

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Assistent:innen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

hg. v. Veronika Burz-Tropper, Antonia Krainer, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 32,2

2023

M. STARE, B. COLLINET, A. DOOLE: „Festheft Martin Hasitschka“. Eine Einführung (Editorial)	115
M. STOWASSER: Gleichstellung von Frauen – Ja, aber ... Jünger und Jüngerinnen in der Jesusnachfolge u. im Markusevangelium	119
K. HUBER: „Erinnert euch ...!“ (Lk 24,6). Zur Rolle der Frauen und Bedeutung des Sich-Erinnerns in der lukanischen Ostererzählung	141
J. PICHLER: Prophetisch begabt und zur Gemeindeleitung beauftragt. Marta und Maria in Joh 11–12	161
M. STARE: Das Bild vom Leib Christi/ <i>in</i> Christus und die Gewandmetaphorik für die christliche Gemeinde nach Paulus und ihre Geschlechtergerechtigkeit	188
P. ARZT-GRABNER: Schwestern und Brüder in ntl. Briefen und zeitgenössischen paganen Papyrusbriefen. Ein Update	211
C. NIEMAND: Sophia – die <i>erste</i> Zweite göttliche Person. Christolog. und trinitarische Überlegungen auf biblischer Grundlage	224
M. T. PLONER: Die Bibel als Quelle der Ermächtigung von Frauen im 19. Jahrhundert. Ein Überblick	253

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) Lizenz.

SOPHIA – DIE *ERSTE* ZWEITE GÖTTLICHE PERSON

Christologische und trinitarische Überlegungen auf biblischer Grundlage

Sophia – the *First* Second Divine Person. Christological and Trinitarian Reflections on a Biblical Basis

Christoph Niemand

Institut für Bibelwissenschaft des Alten und Neuen Testaments

Katholische Privat-Universität Linz

Bethlehemstraße 20, 4020 Linz

c.niemand@ku-linz.at

Abstract: Dass die göttliche Weisheit (ḥākmā/sophia) in einigen Texten des Alten Testaments und des Frühjudentums als präexistente und personifizierte, mit Gott verbundene Gestalt vorgestellt wird und somit weibliche Dimensionen in das jüdisch-christliche Gottesbild einbringt, ist bekannt. Wenig bewusst ist die starke präexistenzchristologische Rezeption von Sophia-Motiven im Neuen Testament, in der Patristik und in der liturgischen Tradition. Dieser Artikel zeichnet für Spr 8,22–31; 9,1–5; Sir 24,3–12; Bar 3,9–4,4; Weish 7–8; 9; 11,4 und äthHen 42,1–3 diese Rezeption in der ntl. Briefliteratur und den Evangelien nach (1 Kor 8,6; 10,4; 2 Kor 3,18; 4,4,6; Kol 1,15–17; Hebr 1,2–3; Joh 1,1–18; Lk 7,31–35; 11,49–51; 13,34–35) und stellt auch die kirchliche Weiterführung dieser Rezeption vor. Dazu werden prominente Passagen von Augustinus (Civ. 18,20; Ep.187) und Gregor v. Nazianz (Or. 31) sowie einige alte und moderne liturgische Texte präsentiert. Vor diesem Hintergrund werden traditionskompatible Möglichkeiten zur Demaskulinisierung der trinitarischen Sprache in Theologie und Gottesdienst angedacht.

Abstract: It is well known that some texts of the Old Testament and the Second Temple period present the divine wisdom (ḥākmā/sophia) as a preexistent and personified figure in close relationship to God, thus introducing female dimensions into the Judeo-Christian image of God. The fact that these Sophia-motives are strongly adopted to express the preexistence of Christ in the New Testament and in patristic and liturgical traditions is much less known. The present article shows this reception for Prov 8:22–31; 9:1–5; Sir 24:3–12; Bar 3:9–4,4; Wis 7–8; 9; 11:4 and 1 En. 42:1–3 in the epistles and gospels of the NT (1 Cor 8:6; 10:4; 2 Cor 3:18; 4:4,6; Col 1:15–17; Heb 1:2–3; John 1:1–18; Luke 7:31–35; 11:49–51; 13:34–35) and its continuation in some patristic (Augustine, Civ. 18:20; Ep. 187; Gregory of Nazianz Or. 31) and liturgical texts. This opens the field to reflect whether and how a de-masculinisation of trinitarian speech and prayer would be possible in a manner compatible with tradition.

Keywords: Wisdom; Christology; Trinity; Gender; Creation

1. Die Herausforderung

Die Beiträge dieser Ausgabe der PZB, die P. Martin Hasitschka SJ zu seinem 80. Geburtstag gewidmet ist, sollen um das Thema „Gleichberechtigung der Geschlechter – Theologische und christologische Perspektiven“ kreisen. Das sei, so die Herausgeber:innen in ihrem Einladungsschreiben, „ein Herzensthema von Martin“. Als diese E-Mail bei mir eintraf, hatte ich gerade meine Arbeiten zur *eikōn*-Christologie des Apostels Paulus fertiggestellt.¹ Im Zug dieser Arbeiten war mir unabweisbar evident geworden, dass dieser Topos – zusammen mit anderen präexistenzchristologischen Preziosen bei Paulus und in dessen „Schule“ – seine passgenauen Sprach- und Denkmittel u. a. aus den *Sophia-Theologien* des Alten Testaments und Frühjudentums bezieht. Darum dachte ich damals viel über trinitätstheologische Fragen nach, was ich seit den Jahren meiner dogmengeschichtlichen und patrologischen Ausbildung so intensiv nicht mehr getan hatte.

Zugleich drängt sich mir seit längerem die Einschätzung auf, dass dieses „Herzensthema“ – zumindest in sozial entwickelten Weltgegenden und Gemeinschaften – über nicht weniger als die Zukunftsfähigkeit des Christentums mitentscheiden wird. Immer öfter begegne ich in meinem Familien- und Bekanntenkreis konkreten Fragen wie „Stellt ihr euch ‚euren‘ Gott wirklich als einen *Mann* vor? Und ist die Dreifaltigkeit tatsächlich eine *Männer-WG*: Alter Mann mit weißem Bart, junger Mann mit dunklem Bart und eine Taube als Haustier?“ Diesem „Witz“ bin ich tatsächlich mehrfach begegnet. Ich empfand ihn weniger als Blasphemie denn als Herausforderung. Nach 1 Petr 3,15–16 fordert uns der Apostel ja auf, allen, die fragen, Rechenschaft zu geben über die Hoffnung, die in uns ist. Und dieser Rechenschaftsversuch soll „mit Sanftmut und Furcht“ und „guten Gewissens“ erfolgen.

Dieses Angefragt-Sein bedeutet für mich nicht, *selber* ein geschlechtergerechtes Gottesbild, so wie mir dies richtig und sinnvoll erscheinen mag, zu „entwerfen“. Dies wäre dann einfach *ein* bzw. *mein* (möglichst) geschlechtergerechtes Gottesbild. Vielmehr empfinde ich es als Bibelwissenschaftler und Theologe

¹ Christoph Niemand, „... dazu bestimmt, seinem Bild, das der Sohn ist, hinzugestaltet zu werden“ (Röm 8,29). Die ikonische Christologie des Apostels Paulus und ihre Bedeutung für das Verständnis der Taufberufung, in: Christoph Freilinger u. a. (Hg.), „... und Christus wird dein Licht sein (Eph 5,14). Taufberufung als dialogisches Christus-Geschehen. FS Ewald Volgger (Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz 11), Regensburg 2022, 19–61; ders., Christus als Bild Gottes. Protologische Herkunftschristologie beim Apostel Paulus (2 Kor 3,18; 4,4.6; und Röm 8,29), SNTU 43 (2018) 61–150; ders., Teilhabe an der Bildgestalt des Sohnes. Die paulinische *eikōn*-Christologie (2 Kor 3,18; 4,4; 4,6; Röm 8,29) und ihre Kontexte, in: Gerd Häfner u. a. (Hg.), Kontexte neutestamentlicher Christologien (QD 292), Freiburg 2018, 9–59.

als meine Aufgabe, in den biblischen und kirchlichen Tradition nach vorhandenen Ansätzen zu suchen, die – wahrgenommen in heutigen Kontexten – eine De-Maskulinisierung der christlichen Gottes-Rede² begründen und anleiten können hin auf dem Weg zu einer Christologie, die *traditionskompatibel* ist, aber auch auf der *Höhe des gesellschaftlichen Ethos* der Gegenwart steht.

2. Vorbemerkungen

Dass das Christentum die *Erste göttliche Person* Vater und die *Zweite göttliche Person* Sohn nennt, kommt „historisch“ zunächst einmal daher, dass Jesus von Nazaret den Gott seiner jüdischen Religion, von dem er sich ganz unmittelbar getragen und gesandt glaubte, als *Vater* ansprach und verkündete (vgl. Lk 10,21 par Mt 11,25–26). Und: Welche Worte der „historische Jesus“ auch verwendet haben mag, um sein Beziehungsverhältnis zu diesem Gott auszudrücken, seine Anhänger:innen jedenfalls bezeichneten ihn als Gottes *Sohn* – spätestens nach jenem denkwürdigen Osterfest, an dem er getötet und (wie sie formulierten und glaubten) von Gott auferweckt wurde (vgl. Röm 1,3–4). Gottes Sohn sei er zwar in einem einmaligen und exklusiven Sinn, aber doch auch so, dass *sein* Sohn-Sein etwas mit *uns* zu tun hat: An Jesu Hand und in seiner Nachfolge würden nämlich auch alle, die an ihn glauben, zu Gotteskindern, zu *Söhnen und Töchtern* dessen, den als Vater anzusprechen und anzubeten er uns ja gelehrt hatte (vgl. Lk 11,2 par Mt 6,9; Joh 4,23; 20,17; Röm 8,29; Gal 4,5; Eph 1,5).

Aus dieser Entstehungsgeschichte heraus war und ist es unvermeidlich, dass – wann immer Christ:innen von (und *zu*) Gott und von (und *zu*) Jesus sprechen – die Worte „Vater“ und „Sohn“ vorkommen. Diese familien-metaphorischen Bezeichnungen formulierten ja uranfänglich jenes Verhältnis, das im Zentrum der *großen christlichen Erzählung* steht. Deshalb sind und bleiben sie auch nötig, wann immer diese Erzählung zur Sprache kommen soll.

Allerdings, schon im Urchristentum bespricht die Vater-Sohn-Terminologie nicht mehr *nur* das Gottesverhältnis des *irdischen Jesus*. Im Einflussbereich der (unterschiedlichen Typen von) Präexistenzchristologie drückt diese Begrifflichkeit auch ein Verhältnis „vor“ und „außerhalb“ der irdischen Existenz Jesu von Nazaret aus. Damit kommt „Sohn“ als eine *Zweite göttliche Person* zur Sprache, die seit Ewigkeit mit (oder: bei) Gott ist und selber Gott ist: $\acute{\omicron}$ $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ $\tilde{\eta}\nu$ $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma$ $\tau\acute{\omicron}\nu$ $\theta\epsilon\acute{\omicron}\nu$, $\kappa\alpha\iota$ $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ $\tilde{\eta}\nu$ $\acute{\omicron}$ $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ (Joh 1,1). Spätestens dann nämlich ist mit den Worten

² Frühe und wichtige Beiträge: Jann Aldredge Clanton, *In Whose Image? God and Gender*, London 1990; Elizabeth A. Johnson, *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1992.

„Gott, der Vater“ und „Gottes Sohn“ (oder „Gott, der Sohn“) *nicht* notwendigerweise ausgedrückt, dieser ewige Sohn und sein Vater seien *männlich* vorgestellt, seien also (quasi) *Männer*! Diese „ewige“ Vater-und-Sohn-Bezeichnung drückt nicht die Maskulinität göttlicher Personen aus, sondern bestimmt die *Beziehung* zwischen diesen durch eine *familiäre* Metapher.

Die Vorstellung eines Vater/Sohn-Verhältnisses kann dabei gleichzeitig mehrere Funktionen erfüllen: (1) Wenn der irdische Jesus Gott als Vater anspricht, drückt dies *Vertrautheit* mit Gott und *Vertrauen* in Gott aus. (2) Wenn Christ:innen Jesus als Gottes Sohn bezeichnen, sagen sie damit, dass seine Verkündigung und sein hoher Anspruch durch Gott selbst *beauftragt und legitimiert* sind. (3) Die Vater/Sohn-Rede entwickelt auf der Basis von Präexistenzchristologie aber noch einen darüberhinausgehenden Aspekt: Insofern Christus schon im NT in prägnanter Weise als „gesandter Sohn“ (Gal 4,4; Röm 8,3; vgl. auch Hebr 1,1–3) verstanden wurde, gewann die Familien-Metapher auch Bedeutung für das Verständnis der *göttlichen Herkunft* Jesu in einem gleichsam „genetischen“ Sinn (*sit venia verbo*). Sie dient jetzt auch als Ausdruck für das *innergöttliche* – sozusagen „vor-inkarnatorische“ – Verhältnis, *aus dem heraus* der Mensch Jesus bei uns jener „Aus-dem-Schoß-des-Vaters-Gekommene“ sein konnte, der – weil er, wie Joh 1,18 neuerlich sagt, selber Gott ist – als einziger und aus eigener Anschauung Kunde von Gott bringt.

