



Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg. v. Veronika Burz-Tropper, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Jahrgang 23

Heft 2

2014

Schwerpunktthema: Was ist Weisheit?

V. BURZ-TROPPER: Weisheitliche Traditionen im Johannesprolog revisited	83
A. SIQUANS: Motive aus Weish und Sir bei den Kirchenvätern und im Midrasch	107
E. PETSCHNIGG: Weisheitsschriften im „jüdisch-christlichen“ Dialog an der Basis	129

Miszelle: A. FELBER: „tolle lege“ (Aug., Conf. 8,12,29) – ein Würfelspiel?	151

Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Klosterneuburg

Protokolle zur Bibel – PzB

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

Schriftleitung

Dr. Veronika BURZ-TROPPER
veronika.burz-tropper@univie.ac.at

Institut für Bibelwissenschaft
Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien

Dr. Agnethe SIQUANS
agnethe.siquans@univie.ac.at

Institut für Bibelwissenschaft
Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien

Dr. Werner URBANZ
w.urbanz@ktu-linz.ac.at

Institut für Bibelwissenschaft des Alten und Neuen Testaments
Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

Adressen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Dr. Veronika BURZ-TROPPER
veronika.burz-tropper@univie.ac.at

Institut für Bibelwissenschaft
Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien

Dr. Agnethe SIQUANS
agnethe.siquans@univie.ac.at

Institut für Bibelwissenschaft
Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien

MMag. Edith PETSCHNIGG
edith.petschnigg@uni-graz.at

Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft
Heinrichstraße 78, A-8010 Graz

Dr. Anneliese FELBER
anneliese.felber@uni-graz.at

Institut für Ökumenische Theologie,
Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie
Heinrichstraße 78, A-8010 Graz

Abonnement

Erscheinungsweise: zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

Umfang: je Heft ca. 70 Seiten

Abonnement-Bestellungen: im In- und Ausland an jede Buchhandlung oder direkt an:

Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48, A-3400 Klosterneuburg

(Fax +43/2243/32938-39; E-Mail: zeitschriften@bibelwerk.at)

Abonnement-Bestellungen für die Schweiz direkt an:

Bibelpastorale Arbeitsstelle SKB, Bederstraße 76, CH-8002 Zürich

Abonnement-Preise: jährlich € 10,50 bzw. sfr 19,30 (jeweils exkl. Versandkosten)

Einzelheftpreise: € 5,40 bzw. sfr 10,- (jeweils exkl. Versandkosten)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare zu besprechen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigefügt ist.

Die Zeitschrift „Protokolle zur Bibel“ ist das Publikationsorgan der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen

an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich.

Internet: <http://www.bibelwerk.at/argeass/pzb/>

© 2014 Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten.

ISSN 1996-0042

WEISHEITLICHE TRADITIONEN IM JOHANNES-PROLOG REVISITED

Sapiential Tradition in the Prologue of the Gospel of John Revisited

Veronika Burz-Tropper, Universität Wien

Abstract: Johannine exegesis has consistently assumed sapiential tradition as background of the Gospel's Prologue in John 1:1–18. The paper presents the most frequently discussed traditions and tries to revisit them.

Keywords: Gospel of John, Prologue, sapiential tradition, Sophia, Logos

Einleitung

Wenn wir uns in die Welt des Johannesevangeliums begeben, mag uns das vorkommen, als würden wir in eine vollkommen andere und eigene Welt eintreten:¹ „Zwar bleib[en wir] in der Welt des frühen Christentums, und es ist hier wie dort die Gestalt Jesu von Nazareth, die diese Welt bis in ihre letzten Einzelheiten prägt. Aber innerhalb dieser Welt trifft man auf tiefgreifende, manchmal rätselhafte, manchmal faszinierende Unterschiede.“²

Das beginnt bereits am Anfang des vierten kanonischen Evangeliums, im sogenannten Prolog, Joh 1,1–18. Dieser das Johannesevangelium eröffnende Text gehört nach Theobald „wohl zu den biblischen Texten, die sich nicht verbrauchen, auch wenn man sich ein Leben lang mit ihnen befasst“;³ außerdem ist der Johannesprolog sicher einer der am meisten bearbeiteten Texte des Neuen Testaments insgesamt.⁴

¹ So Christian Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes* (ZBK.NT 4/1), Zürich ²2004, 9.

² Dietzfelbinger, *Joh* (Anm. 1) 9.

³ Michael Theobald, *Im Anfang – das Wort. Zum Johannesprolog*, in: ders., *Studien zum Corpus Johanneum* (WUNT 267), Tübingen 2010, 33–40: 33.

⁴ Siehe bspw. nur die Bibliographie, die Michael Theobald, „Der älteste Kommentar zum Johannesevangelium“ (R. F. Collins)? Zwanzig Jahre Prolog-Forschung, in: ders., *Studien zum Corpus*

Seit Rudolf Bultmann⁵ ist die methodisch-wissenschaftliche Herangehensweise an den Prolog des Johannesevangeliums mit der Frage seiner Genese verbunden, die eine literarische und eine religionsgeschichtliche Seite hat: Zum einen geht es um die Frage: Besitzt der Prolog eine Vorlage? Wenn ja, wie sah diese aus? Welche Verse sind dem Evangelisten zuzuschreiben? Und zum anderen: Aus welcher Geisteswelt kommt der Prolog bzw. seine Vorlage?

Konsens besteht in der Prologforschung lediglich darüber, dass wir es bei dem Text, der dem Johannesevangelium als Ouvertüre vorangestellt ist,⁶ mit einem Hymnus zu tun haben, freilich mit einem überarbeiteten, wobei Uneinigkeit darüber besteht, wie der ursprüngliche Text des Hymnus aussah und worin die Zusätze des Evangelisten bestehen.⁷ Was den religionsgeschichtlichen Hintergrund betrifft, herrscht, soweit ich die momentane Forschungslage überblicke, doch weitgehend die Meinung vor, dass die im Prolog vorkommenden Vorstellungen eher von alttestamentlichen und frühjüdischen Weisheitsvorstellungen geprägt sind als von gnostischen Erlösungsvorstellungen.⁸ Das Bultmann'sche Paradigma eines gnostisch geprägten Täufer-Hymnus⁹ scheint überwunden zu sein.

Die jüdischen Weisheitsspekulationen, die wahrscheinlich hinter dem Prolog bzw. seiner Tradition liegen, finden sich nach Meinung der Neutestamentler¹⁰ vor allem in Spr 8, Sir 24, Weish 7–9; hinzu kommen noch Ijob 28 und

pus Johanneum (WUNT 267), Tübingen 2010, 41–75: 42–49, für die Jahre 1988 bis heute anführt.

⁵ Vgl. dazu etwa Rudolf Bultmann, *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium*, in: ders., *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*. Ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Erich Dinkler, Tübingen 1967 (Erstveröffentlicht 1923), 10–35, sowie die Ausführungen zum Prolog in seinem Kommentar Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*. Studienausgabe (KEK 2), Göttingen²⁰1985, 1–57.

⁶ So explizit bspw. Johannes Beutler, *Der Johannes-Prolog – Ouvertüre des Johannesevangeliums*, in: ders., *Neue Studien zu den johanneischen Schriften/New Studies on the Johannine Writings* (BBB 167), Bonn/Göttingen 2012, 215–238.

⁷ Vgl. dazu nur die Auflistung der diversen Rekonstruktionsversuche aus den letzten 20 Jahren und die Ausführungen bei Theobald, *Prolog-Forschung* (Anm. 4) 57–61.

⁸ So explizit etwa Klaus Wengst, *Das Johannesevangelium*. 1. Teilband: Kapitel 1–10 (ThKNT 4/1), Stuttgart 2000, 37f.

⁹ Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*. 1. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4 (HThK 4/1), Freiburg i. B. u. a.⁷1992, 205–207, bietet eine kurze Zusammenfassung der Bultmann'schen Auffassung und benennt die wesentlichen Kritikpunkte.

¹⁰ Vgl. etwa Dietzfelbinger, *Joh* (Anm. 1) 25f.; Udo Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK 4), Leipzig⁴2009, 38.41f.; Beutler, *Johannes-Prolog* (Anm. 6) 224; Ulrich Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen²2000, 20.23–25; Wengst, *Joh* (Anm. 8) 37–39; Jürgen Becker, *Das Evangelium des Johannes*. Kapitel 1–10 (ÖTBK 4/1), Gütersloh³1991, 87–89f.; Ludger Schenke, *Johannes*. Kommentar, Düsseldorf 1998, 19–22; Michael The-

Bar 3,9–4,4.¹¹ Im Folgenden möchte ich vor allem auf die in der Literatur immer wiederkehrenden Themen bezüglich Johannesprolog und Weisheit eingehen: Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft (1.), das Motiv des Nichterkennens und der Ablehnung (2.); darüber hinaus kommen weitere (mögliche) weisheitliche Motive im Prolog zur Sprache (3.). Schließlich soll auch der Frage „Warum Logos und nicht Sophia?“ (4.) nachgegangen werden.¹²

Zur Vergegenwärtigung des Prologtextes erfolgt nun zunächst die Wiedergabe des griechischen Textes und einer eigenen Arbeitsübersetzung:

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· 5 καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. 6 Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· 7 οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι’ αὐτοῦ. 8 οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ’ ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. 9 Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα

1 Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos. 2 Dieser war im Anfang bei Gott. 3 Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn wurde auch nicht eins, was geworden ist. 4 In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. 5 Und das Licht scheint in der Finsternis und die Finsternis ergriff es nicht. 6 Es wurde (trat auf) ein Mensch, gesandt von Gott, sein Name Johannes: 7 Dieser kam zum Zeugnis, damit er zeuge für das Licht, damit alle glaubten durch ihn. 8 Nicht war jener das Licht, sondern damit er zeuge für das Licht. 9 Er (der Logos) war das wahre

obald, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12* (RNT), Regensburg 2009, 109; Ernst Haenchen, *Das Johannesevangelium. Ein Kommentar aus den nachgelassenen Manuskripten herausgegeben von Ulrich Busse mit einem Vorwort von James M. Robinson*, Tübingen 1980, 111.138–140.152; Andrew T. Glicksmann, *Beyond Sophia. The Sapiential Portrayal of Jesus in the Fourth Gospel and Its Ethical Implications for the Johannine Community*, in: Jan G. van der Watt/Ruben Zimmermann (Hg.), *Rethinking the Ethics of John. „Implicit Ethics“ in the Johannine Writings. (Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik/Contexts and Norms of New Testament Ethics 3; WUNT 1/291)*, Tübingen 2012, 83–101: 85; John F. McHugh, *A Critical and Exegetical Commentary on John 1–4* (ICC), London u. a. 2009, 6f.; Charles K. Barrett, *The Gospel According to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London ²1978, 151–155; Barnabas Lindars, *The Gospel of John* (NCBC), London 1972, 77f.80f.; Urban C. von Wahlde, *The Gospel and Letters of John 2. Commentary on the Gospel of John* (The Eerdmans Critical Commentary), Grand Rapids, MI 2010, 25–27.

¹¹ Auffälligerweise werden in Andreas J. Köstenberger, *John*, in: Gregory K. Beale/Donald A. Carson (Hg.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids, MI 2007, 415–512: 421–423 überhaupt keine weisheitlichen Traditionen angeführt. Hingegen führt der Alttestamentler Hartmut Gese, *Der Johannesprolog*, in: ders., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Tübingen ²1983, 152–201: 173 genau diese Texte als die bestmöglichen Vergleichstexte an.

