

Hermann von Lips

**»... und nicht die Perlen
vor die Säue«**

**Gesammelte Studien
zum Neuen Testament**



ARBEITEN ZUR BIBEL UND IHRER GESCHICHTE

»... UND NICHT DIE PERLEN VOR DIE SÄUE«

Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte

Herausgegeben von Beate Ego, Christof Landmesser,
Rüdiger Lux und Udo Schnelle

Band 43

Hermann von Lips

»... UND NICHT DIE PERLEN VOR DIE SÄUE«

GESAMMELTE STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT

*Zum 70. Geburtstag von Hermann von Lips
herausgegeben von Christian Senkel*



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Hermann von Lips, Dr. theol., Jahrgang 1942, studierte Evangelische Theologie in Neuendettelsau, Tübingen, Heidelberg und Erlangen. Er ist Professor em. für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Halle-Wittenberg. Seit dem Jahr 2000 ist er Beiratsvorsitzender des Canstein-Bibelzentrums und seit 2010 Kuratoriumsvorsitzender des Mitteldeutschen Bibelwerks, auch arbeitet er an der Septuaginta-Übersetzung mit.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2012 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7575

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Jochen Busch, Leipzig
Satz: Zacharias Bähring, Leipzig
Druck und Binden: Druckhaus Köthen GmbH

ISBN 978-3-374-03081-1
www.eva-leipzig.de

INHALTSVERZEICHNIS

PROF. DR. UDO SCHNELLE
Geleitwort des Reihenherausgebers 9

PD DR. CHRISTIAN SENKEL
Vorwort des Herausgebers 11

I. DIE WEISHEIT IM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT 13

Schweine füttert man, Hunde nicht –
ein Versuch, das Rätsel von Matthäus 7,6 zu lösen (1988) 14

Christus als Sophia? Weisheitliche Traditionen
in der urchristlichen Christologie (1991). 35

Weisheit in der Verkündigung Jesu (1991). 56

Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament (1997) 65

Jesus von Nazareth und die Weisheit (1998). 83

Jüdische Weisheit und griechische Tugendlehre. Beobachtungen
zur Aufnahme der Kardinaltugenden in hellenistisch-jüdischen Texten
(Aristeasbrief, Sapientia Salomonis, 4. Makkabäerbuch) (2001) 97

Beobachtungen zur griechischen Übersetzung
des Proverbia-Buches (2003) 118

Das Frühjudentum als Vermittler von Weisheitstradition
an das Urchristentum (2008) 132

II. NEUTESTAMENTLICHE BRIEFLITERATUR. 153

Der Apostolat des Paulus – ein Charisma? Semantische Aspekte
zu χάρις-χάρισμα und anderen Wortpaaren im Sprachgebrauch
des Paulus (1985) 154

Paulus und die Tradition. Zitierung von Schriftworten, Herrenworten und urchristlichen Traditionen (1991).	186
Die Haustafel als »Topos« im Rahmen der urchristlichen Paränese. Beobachtungen anhand des 1.Petrusbriefes und des Titusbriefes (1994).	211
Von den »Pastoralbriefen« zum »Corpus Pastorale«. Eine Hallische Sprachschöpfung und ihr modernes Pendant als Funktionsbestimmung dreier neutestamentlicher Briefe (1994) . . .	230
Die rhetorische Funktion der Zitate bei Quintilian und Paulus (1998) . .	250
Die »Leiden des Apostels« als Thema paulinischer Theologie (2001). . .	262
Melanchthon als Paulus-Exeget. Ein vergessenes Kapitel der Auslegungsgeschichte (2003)	275
Heiligkeit und Liebe. Kriterien christlicher Ethik am Beispiel des 1. Korintherbriefes (2006)	299
Die Timotheus- und Titusakten und die Leidensthematik in den Pastoralbriefen. Aspekte zur Entstehungszeit und Intention der Pastoralbriefe (2011).	310
III. URCHRISTENTUM UND NEUES TESTAMENT (VARIA)	331
Heilsverkündigung und Gerichtsankündigung im Neuen Testament (am Beispiel von Paulus, Matthäus und Johannes) (1986)	332
Von Jerusalem bis Rom. Die Hauptstationen des Evangeliums auf seinem Weg »bis ans Ende der Erde« und die Frage nach dem Abfassungsort der Apostelgeschichte (1989)	345
Anthropologie und Wunder im Johannesevangelium. Die Wunder Jesu im Johannesevangelium im Unterschied zu den synoptischen Evangelien auf dem Hintergrund johanneischen Menschenverständnisses (1990)	359
Forschungsbericht Neues Testament (1992)	375
Die Heiden und ihre Götter. Ein neutestamentliches Thema und sein jüdischer Hintergrund (1992)	390

Neutestamentliche Aspekte zur Ekklesiologie (1996) 406

Christen in nichtchristlicher Umwelt. Eine neutestamentliche
Perspektive (2003) 418

**IV. KANON, SCHRIFTHERMENEUTIK
UND REZEPTION. 435**

Die Entstehung der neutestamentlichen Schriften (1993). 436

Der Gedanke des Vorbilds im Neuen Testament (1998). 447

Das Medium ist die (frohe) Botschaft. Beobachtungen zu
Verwendung und Verständnis von εὐαγγέλιον und εὐαγγελίζεσθαι
im Neuen Testament (1999) 465

Marcion, die Pastoralbriefe und die Anfänge
des neutestamentlichen Kanons (2001) 479

Das Problem androzentrischer Sprache in der Bibel (2003) 490

Neuere Diskussion zur theologischen Bedeutung
des neutestamentlichen Kanons (2006) 505

Von Maria Magdalena zu Maria Jepsen. Der Aktionsraum
für Frauen innerhalb der Kirche als Bildungsinstitution (2008) 524

Reliquien – ein europäisches Thema. Oder:
Der vierte Kreuzzug und seine Folgen (2009) 535

V. PREDIGTEN 547

Predigt über das 4. Gebot: »Du sollst deinen Vater und
deine Mutter ehren« (1997). 548

Predigt zur Eröffnung des Evangelischen Konvikts
am 30. April 1998 über Johannes 10,11a.27–28a (1998) 553

Predigt über Römer 12,12–21: »Segnet, und flucht nicht« (2000). 556

Predigt über die Vaterunser-Bitte:
»Erlöse uns von dem Bösen« (2002) 561

zus. mit Dr. Ingeborg von Lips-Sültemeyer: Predigt über »Die Frage nach der Wirklichkeit von Engeln« (2002) . . .	566
zus. mit Studierenden des Evangelischen Konvikts: Predigt über Johannes 4,46–53: »Der Mensch glaubte dem Wort, das Jesus zu ihm sagte« (2004).	576
Predigt über Johannes 6,35–40: »Brot des Lebens« (2007).	583
 VI. ANHANG ZUM PUBLIKATIONSSTATUS	 587

GELEITWORT

Prof. Dr. Udo Schnelle

Die von meinem ehemaligen Hallenser Kollegen Hermann von Lips vorgelegten Aufsätze decken ein weites Spektrum neutestamentlicher Exegese und Theologie ab. Ein Zentrum bilden (in der Folge seiner Habilitationsschrift) weisheitliche Themen, darüber hinaus werden aber auch zahlreiche andere Themen bearbeitet, von denen ich drei besonders hervorheben möchte:

– Ein Kabinetstück neutestamentlicher Exegese stellt die Auslegung von Mt 7,6 dar (»Schweine füttert man, Hunde nicht – ein Versuch, das Rätsel von Matthäus 7,6 zu lösen«). Dieses Logion wird in der Forschung zumeist als schwer verständlich oder rätselhaft bezeichnet. Von Lips leuchtet zunächst den traditions- und religionsgeschichtlichen Hintergrund der Bildwelt des Wortes aus und kommt zu einem klaren Ergebnis, wonach der Kontrast zwischen Hund und Schwein bestimmend ist. Genauer: Straßenhunde, die man sonst überhaupt nicht füttert, bekommen besonders wertvolles Fleisch zu fressen (Opferfleisch); Schweine, die sonst sehr reich gefüttert werden, bekommen etwas, was sie gar nicht fressen können (Perlen). Solche Kontrastmotive sind in Tiersprichwörtern sehr geläufig und die Pointe besteht gerade darin, dass die Hörer ein der Gewohnheit widersprechendes Verhalten gegenüber Hund und Schwein bedenken müssen. Wer sich gegenüber Hunden und Schweinen entgegen den üblichen Gewohnheiten verhält und sie dadurch reizt und herausfordert, muss sich über mögliche schlimme Folgen nicht wundern. Der Realitätsbezug der Bildwelt lässt nun nach von Lips durchaus die Frage zu, ob hier ein Wort des historischen Jesus vorliegt. Als ein möglicher Sinn eines prophetischen Gerichtswortes auf der Ebene des historischen Jesus ergibt sich: Jesus führt mit diesem Logion seinen Hörern deutlich vor Augen, dass ein mögliches falsches Verhalten bzw. Tun (gegenüber seiner Verkündigung) auf sie selbst zurückfällt. Es gelingt von Lips, dem in der Forschung in der Regel als »dunkel« bezeichneten Wort Mt 7,6 einen plausiblen Sinn zu geben und es damit zu erhellen.

– Ein zentraler Aspekt johanneischer Theologie wird in dem Beitrag »Anthropologie und Wunder im Johannesevangelium« behandelt. Der Vergleich mit den Synoptikern zeigt zunächst, dass im Johannesevangelium Dämonen-austreibungen und Aussätzigenheilungen fehlen. Johannes teilt das damit verbundene Welt- und Menschenbild nicht, für ihn sind Dämonen gegenstandslos und die Thematik »rein – unrein« längst überholt. Präzis bearbeitet von Lips dann die zentralen Motive des johanneischen Wunderverständnisses: In den Wundern offenbart sich die Herrlichkeit Jesu, sie müssen als »Zeichen« des Handelns des Schöpfers am Geschöpf verstanden werden. Bei Johannes wendet sich Jesus in den Wundererzählungen immer nur Einzelnen zu (Ausnahme ist das Kanawunder) und hebt deren Lebenseinschränkungen auf. Die Geschöpflichkeit als Leiblichkeit und verantwortete Individualität stehen deut-

lich im Mittelpunkt der johanneischen Wundererzählungen. Der Mensch als Geschöpf Gottes ist auf die Gaben des Lebens durch den Schöpfer angewiesen, der ihm das durch Sünde beeinträchtigte Leben wieder neu schenkt.

– Wie ein roter Faden ziehen sich die Pastoralbriefe durch die wissenschaftliche Arbeit von Hermann von Lips; sie begann mit der Promotion und soll in einem Kommentar zu diesem Briefcorpus ihren Abschluss finden. Ein wichtiger Baustein auf diesem Weg und zudem mit Halleschem Lokalkolorit befruchtet ist der Beitrag »Von den ›Pastoralbriefen‹ zum ›Corpus Pastorale«. Eine Hallische Sprachschöpfung und ihr modernes Pendant als Funktionsbestimmung dreier neutestamentlicher Briefe« aus dem Jahr 1994. Hier kann von Lips zeigen, dass die Bezeichnung der Briefe an Timotheus und Titus als ›Pastoralbriefe‹ erstmals in Halle belegt ist und somit eine Hallische Sprachschöpfung darstellt. Im Jahr 1726/27 hatte der Hallenser Theologieprofessor Paul Anton seine Vorlesungen über diese Briefe erstmals unter diesen Titel gestellt. Die Entstehung einer solchen Sprachschöpfung in Halle ist für von Lips kein Zufall, denn es gibt einen Zusammenhang zwischen dem Charakter der Pastoralbriefe und der Ausrichtung der theologischen Fakultät Halle zu dieser Zeit: den Dienst an der Gemeinde. Seit August Hermann Francke wurde in Halle die Ausbildung der Studierenden für den Dienst an der Gemeinde betont und nachdrücklich in den Mittelpunkt gestellt. Die Vorbereitung der Theologiestudenten auf das Pastorenamt stand auch bei Paul Anton im Mittelpunkt und deshalb sah er in den pastoralen Schriften des Neuen Testaments die beste Vorbereitung auf den Dienst. Unter diesen Schriften sind die Pastoralbriefe (als authentische Paulusbriefe) natürlich besonders gut geeignet, denn sie behandeln das Wesen des Amtes und betonen die Einheit der Gemeinde. Auch wenn sich die Beurteilung der Entstehungsbedingungen der Pastoralbriefe seit den Hallenser Arbeiten von F. D. E. Schleiermacher grundlegend geändert hat, behält der Terminus ›Pastoralbriefe‹ seine Berechtigung, nun im Bezug auf das ›Corpus Pastorale‹. In der neueren Forschung werden die Pastoralbriefe als ein bewusst gestaltetes Briefcorpus angesehen, das in Kenntnis authentischer Paulusbriefe gebildet wurde und wahrscheinlich im Kontext der Herausgabe einer Paulusbriefausgabe konzipiert wurde. Die Pastoralbriefe sollten nach von Lips wahrscheinlich ein hermeneutischer Schlüssel zu den Paulusbriefen sein, um so die pastoralen Anliegen des Apostels gegenüber Falschlehren zu betonen. Damit ist die von Paul Anton herausgearbeitete eigentliche Intention der Pastoralbriefe nach wie vor aktuell.

Die Aufsätze von Hermann von Lips zeichnen sich durch solide historische Kenntnisse, eine im besten Sinn strenge historisch-kritische Exegese und reflektierte theologische Urteile aus. Sie wollen helfen, die Texte zu verstehen und darin wird für die Leser der Reichtum der Lektüre liegen.

VORWORT

PD Dr. Christian Senkel

Hauptaufgabe eines Vorworts für gesammelte Studien ist die Benennung jener Struktur, die mit der Logik eines Forschungszweigs und durch die individuellen Arbeitsschwerpunkte des Autors gegeben ist. Hermann von Lips setzt in seiner Auslegungsarbeit klare Schwerpunkte. Die erste Rubrik ist der Weisheit gewidmet. Von Lips verbindet die Erforschung weisheitlicher Traditionen im Neuen Testament und im Urchristentum mit Grenzgängen zur jüdischen und hellenistischen Tradition »zwischen den Testamenten«.

Die Weisheit ist im Neuen Testament funktional ebenso mehrdeutig wie theologisch ergiebig; Weisheitstraditionen bestimmen die Verkündigung Jesu als eines ihrer Elemente, sie wirken formgebend in den urchristlichen Christologien bis hin zum Logoskonzept und runden mit ihren ethischen Implikationen veritable theologische Kerngebiete im Neuen Testament ab. Der zweite Arbeitsschwerpunkt gilt der Briefliteratur. Die traditionsgeschichtlichen Aspekte werden hier der Unterscheidung theologisch-doktrinaler und ekklesiologisch-organisatorischer Funktionen neutestamentlicher Briefe zugeordnet. Auf diese Weise ergeben sich rhetorische Formbeschreibungen und Fragen nach der allmählichen Institutionalisierung urchristlichen Lebens als übergreifende Hinsichten. Um diese Perspektiven deutlicher zu machen, sind Aufsätze zum Forschungsdiskurs in die Rubrik aufgenommen, die auch in die vierte Rubrik gepasst hätten (*Corpus Pastorale*, Melanchthon).

Studien, die sich weniger eindeutig zuordnen lassen, in einer eigenen Rubrik zu sammeln, ist nicht optimal, aber unvermeidlich. Eine kleinteiligere Anordnung wäre nicht sinnvoll gewesen. Mithin entsteht die dritte Rubrik durch den Außendruck der anderen, eindeutigen Rubrizierungen. Die Logik der exegetischen Forschung macht eben auch die Bearbeitung von Fragestellungen notwendig, die punktuell bleiben und eher unterschwellig Kreise im eigenen Erkenntnisinteresse ziehen. Immerhin steht die dritte Rubrik für die Vielfalt der von Hermann von Lips bearbeiteten Autoren, Texte und Themen. In der vierten Rubrik stehen weder traditionsgeschichtliche Kontexte noch einzelne Schriften oder Autoren im Vordergrund. Gemeinsam ist hier allen Beiträgen die übergreifende Fragestellung. Einen Schwerpunkt bilden Kanonfragen unter einleitungswissenschaftlichen wie theologischen Aspekten. Ein ethisch-kulturhermeneutisches Interesse, das auch in anderen Rubriken aufscheint, ohne rubrizierbar zu sein, klingt in einer Einzelstudie (Vorbild) an, im weiten Sinn auch in der kritischen Aufnahme feministischer Fragen oder der Besinnung auf die ambivalente Herkunft europäischen Kulturtransfers (Reliquien).

In allen Rubriken finden sich allgemeinbildende Vorträge. Ihr Redecharakter ist bei geringfügiger Überarbeitung beibehalten, Hinweise auf Veranstaltungsorte stehen meist in der ersten Fußnote oder im Verzeichnis

der Erstpublikationen. – Auch die Öffnung und Weitervermittlung von Wissenschaft gehört zu den Charakteristika eines Arbeitslebens, man kann dafür an Melanchthons Auffassung einer gebildeten Christenheit erinnern. In ähnlichem Sinn sind dem Band Universitätspredigten beigelegt. Sie verweisen auf den Lebenszusammenhang, dem die Schriftauslegung dient.

Nun sind Danksagungen fällig.

Der Herausgeber dankt, auch im Namen des Jubilars, herzlich für Druckkostenzuschüsse: der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland – in Person des damaligen Oberkirchenrats, Herrn Dr. Christian Frühwald, für die großzügige Förderung; der Rudolf Siedersleben'schen Otto-Wolff-Stiftung für einen namhaften Beitrag; und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, die sich ihres einstigen Pfarrers auch im akademischen Amt erinnert hat.

Prof. Dr. Udo Schnelle und dem Herausgeberkreis sei herzlich für die Aufnahme des Bandes in die Reihe ›Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte‹ gedankt. Herr stud. theol. Lennart Schirr hat sich beim Korrekturlesen um den Band verdient gemacht. Die Evangelische Verlagsanstalt hat die Entstehung des Bandes freundlich begleitet.

Zuletzt dankt der Herausgeber dem Jubilar für die Einladung zur Herausgeberschaft: Aufgrund persönlicher Bekanntschaft seit München und in Halle habe ich erfreut und geehrt angenommen. Überdies freue ich mich an dem Umstand, dass die Herausgabe der exegetischen Studien von Hermann von Lips durch einen systematischen Theologen ein kleines Zeichen gegen das Auseinanderdriften der theologischen Disziplinen setzt.

Christian Senkel

I.

DIE WEISHEIT IM
NEUEN TESTAMENT
UND SEINER UMWELT

SCHWEINE FÜTTERT MAN, HUNDE NICHT. EIN VERSUCH, DAS RÄTSEL VON MATTHÄUS 7,6 ZU LÖSEN.

1 Einleitung

1.1 Matthäus 7,6 ist seit je eine *crux interpretum*. Der Vers wird als »schwer verständlich« (Schweizer),¹ als »schwer zu deuten« (Michaelis)² bezeichnet. »Der ursprüngliche Sinn ist rätselhaft« – so Strecker.³ Nach M. Dibelius ist der Vers den wenigen Bildworten zuzurechnen, die »ungedeutet und somit für die Interpretation ein Rätsel bleiben.«⁴ Kurz und bündig heißt dies bei Luz: »Das Logion ist ein Rätsel.«⁵

1.2 Obwohl für uns schwer verständlich, gehört doch das Logion gerade zu den Worten, die als Einzelworte eine deutliche Wirkungsgeschichte nach sich gezogen haben. Als Einheit wird es allerdings nur im Thomas-Evangelium aufgenommen (Logion 93), im übrigen wirken die Motive getrennt weiter. Kirchen- und liturgiegeschichtlich wirksam wird die Mahnung »Gebt das Heilige nicht den Hunden« im Zusammenhang der Abendmahlspraxis, so erstmals in Did 9,5.⁶ Daneben setzt sich die Rede vom »Perlen vor die Säue werfen« in der Sprichworttradition fort. So wird es z. B. im deutschen Sprachraum ab dem Mittelalter nachgewiesen: »Swer berlin schütet vur diu swin, diu mugen niht lange reine sin.« (Frydanck, um 1230, in »bescheidenheit« 123,6)⁷

2 Auslegungsgeschichte – Interpretationsprobleme – Neuansatz

2.1 Deutung im Kontext des Matthäusevangeliums

2.1.1 Während die Frage nach dem ursprünglichen Sinn des Logions von manchen Auslegern offengelassen wird, verlangt jedenfalls die Verwendung durch Matthäus eine Interpretation. Zwei Linien lassen sich in den Kommentaren feststellen:

¹ E. SCHWEIZER, Das Evangelium nach Matthäus, NTD 2, Göttingen ²1976, 108.

² W. MICHAELIS, Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teil: Kap.1–7 (Prophezei), Zürich 1948, 359.

³ G. STRECKER, Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar, Göttingen 1984, 151.

⁴ M. DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen ⁶1971, 250 mit Anm. 2.

⁵ U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus, EKK I/1, 1985, 381.

⁶ Vgl. LUZ, a. a. O. 382.

⁷ Nach H. RAAB, Deutsche Redewendungen, Wiesbaden 1981, 114f.

- a) Die Blickrichtung der Aussage geht über die Grenzen der Gemeinde hinaus, gilt also der Mission: Die Güter des Evangeliums sollen nicht Menschen aufgedrängt oder an solche preisgegeben werden, die sie nicht zu würdigen wissen. Die missionarische Erfahrung einer totalen Ablehnung wird im Hintergrund gesehen (Berger, Gnlika).⁸
- b) Die Blickrichtung ist innergemeindlich, gilt letztlich dem Bereich der Kirchenzucht: Es geht dann um Situationen, wo zum Bruder als unbußfertigen Sünder die Grenze gezogen werden und die kirchliche Gemeinschaft aufgehoben werden muss (vgl. Mt 18,17; so Strecker, Grundmann).⁹

2.1.2 Neben der speziellen Aussage des Verses geht es insgesamt um die Frage, wie Stellung und Funktion des Verses innerhalb des unmittelbaren matthäischen Kontextes zu sehen sind:

- a) Meist wird die Frage nach der Zuordnung zu V.1–5, den Worten vom Nichtrichten sowie vom Splitter und Balken, gestellt. Die Antwort lautet: Vers 6 zeigt die Grenze des Nichtrichtens auf. Die Grenze des Nichtrichtens ist gegeben, wenn der »*status confessionis*« eintritt (Strecker).¹⁰
- b) Von manchen wird versucht, V.6 in einen weitergreifenden Zusammenhang zu stellen.¹¹ Das ist vor allem 7,1–11 (12), so bei Berger und Burchard. Thema des Abschnitts ist demnach die »Regel des gleichen Maßes« (Berger zu 7,1–12) oder die Mahnung »Nehmt Rücksicht auf die Menschen, denen euer Auftrag gilt« (Burchard zu 7,1–11). Kaum Zustimmung gefunden hat Bornkamms Vorschlag, im Zusammenhang 6,19–7,11 den Vers auf die 6. und 7. Bitte des Vaterunsers zu beziehen.

⁸ K. BERGER, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 178; J. GNILKA, Das Matthäusevangelium 1. Teil (1,1–13,58), HThK I/1, 1986, 259; Michaelis, a. a. O. 361; vgl. T. ZAHN, Das Evangelium des Matthäus, KNT I, Leipzig/Erlangen 41922, 306f; O. MICHEL, Art. κύων, συνάγιον, ThWNT III, 1101f.

⁹ STRECKER, a. a. O. 152; Walter Grundmann, Das Evangelium nach Matthäus, ThHK I, Berlin 1968, 221f; Schweizer, a. a. O. 108; S. PEDERSEN, Art. κύων EWNT II, Stuttgart 1981, 822.

¹⁰ STRECKER, a. a. O. 152; vgl. Zahn, a. a. O. 305; ähnlich J. A. BENGEL, Gnomon Novi Testamenti, Stuttgart 81915, 55. - Im Gegensatz dazu sieht H. C. VAN ZYL ('n Moontlike verklaring vir Matteus 7:6, Theologia Evangelica 15, 1982, Pretoria, 67–82) V.6 nicht als Einschränkung, sondern als Zuspitzung von V.1–5, wobei er »Heiliges« und »Perlen« auf gutgemeinte Kritik bezieht (a. a. O. 76ff).

¹¹ K. BERGER/H. DIETRICH PREUSS, Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments: 2. Neues Testament, UTB 972, Heidelberg 1980, 252; C. BURCHARD, Versuch, das Thema der Bergpredigt zu finden, in: Jesus Christus in Historie und Theologie (FS Conzelmann), Tübingen 1975, (409–432) 431; G. BORNKAMM, Der Aufbau der Bergpredigt, NTS 24 (1978), (419–432) 428f.

