



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 1993

Christus als Weisheit. Gedanken zu einer bedeutsamen Weichenstellung in der frühchristlichen Theologiegeschichte

Vollenweider, Samuel

Abstract: In this essay, the author focuses on those christological traditions in the New Testament which are related to wisdom. He begins with a concise outline of a few relevant characteristics of early Jewish wisdom theology, then examines the role of Sophia within the Synoptic tradition as well as the significant expression of a “high Christology” in the oldest songs and confessions. In doing so, he demonstrates how the concept of wisdom in the New Testament took shape based on the image of Christ.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-86673>
Journal Article

Originally published at:

Vollenweider, Samuel (1993). Christus als Weisheit. Gedanken zu einer bedeutsamen Weichenstellung in der frühchristlichen Theologiegeschichte. *Evangelische Theologie*, 53:290-310.

Aus: Samuel Vollenweider, Horizonte neutestamentlicher Christologie, Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie, Tübingen 2002 (WUNT 144), 29–51.

Christus als Weisheit

Gedanken zu einer bedeutsamen Weichenstellung in der frühchristlichen Theologiegeschichte*

Eduard Schweizer zum achtzigsten Geburtstag

Summary

In this essay, the author focuses on those christological traditions in the New Testament which are related to wisdom. He begins with a concise outline of a few relevant characteristics of early Jewish wisdom theology, then examines the role of Sophia within the Synoptic tradition as well as the significant expression of a “high Christology” in the oldest songs and confessions. In doing so, he demonstrates how the concept of wisdom in the New Testament took shape based on the image of Christ.

„Die Weisen Israels behaupteten, dass es keineswegs a limine aussichtslos sei, die Schöpfung auf Gott hin zu befragen. Sie wussten von einer Art Urordnung, die sich auf allen Plätzen, ‚an den lärmvollsten Orten‘ der Stadt bezeugt, also [...] von einem Wissen, das sozusagen auf der Strasse liegt [...]. Ist demgegenüber der Eifer, mit dem wir das Walten Gottes in eine totale Verborgenheit hinabstossen, christlich gerechtfertigt? Nun klagen wir über die ‚Weltlosigkeit‘ Gottes. Haben wir der Vernunft gar nichts anzubieten? Wohl, – Weisheit ist nie ein neutrales Sachwissen; es ist ein Wissen, zu dem man sich bekennt, das man lebt und hinter dem ein Vertrauen steht. Auch wir predigen das absolute Vertrauen, aber dahinter kommt nichts mehr. Haben wir nicht ein grosses Feld, auf dem wir zum Reden, ja zum Argumentieren ermächtigt wären, eine riesige Dimension spezifisch christlicher Erfahrungen versteppen lassen? Lehren wir nicht im Grunde ein Leben ohne Nähe Gottes?“

Diese späten Worte von Gerhard von Rad¹ sind deshalb so denkwürdig, weil sie von einem Theologen stammen, der in seiner klassischen Theologie des Alten Testaments pointiert die herausragende und verpflichtende Bedeutung der *geschichtlichen* Gottesoffenbarungen für Theologie und Glaube herausgestrichen hat. Demgegenüber kreist sein Alterswerk um die

* Der Aufsatz geht auf meine Antrittsvorlesung in Bern vom 20. Juni 1991 zurück.

¹ G. v. RAD, Christliche Weisheit?, EvTh 31 (1971) 150–155: 153f.

Weisheitsliteratur Israels, um die ‚Selbstoffenbarung der Schöpfung‘ jenseits oder vielleicht besser: diesseits aller Heilsgeschichte.² Seine Fragen sind, wenn nicht alles täuscht, dieser Tage lauter, vernehmlicher und sogar drängender geworden. Ihr Hintergrund ist das Unbehagen einer Kultur, in der trotz oder gerade wegen der Explosion des Wissens und des Machbaren die Weisheit nahezu entschwunden scheint.³

Es sind bunte theologische Fäden, die sich heute im diesem schillernden Thema der Weisheit kreuzen. Bereits innerhalb der Grenzen des Neuen Testaments lockt und lädt Frau Weisheit die Schriftverständigen. Die Rede von *Jesus* als einem Endzeitpropheten, wie es die Exegese seit Anfang dieses Jahrhunderts zu sehen gelernt hat, wird einem respektablen (2911) Forscherkreis in Amerika suspekt.⁴ Man ist hier dem dichtenden und werbenden Lehrer der Weisheit auf der Spur, einer Art von kynischem Wanderprediger, der erst später in das Gespinnst apokalyptischer Erwartungen und Offenbarungen eingehüllt worden ist.⁵

In eine viel weitergespannte Fragestellung werden wir dort versetzt, wo in der Weisheitstheologie die Brücke zwischen Jesus als messianischem Weisheitslehrer und der nachösterlichen Christologie identifiziert wird. So ist die frühjüdische Weisheit in Tübingen zur „*Mutter der Christologie*“

² G. v.RAD, Weisheit in Israel, Neukirchen³1985. Zur Würdigung vgl. H. TIMM, „Das weite Herz“, ZThK 74 (1977) 224–237.

³ Dazu M. MACHOVEC, Die Rückkehr zur Weisheit. Philosophie angesichts des Abgrunds, Stuttgart 1988. Auch der Theologie wird „Reflexion auf Weisheit hin“ empfohlen: D. RITSCHL, Zur Logik der Theologie, ²1988 (KT 38), 141; 339.

⁴ Vgl. etwa M.J. BORG, A Temperate Case for a Non-eschatological Jesus, Forum 2 (1986) 81–102. Hauptargumente: Die Sprüche vom kommenden Menschensohn sind nachösterlich; die Sprüche vom Reich Gottes sind ursprünglich nicht von apokalyptisch gestimmter Naherwartung geprägt (noch radikaler ist B.L. MACK, The Kingdom Sayings in Mark, Forum 3 [1987] 3–47; vgl. ferner A.P. WINTON, The Proverbs of Jesus, 1990 [JSNT.S 35], 148–166). Es lässt sich indes schwerlich bestreiten, dass der ‚eschatologische Jesus‘ hinsichtlich der synoptischen Tradition die *lectio difficilior* darstellt (vgl. demgegenüber die Wiederannäherung an liberale Positionen bei BORG: Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus, New York 1984, 237–247). Es bleibt unerklärbar, warum es eigentlich erst mit Ostern oder noch später zu einer massiven Apokalyptisierung gekommen sein sollte. Die weisheitlichen Traditionen des Frühjudentums hielten zahlreiche andere, ‚näherliegende‘ Deutungsmuster für Jesu Geschick bereit (vgl. Sap 2–5). Zu Jesus als kynischem Weisen vgl. F.G. DOWNING, Jesus and the Threat of Freedom, London 1987, 126–160, wo die Schwierigkeit, kynische Philosophen im ländlichen Galiläa auf Jesus einwirken zu lassen, freimütig zugestanden wird (131ff).

⁵ Wichtig ist hier neben dem Rückgriff auf das Thomasevangelium (vgl. H. KÖSTER, Ancient Christian Gospels, London 1990, 75–128) v.a. auch die Herausarbeitung einer ursprünglichen, fast rein weisheitlichen Schicht von Q, welche die Verkündigung Jesu selbst widerspiegelt; vgl. J.S. KLOPPENBORG, The Formation of Q, Philadelphia 1987; etwas different KÖSTER, aaO. 150ff (neben weisheitlichen auch prophetisch-eschatologische Sprüche).

avanciert.⁶ Über die Grenzen des Neuen Testaments hinaus führen sodann die Versuche, biblische Theologie als ganze am Leitfaden eines weisheitlich verstandenen ‚Weltordnungsdenkens‘ zu orientieren, das letztlich auch der alttestamentlichen Prophetie zugrundeliegen soll.⁷ Es liegt dergestalt nahe, über die Heilige Schrift hinauszugreifen und auch den Alten Orient in dieses weisheitliche Suchen und Fragen nach der letztverbindlichen Ordnung der Welt einzubeziehen. Wir werden damit in einen universalen anthropologischen Horizont versetzt, in dem freilich die Konturen der Weisheit bedrohlich an Schärfe einbüßen.

Die heute zunehmend aktuell gewordene Frage nach dem Stellenwert der *Schöpfung* innerhalb der biblischen Theologie stellt ein weiteres Sprungbrett für die Beschäftigung mit der biblischen Weisheitsliteratur dar. Die 12921 Weisheit gerät etwa in Frontstellung zur fiebrigen ökotheologischen Apokalyptik unserer Tage mit ihrer unheilvollen Zukunftsverblendung.⁸ Der besonnene Freund der Weisheit ruft die modernen Endzeitpropheten zurück zur alten israelitischen Chokma mit ihrem ruhigen, langen Atem und ihrer Einbettung des Menschen in die natürliche Lebenswelt.

Es ist gut verständlich, dass auch und gerade alternative Strömungen der Theologie die hymnischen und manchmal fast mystisch klingenden Weisheitsüberlieferungen neu entdecken. Besonders *feministische* Theologinnen sind auf die Gestalt der frühjüdischen Sophia aufmerksam geworden, die Erbin der altorientalischen Göttinnen, die auch in Jesu eigenem Wirken erkennbar wird. Hinter der strengen Figur des patriarchalischen Logos-Christus und seinem richtenden Vater ersteht die milde, schaffende und scherzende, sich verschenkende und in Natur und Seele webende Sophia. Gott zeigt sich in ihr im Bild einer Frau, verdrängt und unterdrückt in den folgenden Jahrhunderten.⁹ Schliesslich ist auf die

⁶ So in Weiterführung von H. GESE: M. HENGEL, Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie, in: *Sagesse et religion*, Coll. Strasbourg, Paris 1979, 147–188 [überarbeitet in: Ders. / A.M. SCHWEMER, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie*, 2001 (WUNT 138), 81–131]; G. SCHIMANOWSKI, *Weisheit und Menschensohn*, 1985 (WUNT II/7), 309–344.

⁷ Vgl. H.H. SCHMID, *Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie*, Zürich 1974; U. LUCK, *Rez. M. KÜCHLER, ThRv 79 (1983) 202*. Kritisch etwa P. DOLL, *Menschenschöpfung und Weltschöpfung in der alttestamentlichen Weisheit*, 1985 (SBS 117), 11f; 83f.

⁸ H. TIMM, *Evangelische Weltweisheit, ZThK 84 (1987) 345–370*. Kritisch gegenüber einer schöpfungstheologischen Ausdeutung der Weisheit H.D. PREUSS, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, 1987 (UB 383), 66f; 93; 177–183; vgl. dazu die Darstellung von H. DELKURT, *Grundprobleme alttestamentlicher Weisheit*, VuF 36 (1991) 38–71: 51–55.