Weil die Vater/Sohn-Rede somit ein *Generationenverhältnis* im Sinn von *Hervorbringen* und *Hervorgebracht-Sein*, von *Zeugen* und *Geboren-Sein* ausdrücken kann, vermittelt sie eine metaphorische Vorstellung für jenes vor-geschichtliche, ewige und innergöttliche Verhältnis, das in der alten Kirche dann im Zentrum theologischer Reflexion und metaphysisch-mystagogischer Betrachtung steht: (In) Gott selbst ist „Hervorbringen“, „Ins-Sein-Setzen“ und „Sicher-im-Sein-Halten“, wie es für Eltern, Väter und Mütter, idealtypisch sei: Erste göttliche Person.

Urgrund des Seins ist Gott aber nicht erst im Akt der Schöpfung. Er ist dies schon ewig im Akt und Selbstvollzug seines Gott-Seins. Wenn aber (in) Gott schon vor aller Schöpfung ewiges *Hervorbringen* ist, dann ist (in) Gott vor aller Schöpfung auch ewiges *Sich-Empfangen*: Zweite göttliche Person. Deshalb sagen Christ:innen im Blick auf ihre Jesus-Christus-Erfahrung: Wenn gilt, dass Jesus als der „gesandte Sohn“ aus Gott kommt, dann gilt auch: (In) Gott ist nicht nur der Ursprung des Seins, (in) Gott ist *auch* ein Sich-in-liebender-Rückwendung-zur-Seinsquelle-dankbar-Empfangen. Und dieses göttliche Sich-Empfangen ist gleichzeitig ein Sich-nach-vorne-Wenden-und-das-Sein-großherzig-Weitergeben, wie es für Kinder, Söhne und Töchter, idealtypisch sein mag.

Diesen Glaubensgedanken eines *in Gott selbst statthabenden Dialogs* von Hervorbringen und Sich-Empfangen-und-Weitergeben haben viele Theolog:innen und Mystiker:innen durch die Jahrhunderte hin als denkbar tiefste Annäherung an das Mysterium Gottes realisiert, als begeistertes Erkennen des *Gott-Seins Gottes*, so wie es sich *entlang des Jesus-Ereignisses* im Rückblick erschlossen hat. Dieser innere Dialog sei Gottes Wesen, noch „bevor“ Gott als Schöpfer durch die Erschaffung von nichtgöttlichem Sein gleichsam „nach außen“ tritt. Wenn aber Gott „dann“ nichtgöttliches Sein schafft, spiele dies in gewisser Weise nach, was in der göttlichen Vater-Sohn-Gemeinschaft selbst vorgebildet ist. Darum ist schon im Neuen Testament – auch unabhängig vom Johannes-Prolog – von der Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes die Rede: „das All ist durch ihn“ geworden (δι’ οὗ τὰ πάντα), durch unseren „einen Herrn Jesus Christus“ (1 Kor 8,6; vgl. auch Hebr 1,2 δι’ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας). Er, der Sohn und „Erstgeborene der ganzen Schöpfung“ (πρωτότοκος πάσης κτίσεως) ist es, „in dem alles erschaffen wurde“ (ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, Kol 1,15–16). Der Sohn ist das „Ur- bzw. Prägebild“ des Wesens Gottes (χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ Hebr 1,3): Er gibt Anteil am Sein und ist dessen ungeschaffener Prototyp.

Ergo: Die Vater/Sohn-Bezeichnung in der trinitarischen Gottes-Rede ist keine Aussage über ein (allenfalls männliches) *Geschlecht* Gottes, sondern sie drückt in metaphorischer Weise ein *Beziehungsverhältnis* aus: (1) Vertrautheit von Personen im Sprechen Jesu, (2) Legitimation eines Anspruchs in der Christologie der Urgemeinde und – in theologischer Abstraktion – (3) den metaphysischen Zusammenhang von Hervorbringen und Empfangen-und-Weitergeben des Seins als tiefster Grund im Gott-Sein Gottes.

Ich schließe die Vorbemerkungen mit dem Hinweis auf die berühmten Worte zur Menschen-Erschaffung aus dem (ersten) Schöpfungsbericht in *Gen 1,26–27*. Diese eigenwillige Formulierung macht schon auf der ersten Seite der Bibel unmissverständlich klar, dass sie auch auf den folgenden Seiten mit Gott *keinen Mann* (und auch *keine Frau*) meinen wird (Text EÜ 2016).

26a Dann sprach Gott:

26b Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich! [...]

27a Gott erschuf den Menschen als sein Bild,

27b als Bild Gottes erschuf er ihn.

27c Männlich und weiblich erschuf er sie.

Ich verfolge den in der alten Kirche verbreiteten Gedanken, demzufolge sich im *Wir* von V. 26b ein Dialog der Ersten und Zweiten göttlichen Person zeige, hier nicht weiter. Ich beschränke mich auf den Hinweis, dass die erste und einzige Näherbestimmung, die die gott-ebenbildliche Menschheit hier erfährt, ihr Sein

in der geschlechtlichen Polarität von „männlich“ und „weiblich“ ist. Damit ist klar: Die menschen-vorbildliche Gottheit muss jene Männlich-Weiblich-Spannung, innerhalb derer die Menschheit existiert, *als ganze umfassen und umschließen*. Wenn das Abbild „männlich und weiblich“ ist, *kann* das Vorbild *nicht nur einen* dieser Pole realisieren. Auch für Gott muss die Bestimmung „männlich und weiblich“ in irgendeiner analogen Weise zutreffen. Am besten sagt man wohl so: Gott steht „vor“ oder „über“ dieser Differenzierung. Er vereint die Pole in sich, er realisiert das ganze Spektrum.

3. ḥāk̄mā/Sophia/Weisheit

3.1 Hinführung

Dass die jüdisch-hellenistische *Logos*-Theologie, wie sie uns in den Schriften des Philo von Alexandria breit zugänglich ist, für die urchristliche Präexistenzchristologie eine Steilvorlage war, ist seit längerem breiter Konsens und lässt sich auch nicht bloß auf die Verwendung des Lexems *Logos* beschränken.³ Die einschlägigen Passagen dieses großen Diasporajuden hat Gerhard Sellin – vielleicht überspitzt, aber m. E. doch zutreffend – „eine vorchristliche Christologie“ genannt.⁴

Genauso wichtig ist aber, dass in gar nicht wenigen Texten des Alten Testaments und des Frühjudentums (und somit *zeitlich schon deutlich vor* der philonischen *Logos*-Theologie) in der Gestalt der personal (bzw. hypostatisch) vorgestellten *göttlichen Weisheit* (חַכְמָה ḥāk̄mā, σοφία) eine weitere Inspiration für (präexistenz)christologische Vertiefungen bereit lag.⁵ Diese Personifikation ge-

³ Zur fast uferlosen Literatur zu Philo hier nur Folgendes: (1) Inwieweit seine *Logos*-Lehre die frühen Christologien insgesamt beeinflusste, zeigt in konzisem Überblick Gerhard Sellin, Eine vorchristliche Christologie. Der Betrag des alexandrinischen Juden Philon zur Theologie des Neuen Testaments, ZNT 2,4 (1999) 12–21. (2) Dass die frühjüdische Weisheitsgestalt gemeinsam mit Philos *Sophia*- und *Logos*-Theologie für zahlreiche christologische *Topoi* in den Paulusbriefen maßgeblich war, erarbeitet Niemand, Christus (Anm. 1) 113–149. (3) Zu „Der *Logos* bei Philo und im Johannes-Prolog“ vgl. den klassischen Exkurs „Die Herkunft und Eigenart des joh *Logos*-Begriffs“ in: Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium 1. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4 (HThKNT 4,1), Freiburg 1965, 257–269.

⁴ Vgl. den Titel des in Anm. 3 genannten Beitrags. Natürlich sind die Einschätzungen, wie unmittelbar der philonische Impact speziell auf Joh 1 ist, nicht einhellig. Dass Philos *Logos*-Konzept für die dogmengeschichtliche Entwicklung durch seinen Einfluss auf die alexandrinische Theologie – Origenes, Athanasius etc. – entscheidende Weichen stellte, ist aber unbestritten.

⁵ Aus der umfangreichen Literatur nenne ich aus der „vor-feministischen“ Forschung Burton L. Mack, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (StUNT 10), Göttingen 1973 und Gottfried Schimanowski, *Weisheit und Messias. Die jüdischen*

schah zunächst – unter Bezug auf altorientalische, speziell ägyptische Traditionen von Weisheitsgöttinnen – in poetisch-metaphorischer Weise, zunehmend aber auch mit reflektiert theologischem und religionsphilosophischem Anspruch. Sobald es im Urchristentum darum ging, die als einzigartig empfundene Kompetenz Jesu Gott zu offenbaren, besonders einprägsam auszusagen, bot sich diese *Sophia-Rede* als Referenz und Vorbild an. So konnte Jesu Offenbarungs- und Lichtfunktion als eine metaphysisch gegründete göttliche Qualität verstanden werden. Mit den Sophia-Texten wurden überdies kostbare Kabinettstücke religiöser und religionsphilosophischer *Poesie* in die Christologie eingebracht. Und, in unserem Zusammenhang wichtig: Sophia ist *weiblich*.

Nicht nur ist ihr grammatikalisches Geschlecht weiblich, was sowohl für die hebräische *hākmā* und die griechische σοφία als auch für sapientia im Lateinischen und Weisheit im Deutschen gilt. Auch in ihrem *natürlichen* Geschlecht ist die göttliche Weisheit in den einschlägigen Texten unmittelbar und in verschie-

Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie (WUNT 17), Tübingen 1985, 13–106. – Klassisch sind dann z. B. folgende Titel: Silvia Schroer, *Die Weisheit hat ihr Haus gebaut*. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz 1996 (darin hier einschlägig: Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus: 27–62; Die personifizierte Sophia im Buch der Weisheit: 110–125; Jesus Sophia. Erträge der feministischen Forschung zu einer frühchristlichen Deutung der Praxis und des Schicksals Jesu von Nazaret: 126–143); Irmtraud Fischer, *Gotteslehrerinnen. Weise Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament*, Stuttgart 2006, 173–210; Angelika Strotmann, *Die Entdeckung der personifizierten göttlichen Weisheit im Ersten Testament durch die feministische Theologie. Eine kleine Forschungsgeschichte*, in: Andreas Hölscher u. a. (Hg.), *Die Tochter Gottes ist die Weisheit. Bibelauslegungen durch Frauen (TFFE 10)*, Münster 2003, 35–67; dies., *Frau Weisheit, der Gott Israels und die Frauen. Eine kleine Forschungsgeschichte zur personifizierten göttlichen Weisheit in der feministischen Exegese*, BiKi 59,4 (2004) 203–208; dies., *Die personifizierte Weisheit. Israels Gott im Bild einer Frau*, *Das Heilige Land* 148 (2016) 12–15. – Spezielle Anwendungen auf einzelne Aspekte und Perikopen im NT: 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 Johannes Beutler, Paderborn 2004, 91–106; dies., *Die göttliche Weisheit als Nahrungsspenderin, Gastgeberin und sich selbst anbietende Speise. Mit einem Ausblick auf Joh 6*, in: Judith Hartenstein u. a. (Hg.), *„Eine gewöhnliche und harmlose Speise“? Von den Entwicklungen frühchristlicher Abendmahlstraditionen*, Gütersloh 2008, 131–156. – Überblickscharakter haben dann wieder Mary Corona, *Sophia-Jesus. A Biblical Christology*, ETJ 11,2 (2007) 147–169; Martin Leuenberger, *Die personifizierte Weisheit vorweltlichen Ursprungs von Hi 28 bis Joh 1. Ein traditionsgeschichtlicher Strang zwischen den Testamenten*, ZAW 120 (2008) 366–386; ders., *Die personifizierte Weisheit als Erbin der atl. „Schechina“*, in: Bernd Janowski u. a. (Hg.), *Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum (WUNT 318)*, Tübingen 2014, 65–84; Christl M. Maier, *Weisheit (Personifikation) (AT)*, WiBiLex, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34659> (25.05.2023) und Niemand, „... dazu bestimmt“ (Anm. 1) 26–32.