- c) Einige Exegeten kapitulieren offen bei dem Versuch, einen Zusammenhang mit dem Kontext herzustellen.¹² »It is hard to see why the vers is in this context« kommentiert »The Interpreters Bible«. Egger behilft sich damit, den Vers als »autosemantischen Satz« zu definieren. Eine in der exegetischen Literatur selten anzutreffende Stellungnahme gibt Luz ab: »Ich erlaube mir den Vorschlag, das Logion in seinem matthäischen Kontext überhaupt nicht zu deuten.«¹³

2.2 Frage des traditionsgeschichtlichen Hintergrundes

2.2.1 Angesichts dessen, dass der Vers, für sich genommen, schwer verständlich ist, haben motiv- und traditionsgeschichtliche Versuche zur Klärung umso größeres Gewicht. Zunächst sind *alttestamentlich-jüdische Traditionsbezüge* zu nennen. Hier wird vor allem darauf verwiesen, dass τὸ ἄγιον (V.6a) das Opferfleisch bezeichnen kann, sowie auf die diesbezügliche rabbinische Regel: »Man löst Heiliges nicht aus, um es die Hunde fressen zu lassen.« (bBer 15a zu Dtn 12,15).¹⁴ Da »Hund« bei den Rabbinen für die Gottlosen und Heiden stehen kann, verbindet man die eben genannte Regel mit der anderen: »Man überliefert die Worte der Tora nicht einem Goi.«¹⁵ Streng gesetzliches Judentum habe Mt 7,6 in diesem Sinn gegen Heidenmission verwendet.¹⁶ Aber da an den von Strack-Billerbeck genannten Stellen beide rabbinischen Regeln nicht gleichgesetzt werden, bleibt die Frage, ob dies unausgesprochen vorausgesetzt werden darf. Für das Motiv, Opferfleisch Hunden hinzuwerfen, ist auch auf JosAs 10,13 und 13,8 zu verweisen, wo Asenet zum Zeichen ihrer Umkehr eben dies tut.

Eine andere Ableitung sieht statt dieser kultisch-religiösen Motive mehr profan-weisheitliche Motive als bestimmend an.¹⁷ Perle, Hund (Spr 26,11) und Schwein (Spr 11,22) kommen in Bild und Vergleich weisheitlicher Texte vor. Prägnant weisheitlich scheint aber nur die Wendung »Perlen vor die Säue«, die Bultmann in einem mandäischen Text aufweist (Ginza R VII 218,30: »Die

¹² The Interpreters Bible, Hg. G. A. BUTTRICK, Vol VII, New York/Nashville 1951, 326; vgl. T. H. ROBINSON, The Gospel of Matthew, The Moffat NT Commentary, London 1966, 61; WILHELM EGGER, Faktoren der Textkonstitution in der Bergpredigt, Laurentianum 19 (1978), (177–198) 179; Luz, a. a. O. 382.

¹³ Luz, a. a. O. 382.

¹⁴ Diese und andere Stellen bei H. L. STRACK/P. BILLERBECK, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, Bd.1: Das Evangelium nach Matthäus, München ⁵1969, 447.

¹⁵ STRACK-BILLERBECK, a. a. O. 447: Chag 13a; zu »Hunden« und »Schweinen« im Blick auf Heiden vgl. 449f und 724f.

¹⁶ SCHWEIZER, a. a. O. 108; BORNKAMM, a. a. O. 429; GRUNDMANN, a. a. O. 221.

¹⁷ Vgl. STRECKER, a. a. O. 151.

Worte des Weisen an den Toren sind wie Perlen für eine Sau.«¹⁸ und für die es einen kaum berücksichtigten Beleg in einem parthischen Text gibt: In einem Streitgespräch der parthischen Fabelliteratur sagt die siegende Ziege, »sie habe vor ihren Gegner ihre goldenen Worte gelegt ›gleich wie derjenige, der vor ein Schwein oder einen Eber Perlen austreut.«¹⁹ Nach Widengren sei diese Redewendung in parthischer Zeit als Wanderwort nach Palästina gekommen und so zur Zeit Jesu als bekannt vorauszusetzen. Als ebenfalls orientalisches Motiv weist Zahn das Motiv »Perlen als Futter für Tiere« auf, das in arabischen und türkischen Märchen belegt ist.²⁰

2.2.2 Für beide schon genannten Deutungen von Mt 7,6 werden *auch neutestamentliche Traditionsbezüge* vermutet. Die Rückführung des Textes auf ein gegen Heidenmission eingestelltes Judenchristentum wird mit Mt 15,26f in Verbindung gebracht, wo Heiden mit Hunden verglichen werden. Die andere Deutung, die an die Abgrenzung gegen abtrünnige Gemeindeglieder oder Irrlehrer denkt, stellt den Bezug zu 2 Petr 2,22 her, wo durch zwei Sprichwörter ein Vergleich mit Hunden und Schweinen gezogen wird. Gegen eine vorschnelle Heranziehung beider Texte zur Erläuterung von Mt 7,6 sprechen aber zwei Gründe:

1. die Differenz in der Terminologie. In Mt 7,6 ist von Hunden als κύνες die Rede, in 15,26f dagegen κυνάριον. In Mt 7,6 ist von Schweinen als χοίροι die Rede, in 2 Petr 2,22 dagegen als ὕες. Auf den Bedeutungsunterschied ist noch zurückzukommen.
2. die Differenz in der Verwendung der Bilder. In beiden Texten ist durch den Kontext ausdrücklich klargestellt, auf wen die Bilder bezogen sind, in Mt 7,6 fehlt eben diese Identifizierung! Es ist gerade Mt, der in 15,21–28 durch Einschub von V.23f den Sinn des Bildwortes vom Essen für die Hunde (V.26f.) als auf Israel und die Heiden bezogen interpretiert. Den gleichen Sinn einfach in 7,6 vorauszusetzen, obwohl der Kontext keinen Hinweis dafür gibt, scheint mir methodisch sehr problematisch zu sein.

¹⁸ R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1964, 107 Anm. 3.

¹⁹ G. WIDENGREN, Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit, Köln/Op-laden 1960, 36. – Einen im antiken Orient verbreiteten Spruch als traditionsgeschichtlichen Hintergrund sieht auch H. C. VAN ZYL, 'n Moontlike verklaring vir Matteus 7:6, Theologia Evangelica 15 (1982), Pretoria, 67–82 (vor allem 70–72); er bezieht sich auf J. P. ASMUSSEN, Ein iranisches Wort, ein iranischer Spruch und eine iranische Märchenformel als Grundlage historischer Folgerungen, Temenos 3 (1968), 10–14.

²⁰ ZAHN, a. a. O. 307 (Z. sieht aber Mt 7,6 nicht davon beeinflusst). Zu diesem Märchenmotiv: J. OESTRUP, Zu Matth. VII,6, ZDMG 59 (1905), 155–158; sowie in der gleichen Zeitschrift S.376 der Hinweis auf G. JACOB, Türkische Volksliteratur, Berlin 1901, 22 Anm.

2.2.3 In mehrfachen Ausführungen wurde seit dem Ende des 18. Jahrhunderts der Versuch gemacht, unter Rückgriff auf die *aramäische Jesustradition* Mt 7,6 als falsche Übersetzung ins Griechische zu erklären.²¹ Entscheidend ist das Wort τὸ ἅγιον, das im Aramäischen sowohl »heilig« als auch »Ring« bedeuten könne. Dann ging es ursprünglich darum, Hunden keine Ringe anzulegen. Insgesamt bleiben diese Übersetzungsversuche aber unbefriedigend, da sie auch nicht zu eindeutigen Lösungen führen. Zudem berücksichtigen die Rückübersetzungsversuche nicht den zweiten Teil des Spruches (Hinweis auf Folgen in 6cd). Zu Recht verweisen neuere Kommentatoren auch darauf, dass nun einmal vom griechischen Wortlaut her nach dem Sinn des Logions zu fragen sei.²²

Im Übrigen scheint es mir vom heutigen Kenntnisstand des hellenistischen Einflusses in Palästina her anachronistisch zu sein, in einem teilweise zweisprachigen Land ohne weiteres mit dem Vorkommen von so gravierenden Übersetzungsfehlern zu rechnen.²³

2.3 Frage der formgeschichtlichen Einordnung

Mit der unklaren Traditionsgeschichte hängt auch die Unklarheit über »Sitz im Leben« und Gattungsbestimmung zusammen. Mit Bultmann ordnet Zeller, ähnlich auch Strecker, das Wort als *weisheitlichen Mahnspruch* mit profanem Sprichworthintergrund ein.²⁴ Allerdings schränkt dies Zeller dann auf die Aussage über die Schweine ein. Der Versteil über die Hunde kann – wenn man τὸ ἅγιον als Opferfleisch versteht (siehe 3.1.3) – mit Michel²⁵ als »Kultregel« bezeichnet werden. Bei Bezug auf Mission oder Kirchengründung wäre im Sinne der Bultmannschen Kategorien die Bezeichnung als »Gemeinderegeln« angebracht. Mehr im Formalen bleibt die Klassifizierung durch Berger als »bedingte Unheilsansage«.²⁶ Die verblüffendste Lösung bietet Schwarz.²⁷ Für ihn handelt es sich in der aramäischen Urfassung um eine *Jüngerinstruktion* mit klarem Sitz im Leben: gerichtet an die Jüngerinnen Jesu als Empfehlung für den Umgang mit ihrem Schmuck.

²¹ Vgl. F. PERLES, Zur Erklärung von Mt 7,6, ZNW 25(1926), 163f; J. JEREMIAS, Matthäus 7,6a, in: ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 83–87; GÜNTHER SCHWARZ, Matthäus VII 6a. Emendation und Rückübersetzung, NT 14(1972), 18–25.

²² Vgl. GNILKA, a. a. O. 258; D. ZELLER, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern, fzb 17, Würzburg 21983, 138.

²³ Vgl. M. HENGEL, Judentum und Hellenismus, WUNT 10, Tübingen ²1973. Zum Einfluss der griechischen Sprache vgl. S.108ff, Erwägungen zur Herkunft des Mt-Ev aus »griechischsprechenden judenchristlichen Kreisen in Palästina« S.195.

²⁴ BULTMANN, a. a. O. 107; ZELLER, a. a. O. 137f; STRECKER, a. a. O. 151.

²⁵ MICHEL, a. a. O. (Anm.8) 1101; vgl. BORNKAMM, a. a. O. 429 Anm. 10.

²⁶ BERGER, Formgeschichte 178.

²⁷ SCHWARZ, a. a. O. 24.

2.4 Problem der bisherigen Interpretation

2.4.1 Zweierlei scheint in der üblichen Interpretation von Mt 7,6 ausgemacht zu sein: 1. die Einzelzüge des Spruches sind allegorisch zu verstehen; 2. mit Hund und Schwein ist eine negative Konnotation verbunden. Zunächst zum Ersten. Typisch sind etwa Vorgehen und Formulierung bei Grundmann. Er geht zunächst auf die im Bildwort angesprochenen Sachverhalte ein, um dann fortzufahren: »Soweit das Bild, aber was hat es im Auge? Was sind Hunde und Schweine, was Heiliges und Perlen?«²⁸ Bereits Schwarz wendet sich gegen den »schier unausrottbaren Fehler« der *Allegorisierung*.²⁹ Aber gibt es nur die Alternative, wie Schwarz sie sieht, zwischen allegorischer Deutung und wörtlichem Verständnis im Sinne der Empfehlung an die Jesusjüngerinnen? Es müsste doch auch ein Verständnis als Bildwort denkbar sein, bei dem nicht Einzelzüge allegorisiert werden, sondern das dargestellte Bild als ganzes in seiner Intention erfasst wird – entsprechend der Abgrenzung zwischen Gleichnis (mit einem *tertium comparationis*; oder insgesamt als Metapher) und Allegorie (mit einzelnen Metaphern).

2.4.2 Ansätze zu einem ganzheitlichen Verständnis des Spruches gibt es wohl, doch sind sie nicht konsequent durchgeführt. Mehrfach wird versucht, dem Bild als Sinn eine Regel zu entnehmen, so z. B. Strecker:³⁰ »Etwas Kostbares soll man nicht dem ausliefern, der es nicht zu würdigen versteht; sonst wird man selbst den Schaden haben.« Oder bei Berger:³¹ »Unwürdigen und Undankbaren gibt man nichts Kostbares um des Gleichgewichtes von Nehmen und Geben willen.« Doch der dann erfolgende Bezug auf Kirchenzucht (Strecker) bzw. Missionssituation (Berger) setzt wieder die bekannten allegorischen Züge voraus. Ausgesprochen oder unausgesprochen ist die *Wertung impliziert*, die Hunde und Schweine als Typen der Unreinheit versteht. Aber es fragt sich, ob das so generell gerechtfertigt ist. Die Folge solch einer Auslegung ist nämlich, dass das inhaltliche Gewicht des Spruches sich von der Mahnung an die Ange-redeten auf das implizierte Urteil über das (vermutete) Gegenüber verschiebt. D. h. statt der Mahnung »tut das nicht, weil ...« wird eher betont: »Es gibt böse Leute, von denen ihr euch besser fernhaltet.«

2.5 Folgerung: Versuch eines Neuansatzes

Es soll versucht werden, die Alternative von wörtlichem und allegorischem Verständnis zu vermeiden. Stattdessen ist vom zunächst wörtlich verstandenen Bild als ganzem Geschehenszusammenhang aus zu fragen nach der Intention des bildlichen Geschehens. Es soll also erst der dargestellte Vorgang

²⁸ GRUNDMANN, a. a. O. 221.

²⁹ SCHWARZ, a. a. O. 24.

³⁰ STRECKER, a. a. O. 151; Bezug auf Kirchenzucht: 152.

³¹ BERGER, Bibelkunde (Anm.11) 252; Bezug auf Missionssituation: ders., Formgeschichte (Anm.8) 178.

im ganzen geklärt werden, ohne von vornherein bestimmte Implikationen vorzusetzen (z. B. Schwein als Typ für Unreinheit) – um sich nicht dadurch ein sachgemäßes Verstehen zu verbauen.

In zwei Schritten wird vorgegangen: Zunächst sind für das genaue inhaltliche Verständnis einige semantische und syntaktische Klärungen nötig. Sodann soll der mögliche Sinn des Spruches erhellt werden, indem nach Analogien in den vielfältigen Sprichworttraditionen der Antike und des Orients gesucht wird.

3. Klärungen anhand synchroner Analyse

3.1 Klärung einiger Begriffe

3.1.1 κύων ist allgemeine Bezeichnung für »Hund«,³² bezeichnet im Orient aber primär die herrenlosen Straßenhunde (auch »Straßenpolizei« oder »Straßenkehrer« genannt, weil von Unrat und Abfällen auf den Straßen lebend). Davon ist unterschieden κυνάριον bzw. κυνίδιον als Bezeichnung für kleine Hunde (unabhängig vom Alter!), Hündchen, die als Haus- oder Stubenhunde im Haus leben (auch als »Schohündchen«), vom Typ her sog. »Spitz«; so in Mt 15,26f mit doppelter Charakterisierung: Hunde, die »Herren« (Besitzer) haben (V.27 κύριοι αὐτῶν) und an deren Tisch zu fressen bekommen.

Diese Unterscheidung von κύων und κυνάριον muss dahingehend berücksichtigt werden, dass für »Hund« in 7,6 nicht einfach die gleichen Assoziationen wie in 15,26f. vorausgesetzt werden können. Aber selbst wenn man sagen wollte: »Hund ist doch gleich Hund«, wäre anhand verschiedener Beispiele darauf zu verweisen, dass Mt mehrfach von der gleichen Tierart unter verschiedenen Aspekten spricht. So ist z. B. von Schlangen in 10,16 positiv die Rede (seid klug wie die Schlangen), dagegen in 23,33 als Schimpfwort. Vom Schaf ist wörtlich die Rede in 12,11 (Streitgespräch über Sabbatheilung), metaphorisch in 9,36 und 15,24 (Bezug auf das Volk) sowie 10,16 (Aussendungsrede).

3.1.2 χοῖρος bedeutet ebenso wie das in 2 Petr 2,22 verwendete ὄς: »Schwein«³³ – aber doch mit deutlichem Unterschied. Das ältere und allgemeinere Wort für Schwein ist ὄς bzw. σὺς; dagegen bezeichnet χοῖρος primär das Ferkel, also das junge Schwein. Laut Frisk ist aber χοῖρος in späterer Zeit (neben γρῦλος)

³² Vgl. MICHEL, a. a. O. 1100f. 1103; O. KELLER, Die antike Tierwelt, Hildesheim 1963 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1909), 91–151, speziell zum Sprachlichen 150f; F. ORTH, Art. Hund, in: PAULY-WISSOWA, Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaften, Bd. VIII, 2, Stuttgart 1913 (1963) 2540–2582; sowie die Wörterbücher.

³³ Vgl. KELLER, a. a. O. 388–405; F. ORTH, Art. Schwein, in: PAULY-WISSOWA, Realencyclopädie, Bd. II A,1, Stuttgart 1921 (1964) 801–815; EWNT III, 1126: Art. χοῖρος; sowie weitere Wörterbücher.

das volkstümlichere Wort für Schwein.³⁴ Das bestätigt auch Preisigkes Wörterbuch der Papyri, indem es 36 Belege für χοῖδος gegenüber nur 6 für ὕς angibt.³⁵ Diese Feststellung gilt auch fürs Neue Testament: 2 Petr 2,22 ist die einzige Stelle mit ὕς, sonst wird nur χοῖδος verwendet (Mt 8,30–32 parr Besessener von Gadara; Lk 15,15f verlorener Sohn). Dieser sprachliche Unterschied zwischen Mt 7,6 und 2 Petr 2,22 muss für die Auslegung ernst genommen werden.

3.1.3 Zu den Wörtern μαργαρίτης und τὸ ἅγιον ist nicht viel zu sagen. Die Bedeutung ist unproblematisch. Μαργαρίτης heißt die Perle; dabei braucht wohl nicht berücksichtigt zu werden, dass hier zwischen Seeperle (= eigentliche Perle) und Landperle (wertvoller Edelstein) unterschieden werden kann.³⁶

Das Wort ἅγιος ist ein ursprünglich kultischer Begriff und bezeichnet Sachen oder Personen als mit Gott verbunden bzw. zu Gott gehörig, kann aber auch eine weitere Bedeutung (»wehrwürdig«) annehmen. Das Verständnis des Neutrums τὸ ἅγιον im Sinne von »Opferfleisch« ist im alttestamentlich-jüdischen Schrifttum belegt, z. B. Ex 29,33f und Lev 2,3.³⁷ Dies kann man daher zumal im Blick auf die Hunde im Kontext als angemessenes Verständnis betrachten. Möglicherweise liegt mit der Gleichsetzung »das Heilige« = »Opfertier«, »Opferfleisch« ein international üblicher Sprachgebrauch vor. Immerhin gibt es eine lateinische sprichwörtliche Redewendung (»*inter sacrum saxumque*«: Plaut., Capt. 617; u. a.), in der *sacrum* eindeutig das Opfertier bezeichnet.³⁸

3.2 Chiasmische Struktur des Spruches

3.2.1 Ein bisher noch nicht angesprochenes – und im Zusammenhang einer allegorischen Deutung auch nicht so wichtiges – Problem stellt die Frage dar, ob V.6cd (μήποτε ...) nur auf die Schweine zu beziehen ist oder chiasmisch teils auf die Schweine (καταπατήσουσιν κτλ.), teils auf die Hunde (στραφέντες ὀήξουσιν).³⁹ Das chiasmische Verständnis des Verses begegnet häufiger in der

³⁴ H. FRISK, Griechisches Etymologisches Wörterbuch, 2 Bde, Heidelberg 1960/1970, s. v.

³⁵ F. PREISIGKE (Hg. E. Kiessling), Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden. Mit Einschluss der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienbilder usw. aus Ägypten, Berlin 1925ff.

³⁶ Vgl. die Wörterbücher; sowie H. ROMMEL, Art. Margaritai, PAULY-WISSOWA, Realencyclopädie, Bd. XIV,2, Stuttgart 1930, 1682–1702.

³⁷ STRECKER, a. a. O. 151; GRUNDMANN, a. a. O. 220 verweist des weiteren auf Lev 22,10–16; Num 18,8–10; dazu die rabbinischen Stellen bei STRACK-BILLERBECK, a. a. O. 447.

³⁸ Vgl. A. OTTO, Sprichwörter der Römer (Anm. 44), 305; abgeleitet von einem Opfertier, bei dem dem Opfertier der Kopf mit einem Stein zerschmettert wurde.

³⁹ Zu beachten ist, dass zwar die Objekte der Verben καταπατήσουσιν und ὀήξουσιν nicht identisch sind. Durch die Pronomina ist aber der parallele Bezug auf die Adressanten gesichert.

angelsächsischen Literatur, wird aber auch von Strecker und Gnilka vertreten.⁴⁰ Da der Chiasmus in der Antike ein beliebtes Stilmittel war,⁴¹ ist dieses Verständnis der Satzstruktur ernsthaft zu erwägen. Auch sprechen nach meinem Dafürhalten semantische Gründe deutlich für diese syntaktisch jedenfalls mögliche Sicht des Zusammenhangs im vorliegenden Vers.

3.2.2 Wichtig ist hierfür die Bedeutung des Wortes ῥηγνύναι. Im eigentlichen Sinn heißt es »zerreißen«, wird aber in Übersetzungen von Mt 7,6 oft abgeschwächt mit »anfallen« wiedergegeben. Das Wort begegnet bei Mt nur noch im synoptischen Bildwort vom neuen Wein in alten Schläuchen, wobei es das Zerreißen der Schläuche bezeichnet (Mt 9,17). Die zweite synoptische Verwendung (Mk 9,18), wonach ein Dämon einen Besessenen mehrfach niederreißt, zu Boden reißt (aber natürlich nicht zer-reißt), streicht Mt! So ist für Mt von der eigentlichen Bedeutung »zerreißen« auszugehen. Diese Bedeutung passt aber nur zu den Hunden, nicht zu den Schweinen. Es gibt ja vielfältige Überlieferungen (nicht nur in der Antike!), dass Menschen von Hunden zerrissen wurden. Bei Schweinen gilt dies nur von Wildschweinen (Kalydonischer Eber u. ä.), aber nicht von Hausschweinen. Die Verwendung des volkstümlichen Wortes χοῖρος spricht eindeutig dafür, dass hier von Hausschweinen die Rede ist - wie ja die beiden anderen synoptischen Stellen ausdrücklich von durch Hirten betreuten Schweineherden sprechen (Mt 8,30-33parr; Lk 15,15). Bleibt noch zu erwähnen, dass ein griechisches Sprichwort davon redet, dass einen Unglücklichen oder Pechvogel sogar ein Schwein beißt.⁴²

3.2.3 Neben dem Chiasmus ist die Frage nach der Art des Parallelismus zu stellen. Zunächst ist deutlich, dass innerhalb der chiasmischen Struktur in beiden Teilen außer der persönlichen Ausrichtung des Prohibitivs auch bei den Folgen die persönliche Betroffenheit der Angeredeten im Blick ist: ὑμῶν (6b; sie zertreten »eure« Perlen) und ὑμᾶς (6d: sie zerreißen »euch«). Bei dem untersagten Handeln ist die Art des Parallelismus nicht von vornherein klar. Bei der üblichen allegorischen Auslegung wird von einem synonymen Parallelis-

⁴⁰ STRECKER, a. a. O. 151; GNILKA, a. a. O. 254; vgl. TH.H. ROBINSON, a. a. O. (Anm.12) 61; The Interpreters Bible (Anm.12) 327; VAN ZYL (Anm.18) 73 und 81 Anm. 24 (dort weitere Autoren); vgl. auch die bei WELCH (Anm. 41) 342 im Register genannten Autoren.

⁴¹ Vgl. J. W. WELCH (Hg.), Chiasmus in Antiquity, Hildesheim 1981, darin 211-249: Chiasmus in the New Testament.