⁹ Vgl. E.A. JOHNSON, *Jesus, the Wisdom of God, EThL 61 (1985) 261–294*; PH. PERKINS, *Jesus: God's Wisdom, Word & World 7 (1987) 261–294*; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Zu ihrem Gedächtnis, dt. Übs. München 1988, 179–184; 240–246*;

vielfältigen Strömungen *kontextueller Theologien* der Dritten Welt hinzuweisen. Es ist durchaus möglich, dass hier im Gegenzug zur bisherigen Orientierung an der prophetischen Herrschaftskritik die Weisheitsüberlieferungen verstärkt Aufmerksamkeit auf sich ziehen werden.¹⁰

Angesichts der faszinierenden Perspektiven, zu denen die schillernde Gestalt der Weisheit (πολυποίκιλος σοφία, Eph 3,10)¹¹ einlädt, sind ihre Liebhaber davon bedroht, sich im Uferlosen zu verlieren. Das *Neue Testament* selbst rät indes zur heilsamen Begrenzung. Der Befund ist zunächst einmal trivial: Die Schriften des Neuen Bundes sind literaturgeschichtlich gesehen keine Weisheitsliteratur. Sie enthalten aber eine Fülle weisheitlicher Formen und Traditionen. Zu nennen sind *erstens* eine Vielzahl von Jesusüberlieferungen, *zweitens* bestimmte christologische Traditionen und *drittens* das weite Feld der Paränese.¹² Die nachstehenden Zeilen (293) kreisen um das zweite, christologische Thema. Einer knappen Erinnerung an einige bedeutsame Merkmale frühjüdischer Weisheitstheologie (I) folgen Erwägungen zur Rolle der Sophia in der synoptischen Tradition (II) und zur folgenschweren Ausgestaltung der ‚hohen Christologie‘ in den ältesten Liedern und Bekenntnissen (III).

I

Für unsere Fragestellung ist die Wende in *Israels Weisheitsüberlieferungen*, die sich noch im Alten Testament anbahnte (Prov 8; Hi 28) und so dann die theologische Entwicklung des Frühjudentums nachhaltig bestimmte, von grösster Tragweite. Die zunehmend in den Mittelpunkt der Reflexion rückende Weisheit¹³ gibt sich hier als den Menschen zugewand-

CH. MULACK, *Im Anfang war die Weisheit*, Stuttgart 1988, bes. 67ff; dies., *Die Weiblichkeit Gottes*, Stuttgart⁴1986, 175ff; U. GERBER, *Die feministische Eroberung der Theologie*, München 1987, 25f; V. WODTKE (Hg.), *Auf den Spuren der Weisheit*, Freiburg 1991; reserviert demgegenüber L. SCHOTTROFF, *Wanderprophetinnen*, EvTh 51 (1991) 332–344: 340–343.

¹⁰ Hier ist bes. an afrikanische Strömungen zu erinnern, vgl. U. LINK-WIECZOREK, *Reden von Gott in Afrika und Asien*, 1991 (FSÖTH 60), 21ff; B. ADOUKONOU, *Von der afrikanischen Weisheit des Kreuzes*, in: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, FS. J. RATZINGER, St. Ottilien 1987, I 521–534. Zum buddhistisch-christlichen Dialog in Ostasien vgl. meinen Aufsatz: *Grosser Tod und Grosses Leben*, EvTh 51 (1991) 365–382 [s. in diesem Band S. 215ff].

¹¹ Vgl. Philon, all 1,43; conf 146 von Sophia und Logos als πολυώνυμος.

¹² Vgl. die ausgezeichnete breite Darstellung von H. v.LIPS, *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament*, 1990 (WMANT 64); ders., *Christus als Sophia?*, in: *Anfänge der Christologie*, FS F. HAHN, Göttingen 1991, 75–95.

¹³ J.D.G. DUNN, *Christology in the Making*, London²1989, 168–176 und bes. L.W. HURTADO, *One God, One Lord*, Philadelphia 1988, 41–50 halten mit Recht fest,

tes, sie umspielendes und umwerbendes ‚Ordnungsgeheimnis der Welt‘ zu erkennen, das Gott seiner Schöpfung eingestiftet hat.¹⁴ Im Blick auf diese Traditionsbildung, die zunehmend die Sprachformen des Hymnus und Gebets wählt, um das Wesen der göttlichen Weisheit zur Sprache zu bringen, lassen sich vier weitreichende Feststellungen machen.

1. Israels so einzigartige geschichtliche Erfahrungen mit Gott treten hier wie nirgends sonst in intimen Kontakt mit dem weiten Erfahrungswissen *anderer Völker*. Die Weisheit übt ihren völker- und sprachenübergreifenden Einfluss aus.¹⁵

2. In der Gestalt der göttlichen Weisheit kommt der transzendente Gott der Welt erneut nahe. Die Welt wird im Spiegel der göttlichen Weisheit wieder transparent für die gütige, lebensermöglichende und ordnungsstiftende Seite Gottes. Demgegenüber bleibt die Macht, das Bestehende auch wieder aufzuheben, zu strafen und zu richten, Gott allein vorbehalten.

In dieser Hinsicht bezeugt die *Sapientia Salomonis* eine aufschlussreiche Differenzierung innerhalb der Modi göttlicher Wirksamkeit. In ihrem dritten Teil, worin die Darstellung des geschichtlichen Wirkens der Weisheit (10,1–11,4) nahezu ohne Zäsur in die Synkrisis von Israel als Empfänger göttlicher Güte und von Ägypten als Adressat göttlicher Strafen übergeht, wird Gottes Allmacht seinem faktischen Erbarmen nachgeordnet: Während 11,17–20a/b/c schauerliche, aber irrealer Möglichkeiten göttlicher Straferweise ausmalen (gewirkt von der παντοδύναμος χείρ),¹⁶ 1294l beruft sich 11,20d (eingeführt mit ἄλλᾶ) auf Gottes faktische, von Erbarmen durchwaltete Wohlordnung der Welt: „Du aber hast alles nach Mass, Zahl und Gewicht geordnet“; dem entsprechen V. 23f.25ff: „Du erbarmst dich über alle, weil du alles vermagst [...]“¹⁷ Dies Erbarmen manifestiert sich vorzüglich in der Gestalt der Sophia, der intimen Weggefährtin Gottes (8,3f), der denn auch nie dessen richterliches und strafendes Wirken zugeschrieben wird, sondern allein das errettende (vgl. 9,18; 10,1–11,1).¹⁸ So erstaunt es nicht, dass

dass im Judentum die Weisheit nicht zu einer eigenständigen Macht neben Gott wird. Auffällig bleibt freilich, dass sich theologisches Denken an der Weisheit orientiert als dem Ort, wo sich Gott selbst zu erkennen gibt. Insofern lässt sich eine wenigstens ‚virtuelle‘ Hypostasierung, die dann vom Christentum aktualisiert worden ist, kaum bestreiten.

¹⁴ Formuliert in Anlehnung an v.RAD, *Weisheit* (s. Anm. 2) 193f u.ö.

¹⁵ Hierzu bes. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*,³ 1988 (WUNT 10), 275–318.

¹⁶ In der Übersetzung von D. GEORGI, *JSHRZ III/4*, 1980, 442f, wird der *irreale* Charakter des Imperfekts V. 17a/20a übergangen. Die grammatikalische Entscheidung für den Irrealis wird durch Philon, *Mos* 1,109 bestätigt.

¹⁷ Die Verhältnisbestimmung wird 12,3–26 exemplifiziert, wieder *potentia absoluta* (12,9) gegen *potentia ordinata* ausspielend (12,10.19f), s. bes. 12,16: „Deine Stärke ist die Grundlage deiner Gerechtigkeit, und deine Allgewalt lässt dich alle schonen.“ Derart wird das programmatisch formulierte *ius talionis* (11,16; 12,23; 16,1; 18,8) mindestens ein Stück weit relativiert. Auch so noch wirkt die ganze Schöpfung zum Heil der Erwählten mit (5,15–23; 16,17.24–27; 19,6f).

¹⁸ Dazu B.L. MACK, *Logos und Sophia*, 1973 (StUNT 10), 74ff. Im Unterschied hierzu ist der Logos rettend (16,12) und strafend (18,14–16).

von ihr in Kap. 11–19 nicht mehr länger die Rede ist, werden hier doch Wohltun und Vergeltung korreliert.

3. Entgegen einer oft zu vernehmenden Meinung darf man nicht von einem festen jüdischen Weisheitsmythos ausgehen, der sich in jener Zeit herausgebildet hätte und vom Christentum übernommen worden wäre¹⁹. Es ist nicht möglich, die im einzelnen recht verschiedenen, oft nur tastenden jüdischen Aussagen über die Sophia zu einem ausgebildeten Mythos vom Suchen der Weisheit auf Erden, von ihrer Ablehnung durch die Menschen und ihrem Rückzug in den Himmel, von wo sie sich Auserwählten offenbart, zu rekombinieren.²⁰

4. Es gibt zu denken, dass die Weisheit bereits in frühjüdischer Zeit auf ihr eigentlich *fremdem* Boden ihr Haus zu bauen beginnt. Dazu führte weniger eine grundlegende ‚Krise der Weisheit‘ als eher die enorme Ausweitung des kulturellen Horizonts Israels spätestens zu hellenistischer Zeit, vielleicht im Verbund mit sozialen Umschichtungen. Offenbar können die alltäglichen Erfahrungen *als solche* die traditionelle Weisheit nicht mehr verifizieren. Es bedarf andersartiger Grössen, die allererst [295] Weisheit und Welterfahrung wieder in Wechselwirkung zu bringen vermögen. Zu nennen ist einmal die *Tora* als die Ruhestätte der Weisheit (Sir 24,7f.23 und Bar 3,37–4,2). Bei den Apokalyptikern ist es das durch himmlische Offenbarungen vertiefte Gesetz, worin die Weisheit Gottes wieder zu Israel spricht.²¹ In der jüdischen Diaspora sehen wir, wie die Weisheit mehr

¹⁹ So R. BULTMANN, Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium, in: Ders., Exegetica, Tübingen 1967, 10–35; ders., Die Geschichte der synoptischen Tradition, ⁹1979 (FRLANT 29), 120f (in Parallele zum mittlerweile längst begrabenen ‚Urmensch‘-Mythos); G. FOHRER / U. WILCKENS, ThWNT 7, 490f; 508–510. Kritisch zum ‚Weisheitsmythos‘ auch H. CONZELMANN, Die Mutter der Weisheit, in: Ders., Theologie als Schriftauslegung, 1974 (BEvTh 65), 167–176. H. V.LIPS, Traditionen (s. Anm. 12) 59ff; 188f zeigt ausserdem gegen E.J. SCHNABEL, Law and Wisdom from Ben Sira to Paul, 1985 (WUNT II/16), dass sich im Frühjudentum noch keineswegs von einer durchgehenden Identifizierung der Tora mit der Weisheit reden lässt.