denen metaphorischen Konkretionen *als Frau* vorgestellt. Das ist der Unterschied zu רִּחַרְרִי *rū^aḥ*, πνεῦμα, spiritus und Geist. Von diesen Lexemen ist nur das hebräische weiblich, und auch dies nur hinsichtlich des grammatikalischen Geschlechts. Das für eine personalisierende Metaphorik entscheidende natürliche Geschlecht ist demgegenüber in allen für die Ausbildung der christlichen Gottesvorstellung relevanten Sprachen – Hebräisch, Griechisch, Latein – *sächlich*. Denn im etymologischen Hintergrund von *rū^aḥ*, πνεῦμα und spiritus steht konstant die Vorstellung von Hauch, Atem, (heftig oder sanft-kühlend) bewegter Luft, was *sächlich* vorgestellt wird. Darum erscheint mir der Versuch, dem Heiligen Geist durch die Verwendung der artifiziellen Wortschöpfung „Geistkraft“ eine weibliche Note zu geben, wenig erfolgversprechend. Erfolgversprechend ist vielmehr der Ansatz bei der *Zweiten göttlichen Person*, weil in der frühjüdischen, urchristlichen und altkirchlichen Sophia-Rede dazu ein traditionsgestützter Zugang offen ist. Denn schon an der historischen Traditionswurzel einer innergöttlichen Hypostasen-Differenzierung im Frühjudentum sind deutlich *weibliche* Motive präsent. *Dies* gilt es (wieder) ins kirchliche Bewusstsein zu heben. Also: *Sophia*, und nicht *Pneuma* ist unser Thema!⁶

Zentrale Texte, in denen „die personifizierte Weisheit als bibeltheologische Schlüsselfigur“ (Silvia Schroer) erscheint, sind *Spr* 8,22–31; 9,1–18; *Ijob* 28 und *Sir* 24. Sie wurden in der feministischen Bibelwissenschaft vielfach besprochen. Zwei weitere Stellen, die in deutlichem intertextuellem Bezug zu den genannten stehen, fanden merklich weniger Aufmerksamkeit, obwohl sie einige zusätzliche Elemente bieten, die in der christologischen Rezeption im NT und in der patristischen Theologie (!) besonders beachtet wurden: *Bar* 3,29–4,4 und *äthHen* 42. Die sophia-christologische Auswertung des großen Weisheits-Enkomiums und des darauffolgenden Gebets Salomos um Weisheit aus dem Sapientia-Buch (*Weish* 7–8,9) ist demgegenüber – soweit ich sehe – bislang überhaupt noch nicht wirklich in Angriff genommen worden. Für eine breitenwirksame Zurkenntnisnahme der Tatsache, dass im NT Christologie durchaus auch mit weiblich konnotierten Metaphern und Begriffen getrieben wird, wäre aber gerade dieses Textkorpus entscheidend.⁷

⁶ Zum grammatischen Geschlecht im Zusammenhang der (trinitarischen) Gott-Rede vgl. die „feministisch-theologische Reflexion“ von Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Auf den Spuren der Weisheit – Weisheitstheologisches Urgestein*, in: Verena Wodtke (Hg), *Auf den Spuren der Weisheit. Sophia – Wegweiserin für ein weibliches Gottesbild* (frauenforum), Freiburg 1991, 24–40: 37–40.

⁷ Niemand, „... dazu bestimmt“ (Anm. 1) 29–30 hebt christologisch relevante Instanzen aus *Weish* 7–9 heraus.

Ich gehe im Folgenden diese Texte durch und nenne überall die neutestamentlichen und auch einige patristische und liturgische Rezeptionen, die – zusammengetragen – tatsächlich die Faktizität und das Potential einer Sophia-Christologie aufzeigen.

3.2 Sprüche 8,22–31; 9,1–5

Weil Spr 8,22–31 einerseits der erste und älteste Beleg für die Idee einer personifizierten, mit Gott gemeinschaftlich verbundenen Weisheit ist und andererseits auch in seinem Verständnis am umstrittensten ist, wollen wir ihm etwas mehr Raum widmen als den übrigen alt- und intertestamentlichen Sophia-Texten.

Die Weisheit wird in 8,22–31 als *Begleiterin Gottes* gezeichnet, die schon vor der Schöpfung bei ihm ist. Evoziert der Text aber die Vorstellung einer *Tochter Gottes*? Eine „höherwertige“ christologische Rezeption, die Sophia auf gleicher Ebene wie den Logos als außerhalb des Geschaffenen und „wesenhaft“ auf der Seite des Schöpfers stehend ansieht, scheint ja durch die Eingangs-Formulierung „Der HERR hat mich geschaffen ...“ (V. 22 – EÜ 2016) ausgeschlossen.

Nicht wenige Forschungsbeiträge treten allerdings für ein anderes Verständnis von „hat mich geschaffen“ ein. Der hebräische Text bietet nicht das von Gen 1,1 etc. bekannte typische Verb des Schöpfungshandelns Gottes בָּרָא *bārā*, sondern verwendet קָנָה *qānāh*. Dieses bezeichnet vor allem *Akte des Erwerbens: kaufen*, aber auch *Beute, Gewinn, Ertrag machen*. Speziell im Blick auf unsere Stelle und mit Hinweis auf Gen 4,1 wurde nicht selten angenommen, auch *Nachkommenschaft erwerben* (im Sinn von Zeugen und Gebären) wäre eine mögliche Denotation von *qānāh*. Silvia Schroer lässt die Entscheidung zwischen den beiden Übersetzungen offen, vermeidet aber „JHWH schuf“:⁸

JHWH zeugte/erwarb mich als Erstling seines Waltens,
als Uranfang seiner Werke von damals.

Ausführlich mit den möglichen Bedeutungen von *qānāh* an weiteren Stellen seines Vorkommens, aber auch mit sinnverwandten Ausdrücken aus Spr 8,22–31, die bei der Bestimmung helfen können, hat sich Othmar Keel auseinandergesetzt.⁹ Er entscheidet sich nach Abwägung dafür, doch die Übersetzung „JHWH schuf“ zu wählen. Dazu war es ihm wichtig, den Gedankenaufbau präzise nachzuvollziehen:¹⁰

⁸ Schroer, Weisheit (Anm. 5) 196.

⁹ Othmar Keel, Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des *mešaḥqāt* in Spr 8,30 f., Freiburg/Schweiz 1974, 15–21.

¹⁰ Tabelle ist Zitat nach Keel, Weisheit (Anm. 9) 20.

8,22–26	V. 22–23	Jahwe schuf die Weisheit als Erstes seiner Werke.
	V. 24–26	Sie wurde vor den ewigen Bergen und den anderen grundlegenden Werken der Schöpfung hervorgebracht.
8,27–31	V. 27–29	Als diese geschaffen wurden, war sie dabei.
	V. 30–31	Während dieser ganzen Zeit war sie <i>m^eśahāqūt</i> [dazu weiter unten, CN] vor Gott.

„Die Weisheit wurde von Gott als Erstes seiner Werke erschaffen“. Mit dieser Aussage geht es dem Text im Verständnis Keels aber *nicht* darum, sie unter die Geschöpfe *einzuordnen*, im Gegenteil: Sie wird *herausgehoben*, ist sie doch „die Erstgeborene der Schöpfung. Darin gründet ihr Adel und im Ganzen von Kapitel 8 ihr Anspruch, die Menschen unterweisen zu können. Nicht der Frage, wie sie entstanden ist, sondern ihrer Priorität im Hinblick auf alles Geschaffene, gilt das Interesse des Autors“.¹¹ Von daher – so folgere ich – ist die Frage einer möglichen christologischen Applizierbarkeit von ḥākmā/Sophia auf die Zweite göttliche Person nicht primär von der Übersetzung von qānāh abhängig. *Außerdem*: Für unseren Zugriff auf diese Stelle ist weniger der ursprüngliche Sinn entscheidend als vielmehr das frühjüdische Verständnis, da dieses ja den Kontext der urchristlichen und altkirchlichen Rezeption in der Christologie darstellt. Der Blick auf die LXX ergibt hinsichtlich Sophias „ontologischem Status“ – bezogen auf das *spätere* christologie-relevante Kriterium „Geschöpf: ja oder nein“ – allerdings auch kein eindeutiges Bild: In V. 22 übersetzt sie qānāh mit dem von Gen 1,1 her klar auf Schöpfung fixierten κτίζω ([er]schaffen), sagt dann bei V. 25 (hebr. „vor den Hügeln wurde ich geboren“ von לִּפְנֵי הַיְלֵי hīl [polal]) aber „vor den Hügeln zeugte er mich“ (γεννώ με), was Kreatürlichkeit konterkariert und genau jene Zeugungs-Metaphorik einbringt, mit der in der frühen Christologie das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater gegenüber den Werken der Schöpfung abgehoben wird.

Es darf ohnehin nicht vergessen werden: Auch der *Logos* – von Philo bis zu manchen vornizänischen Vätern – konnte als *erstes Geschöpf* Gottes apostrophiert werden. Und Kol 1,15 bezeichnet Christus, die εἰκὼν Gottes, als den „Erstgeborenen der ganzen Schöpfung“ (πρωτότοκος πάσης κτίσεως). Dies klingt genauso wie Spr 8,22. Auch Kol 1,17 (αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων: Er ist „vor allem“) passt mit Spr 8,22–31 perfekt zusammen.

Die V. 24–26 bieten dann eine poetische Ausmalung der Vor-Ordnung von ḥākmā/Sophia vor die geschaffenen Dinge. Die darauffolgenden V. 27–29 stehen unter dem Motto: als Gott die elementaren Ur-Werke der Schöpfung vollbrachte,

¹¹ Keel, Weisheit (Anm. 9) 21.

... da [war] ich [dabei]: יָנִי וְשָׁמִי šām ʾānī. Ihr Verhältnis zu Gott wird in V. 30–31 bestimmt. Für eine mögliche christologische Inanspruchnahme des Textes wurde viel vom lexikalischen Verständnis des leitenden Wortes von V. 30a abhängig gemacht: יָנִי וְשָׁמִי ʾāmōn, das in der hier gebotenen Übersetzung von Silvia Schroer¹² mit *Werkmeisterin*, in EÜ 2016 hingegen mit *geliebtes Kind* wiedergeben ist:

- 29 c ... als er die Fundamente der Erde festlegte.
 30 a Da war ich bei ihm *als Werkmeisterin*,
 b Ich war nichts als Wonne Tag für Tag,
 c lachend und scherzend vor ihm die ganze Zeit,
 31 a lachend und scherzend auf dem Festland seiner Erde,
 b und meine Wonne ist es,
 c bei den Menschen zu sein.

Das hebräische Nomen in Zeile 30a – ʾāmōn – kann nach Auskunft der Lexika zweierlei bedeuten: (a) geliebtes Kind, Schoßkind, Pflegekind, Schützling, Mündel. (b) Werkmeister, Architekt, Künstler. Im ersteren Fall hätten wir – auch wenn das Wort „Tochter“ vermieden ist – eine *familiäre Metapher* von überraschender Intimität vor uns. Im zweiten Fall würde ḥāk̄mā/Sophia explizit *Schöpfungsmittlerschaft* zugesprochen: Dies würde die *Weisheit* mit jener Qualität, die Philo in Spec. Leg. 1,81 (vgl. Sac. 8) und Johannes in Joh 1,3.10 dem *Logos* sowie Paulus in 1 Kor 8,6 dem *einen Herrn Jesus Christus* zusprechen, auf eine Stufe stellen.¹³

Ist Sophia in V. 30a also „geliebtes Schoßkind (des Schöpfers)“ oder „Werkmeisterin bzw. Architektin (des Universums)“?

LXX hilft bei der Entscheidung wiederum nicht wirklich: Sie gibt das Kolon mit ʾāmōn so wieder: ἤμην παρ’ αὐτῷ ἀρμόζουσα. Dieses Partizip Präsens aktiv von ἀρμόζω (*trans.* etw./jmd. zusammenfügen, verloben, ordnen; *intrans.* [zusammen]passen, harmonisieren; sich ziemen) ist schwierig zu deuten. Stammverwandte Substantive (ἀρμοστήρ, ἀρμοστής) bezeichnen Funktionen wie „Manager“, „Ordner“ oder „Kommandant“, weshalb man bei ἀρμόζουσα durchaus an die „Werkmeisterin“ denken könnte. Andererseits kann das aktive Verb intransitiv auch in Richtung „stimmig zusammenpassen“, „sich schmiegen“ bedeuten, was dann heißen würde: „bei ihm war ich als die „Anschmiegsame“. In der Linie jener familiären Metaphorik, die sich zuvor schon auftat, wäre Sophia als ἀρμόζουσα dann womöglich gar als Gottes „Schmusekind“ vorgestellt.

Wieder ist es Othmar Keel, der diese (schöne!) Alternative zwischen der *kosmischen Architektin* und dem *göttlichen Schoß-* oder *Schmusekind* zunächst stört,

¹² Schroer, *Weisheit* (Anm. 5) 196.