¹² Vgl. dazu insgesamt die instruktiven, aber nicht sehr ausführlichen Ausführungen bei Hermann von Lips, *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament* (WMANT 64), Neukirchen-Vluyn 1990, 309–314.

ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. 10 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, 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, 13 οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. 14 Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς¹³ παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. 15 Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων· οὗτος ἦν ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν. 16 ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος· 17 ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. 18 Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο¹⁴.

Licht, das alle Menschen erleuchtet (allen Menschen leuchtet), kommend in die Welt. 10 In der Welt war er, und die Welt wurde durch ihn, und (aber) die Welt erkannte ihn nicht. 11 In sein Eigentum kam er, und (aber) die Seinen nahmen ihn nicht an (auf). 12 Die aber, die ihn aufnahmen, ihnen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, den Glaubenden an seinen Namen, 13 die nicht aus Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott gezeugt/geboren wurden. 14 Und der Logos wurde Fleisch und er zeltete/hat sein Zelt aufgeschlagen unter uns, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, Herrlichkeit wie des Einzigem/Einzig-gezeugten/Einziggeborenen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit. 15 Johannes zeugte für/über ihn und rief aus, sagend: Dieser war (es), von dem ich sagte: Der nach mir Kommende, vor mir ist er gewesen, weil früher als ich war er. 16 Denn aus seiner Fülle wir alle empfangen, und zwar Gnade über Gnade. 17 Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit wurde durch Jesus Christus. 18 Gott hat niemand jemals gesehen: Der Einziggezeugte/Einziggeborene/Einzige (, der) Gott (ist), der Seiende im Schoß des Vaters, jener berichtete/legte aus/offenbarte/brachte Kunde.

Die V. 1–3 des Prologs konstatieren die Präexistenz sowie die Schöpfungsmittlerschaft des göttlichen Logos.¹⁵ In ähnlicher Weise bringen auch die alttestamentlichen Texte das Prae, d. h. das Voraussein, der personifizierten Weisheit Gottes vor den Werken der Schöpfung zum Ausdruck. Texte, die diesbezüglich

¹³ Zur Bedeutung und Schwierigkeit der Übersetzung von μονογενής siehe unten Anm. 20.

¹⁴ Zur Bedeutung von ἐξηγέομαι vgl. etwa Schneider, Gerhard, ἐξηγέομαι, EWNT 2 (32011) 14f. Mit Konrad Huber, „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9). Jesus als Ort der Gottes-Offenbarung im Johannesevangelium, in: Christian Kanzian/Roman Siebenrock (Hg.), Gottesentdeckungen (theologische trends 8), Thaur 1999, 73–87: 85, Anm. 5 kann man davon ausgehen, dass das Verb, das hier ja ohne direktes Objekt verwendet wird, „als letztes Wort des Johannesprologs eine gewisse Betonung“ erhält. Vgl. auch Anm. 81.

¹⁵ Zur Herkunft des Begriffes Logos siehe unten Punkt 4.

auf den Logoshymnus eingewirkt haben dürften, sind vor allem Spr 8,22–31, die Selbstaussage der personifizierten göttlichen Weisheit (wird folgend sowohl in MT-¹⁶ als auch LXX-Fassung¹⁷ wiedergegeben), sowie das Selbstlob der Weisheit in Sir 24, wo in V. 9 das Geschaffensein sowie die Präexistenz der Weisheit ausgesagt werden.

Spr 8,22–31:

22	יְהוָה קָנַנִי רֵאשִׁית דְּרָכּוֹ קֶדֶם מְפַעְלֵי מְאֹז:	22	Der Herr hat mich geschaffen als Anfang
23	מֵעוֹלָם נִסְכַּתִּי מֵרֵאשִׁית מִקְדָּמֵי-אַרְצָךְ:	23	seines Weges, als erstes seiner Werke von
24	בְּאֵין-תְּהֵמוֹת חוֹלְלָתִי בְּאֵין מְעִינֹת נִכְבְּדֵי-מִים:	24	jeher. 23 Von Ewigkeit her war ich einge-
25	בְּטָרָם הָרִים הִטְבְּעוּ לְפָנַי גְּבְעוֹת חוֹלְלָתִי:	25	setzt, von Anfang an, vor den Uranfängen
26	עַד-לֹא עָשָׂה אֶרֶץ וְחוֹצוֹת וְרֵאשִׁית עֶפְרוֹת תְּבַל:	26	der Erde. 24 Als es noch keine Fluten gab,
27	בְּהִכְיֵנו שְׁמַיִם שָׁם אָנִי בְּחוּקוֹ חוּג עַל-פְּנֵי תְהוֹם:	27	wurde ich geboren, als noch keine Quellen
28	בְּאֶמְצוֹ שְׁחֻקִים מִמַּעַל בְּעֲזוֹ עֵינֹת תְּהוֹם:	28	waren, reich an Wasser. 25 Ehe die Berge
29	בְּשׂוּמוֹ לַיָּם חֻקוֹ וּמִים לֹא יַעֲבֹרוּ-פִּי בְּחוּקוֹ מוֹסְדֵי אֶרֶץ:	29	eingesenkt wurden, vor den Hügeln war ich
30	וְאֶהְיֶה אֶצְלוֹ אֲמוֹן וְאֶהְיֶה שֹׁשְׁעֵים יוֹם יוֹם מִשְׁחֻקָּת לְפָנָיו בְּכָל-עֵת:	30	geboren, 26 als er noch nicht gemacht die
31	מִשְׁחֻקָּת בְּתַבַּל אֶרְצוֹ וְשֹׁשְׁעֵי אֶת-בְּנֵי אָדָם:	31	Erde und die Fluren, noch die Gesamtheit
			der Erdschollen des Festlandes. 27 Als er die
			Himmel feststellte, war ich dabei. Als er einen
			Kreis abmaß über der Fläche der Tiefe, 28
			als er die Wolken droben befestigte, als er
			stark machte die Quellen der Tiefe, 29 als er
			dem Meer seine Schranke setzte, damit die
			Wasser seinen Befehl nicht übertraten, als er
			die Grundfesten der Erde abmaß: 30 da war
			ich Schoßkind bei ihm und war seine Wonne
			Tag für Tag, spielend vor ihm allezeit, 31
			spielend auf dem weiten Rund seiner Erde,
			und ich hatte meine Wonne an den Men-
			schenkindern.

22 κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ 23 πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ 24 πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι καὶ πρὸ τοῦ τὰς ἀβύσσους ποιῆσαι πρὸ τοῦ προελθεῖν τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων 25 πρὸ τοῦ ὄρη ἐδρασθῆναι πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾶ με 26 κύριος ἐποίησεν χώρας καὶ ἀοικήτους καὶ ἄκρα οἰκούμενα τῆς ὑπ’

22 Der Herr hat mich erschaffen als Anfang seiner Wege auf seine Werke hin, 23 vor der Ewigkeit hat er mich befestigt am Anfang, 24 bevor er die Erde erschuf und bevor er die Abgründe machte, bevor die Quellen der Wasser hervorgingen, 25 bevor die Berge festgemacht wurden, vor allen Hügeln zeugte er mich. 26 Der Herr machte Wohnstätten

¹⁶ Die deutsche Übersetzung für MT-Texte (BHS) folgt der Übersetzung der Elberfelder Bibel.

¹⁷ Deutsche Übersetzung aller LXX-Texte (Edition Rahlfs) nach Wolfgang Kraus/Martin Karrer (Hg.), Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart 2010.

οὐρανόν 27 ἠνίκα ἠτοίμαζεν τὸν οὐρανόν
 συμπαρήμην αὐτῷ καὶ ὅτε ἀφώριζεν τὸν
 ἑαυτοῦ θρόνον ἐπ' ἀνέμων 28 ἠνίκα ἰσχυρὰ
 ἐποίει τὰ ἄνω νέφη καὶ ὡς ἀσφαλεῖς ἐτίθει
 πηγὰς τῆς ὑπ' οὐρανόν 29 καὶ ἰσχυρὰ ἐποίει
 τὰ θεμέλια τῆς γῆς 30 ἤμην παρ' αὐτῷ
 ἀρμόζουσα ἐγὼ ἤμην ἣ προσέχαιρεν καθ'
 ἡμέραν δὲ εὐφραίνομένη ἐν προσώπῳ αὐτοῦ
 ἐν παντὶ καιρῷ 31 ὅτε εὐφραίνετο τὴν
 οἰκουμένην συντελέσας καὶ ἐνευφραίνετο ἐν
 υἱοῖς ἀνθρώπων

und Unbewohnbares und bewohnte Gipfel
 unter dem Himmel. 27 Als er den Himmel
 bereitete, war ich bei ihm dabei, und als er
 seinen Thron auf den Winden festsetzte. 28
 Als er stark machte die oberen Wolken und
 als er sicher machte die Quellen unter dem
 Himmel 29 und fest machte die Fundamente
 der Erde, 30 (da) war ich bei ihm als Ord-
 nende, ich war es, an der er sich freute, täg-
 lich erfreute ich mich in seiner Gegenwart zu
 jeder Zeit, 31 Als er sich erfreute (bei) der
 Vollendung der bewohnten Erde und er sich
 erfreute an den Menschenkindern.

Sir 24,9:

πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέν με καὶ
 ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω

(Schon) vor der Ewigkeit, von Anfang an hat
 er mich erschaffen, und bis in Ewigkeit wer-
 de ich nicht vergehen.

1. Zur Präexistenz: Die für uns im Zusammenhang von Joh 1,1–3 wesentlichen Aussagen besagen, dass die Weisheit vor allen Werken von Gott geschaffen ist. Sie ist nach Spr 8,22 als Erstling von Gottes Geschöpfen¹⁸ Geschöpf über allen Geschöpfen. Fast gleichlautend sagt die Weisheit ihre Erschaffung vor der Ewigkeit in Sir 24,9 aus. Nach der LXX-Version von Spr 8 verdankt die Schöpfung der Weisheit als erstem Geschöpf gar ihre Ordnung.¹⁹ Der markanteste Unterschied dieser Weisheitsaussagen zum Prolog liegt darin, dass letzterer nicht sagt, dass Gott den Logos vor seinen Werken geschaffen habe, sondern dass er schon immer – nämlich „im Anfang“ (ἐν ἀρχῇ in V. 1) war. Der Logos ist, da er „Gott von Art“ ist (θεὸς ἦν ὁ λόγος; V. 1), wie Gott selbst von Uranfang an; im Prolog wird auf den präexistenten Logos die Bezeichnung „Gott“ angewandt – das passiert weder in anderen Texten für den präexistenten Christus noch für die Weisheit.²⁰

¹⁸ תַּיְשָׁרַף יְנִי / schuf/zeugte mich im Anfang = als Erstling; κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν/der Herr schuf mich als Anfang; in Sir 24,9 heißt es πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέν με/[schon] vor der Ewigkeit, von Anfang an hat er mich erschaffen

¹⁹ Das wird Spr 8,30 LXX ausdrücklich gesagt: ἤμην παρ' αὐτῷ ἀρμόζουσα/bei ihm war ich als Ordnende.

