

## Die Weiblichkeit Jesu Christi

### *Die Milch des Vaters*

Der Becher der Milch nahte sich mir,  
und ich trank ihn in der Süße der Milde des Herrn.  
Der Sohn ist der Becher,  
und der, der gemolken wurde, der Vater,  
und die ihn melkte, die Geistesmacht der Heiligkeit.  
Weil seine (sc. des Vaters) Brüste gefüllt waren,  
war es auch nicht nötig,  
daß seine Milch grundlos verschleudert würde.  
Es öffnete ihren Busen die Geistesmacht der Heiligkeit  
und mischte die Milch der beiden Brüste des Vaters.  
Und sie gab die Mischung der Welt,  
wobei sie nicht erkennen,  
und jene, die (sie) aufnehmen,  
sind im Pleroma der Rechten.  
Es empfing der Schoß der Jungfrau,  
und sie wurde schwanger und gebar.  
Und Mutter wurde die Jungfrau in großer Liebe  
und hatte Wehen und gebar einen Sohn.  
Und nicht schmerzte er sie,  
weil sie nicht grundlos war.  
Und sie brauchte keine Hebamme,  
weil er sie lebendig machte  
wie einen Mann.  
Sie gebar mit dem Willen  
und gebar in Offenbarung  
und erwarb in Übermacht  
und liebte in Erlösung  
und bewahrte in Milde  
und offenbarte in Größe.  
Halleluja.

Dieser Text ist keine neuzeitliche Erfindung zum Zwecke der Geschlechterverwirrung oder -dekonstruktion, sondern stammt aus der Antike. Es handelt sich um die 19. der sogenannten Oden Salomos<sup>1</sup>. In der Forschung zu diesen Oden konnte bislang keine Einigkeit darüber erzielt werden, ob es sich um gnostische, christliche, jüdenchristliche, synkretistische, oder ursprünglich jüdische Texte mit christlichen Zusätzen<sup>2</sup> handelt. Für den Entstehungszeitraum stehen Datierungen von ca. 50 v.Chr. bis ca. 250 n.Chr. zur Debatte<sup>3</sup>. In der Sekundärliteratur, die sich mit der 19. Ode beschäftigt, finden sich

nicht selten Äußerungen des Befremdens über die eigenartige Geschlechtermetaphorik, die in diesem Text gebraucht wird. Adolf von Harnack redet von der »uns anstößige[n] Schilderung in Ode 19, in der der Vater vom h[eiligen] Geist für die Gläubigen, die seine Milch trinken sollen, gemolken wird, während der Sohn als Becher für die Milch erscheint« und stellt fest: »Die Schilderung ist eine Naivetät, nichts anderes, eine kostbare Reliquie aus einer Zeit, in der man solche Bilder noch wagen durfte und in der Christen solche Bilder erbaulich fanden«<sup>4</sup>. Schließlich kommt er zu folgendem Urteil: »[D]ie ganze christliche Ode 19 ist im ersten Teile geschmacklos, auch wenn man die Naivetät des Verfassers entschuldigend in Anschlag bringt, und ist im zweiten Teile mehr ein historischer Bericht als ein Gedicht. Es ist möglich, daß sie von einem ganz anderen Verfasser stammt als die übrigen christlichen Bestandteile«<sup>5</sup>. Die Vermutung, es handele sich bei dieser Ode um eine spätere Zufügung zur Sammlung, findet sich auch sonst in der älteren Literatur, zusammen etwa mit der Aussage, die Ode sei im ganzen grotesk und befände sich nicht im Einklang mit dem erhabenen Ton der übrigen Texte der Sammlung<sup>6</sup>. Auch in neueren Veröffentlichungen ist die Rede von dem »Problem der abstrusen Bildersprache [der Oden], die sich oft einer logischen Interpretation zu entziehen scheint«<sup>7</sup> und der besonderen Schwierigkeit und »grotesquerie« der 19. Ode<sup>8</sup>. Gegenüber diesen Äußerungen ist darauf hinzuweisen, daß von der Milch Gottes

1. Übersetzung: Michael LATTKE (Übers. / Einl.), *Oden Salomos, Fontes Christiani 19*, Freiburg u.a. 1995, 153–155; vgl. auch und Michael LATTKE, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis, Bd. 1: Ausführliche Handschriftenbeschreibung*, Edition mit deutscher Parallel-Übersetzung etc., OBO 25,1, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1979, 128f. – Die 19. Ode ist – abgesehen von drei Zeilen aus dem zweiten Teil, die von Laktanz in lateinischer Sprache wiedergegeben werden – nur Syrisch überliefert. Auch die meisten anderen Oden sind uns nur in syrischer Sprache erhalten, einige jedoch auch Koptisch oder Griechisch. Über die ursprüngliche Abfassungssprache der Oden besteht in der Forschung keine Einigkeit, die meistgenannten Alternativen sind Syrisch und Griechisch.

2. So als erster Adolf von HARNACK, *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert* [The Odes ... of Solomon, Now First Published from the Syriac Version by J. Rendel Harris, 1909], Aus dem Syrischen übersetzt von Johannes Flemming, Leipzig 1910, 76, dessen These lautet: »[D]ie Sammlung ist eine durch christliche Stücke vermehrte und christlich interpolierte Sammlung jüdischer Oden«. Die 19. Ode hält Harnack insgesamt für einen christlichen Zusatz, vgl. ebd. 48f.

3. Zur Forschungsgeschichte vgl. die umfangreiche Zusammenstellung bei Michael LATTKE, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis, Bd. 3: Forschungsgeschichtliche Bibliographie etc.*, OBO 25,3, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1986, passim.

4. HARNACK, *Psalmbuch*, 109f.

5. HARNACK, *Psalmbuch*, 117.

6. Vgl. Rendel HARRIS / Alphonse MINGANA, *The Odes and Psalms of Solomon, Re-edited for the Governors of the John Rylands Library, Vol II: The Translation with Introduction and Notes*, Manchester u.a. 1920, 304: »The Ode is, in modern eyes, altogether grotesque, and out of harmony with the general lofty strain of the rest of the collection«.

noch in drei weiteren Oden der Sammlung die Rede ist, nämlich in der vierten, achten und 35. Ode, was die Hypothesen, bei der 19. Ode handele es sich um einen späteren Zusatz zur Sammlung, doch in gewisser Weise erschwert. Zudem zeigen andere frühchristliche Texte, daß die Metaphorik der 19. Ode weniger singular ist, als man auf den ersten Blick annehmen könnte: Bei dem Kirchenvater Clemens von Alexandrien wird Christus mit der Milch aus den Brüsten des Vaters als Speise für die Unmündigen gleichgesetzt<sup>9</sup>. Bei Irenäus von Lyon wird gesagt, daß Christus sich uns wie Kindern als Milch gibt, »damit wir, sozusagen von der Mutterbrust seines Fleisches genährt, durch solche Milchnahrung uns daran gewöhnen würden, das Wort Gottes zu essen und zu trinken«<sup>10</sup>. Und in einem ebenfalls bei Clemens von Alexandrien überlieferten frühen Hymnus auf Jesus Christus heißt es schließlich:

Himmliche Milch,  
 Die aus süßen Brüsten  
 Der Braut, den Liebesgaben  
 Deiner Weisheit,  
 Entquillt,  
 Nehmen wir Unmündigen  
 Mit kindlichem Mund  
 Als Nahrung zu uns,  
 Aus der Mutterbrust des Logos<sup>11</sup>.

Ein gewisse Irritation angesichts der Metaphorik solcher Texte scheint erst einmal durchaus verständlich. Allerdings verraten meines Erachtens Äußerungen des Befremdens und der Ablehnung, wie sie uns in der oben erwähnten Sekundärliteratur begegnet sind, mehr über die Vorstellungen, die neuzeitliche Autoren von der Geschlechterdifferenz haben, als über die Sicht von Geschlechterdifferenz und geschlechtlicher Identität in antiken Texten. Thomas Laqueur führt in seiner Monographie über die »Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud« aus, daß das Geschlecht, wie

7. Han J. W. DRIJVERS, »Kerygma und Logos in den Oden Salomos dargestellt am Beispiel der 23. Ode« in: Adolf Martin RITTER (Hrsg.), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geisteswissenschaftlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*, FS Carl Andresen, Göttingen 1979, 153–172, hier 153.

8. Han J. W. DRIJVERS, »The 19th Ode of Solomon: Its Interpretation and Place in Syrian Christianity« in: *JThS NS* 31, 1980, 337–355, hier 339.

9. Clemens VON ALEXANDRIEN, *Paidagogos* I,VI,46,1 (GCS 12, Berlin<sup>3</sup> 1972, 117).

10. Irenäus VON LYON, *Adversos Haereses* IV,38,1 (SC 100, Paris 1965, 946). – Zur Metapher des Trinkens von Christus vgl. auch Thomasevangelium 108 (Jesus sagte: »Wer von meinem Mund trinken wird, wird werden wie ich. Ich selbst werde zu ihm werden, und was verborgen ist, wird sich ihm offenbaren«).

11. Clemens VON ALEXANDRIEN, *Paidagogos* III,XII,101,3 (GCS 12, Berlin<sup>3</sup> 1972, 292; Übersetzung nach Otto Stählin, BKV 2. Reihe VIII, München 1934, 223). – Mehr zur göttlichen Milch findet sich bei Gail Paterson CORRINGTON, »The Milk of Salvation. Redemption by the Mother in Late Antiquity and Early Christianity,« in: *HTbR* 82, 1989, 393–420.

wir es heute kennen, eine Erfindung des 18. Jahrhunderts sei<sup>12</sup>. Der neuzeitlichen Überzeugung von der Verschiedenheit und Komplementarität der Geschlechter steht in der Antike das von Laqueur so genannte »Ein-Geschlecht-Modell« gegenüber<sup>13</sup>. In dieser »Welt des *einen* Geschlechts« wurde die Anatomie von Frauen und Männern mit *denselben* Begriffen beschrieben. Gegensätzliche Eigenschaft wie Vaterschaft/ Mutterschaft, Männliches/ Weibliches, Kultur/ Natur, aktiv/ passiv etc. wurden in den Leib hineingelesen, der »von sich aus diese Unterschiede nicht schon deutlich in sich trug. (...) Weil er als veranschaulichend und nicht als determinierend verstanden wurde, konnte der ein-Geschlecht-Leib Verschiebungen beliebiger Zahl (...) erfassen und absorbieren. Historisch gesehen gingen soziale Geschlechtsdifferenzierungen den biologischen voraus«<sup>14</sup>. Von den Einsichten Laqueurs aus betrachtet, wird die durchlässige Geschlechtermetaphorik der antiken Texte verständlicher. In der »Welt des einen Geschlechts« kann Gottvater Brüste haben, der Logos Milch geben und Maria werden wie ein Mann, weil Männlichkeit und Weiblichkeit primär soziale Differenzierungen sind und nicht biologische.