¹³ Dazu Niemand, *Christus* (Anm. 1) 133–134, 136–138.

damit aber auch einen möglicherweise tragfähigen Ausweg aus dem Entscheidungsdilemma weist: Er schlägt nämlich vor, ʾāmōn nicht auf ḥāk̄mā/Sophia zu beziehen, sondern auf Gott, den großen Architekten der Schöpfung. Keels Übersetzung: „Ich war bei ihm, einem Meister, ...“.¹⁴

Keels Argumente: (a) Für „*ich war bei ihm Werkmeisterin bzw. Schoßkind*“ würde man hebräisch statt des maskulinen Nomes ʾāmōn eher das feminine Partizip ʾāmūnāh erwarten. (b) Das in Folge wichtige, zweimal gesetzte מְשַׁחֵקֶת m^eśaḥāqät (V. 30c.31a: Part. fem. piel von שָׂחַק śāḥaq: lachen, scherzen, Spaß machen) passt nicht zu einem Säugling – und zu einer Architektin schon gar nicht! –, sondern zu einer jugendlichen Tochter, als welche die ägyptische Ma’at, das religionsgeschichtliche Vorbild der Weisheit, ikonographisch dargestellt ist.¹⁵ (c) Auch die Wortstellung spreche nicht dafür, ʾāmōn auf die Weisheit zu beziehen.

„Da auf das ʾāmōn-Problem schon soviel Energie verwendet worden ist, ohne zu einem eindeutigen Ergebnis zu kommen“, möchte Keel „versuchen, vom textkritisch eindeutigen *mesaḥāqät* her etwas Licht für das Problem zu gewinnen, welche Rolle der *ḥāk̄mā* in Spr 8,22–31 zgedacht ist“.¹⁶ Dazu versucht er (durch Sichtung des lexikalischen Befundes und unter Zuhilfenahme zahlreicher alt-ägyptischer Abbildungen) möglichst präzise zu bestimmen, welche Vorstellung das Sprachbild von der Weisheit, die vor Gott und auf seinem Erdenrund *lacht und scherzt* (V. 30c.31a; EÜ 2016: *spielte*), wecken will.

Das hebräische Verb śāḥaq „beschreibt ein Verhalten, aus dem ein Lachen resultiert“. „In den meisten Fällen kann man es mit ‚Spaß machen‘ ‚scherzen‘ (vgl. Gen 19,14; Spr 26,19), ‚Possen reißen‘ (Ri 16,25), ‚sich und andere vergnügen‘, ‚unterhalten‘ übersetzen. ‚Spielen‘ ist ein eher zu farbloser Begriff. [...] Die Verbindung *śaḥēq liphnē* beschreibt stets ein Auftreten zur fröhlichen Unterhaltung von jemandem (Ri 16,25; 2 Sam 2,14; 6,5.21; 1 Chr 13,8; 15,29)“, wobei śāḥaq in den letzten vier Belegen Davids *kultisches Tanzen* vor der Bundeslade ausdrückt.¹⁷ Wie 2 Sam 6,14 („David tanzte mit ganzer Hingabe vor dem HERRN her und trug dabei das leinene Efod“) und die pikierte Reaktion seiner Frau Michal, der Tochter Sauls, zeigen, geht es schon in 2 Sam 6,5 um *ekstatisches Springen und Hüpfen* (mit Über- und Radschlagen!), bei dem das Gesinde die entblößte Scham des Königs gesehen haben musste, wie Michal in V. 20 sarkastisch anmerkt. Es ist deutlich: Heftiger körperlicher Einsatz zur Freude der

¹⁴ Keel, Weisheit (Anm. 9) 14. Die oben in Folge dargestellte Argumentation: 24–25.

¹⁵ Vgl. das zahlreiche Bildmaterial bei Keel, Weisheit (Anm. 9) 46–62.

¹⁶ Keel, Weisheit (Anm. 9) 25. Die dargestellte Argumentation: 24–25.

¹⁷ Keel, Weisheit (Anm. 9) 29–30. Ikonographisches Material aus Ägypten, das u. a. die Göttinnen Hathor und Ma’at als kultische Spieler:innen beim Schlagball – einer frühen Form von Cricket bzw. Baseball? – und bei akrobatischem Überschlag und Radschlag zeigt: 35–40.

Gottheit und der Kultgemeinde ist ein wichtiger Aspekt in der belegten Semantik des Verbs šaḥaq!

Keel folgert: Die zweimalige Bezeichnung als *mesahāqāt* (transkr. nach Keel) schreibt der Weisheit zu, „wenn auch unter Vermeidung der Vorstellung allzu deutlicher physischer Vaterschaft, Gottes erstgeborene Tochter zu sein. [...] Sie darf in Gegenwart ihres Vaters unbekümmert scherzen“.¹⁸ Dieses scherzende Spiel ist ein Spiel „vor ihm“ bzw. „hin auf sein Angesicht“ (לְפָנָיו l^epānāw). Die weiter unten zu sichtende Stelle Sir 24,10 („Im heiligen Zelt tat ich Dienst vor ihm“: ἐλειτούργησα) deutet, da ein intertextueller Bezug zu Spr 8 anzunehmen ist, das Spiel Sophias im Angesicht Gottes als *kultisches* Tun. Wie gezeigt bezieht Keel „Werkmeister“ (V. 30a) nicht auf ḥākmā, sondern auf Gott. Aufgrund des nicht bloß unterhaltenden, sondern kultischen Charakters des Spiels ist aber trotzdem ein „aktiver Einfluss der *ḥokmāh* auf das Schöpfungsgeschehen nicht zu bestreiten. [...] Wenn ein übermütiges und zum Lachen reizendes Mädchen Gott bei seiner Schöpfung erfreut hat, so heißt dies, dass [...] nicht der große Kummer [vgl. Ijob 28, Anm. CN] oder ein irrer Zufall, sondern eine übermütige Heiterkeit und eine untödliche Lebensfreundlichkeit dem All zugrunde“ liegen.¹⁹

Ob man ḥākmā/Sophia in Spr 8,22–31 nun als (a) Gottes Schoßkind, (b) als kosmische Architektin oder (c) als den Schöpfer bei seinem Werk durch ihr tanzendes Spiel erfreuende und animierende Erstgeborene versteht, oder ob man die Alternativsetzung dieser drei Optionen – wie auch Keel nahelegt²⁰ – vermeiden will, deutlich bleibt: Die Weisheit von Spr 8,22–31 findet in Kol 1,15 (πρωτότοκος πάσης κτίσεως; vgl. auch Offb 3,14 ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ) eine kongeniale Rezeption auf den präexistenten Christus hin. Trinitätstheologisch weitergedacht heißt dies: Sophia ist genauso als die Zweite göttliche Person zu bezeichnen, wie wir es vom Logos gewöhnt sind!

¹⁸ Keel, Weisheit (Anm. 9) 68. Dies stünde – so Sara in Gen 21,9 angesichts des von ihr beobachteten „Spielens und Lachens (məšahēq)“ – dem kleinen Ismael nicht zu. Ein so unbefangenes Verhalten des Sohns der Sklavin im Zelt Abrahams könnte womöglich den Anspruch Ismaels auf Egalität mit Isaak ausdrücken oder auslösen. In Gegenwart des Vaters scherzt und kaspert nur das legitime Kind mit Erstgeburtsrecht!

¹⁹ Keel, Weisheit (Anm. 9) 71–72.

²⁰ Keel, Weisheit (Anm. 9) 68: „angesichts des Symbolcharakters der Figur [braucht] die eine [Möglichkeit] die andere nicht auszuschließen“. Ähnlich Corona, Sophia-Jesus (Anm. 5) 155: „Probably the author had intended the term ʿāmôn to be a double concept: Sophia is begotten of God before the creation of the universe as the first-born (not a child) who, as the divine artisan, shares His creative activity“. Auch Strotmann, Präexistenz (Anm. 5) 102 plädiert dafür, sich der Alternative zu verweigern: „Sie ist nichts anderes als die den Menschen und der Welt zugewandte Seite Gottes“.

Dies zeigt sich auch im anschließenden *Kapitel 9* des Sprüchebuchs: Mit 9,1 wechselt die Rede zunächst in die erzählende 3. Person. Dann spricht aber die Gastgeberin ḥākmā/Sophia ihre Adressaten wieder an: zunächst indirekt durch die einladenden Mägde in V. 4, dann direkt aus 1. Person in V. 5:

¹ Die Weisheit hat ihr Haus gebaut, / ihre sieben Säulen behauen. ² Sie hat ihr Vieh geschlachtet, ihren Wein gemischt / und schon ihren Tisch gedeckt. ³ Sie hat ihre Mägde ausgesandt und lädt ein / auf der Höhe der Stadtburg: ⁴ Wer unerfahren ist, kehre hier ein. / Zum Unwissenden sagt sie: ⁵ Kommt, esst von meinem Mahl / und trinkt vom Wein, den ich mischte!

Ich verzichte auf eine nähere Besprechung der Metaphorik,²¹ die im Stil der jesuanischen Einladungsrede (Mt 11,28) sowie in seinen Festmahlgleichnissen (Mt 22,1–4 par Lk 14,16–17) wieder erscheint. Der Hinweis, dass Spr 9,1–5, und hier speziell wieder der prägnante Kopfsatz – ἡ σοφία ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον/ sapientia aedificavit sibi domum – in der alten Kirche und in der Liturgie eine intensive inkarnations-christologische (und auch marianische) Deutung erfahren hat, ist in unserem Zusammenhang aber wichtig. Ganz selbstverständlich wird dabei angenommen, dass es die Zweite göttliche Person ist, die diese Worte spricht. Das Haus, das sie sich erbaut, ist das Fleisch, das der Logos annimmt, bzw. der Schoß der Jungfrau, in dem er sich einschließt, um Fleisch anzunehmen.

Bekannt ist die Stelle im 18. Buch von Augustinus' Gottesstaat, in der er die christologische Relevanz von Spr 9,1 betont. Die für uns relevante Passage aus § 20:

„Und ebenso wird eine Stelle in demselben Buch [sc. Sprüche, CN] von denen, die wissen, dass Christus die Weisheit Gottes ist (qui Christum sapientiam Dei esse noverunt), sofort als nur auf ihn und die Kirche hinweisend erkannt. [Nach dem Volltextzitat Spr 9,1–5 folgert Augustinus:] Hier erkennen wir mit Sicherheit, wie sich die Weisheit Gottes, das mit dem Vater gleichewige Wort, im jungfräulichen Schoße das Haus, den menschlichen Leib gebaut hat (hic certe agnoscimus Dei sapientiam, hoc est Verbum Patri coaeternum, in utero virginali domum sibi aedificasse corpus humanum), [...]“²²

Ein Hinweis auf die liturgische Verwendung von Spr 9,1 in der Anrede an Christus soll auch nicht fehlen, und zwar auf jenes zeitgenössische Gedicht, das in der deutschsprachigen Stundenliturgie als Hymnus für die Lesehore im Jahreskreis und in mehreren Commune-Offizien Verwendung findet.²³ Ich präsentiere hier nur die beiden für unser Interesse unmittelbar einschlägigen Strophen 1 und 3:

²¹ Siehe Strotmann, Weisheit als Nahrungsspenderin (Anm. 5) 137–141.

²² Aurelius Augustinus, Der Gottesstaat. De civitate Dei, II. Buch XV–XXII, hg. u. übers. v. Carl J. Perl, Paderborn 1979, 282–283.

²³ Autor ist, wie mir Kollege Ewald Volgger OT mitteilte, der Benediktiner Vinzenz Stebler (+ 1997) aus der Schweizer Abtei Mariastein.

Wort Gottes, dessen Macht und Ruf
im Urbeginn die Welt erschuf.
Du bist der Anfang und das Ende.

Die Weisheit baute sich ein Haus,
darin spricht Gott sich selber aus,
und dieses Wort hat uns getroffen.

Der den göttlichen Logos adressierende Hymnus blickt in der dritten Strophe auf Sophia, die sich ein Haus erbaut, damit Gott selbst sich aussprechen kann. Dies ist eine kongeniale Umsetzung der auch bei Augustinus gegebenen Gleichsetzung jener beiden Gestalten, die die Zweite göttliche Person bezeichnen: Die Fleischwerdung des Logos im Schoß Mariens und das Sich-Einhausen Sophias im Schoß Mariens sind ein und dieselbe Sache!