²⁰ Auffällig ist allerdings, dass das in seiner Bedeutung umstrittene μονογενής (V. 14.18) eine Parallele in Weish 7,22 hat, wo es von der Weisheit heißt: ἔστιν γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα νοερόν ἅγιον μονογενές πολυμερές λεπτόν εὐκίνητον τρανόν ἀμόλυντον σαφές ἀπήμαντον φιλάγαθον ὀξύ. (In ihr ist nämlich ein Geist: vernunftvoll, heilig, einzig, vielteilig, fein, leichtbeweglich, durchdringend, unbefleckt, klar, keinen Schmerz zufügend, das Gute liebend, schnellbereit.) Hier ist auf die Schwierigkeit der Bedeutung von μονογενής im Joh-Prolog hinzuweisen (vgl. zur Be-

Im Folgenden soll noch kurz auf eine Spezialfrage, die die neutestamentliche Diskussion bewegt, eingegangen werden.²¹ Christian Dietzfelbinger ist der Meinung, dass den „präexistenten Größen des Judentums [Sophia, Tora] nur eine relative Präexistenz [zu eigen sei]. Sie sind zwar vor der Schöpfung der Welt *geschaffen* worden, sind also nicht ungeschaffen von Anfang an da (Spr. 8,22f).“²² Demgegenüber sei der joh Logos „von Anfang an unerschaffen bei Gott“.²³ Weiter heißt es: „Hier transzendiert frühchristliches Denken in einigen seiner Ausprägungen seine jüdische ‚Vorlage‘.“²⁴ Angelika Strotmann²⁵ verweist dagegen darauf, dass die hebräische Überlieferung des Textes von Spr 8 im Vergleich zur LXX-Fassung noch wesentlich offener sei, was sich ihrer Meinung nach an den unterschiedlichen Übersetzungen von $\eta\gamma\gamma$ ²⁶ in Spr 8,22a zeige. Das Geheimnis der Präexistenz der Weisheit liegt nach ihr „in der durchgängig uneindeutigen Begrifflichkeit, mit der ihr Sein vor der Schöpfung beschrieben wird“.²⁷ Sie warnt auch davor, allzu schnell, die Präexistenz des Logos gegen jene der Weisheit (aufgrund ihres Geschöpf-Seins) auszuspielen. Strotmanns Ansicht nach, hätte „der Autor des Selbstlobs der Weisheit bewusst mehrere Möglichkeiten der Deutung des Verhältnisses zwischen Gott und der Weisheit offen gelassen [...], um nicht in Verdacht zu geraten, die Einzigkeit JHWHs anzuzweifeln.“²⁸ Weiter meint sie, dass „[e]ine gewisse Spannung zwischen der Weisheit als Gott untergeordneter Gestalt und der Weisheit als

deutung von $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ etwa Joseph A. Fitzmyer, $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$, EWNT 2 [³2011] 1081–1083): Das Wort kann wie im Falle des alttestamentlichen Textes mit „einzig“/„einzigartig“ übersetzt werden. Für Joh 1,14.18 dürfte dabei aber auch noch die Bedeutung „einziggeborren“/„einziggezeugt“ mitschwingen, da das Wort den Begriff „Sohn“ ersetzen kann.

- ²¹ Eine Zusammenfassung dieser Diskussion findet sich auch bei Theobald, Joh (Anm. 10) 109f.
- ²² Dietzfelbinger, Joh (Anm. 1) 38.
- ²³ Dietzfelbinger, Joh (Anm. 1) 38.
- ²⁴ Dietzfelbinger, Joh (Anm. 1) 38.
- ²⁵ Angelika Strotmann, Relative oder absolute Präexistenz? Zur Diskussion über die Präexistenz der frühjüdischen Weisheitsgestalt im Kontext von Joh 1,1–18, in: Michael Labahn/Klaus Scholtissek/Angelika Strotmann (Hg.), Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium (FS Beutler), Paderborn u. a. 2004, 91–106.
- ²⁶ Für ihren Übersetzungsvergleich bringt Strotmann, Präexistenz (Anm. 25) 95f. eine Reihe an deutschen, französischen und englischen Fassungen von Spr 8,22. Nach Edward Lipiński, $\eta\gamma\gamma$, ThWAT 7 (1993) 63–71: 64 ist die Bedeutung „schöpfen“ zurückzuweisen. Nur vier der 83 Belege implizieren die Bedeutung „zeugen“ oder „zur Welt bringen“ (Gen 4,1; Dtn 32,6; Ps 139,13; Spr 8,22); zwei weitere Belege implizieren möglicherweise die Bedeutung „erschaffen“ (Gen 14,19.22). Von diesen sechs Stellen abgesehen, bleibt der Gebrauch von $\eta\gamma\gamma$ im Wesentlichen geschäftlich (konkret und im übertragenen Sinn) und ist mit „erwerben“ wiederzugeben.
- ²⁷ Strotmann, Präexistenz (Anm. 25) 105.
- ²⁸ Strotmann, Präexistenz (Anm. 25) 105.

Gott gleichursprünglicher Gestalt [...] selbst noch in den frühjüdischen Sophia-Texten, die eine Vereindeutigung im Verhältnis zwischen JHWH und der Weisheit den Weg bahnen, [bestehen bleibe]“.²⁹ Nach Strotmann bieten diese Texte (Spr 8,22–31 LXX und Sir 24,3–9) durchaus Ansatzpunkte für die gerade nicht geschöpfliche Präexistenz, wie sie im Joh-Prolog zu finden ist. Sie weist „alle, die trotzdem an der Geschöpflichkeit der Weisheit im Unterschied zum Nichtgeschaffensein des Logos festhalten“, darauf hin, „dass das Verb קנה , sollte es tatsächlich ‚erschaffen‘ bedeuten, eben deutlich zu unterscheiden ist von den sonst gebräuchlichen Verben, die ein ‚schaffen‘ und ‚erschaffen‘ des Schöpfergottes beschreiben.“³⁰ Nach Strotmann sollte in unseren modernen Sprachen „dieses ‚Erschaffen der Weisheit‘ zumindest sprachlich unterschieden werden von der Erschaffung der übrigen Welt“.³¹ Für mich stellt sich bei dieser Diskussion allerdings die Frage, ob sowohl im Hebräischen als auch dann im Griechischen tatsächlich so ein großer Unterschied zwischen dem im Schöpfungsbericht vorkommenden ברא ³²/ ποιέω und dem im Sprüchebuch verwendeten קנה / κτίζω besteht, zumal ברא in der LXX auch mit κτίζω wiedergegeben werden kann.³³

2. Zur Schöpfungsmittlerschaft: In Joh 1,3 heißt es dann vom Logos $\text{πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο}$, d. h. die umfassende und nichts auslassende Schöpfermacht des Logos wird zum Ausdruck gebracht.³⁴ Bemerkenswert ist bezüglich der Schöpfungsmittlerschaft des Logos vor allem die präpositionale Wendung

²⁹ Strotmann, Präexistenz (Anm. 25) 105.

³⁰ Strotmann, Präexistenz (Anm. 25) 105f.

³¹ Strotmann, Präexistenz (Anm. 25) 106.

³² Nach Karl-Heinz Bernhardt, ברא III-IV, ThWAT 1, Stuttgart (1973) 774–777: 774, hat das Verb den streng begrenzten Anwendungsbereich der Bezeichnung des göttlichen Schaffens und soll als spezieller theologischer Terminus das unvergleichliche Schöpferwirken Gottes gegenüber allem sekundären menschlichen Schaffen aus vorgegebener Materie ausdrücken.

³³ Nach Gerhard Johannes Botterweck, ברא II.3, ThWAT 1 (1973) 773f., passiert das allerdings nicht in Gen, worauf sich Strotmann in ihrer Argumentation ja stützt. Nach Johan Lust/Erik Eynikel/Kathrin Hauspie, A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Part 2, Stuttgart 1996, lauten die Übersetzungen von ποιέω und κτίζω u. a. jeweils „to make“ und „to create“. Vgl. dazu auch Helmut Ringgren/Walther Zimmerli, Sprüche/Prediger (ATD 16/1), Göttingen ³1980, 40, wo in Bezug auf qnh festgehalten wird: „Die Hauptsache hier ist, daß Gott die Weisheit ins Dasein gerufen hat, ehe etwas anderes da war, ob durch Erzeugen (was durch ἠὸλατῆ , ‚geboren‘ in V. 24 und 25 nahegelegt wird) oder durch Erschaffen, ist eigentlich belanglos. Als erstes seiner Werke hat Gott also die Weisheit hervorgebracht, und dann hat sie ihm bei der Schöpfung beigegestanden.“

³⁴ Dietzfelbinger, Joh (Anm. 1) 25 weist darauf hin, dass dadurch, die Schöpfermacht Gottes keineswegs angetastet wird, diese wird vielmehr durch den Logos zur Geltung und Wirklichkeit gebracht.

„durch ihn“ (δι’ αὐτοῦ). Es heißt nicht, dass Gott schafft, und der Logos ihm dabei (hilfreich) zur Seite steht, wie es ja die alttestamentlichen Texte für die Weisheit implizieren.³⁵ Auffällig ist, dass weder in den alttestamentlichen Weisheitstexten noch im Joh-Prolog, über die Art und Weise, wie die Weisheit bzw. der Logos ihr/sein Schöpfungswerk tut, auch nur in Ansätzen spekuliert wird. Außerdem ist für die Weisheitstexte eine direkte Schöpfungsmittlerschaft nur schwer herauszulesen. Außer Frage steht nach Spr 8,27–30 (MT und LXX) lediglich: Die Weisheit war bei Gottes Schöpfungswirken dabei. Diejenigen, die für den MT-Text von Spr 8 bereits eine Schöpfungsmittlerschaft angedeutet sehen, lesen in V. 30 וַיִּמְצָא nicht als „Schoßkind“, sondern als „Werkmeisterin“.³⁶ Entscheidet man sich allerdings für erstere Lesart, lässt sich eine Schöpfungsmittlerschaft der Weisheit nur schwer konstatieren.³⁷ Hinzuweisen ist darauf, dass in Spr 8,30 LXX die Weisheit dann aber dezidiert als „Ordnen-de“ (ἀρμόζουσα) bezeichnet wird. Daraus kann man schließen, dass der Text wohl schon früh im Sinne einer Schöpfungsmittlerschaft verstanden wurde.³⁸

³⁵ Erst bei Philo von Alexandrien tauchen dann Verbindungen von Weisheit mit δία im Schöpfungskontext auf: Theobald, Joh (Anm. 10) 113f., führt dazu drei Belege an (Fug 109, Sacr AC 8 und Cher 125.127) sowie zwei weitere Belege aus der paganen hellenistischen Philosophie (Diogenes Laertius referiert von Zeno, sowie Cicero).

³⁶ Vgl. dazu v. a. die Ausführungen zu Spr 8,22–31 bei Gerlinde Baumann, Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1–9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien (FAT 16), Tübingen 1996, 111–152, die S. 131–138 der Frage „Schoßkind“ oder „Werkmeisterin“ widmet und auf sämtliche Vokalisierungsmöglichkeiten eingeht und sich dafür entscheidet, die Übersetzung „Schoßkind“ zu favorisieren. Anders allerdings Magne Sæbø, Sprüche (ATD 16/1), Göttingen 2012, 131–134, der sich zwar für die Übersetzung „Handwerker“ entscheidet, aber darauf hinweist, dass es wohl immer schon als theologisch schwierig empfunden wurde, dass die Weisheit Anteil an der Schöpfung habe und betont darauf hinweist: „die Weisheit [steht] zwischen Jahwe und seinem Schöpfungswerk; und Jahwe ist der alleinige Schöpfer“ (134).