⁴² Κάν ὕς δάκοι ἄνδρα πονηρόν: in Anth. Graeca IX, 379 (Palladas) als Sprichwort zitiert. πονηρός kann zwar auch »Bösewicht« heißen. Doch in anderer Fassung heißt das Sprichwort in Aesopi Proverbia 12 (Corp. Paroemiographorum Graecorum II, 229): Τὸν ἀτυχῆ καὶ πρόβατον δάκνει. Vgl. auch Diogenianus, Centuria V, 87 (Corp. Paroem. I, 268): hier von der Ziege (αἴξ) gesagt. Im Normalfall ist also damit nicht zu rechnen. Auch würde sich wohl kaum die Situation ergeben, dass man Wildschweinen Perlen hinwerfen könnte.

mus ausgegangen: »den Hunden das Heilige« und »den Schweinen die Perlen« besagt mit unterschiedlichen Worten und Bildern jeweils das gleiche. Ob dies zutrifft, muss die weitere Untersuchung zeigen.

3.3 Folgerung

Für die Veranschaulichung der im Bildwort vorausgesetzten Wirklichkeit ergab sich Folgendes: Opferfleisch wird *Straßen*-Hunden gegeben; Perlen werden den *Haus*-Schweinen hingeworfen. Die möglichen Folgen werden darin gesehen, dass die Hunde Menschen anfallen und zerreißen, sowie dass die Schweine die Perlen in den Dreck treten.

Eine methodologische Reflexion ist hier anzuschließen. Einige semantische (inhaltliche) und syntaktische (grammatisch-formale) Fragen wurden geklärt. Der dritte Aspekt synchroner Textanalyse, der pragmatische, unterscheidet textinterne und textexterne Faktoren: Textintern geht es um die Feststellung der Textintention (bzw. -funktion), die mit Mahnung bzw. Warnung deutlich ersichtlich ist. Textextern geht es um den Situationsbezug des Textes, im konkreten Fall auch um den Verständnishintergrund, den der Spruch bei den damaligen Hörern als gegeben voraussetzt. Dieser Verständnishintergrund muss im folgenden noch weiter geklärt werden. Demnach tritt, methodologisch gesehen, die traditions- und religionsgeschichtliche Fragestellung (diachron) zu der pragmatischen Analyse (synchron) hinzu.

4. Klärungen im Kontext antiker und orientalischer Sprichwörter

4.1 Frage nach traditions- und kulturgeschichtlichem Hintergrund

Auch wenn in der Auslegung vielfach der jüdische Charakter des Spruches Mt 7,6 betont wird, scheint es doch nicht angemessen, die Klärung nur auf alttestamentlich-jüdischem Hintergrund zu suchen. Vielmehr ist für ein hellenisiertes Palästina auch die hellenistische Umgebung einzubeziehen.

Das gilt einerseits in kulturgeschichtlicher Hinsicht, insofern im hellenistischen Bereich neben Hunden auch Schweine zum Erscheinungsbild gehörten - vermutlich auch in einem Grenzgebiet wie Galiläa.⁴³ Das gilt andererseits im Hinblick auf Gnomik und Sprichworttradition, wo mit Wechselbeziehungen zwischen jüdischer und griechischer Tradition zu rechnen und vor allem formgebender Einfluss des Hellenismus nachweisbar ist.⁴⁴ Für unseren Zusammenhang ist wichtig, dass Tiersprichwörter und -redensarten in der griechischen

⁴³ In hellenistischer Zeit wurde im Orient die Schweinezucht (die bei den Griechen ja sehr beliebt war) offenbar forciert; belegt ist dies für Ägypten (Nildelta) seit den Ptolemäern (KELLER, a. a. O. 393). Dazu fügt sich auch der Befund für die hellenistisch geprägte Dekapolis, wie sie Mt 8,30ff (8,28 Gadara) bezeugt.

⁴⁴ Das betont zwar zu Recht K. BERGER (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II 23,2, Berlin 1984, 1052ff, speziell 1056 gegen ZELLER, Weisheitliche Mahnsprüche, 32), lässt dies jedoch bei seiner Interpretation von Mt 7,6 selbst außer Acht.

und römischen Antike zahlreich zu finden sind. Einbezogen werden auch arabische Sprichwörter, für die zwar kein entsprechendes Alter nachweisbar ist, die aber Typisches für das Leben im Orient erhellen können (vgl. den analogen Ausgangspunkt bei Dalman für Palästina).⁴⁵

4.2 Hund und Schwein: Unterschied hinsichtlich Fütterung

4.2.1 Wie schon angedeutet, gehörten herrenlose Straßenhunde zum typischen Erscheinungsbild insbesondere im Orient, aber in der Antike überhaupt. Sie werden als »Paria- oder Straßenhunde« bezeichnet und stammen wahrscheinlich vom Schakal ab. Durch sie geschah das Reinigen der Straßen von Unrat und Abfällen, die man einfach auf die Straße warf. Sie fressen alles auf, »was nicht gerade Holz, Stein oder Glas ist«. ⁴⁶ Sie wurden nicht gefüttert, sondern suchten sich ihr Fressen, wo sie welches fanden.

Bei den Rabbinen war strittig, ob man Hunden überhaupt Futter (rohes Fleisch) zum Fressen hinwerfen soll. Eine Antwort war, dass man es aus Mitleid tun kann, aber dann nicht in der Stadt, sondern nur am Weideplatz. Dann aber soll man den Hund mit dem Stock vertreiben, damit er nicht dauernd wiederkommt (Schab 155b Bar: Strack-Bill. I, 7237).

Typisch dafür, dass man Hunde normalerweise nicht füttert, ist ein arabisches Sprichwort: »Die Ernährung der Hunde obliegt den Verrückten« (Thilo: Nr. 2168). Mehrfach erscheint der Hunger als Kennzeichen der Hunde, so in rabbinischen Texten: »Ein Hund verschlingt vor Hunger Exkreme« (BQ 92b: Strack-Bill. I, 724) und »der Hund ist gierig auf Aas« (GnR 81. 52a: a. a. O. 725).

⁴⁵ Folgende Literatur ist für die Untersuchung herangezogen worden: Die schon genannten Arbeiten von STRACK-BILLERBECK (Anm. 13), Keller (Anm. 31), ORTH (Anm. 31 und 32). Ferner für den griechischen und römischen Bereich: CARL SYLVIO KÖHLER, Das Tierleben im Sprichwort der Griechen und Römer, Leipzig 1881; Anthologia Graeca, Hg. HERMANN BECKBY, München ²o. J. (1957), 4 Bände; LORENZ STRAUB, Liederdichtung und Spruchweisheit der alten Hellenen, Berlin-Stuttgart o. J. (1913?); Corpus Paroemiographorum Graecorum, Hg. E. L. VON LEUTSCH/F.G. SCHNEIDEWIN, 2 Bde, Göttingen 1839/1851 (Nachdruck Hildesheim 1965); A. OTTO, Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer, Leipzig 1890 (Nachdruck 1962); JACOBUS WETTSTEIN, Novum Testamentum Graecum, Tomus 1, Graz 1962, 340: zu Mt 7,6. – Für den jüdischen und arabischen Bereich: Die Spruchsammlungen Pirqe Abot, PsPhokylides und PsMenander; GUSTAF DALMAN, Jesus-Jeschua, Leipzig ⁽²⁾1929, 200–214; Jüdische Sprichwörter und Sentenzen; LEO HAEFELI, Sprichwörter und Redensarten aus der Zeit Christi, Luzern 1934; MAX KÜCHLER, Frühjüdische Weisheitstraditionen, OBO 26, Göttingen 1979; LYDIA EINSLER, Arabische Sprichwörter, ZDPV 19 (1896), 65–101; LEONHARD BAUER, Arabische Sprichwörter, ZDPV 21 (1898), 129–148; MARTIN THILO, 5000 Sprichwörter aus Palästina, Berlin 1937. – Die im obigen Text zitierten Belege werden jeweils (außer evtl. Quellenangaben) durch Verfassernamen der genannten Bücher sowie Seite oder Nummer im betreffenden Buch nachgewiesen.

⁴⁶ Aus einer neuzeitlichen Reisebeschreibung zitiert bei KELLER, a. a. O. 96. Zum Ganzen vgl. die in Anm. 31 genannte Literatur.

Ähnlich im arabischen Sprichwort: »wachsamer als ein Hund über ein Aas« (Thilo: Nr. 107). Die arabische Redensart »wie die Hunde von Dumma« (a. a. O. Nr. 4254) nimmt Bezug auf Hunde, die von einer Hochzeit zur anderen rannten – der Reste wegen –, aber überall zu spät kamen. »Hungriger als die Hündin der Haumal« (a. a. O. Nr.101) bezeichnet die schlimmste Stufe des Hungers; denn diese Hündin fraß ihren Schwanz, weil sie zur Bewachung angebunden wurde, aber nichts zu fressen bekam. Auch für die Griechen ist der Hunger der Hunde sprichwörtlich: Βουλιμῶ κύνων (Varro, De re rustica, II,9; u. a.: Köhler S.82/Nr.56). Das griechische Sprichwort weiß davon, dass die Hunde fressen, was sich ihnen bietet: τὸ εὔωνον κρέας οἱ κύνες ἐσθίουσιν (Apostolius, Centuria XVI,83: Corp Paroem. II,683).

4.2.2 Im Gegensatz dazu steht die Fütterung des Schweines. Es ernährte sich entweder auf der Weide, wo es von Hirten gehütet wurde (vgl. Mt 8!) oder es wurde im Stall gefüttert. Insbesondere bei der Mästung gab es Futter in Hülle und Fülle.⁴⁷ Ein rabbinisches Gleichnis (Midr Esth 3,1; 94a) erzählt von einem Menschen, der ein Füllen, einen Esel und ein Schwein hatte; das Füllen äußert sich verwundert zum Esel, dass sie beide, die doch arbeiten, Futter nach Maß bekommen, das Schwein dagegen, das nichts tue, Futter ohne Maß bekomme. Der Esel gibt dem Füllen zur Antwort, man füttere es zu seinem Unglück ... (Strack-Bill. I, 448f).

4.2.3 Der Kontrast zwischen Hund und Schwein wird einmal von Rab Papa (+376) zum Ausdruck gebracht (Schab 155b): »Es gibt niemand, der ärmer ist als der Hund, und niemand, der reicher ist als das Schwein« – von Strack-Bill. (I,448) sicher zu Recht damit erklärt, dass dem Hund keiner Speise gibt, das Schwein aber überreich gemästet wird. Ohne Bezug auf das Futter finden sich auch Sprichwörter, in denen zugleich von Hund und Schwein die Rede ist: »Der Hund ist der Vetter des Schweines« (arab.: Thilo: Nr. 3661). »*Aliter catuli longe olent, aliter sues*« (deutsch: anders riechen die Hunde, anders die Schweine, d. h. jeder nach seiner Art; Plautus, Epidicus IV 2,9; Köhler S. 81/Nr. 51). »Ἄντι κακῆς κυνὸς ὄν« (Für einen schlechten Hund ein Schwein, Zenobios, Centuria I: Köhler a. a. O./Nr. 50).

Für das Verständnis des Bildwortes Mt 7,6 hat sich mit dem Kontrast zwischen Hund und Schwein ein erster Ansatz gezeigt: Hunde, die man sonst nicht füttert, bekommen ausgerechnet besonderes Fleisch, nämlich Opferfleisch. Schweine, die sonst reichlich gefüttert werden, bekommen etwas, das sie – auch wenn noch so wertvoll – gar nicht fressen können.

4.3 Vergleich mit analog strukturierten Tiersprichwörtern

4.3.1 Eine Vielzahl von Sprichwörtern formuliert Kontraste derart, was zu einem bestimmten Tier nicht passt und daher unsinnig ist. Im Griechischen kommen mehrfach Redewendungen vor wie »Er lauschte wie ein Esel der Lyra«

⁴⁷ Vgl. die in Anm. 33 genannte Literatur.

(Phanias: Anth. Graeca VI 307) oder »dem Esel eine Fabel erzählen« (Horatius, Epistolae, II,1,199: Köhler S. 39/Nr. 40). Beispiele aus dem Lateinischen: »Einen Delphin in den Wald setzen« (Horatius, Ars poetica 30: Köhler S. 23/ Nr. 1) und »Wölfe als Wächter bei den Schafen lassen« (Plautus, Pseudolus I,2,8: Köhler S. 190/Nr. 21). Auch für Hund und Schwein finden sich solche Sprichwörter: »Das Schwein will Athene (o. ä.) belehren.« (Demosthenes; Cicero, Epistolae familiares IX,18: Köhler S. 168/Nr. 38–40) und »*Nihil cum amaricino sui*« (Ein Schwein kann mit Majorangeruch – als Parfüm verwendet! – nichts anfangen; Gellius, Noctes, praefatio 19: Köhler S. 167/Nr. 35). Und auf den Hund bezogen: »Der Hund im Rosenbeet« (Makarinos, Cent. V: Köhler S. 86/ Nr. 72) sowie »τί (κοινὸν) κυνὶ καὶ βαλανεΐῳ« (Macarius, Centuria VIII,34: Corp. Prooem. II,219; vgl. Apostolius, Centuria XVI,60a: a. a. O. II,677).

4.3.2 Auch für das, was sich in Mt 7,6 als Pointe abzeichnet, finden sich mehrere Beispiele: falsches oder ungeeignetes Futter. Die folgenden Beispiele entstammen alle dem griechischen Bereich: »einem Frosch Wasser zu trinken geben« – also etwas Überflüssiges (Hesiod, Opera et dies 25: Köhler S. 53/Nr. 28); »ein Adler jagt keine Fliegen« (Aristophanes, Aves 1111: Köhler S. 7/Nr. 14); »der Hund frißt kein Küchenkraut« (Diog. Cynicus: Köhler S. 88/Nr. 81). Am ehesten bietet das folgende eine vergleichbare Struktur zu Mt 7,6, sofern auch hier zugleich zwei Tiere im Blick sind, denen etwas Falsches gegeben wird: »Κυνὶ ἄχυρα, ὄνῳ δ' ὄστέα« (Apostolios, Centuria X,31: Köhler S. 37/Nr. 33) – dem Hund die Spreu, dem Esel die Knochen, also genau umgekehrt als es gehört.

4.3.3 Die Beispiele zeigen als weitere Folgerung für Mt 7,6: Kontrastmotive sind in Tiersprichwörtern durchaus geläufig. Bei den Hörern von Mt 7,6 konnte also wohl durchaus eine Pointe verstanden werden, die ein der Gewohnheit widersprechendes Verhalten gegenüber Hund und Schwein in den Blick nahm. An dieser Stelle ist nochmals die Frage des Parallelismus zu erörtern. Insofern als – nun nicht mehr allegorisch interpretiert! – 6a und 6b nicht dasselbe aussagen, liegt kein synonyme Parallelismus vor. Antithetischer Parallelismus liegt nicht vor, da ja nicht richtiges und falsches Verhalten gegenübergestellt werden. Da beide Aussagen gemeinsam die Pointe bilden, kann man wohl von einem synthetischen Parallelismus sprechen.

4.4 Mahnende und warnende Tiersprichwörter

Die bisherigen Beispiele zeigten zwar analoge Motive wie in Mt 7,6 a und b, zu den in 6cd angesprochenen Folgen fanden sich jedoch keine Entsprechungen. Das ist normalerweise in Sprichwörtern und sprichwörtlichen Redensarten auch nicht zu erwarten. Meist ging es in den Beispielen ja nur um das Aufzeigen von Sachverhalten ohne die Frage von Konsequenzen. Doch gibt es auch manche Sentenzen, die die Folgen eines Verhaltens im Blick haben, und solche, die ausdrücklich als Warnung vor einem Tun formuliert sind. Als Warnung formuliert sind z. B.: »Man soll keinen jungen Löwen in der Stadt auf-

ziehen (füttern)« (griech. und lat. überliefert, z. B. Aristophanes, *Ranae* 1431: Köhler S. 116/Nr. 25) – die Begründung, dass er ein wildes und gefährliches Tier ist und bleibt, ist nicht ausgesprochen, aber impliziert. Ähnlich und auch ohne explizite Begründung: »Stehe nicht vor einem Ochsen, wenn er von der Weide kommt« (rabbin.: bPes 112–113: Küchler S. 203).

Manche Sentenzen sprechen gerade vom Hund und negativen Erfahrungen mit ihm. Die Beispiele sind dabei teils auf den Straßenhund, teils auf den Haushund bezogen. »Was zeigst du dem Hund die Knochen; du wirst es später bereuen.« (griech. und lat.; Verwendung im Sinne der Mahnung: »den andern nicht neidisch machen.« Anth. Graeca V,56 und VII,100). Das Motiv, dass es dumm ist, Straßenhunde zu füttern, klingt im folgenden Spruch an: »Wer fremde Hunde füttert, wird von diesen genauso angebellt wie andere.« (Isokr. ad *Demonicum* 29: Wettstein 340). Dagegen hat das nächste Beispiel den Haushund im Blick, aber zugleich die Warnung, dass ein Hund sich nachteilige Gewohnheiten zulegen könne, was in anderer Form auch für den (gegen die Gewohnheit gefütterten und so verwöhnten) Straßenhund gelten kann. »Hat der Hund erst einmal Leder kauen gelernt, hört er nicht wieder auf.« (Theokrit, *Idyllen* X,11; u. a.: Köhler S. 83/Nr. 58 und 57,59–61). Und noch ein arabisches Sprichwort: »Ziehe deinen Hund auf, und er wird dich in die Seite beißen.« (Bauer S. 132/Nr. 41).

Es zeigen sich also im Bereich von Sprichwörtern und Sentenzen aus dem Tierbereich viele Beispiele, die entweder ausdrücklich als Warnungen formuliert sind oder als Sentenz den Hinweis auf mögliche Folgen enthalten. Auffällig ist, dass gerade vom Hund mehrfach in diesem Kontext die Rede ist. Das lässt auch von hier aus nochmals als wahrscheinlich annehmen, dass in Mt 7,6 Teil a und Teil d aufgrund chiasmischer Struktur zusammengehören.

4.5 Folgerungen für das Verständnis von Mt 7,6

Für das Verständnis von Mt 7,6 können jetzt abschließende Konsequenzen gezogen werden:

4.5.1 Auf Grund der oben dargestellten Motive kann von einem klaren Realitätsbezug des Bildwortes gesprochen werden. Man kann nicht mehr wie Zeller sagen: »Das gibt in der Realität keinen Sinn, (...)«, um dann eine allegorische Deutung für notwendig zu erklären.⁴⁸ Die Intention ist ja aber gerade die, dass dies – auch wenn real vorstellbar! – kein sinnvolles Handeln ist. Wer einen Hund mit Opferfleisch füttert, ist genauso dumm wie der, der Schweine mit Perlen mästen will. Daher der Verweis auf die Folgen, wie Hunde bzw. Schweine darauf reagieren können.

Wir müssen uns klar machen, dass für uns das unmittelbare Verständnis nicht mehr gegeben ist aufgrund der damals anderen kulturellen Voraussetzungen. Bei uns heute ist es eben selbstverständlich, dass auch ein Hund sein Futter bekommt. Für den Hörer im damaligen Palästina aber konnte durch den

⁴⁸ ZELLER, a. a. O. (Anm. 21) 138.

Spruch ein Bild vor Augen entstehen, das ihm verständlich war – samt Assoziationen, was daran falsch (weil gegen die Gewohnheit) war.

4.5.2 Die beigezogenen Sprichwortbeispiele können auch als Beispiele dienen, die für das Problem der Interpretation von Mt 7,6 weiterhelfen. Alle diese Sätze, Sprichwörter und Redensarten haben ja einen Bildgehalt, der auch real denkbar ist, selbst wenn das genannte Geschehen nicht wahrscheinlich ist oder vermieden werden sollte. Viele der z. B. auf den Hund bezogenen Redensarten und Sprüche sind sicher ursprünglich wörtlich zu verstehen – werden dann aber in der Überlieferung nur noch metaphorisch gebraucht. Aber man wird dabei sicher nicht allegorisch vorgehen können, wenn es etwa heißt: »dem Hund die Spreu, dem Esel die Knochen«. Wohl keiner wird fragen: wer ist mit Hund gemeint, was mit der Spreu etc. Das Bildwort als Ganzes macht vielmehr deutlich, dass da etwas verkehrt gemacht wird, etwas verwechselt/vertauscht und dadurch unsinnig wird. Das kann dann konkret auf sehr verschiedene Sachverhalte bezogen werden.

4.5.3 Auch die Frage, inwieweit die Nennung bestimmter Tiere schon eine Wertung impliziert, kann am letzten Beispiel verdeutlicht werden. Dass der Hund meist verachtet wird, der Esel als dumm angesehen wird, spielt doch hier offensichtlich keine Rolle. Vielmehr ist allein das Verhalten dessen im Blick, der dem Hund und dem Esel das falsche Futter gibt.

Dass vom Esel auch positiv gesprochen werden kann, zeigt ein dem Menander zugeschriebener Spruch: »Die Brauchbarkeit des Esels zeigt sich auf rauhem Pfad, einen treuen Freund zeigen Tage des Unglücks.« (Köhler S. 41/Nr. 46) Und im Blick auf den doch sonst so verachteten Hund kann es in einem rabbinischen Text heißen: »Wohne nicht in einer Stadt, in der kein Pferd wiehert und kein Hund bellt.« (Pes 113a: Strack-Bill. I, 722)

4.5.4 Welches Fazit kann man für den Sinn von Mt 7,6 ziehen? Als Sinn und Aussage zunächst auf der Ebene des Bildes ist zu entnehmen: Wenn du dich gegenüber Hunden und Schweinen entgegen den üblichen Gewohnheiten (konkret: betreffs Fütterung) verhältst und sie dadurch reizt oder herausforderst, brauchst du dich über gegebenenfalls schlimme Folgen nicht zu wundern.

Der verallgemeinerte, übertragene Sinn ist dann etwa so zu sehen: »Wenn du dich (anderen Leuten gegenüber) unangemessen verhältst, musst du mit entsprechenden Reaktionen und Folgen rechnen.« Aber mit der Festlegung auf eine solche Formulierung ist schon Vorsicht geboten. Denn erst mit einem konkreten Situationsbezug kann gesagt werden, welche genaue Intention mit der Verwendung des Bildwortes zum Ausdruck gebracht werden soll. Hier stellt sich nun die Frage, ob über die ursprüngliche Verwendung von Mt 7,6 etwas ausgesagt werden kann.

5. Mt 7,6 als Wort des historischen Jesus?

5.1 Möglichkeiten der Entstehung des Wortes Mt 7,6

Mit der Klärung des Verständnisses von Mt 7,6 ist noch nichts über die Entstehung dieses Wortes gesagt. Hierzu ergibt sich ein doppelter Befund: 1. Zwei Motive des Textes lassen sich, wie oben gezeigt (siehe 2.2.1), traditionsge- schichtlich getrennt belegen. 2. Andererseits haben wir den Mahnspruch mit Begründung in seiner Jetztgestalt. Daher stellt sich die Frage, wie es unter Voraussetzung der Gegebenheiten von 1 zur Gestalt von 2 gekommen ist. Auch diese Frage beinhaltet einen Doppelaspekt: a) Wo kann diese Verbindung lokalisiert werden? D. h. wo kann das Vorkommen beider Motive realistisch vorausgesetzt werden? b) Von wem kann die Verbindung und so die Gestaltung zu einem Spruch vorgenommen worden sein? Konkret: Kann Jesus diesen Spruch formuliert haben?

Zunächst zu a): Die Regel, das Heilige nicht den Hunden zu geben, setzt den jüdischen Bereich voraus. Da zu Wallfahrtsfesten auch Juden von außerhalb Jerusalems dorthin kamen, dürfte eine solche kultische Regel auch allgemein bekannt gewesen sein. Andererseits ist die Bekanntheit des Motivs, Perlen nicht den Schweinen hinzuwerfen, am ehesten da zu vermuten, wo Schweine auch zum Erscheinungsbild des Lebens gehörten. So kann man an jüdisches Grenzgebiet wie Galiläa denken (Jesus!) oder allgemeiner an palästinisch-syrisches Gebiet (Matthäusgemeinde!) – Gegenden also, die an hellenistisch beeinflusstes Gebiet angrenzten oder auch selbst hellenistisch beeinflusst waren.⁴⁹

Zu b): Denkbar sind natürlich verschiedene Möglichkeiten der Entstehung des Mahnspruches. Er kann vor (oder nach) Jesus entstanden sein und unabhängig von einer Verwendung durch Jesus in der Matthäustradition Aufnahme gefunden haben. Er kann von Jesus aufgegriffen und von ihm verwendet worden sein. Ebenso kann sein, dass Jesus die vorgegebenen und bekannten Motive aufgenommen hat und selbst den Spruch in der vorliegenden Gestalt formuliert hat.