²⁰ Oft steht die Weisheit in den betreffenden Texten parallel oder gegensätzlich zu anderen Begriffen (z.B. 4Esr 5,9–11; syrBar 48,36) und darf deshalb nicht verabsolutiert werden (wer wollte z.B. hinter 1Hen 42,3 einen ‚Mythos‘ der Ungerechtigkeit suchen?!). Die poetische Vorstellung von einer Sendung und Rückkehr in den Himmel findet sich etwa auch bei *Lukian*, fug 5–7: Zeus schickt aus Erbarmen den Menschen die – personifizierte – Philosophie, sie geht erst zu den Barbaren, dann zu den Griechen (vgl. das lukianische Schema Apg 13,46!), schliesslich kehrt sie weinend in den Himmel zurück. Auch hier liegt kein ‚Mythos‘ zugrunde! Vgl. ferner den Hinweis von V.LIPS, Christus (s. Anm. 12) 78f auf die Dike bei Aratos, phain 125–128.

²¹ Auch in den essenischen Qumrantexten sind weisheitliche Elemente „superimposed upon the esoteric sectarian doctrine of an apocalyptic community“, W.L. LIPSCOMB, Wisdom at Qumran, in: Israelite Wisdom, FS S. TERRIEN, New

und mehr auf einem abermals anderen Grund zu bauen beginnt: Es ist der griechische *Logos*, das mit dem Auge des Geistes erkennbare Ordnungsprinzip der Welt, das nun als identisch mit der Weisheit erscheint.²² Etwas zugespitzt kann man den Sachverhalt dahingehend formulieren, dass *Nomos und Logos* zunehmend die *Sophia* in ihren Bannkreis ziehen. Im rabbinischen Judentum wird die Weisheit schliesslich fast ganz von der Tora überlagert. Im Christentum wandert die bereits mit dem *Logos* verschmelzende *Sophia* in die Gestalt Christi ein. In der *Gnosis* schliesslich gewinnt die *Sophia* ein eindruckliches Weiterleben, freilich wieder auf dem Boden einer ihr eigentlich fremden Grösse, nämlich der unweltlichen, die irdische Welt negierenden gnostischen Erkenntnis.²³

II

Die *synoptische Tradition* enthält in einem erstaunlichen Ausmass *weisheitliches Gut*, manchmal in ausgesprochen verfremdeter Gestalt, oft aber in durchaus genuiner weisheitlicher Stossrichtung im Sinn einer Bewältigung der konkreten Lebenssituationen. Ein guter Teil dieser weisheitlichen Traditionen stammt von Jesus selbst her; er muss ein ungemein eindrucklicher Weisheitslehrer gewesen sein.²⁴

Die Linie, die uns jetzt beschäftigen soll, ist demgegenüber spezifischer und zugleich anspruchsvoller. Die Erinnerung an den galiläischen Lehrer [296] der Weisheit hat in einem bestimmten Strom der synoptischen Tradition zu einer Deutung Jesu als Verkündiger der göttlichen Weisheit selbst geführt. Die Rede ist von der geheimnisvollen *Sophia-Christologie* in der alten Spruchquelle.

York 1978, 277–285; 278; dazu kommen von Qumran nur überlieferte eigentliche Weisheitstexte (z.B. 11QPs^a 18 = DJD 4, 64f).

²² Zum mittelplatonischen Hintergrund von *Sap* vgl. D. WINSTON, *The Wisdom of Solomon*, 1979 (AncB.A 43), 33f; 38f. Zur ‚Tendenz der *Sophia* zum *Logos*‘ als Weltprinzip bei *Philon* vgl. H.-F. WEISS, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*, 1966 (TU 97), 209–211; MACK, *Logos* (s. Anm. 18) 147–153; SCHIMANOWSKI, *Weisheit* (s. Anm. 6) 85–94; zum mittelplatonischen Hintergrund J. DILLON, *The Middle-Platonists*, London 1977, 139–183.

²³ D.J. GOOD, *Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature*, 1987 (SBLMS 32) und R.H. ARTHUR, *The Wisdom Goddess*, New York 1984 schränken das negative Bild der *fallenden Sophia* auf christlich-gnostische Texte ein.

²⁴ Vgl. die klassische Darstellung von R. BULTMANN, *Geschichte* (s. Anm. 19) 73–113. C. WESTERMANN möchte Jesus demgegenüber zugunsten der Volksweisheit gerade nicht als Weisheitslehrer verstehen: *Wurzeln der Weisheit*, Göttingen 1990, 123–129. „Deutlich ist auf jeden Fall, dass der ‚Ursprung des Christentums‘ mit einer Explosion von Logienmaterial verbunden ist“, M. KÜCHLER, *Frühjüdische Weisheitstraditionen*, 1979 (OBO 26), 565f.

Überblickt man die in Frage kommenden Logien, so fällt auf, dass sie fast durchwegs als *prophetische Drohworte* im Kontext des göttlichen Gerichts über Israel anzusprechen sind. Lediglich der sogenannte *Jubelruf* (Lk 10,21f par Mt 11,25–27) stellt eine Art Dankgebet dar, worin Jesus, der Sohn, unter Rückgriff auf prophetische Tradition (Jes 29,14; Jer 9,22) die wahre, verborgene und nun offenbare Weisheit gegen die ‚Weisheit der Welt‘ ausspielt.²⁵ Solche Konfrontation mündet in den übrigen Sprüchen in einer Gerichtsdrohung. So ist es der Fall in den beiden (wahrscheinlich authentischen) Drohworten gegen „dieses Geschlecht“ unter Berufung auf die *Südkönigin* und die Niniviten (Lk 11,31f par Mt 12,41f): „Siehe, hier ist mehr als Salomo.“ Das *πλεῖον* markiert die von der βασιλεία τοῦ θεοῦ ausgezeichnete Zeit,²⁶ worin Gottes Weisheit die Weisheit dieser Welt überrascht. Der drohende Ton des schon fast als definitiv angesagten *Gerichts* ist freilich unüberhörbar, und er prägt nun auch die im folgenden zu nennenden Logien. So deutet das Wort von der ‚*Rechtfertigung der Weisheit*‘ (Lk 7,35 par Mt 11,19c) das schwierige Gleichnis von den spielenden Kindern: „Und die Weisheit wurde gerechtfertigt von ihren Kindern.“ Wie auch immer die Kinder zu deuten sind – der Täufer und Jesus; die Q-Gemeinde; oder die Zöllner und Sünder –, Johannes und Jesus erscheinen in diesem *Scheltwort* als Boten der einladenden und abgelehnten Weisheit. Zwei weitere prophetische Drohworte stellen die *göttliche Weisheit als Subjekt der an Israel ergehenden Sendungen* heraus. In Lk 11,49–51 par Mt 23,34–36 scheint Jesus unmittelbar eine Botschaft der göttlichen Weisheit auszurichten.²⁷ Der Eindruck drängt sich auf, dass die Spruchquelle hier ein Urteil über den Gesamtzusammenhang der Geschichte Israels von der Urzeit bis in die Gegenwart christlicher Wanderprediger fällt. Implizit erscheint dabei Jesus als der letzte, endgültige Bote der Weisheit, der dasselbe Geschick wie seine Vorgänger erleiden muss. Gesamtgeschichtliche Wirksamkeit der Weisheit Gottes und deuteronomistisches Prophetentötungsschema werden wahrscheinlich auch in der Wehklage über Jerusalem (Lk 13,34f par Mt 23,37–39) kombiniert. Jesus wird hier wohl Worte der Weisheit übermitteln und erst am

²⁵ Durch den Kommentarvers Mt 11,27(bcd) befinden wir uns tatsächlich in einer gewissen Nähe zur hypostatischen Weisheitsgestalt (vgl. J.S. KLOPPENBORG, *Wisdom Christology in Q*, LTP 34 [1978] 129–147), ohne aber *den* Sohn hier wirklich verorten zu können (U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, II [EKK I/2], 1990, 209).

²⁶ Vgl. zur hierin implizierten ‚Christologie‘ M. REISER, *Die Gerichtspredigt Jesu*, 1990 (NTA.NF 23), 202f; 302; W. GRUNDMANN, *Weisheit im Horizont des Reiches Gottes*, Stuttgart 1988, 181 („eschatologische Heilsweisheit“). Es ist im Blick auf die um Weisheit und Magie kreisenden jüdischen Salomotraditionen schwer denkbar, dass hier Salomo ausgerechnet als Umkehrprediger überboten wird (so KLOPPENBORG, *Formation* [s. Anm. 5] 133f unter Berufung auf Sap 6,1ff); auch messianische Züge liegen hier fern (anders R. RIESNER, *Jesus als Lehrer*, ³1987 [WUNT II/7], 331).

²⁷ Lk dürfte den Q-Text bewahrt haben. Das Wort ist wohl kaum weiter dekomponierbar. Die Prophetensendung durch die Weisheit ist im Judentum nur schlecht bezeugt (Sap 7,27); vgl. O.H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, 1967 (WMANT 23), 225 A. 3.

Schluss Bezug auf sein eigenes Geschick nehmen.²⁸ Das „gegenwärtige Geschlecht“ mit seiner Ablehnung aller 12971 Boten der Weisheit wird ganz im Schatten des drohenden göttlichen Gerichts geortet.

Der in diesen Sprüchen völlig negativ entworfene Gesamtzusammenhang der Geschichte Israels ist ein Indiz dafür, dass sie einem eher *späten* Stadium der Spruchüberlieferung entstammen.²⁹ Die Erfahrung der durchgehenden Ablehnung Jesu und seiner Boten durch Israel kristallisiert sich zum Bild der *unbegreiflichen* Verneinung von Gottes Weisheit aus, wie sie doch so evident in Jesus zu Wort gekommen ist. Wir begegnen hier kaum einer urtümlichen, uns nur noch fragmentarisch erhaltenen Konzeption, sondern einer relativ späten Reflexion über die definitiv scheinende Ablehnung der Jesusbewegung durch Israel.

In keinem Text der Logienquelle wird aber Jesus mit der göttlichen Weisheit identifiziert.³⁰ Vielmehr ist er als deren letzter, werbender und drängender Bote anzusprechen. Von solcher letztgültigen Offenbarung bis hin zur *Identifizierung* mit der hypostatisch vorgestellten Weisheit Gottes selbst ist es ein noch weiter Weg, der auch im Matthäusevangelium nicht beschritten worden ist.