Auch hier wird es mir primär um die sozialen Geschlechtsdifferenzierungen gehen und nicht um die biologischen. Wenn ich über die »Weiblichkeit Jesu Christi« rede, so will ich damit nicht die biologische Geschlechtsidentität des historischen Jesus zum Thema machen. Es geht vielmehr um etwas, das ich vorläufig als »literarische Geschlechtsidentität« bezeichnen möchte; dies in Abgrenzung etwa zu solchen neuzeitlichen Ausführungen, die sich mit der »biologischen« oder auch der »psychologischen« Geschlechtsidentität Jesu befassen. Auf beide Arten von Aussagen möchte ich hier zu Beginn dennoch kurz eingehen, um meine Perspektive deutlich zu machen und Mißverständnissen, die sich vielleicht angesichts des Titels meines Beitrages zum Symposiumsthema eingestellt haben könnten, von vornherein zu begegnen.

### ***Worum es mir nicht geht***

Was die biologische Geschlechtsidentität Jesu angeht, so scheint die Sache klar zu sein.

Die Erklärung »Inter insigniores« der Kongregation für die Glaubenslehre vom 15.10. 1976 äußert sich im Zusammenhang mit ihrer

---

<sup>12</sup>. Thomas LAQUEUR, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt a.M. / New York 1992, 172.

<sup>13</sup>. Vgl. dazu LAQUEUR, *Leib*, 39–79.

<sup>14</sup>. LAQUEUR, *Leib*, 78.

Argumentation gegen die Zulassung der Frauen zum Priesteramt folgendermaßen: »[W]enn die Stellung und Funktion Christi in der Eucharistie sakramental dargestellt werden soll, so liegt diese »natürliche Ähnlichkeit«, die zwischen Christus und seinem Diener bestehen muß, nicht vor, wenn die Stelle Christi dabei nicht von einem Mann vertreten wird. Andernfalls würde man in ihm schwerlich das Abbild Christi erblicken. Christus selbst war und bleibt nämlich ein Mann«<sup>15</sup>. Und im selben Zusammenhang heißt es, »die Menschwerdung des Wortes (sei) in der Form des männlichen Geschlechtes erfolgt« und diese Tatsache sei »unlösbar mit der Heilsökonomie verbunden«. Auch wenn wir nicht in der Lage sind, eine genetische Analyse durchzuführen, möchte ich hier nicht bestreiten, daß es sich bei dem historischen Jesus aller Wahrscheinlichkeit nach – im biologischen Sinne – um einen Mann gehandelt haben wird<sup>16</sup>. Interessant erscheint mir bei der eben zitierten Aussage aber zweierlei: Erstens, daß der Text nicht von Jesus, sondern von Christus redet, womit also eigentlich keine Aussage über den historischen Jesus, sondern über seine Funktion als Messias vorliegen müßte, was aber nicht reflektiert wird. Zum zweiten erscheint interessant, daß im Zusammenhang mit der Menschwerdung hier ausgerechnet die Männlichkeit als »unlösbar mit der Heilsökonomie verbunden« betrachtet wird und nicht etwa das Jüdisch-Sein Jesu. Bei einer Reflexion der Notwendigkeiten und Kontingenzen, die sich aus der Menschwerdung Gottes ergeben, müßte m.E. nicht nur die Geschlechtlichkeit, sondern auch die Volks- und Religionszugehörigkeit ein zentrales Thema sein<sup>17</sup>.

Die Tatsache, daß diese beiden Themen in einem inneren Zusammenhang miteinander stehen, zeigt sich auch an den psychologischen Jesusdeutungen, die allerdings in eine ganz andere Richtung argumentieren als der eben gehörte Text der Glaubenskongregation. Populär geworden ist die psychologische Sicht Jesu spätestens mit

---

<sup>15</sup> Text nach Wolfgang BEINERT (Hrsg.), *Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung – Analyse – Dokumentation*, Regensburg 1987, 160–174, die zitierten Sätze stammen von Seite 168. – In Reaktion auf die 1992 erfolgte Zulassung von Frauen zum Priesteramt durch die Generalsynode der Kirche von England wurde dieser Text 1994 (ergänzt durch ein Apostolisches Schreiben Johannes Paul II) wieder herausgegeben: Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe, Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt (15. Oktober 1976), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 117, hrsg. vom Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, Bonn 1994. – Zum Thema vgl. auch Hedwig MEYER-WILMES, »Jesus-trouble. Zur De/Rekonstruktion von Jesusbildern im feministisch-theologischen Diskurs« in: Anne JENSEN/Maximilian LIEBMANN (Hrsg.), *Was verändert feministische Theologie? Interdisziplinäres Symposium zur Frauenforschung* (Graz 1999), Theologische Frauenforschung in Europa 2, Münster u.a. 2000, 63–77; 65f.

<sup>16</sup> Zur Schwierigkeit der Geschlechtsbestimmung in der Biologie vgl. jedoch auch: Kerrin CHRISTIANSEN, »Wann ist eine Frau eine Frau? Weiblichkeit und Männlichkeit aus biologischer Sicht« in: Christel TOMSON (Hrsg.), *Diagnose: Weiblich. Frauen und Medizin*, Köln 1998, 5–27.

Franz Alts Buch »Jesus – der erste neue Mann« von 1989, schon 1990 in siebenter Auflage erschienen. Die These lautet in der Formulierung von Franz Alt: »Jesus ist der erste neue Mann. Ich nenne ihn so, weil er beispielhaft das Weibliche in sich nicht verdrängt, sondern entwickelt und integriert hat.«<sup>18</sup>.

Franz Alt macht zahlreiche Anleihen bei Christa Mulack, deren Monographie mit dem Titel »Die Weiblichkeit Gottes« ein Kapitel unter der Überschrift »Der Weg des Weiblichen ans Licht des Bewußtseins Jesu« enthält<sup>19</sup> sowie bei Hanna Wolff, in deren Buch »Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht« Jesus in Anlehnung an die tiefenpsychologischen Kategorien C. G. Jungs als »der erste anima-integrierte Mann der Weltgeschichte« beschrieben wird<sup>20</sup>. Allen drei Jesusdarstellungen ist gemeinsam, daß sie ihre These vom »integrierten« Jesus unter Verweis auf seinen fortschrittlichen Umgang mit Frauen begründen und ausführen: Nach Hanna Wolff wird es überall deutlich, daß Jesus »der Frau mit spontaner Selbstverständlichkeit« begegnet. »Es gibt kein Wort, keine Geste, die sagen will: Natürlich, eine Frau, nur eine Frau! Nirgends gewahren wir die typisch animose Herablassung des animosen Mannes«<sup>21</sup>. Bei

17. Vgl. Helga KUHLMANN, »Solutus Christus? Zur feministisch-theologischen Kritik am christologischen Exklusivitätsanspruch« in: Renate JOST/Eveline VALTINK (Hrsg.), *Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie*, Gütersloh 1996, 42–63. Helga Kuhlmann meint, daß »die Männlichkeit des Jesus von Nazareth systematisch-theologisch für kontingent zu erachten ist, gleiches aber nicht für das jüdisch-Sein Jesu gelte, das »theologisch anders qualifiziert [ist], denn es stellt auch nach neutestamentlichem Zeugnis eine Partikularität dar, die in Kontinuität der göttlichen Erwählung des Volkes Israel steht« (45 bzw. 46).

18. Franz ALT, *Jesus – der erste neue Mann*, München 1989, 14.

19. Christa MULACK, *Die Weiblichkeit Gottes. Matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes*, Stuttgart 1986, das genannte Kapitel findet sich dort auf den Seiten 263–333. Zu einer ausführlicheren Kritik an Christa Mulacks Konzeption als sie hier geboten werden kann vgl. Doris BROCKMANN, »Die Weiblichkeit Gottes. Zu Christa Mulacks Programmatik der Neubestimmung des Göttlichen« in: Marie-Theres WACKER (Hrsg.), *Der Gott der Männer und die Frauen, Theologie zur Zeit 2*, Düsseldorf 1987, 70–92; Jutta FLATTERS, »Von der Aufwertung des »Weiblichen« und ihrem Preis. Kritische Anmerkungen zu Christa Mulacks »Jesus – der Gesalbte der Frauen«, in: Leonore SIEGELE-WENSCHKEWITZ (Hrsg.), *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte*, München 1988, 164–180.

20. Hanna WOLFF, *Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht*, Stuttgart 1975, 70. Auf derselben Seite bezieht sich Wolff auf einem Brief Jungs: »Das psychologische »Verdienst« (besser: Bedeutung) Christi besteht darin, daß er als ein »Erstling« das Vorbild des »téleios«, des integralen Menschen, darstellt. Jesus, der Erstling und das Vorbild des integralen oder integrierten Menschen oder Mannes! Daß Jung in diesem Zitat Christus sagt, wo er Jesus hätte sagen müssen, das braucht uns nicht zu stören, es entspricht einfach seiner Redeweise.« – An dieser Stelle liegt m.E. die entscheidende und problematische Weichenstellung des Buches: Wolff psychoanalytisch sozusagen den historischen Jesus, während es Jung um die Bedeutung des Bildes eines vollkommenen Menschen geht. Der Unterschied ist ungleich maßgeblicher, als Wolff ihre LeserInnen glauben machen will.

21. WOLFF, *Jesus*, 87.

Franz Alt heißt es entsprechend: »Jesus forderte inmitten einer patriarchalischen Umwelt Frauen auf, sich zu emanzipieren, sich auf ihre geistigen Werte zu besinnen. Er gab den Entrechteten ihre geistige Würde zurück«<sup>22</sup>. Die andere Seite des hier propagierten Bildes vom fortschrittlichen Jesus ist die Darstellung seiner »Umwelt« als »grausames und unbarmherziges Patriarchat«<sup>23</sup>. Je dunkler die sogenannte »Umwelt« Jesu gezeichnet wird, umso leuchtender hebt er selbst sich als Befreier der unterdrückten Frauen vor diesem dunklen Hintergrund ab. Der dunkle Hintergrund dieser Jesusdarstellungen ist das Judentum zur Zeit Jesu. Franz Alt redet im Bezug darauf von »einer gnadenlosen Gesetzesreligion« und von der »trügerische[n] Sicherheit einer zum Gesetz versteinerten Religion«. Er meint, Jesus habe das Alte Testament überwinden wollen und stellt fest: »Jede Harmonisierung und Vermischung des Gottesbildes Jesu mit dem patriarchalischen Gottesbild des Alten Testaments ist Gift für lebendige Religion«<sup>24</sup>. An anderer Stelle heißt es in Bezug auf Jesu Scheidungsverbot: »Das jüdische Scheidungsrecht kannte nur die Scheidung, die der Mann vollziehen konnte, nicht die Frau. Jesu Jünger und die Evangelisten waren typische Juden ihrer Zeit. Jesus war kein typischer Jude. Ihm ging es nicht nur um soziale Gerechtigkeit, sondern vor allem um die Würde der Frau«<sup>25</sup>. Abgesehen davon, daß die hier gemachte Aussage über das jüdische Scheidungsrecht wohl nicht den Realitäten zur Zeit Jesu entsprechen dürfte<sup>26</sup>, erscheint es mir mehr als fraglich, ob das Verbot, sich scheiden zu lassen, tatsächlich so einfach der »Würde der Frau« zuträglich ist.