³⁷ So sieht Jorg Christian Salzmann, „Als er die Himmel bereitete, war ich da“. Prov 8,22–31 und der Gedanke der Schöpfungsmittlerschaft, in: LuThK 24 (2000) 2–13: 4f. die Funktion der Weisheit bei der Schöpfung in einer Art Begleiterrolle und betont, dass im hebräischen Text das Subjekt des Handelns immer Gott ist. Vgl. auch Baumann, Weisheitsgestalt (Anm. 36) 143f., die festhält: „Zu der Frage, ob die Weisheit auch Mitschöpferin ist, schweigt der Text. [...] Die Weisheit als JHWHs Schoßkind in V. 30a ist in V. 30b angesichts der Schöpfung das Vergnügen und erlebt gleiches bei den Menschen (V. 31b). Ob sie gestaltend bei der Schöpfung JHWHs mitgewirkt hat oder ob ihre Freude in den Kosmos eingegangen ist, bleibt im Text offen. Die Frage danach, ob die Weisheitsgestalt in Prov 8,22–31 als Mitschöpferin tätig ist, muß also nach Auswertung der *expliziten* Textaussagen verneint werden. Bestritten sei damit nicht, daß der Text die Weisheit als ‚Weltordnungsexpertin‘ darstellt und eine in diese Richtung gehende Tätigkeit *impliziert*.“ Des Weiteren George M. Landes, Creation Tradition in Proverbs 8:22–31 and Genesis 1, in: Howard N. Bream/Ralph D. Heim/Carey A. Moore, A Light Unto My Path. Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers (GTS 4), Philadelphia 1974, 279–293: 285f., der auch gegen die Übersetzung „Handwerker/Werkmeisterin“ plädiert.

³⁸ Siehe dazu Salzmann, Prov 8,22–31 (Anm. 37) 5f.

Aus Sir 24 ist m. E. überhaupt keine Schöpfungsmittlerschaft der Weisheit abzulesen.

Abschließend sei zu den weisheitlichen „Vorbildern“ für Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft des Logos im Joh-Prolog festgehalten: Was die Präexistenz betrifft, darf m. E. doch der wesentliche Unterschied bzw. die christliche Weiterführung nicht übersehen werden, dass es vom Logos heißt, dass er von Anfang an war, während die Weisheit nach den alttestamentlichen Texten, zwar vor allen anderen Geschöpfen, aber (in welcher Form auch immer) geschaffen wurde. Eine direkte Schöpfungsmittlerschaft der Weisheit lässt sich aus den alttestamentlichen Texten nur unter bestimmten Voraussetzungen ableiten und insofern sollte die neutestamentliche Exegese zum Joh-Prolog hier mit der Annahme des weisheitlichen Vorbildes wesentlich vorsichtiger umgehen.

2. Das Motiv des Nichterkennens und der Ablehnung³⁹

Eine Besonderheit des Hymnus des Prologs gegenüber anderen neutestamentlichen Christus-Hymnen (etwa Phil 2,5–11;⁴⁰ Kol 1,12–20; Eph 1,3–14) liegt darin, dass ersterer auch Reaktionen seitens der Schöpfung auf den Präexistenten mit einbezieht. Insgesamt dreimal wird in den Versen 5 (οὐ κατέλαβεν), 10 (οὐκ ἔγνω) und 11 (οὐ παρέλαβον) ein negatives Antwortverhalten der Welt konstatiert.

Alle drei Aussagen des Prologs lassen Entsprechungen zum Motiv der nahen, aber abgelehnten bzw. nicht erkannten Weisheit deutlich werden.⁴¹ Die Weisheit war in der Schöpfung präsent, wurde aber größtenteils nicht anerkannt.

Zu Joh 1,5 gibt es aufgrund der offenen Wortbedeutung von καταλαμβάνω zwei Deutungsmöglichkeiten, für die es je Vorbilder aus der Weisheitsliteratur gibt. Das Verb kann sowohl „überwinden, überwältigen“ als auch „verstehen,

³⁹ Vgl. v. a. von Lips, Traditionen (Anm. 12) 311–313.

⁴⁰ Hier in Phil 2,10f. wird zwar die Proskynese und Akklamation aller Wesen ausgesagt; es handelt sich aber – angedeutet durch die Finalbestimmung (ἵνα) – wohl um ein zukünftiges (eschatologisches) Geschehen. So etwa auch Ulrich B. Müller, Der Brief an die Philipper (ThHK 11/1), Leipzig²2002, 109f.

⁴¹ Vgl. dazu von Lips, Traditionen (Anm. 12) 311–313, der auch die Frage der Zuordnung dieser drei Aussagen stellt: „Sagen sie dreimal parallel die Ablehnung der Sophia aus? Werden drei verschiedene Aspekte zur Sprache gebracht? Oder gehört nur eine der Aussagen zum ursprünglichen Hymnus, während die Parallelen erst Ergänzungen sind? [...] Mehr scheint dafür zu sprechen, daß bewusst drei verschiedene Aspekte angesprochen werden sollen; dagegen weniger wahrscheinlich, daß drei parallele Aussagen vorliegen.“ (ebd. 311)

begreifen“, d. h. „ergreifen, erfassen“ im übertragenen Sinn bedeuten.⁴² Es stellt sich also die Frage, ob hier in V. 5 an ein Nicht-Überwältigen (d. h. Kampfgeschehen) oder ein Nicht-Begreifen zu denken ist.⁴³ Für die erste Deutung steht möglicherweise Weish 7,29f. als Vorbild zur Verfügung:

<p>29 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</p>	<p>29 Sie ist nämlich schöner als die Sonne, und über(trifft) jedes Sternbild. Mit dem (Tages)licht verglichen, wird sie strahlender befunden. 30 Diesem nämlich folgt die Nacht nach, die Bosheit aber ist nicht stärker als die Weisheit.</p>
---	---

Die zweite Deutung findet eine Analogie in Bar 3,20f.:

<p>20 νεώτεροι εἶδον φῶς καὶ κατώκησαν ἐπὶ τῆς γῆς ὁδὸν δὲ ἐπιστήμης οὐκ ἔγνωσαν 21 οὐδὲ συνῆκαν τρίβους αὐτῆς οὐδὲ ἀντελάβοντο αὐτῆς οἱ υἱοὶ αὐτῶν ἀπὸ τῆς ὁδοῦ αὐτῶν πόρρω ἐγενήθησαν</p>	<p>20 Jüngere erblickten (das) Licht und wohnten auf der Erde, den Weg des Wissens aber erkannten sie nicht 21 und verstanden nicht ihre Pfade und erfassten sie nicht; ihre Söhne entfernten sich weit von ihrem Weg.</p>
---	--

Bei beiden angeführten Beispielen ist darauf hinzuweisen, dass im Text nirgends καταλαμβάνω vorkommt und sich so die Frage ergibt, inwiefern es sich hier wirklich um Vorbilder für das Nichtergreifen des Lichts (= Logos) durch die Finsternis im Prolog Joh 1,5 handeln kann.

In Joh 1,10 heißt es, dass der Kosmos den in ihm gegenwärtigen Logos nicht erkannt hat. „Erkennen“ (γινώσκω) kann hier auch die spezielle Nuance von „anerkennen“ haben.⁴⁴ Für den Gedanken der Nicht-Anerkennung bzw. Ablehnung der Weisheit wird v. a. auf die außerbiblische Stelle äthHen 42 sowie innerbiblisch auf Spr 1,20–33 (bes. V. 24f.29f.) verwiesen.⁴⁵

äthHen 42:⁴⁶

1 Die Weisheit fand keinen Platz, wo sie wohnen konnte, da hatte sie eine Wohnung in den Himmeln. 2 Die Weisheit ging aus, um unter den Menschenkindern zu wohnen, und sie fand

⁴² Vgl. dazu auch Horst Balz/Gerhard Schneider, καταλαμβάνω, EWNT 2 (³2011) 643.

⁴³ Schnackenburg, Joh (Anm. 9) 222, plädiert eindeutig für letztere Möglichkeit.

⁴⁴ Vgl. dazu Walter Schmithals, γινώσκω κτλ., EWNT 1 (³2011) 596–604: 603.

⁴⁵ von Lips, Traditionen (Anm. 12) 312, Anm. 134, weist darauf hin, dass auch Weish 13–15 insgesamt den Gedanken des Nicht-Erkennens der Weisheit Gottes in der Welt behandeln, allerdings nicht explizit von der personifizierten oder hypostasierten Weisheit sprechen. Schnackenburg, Joh (Anm. 9) 233, verweist erst bei der Auseinandersetzung mit V. 10 auf Bar 3,20f. und führt in Anm. 4 weitere Beispiele zum Begriff des „Erkennens“ an. Vgl. auch Wilckens, Joh (Anm. 10) 31; Dietzfelbinger, Joh (Anm. 1) 29.

⁴⁶ Text wiedergegeben nach Siegbert Uhlig, Das äthiopische Henochbuch (JSHRZ 5. Apokalypsen, Lfg. 6), Gütersloh 1984.

keine Wohnung; die Weisheit kehrte an ihren Ort zurück und nahm ihren Sitz unter den Engeln. 3 Und die Ungerechtigkeit kam hervor aus ihren Kammern: die sie nicht suchte, fand sie, und wohnte unter ihnen, wie der Regen in der Wüste und wie der Tau auf dem durstigen Land.

Spr 1,24f.29f.:

24	וְעַן קָרָאתִי וְתִמְאַנּוּ נְטִייתִי יְדֵי וְאִין מְקוֹשֵׁיב:	24	Weil ich rief und ihr euch weigertet, weil
25	וְתִפְרָעוּ כְּלִי-עֲצָתִי וְתוֹכַחְתִּי לֹא אָבִיתֶם:	25	ich meine Hand ausstreckte und niemand
29	תַּחַת כִּי-שָׁנְאוּ דַעַת וַיִּרְאֵת יְהוָה לֹא כָהָרוּ:	29	aufmerkte 25 und ihr fahren liebet all mei-
30	לֹא-אָבוּ לְעֲצָתִי נְאֻצּוּ כְּלִי-תוֹכַחְתִּי:	30	nen Rat und meine Mahnung nicht wolltet

[...] 29 Weil sie Erkenntnis gehaßt und die Furcht des Herrn nicht erwählt haben, 30 meinen Rat nicht gewollt, verschmäht haben all meine Mahnung [...]