²⁸ Die herkömmliche Deutung auf die (übergeschichtliche) Weisheit (z.B. BULTMANN, Geschichte [s. Anm. 19] 120f) wird von CH. RINKER, Die Gerichtsverkündigung Jesu, 1999 (EHS.T 653), 415–421 bestritten zugunsten eines echten Wortes Jesu, der auf sein eigenes Mühen und auf seine Wiederkunft Bezug nehme. Tatsächlich ist Lk 13,35b/c kaum mehr auf die Weisheit zu deuten (gegen STECK, Israel [s. Anm. 27] 234ff), sondern bereits auf *Jesu* Entrückung und Wiederkunft (vgl. D. ZELLER, Entrückung zur Ankunft als Menschensohn, in: A cause de l'évangile, FS J. DUPONT, 1985 [LeDiv 123], 513–530), wofür allerdings Echtheit nur schwer zu reklamieren ist (Ps 118,26!). Umgekehrt setzt Lk 13,34 doch denselben geschichtlichen Gesamtzusammenhang wie Lk 11,49–51 voraus (der Seitenblick hierauf ist unabdingbar, selbst wenn die mathäische Stellung sekundär sein sollte; zum weisheitlich verwendeten Nestmotiv vgl. Prov 16,16 LXX; Sir 1,15; auch 14,26). Eine Dekomposition ist m.E. unumgänglich.

²⁹ Die ausgeprägten weisheitstheologischen Sprüche stellen nicht zuletzt im Blick auf ihre Stellung am Schluss von Abschnitten eine wohl eher späte Traditionsschicht in Q dar; vgl. D. LÜHRMANN, Die Redaktion der Logienquelle, 1969 (WMANT 33), 97–100; S. SCHULZ, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972, 340; J.M. ROBINSON, Jesus as Sophos and Sophia, in: R.L. WILKEN (Hg.), Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity, Notre Dame 1975, 1–16: 8; KLOPPENBORG, Formation (s. Anm. 5) 143f; 319f; M. SATO, Q und Prophetie, 1988 (WUNT II/29), 40f; 45; 160f. Anders KÜCHLER, Weisheitstraditionen (s. Anm. 24) 584f (in den neutestamentlichen Texten ist die alte Weisheitschristologie am Aussterben); SCHÜSSLER FIORENZA, Gedächtnis (s. Anm. 19) 181 („Die erste christliche Theologie ist Sophialogie“).

³⁰ Gegen F. CHRIST, Jesus Sophia, 1970 (AThANT 57). Kritisch z.B. auch SATO, Q (s. Anm. 29) 160f; v.LIPS, Traditionen (s. Anm. 12) 277. Erst das *Hebräerevangelium* bezeugt eine derartige Konzeption, wonach der weibliche heilige Geist in Jesus endgültig seinen Ruheplatz findet (frg 4 [kIT³ 8, 6] = frg 2 [NTApo⁶ I 146]; vgl. Ps-Clem hom 3,22:2).

Vor allem das *erste Evangelium* wird gern für eine eigentliche Weisheitschristologie in Anspruch genommen.³¹ Die Indizien sind aber nicht eben überzeugend. [298] Wohl verstärkt Mt im Jubelruf (11,25–27) die Zeichnung Jesu als exklusivem Mittler der Weisheit Gottes, indem er die Worte vom leichten Joch hinzufügt (11,28–30).³² Aber von Jesus als personifizierter oder gar inkarnierter Weisheit lässt sich hier kaum sprechen. Die redaktionelle Gestaltung von Lk 7,35 in Mt 11,19c („die Weisheit wurde gerechtfertigt aufgrund ihrer *Werke*“) erlaubt auch keine weitergehenden Schlüsse: Die These einer Inklusion zwischen 11,2 und 11,19 ist nicht mehr als eine Möglichkeit; ebenso gut ist denkbar, dass V. 19c wie in Q die Werke sowohl Jesu wie des Täufers deutet. Schliesslich braucht auch die Ersetzung der Weisheit durch Jesu Ich in Mt 23,34 nicht ein Indiz für eine Sophia-Christologie darzustellen, zumal es sich hier angesichts des Präsens wohl nur um die Sendung *christlicher* Boten handelt³³ – ganz abgesehen davon, dass die Ersetzung für die Hörer bzw. Leser nicht erkennbar gewesen ist. So gesehen entfällt auch alle Notwendigkeit, eine Identifizierung von Jesus und Weisheit im Überlieferungsprozess *zwischen* Q und Mt zu postulieren.³⁴

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Weder die alte Spruchquelle noch die synoptischen Evangelien präsentieren Jesus als Inkarnation der Weisheit im Sinn einer göttlichen Wesenheit, die vom Himmel auf die Erde kommt und wieder dorthin zurückkehrt. Das hängt einmal wohl mit dem Gewicht der Überlieferungen, die vom Wirken und von den Worten des *irdischen* Jesus künden, zusammen. Sie haben die Herausbildung einer mythischen Jesusgeschichte nicht begünstigt. Umgekehrt sehen wir, wie eine derartige mythische Geschichte sich in einem Überlieferungsstrom herausbildet, wo die Jesusüberlieferungen weniger im Zentrum stehen. Die neutestamentliche Briefliteratur legt hierfür Zeugnis ab. Erst das Johannesevangelium wird beides, Jesusgeschichte und Präexistenzchristologie, verbinden. Von der Boten-, ‚Sophialogie‘ der Logienquelle führt kein direkter Weg zur hohen Christologie der Briefliteratur.³⁵ In der Entwick-

³¹ So bes. M.J. SUGGS, *Wisdom, Christology, and Law in Matthew's Gospel*, Cambridge 1970 („Jesus is Sophia incarnate“, 58); F.W. BURNETT, *The Testament of Jesus Sophia*, Washington 1979, bes. 92–94; C. DEUTSCH, *Hidden Wisdom and the Easy Yoke*, 1987 (JSNT.S 18), 103f; auch E. SCHWEIZER, *Matthäus und seine Gemeinde*, 1974 (SBS 71), 54–57. Anders D.J. VERSEPUT, *The Rejection of the Humble Messianic King*, 1986 (EHS.T 291), 115f.

³² H. v.LIPS, *Traditionen* (s. Anm. 12) 282–285 möchte deshalb Mt doch eine Sophia-Christologie zuschreiben.

³³ Vgl. die Propheten von 10,41, die Schriftgelehrten von 13,52. Mit R. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium*, II, 1987 (NEB.NT 1/2), 228; J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, II, 1988 (HThK I/2), 298; 300.

³⁴ So LUZ, *Mt II* (s. Anm. 25) 189 angesichts der Schwierigkeiten einer matthäischen Sophia-Christologie.

³⁵ Vom Philipperhymnus lassen sich kaum Brücken zur Weisheitschristologie von Q schlagen (so E. SCHWEIZER, *Die Christologie von Phil 2,6–11 und Q*, ThZ 41 [1985] 258–263; ders., *Theologische Einleitung in das Neue Testament*, 1989 [GNT 2], 43f).

lungsgeschichte der frühchristlichen Theologie weicht sie schon bald anderen christologischen Konzeptionen.³⁶ [299]

Damit sind wir auf einen weiteren, wohl sogar auf den entscheidenden Grund zu sprechen gekommen, der die Bildung einer eigentlichen Weisheitschristologie im Umkreis der Logienquelle nicht gefördert hat. Wir stellen in den meisten besagten Sprüchen eine ausserordentlich scharfe *prophetische Gerichtsdrohung* fest, die im grösseren Zusammenhang einer endzeitlichen Weltsicht zu deuten ist. Deren Voraussetzung ist die traditionsgeschichtliche Durchdringung von Weisheit und Eschatologie, die mit der Herausbildung der asidäischen Bewegung zu Beginn des 2. Jahrhunderts v.Chr. anhebt.³⁷ Die Weisheit Gottes gerät zunehmend in eine zugespitzte Antithese zur bestehenden Welt und ihren Ordnungen, und das heisst auch: zur ‚Weisheit dieser Welt‘. Die göttliche, nunmehr offenbarte Weisheit kann sich kaum mehr in den *gegenwärtig* möglichen Weltenerfahrungen und damit im *genuinen* Feld weisheitlichen Denkens spiegeln. Eine verschärfte Eschatologie, die nur noch von der kommenden Welt Sinn und Heil zu erfahren vermag, kann dem eigentümlichen Wesen von dem, was wir traditionellerweise als ‚Weisheit‘ bezeichnen, keine Stätte mehr bieten. Gerade die eschatologische, ausgesprochen harte Gerichtsbotschaft der Sprüche von der göttlichen Weisheit macht es meines Erachtens auch schwierig, sie mit den Interessen zeitgenössischer feministischer Theologie in Einklang zu bringen. Gericht, Selektion, Heilsgeschichte und Prophetie erfreuen sich hier ja nicht ungeteilter Wertschätzung!³⁸

Das Fehlen des Auferstehungsmotivs in Phil 2 deutet kaum auf ein spezifisches christologisches Profil, sondern erklärt sich aus der an der *Erhöhung* orientierten hymnischen Form. Aufs ganze gesehen lässt sich im Blick auf die synoptischen Evangelien und auf die in den Briefen fassbare Traditionslinie nicht von einer frühen gemeinsamen Präexistenzchristologie sprechen (so etwa R.G. HAMERTON-KELLY, *Pre-Existence, Wisdom, and the Son of Man*, Cambridge 1973, 196: „the same development“); richtig v. LIPS, *Traditionen* (s. Anm. 12) 279f; 460f; J. HABERMANN, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament*, 1990 (EHS.T 362), 428f.

³⁶ Weder Lukas noch Matthäus haben die ‚Sophialogie‘ von Q erkennbar weiterentwickelt. Es ist m.E. auch sehr fraglich, ob spätere Formen von Weisheitschristologie (neben dem Thomasevangelium bes. Silvanus [NHC VII/4]; vgl. ferner die bei LAMPE, PGL 1245b zusammengestellten Belege) traditionsgeschichtlich auf sie zurückgehen.

³⁷ Vgl. O.H. STECK, *Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel*, in: Ders., *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament*, 1982 (ThBü 70), 291–317: 313ff. Ferner C.E. CARLSTON, *Wisdom and Eschatology in Q*, in: J. DELOBEL (Hg.), *Logia*, 1982 (BETHL 59), 101–119.

³⁸ Gegenüber der These einer „non-exclusivity“ der alten weisheitlich orientierten Jesusüberlieferungen (so etwa J.M. ROBINSON, *Very Goddess and very Man*, in: K.L. KING [Hg.], *Images of the Feminine in Gnosticism*, Philadelphia 1988, 113–127: 120ff) ist zu betonen, dass schon Jesus selbst Gerichtsankündigungen oft und betont an seine eigene Person und Botschaft bindet; vgl. REISER, *Gerichtspredigt* (s. Anm. 26) 301f; 313.