3.3 *Sirach 24,3–12*

Im Sirachbuch, das im Jerusalem des frühen 2. Jahrhunderts v. Chr. entstand, handelt schon der poetische Eingangstext 1,1–10 von der Weisheit. Ihre Persönlichkeit und Präexistenz erscheinen da aber noch kaum. Die Weisheit steht dabei in besonderer Beziehung zu den Geboten Gottes, der Tora: „Quelle der Weisheit ist Gottes Wort in den Höhen und ihre Wege sind ewige Gebote“ (V. 5). Im hymnischen Lobpreis von Sir 24 wird demgegenüber Sophia, die jetzt in 1. Person von sich selbst spricht, als personale Größe vorgestellt (deutscher Text EÜ 2016):²⁴

Sir 24,3–12: ³ Ich ging aus dem Mund des Höchsten hervor / und wie Nebel umhüllte ich die Erde. ⁴ Ich schlug in den Höhen mein Zelt auf / und mein Thron stand auf einer Wolkensäule. ⁵ Den Kreis des Himmels umschritt ich allein / und in der Tiefe der Abgründe ging ich umher. ⁶ Auf den Wogen des Meeres und auf der ganzen Erde, / in jedem Volk und in jeder Nation hatte ich Besitz. ⁷ Bei all diesen suchte ich Ruhe / und in wessen Erbteil ich verweilen kann. ⁸ Da gebot mir der Schöpfer des Alls (ὁ κτίστης πάντων), / der mich schuf, ließ mein Zelt einen Ruheplatz finden (ὁ κτίσας με κατέπαυσεν τὴν σκηνὴν μου). Er sagte: In Jakob schlag dein Zelt auf (ἐν Ἰακωβ κατασκηνώσον) / und in Israel sei dein Erbteil (ἐν Ἰσραὴλ κατακληρονομήθητι)! ⁹ Vor der Ewigkeit, von Anfang an, hat er mich erschaffen / und bis in Ewigkeit vergehe ich nicht (πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ’ ἀρχῆς ἔκτισέν με καὶ ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω). ¹⁰ Im heiligen Zelt diente ich vor ihm (ἐν σκηνῇ ἁγίᾳ ἐνώπιον αὐτοῦ ἐλειτούργησα), / so wurde ich auf dem Zion fest eingesetzt. ¹¹ In der Stadt, die er ebenso geliebt hat, ließ

²⁴ Vgl. auch Johannes Marböck, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira* (BZAW 272), Berlin 1999, 34–96, bes. 63–68; ders., *Gottes Weisheit in uns. Sir 24 als Beitrag zur biblischen Theologie*, in: ders., *Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach* (HBS 6), Freiburg 1995, 73–87.

er mich Ruhe finden, / in Jerusalem ist mein Machtbereich,¹² ich schlug Wurzeln in einem ruhmreichen Volk, / im Anteil des Herrn, seines Erbteils.

Angelika Strotmann weist auf das dreimalige Vorkommen von Schöpfungsvo­kabular (κτίστης und κτίζω) im griechischen Text der V. 8–9 hin. Das kann man so deuten, „dass der Übersetzer oder Autor hier ein Problem gesehen hat“. Der „Gefahr des Duotheismus“ versucht er „durch eindringliche Unterordnungsaus­ sagen der Weisheit unter JHWH entgegenzuwirken. Ihre Präexistenz bleibt dadurch zwar gewahrt (vgl. bes. V. 9a mit der doppelten temporalen Bestimmung πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ’ ἀρχῆς ἔκτισέν με), aber sie ist doch gegenüber den übrigen Schöpfungswerken kaum noch als absolut zu bestimmen“.²⁵ Strotmanns Vor­ sicht, das Auswertungspotential von Sir 24 nicht durch die Überinterpretation des ontologischen Status von Sophia als quasi „konsubstantial“ zu verderben, ist begrüßenswert. In unserem Zusammenhang geht es aber nicht darum, die Prä­ existenzvorstellung des Siraziden präzise zu rekonstruieren, sondern um die Wahrnehmung, dass Sir 24,3–12 für eine gesamtbiblisch inspirierte Sophia­ Christologie ein zentraler Topos ist. Und dafür ist, neben der neuerlichen Ver­ gleichbarkeit mit Kol 1,15–17, vor allem das doppelte Vorkommen von „das Zelt aufschlagen“ (κατέπαυσεν τὴν σκηνὴν μου/κατασκήνωσον) in Sir 24,8 entschei­ dend: Dass der Johannesprolog das Wohnung-Nehmen des Logos „unter uns“ just mit jenem Vokabular formuliert, das schon Sophias Wohnung-Nehmen in Israel ausdrückte, kann kein Zufall sein. Wenn der Evangelist in Joh 1,14 über den fleischgewordenen Logos sagt „Und er hat unter uns gezeltet/καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν“, dann begibt er sich damit in einen intertextuellen Echo-Raum, in dem Sir 24,8 prominent mitklingt. – Die liturgische Leseordnung der katholischen Kirche stellt deshalb auch am zweiten Sonntag nach Weihnachten das Zelten der Weisheit (Sir 24,8) als erste Lesung mit dem Zelten des inkarnierten Logos (Joh 1,14) im Tagesevangelium zusammen.

3.4 Baruch 3,9–4,4

Auch im Weisheitshymnus des Baruchbuches, der einige Instanzen von Ijob 28 intertextuell weiterspinnt, erscheint die Weisheit als personale Wesenheit. Sie ist in mythischer Manier ähnlich einer Göttin vorgestellt, die aber Gott, dem All­ wissenden (3,32), zugänglich ist. Sein herrliches *Schöpfungswerk* zeugt davon, dass Gott „zu ihren Schatzkammern vorgedrungen“ ist (3,15), um die irdische Welt (3,32b) und das stellare Reich der Lichter (3,33–35) zu gestalten. In der heilsgeschichtlichen *Erwählung Israels* hat Gott diese Weisheit seinem Volk „gesandt“. In der *Tora* hat sie für Israel Gestalt gewonnen (Text EÜ 2016).

²⁵ Strotmann, Präexistenz (Anm. 5) 103.

Bar 3,29–4,2: ²⁹ Wer stieg zum Himmel hinauf, holte die Weisheit / und brachte sie aus den Wolken herab? ³⁰ Wer fuhr über das Meer und entdeckte sie / und brachte sie her gegen lauterer Gold? ³¹ Keiner weiß ihren Weg, / niemand kennt ihren Pfad. ³² Doch der Allwissende kennt sie; / er hat sie in seiner Einsicht entdeckt. Er hat ja die Erde für immer gegründet, / er hat sie mit vierfüßigen Tieren bevölkert. ³³ Er entsendet das Licht und es eilt dahin; / er ruft es zurück und zitternd gehorcht es ihm. ³⁴ Froh leuchten die Sterne auf ihren Posten. ³⁵ Ruft er sie, so antworten sie: Hier sind wir. / Sie leuchten mit Freude für ihren Schöpfer. ³⁶ Das ist unser Gott; / kein anderer gilt neben ihm. ³⁷ Er hat den Weg der Erkenntnis ganz erkundet / und hat sie Jakob, seinem Diener, verliehen, / Israel, seinem Liebling. ³⁸ Dann erschien sie auf der Erde / und lebte mit den Menschen (μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη). ^{4,1} Sie ist das Buch der Gebote Gottes, / das Gesetz, das ewig besteht. Alle, die an ihr festhalten, finden das Leben; / doch alle, die sie verlassen, verfallen dem Tod. ² Kehr um, Jakob, ergreif sie! / Geh in ihrem Glanz den Weg zum Licht! ³ Überlass deinen Ruhm keinem andern / und deinen Vorzug keinem fremden Volk! ⁴ Glückselig sind wir, das Volk Israel; / denn wir wissen, was Gott gefällt.

Ich halte fest: Die Weisheit als präexistente, weiblich vorgestellte Wesenheit bei und mit Gott wirkt in der Schöpfung und in der Heils- und Bundesgeschichte. Der prägnante Satz 3,38 vom Erscheinen (ὤφθη) auf Erden und vom Umgang mit den Menschen (ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη) klingt so, als wäre er für eine christologische Inanspruchnahme geradezu gemacht, weshalb er gelegentlich für die Interpolation eines altkirchlichen Schreibers gehalten wird.²⁶ Sollte dies zutreffen, wäre es meinem Beweisziel – Sophia wird frühchristlich als „erste Zweite göttliche Person“ angesehen – natürlich umso zuträglicher!

4,2b bietet abschließend nochmals Lichtmetaphorik. Schon die poetisch exquisite Sequenz 3,33–35 sprach davon, dass der allwissende Gott, weil er Sophia entdeckte und kennt, auf wunderbare Weise und zu seiner Freude das Licht erschaffen konnte. Nun wird die Weisheit selbst als Licht-Gestalt gezeichnet: *Geh in ihrem Glanz den Weg zum Licht!* (διόδευσον πρὸς τὴν λάμπριν κατέναντι τοῦ φωτὸς αὐτῆς). Das Licht ist einerseits das Ziel des Weges, andererseits sorgt es für Helligkeit unterwegs. Diese Dopplung deutet schon jene metaphysische Verhältnisbestimmung von Gott und Weisheit (oder Logos) an, die in der altkirchlichen Trinitätsmystik und -spekulation verbreitet vorkommt: Gott ist das Licht an sich, die Quelle des Lichts. Logos bzw. Sophia sind das Ausstrahlen dieses Lichtes (vgl. 2 Kor 4,4.6; Hebr 1,3; Joh 1,4–5.9), wodurch die geschaffene Welt hell und freundlich ist.

²⁶ Antonius H. Gunneweg, *Das Buch Baruch* (JSHRZ 3,2), Gütersloh 1975, 165–181: 177: „Der Vers wird vielfach als messianisch verstanden und darum als christlicher Zusatz beurteilt. Diese Auffassung ist jedoch nicht zwingend; vgl. Sir 24,10–13; Sap 9,10“.

3.5 Weisheit 7–8.9

Die für uns einschlägigen Stellen aus der Sapiaientia Salomonis sollen wieder etwas ausführlicher betrachtet werden, weil sie – meiner Wahrnehmung nach – für die Demaskulinisierung der Trinitätstheologie noch recht wenig herangezogen wurden, obwohl sich hier die für die Ausbildung einer Sophia-Christologie entscheidenden Vorstellungen und Sprachmittel dicht versammelt finden.²⁷

Das große, die Kapitel 7 und 8 umfassende Gedicht mit dem anschließenden Bittgebet um Weisheit in Kap. 9 ist ein zusammengehörendes Enkomion, das Sophia (im Mund Salomos) in schier unerschöpflichem Metaphernreichtum lobt. Neben ihrer Funktion als Führerin zum guten Leben wird sie auch als jene Instanz gepriesen, die das Verständnis der Schöpfung vermitteln kann, weil sie „die Werkmeisterin aller Dinge“ ist (7,21 ἡ γὰρ πάντων τεχνίτις).²⁸ Der Abschnitt 7,22–8,1, und darin noch einmal die Sätze von 7,25–26, bilden den poetischen Höhepunkt. Der Kontakt zu religionsphilosophischen Ideen aus Stoa und Platonismus ist unverkennbar (Text EÜ 2016).²⁹

Weish 7,22–8,1: ²² In ihr ist nämlich ein Geist, vernunftvoll, heilig, / einzigartig, mannigfaltig, zart, / beweglich, durchdringend, unbefleckt, / klar, unverletzlich, das Gute liebend, scharf, ²³ nicht zu hemmen, wohlütig, menschenfreundlich, / fest, sicher, ohne Sorge, alles vermögend, alles überschauend / und alle Geister durchdringend, / die gedankenvollen, reinen und zartesten. ²⁴ Die Weisheit ist beweglicher als alle Bewegung; / in ihrer Reinheit durchdringt und durchwaltet sie alles.

²⁵ Sie ist ein Hauch der Kraft Gottes (ἀτμίς γὰρ ἐστὶν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως) / und reines *Hervorströmen* der Herrlichkeit des Allherrschers (ἀπόρροια³⁰ τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής); / darum dringt nichts Verunreinigtes in sie ein (οὐδὲν μεμιαμμένον εἰς αὐτὴν παρεμπίπτει). ²⁶ Sie ist das *Ausstrahlen* des ewigen

²⁷ Vgl. unter den Kommentaren jetzt die umfassende Analyse und Auslegung von Luca Mazinghi, *Weisheit* (Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament), Stuttgart 2018, 194–278. Weish 8 ist gut erschlossen in Corona, *Jesus-Sophia* (Anm. 5) 155–159. Eine monographische Aufarbeitung bietet Helga Völkening, *Imago Dei versus Kultbild. Die Sapiaientia Salomonis als jüdisch-hellenistischer Beitrag zur antiken Bilderdebatte* (BZAW 508), Berlin 2019, hier bes. 403–430.

²⁸ Zu dieser Bezeichnung, die an eine der beiden Deutungsmöglichkeiten von Spr 8,30a erinnert, vgl. Mazinghi, *Weisheit* (Anm. 27) 212–213. Er weist darauf hin, dass – weil in Weish 13,1 Gott auch selbst und mit der männlichen Form τεχνίτης so bezeichnet wird – der Weisheit „deutlich eine Schöpferrolle“ zukommt. Philo (Ebr. 88) sekundiert, indem er sie als „die ‚Meisterin‘ par excellence“ (ebd. 213) bezeichnet: σοφία ἡ τέχνη τεχνῶν.

²⁹ Dazu Mazinghi, *Weisheit* (Anm. 27) 226–231.