5.2 Kriterien für eine Identifizierung als Jesuswort

5.2.1 Mit der Ablehnung der herkömmlichen Deutung von Mt 7,6 entfällt auch das Argument, der Spruch könne »keinesfalls jesuanisch« sein (Gnilka).⁵⁰ Vielmehr ist anhand der üblichen Kriterien der Rückfrage nach Jesus zu prüfen,

⁴⁹ Man kann fragen, wie streng sich die jüdische Bevölkerung in solchen Gebieten an das Verbot, Schweinefleisch zu essen, gehalten hat. Vgl. ORTH, a. a. O. (Anm. 32) 803: »Wenn auch die Massen des Volkes immer wieder die Neigung zeigten, S-Fleisch zu essen, so blieb doch den gesetzestreuen Männern das S. ein verabscheuungswürdiges Tier.«

⁵⁰ GNILKA, a. a. O. 260.

welche Wahrscheinlichkeit für oder gegen eine Herkunft von Jesus spricht.⁵¹ Das Kriterium der Mehrfachbezeugung ergibt keinen klaren Befund: Das Thomasevangelium (Logion 93) ist wahrscheinlich von den synoptischen Evangelien abhängig.⁵² Wie Did 9,5, wo auf Mt 7,6a als Herrenwort Bezug genommen wird, traditionsgeschichtlich einzustufen ist, ist unklar.

5.2.2 Eher könnte das Kriterium der Unähnlichkeit einen Anhaltspunkt bieten. Die Verbindung der beiden Motive in 6a und 6b zu einer Sentenz dürfte für gesetzesstrenge Juden unwahrscheinlich gewesen sein: wird doch hier eine kultische Regel verbunden mit dem Reden von dem unreinen Tier *par excellence* (Schwein), also Kultbezogenes und kultisch Unreines in einem Satz nebeneinandergestellt. Diese Unwahrscheinlichkeit gilt nicht für Jesus angesichts dessen, was wir über seine Einstellung zu Gesetz und Kult wissen.

5.2.3 Deutliche Anhaltspunkte, die den Spruch im Munde Jesu denkbar sein lassen, ergeben sich bei Anwendung des Kriteriums der Kohärenz. Drei Gesichtspunkte sind zu nennen, anhand derer Entsprechungen zu Charakteristika der Verkündigung Jesu erkennbar sind:

- a) Jesus nimmt in seiner Verkündigung teils wörtlich, teils bildlich Bezug auf Gegebenheiten und Regeln des alltäglichen Lebens ebenso wie auf die Schöpfung und Tiere und Pflanzen in ihr. Dass man fades Salz wegschüttet und eine Lampe nicht unter den Scheffel stellt (Mt 5,13.15), waren solche Regeln des Alltags, mit denen man die in 6a und 6b durchaus vergleichen kann. Der Bezug auf Tiere und Pflanzen (vgl. Mt 6,26ff; 7,16f; 10,29) konnte sogar den Umgang mit Tieren einschließen, wie der Verweis auf die Rettung eines Schafs oder Ochsen im Streitgespräch der Sabbatheilung zeigt (Mt 12,11; Lk 14,5). Also ist auch die (bildliche) Bezugnahme auf den Umgang mit Tieren in 7,6 durchaus denkbar.
- b) In Mt 7,6 wird eine kultische Regel (6a) mit einer volkstümlich-weisheitlichen Redensart (6b) verbunden. Das impliziert einerseits, wie oben gesagt, ein Ignorieren der kultischen Reinheitsgebote, indem Kultisches und kultisch Unreines in einem Atemzug genannt werden. Andererseits wird ein Wort der kultischen Halacha auf gleiche Ebene mit einer allgemein menschlichen Redewendung gestellt. Beides erinnert an Mt 15 par Mk 7, wo Jesus die Reinheitsgebote in Frage stellt und die Halacha nur als Menschengebote (15,9) einstuft. Das heißt für 7,6: Da die kultische Halacha Menschengebot ist, kann Jesus sie ohne weiteres mit einem weisheitlichen Wort zusammennehmen. Zwei bekannte Regeln aus verschiedenen Lebensbereichen werden auf eine Ebene gestellt, um den Hörern falsches

⁵¹ Vgl. F. HAHN, Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: K. KERTELGE (Hg.), Rückfrage nach Jesus, QD 63, Freiburg etc. 1974, 11–77.

⁵² Vgl. STRECKER, a. a. O. 151; grundlegend hierzu: W. SCHRAGE, Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen (BZNW 29), Berlin 1964.

Handeln vor Augen zu stellen. Mit der Folgerung in 7,6cd gibt Jesus beiden Regeln Recht; aber nicht, weil (bei der ersten) ein »Gesetz Gottes« (Halacha!) vorliegt, sondern in weisheitlichem Sinne durch Verweis auf mögliche negative Erfahrungen, die mit solchem falschen Verhalten verbunden sind.

- c) Die Funktion des Mahnspruches als Bildwort ist analog anderen Bildworten und Gleichnissen Jesu. Bildliche Aussagen, hinter denen konkretes Geschehen steht, dienen vielfach der Intention der Verkündigung Jesu vom Reich Gottes. Das vorliegende Wort dürfte den Sinn eines Gerichtswortes haben. Weisheitlich gestalteten Worten entspricht es dabei, dass nicht von Gott als Handelndem gesprochen wird, sondern im Bildbereich durch Formulierung des Tun-Ergehens-Zusammenhanges das Gericht über menschliches Handeln vor Augen gestellt wird.

5.3 Möglicher Sinn des Wortes im Munde Jesu

5.3.1 Die Überlegungen zeigten, dass durchaus gewichtige Gesichtspunkte vorliegen, die es erlauben, Jesus die Formulierung des Spruches Mt 7,6 zuzuschreiben. Mehr als eine Wahrscheinlichkeitsaussage kann dies freilich nicht sein. Das Wort liegt uns als Mahnspruch mit Begründung vor. Das muss nicht besagen, dass es von vornherein als Mahnwort formuliert war. Die synoptische Tradition lässt ja gelegentlich die Tendenz zu Umformungen erkennen, wie das Wort vom Licht unterm Scheffel (Mk 4,21: Frage; Mt 5,15: Sentenz) oder die von Mt formulierten Antithesen zeigen. Denkbar wäre auch, dass ursprünglich eine Sentenz vorlag, etwa so: »Man gibt den Hunden nicht Opferfleisch, man wirft den Schweinen nicht Perlen als Futter hin. Sonst werden sie eure Perlen zertreten, und sie werden euch zerreißen.« Auch als Sentenz formulierte Worte haben, wie die Sprichwortbeispiele zeigten, oft mahnende und warnende Funktion. Der Sinn des Logions als Gerichtswort ist aus den inhaltlichen Motiven zu begründen, nicht allein von der Form her.

5.3.2 Für ein Verständnis als Gerichtswort Jesu sind zwei Aspekte wichtig: Jesus greift allgemein bekannte Regeln auf, geht damit auf die vertraute Welt der Hörer ein. Und: Er führt mit dem Hinweis auf die Folgen falschen Verhaltens und Handelns den Hörern in aller Deutlichkeit vor Augen, dass ihr falsches Tun auf sie zurückfällt. Genauer kann man das Logion als prophetisches Gerichtswort verstehen: Die Hörer werden auf ihr Wissen vom richtigen Tun verwiesen – ihr Tun, das dem widerspricht, liefert sie dem Gericht Gottes aus. Mehr lässt sich über die Intention des Wortes nicht sagen, da der ursprüngliche Situationsbezug nicht bekannt ist. Für einen ursprünglichen Zusammenhang mit Mt 7,1f bzw. 7,3–5 gibt es keinen Anhaltspunkt, da keine direkte Verbindung zum Motiv des Richtens und Urteilens besteht.

6. Mt 7,6 im Kontext des Matthäusevangeliums und in nach-neutestamentlicher Zeit

6.1 Sinn und Funktion im Kontext des Matthäusevangeliums

6.1.1 Die Frage nach dem Verständnis des Logions bei Mt stellt sich nach den gewonnenen Ergebnissen neu. Die Konsequenzen für die Stellung von Mt 7,6 sind daher noch anzusprechen. Das kann in diesem Rahmen aber nur in Grundzügen geschehen.

- a) M. E. ist davon auszugehen, dass das Wort bei Mt noch in dem aufgezeigten ursprünglichen Sinn verstanden ist, d. h. dass vom realen Wirklichkeitsbezug des Bildwortes als ganzem auszugehen ist. Die Tradition des Mt kennt noch die Opferpraxis des Tempels (vgl. 5,23f u. a.). Auch lässt die vermutete Abfassung des Evangeliums um das Jahr 80, also nur 10 Jahre nach Zerstörung des Tempels, sowie der Bezug auf pharisäische Tradition entsprechende Kenntnis bei Mt vermuten. Dann kann das Bildwort noch in dem Sinne des unangemessenen, weil zu den Regeln konträren, Verhaltens verstanden worden sein.
- b) Es wird im Kontext von 7,1–5 als Gerichtswort verstanden, das 7,1–5 erweiternd und verallgemeinernd abschließt. Richten und Urteilen über den Nächsten werden dadurch zum Beispielfall falschen Verhaltens, das in seinen Folgen auf den Handelnden zurückfällt und sich gegen ihn selbst kehrt. Die Tendenz des Zusammenhangs 7,1–6 spitzt sich auf die Warnung zu: Euer falsches Verhalten gegenüber dem anderen fällt als Gericht Gottes auf euch selbst zurück.

6.1.2 Auch die Stellung von Mt 7,6 zum folgenden Abschnitt 7,7–11 ist als Frage aktuell. Damit kommt die Komposition von 7,1–11(12) insgesamt in den Blick. Neben 7,6 ist ja auch die sinngemäße Einordnung von 7,7–11 in der Auslegung strittig.

- a) In 7,1–12 hat nur V.6 keine Parallele zu Lk. Fraglich ist, ob man diesen Vers auf Sondergut des Mt oder auf sein Q-Exemplar zurückführen soll. Mt verwendet in 7,1–5 und 7,12 Material, das mit der Feldrede des Lk gemeinsam ist (Lk 6,37–42 und 6,31). Dagegen steht die Parallele zu Mt 7,7–11 in Lk 11,9–13 (in Verbindung mit dem Vaterunser). Sicher dürfte 7,12 für Mt Abschlussfunktion haben, da wie in 5,17 die Formel *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* vorliegt. Entsprechungen werden auch von 7,12 zum Liebesgebot in 5,44ff gesehen, und man kann auch den Verweis auf Gottes Tun (7,11 und 5,45.48) im Rahmen dieser Entsprechung sehen. Außerdem fällt auf, dass Lk 6,31 (// Mt 7,12) vorausgehend die Mahnung hat *παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου*. Mt hat dies in 5,42 im gleichen Zusammenhang wie Lk, lässt dort aber die goldene Regel aus, um sie als Abschluss in 7,12 zu bringen. Es könnte sein, dass Mt nun wie Lk vor der goldenen Regel das Motiv *αἰτεῖν-διδόνα* als Illustration einfügen will, nur mit anderem Über-

lieferungsmaterial, nämlich 7,7–11 (vor allem V.9f). Dann ginge es in 7,7ff nicht isoliert um die Gebetserhörung, sondern um diese – und d. h.: Gottes Heilshandeln (V.11) – zugleich als Begründung für ein analoges Verhalten der Menschen.

- b) Das Logion 7,6 kann möglicherweise von Mt als Bindeglied zwischen 7,1–5 und 7,7–11 (im eben genannten Sinne) gedacht sein. V.6 gehört als Gerichtswort sachlich und der Intention nach zu V.1–5. Aber es schlägt durch sein Bildmaterial die Brücke zu V.7–11: V.9f bringt mit dem Verweis auf falsche Speise ein Motiv, das der falschen Fütterung in V.6 entspricht. Damit vermittelt V.6 durch seine Bildmotive den Übergang vom Hinweis auf Gottes Gerichtshandeln (V.1–6) zu seinem Heilshandeln (V.7f.11), während abschließend und übergreifend V.12 die Summe des dem Menschen gebotenen Tuns beschreibt.

6.2 Nach-neutestamentliche Wirkungsgeschichte

Nur im Logion 93 des Thomasevangeliums ist Mt 7,6 nachneutestamentlich noch vollständig belegt. Doch ist hier der Spruch vermutlich bereits allegorisiert und »enthält die Warnung, gnostische Geheimnisse zu profanieren«. ⁵³ Die übrige Überlieferung zeigt aber die Teilung des Logions in seine zwei ursprünglichen Bestandteile. Dieser Vorgang wird so zu verstehen sein: In Unkenntnis der jüdischen Opferpraxis und der vorliegenden kultischen Regel wird V.6a nicht mehr in seinem realen Bildgehalt verstanden, sondern die Einzelzüge werden metaphorisch interpretiert und d. h. allegorisiert. Dann aber werden 6a und 6b nicht mehr vom Kontrast her verstanden, sondern so, dass sie beide das gleiche aussagen (Wertvolles nicht den Unreinen geben). 6a und 6b sind dann synonyme Parallelismus, in dem jedes Teil für sich das gleiche aussagt. Beide gehören so nicht mehr notwendig zu einem Ganzen zusammen. Im Ergebnis sieht es so aus: Beide Motive werden getrennt tradiert, bleiben aber an Jesus als Sprecher gebunden. ⁵⁴

Als Fazit für die wahrscheinliche Traditionsgeschichte von Mt 7,6 ergibt sich: Zwei Motive, das eine als kultische Regel, das andere als volkstümlich-weisheitliche Redensart hatten ihre getrennte Entstehung und Tradierung. Beide wurden von Jesus verbunden und als Gerichtswort seiner Verkündigung dienstbar gemacht. Ohne Situationsbezug überliefert, wurde das Bildwort jedoch später nicht mehr als Einheit verstanden, so dass beide Teile getrennt aufgegriffen und so wirksam wurden. ⁵⁵

⁵³ STRECKER, a. a. O. 151.

⁵⁴ So wird Mt 7,6a in Did 9,5 als Herrenwort zitiert. Für das Motiv 7,6b bringt J. Jeremias (a. a. O. 86) einen Beleg aus islamischer Tradition, wo dieses Wort (in etwas anderer Form) auf Jesus zurückgeführt wird.

⁵⁵ V.6a wird kirchengeschichtlich in zweifacher Richtung wirksam: a) Er erfährt konkrete Anwendung als begründende Regel für die Nichtzulassung Ungetaufter zum Herrenmahl, so in Did 9,5: »[...] denn auch hiervon gilt das Herrenwort: Ihr sollt das Heilige nicht den Hunden geben.« In Did 10,6 wird das Motiv aufgenommen in der

Für den heutigen Sprachgebrauch, in dem das Zitat zu einer Art »geflügeltem« Wort geworden ist, stellt sich die Frage, ob die »Flügel« nicht zu banal, zu leicht, zu kurz geworden sind. Von daher ist eine historisch-exegetische Rückbesinnung angebracht, damit das Gewicht der populär gewordenen Redewendung wieder biblisch neu geeicht werden und der Banalität entzogen werden kann.

Einladung nur der Heiligen = Getauften: »Ist einer heilig, so trete er herzu!« Möglicherweise liegt hier der Ansatz für die spätere liturgische Einladungsformel »Das Heilige den Heiligen!« (*Sancta sanctis*; τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις). Vgl. J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Freiburg 1952, II 364ff (368 Anm.24) mit I 15f. b) Das Wort wird in der frühen Kirche im Zusammenhang mit Ansätzen zu einer Arkandisziplin herangezogen. Vgl. O. PERLER, Art. Arkandisziplin, *RAC I*, Stuttgart 1950, 674 (Mt 7,6) und 675 (Did 9,5); D. POWELL, Art. Arkandisziplin, *TRE IV*, Berlin 1979, 4f (S.4: bei Tertullian, *Praesc.* 26, mit Bezug auch auf die Perlen).

CHRISTUS ALS SOPHIA? WEISHEITLICHE TRADITIONEN IN DER URCHRISTLICHEN CHRISTOLOGIE

I. Auf den Spuren des Weisheits-Mythos

1. Sophia ist nicht eigentlich ein christologischer Titel im Neuen Testament, obgleich der Begriff an einigen Stellen mit Jesus in Verbindung gebracht wird. Mehr Aufmerksamkeit erweckte in der Forschung der ebenfalls als christologischer Titel seltene Begriff Logos, da er an zentraler Stelle am Beginn des Johannesevangeliums Verwendung findet. Nach längerer Forschungsdiskussion darüber, ob der hier vorliegende Logosbegriff der jüdisch-alexandrinische, philonische ist oder allein von der alttestamentlichen Weisheit her zu erklären sei,¹ formulierte Rudolf Bultmann seine These: »Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium« ist ein Weisheitsmythos,² der »aus israelitisch-jüdischen Prämissen nicht zu erklären« ist,³ aber von der alttestamentlich-jüdischen Weisheitsliteratur wie auch von der Gnosis aufgenommen und verarbeitet wurde.

Inhalt des »alten Mythos von der Weisheit« ist, kurz gefasst: »Die präexistente Weisheit, die Genossin Gottes bei der Schöpfung, sucht Wohnung auf Erden unter den Menschen; aber sie sucht vergeblich, ihre Predigt wird abgewiesen. Sie kommt in ihr Eigentum, aber die Ihren nehmen sie nicht auf. So kehrt sie zurück in die himmlische Welt und weilt dort verborgen. Die Menschen suchen sie jetzt wohl, aber niemand vermag sie mehr zu finden; Gott allein kennt den Weg zu ihr.«⁴ Die Rekonstruktion des Mythos nahm Bultmann anhand einzelner Elemente vor, die er verschiedenen alttestamentlichen, frühjüdischen und neutestamentlichen Texten entnommen hatte (Spr 1,20–32; Hi 28; Sir 24,1–11; Bar 3,9–4,4; äthHen 42,1–3; 4Esr 5,9f; syrBar 48,36; Sap 7,27f; Mt 23,34; u. a.).

Im Fortgang der Forschung zeigte sich zunächst Aufnahme und Weiterführung. So sah in weiterer Entfaltung Wilckens⁵ letztlich einen gnostischen Mythos vorliegen, der in jüdischer und christlicher Literatur Aufnahme fand. Aber es gab auch die Gegenbewegung, in der die Vermutung eines Weisheitsmythos generell in Frage gestellt wurde: einerseits im Gefolge der Infrage-

¹ Vgl. schon F. KLASSEN, Die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, auf historischer Grundlage in Vergleich gesetzt. Beitrag zur Christologie, Freiburg 1878.

² So der Titel seines Aufsatzes in der Festschrift Gunkel II, 1923, 3–26, im folgenden zitiert nach R. BULTMANN, Exegetica (hg. E. Dinkler), Tübingen 1967, 10–35.

³ Ebd 27.

⁴ Ebd 18.

⁵ U. WILCKENS, Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor 1 und 2 (BHTh 26), Tübingen 1959, 97–213, und ders., Art. Sophia, ThWNT VII, 508ff.

stellung einer belegbaren vorchristlichen Gnosis und eines entsprechenden Erlösermythos⁶; andererseits aber in der generellen Bestreitung, dass die alttestamentlich-jüdische Gestalt der Weisheit einer mythischen Ableitung bedürfe⁷. Als besonders weiterführend ist aber der Ansatz von Conzelmann⁸ zu nennen. Zunächst stellt er fest: »Ohne das Postulat mythischen Ursprungs sind weder die wichtigsten Weisheitslieder als ganze noch breit gestreute Gruppen einzelner Motive zu erklären.«⁹ Andererseits weist er hin auf die Notwendigkeit, »zwischen mythischem Stoff und reflektierender Mythologie als einer damaligen Form von Theologie (zu) unterscheiden«.¹⁰ Dann aber können unbefangener mutmaßlich zugrundeliegende mythische Motive erhoben werden, ohne in ihrer Verwendung (in alttestamentlich-jüdischen und neutestamentlichen Texten) noch mythischen Charakter unterstellen zu müssen. Entscheidend ist dann die jeweilige theologische Intention des betreffenden Textes, mit der er Mythologeme aufgreift und so mythologisch redet.

In einem ersten Abschnitt sollen die religionsgeschichtlich feststellbaren Elemente im Zusammenhang der Gestalt der Weisheit in den Blick genommen werden. Im zweiten Schritt sind die im alttestamentlich-jüdischen Bereich vorliegenden Konzepte von der Weisheit (mit Verarbeitung solcher mythologischer Elemente) darzustellen, um schließlich im dritten Teil die in christologischen Aussagen des Neuen Testaments sichtbar werdenden weisheitlichen Einflüsse aufzuzeigen.

2. Das berechtigte Abschiednehmen von der Annahme eines einheitlichen Mythos von der Weisheit führt zur Frage, wo religionsgeschichtlich markante Einzelelemente aufzufinden sind, die auf die Gestalt der jüdischen Sophia Einfluss genommen haben können.¹¹ Dem Gang der Forschung entsprechend ist hier auf die ägyptischen Göttinnen Ma'at und Isis zu verweisen sowie zusätzlich auf die griechische Gestalt der Dike.

⁶ Vgl. C. COLPE, Die religionsgeschichtliche Schule (FRLANT 78), Göttingen 1961; u. a.

⁷ Vgl. B. LANG, Frau Weisheit, Düsseldorf 1975, v. a. 158–160; H. GESE, Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie, SEA 44 (1979), (77–114) 90; u. a.

⁸ H. CONZELMANN, Die Mutter der Weisheit, in: Zeit und Geschichte (FS Bultmann), Tübingen 1964, 225–234.

⁹ Ebd. 226.

¹⁰ Ebd. 227; vgl. zustimmend und weiterführend E. SCHÜSSLER-FIORENZA, Wisdom Mythology and the Christological Hymns of the New Testament, in: R. L. WILKEN, Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity, Notre Dame 1975, (17–41) 29ff.

¹¹ Zur älteren religionsgeschichtlichen Forschung, die neben ägyptischen auch an babylonische und persische Einflüsse dachte, vgl. R. STECHER, Die persönliche Weisheit in den Proverbien Kap. 8, ZKTh 75 (1953), (411–451) 416ff; H. DONNER, Die religionsgeschichtlichen Ursprünge von Prov. Sal. 8, ZÄS 82 (1958), (8–18) 10f.

2.1 Ma'at ist der Zentralbegriff der ägyptischen Weisheit, mit dem »Recht, Wahrheit, Gerechtigkeit« bezeichnet wird.¹² Sie repräsentiert die Ordnung im Kosmos ebenso wie die soziale und moralische Ordnung. In solcher Bedeutung wurde Ma'at zur Göttin personifiziert und so zur mythischen Figur. Sie gilt als Tochter des Sonnengottes und Allherrschers Re, wie umgekehrt Re dann als Erhalter der Ordnung als »Herr der Ma'at« bezeichnet werden kann.

Angesichts der erwiesenen Beziehungen zwischen der alttestamentlichen und ägyptischen Weisheitsliteratur sind auch hier Einflüsse nicht unwahrscheinlich. Beachtlich sind nun die Parallelen, die Kayatz¹³ zwischen der Darstellung der Weisheit in Spr 8,22ff und Aussagen über Ma'at herausgearbeitet hat. Gemeinsam ist, dass Ma'at bzw. Weisheit vor der Schöpfung präexistent ist, als spielendes Götterkind dargestellt wird (in bildlichen Darstellungen auch von Keel¹⁴ nachgewiesen!); sie ist für den Menschen Geliebte, ist Lebens- und Schutzspenderin; insbesondere gilt sie auch als im Königsregiment wirksam.

Festzustellen ist aber auch, wo Analogien zur Ma'at fehlen. Zwar mythische Figur, hat Ma'at doch keinen eigenen Mythos. Zu den Ich-Reden, wie sie in Spr 1,20ff und Spr 8 stehen, gibt es für Ma'at keine Entsprechungen, nur von anderen ägyptischen Göttern. Dabei gilt einschränkend, dass für den scheltenden und drohenden Charakter von Spr 1,20ff ägyptische Parallelen überhaupt fehlen.

2.2 Insbesondere Conzelmann hat auf den Mythos der Göttin Isis verwiesen, der auf die Gestalt der jüdischen Weisheit Einfluss genommen habe. So machte er für Sir 24,3–7 eine Isis-Rede als Grundlage wahrscheinlich.¹⁵ Den Einfluss der Isis auf die Gestalt der Sophia haben für Sap (und dann auch Philo) vor allem Mack und Reese deutlich gemacht.¹⁶ Dabei ist wichtig, dass Isis als ägyptische Göttin in hellenistischer Zeit einerseits an die Stelle der Ma'at (als

¹² Vgl. dazu und zum folgenden: H.H. SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit* (BZAW 101), Berlin 1966, 17ff u. ö.; H. RINGGREN, *Word and Wisdom*, Lund 1947, 45ff; B. L. MACK, *Logos und Sophia* (StUNT 10), Göttingen 1973, 34–38; weitere Literatur zu Ma'at: O. KEEL, *Die Weisheit spielt vor Gott*, Freiburg (Schw.)/Göttingen 1974, 63 Anm. 140.