Abschließend möchte ich in aller Kürze drei prinzipielle Bedenken gegen die hier geschilderte psychologische Jesusdarstellung anführen:

---

<sup>22</sup>. ALT, *Jesus*, 69.

<sup>23</sup>. So WOLFF, *Jesus*, 75, im Kapitel über »Die Frau im zeitgenössischen Judentum« (75–79).

<sup>24</sup>. ALT, *Jesus*, 29; 145; 122; 118. Auf Seite 119 übernimmt Alt sogar den Gottesmordvorwurf an die Juden wenn er schreibt: »Nicht Gott hat seinen Lieblingsschüler sterben lassen, hartherzige und fromme Menschen haben ihn gefoltert und ans Kreuz genagelt, weil er ihr unmenschliches Gottesbild in Frage gestellt hat.«

<sup>25</sup>. ALT, *Jesus*, 61.

<sup>26</sup>. Vgl. Bernadette J. BROOTEN, »Konnten Frauen im alten Judentum die Scheidung betreiben?« in: *EvTh* 42, 1982, 65–80; Dies., »Zur Debatte über das Scheidungsrecht der jüdischen Frau« in: *EvTh* 43, 1983, 466–478; D. INSTONE BREWER, »Jewish Women Divorcing Their Husbands in Early Judaism: The Background to Papyrus Se'e-elim 13« in: *HTbR* 92, 1999, 349–357; Tal ILAN, »Jüdische Frauen in der Spätantike. Ein Überblick« in: *Kul* 15, 2000, 7–15 (bes. 12); Hannah COTTON, »Recht und Wirtschaft. Zur Stellung der jüdischen Frau nach den Papyri aus der jüdischen Wüste« in: *ZNT* 6, 2000, 23–30.

- Erstens zeigt sich in ihr eine klischeehafte, grob verzeichnende und historisch unzutreffende Darstellung des antiken Judentums. Das angeblich befreiende Jesusbild funktioniert nur durch die Konstruktion einer Negativfolie. Jesus ist nicht mehr Teil des antiken Judentums, sondern steht ihm als leuchtende Kontrastgestalt gegenüber – was u.a. auch keineswegs dem heutigen Stand neutestamentlicher Wissenschaft im Hinblick auf den historischen Jesus entspricht<sup>27</sup>.
- Zweitens ist auch der »Frauenbefreier« Jesus wohl doch mehr Wunschbild als historische Realität<sup>28</sup>. Zudem nötigt eine solcherart positive Zeichnung Jesu zu einer einlinigen Verfallsgeschichtsschreibung, da ja irgendwie erklärt werden muß, wie es zu späteren weniger erfreulichen Aussagen über Frauen gekommen sein könnte<sup>29</sup>. Was hier aus den Augen verloren wird, ist die Vielfalt und Vielschichtigkeit frühchristlicher Texte und Traditionen.
- Und drittens scheint es mir angesichts der relativen Spärlichkeit des historischen Materials und der vielen Unklarheiten in Bezug auf den historischen Jesus doch zumindest gewagt, ihn einer tiefenpsychologischen Analyse zu unterziehen und dabei Einsichten der Moderne auf einen antiken Menschen anzuwenden.

Nach diesem Exkurs in die moderne Mythenbildung zur Weiblichkeit Jesu möchte ich zu den antiken Texten zurückkehren, nicht ohne nochmals zu betonen, daß ich hier keine Aussagen über den historischen Jesus treffen will, sondern über literarische Darstellungen Jesu Christi. Beginnen möchte ich mit zwei apokryphen frühchristlichen Texten, um dann von da aus auch neutestamentliche Traditionen in den Blick zu nehmen.

<sup>27</sup> Vgl. hierzu z.B. Gerd THEIßEN/Annette MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996 (bes. 125–146); Arnulf VON SCHELIHA, »Kyniker, Prophet, Revolutionär oder Sohn Gottes? Die ›dritte Runde‹ der Frage nach dem historischen Jesus und ihre christologische Bedeutung« in: *ZNT* 4, 1999, 22–31 (bes. 25).

<sup>28</sup> Vgl. dazu Helga MELZER-KELLER, *Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen*, HBS 14, Freiburg i.B. 1997; Ute E. EISEN, »Jesus und die Frauen. Ein kritischer Rückblick« in: *BZ* 45, 2001, 79–93.

<sup>29</sup> Zur Kritik der Verfallsgeschichtsschreibung vgl. Kathleen E. CORLEY, »Feminist Myths of Christian Origins« in: Elisabeth A. CASTELLI/Hal TAUSSIG (Hrsg.), *Reimagining Christian Origins. A Colloquium Honoring Burton L. Mack*, Valley Forge, Pennsylvania 1996, 51–67; Silke PETERSEN, »Zerstört die Werke der Weiblichkeit!« *Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-agnostischen Schriften*, NHMS 48, Leiden u.a. 1999, 6–9.



## Das Apokryphon des Johannes und die Vision Priskillas

Das Apokryphon des Johannes war wohl eine der populärsten gnostischen Schriften. Es ist uns in vier unterschiedlichen koptischen Fassungen aus verschiedenen spätantiken Papyruscodices erhalten<sup>30</sup>. Zum Teil ist der Inhalt dieser Schrift auch bei Irenäus von Lyon überliefert<sup>31</sup>. Die Fassung, auf die das Referat des Irenäus zurückgeht, stammt wohl aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, die anderen Fassungen sind vermutlich im dritten Jahrhundert entstanden<sup>32</sup>.

Zu Beginn der Schrift wird erzählt, wie der Zebedaide Johannes sich in einer sehr erkenntnisbedürftigen Situation befindet. Johannes begegnet im Tempel dem Pharisäer Arimanas, der ihn durch seine Fragen und Behauptungen verunsichert. Daraufhin verläßt Johannes den Tempel und geht auf einen einsamen Berg, wo er trauert und sich fragt, warum der Erlöser in die Welt gesandt worden sei, wer der Vater sei, der ihn gesandt habe, und wie der zukünftige Äon wohl beschaffen sein würde. Während Johannes noch über diese Fragen meditiert, öffnen sich die Himmel und die ganze Welt wird erschüttert. Johannes fürchtet sich und sieht, wie ihm eine Lichtgestalt erscheint, die während der Erscheinung ihr Aussehen verwandelt. Johannes versteht dieses Wunder nicht, woraufhin die Lichtgestalt ihn anredet und sagt:

Johannes, warum wunderst du dich und fürchtest dich? ( ... )  
Sei nicht kleinmütig.  
Ich bin, der immer bei euch ist.  
Ich bin der Vater,  
ich bin die Mutter,  
ich bin der Sohn. (...)  
Nun bin ich gekommen, um dich zu lehren,  
was ist und was war und was sein wird,  
damit du die unsichtbaren und die sichtbaren Dinge erkennst<sup>33</sup>.

Der größte Teil des auf diese Erscheinung folgenden Textes besteht darin, daß die erschienene göttliche Gestalt die gnostische Vorstellungswelt von Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie entfaltet

<sup>30</sup>. Die koptischen Texte mit englischer Übersetzung aller vier Schriften sowie Text und Übersetzung der Irenäus-Passage und weiterer mit dem AJ in Verbindung stehender Fragmente findet sich in: Michael WALDSTEIN/Frederik WISSE (Hrsg.), *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1 and IV, 1* with BG 8502.2, NHMS 33, Leiden u.a. 1995. Zum Verhältnis der verschiedenen Fassungen zueinander vgl. ebd. 1.

<sup>31</sup>. *Adversus Haereses* I, 29.

<sup>32</sup>. Vgl. WALDSTEIN/WISSE, *Apokryphon*, 1.

<sup>33</sup>. Ich folge hier dem Text des BG (p.21,14–22,12) mit den Ergänzungen der Textlücken nach WALDSTEIN/WISSE, *Apokryphon*, 16 und 18. Die Paralleltexte aus Codex II und IV weichen nicht in relevanter Weise von diesem Text ab, Codex III ist hier nur sehr fragmentarisch erhalten.

und erläutert. In einem ersten Teil geht es dabei schwerpunktmäßig um den himmlischen Bereich und die göttlichen Gestalten, deren Handeln zur Entstehung der Welt führt, in einem zweiten Teil um die Entstehung des Menschen und die Soteriologie. Die langen und komplizierten Ausführungen zu diesen Themen werden im Verlauf des Textes durch kurze Zwischenfragen des Johannes unterbrochen. Auch am Ende kehrt der Text noch einmal zur Rahmenhandlung zurück: Die göttliche Gestalt entschwindet und Johannes begibt sich zu den anderen Jüngerinnen und Jüngern, um diesen mitzuteilen, »was der Erlöser (σωτηρ) ihm gesagt hatte«<sup>34</sup>. Die göttliche Offenbarergestalt wird hier – wie auch an anderen Stellen des Textes – als σωτηρ bezeichnet. Daneben finden sich in den Passagen, in denen Johannes seine Zwischenfragen stellt, auch die Bezeichnungen Christus (χριστος) und Herr (χοεις) für die Offenbarergestalt<sup>35</sup>. Es ist deutlich, daß es in dem Text – wie er uns in den vier koptischen Fassungen vorliegt – der auferstandene Christus ist, der seinem Jünger Johannes in einer Erscheinung göttliches Wissen mitteilt.

Die Mehrheit der Forschung zum Apokryphon des Johannes geht heute davon aus, daß es sich bei der christlichen Rahmenhandlung um eine sekundäre Hinzufügung handelt<sup>36</sup>. Das heißt, daß wohl ein längerer gnostisch-mythologischer Traktat durch die Rahmung mit einer Erscheinungserzählung und die Einfügung der für das Textverständnis entbehrlichen Zwischenfragen zu einem christlichen Offenbarungsdialo­g umgearbeitet wurde<sup>37</sup>. Beispiele für eine solche christianisierende Überarbeitung von Texten finden sich auch sonst in den uns bekannten koptisch-gnostischen Schriften<sup>38</sup>.

Interessanterweise finden sich nun im Apokryphon des Johannes Korrespondenzen zwischen den mythologischen Ausführungen im

<sup>34</sup> BG p.77,6parr.

<sup>35</sup> Vgl. z.B. BG p.58,2; 58,15; 64,14; NHC II p.22,10.12.21; 25,16.17; 31,32; NHC III p.32,23.

