

|                     |  |
|---------------------|--|
| <b>Zeitschrift:</b> | Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg |
| <b>Band:</b>        | 33 (1986)  |
| <b>Heft:</b>        | 1-2  |
| <b>Artikel:</b>     | Der Geist, die Weisheit und die Taube  |
| <b>Autor:</b>       | Schroer, Silvia  |
| <b>DOI:</b>         | <a href="https://doi.org/10.5169/seals-760686">https://doi.org/10.5169/seals-760686</a>  |

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 23.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

SILVIA SCHROER

# Der Geist, die Weisheit und die Taube

Feministisch-kritische Exegese eines neutestamentlichen Symbols  
auf dem Hintergrund seiner altorientalischen  
und hellenistisch-frühjüdischen Traditionsgeschichte

## *Die Taube bei der Taufe Jesu – ein rätselhaftes Symbol?*

Alle vier Evangelien überliefern uns im Zusammenhang mit der Taufe Jesu im Jordan die Erscheinung des Geistes in Gestalt einer Taube, die auf Jesus herabfliegt, begleitet von einer Stimme «Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden» (Mk 1, 11). In kleinen, aber wichtigen Details variieren die Fassungen der jeweiligen Evangelien<sup>1</sup>. In Mk 1, 10f. wird die Taubenerscheinung als visionäres Erlebnis Jesu erzählt: Der Getaufte sieht den Himmel sich öffnen, den Geist ( $\tauὸ πνεῦμα$ ) «wie eine Taube» ( $\ώς περιστεράν$ ) herabkommen ( $εἰς αὐτόν$  «in sich hinein»!<sup>2</sup>), und er hört eine Stimme, die ihn direkt anredet («Du bist...»).

Der Redaktor des Matthäusevangeliums (Mt 3, 16f.) behält die Visionsperspektive zwar bei, ändert aber die persönliche Anrede um in eine Art Proklamation in der 3. Person («Dies ist...»). Er präzisiert zudem das Pneuma als «Geist *Gottes*», unterstreicht die Bildhaftigkeit des Geschehens durch ein «gleichsam wie» ( $\ώσει$ ) und lässt die Taube *auf* Jesus kommen.

Der Evangelist Lukas (Lk 3, 21f.) berichtet über diese Begebenheit wie von einem realen Geschehen ( $\έγένετο$ ), nicht einer Vision: Der

<sup>1</sup> Vgl. dazu H. BRAUN (Entscheidende Motive in den Berichten über die Taufe Jesu von Markus bis Justin, ZThK 50 (1953) 39–42), der auch die Überlieferung des Hebräerevangeliums, Justins und Ignatius' in seine Übersicht einbezieht.

<sup>2</sup> Vgl. weiter unten zur Bedeutung des  $εἰς αὐτόν$ .

Heilige Geist kam in «leiblicher Gestalt» (**σωματικῷ εἶδει**) wie eine Taube auf Jesus herab. Die Himmelsstimme ist eine persönliche Anrede wie bei Markus. Die handschriftliche Überlieferung kennt aber stattdessen auch das Zitat aus Ps 2, 7 «Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt», eine in das alttestamentliche Königtum übernommene ägyptische Vorstellung von der Zeugung des Pharao-Königs durch den Gott<sup>3</sup>.

Im Johannesevangelium schließlich wird das ganze Ereignis zu einer Offenbarung, die dem Täufer widerfährt und von der er Zeugnis ablegt: Der Geist sei wie eine Taube vom Himmel herabgekommen und auf Jesus geblieben, und Gott habe ihm offenbart, daß dieser der sei, der mit Heiligem Geist taufen werde.

Alle redaktionellen Akzentuierungen – wir kommen auf einige zurück – tasten aber bemerkenswerterweise das zentrale Bild vom Geist als Taube nicht an; das Symbol scheint, aus welchen Gründen auch immer, recht große Stabilität gehabt zu haben. Was hat es mit dieser Taube, die sich als Symbol des Heiligen Geistes ja bis auf den Tag in unseren Kirchen erhalten hat, auf sich? Welche Bedeutung empfängt der Geist durch das Bild des Vogels? Was für Assoziationen weckte das Taubensymbol bei den HörerInnen zur Zeit, als diese Texte geschrieben wurden? Denn daß unsere vorrangigen Konnotationen der Taube mit «Friede» und «Turteln» fast 2000 Jahre alt seien, dürfen wir nicht ohne weiteres annehmen.