¹³ C. KAYATZ, *Studien zu Proverbien 1–9* (WMANT 22), Neukirchen 1966, 93ff; vgl. auch MACK, a. a. O., sowie DONNER, *Ursprünge*.

¹⁴ A. a. O. 63ff.

¹⁵ Mutter der Weisheit 228–233; vgl. schon W. L. KNOX, *The Divine Wisdom*, JThS 38 (1937), (230–237) 232ff; zustimmend MACK, a. a. O. 40; kritisch jedoch J. T. SANDERS, *On Ben Sira 24 and Wisdom's Mother Isis*, *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies*, Division A, Jerusalem 1982, 73–78.

¹⁶ MACK, *Logos*, passim (38ff zu Sir 24 und Spr 8); J. M. REESE, *Hellenistic influence on the Book of Wisdom and its consequences* (AnBib 41), Rome 1970, 36ff; vgl. auch J. S. KLOPPENBORG, *Isis and Sophia in the Book of Wisdom*, HThR 75 (1982) 57–84.

Gesetzgeberin) getreten ist, andererseits infolge ihrer weit verbreiteten Verehrung ihr Mythos synkretistischen Charakter angenommen hat.

Zunächst findet der Ich-Stil der Weisheitsrede in Sir 24 (aber auch schon Spr 8) seine Entsprechung in Isis-Aretologien. Dazu kommt aber auch inhaltliche Übereinstimmung in einzelnen Motiven, so in Sir 24 die Abfolge von Geschöpfsein, Kreislauf durch den Kosmos und Niederlassung in der Welt. In Sap spiegelt sich die Stellung der Isis als Sonnengöttin, die sie in hellenistischer Zeit wurde, in der Beziehung der Sophia zum Licht. Auch für die Funktion der Sophia als Mutter und Gattin werden Elemente aus der Isis-Mythologie sichtbar, insbesondere haben die sexuellen Aspekte der Verbindung zur Weisheit ihre Analogie im Isiskult.

2.3 Auffälligerweise ist in der Forschung bisher kaum wahrgenommen worden, dass auch die griechische Göttin Dike manche Analogien zu Aussagen über die Sophia bietet. Bemerkenswerte Ähnlichkeit zur Drohhede der Weisheit in Spr 1,20ff – wozu bisher keine religionsgeschichtliche Parallele nachgewiesen wurde¹⁷ – zeigt die Rede der Dike in Arats *Phainomena* (118–126), die den Menschen des Silbernen Zeitalters mit ihrer Abwesenheit droht angesichts des moralischen Verfalls unter den Menschen. Der gleiche Text zeigt auch eine Parallele zu äthHen 42 – ein Text, der auch bei Bestreitern eines generell zugrundezulegenden Weisheitsmythos als Mythos angesehen wird –, insofern Dike im Eisernen Zeitalter ihre Drohung wahrmacht und die Erde verlässt und ihren Platz am Himmel im Sternbild der Jungfrau findet (Phain. 129–136).

Wichtig ist festzustellen, dass einerseits Arats *Phainomena* seit dem 3. Jh. v. Chr. große Verbreitung gefunden haben,¹⁸ andererseits aber bereits hinter Arat umfangreiche Traditionen stehen, so dass auch von daher Verbindungen zur Weisheitstradition möglich sind. Mit Dike und den Weltzeitaltern nimmt Arat erwiesenermaßen Bezug auf Hesiods *Werke und Tage*.¹⁹ War aber bei Hesiod von Nemesis und Aidon die Rede, die die Menschen verlassen, so überträgt dies Arat auf Dike. Aber auch Dike²⁰ spielt bei Hesiod eine wichtige

¹⁷ Dies wird betont von KAYATZ, a. a. O. 133.

¹⁸ Vgl. W. LUDWIG, Die *Phainomena* Arats als Hellenistische Dichtung, *Hermes* 91 (1963) 425–448, besonders 425–427.434; W. SALE, The Popularity of Aratus, the classical journal 61 (1965f) 160–164. Im Übrigen bezeugen auch Aristobul, *Fragm.* 4,6 (N. WALTER, *JSHRZ* III/2, 275), und Apg 17,28 mit ihren Zitaten aus dem Proömium der *Phainomena* die Bekanntheit Arats!

¹⁹ Zu den Beziehungen zwischen Arats *Phainomena* und Hesiods *Opera et Erga* siehe: W. LUDWIG, a. a. O.; ders., Art. Aratos, *PRE Suppl.* X, (26–39) 34; F. SOLMSEN, Aratus on the Maiden and the Golden Age, *Hermes* 94 (1966) 124–128.

²⁰ Vgl. O. WASER, Art. Dike 1), *PRE* V,1, 574–578 (zu Hesiod: 575; zu Arat: 577); J.-U. SCHMIDT, Adressat und Paraineseform. Zur Intention von Hesiods »Werken und Tagen«, Göttingen 1986, passim (v. a. 33ff.96ff); H. DILLER, Die dichterische Form von Hesiods Erga, in: Hesiod (hg. E. HEITSCH), *WdF* 94, Darmstadt 1966, 239–274 (253ff zu Eris

Rolle: Sie ist Tochter des Zeus; sie bringt Unheil über die Stadt, aus der sie vertrieben wird; sie wendet sich an ihren Vater Zeus als Anklägerin über das böse Tun der Menschen.

Wenn Dike gerade in das Sternbild Jungfrau versetzt wird und damit das Ideal der Gerechtigkeit am Himmel präsent gesehen wird, so ist mit der Gestalt der Jungfrau wiederum ein Traditionskreis angesprochen.²¹ Bemerkenswert ist, dass bei Vergil, der auch von der die Erde verlassenden *iustitia* weiß (Georgica 2,474), die Tradition zu finden ist, wonach die Jungfrau am Beginn eines neuen Goldenen Zeitalters wieder kommen wird (Eklogen IV,6). Liegt hier eine Analogie zu einer Funktion der Weisheit als endzeitlich auftretender Person vor, wie sie möglicherweise für die Apokalyptik vorauszusetzen ist?²² Mit dem Sternbild Jungfrau wird auch Isis identifiziert: sie ist ja einerseits Herrin des Himmels und auch des Sternenlaufs, andererseits aber die Göttin der Gerechtigkeit, Schützerin von Recht und Sitte (wie Ma'at).²³ Wie Isis kann auch Athene mit Parthenos identifiziert werden:²⁴ beide aber, Isis und Athene, sind auch explizit Göttinnen der Weisheit, werden Sophia genannt.²⁵ So ist ein Einwirken der Dike-Parthenos-Tradition auf die Weisheitsgestalt, wie es die genannten Motive wahrscheinlich machten, auch von daher denkbar.

II. Weisheitliche Modelle für die Christologie

0. Geht man davon aus, dass in relativ kurzer Zeit des frühen Christentums die wesentlichen christologischen Ansätze nebeneinander entstanden sind,²⁶

und Dike). F. DORNSEIFF, Hesiods Werke und Tage und das Alte Morgenland, in: ebd 131-150, stellt Verbindungen zwischen Hesiod und Spr her: er vergleicht Dike als Mädchen, das seinem Vater Zeus Unrecht meldet, mit Spr 8,30 (Weisheit als kleines Mädchen) – so übrigens schon HÖLDERLIN (ebd 142).

²¹ Vgl. W. GUNDEL, Art. Parthenos 1) Die Sternjungfrau, PRE XVIII,4, 1936-1957. Die Identifizierung der Parthenos mit der Justitia ist mehrfach belegt (ebd 1945) und ist auch Grundlage für die Gleichsetzung mit Isis.

²² Vgl. Menschensohn-Tradition in äthHen (siehe dazu unten).

²³ Vgl. GUNDEL, a. a. O. 1941f.1945ff.1949; G. ROEDER, Art. Isis 1) Ägyptische Göttin, PRE IX,2, 2084-2132, v. a. 2113ff (griechisch-römische Zeit): 2116 (als Herrin des Himmels = Jungfrau); 2119 (sie wird als Nemesis oder Dikaiosyne angerufen).

²⁴ GUNDEL, a. a. O. 1947: Athene.

²⁵ Vgl. H. LEISEGANG, Art. Sophia, PRE III A, (1019-1039) 1027ff: Athena (Demokrit: φρόνησις; Plato, Krit 109 C vgl. Tim 24 D: φιλοσοφία); ebd 1030: Isis (Plutarch, De Is. et Os. 2f: Isis als δικαιοσύνη und σοφία).

²⁶ Vgl. F. HAHN, Methodenprobleme einer Christologie des Neuen Testaments, VF 15 (1970), Heft 2, (3-41) 34: »Vielzahl der christologischen Konzepte in der Frühzeit des Urchristentums«; M. HENGEL, Christologie und neutestamentliche Chronologie, in: Neues Testament und Geschichte (FS Cullmann), Zürich/Tübingen 1972, 43-67.

dann legt sich die Frage nahe: An welche Vorstellungsmodelle konnten die ersten Christen anknüpfen, um ihr christologisches Anliegen zum Ausdruck zu bringen? Die Frage ist hier nicht umfassend zu stellen, sondern eingeeignet auf den Bereich weisheitlicher Tradition. Dabei geht es hinsichtlich der Weisheitstradition darum, die verschiedenen vorhandenen Linien aufzuzeigen. Im Anschluss daran kann dann gefragt werden, welche Linien wo im Neuen Testament sichtbar werden.

1. Ein erster Vorstellungskomplex betrifft die Aussagen über verobjektivierte, personifizierte und hypostasierte Weisheit in der Weisheitsliteratur.²⁷ Es geht um das Phänomen, dass von der Weisheit als einer redenden und handelnden Gestalt gesprochen wird und dass diesbezügliche Aussagen dann auf Christus übertragen werden können. Das setzt voraus, dass unter Weisheit mehr verstanden wird als eine menschliche oder göttliche Eigenschaft, als welche die Weisheit in der Weisheitstradition und ihren Texten ja zunächst begegnet.

1.1 Zur möglichst präzisen Erfassung der Textaussagen – dann auch der neutestamentlichen! – ist hier eine dreifache Unterscheidung vorzunehmen: (a) Von Weisheit ist als einer verobjektivierten Größe die Rede, d. h. Weisheit (potentiell verschiedenen Inhalts) wird als Gegenstand z. B. des Suchens und des Findens betrachtet. Das gilt etwa für Hi 28, wo in V.1–12 die Weisheit Gegenstand des Suchens, in V.13–19 Gegenstand der Bewertung ist. Nach V.25–27 ist wohl an die Weisheit im Sinne des Schöpfungsplans zu denken. Eine Personifizierung liegt nicht vor, da die Weisheit den Menschen nicht handelnd oder redend gegenübersteht. Eine Hypostasierung liegt nicht vor, da kein Indiz für ein Verständnis der Weisheit als verselbständigter Eigenschaft Gottes vorliegt. (b) Eine Personifikation liegt in Texten wie Spr 1,20ff; 8,1–21.32–36; 9 vor.²⁸ Hier tritt die Weisheit in der Öffentlichkeit als redende Person mit Einladung und Mahnung, Verheißung und Drohung auf. Dabei wird aber keine Beziehung zwischen der Weisheit und Gott hergestellt. Vor allem Spr 9 bietet eine deutliche Personifikation, die mit der Antithetik von Frau Weisheit und Frau Torheit der griechischen Personifizierung von Frau Tugend und Frau Laster (Herakles am Scheideweg) entspricht.²⁹ (c) Von Hypostasierung ist bei Texten

²⁷ Für manche Details, insbesondere im Blick auf die Analyse der Texte und auch die genauere Begründung der verwendeten Begrifflichkeit, verweise ich auf meine Habilitationsarbeit: *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament (WMANT 64)*, Neukirchen 1990, 153–166 (§ 14,2).

²⁸ G. VON WILPERT, *Sachwörterbuch der Literatur*, Stuttgart 1964, s. u. »Personifikation«: P. definiert als »häufige rhetorische Figur, Art der Metapher: Vermenschlichung, Einführung abstrakter Begriffe ... in menschlich beseelter Darstellung als sprechende und handelnde Personen«; vgl. auch K. REINHARDT, *Personifikation und Allegorie*, in: ders., *Vermächtnis der Antike* (hg. C. BECKER), Göttingen 1966, 7–40.

²⁹ Vgl. F. DORNSEIFF, *Hesiods Werke und Tage* 142f.

wie Spr 8,22–31 und Sir 24,3–12 zu reden.³⁰ Auch wenn beide Textabschnitte im Rahmen von Anrede in Verbindung mit Personifikation stehen,³¹ besteht doch der Unterschied darin, dass hier Aussagen bestimmend sind, in denen es um die Relation der Weisheit gegenüber Gott (und dann auch gegenüber der Welt als Schöpfung) geht. Der Vergleich von Spr 8,27–30 mit Spr 3,19f zeigt deutlich, dass es sich um die Verselbständigung der Weisheit als Eigenschaft Gottes handelt. Beide Male ist von Weisheit im Zusammenhang des Schöpfungshandelns Gottes die Rede:³² in 3,19f im Blick auf Gottes Handeln (durch seine Weisheit//Einsicht//Erkenntnis = Eigenschaften), in 8,22ff aus der Sicht der Weisheit, die bei der Schöpfung dabei war.

1.2 Für solche Textaussagen ist die traditions- und religionsgeschichtliche Genese zu erwägen. Wesentlich ist dabei ein Sowohl - als auch: Einerseits liegen deutliche inner-alttestamentliche Entwicklungslinien vor; das Phänomen ist nicht nur als religionsgeschichtlicher Einfluss und so etwa als »Fremdkörper«³³ im AT zu sehen. Andererseits gilt Conzelmanns These weiterhin, dass vieles in den Aussagen über die Weisheit nicht ohne Verbindung zu den mythologischen Traditionen der Umwelt zu verstehen ist.

Folgende Anhaltspunkte für eine inner-alttestamentliche Entwicklung sind sichtbar: Sprüche über Suchen (Spr 1,28) und Finden (Spr 3,13), Erwerben (Spr 3,14) und Kaufen (Spr 17,16) der Weisheit legen nahe, vom Ort und vom Wert der als Gegenstand verstandenen Weisheit zu sprechen (Hi 28). Sprüche vom Lieben und Begehren der Weisheit (Spr 29,3) ebenso wie die feminine Wortbildung (חכמה und σοφία) führen zur Assoziation der Weisheit als weiblicher Person (Spr 7,4). Die Anrede durch weise Lehrer kann zur Personifikation der abstrakten Weisheit als anredender Person werden.³⁴ Die Hyposta-

³⁰ Definition von »Hypostase« im Sinne der Religionswissenschaft: »ein verselbständigtes Attribut Gottes«, Neuer Brockhaus II, Wiesbaden 1974, s. u.; vgl. S. MOWINCKEL, Art. Hypostase, RGG² II, 2065: »halb selbständige, halb als Offenbarungsform einer höheren Gottheit betrachtete göttliche Wesenheit, die eine Personifizierung einer Eigenschaft, einer Wirksamkeit ... einer höheren Gottheit darstellt.«

³¹ Natürlich ist der Begriff »Personifikation« auch auf die göttliche Weisheit anwendbar, wenn damit ihr Auftreten als redende und handelnde Person den Menschen gegenüber beschrieben werden soll, ohne dass die Frage ihres eigenständigen Wesens im Blick ist.

³² 8,27–30 und 3,19f zeigen im hebräischen Text wörtliche terminologische Übereinstimmungen in der Beschreibung des Schöpfungshandelns, so dass man von bewusst parallelen Aussagen sprechen kann. Dann ist zu folgern, dass die Rede von der »Weisheit« als Subjekt in Weiterführung von 3,19f eine Hypostasierung der dort genannten göttlichen Eigenschaft »Weisheit« ist.

³³ WILCKENS, Weisheit 192f.

³⁴ Diesen Aspekt betont einseitig B. LANG, Frau Weisheit (verstanden als Personifikation der Weisheitsschule), während der vorgenannte Aspekt des Weiblichen ebenso einseitig zugrundegelegt wird bei C. V. CAMP, Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs, Sheffield 1985.

sierung der Weisheit Gottes zum selbständigen »Wesen« entspricht analogen Phänomenen im AT wie es die Rede von Hand und Arm Gottes, Wort und Geist Gottes mit sich bringt.

Der nächste Schritt ist das Zusammenwachsen einzelner Elemente. Spr 8 lässt deutlich die Verbindung der personifizierten menschlichen Weisheit (V.1ff) mit der hypostasierten Weisheit des Schöpfers (V.22ff) erkennen. Die irdisch präsente Weisheit, die auf vernünftiges Verhalten und Gerechtigkeit im Miteinander zielt (und so gelingendes Leben verspricht) ist begründet in der in der Schöpfung wirksamen Weisheit Gottes. Dieser Grundgedanke (kosmische Begründung von Ethik und Soteriologie) wird dann in vielfacher Form weiterentwickelt, vor allem im hellenistischen Diasporajudentum – und dies eben unter Einbeziehung verschiedener mythologischer Elemente.

1.3 Wichtig im Blick auf die christologische Verwendung der Sophia ist dies, dass bereits in der alttestamentlich-jüdischen Tradition immer wieder Identifikationen vorgenommen werden, implizit und explizit. (a) Erste Ansätze in Dtn 4,6 führen zur Gleichsetzung von Weisheit und Gesetz, wie sie in Sir 24,23 und Bar 4,1f vorgenommen wird und in dem Strang der palästinischen Weisheitstradition, die in die rabbinische Literatur führt, übernommen und ausgebaut wird.³⁵ (b) In manchen alttestamentlichen Texten wird die Weisheit auf die Gabe des Geistes Gottes zurückgeführt (Gen 41,38f). Auch kann alternativ vom Geist Gottes und dem Geist der Weisheit gesprochen werden (Ex 28,3; 31,3). Auf dieser Linie liegt es, wenn dann Sap ausdrücklich Geist Gottes und Weisheit parallelisiert (Sap 1,4f; 9,17) und identifiziert (Sap 1,6; 7,21). (c) Hat schon Sap parallele Aussagen über Sophia und Logos (Sap 9,1; 7,23 und 18,15; 9,10 und 18,15), so führt dies Philo konsequent zur Übertragung von Weisheitsaussagen auf den Logos weiter.³⁶ Wichtig auch im Blick auf die christologische Verwendung ist dabei, dass einerseits Logos und Sophia sich überschneiden können, andererseits aber auch deutlich getrennt werden.³⁷ (d) Fraglich ist es, ob die Weisheit mit einer eschatologischen Person (Richter, Heilmittler) identifiziert wird. Aus den Texten zu belegen ist dies zwar nicht,

³⁵ Diese Gleichsetzung kann aber nicht generell für das ganze Frühjudentum vorausgesetzt werden! So kann auch nicht so selbstverständlich, wie dies oft geschieht, angenommen werden, dass weisheitschristologische Ansätze im NT davon ausgehen, in der Gleichung Gesetz = Weisheit das Gesetz durch Christus zu ersetzen.

³⁶ Vgl. MACK, Logos 108ff; H. HEGERMANN, Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum, Berlin 1961, passim; H. F. WEISS, Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums, Berlin 1966, 204ff.265ff.

³⁷ Fug 109: Sophia als Mutter des Logos; der Logos als Sohn, Gott als Vater.

aber doch eine enge bis exklusive Verbindung, wie die Zuordnungen von Weisheit und Messias (Jes 11 und daran anschließende Traditionen) sowie Weisheit und Menschensohn (äthHen 37ff) zeigen.³⁸

2. Mit den vorgenannten Vorstellungskomplexen überschneiden sich hinsichtlich der Texte, sind aber doch getrennt zu nennen: die Kontrastmodelle von naher und entschwundener Weisheit einerseits, von verborgener und offenbarter Weisheit andererseits.³⁹ Diese beiden Modelle entsprechen den Textbefunden besser als die von Conzelmann vorgenommene Aufteilung in nahe, verborgene und entschwundene Weisheit als drei Typen der »Weisheits-Spekulation«.⁴⁰ Wichtig ist auch zu sehen, dass es nicht nur um Spekulation geht, sondern dass letztlich zwei verschiedene Erfahrungen hinter beiden Modellen stehen. Im Blick auf die christologische Verwendung der beiden Konzepte ist vorwegzunehmen, dass sie zur Deutung des Wirkens Jesu bzw. des Christusgeschehens als geschichtlicher Ereignisse herangezogen werden können.

2.1 Wo die Weisheit öffentlich auftritt (Spr 1,20ff; 8; Sir 24 u. a.), zeigt sie sich als nahe, dem Menschen zugängliche Weisheit. Sie kann gesucht werden und lässt sich finden. Aber sie droht auch mit Abwesenheit - dem Frevler und Toren, der nicht auf sie hört (Spr 1,24-28). Sie kann dann zur fernen, entschwundenen Weisheit werden.⁴¹ Das zeigen Texte in Spr (14,6), in Sir (15,7f) und Sap (1,4f). Diese nahe, aber potentiell auch ferne Weisheit zeigt sich als personifizierte und hypostasierte Weisheit, die als ethische Mahnung zum Guten, aber auch in den Schöpfungswerken zugänglich ist. Vorwiegend ist der ethische (und soteriologische) Bezug, wonach es ohne die Weisheit kein gutes Tun und kein gelingendes Leben gibt.

³⁸ Vor allem bei der Auslegung der Henoch-Texte ist die Frage der Identifizierung strittig. Nach äthHen 48,2f.6 wird mit Terminologie wie in Spr 8,22ff von der Präexistenz des Menschensohns (oder nur seines Namens?) gesprochen; in 49,2f wird dem Auserwählten der Geist der Weisheit (vgl. Jes 11,2ff) zugesprochen. H. WINDISCH, Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie, in: Ntl. Studien für G. Heinrici, Leipzig 1914, (220-234) 228, folgert: »Der Menschensohn und die Weisheit sind Doppelgänger oder fließen ineinander.« In Auseinandersetzung mit Windisch bestreitet B. BOTTE, La Sagesse et les Origines de la Christologie, RSPHTh 21 (1932), (54-67) 56, eine Identifizierung von Weisheit und Messias im äthHen. Das Argument Bottes, dass die Weisheit in äthHen nicht Hypostase ist (Kap. 42 müsste man aber ausnehmen) - was für eine Identifizierung mit der Person des Menschensohns Voraussetzung wäre -, kann mit HEGERMANN, Schöpfungsmittler 81, dahingehend weitergeführt werden, dass in äthHen 49,3 die »Weisheitshypostase in Inspiration verwandelt« ist.

³⁹ Zu einzelnen Details vgl. meine Arbeit: Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament, 171-181 (§ 15,4).

⁴⁰ Vgl. H. CONZELMANN, Paulus und die Weisheit, NTS 12 (1965f), (231-244) 236 mit Anm. 5; aufgenommen und weitergeführt von MACK, Logos, passim.

⁴¹ Das entspricht dem Schema der drohenden und entschwindenden Dike bei Arat.

Nicht zufällig ist auch, dass dieses Modell von Weisheit vorwiegend in pädagogisch-didaktischer Weisheitsliteratur wie Spr und Sir begegnet.