³⁰ Statt „Ausfluss“ (so EÜ 2016) bevorzuge ich hier als Übersetzung von ἀπόρροια „Hervorströmen“. Ähnlich Mazinghi, *Weisheit* (Anm. 27) 216, der mit „reine Ausströmung“ übersetzt und so kommentiert: „... wie ein Strahl, der von einer Lichtquelle ausgeht (vgl. Philon, Spec. I,40), wie etwas, das sich löst von dem Ursprung, der es hervorbringt. Diese Metapher verweist auf den der griechischen Philosophie vertrauten Begriff der ‚Emanation‘“ (ebd. 219).

Lichts (ἀπαύγασμα³¹ γάρ ἐστὶν φωτὸς ἀϊδίου), / der ungetrübte *Spiegel* von Gottes Kraft (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας), / das *Bild* seines Gut-Seins³² (καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ).

²⁷ Sie ist nur eine und vermag doch alles; / ohne sich zu ändern, erneuert sie alles. Von Geschlecht zu Geschlecht tritt sie in heilige Seelen ein / und schafft Freunde Gottes und Propheten; ²⁸ denn Gott liebt nur den, / der mit der Weisheit zusammenwohnt.

²⁹ Sie ist schöner als die Sonne / und übertrifft jedes Sternbild. / Sie erweist sich strahlender als das Licht; ³⁰ denn diesem folgt die Nacht, / doch über die Weisheit siegt keine Schlechtigkeit. ^{8.1} Sie entfaltet ihre Kraft von einem Ende zum andern / und durchwaltet voll Güte das All.

Sophia wird hier als *personales Lichtwesen* mit Ausdrücken präsentiert, die in 2 Kor 3,18; 4,4.6; Kol 1,15-20 und Hebr 1,1–4 als christologische Prädikationen wieder begegnen: ἀπαύγασμα Ausstrahlen (Hebr 1,3; vgl. ἀυγάσαι 2 Kor 4,4); ἔσοπτρον Spiegel (vgl. κατοπτριζόμενοι 2 Kor 3,18); εἰκὼν Bild (2 Kor 3,18; 4,4; Kol 1,15; vgl. Hebr 1,3 χαρακτήρ Reliefbild, Bild des Prägestempels).

Die erste dieser Metaphern – das Hervorströmen von reinem Wasser aus der Quelle bzw. das Ausstrahlen des Lichtes von der Sonne – deutet jene Art metaphysischer Differenzierung an, die zuvor schon bei Bar 4,2b zu beobachten war: Gott selbst ist Ursprung und Urquell von Lebenswasser und Licht. Licht bzw. Wasser, insofern es je *bei uns* „ankommt“, damit es uns erleuchtet bzw. trinkt – das ist Sophia, die Weisheit Gottes. Die beiden weiteren Metaphern – Spiegel und Bild – stehen im Zusammenhang mit dem Gedanken, dass Gott (selbst) unsichtbar sei. Dabei wird die alte biblische Tradition, der zufolge es tödlich wäre, Gott von Angesicht zu Angesicht anzuschauen (Ex 33,20; Jes 6,5), in Wahrnehmung mittelplatonischer Erkenntnistheorie neu gefasst: Gott selbst ist unserem Erkennen, das sinnlicher Wahrnehmung bedarf, radikal entzogen. Aber in seiner Weisheit, in der er die Welt geschaffen hat und durch die er Israel führt, zeigt er sich. *Sie ist sein Spiegel und Bild*. In ihr und durch sie können wir Gott schauen und erkennen. Damit ist die Weisheit das personifizierte Medium seiner Selbstoffenbarung und „Möglichkeitsbedingung jeden menschlichen Erkennens überhaupt, weil wir – gemäß Ps 36,10 [...] – erst im göttlichen Licht das Licht schauen“.³³

³¹ EÜ 2016 und Mazzinghi, Weisheit (Anm. 27) 216 haben „Widerschein“. Ich bevorzuge „Ausstrahlen“, was die Tonalität der Präfix-Silbe ἀπ- besser ausdrückt.

³² Ich ändere EÜ 2016 („Bild seiner Güte“) ab, damit der an platonischer Philosophie orientierte Ton deutlicher wahrnehmbar wird: Es geht um die metaphysische Qualität des göttlichen Seins als eines, wahres und gutes.

³³ Niemand, Teilhabe (Anm. 1) 43. Ders., „... dazu bestimmt“ (Anm. 1) 43–53 zeichnet die eikōn-christologische Rezeption für 2 Kor 3,18; 4,4.6 nach.

In der auf die Menschen gerichteten Heils-, Erwählungs- und Erlösungsgeschichte handelt Sophia insgesamt als Mittlerin, was sich schön in V. 27–28 äußert: Von Generation zu Generation geht sie in würdige Seelen ein und sorgt dafür, dass es „Freunde Gottes und Propheten“ gibt (εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει). Denn Gott liebt nur, wer mit Sophia zusammenwohnt (οὐθὲν γὰρ ἀγαπᾷ ὁ θεὸς εἰ μὴ τὸν σοφίᾳ συνοικοῦντα), was wieder eine deutliche christologische Analogie in Joh 14,21.23–24; 16,27 findet.

Die christologische Rezeption von Weish 7–8 im *Neuen Testament* – 2 Kor, Kol, Hebr – ist beeindruckend. Ich will aber auch noch auf einen Zugriff aus dem Bereich der *alten Kirche* hinweisen. Wiederum ist es *Augustinus*, der in seinem Brief Nr. 187 (An Dardanus: „Über die Gegenwart Gottes“) einmal mehr eine Sophia-Stelle ganz selbstverständlich und unmittelbar für Christus in Anspruch nimmt. Er reflektiert hier über die Worte, die Jesus am Kreuz zum reuig-bittenden Schächer sagt: „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein“ (Lk 23,43). Wie oft in seinen Auslegungen klopft der Bischof von Hippo den Satz auf mehrere Verstehensweisen hin ab: Was bedeutet er, wenn er vom bald getöteten *Leib* Jesu gesagt wäre, der ins Grab gelegt wird? Was, wenn ihn die *Seele* Jesu sagte, die in die Unterwelt geht, um die Seelen der Verstorbenen zu befreien? Diese Überlegungen werden so komplex, dass Augustinus zu Beginn von § 7 selbst das Gefühl ausdrückt, einen neuen und einfacheren Ansatz versuchen zu müssen. Nun liest er den Verheißungssatz als von Christus gesagt, insofern er *Gott* ist – und damit an Räume wie Grab oder Unterwelt nicht gebunden. Dazu spielt er den Schlusssatz der oben gebotenen Stelle, Weish 8,1, ein („Sie entfaltet ihre Kraft von einem Ende zum andern / und durchwaltet voll Güte das All“):

„Es gibt aber einen weit unbeschwerteren und von allen Zweideutigkeiten freien Sinn, wenn man annimmt, Christus habe nicht sofern er Mensch, sondern sofern er Gott war, gesagt: ‚Heute wirst du mit mir im Paradies sein‘. Als Mensch freilich wollte Christus an jenem Tag seinem Fleisch nach im Grab, der Seele nach in der Unterwelt sein; als Gott aber ist eben derselbe Christus überall immer. Er ist nämlich das Licht, das auch in der Finsternis leuchtet [vgl. Joh 1,5], [...]; er ist die Kraft und Weisheit Gottes [vgl. 1 Kor 1,24], von der geschrieben ist, dass sie ‚von einem Ende bis zum anderen kraftvoll reicht und alles milde ordnet‘ (*adtingat a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter*)“ [vgl. Weish 8,1] und „überall wegen ihrer Reinheit hinreicht und nichts Beflecktes auf sie fällt“ (*adtingit ubique propter suam munditiam et nihil inquinatum in illa incurrat*) [vgl. Weis 7,24–25]. Wo auch immer daher das Paradies sein mag, jeder Selige ist dort, und zwar ist er mit jenem dort, der überall ist.“³⁴

³⁴ Augustinus, Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes. Texte mit Einführung und Übersetzung von Erich Naab (MyGG 1,14), Stuttgart 1998, 220–221. – Den Hinweis auf diese Augustinus-Stelle verdanke ich Corona, Sophia-Jesus (Anm. 5) 156–157.

Diese Prägnanz ist typisch für Augustinus: Insofern Christus Gott ist, ist er Sophia, die göttliche Weisheit! Natürlich kennt auch die liturgische Tradition die Bezeichnung Christi als göttliche Weisheit, z. B. in der Antiphon *O Sapientia*. Sie eröffnet am 17. Dezember die Reihe der großen O-Antiphonen, in denen der ersehnte Messias mit unterschiedlichen biblischen Motiven herbeigerufen wird:

- | | | |
|---|---------------------------------------|--|
| a | O sapientia, | O Weisheit, |
| b | quae ex ore Altissimi prodiisti, | hervorgegangen aus dem Munde d. Höchsten |
| c | attingens a fine usque ad finem, | die Welt umspannst du von einem Ende zum andern, |
| d | fortiter suaviterque disponens omnia: | in Kraft und Milde ordnest du alles: |
| e | veni ad docendum nos | o komm und offenbare uns |
| f | viam prudentiae. | den Weg der Weisheit und Einsicht. |

Zeile b spielt Sir 24,3 (Vulg. 24,5 *ego ex ore Altissimi prodivi*) ein und Zeilen c.d nehmen den Schlussvers unserer Stelle auf: Weish 8,1 (Vulg. *adtingit enim a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter*).

Aber zurück zum Buch Sapientia Salomonis. König Salomo, der darin seit 7,1 das Enkomion auf die Weisheit vorträgt, bleibt auch in *Kapitel 9* am Wort. Nun spricht er aber im Gebet zu Gott. Er bittet um die Gabe der Weisheit, denn nur so könne er seiner Berufung zum König und Richter (9,7) sowie zum Bau des Tempels (9,8) gerecht werden. Der Person-Charakter von Sophia, die ihn in seiner Amtsführung leiten und begleiten soll, ist auch in den hier präsentierten Versen aus dem ersten Teil des Gebets ganz deutlich (Text EÜ 2016):

Weish 9,1–11: ¹ Gott der Väter und Herr des Erbarmens, / du hast das All durch dein Wort gemacht. ² Den Menschen hast du durch deine Weisheit bereitet, / damit er über deine Geschöpfe herrscht. ³ Er soll die Welt in Heiligkeit und Gerechtigkeit leiten / und Gericht halten in rechter Gesinnung. ⁴ Gib mir die Weisheit, die an deiner Seite thronet, / und verstoß mich nicht aus der Schar deiner Kinder! ⁵ Ich bin ja dein Knecht, der Sohn deiner Magd, / ein schwacher Mensch, dessen Leben nur kurz ist / und zu gering an Einsicht in Recht und Gesetz. [⁶ ... ⁷ ... ⁸ ...] ⁹ Mit dir ist die Weisheit, die deine Werke kennt / und die zugegen war, als du die Welt erschufst. Sie weiß, was wohlgefällig ist in deinen Augen / und was recht ist nach deinen Geboten. ¹⁰ Sende sie vom heiligen Himmel / und schick sie vom Thron deiner Herrlichkeit, damit sie bei mir sei und alle Mühe mit mir teile / und ich erkenne, was wohlgefällig ist bei dir! ¹¹ Denn sie weiß und versteht alles; / sie wird mich in meinem Tun besonnen leiten / und mich in ihrem Lichtglanz schützen.

Die V. 1b.2a sind in unserem Zusammenhang wichtig: Gottes Schöpfungsakt wird hier „paritätisch“ dem Wort und der Weisheit zugeordnet: Das *All* schafft Gott durch den Logos (ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου), den *Menschen* bereitet er durch Sophia zu (τῆ σοφία σου κατασκευάσας ἄνθρωπον). Das klingt ganz so,

als wären Logos und Sophia eben zwei unterschiedliche Worte bzw. Vorstellungen für ein und dieselbe „Sache“. Dass Sophia hypostatisch-personal gedacht ist, wird klar durch V. 4, der sie in Throngemeinschaft mit Gott sieht. V. 9 stellt nochmals ihre Präsenz – als Zeugin, als „Ideengeberin“? – beim Schöpfungswerk heraus und bringt sie überdies in Verbindung mit Gottes Willen und Gebot, also mit der Gabe der Tora. V. 10 spricht von ihrer Sendung in die Welt, damit sie das Wirken des Königs begleite. Am Schluss kommt wieder das Licht-Motiv: Sophia möge Salomo schützen durch die ihr zukommende Doxa: φυλάξει με ἐν τῇ δόξῃ αὐτῆς. Doxa ist Lichtglanz. Der Satz erinnert an die oben besprochene Stelle Bar 4,2. Was dort Anruf an die Kinder Jakobs insgesamt ist, ist hier Bitte des Gesalbten Israels.