<sup>36</sup> So z.B. Karen L. KING, »Sophia and Christ in the Apocryphon of John« in: Dies (Hrsg.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, SAC 4, Philadelphia 1988, 158–176; 160f; Sasagu ARAI, »Zur Christologie des Apokryphon des Johannes« in: *NTS 15*, 1969, 302–318; 303. Martin KRAUSE, »The Christianisation of Gnostic Texts« in: Alastair H. B. LOGAN/J. M. WEDDERBURN (Hrsg.), *The New Testament and Gnosis. Essays in Honour of Robert McL. Wilson*, Edinburgh 1983, 187–194; 188, redet sogar von einer Übereinstimmung der Literatur in dieser Frage.

<sup>37</sup> KRAUSE, *Christianisation*, 191, spricht von einer »christian revision along the lines of an already familiar genre, the »Gnostic dialogue«. – Zu beachten bleibt allerdings, daß auch die Auszüge des Textes bei Irenäus schon christliche Elemente enthalten, wenn auch die Rahmenhandlung hier fehlt. D.h., daß die Verchristlichung des Textes und die Zufügung der Rahmenhandlung nicht einfach als identisch angesehen werden können.

<sup>38</sup> Vgl. z.B. Martin KRAUSE, »Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi« in: *Mullus, FS Theodor Klauser*, JAC Erg.-Bd. 1, Münster 1964, 215–223. Zur Bedeutung der christlichen Rahmungen insgesamt vgl. Judith HARTENSTEIN, *Die zweite Lehre. Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählungen frühchristlicher Dialoge*, TU 146, Berlin 2000.

Offenbarungsteil und der Selbstvorstellung des Erlösers zu Beginn des Textes. Im ersten Teil der Theogonie wird die erste Triade von Vater, Mutter und Sohn vorgestellt (an einer Stelle des Textes auch explizit als ΠΕΙΩΤ ΗΪ ΤΗΛΛΥ ΗΪ ΠΩΗΡΕ bezeichnet<sup>39</sup>). Entsprechend dazu stellt sich der erscheinende Christus selbst als Vater, Mutter und Sohn vor (ΔΝΟΚ ΠΕ ΠΕΙΩΤ ΔΝΟΚ ΠΕ ΤΗΛΛΥ ΔΝΟΚ ΠΕ ΠΩΗΡΕ)<sup>40</sup>. Der Offenbarer weist sich damit selbst als ebenso vielfältig aus, wie es auch die himmlischen Gestalten sind. Weder er selbst noch der himmlische Bereich ist auf ein einziges Geschlecht festgelegt, so wie auch das Geschlecht in diesem Text keine Rolle für die Erlösung spielt<sup>41</sup>.

In zwei der vier koptischen Textfassungen findet sich eine längere Erweiterung gegen Ende der Schrift. Hier redet die Pronoia (also die personifizierte Vorsehung, die hier eine deutliche Ähnlichkeit zur frühjüdischen Sophia zeigt) von ihrer Sendung zu den Menschen<sup>42</sup>. In der jetzigen Zusammenstellung der Texte ist es Christus, der hier als Pronoia, also in weiblicher Gestalt, den Menschen den Weg zur Erlösung mitteilt.

Im Apokryphon des Johannes ist die Weiblichkeit Jesu Christi durch seine Selbstvorstellung als Mutter sowie durch die Relation der verschiedenen Offenbarungsreden des Textes präsent, sie wird aber nicht explizit beschrieben. Zudem ist die Weiblichkeit hier nicht als exklusiv gegenüber der Männlichkeit dargestellt, sondern Weiblichkeit und Männlichkeit ergänzen sich gegenseitig zu einer auch geschlechtlich alles (und geradezu das All) umfassenden göttlichen Gestalt. In einem weiteren frühchristlichen apokryphen Text ist demgegenüber auch explizit von der Weiblichkeit Jesu Christi die Rede. Dieser Text stammt nicht aus dem Bereich der christlichen Gnosis, sondern ist dem sogenannten »Montanismus« zuzuordnen, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts im kleinasiatischen Phrygien aufkam. Ich möchte diese Bewegung hier als »Neue Prophetie« bezeichnen und nicht als Montanismus, da dieser Name die Bewegung einlinig von einem ihrer Propheten, nämlich Montanus, ableitet, und dabei die für die Bewegung mindestens ebenso entscheidenden Prophetinnen Priskilla und Maximilla vernachlässigt.

Die Prophetin Priskilla lebte im zweiten Jahrhundert und dürfte die eigentliche Begründerin der frühchristlichen Bewegung der Neuen

<sup>39</sup>. BG p.35,19parr.

<sup>40</sup>. BG p.21,19–21parr. Auch HARTENSTEIN, *Lehre*, 86, bringt diese beiden Passagen miteinander in Verbindung und bemerkt dann dazu: »Diese Aussage ist in der in Anspruch genommenen Position und auch in der Verbindung der Gestalten ungeheuerlich«.

<sup>41</sup>. Vgl. dazu KING, *Sophia*, passim.

<sup>42</sup>. NHC II p.30,11–31,25 / NHC IV p.46,23–49,6.

Prophetie gewesen sein<sup>43</sup>. Einer ihrer Aussprüche wird bei Epiphanius von Salamis überliefert:

Diese QuintillianerInnen oder auch PriskillianerInnen behaupten, daß in Pepuza entweder Quintilla oder Priskilla – ich kann nämlich nicht genau sagen, welche, jedenfalls aber eine von ihnen – daß sie in Pepuza tief geschlafen habe; da sei Christus zu ihr gekommen und habe mit ihr geschlafen auf die Weise, wie jene – in ihrer Täuschung befangen – (hinterher) immer erzählte: »In Gestalt einer Frau«, so sagte sie, »bekleidet mit leuchtendem Gewand, kam Christus zu mir und legte in mich die Weisheit und offenbarte mir, dieser Ort sei heilig und hierher werde das (neue) Jerusalem vom Himmel herabkommen«<sup>44</sup>.

Anne Jensen legt überzeugend dar, daß der bei Epiphanius zitierte Ausspruch von Priskilla und nicht von Quintilla stammt. Der ansonsten unbedeutende kleinasiatische Ort Pepuza war das Kultzentrum der »Neuen Prophetie«, was sich durch die hier dokumentierte Christuserscheinung erklären läßt. Die Traumvision Priskillas gehört deshalb an den Anfang der Bewegung, Quintilla und ihre AnhängerInnen jedoch in eine spätere Phase<sup>45</sup>.

Im Ausspruch Priskillas erscheint Jesus ihr in Gestalt einer Frau (ἐν ἰδέᾳ γυναικός), um in sie die Weisheit (σοφία) hineinzulegen und das Herabkommen des himmlischen Jerusalem anzukündigen. Die Tatsache, daß Jesus in der Vision Priskillas als Frau erscheint, dürfte sich ebendieser Weisheit (σοφία) und den mit ihr verbundenen Traditionen verdanken<sup>46</sup>. Damit betreten wir an dieser Stelle das weite Feld der frühchristlichen Weisheitstheologie, genauer gesagt: der Weisheitschristologie. In einer ganzen Reihe von frühchristlichen Schriften läßt sich der Einfluß frühjüdischer Weisheitstraditionen nachweisen. Dieter Georgi bemerkt zu Beginn eines seiner Aufsätze zur Weisheitsliteratur: »Das Geschick der Erforschung der biblischen Weisheitstradition in der modernen Forschung erinnert an die Entdeckung Amerikas. Man vermutete ein Randphänomen und entdeckte einen Kontinent«<sup>47</sup>. Da wir hier aus Zeitgründen nicht in der Lage sein werden, diesen Kontinent ganz zu bereisen<sup>48</sup>, werde ich

---

<sup>43</sup>. Vgl. Anne JENSEN, *Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?* Freiburg i.B. 1992, 302–326.

<sup>44</sup>. Epiphanius von SALAMIS, Panarion 49,1,2f (GCS 31, Berlin 1980, 241f).

<sup>45</sup>. Vgl. JENSEN, *Töchter*, 320–326; Kurt ALAND, »Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie.« in: Ders., *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, Gütersloh 1960, 105–148; hier 112.122.

<sup>46</sup>. Von einer Identifikation Jesu mit der Weisheit gehen aus: JENSEN, *Töchter*, 321, und Christoph MARKSCHIES, »Himmlisches und irdisches Jerusalem im antiken Christentum« in: Martin HENGEL/Siegfried MITTMANN/Anna Maria SCHWEMER (Hrsg.), *La Cité de Dieu/Die Stadt Gottes*, WUNT 129, Tübingen 2000, 303–350; 316.

<sup>47</sup>. Dieter GEORGI, »Frau Weisheit oder das Recht auf Freiheit als schöpferische Kraft« in: Leonore SIEGELE-WENSCHKEWITZ (Hrsg.), *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte*, München 1988, 243–276; 243.

im folgenden lediglich auf einige Texte aus der Logienquelle, sowie aus dem Matthäus- und dem Johannesevangelium eingehen, in denen sich Relevantes zum Verhältnis von Jesus und Sophia finden läßt. Nicht beschäftigen werde ich mich etwa mit Jesus als Weisheitslehrer<sup>49</sup> und mit den zum Teil weisheitlich geprägten christologischen Traditionen der neutestamentlichen Briefe – nicht ohne zu betonen, daß sich auch dort einiges zu dem hier behandelten Thema finden läßt. Als erstes möchte ich auf weisheitliche Traditionen eingehen, die sich in der Logienquelle und im Matthäusevangelium finden lassen.

### *Jesus und Sophia in der Logienquelle und bei Matthäus*

Als Logienquelle oder Q (für Quelle) wird in der neutestamentlichen Exegese diejenige Quelle bezeichnet, die – zusätzlich zum Markusevangelium – sowohl von Matthäus als auch von Lukas verwendet wurde. Die Logienquelle ist nicht eindeutig datierbar, aber wohl die früheste Verschriftlichung der Jesusüberlieferung überhaupt (ca. 50–70 n.Chr.). In der Logienquelle finden sich fast ausschließlich Aussprüche Jesu und nahezu keine Erzählungen über Jesus. Q ist uns nicht als separate Schrift erhalten, sondern muß aus den Überlieferungen bei Matthäus und Lukas rekonstruiert werden. In dem Forschungszweig der neutestamentlichen Exegese, der sich mit Q beschäftigt, herrscht in vielen Fällen eine relativ große Übereinstimmung bei der Rekonstruktion des Wortlautes der einzelnen Q-Texte.