Jedenfalls richtet die prophetische Gerichtspredigt der Logienquelle eine grosse Differenz zwischen Gottes Weisheit und der Welt, hier konkretisiert in Israel, auf, die in der Tötung Jesu und seiner Boten gipfelt. Göttliche Weisheit und Kreuz geraten in eine ungemaine Spannung zueinander. Im Neuen Testament bringt sich aber nun ein ganz anderer Typ des Redens von der Weisheit Gottes zu Gehör, der just vom Kreuzestod Jesu *ausgeht*, nämlich die grundsätzlichen Ausführungen von *Paulus* zum Verhältnis von *Weisheit und Kreuz* in 1Kor 1,18–2,16.³⁹ Paulus macht [300] hier das Kreuz Christi gerade zum Siegel und zur Signatur der göttlichen Weisheit. Das Kreuz markiert nicht mehr die Differenz der Weisheit Gottes zur Welt, sondern wird zu deren Offenbarungsstätte. Es lässt sich nicht mehr als Zeichen eines *Widersprechens*, sondern als Zeichen eines *Entsprechens* identifizieren. Der Apostel argumentiert hier offenkundig im Widerstand gegen die Faszination der Korinther durch eine andere Form von Weisheit, die er selbst nun als Menschen- und Weltweisheit disqualifiziert. Die von Paulus attackierte Weisheit orientiert sich an den grossen Ordnungen und Strukturen der gegenwärtigen Weltzeit. Sie orientiert sich am System des Seienden, an dem, was seit ehrwürdiger Vergangenheit Bestand hat, sei es im Kosmos oder in der sozialen Welt. Die vom Kreuz herkommende und bleibend auf das Kreuz zurückbezogene Weisheit aber orientiert sich an der österlichen Kreativität Gottes, die aus dem Nichts neues Sein erschafft (1,27f). Ihr Augenmerk ist auf den Bereich gerichtet, der gerade in den Schatten dessen, was in der Welt Geltung und Grösse hat, getaucht ist. Die am Kreuz orientierte Weisheit greift kritisch hinter die Ordnungsgestalten dieser Weltzeit zurück auf deren eigenen Grund, auf die Kreativität Gottes, die aus dem Nichts ins Sein ruft. Damit wird die durch Jesu Tod in ihren Fundamenten veränderte *gegenwärtige* Wirklichkeit erneut zum Spielraum der Weisheit.

Das Anliegen von Paulus ist es also, ein spezifisch *christliches Kriterium* für die Weisheit zu benennen. Dieses Kriterium soll uns nun im folgenden begleiten.

³⁹ Zur kreuzestheologischen Deutung von 1Kor 2,6–16 s. die beiden neuen, im Grundsätzlichen übereinstimmenden Kommentare von W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, I, 1991 (EKK VII/1), 268f und H. MERKLEIN, *Der erste Brief an die Korinther*, I, 1992 (ÖTBK 7/1), 220ff; ferner J. THEIS, *Paulus als Weisheitslehrer*, 1991 (BU 22). Zwischen den Weisheitsüberlieferungen von Q und 1Kor (1/2) bestehen m.E. kaum greifbare Beziehungen (so H. KÖSTER / J.M. ROBINSON, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen 1971, 40f; 207f). Zu beachten ist auch, dass 1Kor 1,24.30 keine Hypostasierung der Weisheit voraussetzt (v.LIPS, *Traditionen* [s. Anm. 12] 331–333; 348–350).

III

Bereits in den ältesten christlichen Zeugnissen, nämlich in der *Briefliteratur*, begegnet uns in Gestalt von (zu rekonstruierenden) Liedern und anderen Formen eine im Grund erstaunlich frühe Ausprägung der hohen Christologie (Phil 2,6–11; Kol 1,15–20; Hebr 1,1–4; Joh 1,1–16; 1Tim 3,16; ferner 1Kor 8,6 und die Sendungsformeln Gal 4,4f; Röm 8,3; Joh 3,16f; 1Joh 4,9).⁴⁰ Eine Fülle von im Neuen Testament nicht mehr erhaltenen *hymnischen* Überlieferungen mit einem grossen theologischen Reichtum lässt sich dahinter nur gerade noch erahnen.⁴¹ Der hier entstehende Typ einer ‚hypostatischen‘ Logos-Christologie überflügelte in den ersten zwei oder drei Jahrhunderten alle anderen noch erkennbaren Christologien (etwa messianische und adoptianische Christologie, Engelchristologie).⁴² Es kann als einigermaßen gesichert gelten, dass für die Ausgestaltung dieser hohen Christologie die *jüdische Weisheit* eine ausschlaggebende Rolle gespielt hat: Wesensaussagen und Funktionen der Sophia wurden auf Christus übertragen. Insbesondere das griechischsprachige Diasporajudentum,

⁴⁰ M. HENGEL, *Der Sohn Gottes*, Tübingen²1977, 11, hat trefflich bemerkt, „dass sich in jenem Zeitraum von nicht einmal zwei Jahrzehnten christologisch mehr ereignet hat als in den ganzen folgenden sieben Jahrhunderten bis zur Vollendung des altkirchlichen Dogmas“. Zur Ausbildung der hohen Christologie vgl. ferner U.B. MÜLLER, *Die Menschwerdung des Gottessohnes*, 1990 (SBS 140). Die *Sendungsformeln* (wozu MÜLLER, aaO. 14–19) setzen doch wohl die Präexistenz des Sohnes voraus, auch wenn ihre Zielrichtung primär soteriologisch ist; vgl. E. SCHWEIZER, Was meinen wir eigentlich, wenn wir sagen ‚Gott sandte seinen Sohn...‘?, NTS 37 (1991) 204–224: 214–216; anders DUNN, *Making* (s. Anm. 13) 38–45, der das Entstehen der hohen Christologie überhaupt viel zu spät ansetzen will.

⁴¹ Vgl. zur ursprünglichen Bedeutsamkeit und späteren Verdrängung christlicher Lieder M. HENGEL, *Hymns and Christology*, in: Ders., *Between Jesus and Paul*, London 1983, 78–96 („the hymn to Christ served as a living medium for the progressive development of christological thinking“); ders., *Das Christuslied im frühesten Gottesdienst*, in: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, FS J. RATZINGER, St. Ottilien 1987, I 357–403. HURTADO, *One God* (s. Anm. 13) 99–123 unterschätzt demgegenüber das theologische Potential des frühen Christentums zugunsten seiner frommen Praxis.

⁴² Vgl. die pointierte Darstellung von A. v. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen⁴1909, I 697ff. Zu beachten ist, dass die Herausbildung der hohen Christologie kaum einer ‚geschichtlichen Notwendigkeit‘ entsprang. Jesus „musste“ keineswegs als Offenbarung und Verkörperung des präexistenten Logos bekannt werden. Über dem Weg, der von Ostern bis zum trinitarischen und christologischen Dogma führt, waltet kein göttliches $\delta\epsilon\acute{\iota}$, wie die Vielfalt christologischer Vorstellungen und Modelle der Frühzeit erweist. Es hätte auch anders kommen können! Die Erinnerung an die Kontingenzen am Ursprung unserer klassischen Christologie schliesst die Möglichkeit ihrer Revidierbarkeit ein. Dies ist von grosser Tragweite für die ‚kontextuellen‘ Theologien nichtabendländischer Kirchen. Anders W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, II, Göttingen 1991, 411 (es „muss das geschichtliche Dasein Jesu dann als das Ereignis der Inkarnation des präexistenten Sohnes gedacht werden“).

das sich um eine Zuordnung von Weisheit, Tora und griechischem Logos mühte, scheint dem frühen Christentum wesentliche theologische Denkformen zugespielt zu haben. Wahrscheinlich war die sehr alte Vorstellung der *Erhöhung* des getöteten und auferstandenen Christus zu göttlicher Würde das eigentliche Gravitationszentrum⁴³ jener wellenförmigen Bewegung, die nun mehr und mehr die Würdetitel von Weisheit und Tora ergreift und in Christus verortet: Präexistenz, Schöpfungsmittlerschaft, Geschichtswirksamkeit und Erlösungsmacht. Die Bedeutsamkeit Christi wird derart vom Auferstehungs- bzw. Erhöhungsgeschehen aus immer weiter nach rückwärts in den Ursprung aller Zeit extrapoliert. Die Herrschaft des erhöhten Christus über die Welt wird bereits für den Schöpfungsbeginn proklamiert.

Der Vorgang der Bekränzung Christi mit den Würdetiteln der Weisheit entsprang kaum einer Verdrängung der jüdischen Sophia. Eher lässt sich von einem gemeinsamen fundamentalen *theologischen Anliegen* sprechen, nämlich dem elementaren Fragen nach dem tragenden Grund der Welt und ihren Ordnungen, das nun im Horizont des Christusglaubens zu 13021 neuen Antworten führte.⁴⁴ In der jüdischen Theologie wurde dieses Fragen besonders im Blick auf die Gestalt der göttlichen Weisheit vorangetrieben. Im Christentum geschieht dies im Bannkreis der Gestalt Christi, und zwar in gottesdienstlichen, hymnischen Formen, also in gänzlich unpolemischer Färbung.⁴⁵ Für das alte Christentum war der Gottesdienst eine Quelle theologischen Erkennens! Die Ausweitung der Bedeutsamkeit Christi in universale, Zeit und Raum übergreifende Dimensionen entsprang dem Herzstück der Verkündigung jener frühen griechischsprachigen Christen, nämlich Christus als Herrn von Himmel und Erde zu bekennen und zu denken. Sie suchten die neue Erkenntnis von Christus in ein Verhältnis mit

⁴³ So mit Recht HABERMANN, Präexistenzaussagen (s. Anm. 35) 421–425; N. WALTER, Geschichte und Mythos in der urchristlichen Präexistenzchristologie, in: H.H. SCHMID (Hg.), Mythos und Rationalität, Gütersloh 1988, 224–234 (die Bestreitung der räumlichen Komponente für den Philipperhymnus vermag indes angesichts dessen vielfältiger ‚topographischer‘ Signale nicht zu überzeugen). Anders etwa H. MERKLEIN, Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes, in: Ders., Studien zu Jesus und Paulus, I, 1987 (WUNT 43), 247–276: 257ff, wo der Kreuzestod als unmittelbarer Ausgangspunkt in Anspruch genommen wird.

⁴⁴ Insofern braucht das Fehlen des Terminus σοφία in den betreffenden Texten gar nicht zu erstaunen. F. STOLZ, Feministische Religiosität – Feministische Theologie, ZThK 86 (1989) 477–516: 499f gibt ausserdem zu bedenken, das der weibliche Aspekt der Maat/Sophia – nicht anders als die Männlichkeit des Logos – keine nennenswerte Rolle gespielt hat.