Was in der genuinen Weisheitstradition generell und zeitlos gilt, wird in der Apokalyptik in geschichtlichen Zusammenhang eingeordnet. Die einst nahe Weisheit ist in der Endzeit entschwunden. ÄthHen 42 zeigt als weltweites Faktum, dass die Weisheit aus der Welt entschwunden ist, weil sie abgelehnt wurde, und an ihre Stelle ist die Ungerechtigkeit getreten. Stärkere Einbindung in einen endzeitlichen Zusammenhang bringen andere apokalyptische Texte (äthHen 93,8f; 4 Esr 5,1ff: 9f; syrBar 48,30ff: 36f; 70,1ff: 5f): In einem Kontext, wo Zeichen der Endzeit sichtbar werden, ist auch vom Entschwinden der Weisheit die Rede. Solche Einbindung in den Geschichtsverlauf entspricht der Darstellung bei Arat, wonach die Dike aufgrund der moralischen Abwärtsentwicklung in den Weltzeitaltern die Erde verlässt. Fraglich ist, inwieweit die Apokalyptik an ein endzeitliches Wiederkommen der Weisheit in Verbindung mit dem Richter (äthHen 49,2-4; 92,1) oder Heilsbringer denkt.⁴² Die Erwartung einer Rückkehr der Dike = Jungfrau in der religiösen Umwelt (vgl. Vergil, Ekl. IV,6) lässt immerhin erwägen, dass es eine ähnliche Vorstellung auch in der jüdischen Apokalyptik gegeben hat.⁴³

2.2 Um die verborgene und offenbarte Weisheit geht es in dem anderen Modell. Auch hier ist von Suchen und Finden der Weisheit die Rede, aber unter anderem Vorzeichen; denn in Aussagen dieser Texte gilt generell, dass die Weisheit nicht zu finden ist (Hi 28,12f), dass sie unerforschlich (vgl. Hi 5,9) und verborgen (Hi 28,21) ist.⁴⁴ Hier geht es um Weisheit im Sinne eines Erkenntnisgegenstands, also um verobjektivierte Weisheit. Verborgene Weisheit meint verborgenes Wissen. Es geht um Gottes Weisheit im Sinne seines Wollens, Planens und Handelns, das dem menschlichen Erkenntnisbemühen unzugänglich bleibt (Koh 3,11; 8,17; Sap 9,16). Hier ist es vor allem die reflektierende Weisheitsliteratur wie Hi und Koh, die solch eine Konzeption als Ausdruck weisheitlicher Erfahrung zur Sprache bringt.

Auch hier zeigt die Apokalyptik eine bemerkenswerte andere Sichtweise. Zwar besteht zunächst Übereinstimmung in der Erfahrung von verborgener Weisheit (syrBar 14,8f; 44,6). Doch erkennt die genuine Weisheitstradition dies im wesentlichen als Grenze der menschlichen Erkenntnis an (Sir 3,21); allenfalls als Möglichkeit wird mit der Offenbarung durch Gott als besondere Gabe gerechnet (Sir 1,6; Sap 9,17). In der apokalyptischen Literatur aber wird

⁴² Dies ist nicht gleichzusetzen damit, dass die Weisheit als endzeitliche Gabe im neuen Äon gilt: als solche gilt sie ja allen Gerechten und Auserwählten (z. B. äthHen 5,8; 91,10), nicht nur dem endzeitlichen Richter und Heilsbringer.

⁴³ Beachtenswert ist, dass in OdSal 33 der weiblich verstandene (V.1 »die Güte«) Heilsbringer und Richter (V.11) als »vollkommene Jungfrau« (V.5) bezeichnet wird! Nach V.8 macht sie die Menschen »weise«.

⁴⁴ Gegen BULTMANN'S Mythos-Rekonstruktion ist aber zu betonen, dass die Weisheit nicht deshalb verborgen ist, weil sie entschwunden ist.

Anspruch auf erfolgte Offenbarung verborgener Weisheit erhoben. Daniel (Dan 2,19ff), Henoch (äthHen 37,4) und die Qumranschriften (1 QS 11,3ff; 1 QH 1,6ff.21) bezeugen, dass es solche Offenbarung an besonders Auserwählte gibt. An sie ergeht Offenbarung über die von Gott gesetzten Zusammenhänge von Welt und Geschichte. Die seit Beginn der Welt bei Gott verborgene Weisheit wird zunächst einigen Auserwählten, dann bei Beginn der Heilszeit allen Gerechten und Auserwählten offenbart.

3. Die vorgenannte Schematisierung in Form der wesentlichen weisheitlichen Vorstellungsmodelle darf nicht so verstanden werden, als wären hier einlinige und in sich geschlossene Traditionen in ihrem Weg zum Urchristentum aufzuzeigen. Vielmehr zeigt sich eine durchaus unterschiedliche Ausprägung solcher Konzeptionen, entsprechend der Vielzahl weisheitlicher Traditionsstränge sowie der unterschiedlichen Verbindungen zu anderen, nichtweisheitlichen Traditionen. Für die eigentliche Weisheitstradition sind die zwei Hauptlinien im palästinischen und im Diaspora-Judentum zu unterscheiden, die zur unterschiedlichen Ausprägung von an sich gemeinsamen Traditionen führen. In der Verbindung weisheitlicher Tradition mit prophetisch-apokalyptischer Tradition, mit Gesetzes- und Geschichtstradition erweisen sich – wie z. T. schon gezeigt – unterschiedliche Elemente der genannten Vorstellungskomplexe als wesentlich. Dies alles kann hier nicht im einzelnen dargestellt werden. Es bedarf aber dieser Vorklärung, um dann anhand der neutestamentlichen Texte eine Zuordnung von Textaussagen zu einzelnen Linien weisheitlicher Tradition vornehmen zu können.

III. Elemente weisheitlicher Christologie im Neuen Testament⁴⁵

0. Die Frage nach weisheitlicher Christologie zeigt die Gefahr einer Harmonisierung, wenn hier zu schnell die Gleichsetzung Jesus/Christus = Weisheit in Blick genommen wird. Man kann dann die tatsächlich vorhandenen Aussagen mit allen weiteren diesbezüglichen Motiven verbinden und darauf die Konstruktion einer Entwicklung von ersten Ansätzen zu einer entwickelten Weisheits-Christologie bauen. Die Überprüfung der neutestamentlichen Befunde soll auch nicht von den aufgezeigten jüdischen Weisheitskonzepten ausgehen, indem zu jedem Konzept die neutestamentlichen Entsprechungen zusammengestellt würden. Vorgegangen wird vielmehr anhand einzelner neutestamentlicher Textkomplexe und der jeweils zu erhebenden Befunde (1.). Erst abschließend soll der Versuch einer Zusammenschau erfolgen (2.).

⁴⁵ Im Rahmen dieses Überblicks kann natürlich keine detaillierte Text-Analyse sowie Auseinandersetzung mit anderen Positionen erfolgen; vgl. dazu in meiner Arbeit »Weisheitliche Traditionen im NT« § 23–25. Zur Literatur vgl. a. a. O. 473ff sowie A. J. HULTGREN, *New Testament Christology. A Critical Assessment and Annotated Bibliography*, New York/London 1988, v. a. 136ff.201ff.213ff.225ff.353ff.

1.1 Der Beginn mit den Evangelien mag strittig sein, da die Paulusbrieve ja älter sind. Doch rechtfertigt sich dieser Einsatz mit den in Q zu vermutenden alten christologischen Traditionen.

(a) Besonders bemerkenswert innerhalb des Neuen Testaments sind diejenigen Q-Logien, die (wie sonst nur noch 1Kor1-2) den Begriff σοφία (bzw. σοφία τοῦ θεοῦ) direkt mit Jesus in Verbindung bringen: Lk 7,13par; 11,31par; 11,49(par).⁴⁶ Diese und einige andere Texte lassen als Vorstellungshintergrund deutlich die Vorstellung von der nahen, einladenden, aber abgelehnten und entschwundenen Weisheit erkennen. Dabei wird dieses Modell deutlich in eschatologisch-apokalyptischer Intention verwendet. Jesus wird als Bote der Weisheit wie die Propheten verstanden, evtl. sogar selbst als Personifikation der Weisheit. Jesus ist wie Johannes der Täufer Bote der Weisheit und wird wie dieser abgelehnt (Lk 7,31-35par), ist dann der vergeblich Heimat suchenden Weisheit vergleichbar (vgl. Lk 9,58par). Jesus wird als der eschatologisch letzte prophetische Bote der Weisheit über Jona und Salomo gestellt (Lk 11,29-32). Die Verfolgung Jesu wie schon zuvor anderer Boten und Propheten⁴⁷ der Weisheit hat für die ablehnende Generation (»dieses Geschlecht«) das Gericht⁴⁸ zur Folge (Lk 11,49-51par). Wie die Weisheit (oder als personifizierte Weisheit?) kündigt Jesus im Rückblick auf sein vergebliches Wirken sein Entschwinden an, verbunden zugleich mit dem Hinweis auf den »Kom-menden« (Lk 13,34fpar).

Einen anderen Hintergrund hat das ebenfalls meist von weisheitlicher Tradition her verstandene Logion Lk 10,21fpar. Hier ist an das Modell der verborgenen und offenbaren Weisheit zu denken, womit bereits auch der apokalyptische Kontext angesprochen ist. Offenbarung geschieht an Erwählte: Das sind hier nicht die Weisen, sondern Unmündige. Nicht ganz klar ist, ob der absolute »Sohn«-Begriff die exklusive Relation der hypostasierten Weisheit zu Gott als Vater zum Vorbild hat⁴⁹

⁴⁶ Daneben Lk 2,40.52: Weisheit des Jesuskindes, und Mk 6,2parr: Weisheit des in Nazareth predigenden Jesus. Beide Male ist Weisheit eher als Eigenschaft gemeint, ohne Hinweis auf die Vorstellung der personifizierten oder gar hypostasierten Weisheit.

⁴⁷ Sicher wirkt das deuteronomistische Motiv von der Prophetenverfolgung durch Israel ein (vgl. O. H. STECK, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, Neukirchen 1967), aber die Verbindung von Ablehnungsmotiv und Weisheitsaussagen wird nicht erst in Q vollzogen (gegen R. A. PIPER, *Wisdom in the Q-Tradition*, Cambridge 1989, 166f).

⁴⁸ Vgl. HESIOD, *Werke und Tage*: die vertriebene Dike weint über Stadt und Land und »bringt Verderben über die Menschen, die sie des Landes verweisen« (K. REINHARDT, *Personifikation* 39).

⁴⁹ Vgl. J. M. ROBINSON, *Jesus as Sophos and Sophia*, in: WILKEN, *Aspects* (1-16) 9f; J. S. KLOPPENBORG, *Wisdom Christology in Q*, LTP 34 (1978), (129-147) 145f; I. HAVENNER, *Q. The Sayings of Jesus*, Wilmington 1987, 80f.

oder in Verbindung mit dem Vollmachtsgedanken eher an den apokalyptischen Menschensohn zu denken ist.⁵⁰

Es bleibt zu beachten, dass bei den genannten Q-Logien eine ausdrückliche und exklusive Gleichsetzung Jesu mit der Weisheit fehlt.⁵¹ So ist hier eher an ein Verständnis Jesu als personifizierte Weisheit, aber nicht als hypostasierte (und dann präexistente) gedacht.⁵² Der (außer Lk 10,21f) durchgehende Aspekt der abgelehnten Weisheit lässt fragen, ob Q vorrangig an der Identifizierung Jesu mit der Weisheit (im Sinne einer christologischen These) liegt – oder ob nicht vielmehr ebenso wichtig das Anliegen ist, mit Hilfe des Modells von der abgelehnten Weisheit das Geschick Jesu zu deuten.⁵³ Damit würde eine Deutung des Todes Jesu vorliegen und es wäre das Fehlen einer Passionsgeschichte in Q nicht mehr auffällig.

(b) Manche redaktionellen Änderungen lassen erkennen, dass Mt deutlicher an eine Identifizierung Jesu mit der Weisheit denkt (11,19: ἔσθ' ἡ σοφία vgl. 11,2; 23,34 »ich« statt σοφία). Auch zeigt die Komposition Mt 11–13 deutlich, wie Mt bei der Darstellung des Wirkens Jesu betont weisheitliche Aspekte einbringt. Er fügt in 11,28–30 (nach 11,25–27//Lk 10,21f!) ein Stück an, das traditionelle Züge der personifizierten Weisheit auf Jesus bezieht. Er fügt ein Zitat aus Jes 42,1–4 ein (in 12, 18–21), das dem begrenzten Adressatenkreis der Offenbarung (11,25.27c; 13,11) entsprechend eine Korrektur des Bildes von der laut und öffentlich redenden Weisheit (Spr 1,20f; 8,1–3) impliziert. Er fügt die Geschichte von dem Wohnung suchenden und findenden bösen Geist so ein (Mt 12,43–45 nach V.42!), das sich ein Gegenbild zur vergeblich Wohnung suchenden Weisheit (äthHen 42) ergibt. Bei all dem bleibt aber auch zu beobachten, dass gerade in Mt 11–13 mehrfach der πνεῦμα-Begriff im Blick auf Jesus verwendet wird (12,18.28), so dass von einer einseitigen Betonung einer Sophia-Christologie doch nicht gesprochen werden kann.

(c) In der Regel wird Lk vor allem als Gewährsmann für den ursprünglichen Text der Sophia-Logien aus Q gesehen. Dabei kommt aber die Frage zu kurz, wie er selbst sie verstanden hat. Interessant ist nun, dass seine sonstige Verwendung des Begriffs σοφία hierfür durchaus Anhaltspunkte gibt. Indizien

⁵⁰ Vgl. P. HOFFMANN, Die Offenbarung des Sohnes, Kairos 12 (1970) 270–288; W.R.G. LOADER, The Apocalyptic Model of Sonship, JBL 97 (1978), (525–554) 546–548.

⁵¹ Man wird den Texten nicht gerecht, wenn man – wie F. CHRIST, Jesus Sophia, Zürich 1970 – letztlich überall eine Identifikation Jesu mit der Sophia vorliegen sieht.

⁵² Beim »Sohn«-Titel fehlt ja gerade der Begriff »Weisheit«, so dass eine bewusste Identifizierung Jesu mit der Weisheit auch hieraus nicht abzuleiten ist.

⁵³ Zu klären bleibt, wie das Kommen des Menschensohns mit der abgelehnten Weisheit in Verbindung zu sehen ist: ist der Menschensohn die wiederkommende abgelehnte Weisheit? Vgl. dazu auch D. ZELLER, Entrückung zur Ankunft als Menschensohn (Lk 13,34f; 11,29f), in: A Cause de l'Évangile (FS J. Dupont), Paris 1985, 513–530.

mehrerer Texte in Lk und Apg zeigen, dass für Lk die Begriffe σοφία und πνεῦμα einander sehr nahe stehen, ja wie Äquivalente verwendet werden.⁵⁴ So ist zu folgern, dass Lk die Sophia-Logien wohl im Sinne der besonderen Geistbegabung Jesu interpretiert hat und daher bei Lk von einer eigenen Sophia-Christologie nicht gesprochen werden kann.⁵⁵

1.2 Verschiedene gemeinsame Züge legen es nahe, das Corpus Paulinum im Zusammenhang nach weisheitschristologischen Befunden zu befragen.

(a) Eine wichtige Textgruppe sind hier zunächst die christologischen Hymnen und Bekenntnisse, die die vermutlich ältesten Zeugnisse der Auffassung von der Präexistenz Christi beinhalten. Der Umfang der Präexistenzaussagen im Neuen Testament ist bekanntlich strittig, ebenso ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund.⁵⁶ Daher ist ein behutsames Vorgehen bei der Analyse nötig, indem Indizien für das Vorliegen von Analogien aus der Weisheitstradition aufzuzeigen sind.

Ausgehend vom Kyrios-Titel und damit vom erhöhten Christus macht 1Kor 8,6 die Aussage von Schöpfungs- und Heilsmittlerschaft Christi. Dass alles δι' αὐτοῦ entstanden ist, lässt als naheliegenden Hintergrund an Aussagen über die Beteiligung der Sophia an der Schöpfung denken (Spr 8,27.30; Sap 7,12.21; 8,5f; 9,9). Die Verwendung der Präposition διὰ dürfte dabei, aus der stoischen Allmachtsformel stammend,⁵⁷ durch das hellenistische Judentum (vgl. Philo: Det 54; Fug 97.109) vermittelt sein. Entsprechendes kann auch gelten für das vorliegende Nebeneinander von kosmologischen und soteriologischen Aussagen.

Fehlt in 1 Kor 8,6 eine explizite Aussage über die Präexistenz (die freilich angesichts der Beteiligung an der Schöpfung impliziert ist), so beschränkt sich Phil 2,6–11 auf Aussagen über das Wesen des Präexistenten (V.6–7),⁵⁸ ohne darüber hinaus etwa eine Schöpfungsmittlerschaft auszusagen. Sind auch die

⁵⁴ Mehrfach erscheint diese Terminologie im Blick auf vollmächtiges Reden: Lk 2,47 (12-jähriger Jesus) σύνεσις // σοφία 2,40.52; 21,15 (Jünger) σοφία (und στόμα) // Mk 13,11 πνεῦμα; Apg 6,3.10 (Stephanus) πνεῦμα und σοφία; Lk 4,14.18 (Jesus) πνεῦμα (22 στόμα).

⁵⁵ Vgl. auch D. W. SMITH, *Wisdom Christology in the Synoptic Gospels*, Roma 1970, 120: »Luke does not have a Wisdom Christology, but he does have a Wisdom Pneumatology.«

⁵⁶ Vgl. zuletzt zur ganzen Thematik und ihrer Problematik: J. HABERMANN, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament*, Frankfurt u. a. 1990 (mit ausführlicher Forschungsgeschichte und Bibliographie).

⁵⁷ Vgl. E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Stuttgart ⁵1971, 240ff.347ff.

⁵⁸ Dass hier vom Präexistenten die Rede ist, scheint mir trotz aller immer wieder vorgebrachten Einwände doch vom Textzusammenhang her am plausibelsten. Vgl. auch HABERMANN, a. a. O. 110ff.

Formulierungen $\mu\omega\rho\phi\acute{\eta}$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ und $\zeta\omicron\alpha$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ im Detail schwer präzise zu erfassen, so ist ihre Intention klar, das Sein des präexistenten Christus nahe an Gott heranzurücken. Auch dies wird am besten auf dem Hintergrund der Sophia (bzw. des Logos) und ihrer Nähe zu Gott verständlich (Sir 1,1; Sap 8,3f; 9,4.9f). Schwieriger ist die Frage, inwieweit der ganze Hymnus von weisheitlichem Hintergrund her zu verstehen ist oder das Schema Erniedrigung-Erhöhung gerade in Spannung zu Aussagen über die (präexistente) Sophia steht.

Am ausführlichsten sind die Aussagen sowohl über das göttliche Wesen des Präexistenten als auch über seine Schöpfungsmittlerschaft in Kol 1,15-20. Hier sind dementsprechend auch die Analogien zur Weisheitstradition zahlreich. Die Bezeichnung als $\epsilon\iota\kappa\omega\acute{\nu}$ $\tau\omicron\upsilon\theta\epsilon\omicron\upsilon$ weist auf das Verständnis der Sophia in Sap (7,26) und bei Philo (All I 43: Sophia; SpecLeg I 81: Logos) zurück. Mit $\pi\rho\omega\tau\omicron\tau\omicron\kappa\omicron\varsigma$ (vgl. Logos als $\pi\rho\omega\tau\omicron\gamma\omicron\nu\omicron\varsigma$: Conf 62f; Agr 51; Sophia als $\pi\rho\omega\tau\omicron\sigma\tau\eta\varsigma$: Ebr 31) und $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ (Spr 8,22; Sir 24,9) wird deutlich auf die Vorordnung der hypostasierten Weisheit (bzw. des Logos) gegenüber der Schöpfung angespielt. Neben diesen Aussagen, die das $\pi\rho\acute{o}$ betonen (vgl. V. 17a), steht die Beschreibung der Beteiligung an der Schöpfung wiederum in einer für die Weisheit charakteristischen Weise, mit variierenden Präpositionen ($\acute{\epsilon}\nu$, $\delta\iota\acute{\alpha}$, $\epsilon\iota\varsigma$), wie dies aus der Allmachtsformel vertraut ist. Bemerkenswert ist die auch schon in der Weisheitstradition (vgl. Sap 8,1) anklingende Vorstellung vom präsentischen Wirken in der Schöpfung. Nicht mehr nur Weiterentwicklung von Weisheitstradition, sondern schon deutlich hellenistisches Element ist der mit der Logos-Vorstellung verbundene Gedanke vom Haupt des Alls. Das gilt auch vom Gedanken der kosmischen Versöhnung (V. 20), der ebenfalls bei Philo seine Vorbilder hat.⁵⁹

Während auf Joh 1 weiter unten einzugehen ist, soll hier auch Hebr 1,2f einbezogen werden. Hier ist eine Bekenntnisaussage aufgenommen, die ebenfalls Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft anspricht. Mit zwei aus der jüdisch-hellenistischen Weisheit bekannten Termini ($\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\upsilon\gamma\alpha\sigma\mu\alpha$: Sap 7,26; $\chi\alpha\omicron\alpha\kappa\tau\eta\rho$: Philo, Plant 18; Migr 103; Op 25 betr. Logos) wird zum Ausdruck gebracht, dass sich im Präexistenten Gottes Wesen manifestiert. Der Aussage der Schöpfungsmittlerschaft ($\delta\iota' \omicron\upsilon\theta\iota$) wird die der Schöpfungserhaltung hinzugefügt. Die Formulierung $\phi\acute{\epsilon}\rho\omega\nu$ $\tau\grave{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ lässt sich mit analogen Aussagen bezüglich Sophia und Logos bei Philo (Her 36; u. ä.) vergleichen. Außer diesen Aussagen über die Präexistenz wird Christus in den Anfangsversen auch in eine Reihe mit den Propheten gestellt, was an Q-Logien erinnert, in denen Jesus in ebensolchem Kontext als letzter Bote der Weisheit verstanden wird.⁶⁰

(b) Auf der Linie solcher Texte mit Präexistenzaussagen liegen paulinische Texte wie 1Kor 10,1-4 und 2Kor 3,17f; 4,4. In 1Kor 10 steht der Gedanke des

⁵⁹ Vgl. HEGERMANN, Schöpfungsmittler 100ff.

⁶⁰ Jüdisch-hellenistische Elemente gelten auch für andere christologische Aussagen des Hebr, ohne dass hierbei aber noch weisheitliche Tradition zugrundeliegt (vgl. Philo: Logos = Hoherpriester).

Wirken der Weisheit in der Geschichte Israels im Hintergrund. Nur bei Philo findet sich die hier vorausgesetzte ausdrückliche Identifizierung des Felsens mit Sophia bzw. Logos (Det 115–118). Solche Identifizierung erfolgt auch für die Quelle (All II 86f) und das Manna (Her 191; Fug 137f; entsprechend weisheitlicher Tradition von Brot und Wasser als Gabe der Weisheit: Sir 15,3; vgl. Spr 9,2.5). Paulus überträgt solche Aussagen auf Christus, um sein präexistentes Wirken bereits im Volk Israel auszusagen. Der Aussage von Kol 1,15 entspricht die Übertragung der εἰκὼν-Vorstellung von der Weisheit auf Christus in 2Kor 3,17f; 4,4. Mit Röm 10,6–8 ist ein weiterer Text, doch anderer Art, zu nennen, der ein weisheitliches Motiv auf Christus bezieht: das der nahen (statt verborgenen) Weisheit.

Als eigene Textgruppe zu erwähnen sind die Aussagen, die die sog. Sendungsformel enthalten. Dies sind Gal 4,4f und Röm 8,3f (neben Joh 3,16f; 1Joh 4,9). Auch hier dürfte jüdisch-hellenistische Weisheit den Hintergrund bieten. So kennt Sap 9,10.17 den Gedanken einer Sendung der Weisheit (wenngleich parallel dem Geist anstatt hypostasiert) und auch den damit verbundenen soteriologischen Bezug (9,18 und Kap.10: σῶξεν; vgl. Joh 3,17).⁶¹ Hellenistisches Denken kennt vergleichbare Aussagen vom Logos (Cornutus, *Theologia Graeca*).⁶²

Besonders gewichtig für die Frage urchristlicher Weisheitschristologie sind die Aussagen des Paulus in 1Kor 1–2. Vertritt Paulus eine Sophia-Christologie oder bekämpft er eine solche der Gegner? Beide Fragen sind von einer genauen Textanalyse her mit Nein zu beantworten. Der Gesamttenor von 1Kor 1–4 zeigt, dass es bei der Weisheitsthematik um das Verständnis des Evangeliums (als »Weisheit«?) und um das Selbstverständnis von Aposteln und Gemeinde (als »Weise«?) geht.⁶³ Die Christologie ist nicht eigenes Thema, sondern nur insofern sie Teil des Evangeliums ist. Bezeichnend sind dafür die Aussagen, in denen Paulus von Christus als der Weisheit Gottes spricht (1,24.30). Nicht einfach Christus, wie es den oben zitierten Präexistenzaussagen entspräche, bezeichnet er als Weisheit, sondern den »gekreuzigten Christus«. Es wäre zumindest sehr verfremdend, wenn der Gekreuzigte mit der hypostasierten Weisheit gleichgesetzt werden sollte. Zudem spricht auch dies, dass Paulus in 1,24 zuerst von δύναμις und erst in zweiter Linie von σοφία θεοῦ redet, gegen ein Verständnis im Sinne der hypostasierten Weisheit. Zu

⁶¹ Bemerkenswert sind die Aussagen in Sap 10, wie die (gesandte) Weisheit rettet. Im Beispiel des Josef (V.13f) geht sie seinen Schicksalsweg in Brunnen und Gefängnis mit, um ihn zu retten (ἐξ ἁμαρτίας!). Liegt der gleiche Gedanke in Gal 4,4f zugrunde, wenn der Sohn dem Gesetz unterworfen wird, um die unterm Gesetz Stehenden zu befreien?