---

<sup>48.</sup> Aus der umfangreichen Literatur zum Thema seien nur genannt: Felix CHRIST, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*, ATHANT 57, Zürich 1970; Martin HENGEL, »Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie« in: Edmond JACOB (Hrsg.), *Sagesse et Religion*, Paris 1979, 147–190; James M. ROBINSON, »Very Goddess and Very Man. Jesus Better Self« in: Karen KING (Hrsg.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, SAC 4, Philadelphia 1988, 113–127; Hermann VON LIPS, *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament*, WMANT 64, Neukirchen-Vluyn 1990; Ders., »Christus als Sophia? Weisheitliche Traditionen in der urchristlichen Christologie« in: Cilliers BREYTENBACH/Henning PAULSEN (Hrsg.), *Anfänge der Christologie, FS Ferdinand Hahn*, Göttingen 1991; Silvia SCHROER, »Jesus Sophia. Erträge der feministischen Forschung zu einer frühchristlichen Deutung der Praxis und des Schicksals Jesu von Nazareth« in: Doris STRAHM/Regula STROBEL (Hrsg.), *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Freiburg (Schweiz) 1991, 112–128; Samuel VOLLENWEIDER, »Christus als Weisheit. Gedanken zu einer bedeutsamen Weichenstellung in der frühchristlichen Theologiegeschichte« in: *EvTh* 53, 1993, 290–310; Hans-Josef KLAUCK, »Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit (1 Kor 1,24). Jüdische Weisheitsüberlieferungen im Neuen Testament« in: Ders., *Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments*, NTOA 29, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1994, 251–275; Elisabeth SCHÜSSLER Fiorenza, *Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie*, Gütersloh 1997, 210–243.

<sup>49.</sup> Vgl. dazu Martin EBNER, *Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozeß*, *Herders Biblische Studien* 15, Freiburg u.a. 1998.

te<sup>50</sup>. Unklar ist in einer Reihe von Fällen allerdings die Reihenfolge, die die Texte in Q gehabt haben könnten. Im folgenden werde ich von den Texten der Logienquelle in der Form ausgehen, wie sie entsprechend dem Forschungskonsens rekonstruierbar sind, um mich dann damit zu beschäftigen, wie diese Texte im Matthäusevangelium verwendet und verändert werden. Die dabei verfolgte These ist, daß Jesus in der Logienquelle primär als Bote und Gesandter der Weisheit dargestellt ist<sup>51</sup>, während er im Matthäusevangelium dann mit Sophia identifiziert wird<sup>52</sup>. Der erste relevante Text findet sich in Mt 11,16–19 bzw. Lk 7,31–35 und lautete in der rekonstruierten (und übersetzten) Fassung der Logienquelle:

Womit soll ich diese Generation vergleichen und wem gleicht sie?  
 Sie gleicht Kindern, die auf einem Marktplatz sitzen,  
 den anderen zurufen und sagen:  
 Wir haben für euch die Flöte gespielt und ihr habt nicht getanzt,  
 wir haben Klagelieder gesungen und ihr habt nicht geklagt.  
 Denn Johannes kam und aß nicht und trank nicht,  
 und man sagt: Er hat einen Dämon.  
 Der Menschensohn kam und aß und trank,  
 und man sagt: Siehe, dieser Mensch ist ein Fresser und Weinsäufer,  
 ein Freund von ZöllnerInnen<sup>53</sup> und SünderInnen.  
 Und die Weisheit (σοφία) ist von ihren Kindern gerechtfertigt worden  
 (Q 7,31–35).

50. Vgl. zur Rekonstruktion der hier interessierenden Q-Logien z.B. die entsprechenden Passagen bei Siegfried SCHULZ, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972; Elisabeth SEVENICH-BAX, *Israels Konfrontation mit den letzten Boten der Weisheit. Form, Funktion und Interdependenz der Weisheitselemente in der Logienquelle*, MThA 21, Altenberge 1993 sowie die Veröffentlichungen des »International Q Project« in: JBL 113, 1994, 498 (Q 11,49–51), JBL 114, 1995, 479f (Q 7,31–35), JBL 114, 1995, 482 (Q 13,34f) und James M. ROBINSON/Paul HOFFMANN/John S. KLOPPENBORG (Hrsg.), *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Leuven 2000.

51. CHRIST, Jesus, passim, geht schon in Bezug auf Q von einer Identifikation Jesu mit Sophia aus, seine Argumente konnten mich allerdings nicht durchgehend überzeugen und seine These wurde in der Forschung mehrheitlich eher kritisch rezipiert.

52. Zum Matthäusevangelium vgl. besonders: M. Jack SUGGS, *Wisdom, Christology, and Law in Matthew's Gospel*, Cambridge MA 1970; Celia DEUTSCH, *Lady Wisdom, Jesus and the Sages. Metaphor and Social Context in Matthew's Gospel*, Valley Forge PA 1996, sowie die Passagen zu den entsprechenden Textstellen bei Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus, EKK 1,2 und 1,3*, Zürich u.a. 1990 bzw. 1997. Luz äußert sich insgesamt zurückhaltender als Suggs und Deutsch, aber auch er gesteht zu: »Mt selbst mag wie viele Jesus in irgendeiner Weise mit der göttlichen Weisheit identifiziert haben« (EKK 1,3, 371, vgl. auch EKK 1,2, 189).

53. Diese inklusive Übersetzung trägt den Tatsachen Rechnung, daß im Griechischen gemischtgeschlechtliche Gruppen üblicherweise mit einer männlichen Pluralform bezeichnet werden, sowie daß Belege für antike ZöllnerInnen existieren, vgl. Luise SCHOTTRUFF, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994, 128 A 110, und die dort angegebene Literatur: P.J. SJIPESTEIN, »A Female Tax Collector« in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 61, Bonn 1985, 71–73; Ders., »Another Female Tax Collector«, a.a.O. 64, 1986, 121f.

Jesus klagt in diesem Wort der Logienquelle »diese Generation« an, weil sie sich ablehnend und inkonsequent verhält. So wie die Kinder auf dem Marktplatz nicht zu einem gemeinsamen Spiel kommen, da sie sich gegenüber ganz unterschiedlichen Aufforderungen ablehnend verhalten, verweigert »diese Generation« die Akzeptanz von Johannes dem Täufer und Jesus, obwohl diese beiden doch ganz unterschiedlich auftreten. Die Inkonsequenz des ablehnenden Verhaltens beider scheint mir hier das *tertium comparationis* zwischen Gleichnis und Deutewort zu sein<sup>54</sup>. Die Inkonsequenz und Ablehnung bedeutet aber letztlich kein Scheitern, sondern am Ende wird konstatiert: »Die Weisheit ist von ihren Kindern gerechtfertigt worden«. Wer sind nun diese Kinder der Sophia? Möglicherweise sind hier Johannes und Jesus gemeint, die damit als Boten der Weisheit charakterisiert würden<sup>55</sup>. Problematisch bleibt bei dieser Deutung allerdings, daß im vorhergehenden Satz ja gerade festgestellt wurde, daß Johannes und Jesus von »dieser Generation« abgelehnt werden – wie können also gerade diese beiden die Weisheit ins Recht setzen? Plausibler scheint mir deshalb die Annahme, daß die »Kinder der Weisheit« in diesem Logion auf die NachfolgerInnen von Johannes und Jesus verweisen, die deren Botschaft aufgenommen haben und weitertragen<sup>56</sup>, d.h. hinter den »Kindern der Weisheit« könnten sich zum Beispiel die Q-Leute verbergen, die dieses Logion überliefert haben. Johannes und Jesus wären damit immer noch als Boten oder Gesandte der Sophia zu verstehen, die die Weisheit in ihrem Auftreten an andere weitergeben und damit sozusagen »Kinder der Weisheit« produziert haben<sup>57</sup>.

Matthäus ändert bei der Übernahme dieses Textes in sein Evangelium den letzten Satz an einer Stelle. Statt: »Die Weisheit ist von ihren Kindern (ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς) gerechtfertigt worden« heißt es nun: »Die Weisheit ist von ihren Werken (ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς) gerechtfertigt worden« (Mt 11,19). Damit stellt Matthäus einen Zusammenhang zum näheren Kontext des Logions her: In Matthäus 11,2 ist von den Werken (ἔργα) Jesu die Rede, die als Zeichen für das Kommen des Christus charakterisiert werden. Liest man von dieser Stelle

54. So auch LUZ, *EKK I,2*, 186. Dabei ist jedoch auch die Sachzusammengehörigkeit von Gleichnis und Deutewort nicht aus den Augen zu verlieren. Das Bild vom Musizieren und Tanzen gehört zu den Mahlgemeinschaften des »Fressers und Weinsäufers« Jesus (zur Kombination vgl. Lk 15,25–32), das Bild vom Trauern und Klagen zum Umkehrpropheten Johannes.

55. So z.B. LIPS, *Traditionen* 168f; VOLLENWEIDER, *Christus*, 296.

56. So auch KLAUCK, *Christus*, 263, der die Kinder auf die »Christen nach Ostern« bezieht, »die Johannes und Jesus als Boten der Weisheit (...) akzeptieren und damit der Weisheit Gottes in dieser Welt wieder Raum geben«.

57. Weitergehender CHRIST, *Jesus*, 80, der meint, Jesus erschiene hier als »Träger der Weisheit, darüber hinaus aber auch als die Weisheit selbst«. Die Kinder der Weisheit bezieht Christ speziell auf Zöllner und Sünder.

aus die Formulierung von den »Werken der Sophia«, durch die sie gerechtfertigt wird, so ist klar, daß diese »Werke der Sophia« eben die genannten Werke Jesu sind, mithin also Jesus hier als Weisheit auftritt und mit der Weisheit identifiziert wird.

Diese Auslegung bestätigt sich im Blick auf ein weiteres Q-Logion und seine Verarbeitung bei Matthäus. Lk 11,49–51 / Mt 23,34–36 heißt in der rekonstruierten Q-Fassung:

Deshalb sagte auch die Weisheit (σοφία) Gottes:

Ich werde zu ihnen ProphetInnen und Gesandte senden,  
und einige von diesen werden sie töten und verfolgen,  
damit das Blut aller der ProphetInnen,  
das vergossen wurde seit Erschaffung der Welt,  
von dieser Generation gefordert werden wird,  
vom Blut Abels bis zum Blut des Sacharja,  
der zwischen Altar und Tempel umkam.

Ja, ich sage euch: Es wird gefordert werden von dieser Generation  
(Q 11,49–51).

Dieses Gerichtswort gegen »diese Generation« wird in der Logienquelle und bei Lukas als Rede der Sophia eingeführt, die von Jesus zitiert wird. Aufgenommen wird hier die weisheitliche Tradition von den Gesandten der Sophia, die sich etwa auch in der Weisheit Salomos findet, wo es heißt:

Und in jeder Generation geht sie (die Weisheit) in heilige Seelen hinein  
und bereitet FreundInnen Gottes und ProphetInnen (Weish 7,27f).