24	ἐπειδὴ ἐκάλουν καὶ οὐχ ὑπηκούσατε καὶ ἐξέτεινον λόγους καὶ οὐ προσείχετε	24	Weil ich rief und ihr nicht gehorchtet und
25	ἀλλὰ ἀκύρους ἐποιεῖτε ἐμὰς βουλάς τοῖς δὲ ἐμοῖς ἐλέγχοις ἠπειθήσατε [...]	25	ich Worte ausbreitete und ihr nicht darauf
29	ἐμίσησαν γὰρ σοφίαν τὸν δὲ φόβον τοῦ κυρίου οὐ προεΐλαντο	29	achtetet, 25 vielmehr ungültig machtet mei-
30	οὐδὲ ἤθελον ἐμαῖς προσέχειν βουλαῖς ἐμυκτήριζον δὲ ἐμοὺς ἐλέγχους	30	ne Ratschläge und meinen Zurechtweisun-

gen (gegenüber) ungehorsam wart [...] 29 Denn sie hassen Weisheit, die Furcht des Herrn wählen sie nicht 30 und sie wollten nicht aufmerken auf meine Ratschläge und verspotten meine Zurechtweisungen.

Aus meiner Sicht ist die Parallele zum äthHen für Joh 1,10 durchaus gegeben, da es hier um die personifizierte Weisheit zu gehen scheint, was dem (in Christus personifizierten) Logos entspricht. Dass Spr 1,20ff. tatsächlich im Hintergrund des Prologs steht, wie das bspw. Schnelle in seinem Kommentar⁴⁷ nahelegt, halte ich allerdings für fraglich, da es im alttestamentlichen Text v. a. um die „praktische“ Weisheit, d. h. die Befolgung von Lebensregeln, zu gehen scheint.⁴⁸ Es besteht m. E. ein Unterschied zwischen dem Annehmen der (personifizierten) Weisheit und dem Befolgen ihrer Mahnungen und Ratschläge.

⁴⁷ Schnelle, Joh (Anm. 10) 46, Anm. 88.

⁴⁸ Ich komme zu dieser Annahme u. a. aufgrund der in diese Richtung deutenden Aussagen von Sæbø, Sprüche (Anm. 36) 51: „Charakteristisch in dieser Rede ist endlich, dass V. 25 und 30 typisch weisheitliche Begriffe wie ‚Rat‘ [...] und ‚Zurechtweisung‘ [...] verwendet sind. So lässt sich diese besondere Ich-Rede der Weisheit wohl am besten als eine zwar prophetisch inspirierte, aber doch letztlich weisheitlich geprägte Bußpredigt bezeichnen.“ sowie Ruth Scoralick, Das Buch der Sprichwörter, in: Erich Zenger (Hg.), Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, Stuttgart ³2005, die in Bezug auf 1,29 von „Weisheitsorientierung“ spricht.

Joh 1,11 wiederholt V. 10, wie Theobald sagt, „paradox zugespitzt und möglicherweise auf neuer Ebene“.⁴⁹ Er meint damit, dass der vorgegebene Hymnus insgesamt Israel-Kolorit besitzt – d. h. ursprünglich wohl nur Israel gemeint gewesen sein dürfte und der Text durch den Evangelisten eine Universalisierung (v. a. durch die redaktionelle Ergänzung V. 10) erfahren hat. Als Parallelen aus der Weisheit könnte nach von Lips auf Bar 3,12f.; 4,1 verwiesen werden.⁵⁰

Bar 3,12f.:

12 ἐγκατέλιπες τὴν πηγὴν τῆς σοφίας 13 τῆ
ὁδοῦ τοῦ θεοῦ εἰ ἐπορεύθης κατόκεις ἂν ἐν
εἰρήνῃ τὸν αἰῶνα

12 Du hast die Quelle der Weisheit verlas-
sen! 13 Wärest du auf dem Weg Gottes ge-
gangen, wohntest du für ewig im Frieden.

Bar 4,1:

αὕτη ἡ βίβλος τῶν προσταγμάτων τοῦ θεοῦ
καὶ ὁ νόμος ὁ ὑπάρχων εἰς τὸν αἰῶνα πάντες
οἱ κρατοῦντες αὐτῆς εἰς ζωὴν οἱ δὲ
καταλείποντες αὐτὴν ἀποθανοῦνται

Sie ist das Buch der Satzungen Gottes und
das Gesetz, das in Ewigkeit Bestand hat: al-
le, die an ihr festhalten, (gewinnen) das Le-
ben, aber die sie im Stich lassen, werden
sterben.

Zumindest in Bar 4,1 erfolgt eine Identifikation von Tora und Weisheit. M. E. erschließt sich hier in den Bar-Texten die Entsprechung zur Ablehnung des Logos durch die Seinen allerdings nicht, da es hier wie auch schon in Spr 1,20ff. wohl eher um die Ausführung der Tora zu gehen scheint und nicht die personifizierte Weisheit im Blick ist.

Ob man für den Prolog wirklich eine fortschreitende Gedankenfolge, wie sie von Lips⁵¹ abschließend annimmt, von keiner überwindenden Gegenmacht (V. 5), zur Nichtanerkennung durch die Schöpfung (V. 10) und zur Ablehnung durch das auserwählte Volk Israel (V. 11) ausmachen kann, bleibt m. E. ebenfalls ein wenig fraglich. Nicht zu bestreiten ist zwar, dass es bei allen drei Aussagen wohl doch um verschiedene Ebenen des Nichterkennens bzw. der Ablehnung geht. Daraus aber eine sich kontinuierlich steigernde Ablehnung herauszulesen, geht mir zu weit.

Abschließend sei auch noch festgehalten, dass es aus meiner Sicht ein wenig schwierig ist, die einzelnen alttestamentlichen Aussagen (ausschließlich) ganz bestimmten Prologversen zuzuordnen. Insgesamt wird man aber wohl sagen

⁴⁹ Theobald, Joh (Anm. 10) 123; ähnlich Schnackenburg, Joh (Anm. 9) 234.

⁵⁰ Vgl. von Lips, Traditionen (Anm. 12), der allerdings keine näheren Erläuterungen diesbezüglich bietet.

⁵¹ Siehe dazu von Lips, Traditionen (Anm. 12) 313.

können, dass das Motiv der nicht er- bzw. anerkannten oder gar abgelehnten Weisheit durchaus im Hintergrund der Aussagen über das Nicht-Erkennen des Logos im Prolog stehen dürfte.

3. Weitere weisheitliche Motive im Prolog

Drei weisheitliche Motive, die nach von Lips⁵² den Prolog prägen, sowie zwei weitere mögliche weisheitliche Motive sollen noch kurz angesprochen werden: das Motiv des Wohnens bzw. Zeltens, das Motiv der Herrlichkeit, das Motiv der Fülle, das Motiv der Gotteskindschaft und das Motiv des Seins im Schoß des Vaters.

Das *Zelten/Wohnungnehmen* der Weisheit scheint ein durchaus vertrautes Motiv zu sein, das dann auch im Prolog vom Logos in Joh 1,14 ausgesagt wird. Von der Wohnungssuche⁵³ der Weisheit sowie ihrem Wohnungnehmen sprechen der schon genannte Text äthHen 42 (V. 1f.) sowie Sir 24 (V. 4a.8; vgl. auch V. 10).

<p>4a ἐγὼ ἐν ὑψηλοῖς κατεσκήνωσα [...] 8 ὁ κτίσας με κατέπαυσεν τὴν σκηνὴν μου καὶ εἶπεν ἐν Ἰακωβ κατασκήνωσον καὶ ἐν Ἰσραηλ κατακληρονομήητι</p>	<p>4 Ich habe auf den Höhen mein Zelt aufgeschlagen, [...] 8 der mich erschaffen hat, hat für mein Zelt (einen Ort) der Ruhe geschaffen, und er sagte: In Jakob sollst du dein Zelt aufschlagen [...]</p>
---	---

Nicht nur vom Zelten/Wohnungnehmen des Logos ist in Joh 1,14 Rede, sondern auch von der *δόξα/Herrlichkeit*. Selbiges wird ebenfalls von der Weisheit ausgesagt, so etwa in Weish 9,11:

<p>οἶδε γὰρ ἐκείνη πάντα καὶ συνίει καὶ ὀδηγήσει με ἐν ταῖς πράξεσί μου σωφρόνως καὶ φυλάξει με ἐν τῇ δόξῃ αὐτῆς</p>	<p>Jene weiß nämlich alles und versteht es und wird mich in meinen Taten besonnen geleiten und mich bewahren durch ihre Herrlichkeit [...]</p>
--	--

In Weish 7,25 wird die Weisheit als Ausfluss der *δόξα/Herrlichkeit* des Allherrschers bezeichnet:

<p>25 ἀτμὶς γὰρ ἐστὶν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινῆς διὰ τοῦτο οὐδὲν μεμιαμμένον εἰς αὐτὴν παρεμπίπτει</p>	<p>Ein Hauch nämlich ist sie der Macht Gottes und eine klare Ausströmung der Herrlichkeit des Allherrschers; deshalb dringt nichts Unreines in sie ein.</p>
---	---

⁵² von Lips, Traditionen (Anm. 12) 313f.

⁵³ Vgl. dazu auch Schnackenburg, Joh (Anm. 9) 244; Schnelle, Joh (Anm. 10) 47; Theobald, Joh (Anm. 10) 129.

In Sir 24,16f. werden den Zweigen und Früchten der Weisheit δόξα καὶ χάρις bzw. δόξα καὶ πλοῦτος zugeschrieben:

16 ἐγὼ ὡς τερέμινθος ἐξέτεινα κλάδους μου
καὶ οἱ κλάδοι μου κλάδοι δόξης καὶ χάριτος
17 ἐγὼ ὡς ἄμπελος ἐβλάστησα χάριν καὶ τὰ
ἄνθη μου καρπὸς δόξης καὶ πλούτου

16 Wie eine Terebinthe habe ich meine
Zweige ausgestreckt, und meine Zweige sind
Zweige des Ruhms und der Anmut. 17 Ich
lasse wie ein Weinstock Anmut sprießen,
und meine Blüten: Frucht der Pracht und des
Reichtums [...]

Aus meiner Sicht ist in den alttestamentlichen Texten die Entsprechung zur δόξα des Logos – mit Ausnahme von Weish 9,11 – nicht unbedingt gegeben, geht es in Joh 1,14 doch dezidiert um die δόξα des Logos (dieser wird zwar als μονογενής παρὰ πατρός in ein einzigartiges Verhältnis zu Gott gesetzt, aber δόξα wird dennoch vom Logos ausgesagt) und in Weish 7,25 um diejenige Gottes bzw. in Sir 24,16f. um die Früchte/Zweige der Weisheit.

Mit Sir 24,17 ist nach von Lips⁵⁴ auch das dritte von ihm noch zu nennende Motiv angesprochen: Die Weisheit hat *Fülle*, Schätze, Reichtum anzubieten – das sind ihre Gaben für diejenigen, die ihr folgen. Als Belege führt er Weish 7,11.13f. und 8,5 an.

7,11 ἦλθεν δέ μοι τὰ ἀγαθὰ ὁμοῦ πάντα μετ’
αὐτῆς καὶ ἀναρίθμητος πλοῦτος ἐν χερσὶν
αὐτῆς 13 ἀδόλως τε ἔμαθον ἀφθόνως τε
μεταδίδωμι τὸν πλοῦτον αὐτῆς οὐκ
ἀποκρύπτομαι 14 ἀνεκλιπῆς γὰρ θησαυρός
ἐστὶν ἀνθρώποις ὃν οἱ κτησάμενοι πρὸς θεὸν
ἐστείλαντο φιλίαν διὰ τὰς ἐκ παιδείας
δωρεὰς συσταθέντες

7,11 Es kamen aber zu mir zugleich mit ihr
alle Güter, und unzählbarer Reichtum war in
ihren Händen. 13 Ohne Falschheit lernte ich,
und ohne Neid gebe ich (sie) weiter; ihren
Reichtum halte ich nicht bei mir verborgen.
14 Ein unerschöpflicher Schatz nämlich ist
sie für die Menschen: die ihn erwarben sind
zur Freundschaft mit Gott gelangt, durch die
Geschenke, die aus der Bildung (erwachsen),
empfohlen.