⁴⁵ Die hohe Christologie wurde nicht von aussen aufgezwungen infolge der Konfrontation von jüdischer und werdender christlicher Theologie. Demgegenüber orientiert MERKLEIN, Entstehung (s. Anm. 43) 267 sein Übertragungsmodell an der Leitlinie der Kontra-Dependenz (vgl. hier das kennzeichnende vierfache „musste“).

den ihnen vertrauten Formen von Theologie zu setzen. Dabei handelt es sich um eine bedeutsame *Exploration theologischen Denkens* in einen Kontext hinein, der bisher von der Christusbewegung noch kaum tangiert worden war. Das ‚Ordnungsgeheimnis der Welt‘, wie es vordem in Weisheit, Gesetz und Logos vernehmbar war, spricht nun in Gestalt und Geschichte Christi. Was heisst das?

Ein hervorstechendes Merkmal unserer Texte ist die *Präexistenz Christi*, sei sie nun eigens expliziert oder nur gerade vorausgesetzt. Die Herkunft des Motivs aus den Weisheitsvorstellungen ist deutlich. Die Frage bleibt, warum es überhaupt zu einer derartigen, keineswegs selbstverständlichen Übertragung kommt. Ein wesentlicher Grund dürfte in einer für nahezu die gesamte Antike charakteristischen Tendenz liegen, nur dem Alten und Uranfänglichen hohe Würde zuzuerkennen. Die normative Geltung der Vergangenheit zeichnet sowohl das Judentum⁴⁶ wie die hellenistisch-römische Welt aus. Im Zuge dieses Denkens lag es nahe, Jesus Christus bereits in den Anfang einzuzeichnen. Christus wird so in ein mythisches Licht getaucht, mythisch im Sinne eines Erzählens von stiftenden göttlichen Ursprüngen. Indem die liturgischen Sprachformen Jesu kontingente Geschichte in der Ewigkeit orten, bringen sie die alle Zeiten übersteigende *Treue Gottes* zum Ausdruck. Freilich bleibt das Verhältnis der eschatologischen Zukunftsbestimmung der Welt zu ihrer protologischen Begründung durch Christus in einer eigentümlichen Schwebelage.⁴⁷ [303]

In diesem Zusammenhang ist die Vermutung zu äussern, dass das hervortretende Interesse an der Protologie mit einem allmählichen Schwächerwerden akuter eschatologischer Erwartungen zusammenhängt. Mit Alternativen lässt sich indes nicht arbeiten, wie schon das relativ frühe Auftauchen der hohen Christologie auch in einem eschatologisch gestimmten Erwartungshorizont bezeugt (zu erinnern ist an Paulus und an den Hebräerbrief). Und doch drängt sich der Eindruck auf, dass nun zunehmend etwas in den Vordergrund rückt, was bislang im Hintergrund war. Es ist wohl kein Zufall, dass zusammen mit der hohen Christologie auch der Weltbestand als solcher verstärkt Leben und Denken der christlichen Gemeinden zu bestimmen beginnt. Die gegenwärtige Welt konnte gerade aufgrund ihrer letztthinnigen Bezogenheit auf Christus zum Gestaltungsraum der Glaubenden werden. Am deutlichsten signalisiert wohl das spannungsvolle Nebeneinander von Christushymnus und Haustafel im Kolosserbrief

⁴⁶ So z.B. SifDev 37 (= BILL. 3, 256): „Und so findest du es in den Wegen Gottes, dass alles, was (Gott) lieber ist, dem anderen vorangeht“ unter Berufung auf die Tora-Weisheit Prov 8,22f (dazu SCHIMANOWSKI, Weisheit [s. Anm. 6] 221f). Zur grundlegenden Entsprechung von Himmlischem und Irdischem auch im Judentum vgl. B. EGO, Im Himmel wie auf Erden, 1989 (WUNT II/34), mit dem interessanten Hinweis auf gegenläufige Tendenzen (163; 172f).

⁴⁷ Vgl. W. PANNENBERG, Grundzüge der Christologie, Gütersloh⁷1990, 408–410.

die Tragweite des angesprochenen Umbruchs.⁴⁸ Wiederum ist einschränkend anzumerken, dass auch Schriften ohne hohe Christologie, wie das lukanische Doppelwerk, oder ohne erkennbares Interesse an einer solchen, wie die Pastoralbriefe, der vorfindlichen Welt ein stärkeres Eigengewicht zumessen. Umgekehrt lässt sich ernstlich fragen, ob das Johannesevangelium oder der Hebräerbrief ein positives Verhältnis zur vorfindlichen Weltwirklichkeit bezeugen.

Damit haben wir uns, von der Präexistenz ausgehend, bereits einem anderen Thema angenähert. Einige unserer Texte schreiben Christus eine wesenhafte Beteiligung am *Schöpfungswerk* Gottes zu (1Kor 8,6; Kol 1,15–18; Hebr 1,2f; Joh 1,1ff).⁴⁹ Freilich bleibt Gott selbst der Schöpfer, er entschwindet nicht hinter seinem Sohn in einer unweltlichen, abgründigen Verborgenheit. Diesbezüglich bleibt das Christentum seiner alttestamentlichen und jüdischen Herkunft treu und wird dies später in der Auseinandersetzung mit der Gnosis auch eigens thematisieren. Christus erscheint als *Schöpfungsmittler*, als die Grundform, als Signatur und Gepräge alles Geschaffenen. Auch hier stossen wir auf das Erbe jüdischer Weisheitstheologie. Das innerste Geheimnis der Schöpfung wird nun in der Gestalt Christi geortet. Dasselbe göttliche Wort, das für die Glaubenden in Jesus Gestalt gewonnen hat, erklingt nun auch aus den Weiten des Kosmos. In Anlehnung an ein traditionelles Bild formuliert: Beide Bücher Gottes, Schrift wie Natur, erzählen die *eine* Geschichte Christi. Die überwältigende Erfahrung eines neuen Wirksamwerdens göttlicher [304] Schöpfermacht mitten unter den Glaubenden wird zum Schlüssel für die Entzifferung der Kreativität des Universums. Im Osterlicht wird die Welt wieder neu als Schöpfung wahrnehmbar.

Gleichwohl ist es ratsam, einer konsequenten soteriologischen oder christologischen Rekonstruktion der Schöpfungstheologie zu widerstehen (was bekanntlich in noch weit grösserem Ausmass für das Alte Testament gilt). Schon allein der Rückgriff auf kosmologische Traditionen jüdischer und hellenistischer Herkunft sollte vor einer derartigen Engführung warnen. Es handelt sich dabei ja um gleichsam objektivierte Formen der Erfahrung, auskristallisiert zu Vorstellungen von kosmischen Ordnungen, und damit um das Feld der ‚spekulativen Weisheit‘ und des Logos. Sie

⁴⁸ Die Haustafeln lassen nun auch die Gefahr erkennbar werden, dass das Bestehende zunehmend christlich ‚konfirmiert‘ wird. Vgl. die differenten Positionen von E. SCHWEIZER, Die Weltlichkeit des Neuen Testaments: Die Haustafeln, in: Ders., Neues Testament und Christologie im Werden, Göttingen 1982, 194–210, und K. MÜLLER, Die Haustafel des Kolosserbriefes und das antike Frauenthema, QD 95 (1983) 263–319.

⁴⁹ Zum Zurücktreten der Schöpfungsmittlerschaft Christi im *Epheserbrief* vgl. F. HAHN, Die Schöpfungsmittlerschaft Christi bei Paulus und in den Deuteropaulinen, in: Parola e Spirito, FS S. CIPRIANI, Brescia 1982, 661–678: 674f.

sind nicht erst das Resultat christlicher Erfahrungen. Sie werden aber in den Raum des Christus einbezogen und restrukturiert.

In dieser Hinsicht sind insbesondere die hymnischen Aussagen, dass das All aus Gott, durch oder in Christus, auf Gott oder Christus hin erschaffen worden sei, von grosser Tragweite (Röm 11,36; 1Kor 8,6; Kol 1,16f.19f; Hebr 1,2; 2,10; Joh 1,3f). Die frühen Christen greifen hier auf Reflexionsformen antiker, besonders stoischer Theologie zurück, die durch *Präpositionen* die Dynamik göttlichen Wirkens auszumessen suchten und in der Folge auch auf weisheitliche Strömungen des Judentums, wie sie uns bei Philon begegnen, eingewirkt haben. Das alte Christentum hat sich sogar in seinem innersten Leben, im Gottesdienst, ganz offensichtlich von den Kosmologien seiner Zeit beeindrucken lassen.

Die Traditions- bzw. Formgeschichte der ‚*Theologie in Präpositionen*‘ ist recht verwickelt. Auszugehen ist von einem doppelten Ursprung derselben und verschiedenartigen Interferenzen. (1) Die eine Linie ist die *schulplatonische* Reihe dreier ontologischer Prinzipien, von H. Dörrie nach ihrem Entdecker „Theiler’sche Reihe“ genannt: Demiurg (ὕφ’ οὐδ), Materie (ἐξ οὐδ) und Urbild (πρὸς ὅ). Die Reihe wurde später erweitert,⁵⁰ u.a. um das ‚Werkzeughafte‘ (δι’ οὐδ).⁵¹ *Philon* bezeugt unter mittelplatonischem Einfluss erstmals das ‚Werkzeughafte‘, koordiniert es nun aber mit den weisheitlichen Traditionen, wonach Gott durch die Weisheit erschaffen hat (z.B. Prov 3,19 τῆ σοφία):⁵² Sophia und Logos sind nun nicht nur das Instrument göttlichen Schöpfens, sondern auch eigenes Sein beanspruchende Hypostasen.⁵³ Damit steht Philon bereits im Einflussbereich einer differenten Linie. (2) Diese andere Linie ist die *religiöse Redeform* von Gott als Anfang und Ende, wozu sich dann auch die Mitte gesellt.⁵⁴ Diese Sprachform kann auch |305| präpositional ausgestaltet werden: Gott ist Ursprung (ἐξ οὐδ), Seinsgrund (ἐν ᾧ) und Ziel (εἰς ὅν) alles Seienden;⁵⁵ das mittlere Glied kann unter Einwirkung der stoischen Zeus-Allegorese auch zu δι’ οὐδ umgeformt wer-

⁵⁰ So z.B. Sen., ep 65,8–10: *id ex quo* (Materie), *id a quo* (Demiurg), *id in quo* (Form), *id ad quod* (Idee), *id propter quod* (Zweck).

⁵¹ Zum ganzen s. W. THEILER, Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Berlin 1934 (= 1964), 17–34; H. DÖRRIE, Präpositionen und Metaphysik, in: Ders., *Platonica minora*, 1976 (STA 8), 124–136; ferner A. FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu*, 1966 (EtB), 80f.

⁵² Philon, Cher 125ff; all 1,41 (vgl. quaestGen 1,58). Die Reihe umfasst bei ihm ὕφ’ οὐδ, ἐξ οὐδ, δι’ ὅ und δι’ οὐδ, welches offenbar Form (*in quo*) und Urbild (*ad quod*) umfasst.