Nun bieten aber selbst neuere Evangelien-Kommentare zu den entsprechenden Perikopen enttäuschend wenig Material, das helfen könnte, die Bedeutung des Taubensymbols in seinem Kontext wirklich exakt zu bestimmen. Als repräsentatives und jüngeres Beispiel soll hier nur J. Gnilkas Kommentar zum Markusevangelium herausgegriffen werden<sup>4</sup>. Gnilka weiß ganz offensichtlich nichts Rechtes anzufangen mit der Taubengestalt des Geistes. Er verweist, wie die meisten Exegeten, auf die Taube Noahs in Gen 8, 9, auf die rabbinischen Theologen, welche das Schweben der *rwḥ* über den Wassern (Gen 1, 2) u.a. mit dem Schweben einer Taube veranschaulichen, und auf die Taube als Symbol Israels. Aber mit diesem Sammelsurium von Tauben in der

<sup>3</sup> H. GRESSMANN, Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderasiatische Taubengöttin (Archiv für Religionswissenschaft 20 1–40.323–359) 9.

<sup>4</sup> Vgl. zum Folgenden J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus (EKK II/1), Zürich u. a. 1978, 52.

alttestamentlich-jüdischen Tradition ist für unsere Frage nach dem «tertium comparationis» des Vergleichs Geist – Taube noch nichts gewonnen. Es verwundert nicht, wenn dann J. Gnilka oder zuvor schon L. Keck<sup>5</sup> das Problem des Bedeutungsspenders (der Taube) damit zu lösen suchen, daß sie den Bedeutungsempfänger verändern. So zieht J. Gnilka das Fazit: «Die Realität der Geistankunft wird durch den Vergleich mit einer Taube beschrieben. Nicht hat der Geist die Gestalt einer Taube, sondern die Gestalthaftigkeit des Vorgangs ist gemeint»<sup>6</sup>. Eine solche Interpretation widerspricht nun aber dem Text in jeder Hinsicht, denn der Bedeutungsempfänger ist in jedem Fall der Geist selbst und nicht sein Herabsteigen.

### *Der Botenvogel der altorientalischen Liebesgöttinnen*

Den Weg aus der Sackgasse heraus hat nun tatsächlich nicht die neutestamentliche Exegese, sondern die altorientalische und griechische Ikonographie gebahnt. Bereits F. Sühling verweist in seiner 1930 erschienenen Studie über «Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum»<sup>7</sup> verschiedentlich auf antik-heidnische Anschauung, nach der der Vogel an sich den Göttern heilig sei und als Erscheinungsform der Gottheit gelte: «Diese Anschauung ist allgemein kultureller Glaube und war auch den Christen bekannt»<sup>8</sup>. Er präzisiert diese pauschale Beobachtung mit dem Verweis auf die Taube als heiliges Tier der Astarte, der Aphrodite, ja aller großen Liebesgöttinnen: «Die Taube besitzt eine besondere Veranlagung zur Liebe. Wohl auch aus diesem Grunde ist sie in der Antike der heilige Vogel der Liebesgöttin»<sup>9</sup>. F. Sühling erwähnt in diesem Zusammenhang auch die Taube auf dem σημήιον im Tempel von Hierapolis, die besondere Rolle der Taube in der Liebesdichtung der römischen Dichter, aber auch im Hohenlied,

<sup>5</sup> L. KECK, The Spirit and the Dove, NTS 17 (1970/71) 41–76.

<sup>6</sup> A.a.O.

<sup>7</sup> F. SÜHLING, Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte, Suppl. 24), Freiburg i. Br. 1930. Diese Studie behandelt die Taubensymbolik, wie sie sich in Text- und Bildzeugnissen der christlichen Antike greifen läßt, und stellt die bislang wohl umfassendste Arbeit zum Thema dar.

<sup>8</sup> A.a.O. 15.

<sup>9</sup> A.a.O. 182f., vgl. 172 Anm. 163, 128 Anm. 22, 264f., 295.

und die Vorstellung von der Taube als Lieblingsvogel Gottes in 4 Esr 3, 26<sup>10</sup>.