8,5 εἰ δὲ πλοῦτός ἐστιν ἐπιθυμητὸν κτῆμα ἐν
βίῳ τί σοφίας πλουσιώτερον τῆς τὰ πάντα
ἐργαζομένης

8,5 Wenn aber Reichtum ein begehrenswerter
Besitz im Leben ist – was ist reicher als
die Weisheit, die alles wirkt?

Hier stellt sich allerdings schon die Frage, ob hinter der Fülle/Erfüllung (πλήρωμα) aus Joh 1,16 wirklich der Reichtum (πλοῦτος) bzw. Schatz (θησαυρός) der Weisheit steht, haben wir es hier doch mit unterschiedlicher Terminologie zu tun.⁵⁵ Die beiden Wortfelder um πλοῦτος und θησαυρός feh-

⁵⁴ Vgl. von Lips, Traditionen (Anm. 12) 314.

⁵⁵ Vgl. dazu Dieter Zeller, θησαυρός κτλ., EWNT 2 (32011) 369–375; Helmut Merklein, πλοῦσιος κτλ., EWNT 3 (32011) 273–278; Hans Hübner, πλήρωμα, EWNT 3 (32011) 262–264; sowie Johannes Eichler, θησαυρός, TBLNT (1997) 73f.; Friedrich Selzer, πλοῦτος, TBLNT (1997) 77–

len zudem gänzlich im johanneischen Schrifttum (JohEv und 1–3 Joh) und werden im Neuen Testament primär im eigentlichen Sinn und kaum im metaphorischen Sinn verwendet, wohingegen πλήρωμα vorwiegend als tragender theologischer Begriff vorkommt.

Ein weiteres Motiv, das der Weisheitstradition entnommen sein könnte, ist jenes der *Gotteskindschaft* Joh 1,12f. In der eben genannten Stelle Weish 7,14 wird von denen, die sich Weisheit erwarben gesagt, dass sie zur Freundschaft mit Gott gelangt sind. Schnelle⁵⁶ führt als weitere Belege Bar 3,9–37⁵⁷ (aufgrund der Länge nicht wiedergegeben); Sir 4,10; 6,20–22 und Weish 2,18; 7,27f. an, allerdings ohne näher darauf einzugehen:

Sir 4,10; 6,20–22:

4,10 γίνου ὀρφανοῖς ὡς πατήρ καὶ ἀντὶ ἀνδρὸς τῆ μητρὶ αὐτῶν καὶ ἔση ὡς υἱὸς ὑψίστου καὶ ἀγαπήσει σε μᾶλλον ἢ μήτηρ σου

4,10 Werde den Waisen wie ein Vater und tritt an die Stelle des Mannes für ihre Mutter. Und du wirst sein wie ein Sohn des Höchsten, und er wird dich mehr lieben als deine Mutter.

6,20 ὡς τραχεῖά ἐστιν σφόδρα τοῖς ἀπαιδεύτοις καὶ οὐκ ἐμμενεῖ ἐν αὐτῇ ἀκάρδιος 21 ὡς λίθος δοκιμασίας ἰσχυρὸς ἔσται ἐπ' αὐτῷ καὶ οὐ χρονιεῖ ἀπορρῖψαι αὐτήν 22 σοφία γὰρ κατὰ τὸ ὄνομα αὐτῆς ἐστιν καὶ οὐ πολλοῖς ἐστιν φανερά

6,20 Wie Karstland ist (die) Weisheit für die Ungebildeten, und bei ihr wird kein Herzloser bleiben. 21 Wie ein Prüfstein wird sie schwer auf ihm liegen, und nicht wird er zögern, sie wegzuwerfen. 22 Weisheit nämlich entspricht ihrem Namen, und nicht vielen ist sie offenbar.

Weish 2,18; 7,27f.:

2,18 εἰ γὰρ ἐστιν ὁ δίκαιος υἱὸς θεοῦ ἀντιλήμψεται αὐτοῦ καὶ ῥύσεται αὐτὸν ἐκ χειρὸς ἀνθεστηκότων

2,18 Wenn nämlich der Gerechte (wirklich) Sohn Gottes ist, wird er sich seiner annehmen und ihn retten aus der Hand seiner Gegner.

7,27 μία δὲ οὕσα πάντα δύναται καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει καὶ κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει 28

7,27 Eine seiend vermag sie alles und bei sich bleibend erneuert sie alles. Und von Generation zu Generation geht sie in heilige Seelen ein und bereitet Freunde Gottes und

80; bedeutend scheint mir diesbezüglich auch, dass im Begriffslexikon beide Begriffe unter dem Oberthema Armut/Reichtum behandelt werden, wohingegen πλήρωμα dem Oberthema Fülle/Leere zugeordnet ist.

⁵⁶ Schnelle, Joh (Anm. 10) 46.

⁵⁷ Hier ist anzumerken, dass die Perikope eigentlich erst in V. 38 endet, der von Schnelle aber wohl nicht angeführt wird, da dieser Vers häufig als christliche Interpolation aufgefasst wird. Vgl. dazu etwa Georg Gäbel/Wolfgang Kraus, Das Buch Baruch, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus (Hg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Band 2. Psalmen bis Daniel, Stuttgart 2011, 2815–2826: 2825.

οὐθὲν γὰρ ἀγαπᾷ ὁ θεὸς εἰ μὴ τὸν σοφίᾳ συνοικοῦντα Propheten. 28 Nichts nämlich liebt Gott außer dem, der mit der Weisheit zusammenlebt.

M. E. eignen sich diese alttestamentlichen Texte nicht für die Erklärung der Gotteskindschaft, wie sie das Johannesevangelium verstanden wissen will. Dem JohEv geht es dabei vor allem um ein Hineingenommensein in die Beziehung von Jesus und dem Vater. Erlangt wird diese Gotteskindschaft durch Glauben (Joh 1,12: Aufnahme und Glaube an den Namen) und nicht durch irgendwelches äußere Sehen oder Zutun. In den alttestamentlichen Texten scheint es mir eher um das Tun der Weisheit zu gehen, das zum Wohlgefallen vor Gott führt: In Weish 2,18 ist vom Gerechten als Sohn Gottes die Rede; Weish 2,27f. spricht von den Weisen als Freunde Gottes.

Ein Motiv soll noch benannt werden, das aus der Weisheitstradition stammen könnte: das *Sein des Logos im Schoß des Vaters* in V. 18. Hier dürfte erneut Spr 8,30 MT im Hintergrund stehen, freilich nur, wenn man sich für Übersetzungsmöglichkeit „Schoßkind“ entscheidet, wofür ja einiges zu sprechen scheint (s. o.).⁵⁸ Deziert für diesen traditions geschichtlichen Hintergrund spricht sich bspw. Otfried Hofius aus.⁵⁹

4. Logos und nicht Sophia

Hier soll nun nach der Herausarbeitung der weisheitlichen Motive, die mehr oder weniger plausibel hinter dem Prolog-Text stehen dürften, der Frage nachgegangen werden, warum im Prolog vom Logos (Wort) und nicht von der Sophia⁶⁰ (Weisheit) die Rede ist, da die beiden in ntl. Zeit wohl doch nicht

⁵⁸ Vgl. etwa Joachim Kügler, *Der Sohn im Schoß des Vaters. Eine motivgeschichtliche Notiz zu Joh 1,18*, BN 89 (1997) 76–87, der das annimmt, v. a. unter Verweis auf Gese, *Johannesprolog* (Anm. 11), 152–201, wo dieser nach Klärung von Vorfragen (154–173) auf alttestamentliche Traditionen im Johannesprolog (173–201) zu sprechen kommt und im Zuge dessen auch speziell auf Weisheitstexte (173–181) eingeht. Anzumerken ist allerdings, dass Gese zwar darauf eingeht, dass die Weisheit als bei der Schöpfung im Schoß Gottes mitthronend zu verstehen ist (177), er aber keine explizite Verbindung zu Joh 1,18 zieht. Die Zuordnung von Spr 8,30 und Joh 1,18 (189) erfolgt bei ihm erst innerhalb der Auseinandersetzung um das Heilsgeschehen der Offenbarung.

⁵⁹ Otfried Hofius, „Der in des Vaters Schoß ist“ Joh 1,18, in: ders./Hans Christian Kammler, *Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums* (WUNT 88), Tübingen 1996, 24–32, der sein auf Gese beruhendes Urteil noch zu stützen sucht durch die Heranziehung eines rabbinischen Textes (aus ARN 31).

⁶⁰ Bezüglich Sophia und Johannesevangelium vgl. insgesamt die instruktive Studie Martin Scott, *Sophia and the Johannine Jesus* (JSNT.S 71), Sheffield 1992, der einen guten Überblick zur Frage, wer und was Sophia überhaupt ist, bietet (36–82), bevor er sich dann explizit dem johan-

beliebig austauschbar waren.⁶¹ Grundsätzlich besteht – wie schon eingangs erwähnt – kein Zweifel, dass der Logos des dem Prolog zugrundeliegenden Hymnus’ niemand anderen meint als Jesus von Nazaret. Dieser Hymnus zeichnet sich aber von allen anderen neutestamentlichen Hymnen dadurch aus, dass er Jesus eben mit dem Titel Logos bezeichnet, was im NT und selbst im JohEv sonst nirgends mehr passiert.

Eine in der Johannesforschung viel verhandelte Frage ist die, was den Autor des Hymnus dazu veranlasste, Jesus Logos (Wort⁶²) zu nennen und welche Logosvorstellung(en) ihn beeinflusste(n).⁶³ Der Logosbegriff war schon seit langer Zeit ein wichtiges Element im philosophischen Denken der Griechen.⁶⁴ Er ist seit Heraklit (um 500 v. Chr.) relevant als Inbegriff des Sinnhaften und

neischen Jesus und der Sophia (83–173; 94–115 beschäftigt sich speziell mit dem Prolog) widmet. Spannend, für unser Thema allerdings weniger relevant, ist die Frage nach den Frauen im Johannesevangelium in Bezug auf Jesus-Sophia (174–240).