In Verbindung mit dieser Tradition findet sich in Q das Motiv vom »gewaltsamen Geschick der Propheten«. Diese Verbindung begegnet auch schon im Judentum vor der Zeit Jesu im Kontext innerjüdischer Polemik gegen die Halsstarrigkeit Israels<sup>58</sup>. Der Jesus der Logienquelle zitiert ein Wort der übergeschichtlich wirkenden Weisheit, er selbst gehört damit hier auf die Seite der immer wieder verfolgten Gesandten der Sophia.

Matthäus verändert bei der Übernahme des Logions aus Q die Einleitung. Statt: »Deshalb sagt die Weisheit Gottes: Ich werde zu ihnen ProphetInnen und Gesandte senden« (διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν, Ἄποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους) heißt es nun bei Matthäus: »Deshalb, siehe, ich sende zu euch ProphetInnen und Weise und Schriftkundige« (διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς; Mt 23,34). Subjekt der Rede ist hier Jesus. Nicht mehr Sophia wird ihre

<sup>58</sup> Vgl. zu diesem Themenkomplex: Odil Hannes STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum*, WMANT 23, Neukirchen-Vluyn 1967; speziell zu diesem Logion vgl. CHRIST, *Jesus*, 124–129.



BotInnen senden, sondern Jesus sendet die seinen. Matthäus verändert mit dem Subjekt der Rede auch die Zeitstufe des Handelns: Die zukünftige Sendung durch die Sophia wird zur gegenwärtigen Sendung durch Jesus. Gleichzeitig adaptiert Matthäus auch den folgenden Text im Sinne einer Verchristlichung, indem er durch kleine Änderungen die Beschreibung der Angriffe auf die Verfolgungen von christlichen Gesandten transparent macht. Der matthäische Jesus tritt durch diese Veränderungen genau an den Platz, der in der Logienquelle und bei Lukas von der Weisheit eingenommen wird, man könnte ihn hier als Erben der Sophia bezeichnen.

Direkt im Anschluß an das eben behandelte Gerichtswort folgt im Matthäusevangelium ein weiteres, bei dem unklar ist, von wem es gesprochen wird. Die rekonstruierte Q-Fassung von Mt 23,37–39 / Lk 13,34–35 lautet:

Jerusalem, Jerusalem, die du die ProphetInnen  
tötest und die zu dir Gesandten steinigst,  
wie oft wollte ich deine Kinder versammeln  
wie eine Vogelmutter ihre Küken unter ihre Flügel,  
und ihr habt nicht gewollt.  
Siehe, euer Haus wird euch leer gelassen werden.  
Ich sage euch: Ihr werdet mich nicht mehr sehen,  
bis die Zeit kommt, wo ihr sagen werdet:  
Gelobt, der da kommt im Namen des Herrn  
(Q 13,34–35).

Jerusalem wird hier als Stadt qualifiziert, die das »gewaltsame Geschick der Propheten« verursacht. Das redende Subjekt des Logions hat immer wieder versucht, die Kinder Jerusalems bei sich zu versammeln und ist auf Ablehnung gestoßen. Die Konsequenzen dieser Ablehnung werden im zweiten Teil des Logions geschildert: »Euer Haus wird euch leer gelassen werden« bedeutet, daß die Gegenwart Gottes aus dem Jerusalemer Tempel und damit aus der Stadt auszieht<sup>59</sup>. Die abschließende Akklamation »Gelobt, der da kommt im Namen des Herrn« bezieht sich auf den Menschensohn, der zum Gericht wiederkommt<sup>60</sup>, d.h. erst dann, wenn es zu spät zur Umkehr ist.

Die Schwierigkeiten bei der Auslegung dieses Logions ergeben sich primär daraus, daß nicht deutlich ist, wer hier spricht. Der Beginn der Rede ist am besten als Aussage der Weisheit denkbar, Rudolf

---

<sup>59</sup>. Vgl. SEVENICH-BAX, *Konfrontation*, 360–362; CHRIST, *Jesus*, 141; LUZ, *EKK I,3*, 382. Konsequenz dieses Auszuges ist die Zerstörung von Tempel und Stadt. – Zu dem sich hier andeutenden Problem einer möglichen antijudaistischen Rezeption der Gerichtsworte vgl. Ulrich LUZ, »Der Antijudaismus im Matthäusevangelium als historisches und theologisches Problem. Eine Skizze« in: *EvTh* 53, 1993, 310–327; zu diesem Logion bes. 313f.

<sup>60</sup>. Vgl. u.a. LUZ, *EKK I,3*, 384f.

Bultmann bemerkt dazu: »[d]as Subjekt dieser Geschichtsreflexion muß ein übergeschichtliches sein, nämlich die Weisheit«<sup>61</sup>. Nimmt man Jesus als Sprecher an, ergibt sich die etwas merkwürdige Aussage, dieser habe im Verlaufe der Geschichte *immer wieder* versucht, Jerusalems Kinder zu versammeln – eine Deutung, die in der Forschung gelegentlich mit Spekulationen über mehrere Jerusalemaufenthalte des historischen Jesus verbunden worden ist<sup>62</sup>, was ich für eine etwas abwegige Interpretation dieses Logions halte. Das Ende des Logions ist demgegenüber besser als Aussage Jesu denn als Ankündigung der Weisheit zu verstehen, da die Wendung »Ihr werdet mich nicht mehr sehen« doch wohl eine konkrete Person voraussetzt, die ab einem bestimmten Zeitpunkt nicht mehr zu sehen ist.

Im Kontext des Matthäusevangeliums ist eindeutig Jesus der Sprecher des Logions, womit er wieder einmal die Rolle der Sophia übernimmt und von sich selbst mit einer weiblichen Metapher redet. Matthäus plaziert den Text hinter das oben behandelte Logion vom Prophetenmord, wo er die Weisheit als Sprecherin durch Jesus ersetzt hatte. Der Bezug auf Jesus wird auch in der matthäischen Fortsetzung deutlich: Jesus verläßt unmittelbar anschließend den Tempel (Mt 24,2), wendet sich nie mehr zum ganzen Volk und bleibt nur noch zwei Tage am Leben. Matthäus erzählt also in der Fortsetzung seines Evangeliums die geschichtliche Erfüllung des prophetischen Drohworts<sup>63</sup>.

Auch bei Lukas, der das Logion in einem völlig anderen Zusammenhang verwendet, ist Jesus der Sprecher. Für die Logionquelle ist das Subjekt weniger eindeutig. Der Kontext des Logions in Q ist nicht sicher zu bestimmen. Sollte Matthäus die ursprüngliche Abfolge bewahrt haben, so wäre in Q möglicherweise noch Sophia die Sprecherin, da sie auch in der Q-Fassung des vorherigen Logions die Redende ist. Im Hinblick auf den zweiten Teil des Logions läge dann in diesem Text schon für Q eine Identifikation Jesu mit der Weisheit vor<sup>64</sup>.

Auffallend ist, daß uns in den drei bislang behandelten Texten ein sehr unfreundlicher Jesus entgegentritt, der harte Auseinandersetzungen eingeht und Mahn- und Drohworte spricht. Die Übernahme von Funktion und Rolle der Sophia und die Verwendung von weiblicher Metaphorik führen gerade nicht zu der Darstellung eines »weiblich-freundlichen« Jesus, sondern die Kontinuität zwischen So-

---

61. Rudolf BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 91979, 120. Zur Traditionsgeschichte und Exegese des Jerusalemwortes insgesamt sowie zur Identifikation von Jesus und Sophia vgl. CHRIST, *Jesus*, 136–152.

62. Vgl. LIPS, *Traditionen*, 275; CHRIST, *Jesus*, 148.150.

63. Vgl. LUZ, *EKK* 1,3,382.

64. So CHRIST, *Jesus*, 152.

phia und Jesus läßt auch diesen – wie schon jene – in Zusammenhängen von Ablehnung und Polemik auftauchen. Nicht verschwiegen werden soll jedoch, daß bei Matthäus auch der einladende Aspekt der Sophia in Gestalt von Jesus auftritt. In einem Text aus dem Sondergut des Matthäus heißt es:

Kommt zu mir, alle, die ihr euch abmüht und belastet seid,  
ich werde euch Ruhe geben.  
Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir,  
daß ich freundlich bin und im Herzen barmherzig;  
und ihr werdet Ruhe finden für eure Seelen.  
Denn mein Joch ist mild, und meine Last ist leicht  
(Mt 11,28–30).

Die nächsten Parallelen zu diesem Logion sind in der frühjüdischen Weisheitsliteratur zu finden, wo Sophia die Menschen zu sich einlädt (Prov 8,4–21.32–36; 9,4–6; Weish 6,11–16; Sir 24,19–22; 51,23–27). Der matthäische Jesus ruft an Stelle der Weisheit. Jesus und die Weisheit werden – zumindest im Hinblick auf ihre Funktion – miteinander identifiziert<sup>65</sup>. Damit begegnet in diesem Logion noch einmal die Tendenz des Matthäusevangeliums, Jesus in der Rolle der Sophia auftreten zu lassen, eine Tendenz, die sich auch schon in der matthäischen Art der Bearbeitung der drei zuvor angeführten und sachlich miteinander verwandten Q-Logien gezeigt hatte. Betonen möchte ich noch, daß in einem dieser drei Logien gleichzeitig mit der Sophia-Identifikation auch eine eindeutig weibliche Metaphorik im Bezug auf Jesus zu finden ist, nämlich im Jerusalemlogion, wo Jesus von sich selbst als »Vogelmutter« spricht, die »ihre Küken unter ihre Flügel« versammeln will.

### *Jesus Sophia im Johannesevangelium*

Im Johannesevangelium geht m.E. die Identifikation von Christus und Sophia noch einen Schritt weiter als in der Logienquelle und bei Matthäus. Zur Illustration dieser These möchte ich hier nicht auf die geradezu uferlose Forschungsliteratur zur johanneischen Christologie eingehen<sup>66</sup>, sondern lediglich einige Texte nebeneinanderstellen, in denen nach meiner Wahrnehmung deutlich wird, daß der johanneische Jesus als Sophia auftritt. Die Weisheitstexte stammen aus den Proverbien, Jesus Sirach, der Weisheit Salomos<sup>67</sup> und dem äthio-

<sup>65</sup> Vgl. LUZ, *EKK I,2*, 218; KLAUCK, *Christus*, 269.

<sup>66</sup> Zu der hier verfolgten These vgl. Martin SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus*, JSNT.S 71, Sheffield 1992, 83–173; Sharon H. RINGE, *Wisdom's Friends. Community and Christology in the Fourth Gospel*, Louisville, KY 1999; LIPS, *Traditionen*, 308–317; sowie die dort angegebene Literatur. Speziell zum Johannesprolog vgl. auch KLAUCK, *Christus*, 251f, mit der dort angegebenen Literatur.

pischen Henochbuch. Ich ordne diese Texte nach Themenschwerpunkten und stelle ihnen jeweils Texte aus dem Johannesevangelium an die Seite. Die Zusammenstellung ist bewusst selektiv.

a) Jesus und die Weisheit sind präexistent:

SOPHIA:

Der Herr hat mich geschaffen als Anfang seiner Wege  
im Hinblick auf seine Werke.  
Vor dem Beginn der Zeit wurde ich gebildet, am Anfang  
(Prov 8,22f).  
Vor der Zeit, am Anfang, schuf er mich,  
und bis in Ewigkeit ende ich nicht  
(Sir 24,9).