Auch E. R. Goodenough kommt im 8. Band der Enzyklopädie über jüdische Symbole in der griechisch-römischen Zeit<sup>11</sup> (1958) bei seinen Nachforschungen zum Taubensymbol in der jüdischen Kunst zu Ergebnissen, die unser Augenmerk auf die altorientalische und griechisch-römische Ikonographie lenken. Die Antike kennt drei Elemente der Taubensymbolik: die Taube als Gestalt- und Sympathievogel der weiblichen Gottheiten, die Taube als Gestalt der Seele des Menschen und (im Judentum) die Taube als Symbol Israels. Als Symbol des Geistes kenne das Judentum die Taube hingegen nicht. Was nun den Sympathievogel der heidnischen Göttinnen betrifft, stützt sich E. R. Goodenough weitgehend auf das Material, das von K. Galling für einen kleinen Artikel zur Taube in der 2. Auflage des RGG (Bd. 5) zusammengestellt worden war<sup>12</sup>.

K. Galling erwähnt die Tonhäuschen mit Taubenplastiken aus dem Ischartempel in Assur (3000 v. Chr.), aus Betschean (1500 v. Chr.) und Zypern (700 v. Chr.), sowie die Taube als Symbol der Atargatis, der Derketo von Aschkelon und der punischen Tanit, die «Tauben» genannten Hierodulen des Ischartempels und vereinzelte Belege für Tauben als Attribut männlicher Gottheiten (Malatya).

Einen inhaltlichen Zusammenhang zwischen der Taube als Begleittier der Göttinnen und der Geisttaube im Neuen Testament stellen allerdings weder K. Galling noch F. Sühling her.

S. Hirsch lehnt in ihrer Promotionsarbeit (1926) einen solchen Zusammenhang sogar explizit ab<sup>13</sup>. E. R. Goodenough leitet die christliche Geisttaube aus dem hellenistischen Judentum (Philo) ab<sup>14</sup>. H. Greßmann wollte mittels des altorientalischen ikonographischen Materials aufzeigen, daß in Mk 1, 10ff. parr die Erwählung und Krönung Jesu durch die Taube (als Königsvogel) der altorientalischen Göttin versinnbildlicht werde. In H. Greßmanns Beweisgang fehlt

<sup>10</sup> A.a.O. 16. 183.

<sup>11</sup> Vgl. zum Folgenden E. R. GOODENOUGH, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period VIII, New York 1958, 27–46.

<sup>12</sup> Op. cit. 999f., ausführlich zitiert bei E. R. GOODENOUGH, a.a.O. 27f.

<sup>13</sup> S. HIRSCH, Die Vorstellung von einem weiblichen πνεῦμα ἄγιον im Neuen Testament und in der ältesten christlichen Literatur. Ein Beitrag zur Lehre vom Heiligen Geist (Dissertation), Berlin 1926, 48.

<sup>14</sup> Op. cit. 44. Vgl. auch weiter unten in diesem Artikel.

allerdings, wie er selbst auch zugeben muß, eine wichtige Stufe, nämlich jeder Hinweis auf die Vorstellung, daß die Göttin eine Taube auf das Haupt des erwählten Herrschers gesandt hätte<sup>15</sup>.

Die Herstellung einer Sinnbrücke wagt auf der Basis von E. R. Goodenoughs Untersuchungen dann erneut J.-A. Bühner im Beitrag «περιστερά» zum EWNT (1982), indem er den «Sympathievogel» der Göttinnen auf die Geisttaube überträgt: «Die Taube erscheint so als Sympathievogel des Gottes Israels. Der taubengestaltige Geist trägt als charismatisch-visionäre Wirklichkeit die Bindung von Vater und Sohn, welche die Himmelsstimme aussagt»<sup>16</sup>. Leider qualifiziert J.-A. Bühner die Art der Bindung oder Sympathie zwischen Vater und Sohn, die in Worten und parallel im Symbol zum Thema der Taufperikope geworden ist, nicht genauer. Mit dem Heiligen Geist als «Sympathievogel» ist aber meines Erachtens für die bibeltheologische Interpretation des Symbols noch nicht genug gewonnen. Wie findet ausgerechnet die Taube aus dem Umkreis der altorientalischen Liebesgöttinnen Eingang in eine so zentrale neutestamentliche Überlieferung?