⁶¹ Vgl. dazu etwa Claudia Sticher, „Frau Weisheit hat ihr Haus gebaut.“ Alttestamentliche Anknüpfungspunkte der Johanneischen Logos-Christologie, in: Günter Kruck (Hg.), *Der Johannesprolog*, Darmstadt 2009, 27–47: 46f., die zum Schluss kommt: „Die Weisheit ist zweifellos eine der entscheidenden Vorläufergestalten für eine Logoschristologie johanneischer Färbung.“ (ebd. 47) Die beiden Erklärungen, die Lindars, John (Anm. 10) 83 vorschlägt, sind m. E. nicht überzeugend: 1. „John uses ‚Word‘ rather than ‚Wisdom‘ because he needs a masculine noun (sophia is feminine) to express the Incarnation.“ 2. „The Incarnate Son is not only the revealer of divine truth, but he is himself the content of apostolic preaching (cf. 1 C. 1.18).“ Weitaus plausibler scheint mir die Argumentation bei Wengst, Joh (Anm. 8) 46, der die Verschiebung von Sophia auf Logos durch den Bezug zu Gen 1 veranlasst sieht, wo von Gottes Sprechen die Rede ist: „Wenn Johannes den Begriff ‚Wort‘ aufnimmt, knüpft er der Sache nach damit zugleich an eine Tradition an, wie sie etwa in Ps 50,3 zum Ausdruck gelangt: ‚Unser Gott kommt und schweigt nicht.‘ Wort ist Mitteilung, Kundgabe, Anrede, Zuwendung. Gott wie er in der Bibel bezeugt wird, ist ein entgegenkommender und ansprechender Gott.“ Zu meiner eigenen Erklärung siehe unten.

⁶² Für die Übersetzung von λόγος gibt es eine große Vielfalt der lexikalischen Bedeutungen. Hubert Ritt, λόγος, EWNT 3 (³2011) 880-887: 881, führt an: Wort, Rede, Sprache, Erzählung, Aussage, Ausspruch, Frage, Gerücht, Rechenschaft, Predigt, Lehre, Ruf, Sinn. Diese Vielfalt erklärt sich zum einen aus philologischen, zum anderen aus theologischen Gründen: 1. Die sprachliche Wortwurzel λεγ- ist eine umfassende Sinneinheit: sammeln, auflesen, auslesen, dazuzählen, aufzählen, erzählen, reden. 2. Der theologische Hintergrund wird von der Wiedergabe des hebr. דבר (Wort, Bericht, Befehl; auch Sache, Angelegenheit) durch λόγος (meist in den atl. Geschichtsbüchern) und durch ῥῆμα (größtenteils im prophetischen Schrifttum) gebildet.

⁶³ Vgl. zum Folgenden etwa Schnackenburg, Joh (Anm. 9) 257-269; von Lips, Traditionen (Anm. 12) 309-311; Thomas H. Tobin, *The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculations*, in: CBQ 52 (1999) 252–269; Leon Morris, *The Gospel According to John. Revised Edition* (NICNT), Grand Rapids, MI 1995, 102–111; McHugh, John (Anm. 10) 91–96; Schnelle, Joh (Anm. 10) 39f.; Dietzfelbinger, Joh (Anm. 1) 22–24; Theobald, Joh (Anm. 10) 117–119.

⁶⁴ Vgl. dazu Wilhelm Kelber, *Die Logoslehre. Von Heraklit bis Origenes*, Stuttgart 1976, bes. 15–132.

Vernünftigen und erlangte dann in der Stoa zentrale Bedeutung als das die Welt beherrschende und durchwaltende Prinzip und stellte zugleich eine weltimmanente und welttranszendente Größe dar. Der Logos der Stoa hat kosmologische und anthropologische Relevanz, insofern er sowohl schöpferisches Prinzip als auch leitende Kraft im Menschen ist und dadurch die Ethik an ihm als dem Weltgesetz orientiert ist.

Allerdings werden dem joh Logos Funktionen zugeschrieben, die der stoischen Philosophie unbekannt waren, weshalb man bei der Suche nach seinem Vorbild im AT⁶⁵ und darüber hinaus im hellenistischen Judentum, vor allem in der griechisch-hellenistischen Diaspora Ägyptens, fündig geworden ist. Im Anschluss an griechische Philosophie wurde dort offenbar „in eigenartiger Intensität“⁶⁶ über den schöpferischen Logos Gottes nachgedacht. In einem nur als Fragment erhaltenen Mosedrama des Tragikers Ezechiel (um 200 v. Chr.) wird bspw. erzählt, dass der Logos Gottes Mose aus dem Dornbusch entgegen strahlte.⁶⁷ In Weish 18,14-16 lesen wir im Kontext der Ausführungen Nacht des Auszugs aus Ägypten:

14 ἡσύχου γὰρ σιγῆς περιεχούσης τὰ πάντα
καὶ νυκτὸς ἐν ἰδίῳ τάχει μεσαζούσης 15 ὁ
παντοδύναμός σου λόγος ἀπ’ οὐρανῶν ἐκ
θρόνων βασιλείων ἀπότομος πολεμιστῆς εἰς
μέσον τῆς ὀλεθρίας ἤλατο γῆς ξίφος ὃξὺ τὴν
ἀνυπόκριτον ἐπιταγὴν σου φέρων 16 καὶ
στάς ἐπλήρωσεν τὰ πάντα θανάτου καὶ
οὐρανοῦ μὲν ἤπτετο βεβήκει δ’ ἐπὶ γῆς

14 Als nämlich tiefes Schweigen das All umfing und die Nacht in ihrem Lauf die Mitte erreicht hatte, 15 sprang dein allmächtiges Wort vom Himmel, vom königlichen Thron, ein schroffer Krieger mitten in das verderbenbringende Land; 16 als scharfes Schwert trug es deine unbestechliche Anordnung, trat hin und erfüllte das All mit Tod, und es berührte zwar den Himmel, ging aber auf die Erde.

Hier wird der Logos Gottes offensichtlich zu einer eigenständigen Gestalt. Merkwürdigerweise ist diese hier nicht schöpferisch sondern strafend wirksam. Schließlich finden wir bei Philo von Alexandrien, in dem die jüdische Philosophie im hellenistischen Zeitalter ihren Höhepunkt erreichte, eine Logospekulation⁶⁸ vor, die für den joh Prolog von hoher Bedeutung gewesen sein dürfte.⁶⁹

⁶⁵ Zur sog. „Wort-Gottes-Theologie“ des AT vgl. bes. Schnackenburg, Joh (Anm. 9) 259f.

⁶⁶ Dietzfelbinger, Joh (Anm. 1) 23.

⁶⁷ Bei Ezechiel der Tragiker, Exagogē Z. 99, spricht Gott selbst: „ὁ δ’ ἐκ βάτου σοι θεῖος ἐκλάμπει λόγος.“ (Zitiert nach Bruno Snell, Tragicorum Graecorum fragmenta, Vol. 1, Göttingen 1971).

⁶⁸ Ein erster einführender Überblick zu Philo Logoslehre findet sich bei Carsten Colpe, Von der Logoslehre des Philon zu der des Clemens von Alexandrien, in: Adolf Martin Ritter (Hg.), Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. FS Carl Andresen, Göttingen 1979, 89–107: 90–101. Harold W. Attridge, Philo and John. Two Riffs on One Logos, in: ders., Essays on John and Hebrews (WUNT 264), Tü-

Bei Philo⁷⁰ begegnet ein Phänomen, das sich als typisch für das hellenistische Judentum insgesamt erweist, in besonders ausgeprägter Form: Die Verbindung von Sophia-Tradition und Logos-Konzeption.⁷¹ Nach von Lips „bot sich wohl [der Logos-Begriff] vom Begriff her an, Elemente der atl. Wort-Gottes-Konzeption aufzunehmen, andererseits von der Funktion in der griechischen Philosophie her, sich mit der jüdischen Konzeption der Sophia zu verbinden.“⁷² Diese Verbindung von Sophia und Logos zeigt sich erstmals bereits in Weish 9,1f.:

<p>1 θεὸς πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου 2 καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον ἵνα δεσπόζη τῶν ὑπὸ σοῦ γενομένων κτισμάτων</p>	<p>1 Gott der Väter und Herr des Erbarmens! Du hast das All gemacht durch dein Wort, 2 und durch deine Weisheit hast du den Men- schen bereitet, damit er über die von dir ge- schaffenen Geschöpfe gebiete.</p>
--	--

Die parallele Verwendung gleicher Attribute zeigt, dass hier offensichtlich eine Übertragung der Sophiavorstellung auf die Logosgestalt im Gange ist:⁷³ In Weish 7,23 wird die Sophia als allmächtig bezeichnet, in 18,15 der Logos. In 9,10 sitzt die Sophia mit am himmlischen Thron, in 18,15 der Logos. In großem Umfang findet sich diese Übertragung der Sophia-Prädikate (v. a. aus Spr 8,22ff.) auf den Logos dann bei Philo,⁷⁴ der aber wesentliche Elemente aus

bingen 2010, 46–59, bespricht S. 47f. die wichtigsten Passagen aus De officio mundi bezüglich des Logos; S. 48–58 bietet er eine kurze review der diesbezüglich wichtigsten Texte aus Philos Allegorischem Kommentar. Einer detaillierten Auseinandersetzung mit der Logoslehre in De officio mundi widmet sich Jutta Leonhardt-Balzer, Der Logos und die Schöpfung: Streiflichter bei Philo (Op 20–25) und im Johannesprolog (Joh 1,1–18), in: Jörg Frey/Udo Schnelle, Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgehistorischer Perspektive (WUNT 175), Tübingen 2004, 295–319: 297–307.

⁶⁹ Einen Überblick zur Forschungsgeschichte bietet Leonhardt-Balzer, Logos (Anm. 68) 307–311. Vgl. allerdings Raymond E. Brown, The Gospel According to John (1–12) (AncB 29a), New York, NY 1966, LVII, der darauf hinweist, dass es einen gemeinsamen Hintergrund gibt, aber keine direkte Abhängigkeit des johanneischen vom philonischen Denken. Siehe auch Tobin, Prologue (Anm. 63) 268. John H. Bernard, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. Vol. 1 (ICC), Edinburgh ⁶1969, cxl–cxli listet einige Unterschiede zwischen philonischer und johanneischer Logosvorstellung auf.

⁷⁰ Vgl. dazu besonders Tobin, Prologue (Anm. 63) 256–262.

⁷¹ Vgl. dazu auch Scott, Sophia (Anm. 60) 88–94.

⁷² von Lips, Traditionen (Anm. 12) 310.

⁷³ Vgl. besonders Burton L. Mack, Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum (StUNT 10), Göttingen 1973, 96–106.

⁷⁴ Vgl. dazu auch die Ausführungen bei Schnackenburg, Joh (Anm. 9) 211f. und 213 sowie Mack, Logos (Anm. 73) 108–184.

der griechischen Philosophie beibehält. Bei ihm⁷⁵ erscheint der Logos, der zwischen dem jenseitigen Gott und der diesseitigen Welt vermittelt, einerseits als Bild Gottes, andererseits als Ordnungsmodell für die Welt/das Universum. Somit ist der Logos auch Instrument, durch das Gott die Welt geschaffen hat. Er erweist sich als schöpferische Kraft, die vom jenseitigen Gott ausgeht und der diesseitigen Welt Wirklichkeit verleiht und in dieser Welt, also auch im Menschen, ihre Wirksamkeit entfaltet. Auch ist es dann der Logos, der die menschliche Seele, die aufgrund ihrer engen Beziehung zu ihm gottähnlich ist, wieder ins Reich des Göttlichen führt. Philo kann zudem sagen, dass der Logos der älteste Sohn Gottes ist, sowie dass die Glaubenden durch ihr Verhältnis zum Logos Söhne sind. Er geht sogar soweit, den ungeschaffenen, aus der Welt Gottes kommenden Logos als „zweiten Gott“ zu bezeichnen. Auch wenn es zahlreiche Berührungen zwischen der philonischen Logoslehre und dem Logos des Joh-Prologs gibt, sind auch die Differenzen nicht zu übersehen: Der christliche Text kennt keine vorgegebene Verwandtschaft von Gott und menschlicher Seele; er hat kein Interesse an der Vielfalt der philonischen Spekulationen, und nie hätte Philo sagen können, was im Zentrum des uns im Prolog begegnenden Denkens über den Logos steht: Dass der Logos Gottes sich in einem irdischen Menschen tatsächlich verkörpert hat.⁷⁶ Diese Unterschiede widerlegen aber nicht die These, dass ein gemeinsamer religionsgeschichtlicher Hintergrund im jüdisch-hellenistischen Bereich für die philonischen Logospekulationen und den Joh-Prolog besteht.⁷⁷ Der Text von Joh 1,1–18 hat die Logospekulationen, die bei Philo ihre umfassendste Entfaltung erfahren haben, für seine eigene Logoslehre verwertet.