3.6 Weish 11,4 und 1 Kor 10

Als einen Nachtrag zur christologischen Inanspruchnahme des Weisheitsbuchs im NT verweise ich noch auf *Weish 11,4*: Sophia wird im Sapientia-Buch nicht nur Schöpfungsmittlerschaft und – als Tora-Verkörperung – Offenbarungsfunktion zugesprochen. Sie ist in der ganzen Heilsgeschichte, prototypisch sichtbar im Exodus, die eigentliche „Agentin“ der Großtaten Gottes: Dies wird in 10,1–11,1 zunächst überblicksmäßig gesagt und dann ausführlicher zum Exodus der Kinder Israels aus Ägypten: „Sie ließ alles gelingen, was sie unter Führung des heiligen Propheten [sc. Mose] unternahmen“ (11,1). In 11,4 heißt es:

Weish 11,4: Als sie dürsteten und dich anriefen, wurde ihnen Wasser aus schroffem Felsen gegeben (ἐδόθη αὐτοῖς ἐκ πέτρας ἀκροτόμου ὕδωρ), ein Heilmittel gegen den Durst aus hartem Stein.

Die Gabe des *Wassers aus dem Felsen* (Ex 17,1–7; Num 20,2–11; Dtn 8,15) ist hier, in Weiterführung des in Kap. 10 Gesagten, ein Werk der Weisheit. Mehr noch: Es scheint, dass Sophia selbst die Wasserspenderin ist und somit mit dem Felsen identifiziert wird. In ähnlicher Weise war sie auch zuvor mit anderen Heilsinstrumenten des Exodus in Verbindung gebracht worden: in 10,17 mit der Wolken- und der Feuersäule, die Israel durch Wüste und Schilfmeer führte. – Der Blick auf *1 Kor 10,4* legt jedenfalls nahe, dass für den schriftkundigen Paulus die Identifikation dieses Felsens mit der göttlichen *Weisheit* ein bekannter und *allgemein vertrauter Topos* war. Andernfalls hätte er der korinthischen Gemeinde gegenüber, die er durch die Vergleichung mit der Exodus-Generation vor arrogantem Dünkel warnt, die weiterführende Identifikation dieses Felsens *mit Christus* (!) nicht ohne jede weitere Erklärung in den Raum stellen können.

1 Kor 10,1–6: ¹ Ihr sollt wissen, Brüder und Schwestern, dass unsere Väter alle unter der Wolke waren, alle durch das Meer zogen ² und alle auf Mose getauft wurden in der Wolke und im Meer. ³ Alle aßen auch die gleiche geistgeschenkte Speise ⁴ und

alle tranken den gleichen geistgeschenkten Trank; denn sie tranken aus dem geistgeschenkten Felsen, der mit ihnen zog. Und dieser Fels war Christus (ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός).⁵ Gott aber hatte an den meisten von ihnen kein Gefallen; denn er ließ sie in der Wüste umkommen.⁶ Das aber geschah als warnendes Beispiel für uns: [...].

Die Argumentation mag heute seltsam erscheinen, in sich ist sie aber klar und verständlich. Paulus stellt die Exodus-Generation und die Korinther-Gemeinde in einen typologischen Vergleich: Beide haben ein „Initiationssakrament“: Israel im Durchzug durch das Meer; die Gemeinde in der Taufe. Beide haben ein „Mahl-Sakrament“: Israel in der Speise des Manna (Ex 16,4.31) und im Wasser aus dem Felsen (s. o.); die Gemeinde im Essen des gebrochenen Brotes und im Trinken des gesegneten Kelches (V. 16). Und beide sind *gefährdet*: Die Exodus-Generation kam in der Wüste um, weil sie sich den Vergnügungen des Götzendienstes hingab (V. 7). Und die angesprochenen „Starken“ in Korinth sollen wissen, dass sie in ihrem liberalen Umgang mit Götzopferfleisch und heidnischen Kulturen keineswegs unverwundbar sind: „Wer also zu stehen meint, der gebe Acht, dass er nicht fällt“ (V. 12).

So weit, so klar. Das einzig Verwunderliche ist, dass Paulus zum Stichwort „mitziehender Fels“ (V. 4) ganz unvermittelt und wie nebenbei die Identifikation „der Fels aber war Christus“ nachliefert, so als ob dies für ihn und die Korinther:innen die größte Selbstverständlichkeit sei. Dies ist nur denkbar vor dem Hintergrund mehrere Voraussetzungen: (1) Im Frühjudentum ist die Idee verbreitet, dass die präexistente Weisheit in Aktionsgemeinschaft mit Gott die Taten der Heilsgeschichte wirkt und sie darüber hinaus mit einzelnen „Instrumenten“ des göttlichen Rettungshandelns, wie z. B. der Wolken- bzw. Feuersäule und dem wasserspendenden Felsen identifiziert werden kann. (2) In 1 Kor 10,1–13 finden wir diesen Gedankenkomplex weitergeführt zur Vorstellung von einer „heilsgeschichtlichen Präexistenz Christi“, in der Weisheit und Christus an identer Stelle stehen: Schon vor seiner irdischen Existenz handelte der Herr Jesus Christus – wie Sophia, als Sophia – in der Heilsgeschichte Israels in Aktionseinheit mit Gott. (3) Frappierend, aber unabweisbar ist, dass diese Präexistenzvorstellung im Urchristentum schon merklich *vor* dem Datum der paulinischen Korinther-Korrespondenz (erste Hälfte der 50er-Jahre) bekannt und verbreitet gewesen sein muss. Warum? Paulus führt sie hier keineswegs erklärend ein. Er bringt sie unvermittelt und wie nebenbei als zusätzlichen Punkt, der für die Argumentation eigentlich gar nicht nötig ist, sondern bloß eine weitere Klammer zwischen den Korinthern und der Exodus-Generation herstellt. Das ist nur möglich, wenn das Thema der heilsgeschichtlichen Präexistenz Christi aufgrund seiner Identifikation mit der personifizierten göttlichen Weisheit in Korinth bereits ausreichend eingeführt ist.

3.7 äthHen 42,1–3

Diese wenig bekannte Stelle spinnt Gedanken weiter, die wir aus Spr 8,31; Sir 24,8–10 und Bar 3,37–38 als intertextuelle Bezugsgrößen für die ntl. Sophia-Christologie schon kennen. Was dort Ausdruck eines weisheitlichen Optimismus war – Sophia nimmt bei den Menschen, näherhin in Israel Wohnung! – wird hier in apokalyptischem Pessimismus verfremdet:³⁵

äthHen 42,1–3: ¹ Die Weisheit fand keinen Ort, wo sie wohnen konnte, und (so) war ihre Wohnung in den Himmeln. ² Und es ging aus die Weisheit, auf dass sie wohne unter den Menschenkindern, und sie fand keine Wohnung. Die Weisheit kehrte zurück an ihren Ort und sie ließ sich nieder inmitten der Engel. ³ Und die Ungerechtigkeit ging aus aus ihren Kammern. Die, welche sie nicht suchte, fand sie, und sie wohnte unter ihnen wie Regen in der Wüste und wie Tau auf durstigem Land.

Martin Leuenberger kommentiert:

„Die Geschichte der Weisheit hat sich zu einer *Unheilsgeschichte* gewandelt [...]. Der gescheiterte Versuch der Wohnungsnahme der Weisheit auf Erden (die keinerlei Bezug zu Israel mehr erkennen lässt) führt zu ihrer Rückkehr in den Himmel und stattdessen zum Ausgang der Ungerechtigkeit, die von den Menschen begierig (,wie Regen in der Wüste und wie Tau auf durstigem Lande‘) und permanent (,wohnen‘) aufgenommen wird“.³⁶

Eine Gruppe von in den Evangelien des Matthäus und Lukas aufgenommenen Jesus-Logien sieht im Geschick des abgelehnten Gottesboten Jesus genau jenes apokalyptische Geschehen eines Rückzugs der göttlichen Weisheit von den Menschen verwirklicht. Die seit langem als thematisch zusammengehörig erkannten Texte *Lk 7,31–35* (par Mt 11,16–19); *Lk 11,49–51* (par Mt 23,34–36) und *Lk 13,34–35* (par Mt 23,37–39) präzisieren Jesus zwar nicht direkt als die unter den Menschenkindern auftretende Weisheit Gottes, deuten eine „Identifizierung Jesu mit der Weisheit selbst“ aber doch deutlich an:³⁷

Lk 7,31–35par, eine Stelle, die zwar von einer mehrheitlichen Ablehnung ausgeht, aber noch einen positiven Schlusssatz hat, paraphasiere ich so: Den Menschen „dieser Generation“ kann man es nie recht machen. Den Bußprediger Johannes halten sie für besessen, den „Hochzeitseinlader“ Jesus für einen Fresser und Säufer. Und doch: Die Weisheit Gottes hat durch ihre Kinder, die mit Jesus den jetzigen Kairos zu deuten wissen (vgl. Lk 12,56), Recht bekommen. – Mit

³⁵ Neuübersetzung dieser nur äthiopisch überlieferten Passage von Leuenberger, Weisheit Ursprung (Anm. 5) 381 im Anschluss an Siegbert Uhlig, Das äthiopische Henochbuch (JSRZ 5,6), Gütersloh 1984, 463–780: 584.

³⁶ Leuenberger, Weisheit als Erbin (Anm. 5) 81.

³⁷ Martin Ebner, Streit um den zentralen Geltungsanspruch. Zur Rezeption frühjüdischer Weisheitsspekulation in urchristlichen Gruppen, BiKi 59,4 (2004) 222–228: 225.

deutlich härteren Worten kommentiert Jesus seine Zurückweisung durch Pharisäer und Tora-Kundige in *Lk 11,49–51par*:

Lk 11,49–51: ⁴⁹ Deshalb hat auch die Weisheit Gottes gesagt: Ich werde Propheten und Apostel zu ihnen senden, und sie werden einige von ihnen töten und andere verfolgen, ⁵⁰ damit das Blut aller Propheten, das seit der Erschaffung der Welt vergossen worden ist, von dieser Generation gefordert wird, [...].

Jesus versteht sich als der endzeitlich entscheidende „Apostel“ der personifizierten Weisheit. Darum kann er auch ihre Worte in direkter Rede (nach- und mit-)sprechen: In *seinem Todesgeschick* vollzieht sich der äthHen 42,1–3 erwartete Rückzug der Weisheit von einer dem Gericht geweihten Menschheit. – Genau dies macht *Lk 13,34–35par* nochmals deutlich:

Lk 13,34–35: ³⁴ Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigst, die zu dir gesandt sind! Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewollt! ³⁵ Seht, euer Haus wird euch allein überlassen. Ich sage euch: Ihr werdet mich nicht mehr sehen, bis die Zeit kommt, da ihr sagen werdet: Gelobt ist, der da kommt im Namen des Herrn!

Martin Ebner hält hierzu fest:

„Die Weisheitsmotive werden hier zu einem kontrastreichen Bild gesteigert: auf der einen Seite die Weisheit, die wie ein fürsorglicher Vogel ihre Jungen um sich zu scharen versucht, auf der anderen Seite die Weisheit, die sich, weil ihr das nicht gelingt, von den intendierten Adressaten enttäuscht zurückzieht“.³⁸

Als wahrscheinlichen Motiv-Spender für das Bild von Sophia als Vogelmutter, die die Menschen unter ihre Flügel nehmen will, macht er ein eigenwilliges Sprachbild in *Sir 1,15* aus.

Um dies wahrzunehmen, muss man den griechischen Text aber präziser übersetzen, als EÜ 2016 es tut. Diese hat: „Bei den Menschen hat sie sich ein Fundament für die Ewigkeit errichtet“. Das steht für: *μετὰ ἀνθρώπων θεμέλιον αἰῶνος ἐνόσσευσεν*. Das Prädikatsverb *νοσσεύω* bedeutet unzweideutig „ein Nest (zum Brüten) bauen“. Das Objektsnomen *θεμέλιον αἰῶνος*, ewiges Fundament, kontrastiert zwar zum Bild vom vorstellungsweise wenig beständigen Vogelnest, aber offensichtlich ist das *Oxymoron* gewollt: „Bei den Menschen hat sie ihr Nest als Fundament für die Ewigkeit gebaut“.

Zwar kommt das Bild vom Bergen der Jungvögel unter den Flügeln prominent auch z. B. in Dtn 32,10–11 für den Bundesgott Israels vor. Dennoch dürfte hinter Lk 13,34–35 näherhin der Gedanke an Sophia stehen, die ihr bergendes Nest als tragfähige „home-base“ für die aufzuziehenden Küken bauen wollte. Das Jesus-Logion vom *vergeblichen* Sammlungsversuch der Küken unter den

³⁸ Ebner, Streit (Anm. 37) 226.

