Philo Mos II.

67	304
----------	-----

Philo opif.

15	334
15–128	334
29–35	144
30	135
30–31	144
38	166
72	244
77	244
124	220
133	166

Philo plant.

51	305
----------	-----

Philo praem.

46	247
160	220

Philo prov. II.

59	220, 226
----------	----------

Philo QE II.

66	305
----------	-----

Philo QG I.

92	244
----------	-----

Philo somn. I.

75	146
----------	-----

Philo somn. II.

178	247
-----------	-----

Philo spec. III.

108	220
-----------	-----

Philo spec. IV.

187	129
-----------	-----

Philo virt.

13–14	220, 226
85	247
134	220, 226

Qumran

1QS (1Q28) XI 21–22.....	73, 268
1QS (1Q28) XI 21–22.....	267
1QS (1Q28) III 13 – IV 26.....	147
1QS (1Q28) XI 11.....	129, 370
1QM (1Q33) X 11.....	145
1QM (1Q33) X 15.....	145
1QH 3,23.....	268
1QH 9,8 / IX 6.....	177
1QH 9,23/IX 21.....	268
1QH 9,13–14 / IX 11–12.....	144
1QH 9,22 / IX 20.....	129
1QH 11,23–24 / XI 22–23.....	177
1QH 12,30/XII <i>top</i> 4.....	268
1QH 17,36.....	177
1QH 18,10 / XVIII 8.....	177
1QH 20,35/XX 32.....	268
1QH 20,36/XX 33.....	268
1QH 21,5/XXI <i>top</i> 4.....	268
1QH 17,26–27.....	147
4QJub ^a (4Q216) V 7.10 // Jub 2,2.....	145
4QJub ^a (4Q216) VII 4–9// Jub 2,16–19.....	145
4QBer ^b (4Q287) 1,1–3 1,1–3.....	145
4QNon-Canonical Psalms B (4Q381) 1,5.....	144, 145
4QNon-Canonical Psalms B (4Q381) 1,8.....	145
4QMessianic Apocalypse (4Q521) 2 II 12.....	219, 226
4QMessianic Apocalypse (4Q521) 7 II 6.....	219, 226
11QPs ^a (11Q5) XXVI 10–12.....	144

Sibyllinen

1,5–37.....	306
1,6–9.....	305
1,22.....	269
1,22–37.....	327
1,38–64.....	327
3,8.....	269
3,3–14.....	27
3,17–28.....	27
3,24.....	269
3,398.....	246

3,550.....	246
3,604.....	246
3,604–605.....	246
5,328.....	246
6,2.....	247
8,264–268.....	27
8,439–455.....	27
8,470.....	218
11,250.....	246
Prolog. 94–103.....	247
Fragm. 3,2(<i>Autol.</i> 2,36).....	247
Fragm. 3,7(<i>Autol.</i> 2,36).....	247

Sifre Bemidbar

§ 41.....	147
-----------	-----

Testament Gads

4,6.....	220
4,6–7.....	226
4,7.....	220

Testament Hiobs

39,12.....	306
------------	-----

Testament Levis

14,4.....	147
18,2.....	327
18,10–11.....	327

Testament Naphtalis

2,2.....	265
----------	-----

Vita Adae et Evae

12–16.....	23
12,1–16,4.....	23
18,1–2.....	145
27,2.....	268
28,2.....	146
31,4.....	247
52,1–2.....	335

Weitere frühchristliche Schriften außerhalb des Neuen Testaments

1. Clemensbrief

61,2.....	307
62,3.....	245

Barnabasbrief

6,17.....	221, 226
7,2.....	221, 226
7,2–3.....	221
7,3.....	221
12,1.....	221
12,5.....	221, 226
12,7.....	221, 226
15,3–5.....	196
15,8–9.....	337

Didache

1,2.....	245
1,5.....	245
2,2.....	245
5,2.....	245

8,2.....	245
14,3.....	306

Diognetbrief

5,12.....	222, 226
5,16.....	223, 226

Hirt des Hermas

mand I 2.....	221
mand II 6.....	221
mand III 5.....	221
mand IV 1,2.....	221
mand IV 2,4.....	221
mand IV 3,6.....	221
mand IV 3,7.....	222, 226
mand VI 2,10.....	221
mand VII 5.....	221
mand VIII 10.....	221
mand IX 12.....	221
mand X 3,4.....	221

mand XII 3,1	221
sim IX	222
sim IX 3,7	222, 226
sim IX 16,3	222
sim IX 16,7	222
<i>Ius. 1. apol.</i>	
32,10	246
<i>Ius. 2. apol.</i>	
2,19	306
<i>Ius.dail.</i>	
24,1	337
41,4	337