Entgegen der Übersetzung der „Bibel in gerechter Sprache“, die „Logos“ in Joh 1,1–18 mit „Weisheit“ wiedergibt⁷⁸ und der Aussage Scotts, dass „the Lo-

⁷⁵ Vgl. zum Folgenden bes. Folker Siegert, Der Logos, „älterer Sohn“ des Schöpfers und „zweiter Gott“. Philons Logos und der Johannesprolog, in: Jörg Frey/Udo Schnelle, Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive (WUNT 175), Tübingen 2004, 277–293: 281–283; Leonhardt-Balzer, Logos (Anm. 68) 297f.

⁷⁶ Vgl. dazu Siegert, Logos (Anm. 75) 287–291.

⁷⁷ Vgl. etwa Leonhardt-Balzer, Logos (Anm. 68) 319.

⁷⁸ Durchaus berechtigt und bedenkenswert scheint mir die Aussage von Elisabeth Schüssler Fiorenza, Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie, Gütersloh 1997, 230: „Durch die Eintragung der ‚Vater-Sohn‘-Sprache am Anfang und durch das ganze Evangelium hindurch, schreibt der Text die metaphorische grammatikalische Maskulinität der Begriffe ‚logos‘ und ‚Sohn‘ als deckungsgleich mit dem biologischen Geschlecht der historischen Person Jesus von Nazareth neu fest. Das Vierte Evangelium löst auf diese Weise nicht nur die Spannung zwischen dem grammatikalischen weiblichen Geschlecht der Sophia und dem ‚vernaturlichten‘ Geschlecht Jesu auf, sondern es marginalisiert auch die Traditionen, die G*tt durch die göttliche Frau Weisheit vertreten sehen und ‚bringt sie zum Schweigen‘. Auf die-

gos of the Prologue is none other than Sophia⁷⁹, lässt sich mit Theobald festhalten, dass „*logos* nicht allein und auch nicht vor allem wegen seines (grammatischen) Geschlechts den Vorzug vor der weiblichen Weisheit erhalten hat, sondern wegen seines semantischen Gehalts: Nur mit der Logos-Terminologie ließ sich sagen, dass *Gott* sich in Jesus von Nazareth *ausgesprochen*, dieser ihn *kundgetan* hat, kurz: er sein Wort ist.“⁸⁰ Daran anschließend gilt es zu betonen, dass das Johannesevangelium insgesamt unter der Rücksicht von Joh 1,18 als Rede (Logos) Jesu über Gott verstanden werden kann/muss – es also Theologie bietet. Es macht m. E. also durchaus Sinn, dass der das Johannesevangelium eröffnende Text den Begriff „Logos“ auf Jesus anwendet, der ja in V. 14 als „einzig vom Vater“ benannt und in V. 17 dann explizit identifiziert wird. Die Verse 1–3 kennzeichnen den Logos, der in V. 14 als „einzig vom Vater“ bezeichnet wird, als „Gott/göttlicher Art“. Nur als solcher kann er als Exeget des Vaters über diesen berichten/Kunde bringen.⁸¹

se Weise eröffnet die christologische Sprache des Vierten Evangeliums eine Art philosophisch/ontologische theologische Reflexion, die jetzt das biologische männliche Geschlecht Jesu und das grammatikalisch männliche Geschlecht von Logos, Sohn und Vater miteinander verschmilzt. Dabei wird das grammatikalische Geschlecht, das mit dem biologischen Geschlecht nicht identisch ist, nicht nur ‚naturalisiert‘, sondern auch theologisiert.“ Ob diese Überlegung allerdings in der Übersetzung des Prologs die „Ersetzung“ von Logos durch Sophia erlaubt, bezweifle ich.

⁷⁹ Scott, Sophia (Anm. 60) 113.

⁸⁰ Theobald, Joh (Anm. 10) 139; ähnlich auch Schenke, Joh (Anm. 10) 25 und etwas ausführlicher Dietzfelbinger, Joh (Anm. 1) 35. Wenig überzeugend hingegen ist die Argumentation bei Scott, Sophia (Anm. 60) 171f.: „It is perfectly plain to see that Jesus was a man, but the Fourth Gospel allows us the possibility of understanding this maleness is not an ontological statement about the nature of God. Just as Sophia could express the feminine face of God without making God into a woman, so too the male figure Jesus does not make God into a man. In Jesus we are supposed to see the fullness of God revealed, and that includes both male and female, but within the obvious limitations of the human body in terms of sexuality! John may thus be seen as already anticipating the problems of the second century: what is not assumed cannot be redeemed. If Jesus is mere man, what happens to the other half of the human race? Yet the point of John’s Wisdom Christology is precisely that Jesus Sophia is not mere man, but rather the incarnation of both the male and female expressions of the divine, albeit within the limitations of human flesh.“

⁸¹ In diesem Sinne ist m. E. das ἐξηγήσατο am Ende des Prologs zu verstehen. Außer an unserer Stelle kommt das Verb im NT nur fünfmal im 1. Korintherbrief vor, wo es in allen Fällen in der Bedeutung „erzählen, berichten“ verwendet wird. In der ursprünglichen Wortbedeutung kann es auch „Anführer sein, leiten, etwas voll und klar bekanntmachen“ bedeuten. Für Joh 1,18 ist die Bedeutung nicht ganz unumstritten. Friedrich Büchsel, ἐξηγέομαι, THWNT 2 (1936) 910, Helge Stadelmann, ἐξηγέομαι, TBLNT 2 (2000) 1923f., sowie Schneider, ἐξηγέομαι (Anm. 14) 15, betonen die Offenbarerrolle Jesu und plädieren für eine Übersetzung mit „erzählen/darlegen“, „bekanntmachen“, „Kunde/Offenbarung bringen“. Die allermeisten deutschen Übersetzungen folgen diesem Vorschlag. Ausnahme ist die Übersetzung der Bibel in gerechter Sprache: „Der Einziggeborene, der im Mutterschoß des Vaters ist, jener ist uns vorangegangen.“ Im Gesamt

Schluss

Mein Vortrag zu den weisheitlichen Traditionen, die möglicherweise hinter dem Johannesprolog stehen, wurde von den Organisatoren der ArgeAss-Jahrestagung 2013 (Thema „Was ist Weisheit“) unter das Motto „Was ist Weisheit? Innerbiblische Entwicklungen zwischen Integration und Kontrast“ gestellt. Der aus dem Vortrag entstandene Beitrag soll deshalb nun nach dem gebotenen Überblick zu weisheitlichen Traditionen im Johannesprolog noch mit einigen Bemerkungen zu Integration und Kontrast abgeschlossen werden.

Ohne Zweifel wird man sagen können, dass die frühjüdische Weisheitstheologie mit ihrer Rede von der Weisheit als erstem Geschöpf Gottes, der für sie (zumindest im LXX-Text) angedeuteten Schöpfungsmittlerschaft und dem für sie ausgesagten Erscheinen auf der Erde, den Nährboden für den dem Prolog zugrundeliegenden Hymnus wie auch für die Redaktion des Textes gebildet hat. Im Johannesprolog ist allerdings nicht mehr von der Sophia/Weisheit die Rede, sondern vom Logos/Wort. So lässt bereits die jüdisch-hellenistische Literatur (v. a. Philo) eine Übertragung von Attributen der Sophia- auf die Logosgestalt erkennen. Allerdings ist spätestens die Aussage von Joh 1,14, dass ein Mensch die fleischgewordene Weisheit/der fleischgewordene Logos in Person ist, im jüdischen Denkhorizont nicht möglich. Das zeigt bspw. die Erklärung, die Trypho im Dialog dem Justin gibt (Dial. 48,1⁸²), dass nämlich ein solcher Glaube „ein Paradoxon und eine Torheit“ sei. Damit bringt er eine verbreitete jüdische Vorstellung zum Ausdruck.

Beim Lesen/Hören des Prologs sind durchaus zahlreiche Anspielungen auch aus der atl. Weisheitsliteratur wahrzunehmen. Sie werden allerdings im johanneischen Text erst durch das Christusereignis mit Wirklichkeit gefüllt.⁸³ Dabei ist allerdings auch der – vermutliche – Entstehungshintergrund des Johannesevangeliums mit zu bedenken: Die johanneische Gemeinde steht in Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Synagoge. Was deren Mittelpunkt ist – die Tora als Lebens-/Weltordnung und Heilsweg – wird im Prolog

des JohEv macht m. E. die Übersetzung mit „jener berichtete/legte aus/offenbarte/brachte Kunde“ mehr Sinn. Michael Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums* (NTA.NF 20), Münster 1988, 261 ist absolut zuzustimmen: „Der absolute objektlose Gebrauch dieses Verbs kann nur den Sinn haben, den Hörer, der sich als Objekt selbst ergänzen kann, ganz auf die actio des Wortgeschehens selbst zu konzentrieren.“

⁸² Τὸ γὰρ λέγειν σε προϋπάρχειν θεὸν ὄντα πρὸ αἰώνων τοῦτον τὸν Χριστόν, εἶτα καὶ γεννηθῆναι ἄνθρωπον γενόμενον ὑπομείναι, καὶ ὅτι οὐκ ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, οὐ μόνον παράδοξον δοκεῖ μοι εἶναι ἀλλὰ καὶ μωρόν. (Zitiert nach Miroslav Marcovich, *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone* [PTS 47], Berlin u. a. 1997, 148.)

⁸³ Vgl. Theobald, Joh (Anm. 10) 142.

für Christus reklamiert – als Logos Gottes ist er die einzige Quelle von „Licht“ und „Leben“ – er bringt die Kunde von Gott (dem Vater). Dieser Transfer ist für den Hymnusdichter und auch den Evangelisten möglich wegen der einzigartigen Nähe Jesu zu Gott, des einzigen Sohnes zum Vater.⁸⁴

Im Sinne der Frage der innerbiblischen Entwicklungen der Weisheit zwischen Integration und Kontrast möchte ich den Eröffnungstext des Johannes-evangeliums als einen die alttestamentliche Weisheitstradition kreativ kontrastvoll-integrierenden Text bezeichnen. Der Prolog zeichnet einen Weg für das Evangelium vor – m. E. ist gerade das JohEv dasjenige Evangelium, das sich am intensivsten mit der alttestamentlichen Tradition auseinandersetzt.

⁸⁴ Vgl. Theobald, Joh (Anm. 10) 142; Hofius, Joh 1,18 (Anm. 59) 30–32.