JESUS:

Am Anfang war der Logos und der Logos war bei Gott  
und der Logos war (wie)<sup>68</sup> Gott. Dieser war am Anfang bei Gott  
(Joh 1,1f).  
(Jesus sagte): Bevor Abraham war, bin ich  
(Joh 8,58).

b) Jesus und die Weisheit wirken in allem:

SOPHIA:

Sie ist nur eine und kann doch alles,  
während sie bei sich selbst bleibt, macht sie alles neu  
(Weish 7,27).

JESUS:

Alles ist durch ihn entstanden und ohne ihn ist nichts entstanden  
(Joh 1,3).

c) Jesus und die Weisheit werden in die Welt gesandt:

SOPHIA:

Ich wohnte in den Höhen,  
und mein Thron war auf einer Wolkensäule.  
Da befahl mir der Schöpfer aller Dinge,  
und, der mich geschaffen hatte, brachte meine Wohnstätte zur Ruhe  
und sagte: In Jakob sollst du wohnen,  
und in Israel – mache es zu deinem Erbbesitz  
(Sir 24,4.8).

---

<sup>67.</sup> Bei diesen Texten folge ich der Fassung der Septuaginta (Alfred RAHLFS [Hrsg.], *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 1979).

<sup>68.</sup> Vgl. zu dieser Übersetzung: Klaus WENGST, *Das Johannesevangelium 1*, ThKNT 4,1, Stuttgart u.a. 2000, 46–48.

JESUS:

Und der Logos wurde Fleisch und wohnte unter uns,  
und wir sahen seinen Glanz

(Joh 1,14).

d) Jesus und die Weisheit laden zum Essen ein<sup>69</sup>:

SOPHIA:

Kommt, eßt von meinen Broten  
und trinkt den Wein, den ich gemischt habe

(Prov 9,5).

Kommt zu mir, die ihr mich begehrt,  
und von meinen Früchten sättigt euch!  
Die mich essen, werden noch hungern,  
und die mich trinken, noch durstig sein

(Sir 24,19.21).

JESUS:

Ich bin das Brot des Lebens:  
Wer zu mir kommt, wird nicht mehr hungern  
und wer an mich glaubt, wird niemals mehr dürsten

(Joh 6,35).

e) Jesus und die Weisheit werden mit denselben Metaphern beschrieben:

SOPHIA:

Sie ist schöner als die Sonne  
und übertrifft jedes Sternbild.  
Sie ist strahlender als das Licht,  
denn diesem folgt die Nacht,  
doch über die Weisheit siegt keine Schlechtigkeit

(Weish 7,29f ).

JESUS:

Ich bin das Licht der Welt;  
Wer mir nachfolgt wird nicht in der Finsternis umhergehen,  
sondern das Licht des Lebens haben

(Joh 8,12).

SOPHIA:

Ich liebe, die mich lieben,  
und die mich suchen, werden mich finden

(Prov 8,17).

---

<sup>69</sup> Zu diesem Motivkomplex in der Weisheitsliteratur vgl. Karl-Gustav SANDELIN, *Wisdom as Nourisher. A Study of and Old Testament Theme, Its Development within Early Judaism and Its Impact on Early Christianity*, Acta Academiae Abonensis, Ser. A, 64,3, Åbo 1986.

JESUS:

Wer mich liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden,  
und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren  
(Joh 14,21).

SOPHIA:

Meine Wege sind die Wege des Lebens  
(Prov 8,35).

JESUS:

Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben  
(Joh 14,6).

SOPHIA:

Ich ließ wie ein Weinstock Schönes hervorsprossen,  
meine Blüten wurden zu Frucht von Pracht und Reichtum  
(Sir 24,17).

JESUS:

Ich bin der Weinstock, ihr die Ranken.  
wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viel Frucht  
(Joh 15,5).

f) Jesus und die Weisheit werden nicht aufgenommen und verschwinden:

SOPHIA:

Die Weisheit fand keinen Platz, wo sie wohnen konnte,  
da hatte sie eine Wohnung in den Himmeln.  
Die Weisheit ging aus,  
um unter den Menschenkindern zu wohnen,  
und sie fand keine Wohnung;  
die Weisheit kehrte an ihren Ort zurück  
und nahm ihren Sitz unter den Engeln  
(Äthiopischer Henoch 42,1-2<sup>70</sup>).

JESUS:

Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn entstanden,  
aber die Welt hat ihn nicht erkannt. In das Seinige kam er,  
aber die Seinen haben ihn nicht aufgenommen  
(Joh 1,10f).

Ich bin noch eine kurze Zeit bei euch  
und ich gehe zu dem, der mich gesandt hat.  
Ihr werdet mich suchen und nicht finden,  
und wo ich bin, dorthin könnt ihr nicht kommen

---

<sup>70</sup>. Übersetzung: Siegbert UHLIG, *Das äthiopische Henochbuch*, JSHRZ 7, Gütersloh 1984, 584.

(Joh 7,33f).

Ich gehe hinauf zu meinem Vater und eurem Vater  
und zu meinem Gott und eurem Gott

(Joh 20,17).

Der hier vorgestellte Befund läßt sich mit Worten aus den Lehren des Silvanus<sup>71</sup>, zusammenfassen, einer hellenistischen Weisheitsschrift, die wohl um das Jahr 300 in Alexandrien entstanden ist<sup>72</sup>, und u.a. an Motive des Johannesevangeliums anknüpft. Dort heißt es:

[Christus] ist die Weisheit (σοφία). Da er die Weisheit (σοφία) ist, ist er auch der Logos. Er ist das Leben und die Kraft und die Tür. Er ist das Licht und der Engel und der gute Hirte. Vertraut euch diesem an, der zu allem um euretwillen geworden ist<sup>73</sup>.

Die Identifikation von Christus und Sophia im Johannesevangelium und anderen Schriften zeigt sich primär in der Übernahme von Motiven und Traditionen aus frühjüdischen Weisheitsschriften und ihrer Applikation auf Jesus Christus. Die Frage, ob dieser weisheitliche Christus damit auch gleichzeitig ein weiblicher Christus ist, hängt m.E. davon ab, ob antike – und auch moderne – RezipientInnen noch ein Bewußtsein von der Weiblichkeit der Sophia bei ihrer Lektüre der Texte im Hintergrund haben. Die Wahrnehmung der weiblichen Elemente von Jesusdarstellungen hängt gleichzeitig sicher auch davon ab, wie weit die LeserInnen der christlichen Texte mit den frühjüdischen Überlieferungen vertraut sind – und ich bin geneigt, diese Vertrautheit in einem größeren Umfang bei spätantiken als bei modernen RezipientInnen anzunehmen. Die Verbindung von Christus, Weisheit und Logos, die in den »Lehren des Silvanus« ganz selbstverständlich hergestellt wird, erschließt sich den Lesenden der Neuzeit erst mit Hilfe exegetischer Analyse.

Mit diesen Überlegungen möchte ich Jesus Sophia verlassen und zu einer ganz anderen Art der Jesusdarstellung übergehen.

### *Jesus und die Frauen im Markusevangelium*<sup>74</sup>

In der markinischen Kreuzigungsszene wird ganz am Ende – schon fast in Form eines Nachtrages – eine Gruppe von Frauen als Zeuginnen der Kreuzigung eingeführt. Maria Magdalena, eine weitere Maria<sup>75</sup>, Salome sowie viele andere Frauen beobachten die Kreuzigung Jesu, nachdem die männlichen Jünger geflohen sind. Die Frau-

<sup>71</sup> NHC VII,4; Textausgabe: Malcolm PEEL (Einl./Text/Übers.)/Jan ZANDEE (Übers.), »The Teachings of Silvanus« in: Birger A. PEARSON (Hrsg.), *Nag Hammadi Codex VII*, NHMS 30, Leiden u.a. 1996, 249–369.

<sup>72</sup> Vgl. PEEL, *Introduction*, 267–270. Silvanus zeigt Berührungen mit der alexandrinischen Theologie und dürfte zwischen dem Tod des Origenes (254) und dem Konzil von Nicäa (325) in Alexandria entstanden sein; vgl. Peel, *Introduction*, 265–267.272–274.

<sup>73</sup> NHC VII, p.106,22-30 (koptischer Text: NHMS 30, 336).

en werden näher qualifiziert, indem von ihnen ausgesagt wird, sie waren Jesus in Galiläa nachgefolgt und hätten ihm gedient (ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ). Beide Verbformen stehen im Imperfekt und nicht im Aorist, um anzuzeigen, daß es sich nicht um eine einmalige, sondern um eine fortgesetzte Tätigkeit der Frauen handelt. διακονεῖν wird im Markusevangelium in einer besonderen Weise gebraucht: In Mk 10,35–45 setzt Jesus sich mit dem Anspruch der Zebedaiden auf eine bevorzugte Position im Himmel auseinander indem er die Jünger auffordert, einander Diener (διάκονος) und Sklave (δοῦλος) zu sein. Er fügt hinzu, der Menschensohn – also er selbst – sei nicht gekommen, um bedient zu werden, sondern um zu dienen (οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι) und sein Leben als Lösegeld für viele zu geben. In einer parallelen Szene Mk 9,35 stellt Jesus den Rangstreitigkeiten seiner Jünger das Ideal des διάκονος gegenüber. Außer den Frauen unter dem Kreuz ist die einzige andere Person aus dem Umkreis Jesu, von der ausgesagt wird, daß sie dient, die Schwiegermutter des Petrus (διηκόνει, Mk 1,31)<sup>76</sup>. Niemals ist vom διακονεῖν als Tätigkeit der männlichen Jünger die Rede. Die Frauen verhalten sich im Gegensatz zu den männlichen Nachfolgern Jesu entsprechend dem jesuanischen Vorbild, oder, anders herum ausgedrückt: Jesus verhält sich als einziger Mann im Markusevangelium so wie die Frauen.