⁶² Vgl. E. SCHWEIZER, Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der »Sendungsformel«, in: ders., Beiträge zur Theologie des NT, Zürich/Stuttgart 1970, (83–95) 83f; W. BOUSSET, Kyrios Christos, Göttingen ⁶1967 (= ²1921), 309. Vergleichbare Aussagen vom Logos bei Philo: SCHWEIZER, a. a. O. 88ff; MACK, Logos 150–153.

⁶³ Zur genaueren Analyse von 1Kor 1–4 vgl. meine Habilitationsarbeit »Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament«, 318–350 (§ 25,1).

gleichen Folgerungen kommt man bei 1,30. Die Formulierung, dass Christus »für uns von Gott her zur Weisheit wurde«, legt ja den Ton darauf, was Christus für die Glaubenden geworden ist, nicht was er von seinem Wesen her ist (also etwa: die präexistente Sophia). Zudem verstärkt Paulus seine Intention durch die Anfügung von drei Appositionen, die die soteriologische Bedeutung Christi verdeutlichen. Nochmals spricht Paulus in 2,7 von σοφία θεοῦ im Zusammenhang mit dem Christusgeschehen. Hier geht es, wie der Kontext zeigt, um die verborgene (2,7) und offenbarte (2,10) Weisheit, d. h. ganz offensichtlich ist hier von Weisheit in einem inhaltlichen und nicht in einem persönlichen Sinne die Rede: Es geht um den Sinn des Kreuzesgeschehens (vgl. 2,8), nicht um die Person Christi. So gibt 1Kor 1–2 keine Anhaltspunkte für eine von Paulus vertretene Sophia-Christologie, so sehr andererseits die oben genannten Befunde gelten, dass Paulus – wie die Bekenntnis- und Hymnentradiation vor und neben ihm – Attribute der hypostasierten und präexistenten Sophia auf Christus übertragen hat.⁶⁴

(c) Der zuvor genannte Abschnitt 1Kor 2,6ff ist Ansatzpunkt⁶⁵ für das vor allem in deuteropaulinischen Texten zu findende Revelationsschema. Paulus sprach in 1Kor 2,6–10 davon, dass die Herrscher der Welt die von Gott vorherbestimmte, im Geheimnis verborgene Weisheit nicht erkannten, den Glaubenden jedoch wurde sie durch den Geist offenbart. In den Texten Kol 1,26f; Eph 3,4–7.8–11; Röm 16,25f; 2Tim 1,9–11; Tit 1,2f (sowie 1Petr 1,18–21) wird dieser Grundgedanke in verschiedener Form, aber gleicher Grundstruktur, zur Formel weiterentwickelt: einst verborgen (bzw. vorhergeplant) – jetzt offenbart. Inhalt ist das Christusgeschehen, es geht aber nicht um eine christologische Konzeption.⁶⁶ Denn nicht um den präexistenten Christus geht es, sondern um Gottes Weisheit als den vor aller Zeit im Blick auf Christus gefassten Heilsplan. Im Hintergrund steht deutlich das apokalyptisch transformierte Modell von der verborgenen und offenbarten Weisheit.

1.3 Einen der charakteristischsten weisheitlich geprägten christologischen Texte enthält das Joh im einleitenden Text 1,1–18 (»Prolog«).⁶⁷ Wesentliche

⁶⁴ Eine inakzeptable Harmonisierung ist es, wenn J. D. G. DUNN, *Christology in the Making*, Philadelphia 1980, 194ff, alle Texte mit Weisheitsbezügen von 1Kor 1–2 bis Kol 1 unter »Paul's wisdom christology« subsumiert.

⁶⁵ Mit N. A. DAHL, *Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredigt*, in: *Ntl. Studien für R. Bultmann*, Berlin 1954, (3–9) 4f, und CONZELMANN, *Paulus* 239.

⁶⁶ In Kol – siehe Übernahme des Hymnus 1,15–20! – und Eph stehen durchaus noch weitere weisheitliche Aspekte in der Christologie zur Diskussion (z. B. kosmische Dimension), die aber hier nicht ausgeführt werden können.

⁶⁷ Eine Zusammenstellung der umfangreichen Literatur gibt G. van BELLE, *Johannine Bibliography 1966–1985*, Leuven 1988, 167ff.

Aussagen über den Präexistenten und seine Beteiligung an der Schöpfung entsprechen den in den Hymnen vorgefundenen, so die Vorordnung vor die Schöpfung (ἐν ἀρχῇ), und die besondere Zuordnung zu Gott (πρὸς τὸν θεόν) sowie die Aussage der Schöpfungsmittlerschaft mit δι' αὐτοῦ.⁶⁸ Doch enthält der Johannesprolog durchaus beachtliche Besonderheiten, an erster Stelle die Verwendung des Logos-Begriffs. Weiter fällt auf, dass der Logos mit der Bezeichnung θεός (ohne Artikel! vgl. Philo, Som I 229f; als δεύτερος θεός: Quaest in Gn II 62) so nahe wie möglich an Gott herangerückt wird. Stärker betont werden Gegenwart und Wirken des Präexistenten in der Schöpfung, indem er als ζῶν und φῶς bezeichnet wird. Auch wird im Unterschied zu den Hymnen die Reaktion der Schöpfung einbezogen. Während V.5 wohl die Unüberwindbarkeit der als Licht verstandenen Weisheit beinhaltet (vgl. Sap 7,29f), nehmen V.10f das Motiv der abgelehnten Weisheit auf: in V.10 als Nichtanerkennung durch die Schöpfung im ganzen, in V.11 als Ablehnung in Israel (mit der Ausnahme der in V.12 Genannten, die durch Verbindung zur Weisheit τέκνα θεοῦ werden, vgl. Sap 2,18; 5,5; 7,27). Weitere aus weisheitlicher Tradition vertraute Elemente enthält der Johannes-Hymnus auch in seinem zweiten Teil mit den Motiven des Wohnens (V.14 vgl. Sir 24,4.8.10; äthHen 42,1f), der Herrlichkeit (V.14 vgl. Sir 24,16f; Sap 7,25; 9,11) und der Fülle (V.16 vgl. πλοῦτος Sap 7,11.13; 8,5; u. ä.).

Das bereits im Prolog begegnete Motiv der nahen, aber abgelehnten Weisheit kommt auch im weiteren Joh mehrfach zum Zuge. Das gilt für die Einladung zum Trinken in 7,37f (vgl. auch 4,10; dazu Sir 51,23f), aber auch für die Ich-bin-Worte vom Brot (6,35; vgl. Motiv des Essens und Trinkens: Spr 9,5; Sir 15,3; 24,21) und vom Weinstock (15,1.5 vgl. Sir 24,17). Ebenso kommt deutlich das Motiv der abgelehnten und daher scheidenden Weisheit in 7,33f (// Spr 1,28: suchen – nicht finden) und 8,21 (suchen – in Sünden sterben, vgl. Spr 1,29-32; 8,36) zur Sprache. Insgesamt sind die genannten weisheitlichen Elemente in der johanneischen Christologie als gewichtig einzustufen, andererseits liegt mit der auf den Prolog begrenzten Verwendung des Titels «Logos» doch auch eine Einschränkung des Gewichts für Joh im ganzen vor.

2. Abschließend soll eine Zusammenschau versucht werden mit der Frage, in welcher Weise und mit welcher Intention weisheitliche Tradition in die Christologie aufgenommen wurde.

2.1 Entsprechend den bei der weisheitlichen Tradition festgestellten drei Aspekten von verobjektivierter, personifizierter und hypostasierter Weisheit lässt sich beobachten, dass das Urchristentum weisheitliche Kategorien in diesen verschiedenen Hinsichten übernommen hat. Die Vorstellung hypostasierter Weisheit liegt den Aussagen über Christus als Präexistenten zugrunde, wo dieser in seinem göttlichen Wesen mit Attributen der Weisheit bezeichnet

⁶⁸ So doch wohl auch hier zu verstehen, auch wenn der Wortlaut (V. 3) ein Verständnis des Logos als Schöpfer zuließe.

und in seinen Funktionen als Schöpfungsmittler und Heilmittler entsprechend der Sophia beschrieben wird. Demgegenüber steht die Vorstellung von der personifizierten Weisheit im Vordergrund, wo Jesus als Bote der Weisheit verstanden wird. Das gilt auch, wenn Jesus – wie bei Mt – mit der Weisheit identifiziert wird, ohne dass doch der Gedanke der Präexistenz und das Wie der Zuordnung zu Gott ausdrücklich im Blick ist. Beim Modell der nahen und entschwundenen Weisheit ist es unterschiedlich, ob eher an die personifizierte Weisheit (Q-Logien, im apokalyptischen Kontext) oder an die hypostasierte Weisheit gedacht ist (Joh 1, im Zusammenhang mit Präexistenzaussagen). Schließlich wird von Weisheit im Blick auf Christus auch in nichtpersönlicher Weise gesprochen, wo also an eine Entsprechung zu Aussagen über die verobjektivierte Weisheit zu denken ist. Das gilt bei Aussagen, die inhaltsbezogen und nicht personenbezogen Weisheit und Christusgeschehen miteinander in Verbindung bringen: so bei der Revelationsformel, wo verborgene und offenbarte Weisheit das Christusgeschehen meinen; und bei den Aussagen in 1Kor 1–2, wo die Bezeichnung Christi als Gottes Weisheit auf die im gekreuzigten Christus und in der Verkündigung von ihm sich vollziehende Heilswirksamkeit Gottes zielt.

Im Blick auf die Intention dieser Aussagen sind bemerkenswerte Unterschiede festzustellen. Die weisheitlichen christologischen Aussagen in Q knüpfen am Wirken des irdischen Jesus an und implizieren eine Interpretation seines Geschicks. Sie sind apokalyptisch geprägt und beinhalten in der Art ihrer Interpretation zugleich eine Qualifizierung ihrer Gegenwart als Endzeit (Situation nach dem Entschwinden der Weisheit!). Ganz anders die Texte, die vom Präexistenten und Schöpfungsmittler reden. Ihre Intention ist die Qualifizierung des erhöhten Herrn als dessen, der schon immer an der Seite Gottes war und an der Erschaffung der Welt beteiligt war, deren Herr er jetzt ist. Die Aussagen aber von verborgener und offenbarter Weisheit in ihren verschiedenen Spielarten (Lk 10,21fpar; 1Kor 2,6ff und Revelationsschema) interpretieren das Christusgeschehen als in Gottes planender Weisheit begründetes Geschehen, das als Offenbarungsgeschehen Gegenstand der Verkündigung und des Glaubens ist.

Es zeigt sich demnach als Ergebnis: Der Befund weisheitlicher Tradition innerhalb der neutestamentlichen Christologie ist unbestreitbar. Doch so vielfältig, wie die einzelnen aufgenommenen weisheitlichen Traditionen es sind, so unterschiedlich sind auch die Aussageintentionen, die mit solcher Aufnahme verbunden sind. Alle diese beobachteten Differenzierungen warnen davor, eine einlinige Entwicklung bezüglich der Übernahme weisheitlicher Tradition in die Christologie und demnach eine konsequente Entwicklung von ersten Ansätzen zu voll ausgebildeter Weisheitschristologie anzunehmen bzw. zu konstruieren.⁶⁹

⁶⁹ Gegen GESE, Weisheit 98–113, und M. HENGEL, Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie, in: *Sagesse et Religion*, Paris 1979, (147–188) 180–188, die ein solches Bild entfalten, wonach beginnend mit der Logienquelle

2.2 War von der Verwendung bzw. Nichtverwendung der Titel σοφία und λόγος ausgegangen worden, so ist darauf nochmals einzugehen. Entgegen heutigen Auslegern⁷⁰ ging es offensichtlich den urchristlichen Missionaren und dementsprechend den neutestamentlichen Autoren nicht so leicht über die Lippen, Christus als die Weisheit zu bezeichnen, obwohl sie doch viele auf sie bezogene Motive übernommen haben. Dass Weisheitstradition in die Christologie übernommen wurde, lag gewiss daran, dass sie die Möglichkeit gab, bestimmte Anliegen auszudrücken, die anders so nicht zu formulieren waren – so wie eben andere christologische Titel und Motive im Neuen Testament andere Aussageintentionen verdeutlichen. Aber warum wurde der Begriff »Weisheit« als christologischer Titel weitgehend vermieden? Es mag im apokalyptischen Kontext (und in der ursprünglich wohl palästinisch-aramäischen Tradition) der Q-Logien kein Problem gewesen sein, von Jesus als personifizierter Weisheit zu sprechen, zumal wenn die Vorstellung von der abgelehnten Weisheit auf ihn angewandt werden sollte. Aber es kann in der griechischen Welt ein Problem gewesen sein,⁷¹ auf die männliche Person Jesus bzw. Christus den weiblichen Titel der (hypostasierten) Sophia anzuwenden.⁷² Das Nebeneinander von Sophia als Mutter und Logos als Sohn ist ja nicht nur eine Spezialvorstellung von Philo, sondern hat in der synkretistischen

dann in Joh 1 die »volle Ausbildung« (GESE 112) bzw. der »volle Durchbruch« (HENGEL 188) der Weisheitschristologie vorliegt.

⁷⁰ Vgl. die folgenden Titel, bei denen es jeweils um die Erfassung weisheitlicher Elemente in der neutestamentlichen Christologie geht: J.M. GIBBS, Jesus as the Wisdom of God, *The Indian Journal of Theology* 24 (1975) 108-125; C.M. CHERIAN, Jesus Christ our Wisdom, *Vidyajyoti* 41 (1977), 430-444; J.M. REESE, Christ as Wisdom Incarnate, *BTB* 11 (1981) 44-47; E. A. JOHNSON, Jesus, the Wisdom of God. A Biblical Basis for non-androcentric Christology, *EThL* 61 (1985) 261-294; PH. PERKINS, Jesus: God's Wisdom, *Word and World* 7 (1987) 273-280.

⁷¹ Ähnlich wie im Falle der schwierigen Wiedergabe von »Menschensohn«, so dass dieser Titel bekanntlich in der neutestamentlichen Briefliteratur nicht verwendet wird.

⁷² Beim Verzicht auf den Titel Sophia ginge es dann um Vermeidung eines möglichen Anstoßes, aber nicht um die Verdrängung des weiblichen Elements, wie es heute von feministischer Theologie interpretiert wird (vgl. JOHNSON, Jesus 288; u. a.). Das Argument von JOHNSON, dass das frühe Christentum (Q und Paulus) ja kein Problem mit der Bezeichnung Jesu als Sophia hatte, dass Joh mit dem Logos-Titel daher Indiz für patriarchalische Tendenzen der späteren Zeit sei, lässt einen wichtigen Befund außer Acht: In keinem der neutestamentlichen Texte, in denen Aussagen über die (hypostasierte) Weisheit in ihrem Wesen als Präexistente und in ihrer Funktion als Schöpfungsmittlerin im Hintergrund stehen, wird der Begriff Sophia verwendet! Wie oben gezeigt, bezieht sich der Begriff Sophia in den Evangelien auf die personifizierte Weisheit, in 1Kor 1-2 auf eine verobjektiviert verstandene Weisheit, aber in keinem der beiden Fälle auf die Weisheit als Hypostase.

religiösen Umwelt einen breiten Hintergrund.⁷³ Wenn das JohEv (mit dem übernommenen Hymnus) statt Sophia den Titel Logos aufnimmt und die in der jüdisch-hellenistischen Tradition bereits erfolgte Übertragung von Sophia-Aussagen auf den Logos aufgreift, so war dies ein zukunftsträchtiger Schritt. Die Entfaltung der Logoschristologie im 2. Jahrhundert konnte so auf dieser Synthese alttestamentlich-jüdischer Weisheitstradition und hellenistischer philosophischer Tradition aufbauen.⁷⁴

⁷³ Für Philo wird darauf hingewiesen, dass bei seinem Verständnis der Weisheit als Mutter (des Logos, aber auch der Welt) offensichtlich der Mythos einer orientalischen Muttergottheit im Hintergrund steht (HEGERMANN, Schöpfungsmittler 70f.83f; WEISS, Kosmologie 206ff). MACK, Logos 142ff.155ff, zeigt Parallelen auf, die zwischen der philonischen Relation von Sophia und Logos mit der Relation von Isis und ihrem Sohn Horus bestehen. Im hellenistischen Bereich kann der mit Hermes gleichgesetzte Logos als Sohn des Zeus und der Maia verstanden werden (BOUSSET, Kyrios 309; H. LEISEGANG, Art. Logos, PRE XIII, 1063). Maia wird dabei als φρόνησις verstanden (Zeus als νοῦς), einem Äquivalent zu σοφία, mit dem auch die Weisheitsgöttin Athene bezeichnet wird. Athene ihrerseits kann als Mutter des Weltheilands Herakles (mit Zeus = νοῦς als Vater) verstanden werden (H. LEISEGANG, Art. Sophia, PRE III A, 1028f), so dass auch hier die Sophia in der Rolle der Mutter ist. Zu verweisen ist schließlich auf den Befund in gnostischen Texten, dass auch hier die Sophia das weibliche Prinzip darstellt, z. T. sogar in merkwürdiger Doppelung: wo nämlich die obere Sophia (bzw. Protennoia) als Mutter Christi, die untere Sophia als Mutter des Demiurgen verstanden wird (K. RUDOLPH, Die Gnosis, Göttingen ²1980, 86ff; vgl. ders., Art. Wisdom, Encyclopedia of Religion 15, 1987, 398; C. SCHOLTEN, Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi, Münster 1987, 157ff). Setzt man solchen religiösen Hintergrund für die Gestalt der Sophia in der Umwelt des Urchristentums voraus, dann scheint plausibel, warum der Titel Sophia von dem des Logos verdrängt wurde.

⁷⁴ Nicht behandelt werden können hier notwendige hermeneutische Fragen im Blick auf die heutige Relevanz weisheitlich geprägter Christologie. Vgl. etwa W. KASPER, Gottes Gegenwart in Jesus Christus. Vorüberlegungen zu einer weisheitlichen Christologie, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt (FS J. Ratzinger), St. Ottilien 1987, sowie die – ebenso diskussionswürdigen wie kritikbedürftigen – Versuche feministischer Theologie, mit Hilfe der Weisheitschristologie eine »androzentrische« Christologie zu überwinden (vgl. JOHNSON, Jesus; u. a.).

WEISHEIT IN DER VERKÜNDIGUNG JESU

1. Weisheit – Mitte oder Randphänomen in der Jesusüberlieferung?

a) Das heute in der Exegese vorherrschende Bild Jesu kennzeichnet ihn als eschatologischen Propheten. Im Mittelpunkt seiner Verkündigung steht demnach die Ansage der kommenden bzw. schon angebrochenen Gottesherrschaft. Der formgeschichtliche Befund der Jesusüberlieferung zeigt aber, dass keineswegs nur – wie demnach zu erwarten wäre – prophetische Worte (und Gattungen) Bestandteil seiner Verkündigung sind. So stellt Bultmann in seiner »Geschichte der synoptischen Tradition« bei den Herrenworten eine Gruppe unter der Bezeichnung »Logien« zusammen und versieht sie mit dem Untertitel »Jesus als Weisheitslehrer«.¹ (Statt »Logien« könnte man nämlich auch sagen: »Weisheitsworte«.) Dann aber stößt man auf die unausweichliche Frage: War Jesus primär Weisheitslehrer und nicht eschatologischer Prophet? Oder war er beides, und wie ist dies dann miteinander zu vereinbaren?

b) Zu einer Antwort führt nur eine Klärung der Textbefunde: also welchen Umfang die als weisheitlich zu bezeichnenden Texte ausmachen, und in welcher Relation sie zu prophetischen und eschatologischen Texten stehen. Der interessanteste Textkomplex hierfür ist die Logienquelle Q, in der der Anteil weisheitlich geprägter Texte besonders groß ist, die aber andererseits ebenso deutliche prophetische und eschatologisch-apokalyptische Texte enthält. So kommen neueste Arbeiten zu ganz gegensätzlichen Ergebnissen, indem sie die Logienquelle als prophetisches Buch oder aber im Grundbestand gerade als weisheitliches Buch verstehen.² Freilich enthält auch das Markusevangelium ebenso wie Matthäus und Lukas in ihrem Sondergut weisheitliche Texte, doch nicht im gleichen Umfang wie Q, so dass dort die weisheitliche Tradition nicht als prägend gilt.

c) Insbesondere bei Q als der ältesten Quelle der Jesusüberlieferung stellt sich dann die Frage, was von dieser Überlieferung tatsächlich auf Jesus zurückgeführt werden kann. Wieweit hat die hinter Q vermutete Gemeinde die Jesusüberlieferung ergänzt, so dass gerade die weisheitlichen Bestandteile erst zugewachsen sein könnten? Was also an weisheitlicher Tradition ist echte Je-

¹ RUDOLF BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1964, 73.

² MİGAKU SATO, *Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q* (WUNT 2/29), Tübingen 1988: Q ist der Rahmenggattung nach ein prophetisches Buch; JOHN S. KLOPPENBORG, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Studies in Antiquity and Christianity), Philadelphia 1987: Q ist im Grundstock eine weisheitliche Sammlung von »Chrien« (bei Bultmann »Apophthegmata« genannt).

sustradition? Die üblichen Kriterien, nach denen man auf die Echtheit von Jesusworten schließt, sind hier nur begrenzt anzuwenden.³ Am ehesten das Kriterium der »Mehrfachbezeugung«: Was sowohl in der Logienquelle als auch bei Mk und im Sondergut von Mt und Lk an weisheitlichen Worten zu finden ist, hat große Wahrscheinlichkeit für sich, echte Jesustradition zu sein. Dabei wird es im Einzelfall nicht die Gleichheit des Wortlauts sein können, die maßgeblich ist, sondern die Entsprechung in der Art weisheitlicher Denkformen und Motive. Das wird im folgenden an Textbeispielen zu verdeutlichen sein.

d) Geht man von der Echtheit des weisheitlichen Materials (jedenfalls in seinem Grundbestand) in der Jesusüberlieferung aus – was heute überwiegend geschieht⁴ –, dann stellt sich die Frage nach dem theologischen Ort der Weisheit innerhalb der Verkündigung Jesu. Kennzeichen weisheitlichen Denkens ist der Bezug auf die Erfahrung. Haben solche Erfahrungsbezüge dann in der Verkündigung Jesu nur didaktische und illustrierende Funktion, so dass sie letztlich austauschbar sind? Oder haben sie eine konstitutive und unverzichtbare Funktion? Die Vereinbarkeit weisheitlicher Aussagen mit der eschatologischen Botschaft Jesu stellt dabei das Grundproblem dar. Dies hat die Forschung insbesondere im Blick auf die weisheitlich geprägten Mahnungen (vgl. vor allem Teile der Bergpredigt), also die »Ethik« Jesu diskutiert. Was verbindet weisheitliche Mahnungen, die mit einer Kontinuität der Welt rechnen (maßgeblicher Verweis auf die Erfahrung!), mit eschatologischen Aussagen, die deren baldiges Ende ankündigen? Die Antworten sind unterschiedlich: man kann beide Aussagereihen durch den Gottesbegriff verbunden sehen; man kann – was heute am häufigsten geschieht – eine Rangfolge festlegen durch Vorordnung der Eschatologie vor die Ethik und Weisheit; man kann aber auch die sachliche Unvereinbarkeit beider Aussagenkomplexe betonen, so dass nur Person und Existenz Jesu beides verbinden.⁵

³ Zu den Kriterien für die Prüfung der Echtheit von Jesusworten vgl. F. HAHN, Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: K. KERTELGE (Hg.), Rückfrage nach Jesus (QD 63), Freiburg u. a. 1974, 11–77 (vor allem 32ff). – Das häufig verwendete Kriterium der »Unähnlichkeit« von Worten Jesu im Vergleich zu seiner Umwelt ist gerade bei weisheitlichen Worten kaum anwendbar. Angesichts der Volkstümlichkeit weisheitlicher Aussagen ist für einzelne Worte kaum wahrscheinlich zu machen, ob sie so von Jesus gesprochen wurden oder im Zuge der Jesusüberlieferung erst einbezogen wurden. Das weitere Kriterium der »Kohärenz«, das die Echtheit einzelner Worte aus ihrer Übereinstimmung mit der Gesamtintention der Botschaft Jesu folgert, ist nicht anwendbar, da die Übereinstimmung weisheitlicher Aussagen mit der eschatologischen Botschaft Jesu ja gerade strittig ist.