⁵³ Philon, all 3,96 und migr 6 (Logos als ὄργανον); διὰ und Sophia in fug 109; det 54; vom Logos spec 2,81; sacr 8 und obige Anm.

⁵⁴ Vgl. Platon, leg 4: 715e; Ps.-Aristot., mund 7: 401a28ff (= Orph., frg 21a KERN, mit Parr.); 401b25f (mit Parr. in LORIMERS Ausgabe); Theognis 3f (mit Parr. in YOUNGS Ausgabe); dazu R.-D. KEIL, Anfang, End und Mitte, AuA 6 (1957) 145–147.

⁵⁵ So M. Aurel 4,23; Asclep 34; vgl. E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Berlin 1913, 240–250. „Ja, die Richtung göttlichen Wirkens ist so vielfältig, wie die Präpositionen es nur irgend auszudrücken vermögen“, DÖRRIE, *Präpositionen* (s. Anm. 51) 129 von der ‚stoisch-gnostischen, emanistischen Reihe‘.

den.⁵⁶ Röm 11,36 gehört zu diesem Typ. Die genannte Präpositionenreihe schliesst die Differenz der Zeitmodi in sich; so deutet etwa Ps.-Aristot., de mundo 7: 401b8–24 unter stoischem Einfluss (SVF 2, 913f) das orphische Fragment von Zeus als erstem, letztem und mittlerem (frg 21a KERN) auf die drei Moiren als Erscheinungsformen der Ananke, also auf Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart. (3) Die beiden Linien können sich gegenseitig beeinflussen. Was uns nun in 1Kor 8,6 begegnet, ist wohl auch als Interferenz anzusprechen: Die ‚theologische‘ Strophe entspricht den hymnischen Formen (2), während die ‚christologische‘ Strophe aus der ‚theologischen‘ herauswächst, sich verselbständigt und in den spezifischen Ausstrahlungsbereich desjenigen Typs jüdisch-hellenistischer Sophia-/Logos-Spekulation gerät, der seinerseits von der akademischen Reihe (1) beeinflusst ist.⁵⁷ Jedenfalls begegnet uns nur bei Philon und dann in neutestamentlichen Texten (neben 1Kor 8,6 vgl. Kol 1,16d; Hebr 1,2; Joh 1,3) ein auf Logos/Sophia/Christus bezogenes δία.

Man wird von einem absichtsvollen Versuch sprechen dürfen, nun in der Sprachwelt griechischer Theologie die Relationen von Gott und Welt zu umzirkeln. Es gibt zu denken, auf welchem hohem Reflexionsniveau sich hier liturgische Sprachformen bewegen. In den folgenden Jahrhunderten werden sie zum Thema trinitarischer Auseinandersetzungen.⁵⁸ Für das *philosophische* Denken kreisen die Präpositionen um die Entfaltung oder Selbstvermittlung des alle drei Zeitmodi in sich bergenden Göttlichen; sie bringen die Immanenz des Göttlichen in der Welt zur Sprache.⁵⁹ Die Transponierung dieser ‚Metaphysik der Präpositionen‘ in den Raum *christlichen* Nachdenkens bricht den geschlossenen Kreislauf von Ausgang und Rückwendung des Göttlichen zu sich selbst auf. Das Moment einer noch ausstehenden Zukunft, die verborgen bereits in der Gegenwart zur Wirkung gelangt, öffnet den Kreislauf des sich selbst vermittelnden Göttlichen für die Dimension der Geschichte, für die Kontingenzen von Zeit und Raum. Die Geschichte des getöteten und auferweckten Christus wird mitten in das innerste Leben der Gottheit hinein aufgenommen. Es kommt

⁵⁶ Chrysipp leitet Δία ab von δι' αὐτὸν τὰ πάντα (SVF 2, 1062f; 1076; 1021 = Diog. Laert. 7,147), das δία + Akk. bezeichnet hier die Ursache („dank, um willen“) und nähert sich dem δία + Gen. an. Vgl. die handschriftlichen Varianten zu Ps.-Aristot., mund 2: 391b11f; 6: 397b14f.

⁵⁷ Gegen G. SCHNEIDER, Präexistenz Christi, in: Neues Testament und Kirche, FS R. SCHNACKENBURG, Freiburg 1974, 399–412: 403 muss in V. 6bβ δι' αὐτοῦ auf das protologische Schöpfungswirken Christi bezogen werden, parallel zum ἐξ αὐτοῦ V. 6aβ: Die ‚theologische‘ Schöpfungsformel (vgl. Röm 11,36) geht traditionsgeschichtlich der ‚christologischen‘ Neuschöpfungsformel voraus, nicht umgekehrt.

⁵⁸ Hier sei nur gerade verwiesen auf die Diskussion von Basilios mit den Arianern in *De Spiritu sancto*.

⁵⁹ Der Neuplatonismus wird dies später extensiv reflektieren; vgl. W. BEIERWALTES, Proklos, ²1979 (PhA 24), 78–81; S. VOLLENWEIDER, Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene, 1985 (FKDG 35), 114f.

hier zu einer Wende von der Höhe in die Tiefe, die der Hymnus selbst vollzieht oder die jedenfalls als seine ihn ermöglichende und mitzuvollziehende Voraussetzung anzusprechen ist. Ewigkeit und Zeit, Himmel und Erde berühren sich.

Es bleibt indes der Verdacht bestehen, dass solches mythisch und philosophisch anmutendes Reden den *irdischen Weg Jesu* in Palästina und ganz besonders seinen schrecklichen *Kreuzestod* überhaupt zu verschlingen droht. Sind hier die vom ‚Wort des Kreuzes‘ gezogenen Grenzen nicht gänzlich überstiegen?⁶⁰ Demgegenüber ist immerhin zu bedenken, dass gerade auch in den hymnischen Passagen der Tod Jesu ausdrücklich festgehalten wird.

Hinsichtlich der Nennung des Kreuzes scheinen mir Interpolationshypothesen weder beim Philipperhymnus noch beim Kolosserhymnus zwingend gefordert zu sein.⁶¹ Der Anfang des Hebräerbriefes erinnert sodann an die im Tod Jesu gründende Sündenvergebung (1,3), und im Johannesprolog lässt sich mit Fug fragen, ob die Inkarnation nicht als Eingehen in Vergänglichkeit und Tod auszulegen ist. Die Sendungsformeln implizieren schliesslich alle in dieser oder jener Weise den Tod Jesu.⁶²

Wir müssen damit rechnen, dass Gottesdienst und Lebensvollzüge im alten Christentum einander näher waren, als es uns heute scheinen mag

⁶⁰ Gerade die Entdeckung, dass es sich bei den Liedern um vorgegebenes Traditionsgut handelt, hat die Vorstellung eines darin zu Wort kommenden enthusiastischen Christentums gefördert, dessen Traditionen dann von den jeweiligen neutestamentlichen Schriften mehr oder weniger stark an die irdischen und geschichtlichen Bedingungen des Christusglaubens zurückgebunden, also gleichsam gegen den Strich gebürstet würden. Die Exegese sollte sich indes vor der Versuchung hüten, Tradition und Redaktion in einer Weise gegeneinander auszuspielen, die von den Texten selbst nicht wirklich nahegelegt wird. Von dieser Gefahr ist etwa auch die massgebende Auslegung von Kol 1,12–23 durch E. SCHWEIZER, *Der Brief an die Kolosser*,³ 1989 (EKK XII), 72f; 79f; 205 bedroht, die vom Gegensatz der gottesdienstlichen Sprache des Hymnus und der weltbezogenen des Kolosserbrief-Verfassers ausgeht. Auch gegenüber RITSCHL, *Logik* (s. Anm. 3) 335f ist zu betonen, dass die Unterscheidung von deskriptiver und doxologischer Sprache für (spät-)antike Texte nur in beschränktem Ausmass anwendbar ist: Gerade die doxologische ‚Metaphysik der Präpositionen‘ steht mit am Ursprung der Trinitätslehre.

⁶¹ Für Phil 2,8c sei hier nur auf O. HOFIUS, *Der Christushymnus Philipper 2,6–11*,² 1991 (WUNT 17), 3–17 verwiesen. Im Fall des *Kolosserhymnus* kann die Nennung des Kreuzesblutes V. 20b gut ursprünglich sein, da es sich um keine speziell paulinische Wendung handelt. Der Verweis auf das Blut Christi ist vielmehr als allgemeines frühchristliches Traditionsgut anzusprechen (vgl. Eph 2,13; Hebr 9,14; 10,19; 1Petr 1,2; usw.). Der Eindruck eines ‚Nachhinkens‘ des Kreuzestodes nach der Auferstehung ergibt sich nur dann, wenn man eine strenge Sequenz der Wegstationen Jesu erwartet (vgl. dagegen nur 1Tim 3,16), wogegen die Entsprechung der zwei Strophenanfänge des Hymnus (Schöpfung – Neuschöpfung) das Vorziehen der Auferstehung geradezu fordert. Das nachgetragen wirkende $\delta\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\delta$ ist auch unter Annahme einer Interpolation schwierig!

⁶² Vgl. richtig MERKLEIN, *Entstehung* (s. Anm. 43) 257–262.

(Röm 12,1!). Ausserdem ist es schwer vorstellbar, dass den Gemeinden, die [307] den erhöhten Christus priesen, nicht auch wesentliche Teile der Jesusüberlieferungen, wie wir sie in den Evangelien vorfinden, wenigstens den Grundzügen nach bekannt gewesen sein sollten. Zugespitzt formuliert: Die hohe Christologie hat diejenige Kontingenz, der sie sich allererst verdankt, nicht ausgeblendet, sondern eigens thematisiert.

Als weit gewichtiger dürfte hingegen ein anderes Verständnisproblem anzusprechen sein. Von den Voraussetzungen *neuzeitlichen* Denkens her sind drei wesentliche Stützpfiler antiken Denkens, die auch die Logos-Christologie tragen, fragwürdig geworden: (1) die normative Geltung des Alten, (2) die zeitinvariante, substanzhafte Seinsweise eines metaphysischen Weltprinzips, und (3) die Vorstellung einer teleologischen Bestimmung allen kosmischen und geschichtlichen Geschehens. Wir rechnen heute umgekehrt mit dynamischen Evolutionsprozessen, bei denen Älteres durch Neuere überholt oder wenigstens überlagert wird, und die nicht ein vorgegebenes Ziel ansteuern, sondern spontan und diskontinuierlich in einen offenen Raum der Zukunft vorandrängen. Dieser pauschal gekennzeichnete Horizont neuzeitlicher Weltperspektiven erschwert die gegenwärtige theologische Verantwortbarkeit der hohen Christologie in beträchtlichem Ausmass. Sollte man womöglich Abschied von ihr nehmen und sich auf das Erzählen der – mindestens auf den ersten Blick – weit schlichteren Jesusgeschichten beschränken? Aussichtsreicher könnte indes der Versuch sein, die anspruchsvollere Christologie der alten Lieder so auszulegen, dass in ihr selbst ein dynamisches Moment freigelegt wird, welches über das statische antike Denken hinausweist. Dann würde das alte Theologumenon der Schöpfungsmittlerschaft Christi, das selbst die Reinterpretation des Jesusglaubens im Kontext einer jüdisch-hellenistischen Weisheitstheologie darstellt, einem Brückenschlag zu unseren neuzeitlichen Weltbildern und den damit zusammenhängenden Erfahrungsräumen, unserem heutigen *Kontext* also, zudienen. Wäre es so erstaunlich, wenn dieser Weg auch in die Nähe zu jenen feministischen Einsichten führte, welche sich einem Rückgriff *hinter* die Logos-Christologie auf die frühjüdische Sophia-Gestalt verdanken?