Diese Beobachtung beschränkt sich nicht auf die Tätigkeit des διακονεῖν. Eine weitere Parallele läßt sich ziehen zwischen Mk 14,31 und Mk 16,5f. An der ersten Stelle wird berichtet, daß Jesus sich in Gethsemane zu fürchten beginnt (ἤρξατο ἐκθαμβεῖσθαι), an der zweiten fürchten sich (ἐξεθαμβήθησαν) die Frauen angesichts des leeren Grabes. Weitere Parallelen zwischen Jesus und einer Frau sind in der Erzählung von der Heilung der Blutflüssigen zu finden (Mk 5,25–34). Von der Blutflüssigen wird gesagt, sie habe viel gelitten (πολλὰ παθοῦσα, Mk 5,26); vom vielen Leiden Jesu ist in Mk 8,31 (πολλὰ παθεῖν) bzw. 9,12 (ἵνα πολλὰ πάθῃ) die Rede. Interessanterweise sind dies die beiden einzigen Personen, auf die im gesamten Markusevangelium die Vokabel παθεῖν Anwendung findet.

74. Die hier vorgetragenen Beobachtungen zum Markusevangelium orientieren sich an: Susan L. GRAHAM, »Silent Voices, Women in the Gospel of Mark« in: *Semeia* 54, 1992, 145–158. Zu den Frauen im Markusevangelium vgl. z.B. auch: Winsome MUNRO, »Women Disciples in Mark?« in: *CBQ* 44, 1982, 225–241; Elizabeth STRUTHERS MALBON, »Fallible Followers. Women and Men in the Gospel of Mark« in: *Semeia* 28, 1983, 29–48; Dies., »Disciples/Crowds/Whoever: Markan Characters and Readers« in: *NT* 28, 1986, 104–130; Monika FANDER, *Die Stellung der Frau im Markusevangelium unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religions-geschichtlicher Hintergründe*, Altenberge 1989.

75. Eventuell handelt es sich hier auch um zwei Frauen, die Formulierung im Mittelteil der Liste ist nicht eindeutig. Vgl. zu diesem Problem FANDER, *Stellung*, 136–139.

76. Der einzige weitere Beleg für διακονεῖν im Markusevangelium bezieht sich auf die Engel (Mk 1,13), deren Handeln kaum in die menschlichen Wertmaßstäbe einbezogen werden kann und deren Geschlecht wohl nicht eindeutig festzulegen ist.



Zudem wird die Krankheit der Frau als Qual (μάστιξ, Mk 5,29.34) bezeichnet, von Jesus heißt es im Kontext der dritten Leidensweissagung Mk 10,34, er würde gequält werden (μαστιγώω). Und schließlich heißt es in Mk 5,33, die Frau habe Jesus die ganze Wahrheit (πάσαν τὴν ἀλήθειαν) gesagt. Die einzige andere Person innerhalb des Markusevangeliums, von der es heißt, sie würde die Wahrheit (ἀλήθεια) sagen, ist wiederum Jesus (Mk 12,14.32).

Diese Beispiele mögen illustrieren, inwiefern die Jesusdarstellung des Markusevangeliums von einer Parallelisierung zwischen Jesus und den Frauen geprägt ist. Diese Parallelen finden sich nicht zwischen Jesus und seinen männlichen Nachfolgern. Der markinische Jesus wird in Begriffen gezeichnet, die der Text an anderen Stellen auf Frauen anwendet. Daß die Mehrheit der genannten Begriffe (dienen, sich fürchten, leiden, Qual) primär dem verletzbaren, leidenden und damit menschlichen Aspekt der Person Jesu zuzuordnen sind, dürfte kein Zufall sein. Die Parallelisierung zwischen Jesus und den Frauen funktioniert weniger als Erhöhung der Frauen, denn als Erniedrigung Jesu. Jesus zeigt gerade als leidender Mensch seine weibliche Seite.

Für die Kombination von Menschlichkeit und Weiblichkeit Jesu möchte ich noch einen weiteren Text aus viel späterer Zeit anführen. Ich mache damit einen Sprung in das Mittelalter, um exemplarisch darauf hinzuweisen, daß ein weiblicher Jesus nicht nur in antiken Texten begegnet<sup>77</sup>.

Die Benediktinerin Elisabeth von Schönau (1129–1164/659)<sup>78</sup> berichtet im dritten Buch ihrer Visionen von einer ihr zuteil gewordenen Erscheinung. Sie sieht

gleichsam eine Sonne von wunderbarem Glanz am Himmel, und in der Mitte der Sonne das Bild einer Jungfrau, deren Gestalt sehr schön war, und die einen lieblichen Anblick bot. Sie saß jedoch da, die Haare über die Schultern ausgebreitet, auf dem Kopf eine Krone von glänzendem Gold und in der rechten Hand einen goldenen Becher. Und sie schritt

---

<sup>77</sup>. Zu mittelalterlichen Texten vgl. Caroline WALKER BYNUM, *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, Gender Studies NF 731, Frankfurt a.M. 1996; Dies., *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley u.a. 1982.

<sup>78</sup>. Zu Elisabeth von Schönau und ihren Visionen vgl. Claudia ELIASS, *Die Frau ist die Quelle der Weisheit. Weibliches Selbstverständnis in der Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts, Frauen in Geschichte und Gesellschaft* 28, Pfaffenweiler 1995; Elisabeth GÖSSMANN, »Das Menschenbild der Hildegard von Bingen und Elisabeths von Schönau vor dem Hintergrund der fröhscholastischen Anthropologie« in: Peter DINZELBACHER/Dieter R. BAUER (Hrsg.), *Frauenmystik im Mittelalter*. Wissenschaftliche Studententagung der Akademie der Diözese Rottenburg / Stuttgart 22.–25.2. 1984 in Weingarten, Ostfildern bei Stuttgart 1985, 24–47; Gertrud JARON LEWIS, »Christus als Frau. Eine Vision Elisabeths von Schönau« in: *Jahrbuch für internationale Germanistik* 15, 1983, 70–80.

aus der Sonne hervor, von der sie von allen Seiten umgeben war, und von ihr selbst schien ein Glanz von großer Helligkeit sich zuerst über unsere Wohnstatt, dann, indem er sich nach einer gewissen Zeit allmählich ausbreitete, über die ganze Erde zu legen<sup>79</sup>.

Ein auch sonst für die Deutung der Visionsbilder zuständiger Engel erklärt auf Elisabeths Nachfrage ihre Erscheinung und sagt ihr:

Jene Jungfrau, die du siehst, ist die heilige Menschheit des Herrn Jesus Christus. Die Sonne, in der die Jungfrau sitzt, ist die Gottheit, die die Menschheit des Erlösers ganz umschließt und erleuchtet<sup>80</sup>.

Die Menschheit Jesu Christi erscheint in weiblicher Gestalt. Die Kombination von Weiblichkeit und Menschheit läßt sich im Kontext mittelalterlicher Theologie verständlich machen, nach der sich Mann und Frau zueinander verhalten wie Geist und Materie. In dieser Sicht der Geschlechterdifferenz repräsentiert die Frau die materielle, menschliche Seite Christi, der Mann hingegen die göttliche Seite. Dabei konnte die menschliche Seite Jesu Christi von seiner menschlichen Mutter Maria abgeleitet werden<sup>81</sup>. Bezeichnenderweise wird der Vision Elisabeths von Schönau eine zweite Deutung hinzugefügt, die die Jungfrau in der Sonne auf Maria hin auslegt und damit die schwierige Verbindung zwischen einem männlichen Christus und einer weiblichen Gestalt auflöst<sup>82</sup>. Maria übernimmt hier schließlich die Weiblichkeit Jesu Christi.

### *Abschließende Überlegungen*

Die hier behandelten christlichen Texte bewegen sich in einem großen Spektrum. Sie sind in den ersten drei nachchristlichen Jahrhunderten – und in einem Fall im zwölften Jahrhundert – entstanden und unterschiedlichsten christlichen Richtungen zuzuordnen. Ihnen allen ist gemeinsam, daß Christus in einer weiblichen Funktion oder Gestalt oder auch in Kontinuität mit einer weiblichen Gestalt auftritt. Dabei sind die Charakterisierungen Christi durchaus unterschiedlich. In den im ersten Abschnitt genannten Texten begegnet Christus als Becher für die Milch des Vaters, als Milch, die die Gläubigen ernährt, oder als Logos mit einer »Mutterbrust«, deren Milch von den Gläubigen empfangen wird.

Im Apokryphon des Johannes und in Priskillas Vision bringt der erscheinende Christus besonderes Wissen zu dem Empfänger bzw. der Empfängerin der Offenbarung. Beidemale erscheint er nicht in einer

---

<sup>79</sup>. Liber visionum III, IV, 60; Übersetzung: ELIASS, *Frau*, 142.

<sup>80</sup>. Liber visionum III, IV, 61; Übersetzung: ELIASS, *Frau*, 143.

<sup>81</sup>. Vgl. WALKER BYNUM, *Fragmentierung*, 79.134f.

<sup>82</sup>. ELIASS, *Frau*, 143f, meint, daß die zweite Deutung wohl deshalb zustande gekommen sei, weil Elisabeths Bruder Eckbert an der ersten Deutung Anstoß genommen habe.

»normalen« männlichen Gestalt: Johannes erlebt ihn als ein sich verwandelndes, quasi mehrgeschlechtliches Wesen, Priskilla begegnet er in »Gestalt einer Frau«, die die Weisheit in sie hineinlegt. In diesen beiden Texten dominiert der himmlische, jenseitige Christus, der besonderes Wissen vermitteln kann.

In der Logienquelle und im Matthäusevangelium zeigt sich Christus als ein mahnender und drohender Gesandter der Sophia, der schließlich auch mit Sophia identifiziert wird – und in einem Text seine Sendung in weiblicher Metaphorik beschreibt. Auch im Johannesevangelium ist das Bild Christi durch die Weisheit geprägt, hier steht der einladende und werbende Aspekt der Sophia im Vordergrund. Explizit betont wird die Identifikation mit der Sophia in den Lehren des Silvanus, wobei hier gleichzeitig die Rede davon ist, das Christus »zu allem« geworden sei. Im Markusevangelium und in der Vision der Elisabeth von Schönaus schließlich wird die Menschlichkeit Jesu Christi explizit bzw. implizit als weiblich beschrieben.

In allen diesen Texten erscheint das Göttliche in der Gestalt Christi als geschlechtlich flexibel – wobei das Wort »erscheint« hier in einem doppelten Sinne gelesen werden kann: Bestimmte Menschen berichten von einer »Erscheinung« Christi, und Jesus Christus erscheint *uns* innerhalb der Texte.

Die so unterschiedlichen Konnotationen, die mit der literarischen Weiblichkeit Jesu Christi in diesen textlichen Erscheinungen verbunden sind, verweisen für mich darauf, daß es nicht darum geht, Christus bestimmte faßbare und definierbare weibliche Eigenschaften zuzuschreiben. Das Gemeinsame dieser Texte scheint vielmehr in der Zuschreibung weiblicher Funktionen, Rollen und Metaphern *an sich* zu liegen – ohne daß diese a priori inhaltlich festgelegt wären. Anscheinend ist auch die Weiblichkeit eine notwendige Eigenschaft eines allumfassenden Christus – so als wäre ein ausschließlich männlicher Erlöser letztlich defizitär.