⁴ Als nicht ursprünglich zur Logienquelle und zur apokalyptischen Verkündigung Jesu gehörig werden die weisheitlichen Stücke z. B. von W. SCHMITHALS, Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin / New York 1985, 402, angesehen.

⁵ Vgl. die Zusammenstellung der verschiedenen Forschungspositionen bei H. MERKLEIN, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu (fzb

2. Weisheitliche Formen und Inhalte in der synoptischen Jesusverkündigung

Das Anliegen der Weisheit, aus Erfahrung Erkenntnis zu gewinnen und diese auch weiterzugeben, hat seinen Niederschlag in verschiedenen typischen Gattungen gefunden.⁶ Die grundlegenden dieser in der alttestamentlich-jüdischen Weisheitsliteratur enthaltenen Gattungen lassen sich auch in der Jesusüberlieferung feststellen. Es sind einerseits Aussagen verschiedener Art, meist in Sentenzenform, die Erfahrungen auf Grund von Beobachtungen formulieren. Andererseits gibt es ausdrückliche Mahnungen,⁷ die zu einem bestimmten Verhalten aufgrund von Erfahrung oder auch als tradierte Ordnung auffordern. Beide Gattungen lassen noch weitere Differenzierungen zu, wie im folgenden an Beispielen zu zeigen ist.⁸ An weiteren weisheitlichen Gattungen in der Jesustradition sind darüber hinaus noch die Makarismen (z. B. Lk 6,20–23par; 10,23fpar) und Weherufe (z. B. Lk 6,24–26; 11,39ff par; Mk 13,17parr; 14,21parr) zu nennen. Freilich ist hier am deutlichsten, was teilweise auch für die beiden anderen Gattungen gilt: Es liegt eine prophetisch-apokalyptische Anwendung und Weiterentwicklung der ursprünglich weisheitlichen Gattung vor.

2.1 Grundform der Aussageformen ist die indikativisch formulierte Sentenz. (Gelegentlich findet sich auch die Formulierung als rhetorische Frage: z. B. Lk 6,39par; 11,11fpar.) Es geht darum, Erfahrungen und Beobachtungen in Worte zu fassen: dabei kann eine Gegebenheit dargestellt werden (Lk 6,40: Jünger ist nicht über dem Meister), eine Geschehensstruktur beschrieben werden (Lk 12,2: was verborgen ist, wird doch offenbar); oder es kann durch Vergleich zweier Sachverhalte oder Vorgänge eine Analogie aufgezeigt werden (Mk 10,25: Kamel durch Nadelöhr // Reicher ins Reich Gottes). Gerade der letztgenannte Gesichtspunkt der Analogie ist für die Verwendung weisheitlicher Worte in der Jesusüberlieferung wichtig. Dabei wird dann aber nicht notwendig eine Analogie innerhalb einer Sentenz formuliert. Sondern es kann eine Sentenz weisheitlicher Erfahrung neben eine Aussage der eschatologischen Verkündigung treten und damit diese verdeutlichen.

34), Würzburg 1978, 38–42 und D. ZELLER, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern (fzb 17). Würzburg ²1983, 166–168.

⁶ Vgl. die mit vielen Textbeispielen illustrierte Zusammenstellung bei G. v. RAD, Weisheit in Israel, Neukirchen 1970 (³1985), 39–73.

⁷ Vgl. dazu ZELLER, weisheitliche Mahnsprüche (Anm. 5).

⁸ Der begrenzte Umfang der vorliegenden Darstellung erlaubt jeweils nur die Anführung von Beispielen. Eine vollständige Auflistung und Analyse des weisheitlichen Materials der synoptischen Evangelien findet sich in meiner Habilitationsarbeit »Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament« (WMANT 64), Neukirchen 1990, 197–257 (§§ 18–21).

Formal sind hier vier Ausdrucksformen zu unterscheiden:

a) Eine Sentenz wird neben einen analogen Sachverhalt gestellt, um diesen zu interpretieren (Mt 5,15par: Licht der Lampe // gute Werke sehen lassen). Also nicht schon die Sentenz für sich, sondern erst der Kontext, in den sie gestellt wird, zeigt die Intention der Verwendung. Die Sentenz bekommt so die Funktion eines Kommentars zu einem bestimmten Geschehen oder Sachverhalt (Mk 2,17par: Arzt und Kranke // Jesus und Sünder). Für diese Art der Verwendung von Sentenzen ist teilweise die Bezeichnung »Bildwort« üblich.

b) Einen Schritt weiter geht der ausdrückliche Vergleich zwischen zwei Sachverhalten (Lk 17,24par: Kommen des Menschensohns »wie« der Blitz). Hier werden nicht selbständige Sentenzen formuliert, sondern bestimmte Sachverhalte aus der Erfahrung werden auf den gewünschten Vergleichspunkt hin formuliert (Lk 7,8par; 12,39f). Mehrfach begegnet beim Vergleich das Argumentationsschema »a minori ad maius«, also die Schlussfolgerung von einem (kleineren) Sachverhalt auf einen (größeren) anderen (Lk 12,6f.24.27par).

c) Sowohl eine Sentenz als auch ein Vergleich können die ausführliche Form eines »Gleichnisses« annehmen. Die formale Besonderheit eines Gleichnisses ist es ja,⁹ einen Sachverhalt oder Vorgang genauer zu beschreiben und nicht nur wie in einer Sentenz die Quintessenz daraus zu bringen. Aber wie bei den vorgenannten Punkten geht es auch dem Gleichnis nicht nur um den dargestellten Sachverhalt der Erfahrung, sondern um dessen erläuternde Anwendung auf einen analogen Sachverhalt der Verkündigung (z. B. Mt 13,24.31.33.44.47: »Mit dem Himmelreich ist es wie ...«).

d) Eine Besonderheit der Übertragung analoger Sachverhalte stellt die bildliche oder metaphorische Rede dar: Hier werden nicht zwei Sachverhalte nebeneinandergestellt, die dann durch Vergleich oder implizite Analogie verbunden werden. Vielmehr werden die verglichene und die gemeinte Sache in der Formulierung unmittelbar verbunden (Lk 10,2par: Jünger aussendung zur Mitarbeit in der »Ernte«).

War davon die Rede, dass jeweils analoge Sachverhalte miteinander in Beziehung gesetzt werden, so ist es interessant festzustellen, welche Themenbereiche hierbei zur Sprache kommen. Dabei sind nun beide Seiten je für sich zu sehen: der Erfahrungsbereich einerseits, die Verkündigungsentention andererseits. Letztere ist ja primär in den Blick zu nehmen, denn nur darauf bezogen sind die jeweils dem Hörer in Erinnerung gerufenen Erfahrungen von Be-

⁹ Hier ist auf die umfangreiche Literatur zu den Gleichnissen hinzuweisen. Vgl. z. B. H. WEDER, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen (FRLANT 120), Göttingen ⁴1990 (mit einem Überblick über die Geschichte der Gleichnisauslegung im 20. Jh.: 11-57); dort weitere Literatur.

deutung. Die Verkündigungsinhalte, auf die weisheitliche Aussagen bezogen werden, sind folgende: Reich Gottes / Gottesherrschaft (Lk 9,62; Gleichnisse!), Gericht (Lk 6,41f.43fpar; 13,6-9), Parusie (Mk 13,28fpar; Mt 25,1-13), christologischer Bezug (Lk 6,47-49par; Mk 2,17.19 parr),¹⁰ Jüngeranweisungen (Lk 9,58.62par; Mk 8,35-37parr), allgemeine Paränese (Lk 11,9-13par; Mk 9,23; 10,25par). Es ist also ein großer Anteil an eschatologischen Aussagen, die mit Hilfe weisheitlicher Elemente deutlich und verständlich gemacht werden sollen. Daneben aber auch zu einem guten Teil paränetisch ausgerichtete Aussagen (obwohl ja hierbei noch nicht von den - imperativisch formulierten - Mahnungen die Rede ist).

Auf der anderen Seite ist beachtenswert, welche Themen und Lebensbereiche in den zur Analogie herangezogenen weisheitlichen Aussagen angesprochen werden. Denn hier zeigt sich, dass all die Lebensbereiche in den Blick kommen, die auch sonst in der Weisheitsliteratur thematisiert werden. Es sind dies im wesentlichen die folgenden sechs Bereiche, die in der Weisheitsliteratur immer wieder als Gegenstand von Beobachtung und Erfahrung angesprochen werden: das menschliche Individuum (z. B. klug und töricht: Mt 25,1-13), zwischenmenschliches Verhalten (z. B. väterliche Fürsorge: Lk 11,11f), soziale und gesellschaftliche Gegebenheiten (z. B. Herr und Diener: Lk 16,13par), der Mensch als Geschöpf Gottes (z. B. begrenztes Leben: Lk 12,25par), andere Völker und Menschen (z. B. Menschen der Geschichte: Lk 11,31fpar), die Welt, in der der Mensch lebt und mit der er umgeht (z. B. Pflanzen und Tiere: Lk 12,6.24.27fpar).

Wird hier deutlich, dass die Jesusverkündigung mit ihren weisheitlichen Bezügen in der Weisheitstradition steht, so ist zugleich festzuhalten, dass nicht erstmals in Jesu Verkündigung weisheitliche Tradition in den Dienst eines bestimmten Verkündigungsinteresses gestellt wird. Es ist hierzu bereits auf Beispiele in der alttestamentlichen Prophetie zu verweisen und ebenso auf Teile der apokalyptischen Literatur.¹¹ Das macht es wichtig, genauer zu fragen, ob diese Vorbilder der Tradition ausreichen, um die Relevanz der Weisheit in Jesu Verkündigung zu klären. Doch zuvor ist noch auf den zweiten Textkomplex weisheitlicher Prägung einzugehen: die weisheitlichen Mahnungen.

2.2 Auch bei der Gattung der Mahnung bzw. des Mahnspruchs sind wiederum Grundform und Differenzierungen zu unterscheiden. Aus der weisheitlichen Tradition lassen sich zwei Grundformen feststellen:

¹⁰ Neben den christologischen Bezügen weisheitlicher Aussagen ist darauf zu verweisen, dass die synoptischen Evangelien auch die Anfänge weisheitlicher Christologie im Neuen Testament bezeugen. Hierzu ist auf Texte der Logienquelle zu verweisen, in denen Jesus explizit oder implizit mit der aus frühjüdischen Schriften (Spr 1,20ff; 8; 9; Sir 1; 24; Sap 6-9) bekannten personifizierten »Weisheit« identifiziert wird: Lk 7,31-35par; Lk 10,21fpar und Mt 11,28-30; Lk 11,49-51par; Lk 13,34fpar.

¹¹ Vgl. in meiner Arbeit »Weisheitliche Traditionen« (Anm. 8) 70-76.81-89 (§ 8).

a) einerseits die einfache Mahnung, die keine Begründung enthält, und die einzeln oder in Reihung vorkommt (Lk 6,27f.29fpar);

b) andererseits die Mahnung mit anschließender Begründung (denn, weil, damit bzw. damit nicht, u. ä.); charakteristisch für weisheitliches Denken mit seinem Tun-Ergehens-Zusammenhang ist hierbei, dass Mahnung und Begründung in unmittelbarem diesseitigem Zusammenhang stehen (Lk 6,31par; 14,8–10; Mt 5,16; Mk 10,42–44). Dies ist ein wichtiges Kriterium für die Beurteilung der Stoffe der Jesusüberlieferung, inwieweit sie genuin weisheitliches Denken wiedergeben oder aber eine eschatologisch-apokalyptische Prägung erkennen lassen. Für einen größeren Teil von Mahnungen ist eben dies festzustellen, dass zwar formal weisheitliche Struktur vorliegt, aber doch in weitergeführter Form:

c) durch eschatologisch-apokalyptischen Kontext kann ein an sich in üblicher weisheitlicher Struktur formulierter Mahnspruch doch eine andere Intention erhalten (Mt 7,1fpar).

d) Gelegentlich zeigt sich, dass zur weisheitlichen Begründung einer Mahnung zusätzlich eine eschatologisch-apokalyptische Begründung erfolgt (Lk 12,31par).

e) Schließlich liegt der Befund vor, dass manche Mahnungen sich zwar an die traditionelle weisheitliche Struktur anlehnen, aber von Inhalt und Motiv her ganz eschatologisch-apokalyptisch geprägt sind (Lk 12,4fpar; Mk 9,43.45.47par).

Auch bei den Mahnungen ist wieder darauf einzugehen, auf welche Thematik sie bezogen sind. Es sind dies hauptsächlich: Verhältnis zu den Mitmenschen (Lk 6,27ffpar); Verhältnis zum eigenen Leben und zu den Lebensbedürfnissen (Lk 12,22f par) sowie zum Besitz (Mk 10,21; Lk 12,33); Verhältnis zu Gott / Frömmigkeitsregeln (Lk 12,27fpar; Mk 11,22–25; Mt 6,1–8.16–18). Dazu kommen Gemeinderegeln (Mk 10,42–44) sowie Mahnungen mit eschatologischem Bezug (Mk 9,43–47; Lk 14,12–14), die beide Grenzfälle weisheitlicher Mahnung darstellen.

Die drei zuerst genannten Bereiche sind solche, die durchaus traditionelle weisheitliche Themen erfassen, also Themen, für die auch die Weisheitstradition genügend Beispiele an Mahnungen hat. Das ermöglicht es, einen Vergleich der weisheitlichen Mahnungen der Jesustradition mit entsprechenden Mahnungen der Weisheitstradition unter inhaltlichen Kriterien zu ziehen. Fügen sich Jesu Mahnungen problemlos in die Weisheitstradition ein, oder steht der Inhalt der Mahnungen Jesu im Gegensatz zu dem, was weisheitlichem Denken entspricht? Diese Frage ist deshalb so wichtig, weil in der Auslegung oft die Radikalität der Forderungen Jesu betont wird, die sich nicht mit traditionellem weisheitlichen Denken vereinbaren lasse. Aber es lässt sich zeigen, dass

weisheitliche Erfahrung durchaus zu ambivalenten Folgerungen hinsichtlich des daraus abgeleiteten Verhaltens führt. So lassen sich auch innerhalb der Weisheitstradition selbst gegensätzliche Mahnungen zur gleichen Thematik finden (Mahnung, nur dem Guten und Freund Gutes zu tun: Sir 12,1.2.7; Mahnung, auch dem Feind Gutes zu tun: Spr 25,21f). Allerdings wird man dann auch sagen können, dass die Mahnungen Jesu im Rahmen weisheitlicher Tradition jeweils extreme Positionen darstellen – dies wiederum kann man einleuchtend mit der für Jesus maßgeblichen eschatologischen Perspektive erklären. Andererseits bleibt auch festzuhalten, dass es Mahnungen in der Jesustradition gibt, die in ihrer Radikalität im Rahmen weisheitlicher Tradition nicht denkbar sind, wie etwa das Nachfolgewort, das die Bestattung der Toten untersagt (Lk 9,60).

3. Weisheit und Eschatologie in der Verkündigung Jesu¹²

3.1 Der vorgenommene Überblick über das weisheitliche Material in der Jesusüberlieferung erlaubt nun gewisse Folgerungen, auch hinsichtlich der Frage, inwiefern dieses Material der genuinen Verkündigung Jesu zuzurechnen ist. Aufgrund des oben genannten Kriteriums der »Mehrfachbezeugung« können die gemeinsamen Befunde an weisheitlichem Material in den verschiedenen Traditionssträngen der synoptischen Evangelien (d. h. Logienquelle, Mk, Sondergut bei Mt und Lk) ausgewertet werden: Als Grundzug, der einen Großteil des weisheitlichen Materials kennzeichnet, ist das analogische Denken festzustellen. Das gilt für die Anwendung von Logien in der Funktion von Bildworten sowie von Vergleichen und Gleichnissen im Zusammenhang der Reich-Gottes-Verkündigung (siehe oben). Das gilt ebenso, wo Mahnungen durch Verweis auf andere Lebensbereiche und Vorgänge begründet werden (z. B. Lk 11,9ff; 12,22ffpar). Hintergrund solchen analogischen Denkens der Weisheit ist die Auffassung von der Übertragbarkeit von Erfahrungen innerhalb der einen – als Schöpfung verstandenen – Welt, die der Erfahrung des Menschen offensteht.

Gilt so eine grundlegende Gemeinsamkeit für die verschiedenen Texte, so ist andererseits eine beachtenswerte Differenzierung wahrzunehmen. Besagt Analogie zwar die Vergleichbarkeit verschiedener Vorgänge, so bleibt doch noch offen, ob wirkliche Gleichartigkeit und somit eine positive Entsprechung vorliegt oder ob etwas mit Hilfe einer Kontrastierung verdeutlicht werden soll, die Analogie also negativ angewandt wird. Es zeigt sich nämlich eine unterschiedliche Anwendung der Analogie beim Bezug auf zwischenmenschliche Vorgänge einerseits, bei Vorgängen in der Natur (als Schöpfung und d. h. Ort, wo der Schöpfer wirkt) andererseits. Wo zwischenmenschliche Vorgänge als Analogie herangezogen werden, betonen sowohl Gleichnisse (z. B. Mt 20,1–15; Lk 15,11–32) als auch Mahnungen (Lk 6,32–34par: Verhalten »nicht wie«

¹² Vgl. hierzu ausführlich H. von Lips, a. a. O. (Anm. 8) 241–254.

Sünder, Zöllner, Heiden; vgl. Mk 10,42–44) überwiegend die Andersartigkeit des der Gottesherrschaft entsprechenden Geschehens und Verhaltens im Vergleich zum üblichen menschlichen Verhalten. Wo dagegen Vorgänge in Natur und Schöpfung als Analogie herangezogen werden, betonen sowohl Gleichnisse (z. B. Saatgleichnisse Mk 4,3–9.26–29.30–32) als auch Mahnungen (z. B. Mt 5,45; 6,26ffpar) die Entsprechung von Gottesherrschaft und gefordertem Verhalten zum Geschehen in der Schöpfung.

3.2 Diese beobachtete Differenzierung erweist sich bei genauerer Prüfung als wesentlicher Grundzug bei der Anwendung weisheitlichen Materials in der Verkündigung Jesu. Hintergrund der Anwendung von Analogien ist ja der Rekurs auf menschliche Erfahrung. Offensichtlich wird aber nun der Erfahrung in Natur und Schöpfung ein anderer Stellenwert zuerkannt als der Erfahrung im zwischenmenschlichen Bereich. Nur die in der Natur als der Schöpfung gemachten Erfahrungen sind offensichtlich geeignet, das Geschehen der kommenden Gottesherrschaft zu verdeutlichen. Um die Konsequenzen dieser Feststellung zu erfassen, muss geklärt werden, was das Verständnis der Natur und des Geschehens in ihr als Schöpfung für Jesus bedeutete.

In der Verkündigung Jesu ist die Natur als Schöpfung im Blick, in der Gott Herr und Lenker ist, ob dies nun das Scheinen der Sonne oder das Wachsen der Saat ist. Das gehört auch für die Weisheitstradition zum Bereich der alltäglichen Erfahrung. Für Jesus beinhaltet Schöpfung aber mehr als nur Erfahrungsbezüge. Etwa im Zusammenhang der Gebotsauslegung steht deutlich die Schöpfungsgeschichte der Genesis im Hintergrund (Mk 10,6–8; 2,27). Nun zeigt sich aber auch, dass die als alltäglich erwähnten Naturvorgänge solche grundlegenden Vorgänge sind, die alle ihren Bezugspunkt zur Schöpfungsgeschichte von Gen 1–2 haben: Saat und Ernte, Baum und Frucht, Regen und Sonne, Mensch und Tier, Arten von Tieren und Pflanzen. Man wird also all die Bezüge auf die Vorgänge in der Natur auf dem Hintergrund sehen müssen, dass sie der Bereich ist, in dem am deutlichsten das Handeln des Schöpfers für den Menschen erfahrbar ist. Im Vergleich mit manchen alttestamentlichen und frühjüdischen Texten ist auch dies von Bedeutung, dass in Jesu Verkündigung keine negative Deutung von Naturvorgängen enthalten ist, etwa derart, dass Unwetter zur Strafe und zum Leid kommen (Hiob 37,12f; 38,22f; vgl. äthHen 34; 41,8). Offensichtlich geht es Jesus darum, positives Handeln Gottes in der Schöpfung aufzuzeigen, um daran das künftige Handeln Gottes beim Kommen der Gottesherrschaft verdeutlichen zu können.

3.3 Die positive Anwendung von Natur- und Schöpfungsvorgängen weist darauf hin, dass das kommende Handeln Gottes als dem in der Schöpfung erfahrbaren entsprechend gesehen wird. Es ist demnach der Schöpfergott, der in der Gottesherrschaft seine volle Herrschaft errichten wird. Daher stellt das gegenwärtige Wirken des Schöpfers den positiven Anknüpfungspunkt für die eschatologische Verkündigung und ihren Erfahrungsbezug dar.

Zwei Aspekte sind dabei für die eschatologische Erwartung zu ergänzen: Die kommende Gottesherrschaft ist für Jesus nicht nur Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfung und ihrer Ordnung. Die überraschenden Züge auch in den Naturgleichnissen (z. B. überreiche Ernte in Mk 4,3-8) weisen darauf hin, dass das kommende Handeln Gottes ein Mehr gegenüber dem jetzigen beinhaltet. Andererseits ist in Abgrenzung zur apokalyptischen Zwei-Äonen-Lehre zu betonen, dass für die Verkündigung Jesu kein Anhaltspunkt dafür gegeben ist, die Gottesherrschaft als neuen Äon zu verstehen, vor dem der alte vergehen muss. Die Anknüpfung an die bestehende Schöpfung impliziert, dass Jesus ihre Erneuerung und Vollendung erwartet, nicht aber ihre dem Kommenden vorhergehende Zerstörung.

Nach dem Gesagten ist der Rückbezug auf die Schöpfung in den eschatologischen Teilen der Verkündigung Jesu nicht verzichtbar. Da es um einen Rückbezug geht, bei dem auf die alltägliche Erfahrung des Menschen verwiesen wird, wird klar, warum das eben solche Erfahrung betonende weisheitliche Denken für die Verkündigung Jesu wesentlich ist.

Die anfangs angesprochene Frage der Zuordnung von Weisheit und Eschatologie in der Verkündigung Jesu lässt sich nun positiv beantworten. Von Unvereinbarkeit kann nicht die Rede sein. Aber es ist auch nicht so, dass die weisheitlichen Aussagen und Bezüge nur eine sekundäre Bedeutung haben, weil ihnen nur eine illustrative und didaktische Funktion zukomme. Vielmehr bekommt der weisheitliche Verweis auf die Erfahrung dadurch besondere Bedeutung, dass es um Erfahrung innerhalb der Schöpfung Gottes geht. Das gilt selbst da, wo im Fall zwischenmenschlichen Verhaltens ja nur eine Anwendung im Kontrast erfolgt. Es handelt sich eben um Verhalten der Menschen, die nach dem Sündenfall nicht mehr in voller Übereinstimmung mit dem Willen des Schöpfers leben. In diesem Horizont hat auch die weisheitlich begründete Ethik Jesu ihren sinnvollen Ort: Sie ist auf den Schöpferwillen und auf Erfahrung innerhalb der Schöpfung bezogen. Sie mahnt zu einem Handeln, das sich am neu verkündeten Willen des Schöpfers orientiert und sich damit auf das Kommen des Schöpfers in der schon angebrochenen Gottesherrschaft einstellt.

Die Alternative Weisheitslehrer oder eschatologischer Prophet stellt sich für Jesus nicht. Es ist keine Frage, dass er in prophetischer Vollmacht das nahe Kommen der Herrschaft Gottes verkündigt hat. Aber er steht mit seiner Verkündigung nicht nur in prophetischer Tradition. Grundlegende Bedeutung haben für ihn auch die Weisheits- und die Schöpfungstradition. Sie sind für ihn so grundlegend wie für einen Jesaja die Ziontradition oder für einen Jeremia die Exodus- und Wüstentradition. Anknüpfend an das Geschehene und gegenwärtig erfahrbare Handeln des Schöpfers verkündet Jesus so das Kommen des Schöpfers zur Aufrichtung seiner vollen Herrschaft in einer erneuerten und vollendeten Schöpfung.