An die Stelle jener zeitenthobenen Weisheit, wie sie in der Tora der Juden und im Logos der Griechen Gestalt gewonnen hat, rückt nun Christus, und das heisst: *eine einzigartige Geschichte*. Ihr Herzstück ist das Wunder der Geburt eines neuen Lebens aus der Nacht des Todes, aus dem Nichts des Kreuzes. Diese Geschichte taucht nun die Bewegungen und Strukturen des Kosmos in ein neues Licht. Das klassische Bild Gottes, der in seiner Vorsehung souverän über seiner Schöpfung waltet, weicht Anschauungsformen, die das Unvorhersehbare, das Überraschende, ja das Riskante seines Wirkens in der Welt beschwören. Die modellhafte Geschichte Christi

ist ein Fingerzeig dafür, dass Gott auf eine ungeschütztere, hingebungs-vollere Weise in die Welt und ihre Zufälle eingegangen ist, als es sich die Tradition bisher vorzustellen wagte.⁶³ Die antiken [308] Orientierungsgrößen der Weisheit, die staunenerregenden Ordnungen, unveränderliche Abbilder der göttlichen Ewigkeit, werden relativiert. Die Zeitlosigkeit, welche Gesetz und Logos auszeichnet, und damit das faktische Übergewicht der Vergangenheit, wie es in der Setzung unveränderlicher Weltordnungen zum Ausdruck kommt, ist derart unterlaufen. Christus bricht das geschlossene Kontinuum von Logos und Nomos für die Vollendungszukunft Gottes auf, deren Herzschlag bereits in der Gegenwart pulsiert. Die Ordnungen der Welt ruhen damit nicht mehr in sich selbst und stellen keine unmittelbare Entsprechungen der Transzendenz mehr dar, sondern sind selbst geöffnet für jene Wirklichkeit, die sich nicht im System des Seienden erschöpft, sondern dieses überhaupt erst *verheissungsvoll* ermöglicht. Die Geschichte Christi leuchtet gleichsam die Innenseite der kosmischen Dynamik aus, die auf der Ebene von Logos und Nomos mit ihrer Orientierung an einer zeitenthobenen Gestalt der Wahrheit gerade nicht sichtbar wird.

Was sich auf dieser Ebene als Kontinuität, als Ordnung und damit als Reflex göttlichen Seins manifestiert, erscheint in der an Christus orientierten Wahrnehmung (2Kor 5,16f) nurmehr als vorläufige Zeitgestalt, gehalten über einem Abgrund des Nichts. Kontinuität ist derart umgriffen von Diskontinuität, Sein vom Nichtsein, Leben vom Tod. Und umgekehrt: Was auf der Ebene des Logos nurmehr als Abbruch und als Sackgasse zu identifizieren ist, gibt sich in der an Christus orientierten Wahrnehmung als verheissungsvoller Keim eines Künftigen zu erkennen. Diskontinuität ist dann umgriffen von Kontinuität, Nichtsein von Sein, Tod vom Leben. Die Schöpfung erscheint nicht mehr im Bild einer in sich selbst ruhenden, vollendeten Kathedrale, sondern im Bild eines vielfach verzweigten, in eine offene Weite drängenden Stromes, immer wieder neue Formen suchend, ein Weg, dessen Ziel noch im Dunkel geborgen ist und doch da und dort verheissungsvoll aufblitzt. An seinem Quell ahnen wir die sich ins Nichts verströmende Liebe Gottes, von der die Christusgeschichte erzählt. Diese Geschichte erinnert auch daran, dass der Weg der Schöpfung durch die Zeiten nicht nur ein staunenerregender Weg der Herrlichkeit ist, sondern auch ein Kreuzweg, mit Sackgassen, mit Abgründen, gesäumt von Mahnmalen erschütternden Leidens. Und doch ermutigt die Christusge-

⁶³ Auf dieser Spur bewegt sich heute neben der Prozesstheologie (s. J.B. COBB / D.R. GRIFFIN, *Prozess-Theologie*, dt. Übs. 1979 [ThÖ 17], 40–61) besonders auch der eindrückliche ‚Mythos‘ von H. JONAS, erstmals deutsch formuliert in: *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, Göttingen 1963, 55–58. Zur bleibenden Notwendigkeit einer Unterscheidung von Gott und Welt s. E. JÜNGEL, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung*, in: *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt*, FS J. MOLTMANN, München 1986, 265–275.

schichte zu einem unerhörten Vertrauen auf den Gott, der mit seiner Schöpfung liebend und leidend, werbend und bangend unterwegs ist.

Wir haben uns auf den Bahnen der spekulativen Weisheit weit vom galiläischen Weisheitslehrer *Jesus* entfernt. Die frühe Christologie knüpft – im Unterschied zu den Sophia-Worten der Logienquelle – nicht unmittelbar an die Weisheitssprüche Jesu an. Und doch waltet zwischen der Botschaft Jesu und der nachösterlichen Verkündigung des Christus eine bemerkenswerte Kontinuität. In unserem Zusammenhang liesse sich dies so formulieren, dass die weisheitliche Art, wie Jesus die Schöpfungswelt wahrgenommen hat,⁶⁴ nun im kirchlichen Glauben dazu führt, Christus selbst als Grundgestalt der Schöpfung wahrzunehmen. Für Jesus war die vorfindliche Schöpfungswelt in erstaunlicher Weise transparent für die Liebe Gottes – die Sonne, die über allem aufgeht, der Regen, der über alles niederströmt (Mt 5,45; vgl. 10,29–31 par sowie viele Gleichnisse). Die Sprüche, die dazu einladen, vom Sorgen abzulassen (Mt 6,25–34 par), sind von einem ungemeinen Vertrauen auf den über seiner Schöpfung waltenden Gott geprägt, ohne dass die Natur romantisch verklärt wird. Die *Eindeutigkeit* ihrer Sprache, ihres Kündens von der Güte Gottes, spiegelt ihr allererst das nahegekommene Reich Gottes zu. Gerade weil sich die Güte Gottes nicht im Gegenwärtigen erschöpft, gewinnt die *Gegenwart* im Horizont des nahegekommenen Reiches eine herausragende Bedeutung. Und es ist eben diese neu erschlossene Bedeutsamkeit der Gegenwart, worin die Weisheit wieder eine Stätte zu finden, wo sie wieder ein Haus zu erbauen vermag. Hier ist in der Tat „mehr als Salomo“ (Lk 11,31 par).

Die Besonderheit der Jesusworte gegenüber den kosmologischen Aussagen der hymnischen Traditionen könnte zunächst darin identifiziert werden, dass Jesus nicht auf allgemeine schöpfungstheologische Einsichten, sondern auf die unmittelbare Evidenz der vom Schöpfer ausgeteilten Lebensgaben verweist.⁶⁵ Es dürfte aber schwierig sein, gleichsam präkognitive Erfahrungen von Schöpfung und verliehenem Leben auszuspielen gegen reflektierte Weltbildformen, zu denen sich derartige Erfahrungen auskristallisiert haben und die ihrerseits wiederum Erfahrungspotentiale erschliessen.⁶⁶ Auch Jesu Rekurs auf die elementaren Erfah-

⁶⁴ Zum schwer zu erhellenden Verhältnis von Weisheit und Eschatologie bei Jesus sei hier nur auf D. ZELLER, *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern*, 1977 (fzb 17), 182–184; H. MERKLEIN, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, ²1981 (fzb 34), 212–215, hingewiesen.

⁶⁵ Vgl. H. WEDER, *Die „Rede der Reden“*, Zürich ²1987, 250; 149f zum „schöpfungstheologischen cantus firmus“ der Bergpredigt.

⁶⁶ So sind auch und gerade heute die elementarsten Formen der Erfahrung von gegebenem und bedrohtem Leben, nämlich Liebe und Krankheit, bis ins Innerste mitgeprägt durch die Folgen von Technologie und Naturwissenschaften, etwa durch die modernen Verhütungsmittel und die Möglichkeiten der medizinischen Versorgung. Dann legt sich aber die Schlussfolgerung nahe, dass der Rückgriff auf die unmittelbaren Erfahrungen

rungen der Schöpfergüte Gottes bewegt sich im Horizont der – traditionsge-
schichtlich komplexen – Weltbilder frühjüdischer Weisheitstheologie⁶⁷ und stellt
damit ihre hermeneutische Wiedergewinnung vor eine grosse Aufgabe.

Wir haben verfolgt, wie die Weisheit auf dem Fundament des Christus
wieder begonnen hat, ihr Haus zu bauen, und es bleibt die Hoffnung, dass
sie es auch fürderhin tun wird, bedürfen wir doch in Weisheit erbauter
Häuser (οἶκοι!), die sich in die grosse Lebenswelt dieses Planeten einfü-
gen. Es ist dann aber auch gut, sich der Vorläufigkeit und |310| Zerbrech-
lichkeit all ihrer Bauten zu erinnern. Vielleicht zieht es die Sophia zu be-
stimmten Zeiten vor, nur in Zelten zu wohnen – nicht anders als der Men-
schensohn, der im Unterschied zu den Füchsen mit ihren Höhlen und den
Vögeln mit ihren Nestern keinen Ort hat, wo er sein Haupt hinlegen kann
(Lk 9,58 par). So ist es wohl geraten, eine Lobrede auf die Weisheit mit
der Erinnerung an das Unbehaustsein und die Unruhe des Menschensohns,
der sich in keinem Lehrgebäude einschliessen lässt, zu beenden.

von Schöpfung einer Aufarbeitung der Weltbildproblematik bedarf. [Dazu vgl. A. BENZ /
S. VOLLENWEIDER, *Würfelt Gott? Ein ausserirdisches Gespräch zwischen Physik und
Theologie*, Düsseldorf 2000.]

⁶⁷ Vgl. die Hinweise bei H.D. BETZ, *Kosmogonie und Ethik in der Bergpredigt*, in:
Ders., *Studien zur Bergpredigt*, Tübingen 1985, 78–110: 106ff.