138,1	337
<i>Martyrium des Polykarp</i>	
8,1	332
17,3	306
21,1	332
<i>Oden Salomos</i>	
16,12	199
16,13	177
18,6	146
<i>Sophia Jesu Christi (SJC)</i>	
BG 3 90–91	247

Andere antike Schriften

Cicero	
<i>De natura deorum (n.d.)</i>	
2,30	203
2,76	203, 206
<i>De officiis (off.)</i>	
3,102	203, 206
<i>Corpus hermeticum (Corp. herm.)</i>	
6,1	204, 206
9,9	205, 206
11,5	204
11,5–6	206
XI,5	223
XI,5	226
11,6	204
XI,6	223
11,13	204
11,13–14	206
11,14	204
XI,17	223, 226
XII,22	224, 226
XVI,8	224, 226
Dio Chrysostomos	
<i>I Regn./Or.</i>	
1,39–40	308
<i>Borysth./Or.</i>	
36,32–33	249, 308
Diodorus Siculus	
<i>Bibliotheca Historica</i>	
1,7	224
1,10	224, 226

1,23	224, 226
1,88	224, 226
2,52	223, 224, 226
3,2	224, 226
5,56	224, 226
Epiktet	
<i>Diatribai</i>	
1,1,11	272
Heraklit	
<i>Allegoriae (All.)</i>	
40,3	225, 226
Lucianus	
<i>Amores [Am.]</i>	
8/13	225, 226
<i>Dialogi deorum (Dial. d.)</i>	
8/13	225
<i>Prometheus</i>	
13	168
<i>Vera historia (Ver. hist.)</i>	
1,22	223, 226
Maximus Tyrius	
15,6e–g	203, 206
Petronius	
<i>Satyrica</i>	
131,4	271

Plato

Menex. 237e–238a 166

Tim.

40c 148

Plinius

Naturalis historia

28,7,37 271

Plutarchus

Cleomenes (Cleom.)

39 224

De Amore

12 (494C) 224

mor.

171a / *De superstitione* 12 148

mor.

1000f / *Quest. plat.* 2 250

Quaestionum convivialum (Quaest. conv.)

2,3 (637F) 224

De Amore

12 (494C) 226

(Pseudo-)Apollodor

Bibliotheke

1,7.1 168, 272

Tacitus

Historiae

4,81 271

Theokrit

Idyllen.

6,39 271

Vergil

Aen.

1,254 249

Vettius Valens

Anthologiae

4,4 225, 226

Copyrights und Quellenangaben der Manuskriptbilder

Kapitel 7: Das Leben

- S. 132: 01 Codex Sinaiticus; Courtesy of the British Library Board (Signatur: Add. 43725, Seitennummer: f.247)
- S. 133: 04 Codex Ephraemi Syri rescriptus, sive fragmenta Novi Testamenti e codice graeco Parisiensi celeberrimo quinto saeculi edid. Constant. Tischendorf. – München, Bayerische Staatsbibliothek (Signatur: 4 B.gr. 49-1; Scan 181; Seite: 125), urn:nbn:de:bvb:12-bsb10223927-5
- S. 133: 032 Codex Washingtonianus, National Museum of Asian Art, Smithsonian Institution, Freer Collection, Gift of Charles Lang Freer, (Signatur: F1906.274, Seitennummer: Folio 57r Suppl)
- S. 133: 05 Codex Bezae: Copyright © Cambridge University Library, Licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 3.0 Unported License (CC BY-NC 3.0); Reproduced by kind permission of the Syndics of Cambridge University Library (Signatur: Ms. Nn. 2.41, Seitennummer: Folio 104v)

Kapitel 19: Der König

- S. 291: 032 Codex Washingtonianus, National Museum of Asian Art, Smithsonian Institution, Freer Collection, Gift of Charles Lang Freer, (Signatur: F1906.274, Seitennummer: Folio 182)
- S. 291: 02 Codex Alexandrinus; Courtesy of the British Library Board (Signatur: Royal 1 D.VIII; Seitennummer: f. 79v)