Flügeln des Muttervogels lässt diese Metapher wie äthHen 42,1–3 tragisch kippen. Er, Jesus, kündigt seinen Rückzug an. Erst im Gericht wird es ein Wiedersehen geben: Nach dem Motiv des von Gottes Herrlichkeit verlassenen Tempels (V. 35a, vgl. Ez 10,18) steht nämlich das Zitat von Ps 118,26 als ins Negative gewendeter Begrüßungsruf des Messias, mit dem die Jesus *jetzt* Ablehnenden ihn *dann* als eschatologischen Richter anerkennen werden müssen. Eindeutig ist: Jesus ist in diesen – als authentisch zu betrachtenden – Logien Bote, Sprachrohr und personaler Repräsentant der als präexistent gedachten göttlichen Weisheit.

4. Fazit: „If God Can Include Three Persons, Can’t God Include Two Genders?“³⁹

Alle gesichteten Texte, in denen ḥākmā/Sophia als präexistente göttliche Person oder Hypostase vorgestellt ist, haben – je nachdem – bei Jesus selbst, im Urchristentum, in der alten Kirche und in der Liturgie eine christologische Rezeption erfahren. Die unterschiedlichen Varianten dieser Rezeption gehen allesamt davon aus, dass Jesus Christus, der unter uns Menschen wirkte, die „Verkörperung“ dieser personifizierten Weisheit ist. Die göttliche Weisheit ist es, die in ihm unter uns erschienen ist. Die Worte, die die biblischen Texte die Weisheit sprechen lassen, sind als von Christus gesprochen zu verstehen: So wie der Herr der Logos ist, so ist er auch Sophia.

Ich habe diese Rezeptionen hier nicht systematisch aufgearbeitet, sondern entlang der Präsentation der Texte jeweils einige mir beiläufig untergekommene Beispiele dargestellt. *Dennis O’Neill* stellt für die griechischen Väter unter dem Titel „How Lady Wisdom Became Christ the Savior“ einen knappen, aber umfassenden Überblick zusammen,⁴⁰ aus dem unzweideutig klar wird, wie sehr die Identifikation sowohl des *präexistenten Sohnes* als auch des *irdischen Jesus* mit der Weisheit *state of the art* war. Sein Rundblick beginnt bei Justin (+ 164/5) und Athenagoras von Athen (+ 190?), widmet sich dann den Alexandrinern Clemens (+ ca. 215), Origenes (+ 253/4), Gregorios Thaumaturgos (+ 268), Athanasius (+ 373) und Cyrill (+ 444), bringt Belegbeispiele u. a. für Euseb (+ 340), Epiphanius (+ 403), Johannes Chrysostomus (+ 407), Aphrahat (+ nach 345) und Maximus Confessor (+ 662), bevor er auf die drei großen Kappadokier, Basilius (+ 379), Gregor von Nyssa (+ nach 394) und Gregor v. Nazianz (+ 390) eingeht.

Die Kappadokier stehen insgesamt für ein sorgfältiges Austarieren der Trinitätslehre. Gregor v. Nazianz verdanken wir die explizite Klarstellung, dass die

³⁹ Kapitelüberschrift in Aldredge Clanton, *Image* (Anm. 2) 55.

⁴⁰ Dennis O’Neill, *Passionate Holiness, Marginalized Christian Devotions For Distinctive People*, Bloomington 2010, 1–10: 6–9.

Bezeichnungen *Vater* und *Sohn* „did not indicate natures or essences or actions, but are meant to be understood as *metaphors for relations*“.⁴¹

In § 7 seiner 5. Theologischen Rede ‚Über den Heiligen Geist‘ (= Oratio 31) sagt er, dass der ewige Ursprung des Sohnes und des Geistes je unterschiedlich gedacht werden müsse: Letzterer ist „hervorgegangen“ (ἐκπορευτόν), ersterer „gezeugt“ (γεννητόν). Wenn nämlich auch der Geist vom Vater gezeugt wäre, käme man auf unmögliche Verhältnisse: Er wäre dann der (jüngere oder auch Zwilling-)Bruder des Sohnes. Wenn der Geist aber vom Sohn gezeugt wäre, gäbe es einen Enkel Gottes. Das alles sei absurd.

„Denn man darf nicht glauben, weil der Sohn gemäß einer höheren Beziehung Sohn ist und wir in der Tat nicht anders als auf diese Weise das ‚aus Gott‘ und das ‚gleichen Wesens‘ auszudrücken vermögen, es sei jetzt sofort notwendig, alle solchen niederen Bezeichnungen, welche sich auf menschliche Verwandtschaften beziehen, auf das Göttliche zu übertragen. Oder würdest du vielleicht von diesem Ansatz her Gott für *männlich* halten (ἄρρενα τὸν θεὸν ... ὑπολάβοις), weil er ‚Gott‘ und ‚Vater‘ genannt wird (ὅτι θεὸς ὀνομάζεται καὶ πάτερ) und die ‚Gottheit‘ für *weiblich* (καὶ θῆλύ τι τὴν θεότητα) nach dem Geschlecht dieser Bezeichnungen?“⁴²

Die Bezeichnungen Vater und Sohn sind also keine Aussagen über ein „Geschlecht“ der göttlichen Personen, sondern relationale Aussagen über Verhältnisse im Sein! Wenn dies aber so ist, kann man dann – weil Christus nicht nur Logos, sondern eben auch Sophia ist – sagen, die Zweite göttliche Person sei Sohn und Tochter? Nicht, um zu behaupten, sie sei eine Frau, aber doch, um die gegenteilige Assoziation – sie sei ein Mann – hintanzuhalten und die Familienmetaphorik auf beide Geschlechter hin auszubuchstabieren. Dies würde den Geschlechter-Aspekt in der trinitarischen Rede insgesamt entspannen. Auch wenn ich in der Patristik dies so nirgends gelesen habe, gemäß der Logik der Kappadokier meine ich, diese Frage positiv beantworten zu dürfen. Denn das durch die Beziehungsmetapher ausgedrückte Verhältnis trifft für den Sohn Logos genauso zu, wie es für die Tochter Sophia zutrifft.

⁴¹ O’Neill, *Passionate Holiness* (Anm. 40) 8. Vgl. auch Schüssler Fiorenza, *Spuren* (Anm. 6) 39–40: „Die Unfaßbarkeit und Unaussprechlichkeit Gottes verbietet jegliche Verabsolutierung und Festschreibung von Symbolen, Bild und Namen für Gott, seien sie grammatisch männlich, weiblich oder sächlich bestimmt. [...] (Wir) müssen nicht nur eine ontologische Ineinssetzung von grammatischem Geschlecht und göttlicher Wirklichkeit, sondern auch von grammatischen Geschlecht und menschlicher Wirklichkeit theologisch ablehnen“.

⁴² Gregor von Nazianz, *Orationes Theologicae*. Theologische Reden. Griechisch und deutsch, übers. u. eingel. v. Hermann J. Sieben (FC 22), Freiburg 1996, 284–287 (Zitat 286–287). – Die Stelle bespricht auch Anne Jensen, *Hat Gott einen Enkelsohn? Zur fünften Theologischen Rede von Gregor von Nazianz*, in: Ilona Riedel-Spangenberg u. a. (Hg.), *„Gott bin ich, kein Mann“*. Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede. FS Helen Schüngel-Straumann, Paderborn 2006, 82–85.

Nun ist *Spr* 8,22–31 zwar der einzige unter den präsentierten Texten, der ḥākmā/Sophia explizit in familiärer Metaphorik und in töchterlicher Beziehung zu Gott darstellt. Ich habe oben die textlichen Schwierigkeiten einer gesicherten Deutung aufgezeigt. Falls (wie Keel meint) das Verständnis von ʾāmōn/ἀρμούζουσα (V. 30a) als weiblich zu denkendes „geliebtes Schoßkind“ für den hebräischen und griechischen Text nicht zutrifft, sondern „Werkmeister“ zu verstehen wäre, der womöglich Gott selbst wäre, so ist sie als *vor ihm lachende und scherzende* mesahqāt (V. 30c.31a, transkr. nach Keel) doch jedenfalls als *erstgeborene Tochter* ausgewiesen!

Nun mag man sagen, dass *Spr* 8 als einzige Stelle, in der die Weisheit metaphorisch als *Tochter* Gottes erscheint, wenig wiegt. Und auch die Patristik hat (nach meinem derzeitigen Kenntnisstand) mit der breit gegebenen Identifikation Christus = Sophia keine weitergehende *Tochter*-Metaphorik entwickelt. *Dennoch*: Eine weibliche Dimension der Zweiten göttlichen Person ist vor diesem Hintergrund nicht zu leugnen! Silvia Schroer schreibt:

„Wäre es denkbar, dass die jüdische Weisheitstheologie gerade darin ihre tiefstgreifende Veränderung und Variation erfährt, dass Sophiagott mit einem historischen Menschen, dem Juden Jesus von Nazaret, verbunden wird, sich in ihm inkarniert und durch diese Menschwerdung eine politisch-soziale Dimension und eben das Armenevangelium tatsächlich hinzugewinnt? Die präexistente Sophia wird Mensch, leidet Gewalt, wird abgelehnt, getötet und zu Gott erhöht, von wo sie am Ende der Zeiten wiederkommen wird“.⁴³

Dass die weibliche Sophia-Dimension in der Christologie der alten Kirche nicht weiter entfaltet wurde, ist dem kulturellen Kontext geschuldet: „It was probably inevitable that the male-dominated society in which Christianity developed gradually suppressed the image of Christ as Sophia in favor of Christ as the Son“, auch wenn weiterhin galt, dass „the term [sc. son, CN] intended to designate relationship rather than gender“.⁴⁴ Ich ergänze, dass es aber nicht nur die Männerzentriertheit der zeitgenössischen Kultur war, die zur Standardisierung von „Vater und Sohn“ in der Trinitätsrede führte, sondern – m. E. mehr noch – die faktische Gründung des Christentums in der Vater-Sohn-Beziehung Jesu zum Gott Israels, in der der Nazarener sich selbst verstand und in der ihn seine Jünger:innen wahrnahmen. Allerdings: Sobald man die Ebene der Jesus-Erzählung verlässt und in den Diskurs trinitarischer Theologie einsteigt, *darf* und *muss* man – nach dem Vorbild des Gregor v. Nazianz – die bloße Vater-Sohn-Terminologie überschreiten, weil diese insinuieren kann, Maskulinität wäre eine Eigenschaft Gottes. Und dann darf man, da in der Gott-Rede anthropologische Metaphorik

⁴³ Schroer, *Weisheit* (Anm. 5) 137. Ähnlich Johnson, *She Who Is* (Anm. 2) 150–151.

⁴⁴ O’Neill, *Passionate Holiness* (Anm. 40) 8.

unvermeidbar bleibt, das Gezeugt-Sein der Zweiten göttlichen Person auf die beiden Bezeichnungen Sohn und Tochter hin ausbuchstabieren. Oder, wie Jann Aldredge Clanton in ihrem als Kapitelüberschrift zitierten Aphorismus fragt, „If God can include three persons, can't God include two genders?“⁴⁵

Vielleicht müsste aber die gegenwärtige Theologie im Nachgang antiker und mittelalterlicher Sprachspiele wieder mehr Mut zu einer *metaphysischen Trinitätslehre* haben, damit die Demaskulinisierung der christlichen Gottes-Rede gelingen kann.

5. Lex orandi – lex credendi

Was man nicht beten kann, kann man auch nicht glauben. Was geglaubt werden soll, muss auch betbar sein. Was bedeutet dann das hier Gesagte für unsere Gebetsprache?

Ich denke nicht, dass die aus Mt 28,19 kommende Formel „Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“, mit der wir unsere Gottesdienste eröffnen, verändert werden sollte. Auch die Vater-Unser-Anrede des Herrengebets (vgl. Mt 6,9 par Lk 11,2) möchte ich nicht erweitert haben: Biblisches Wort soll biblisches Wort bleiben. Aber ich empfehle, an Stelle der trinitarischen Kurz-Doxologie „Ehre sei dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist ...“, *das eine oder andere Mal* eine ausführlichere Variante zu verwenden, die ein maskulinistisches Missverständnis der Formel abwehrt und biblisch begründete Elemente weiblicher Gottes-Metaphorik auch im trinitarischen Lobpreis zur Sprache bringt; zum Beispiel so:

Gepriesen sei der Eine und Dreifaltige,
Gott Vater und Mutter,⁴⁶

Gottes Weisheit und Wort, Sohn und Tochter, Mensch geworden in Christus Jesus,
und Gott Heiliger Geist.

Wie im Anfang, so auch jetzt und allezeit und in Ewigkeit. Amen.

⁴⁵ Kapitelüberschrift in Aldredge Clanton, *Image* (Anm. 2) 55.

⁴⁶ Ein Aufweis der Traditionskompatibilität der paritätischen Formulierung „Gott Vater und Mutter“ ist in diesem Beitrag nicht möglich. Ebenso wenig die Rechtfertigung der Verwendung des grammatikalischen Maskulinums „Gott“ anstelle einer möglichen Formulierung im grammatikalisch weiblichen Abstraktum „Gottheit“.