Nun hat J.-A. Bühner offenbar eine wichtige kleine Studie zum Taubenthema übersehen, welche 1977 unter dem Titel «Vögel als Boten» erschienen ist. Unabhängig von den bisher genannten älteren Arbeiten hatten O. Keel und U. Winter darin zwecks einer Neuinterpretation von Ps 68,12–14 und der Überschrift von Ps 56 Nachweise für Tauben und andere Vögel in der Kunst des Alten Orient gesammelt. Anlaß zur weiterführenden Beschäftigung mit der Taube war dann die Metapher von den Augen der/des Geliebten, die (wie) Tauben sind (Hl 1,15 und 5,12), auf die O. Keel in einer Studie zur Metaphorik des Hohenliedes (1984)<sup>17</sup> ausführlicher eingeht. Den Ertrag beider Arbeiten möchte ich im folgenden resümieren, da sie die entscheidenden Schlüssel zum präzisen Verständnis der Geistsymbolik in Mk 1,10f. liefern.

Die Taube ist im 2. und im 1. Jahrtausend v. Chr. das Attributtier par excellence der orientalischen Liebesgöttinnen. Die Abrollungen altsyrischer Rollsiegel (ca. 1750 v. Chr.) zeigen immer wieder sich entschlei-

<sup>15</sup> Vgl. H. GRESSMANN, Die Sage, bes. 359. Das ikonographische Material, das H. Gressmann zu den verschiedenen Taubengöttinnen in der Antike zusammengetragen hat, ist aber unabhängig von seiner These wertvoll.

<sup>16</sup> J.-A. BÜHNER, Art. περιστερά in: EWNT III, 184–186.

<sup>17</sup> O. KEEL, Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes (SBS 114/115), Stuttgart 1984, 53–62.

ernde oder nackte Göttinnen, von der Tauben wegfliegen, oder auch hinüberfliegen zum göttlichen oder fürstlichen Partner der Göttin<sup>18</sup>. Sehr ähnliche Darstellungen finden sich auch noch auf spätbronzezeitlichen Stücken aus Zypern und Nordsyrien und sogar in der neuassyrischen Glyptik<sup>19</sup>. Nicht immer, aber in vielen Fällen sind solche Szenen von nahezu unverhüllter Erotik gekennzeichnet; so, wenn die Göttin sich ihrem Partner verführerisch anbietet oder wenn ein intimes «Bankett» bzw. Tête-à-tête gezeigt wird<sup>20</sup>. Daß die Taube in dieser Atmosphäre ebenfalls «erotische Liebe» konnotiert oder als Botschaft überbringt, versteht sich. Diese Konnotation geht auch bei weniger freizügigen Darstellungen und in anderen ikonographischen Konstellationen nie verloren.

Als Attributtier der Ischtar charakterisiert z. B. eine einzelne riesige weiße Taube ihren Tempel auf einer bekannten Wandmalerei aus Mari (18. Jh. v. Chr.)<sup>21</sup>. Schon für das 3. Jahrtausend v. Chr.<sup>22</sup> und bis in die römische Zeit gibt es viele Nachweise von Tempeldarstellungen auf verschiedenen Bildträgern und von Tempelmodellen, die durch Tauben gekennzeichnet sind. In der Mehrzahl der Fälle handelt es sich um Tempel von Göttinnen orientalischer Herkunft, der Ischtar, Anat, Astarte, Aphrodite<sup>23</sup>. Altbabylonische Tonreliefs zeigen bereits Göttinnen mit Tauben auf den Schultern oder auf dem Thron<sup>24</sup>. Gußformen und Terrakottareliefs aus Anatolien und Syrien stellen die nackte Göttin in einer Mandorla von Tauben flankiert dar<sup>24a</sup>. Ein syrisches Bronzefigürchen zeigt eine Göttin mit einer Taube auf dem Kopf, die die Flügel ausbreitet<sup>25</sup>. Daß das Motiv in Israel nicht unbekannt war, beweist ein Fund aus Hazor – ein Elfenbeinlöffel als Frauenkopf gestal-

<sup>18</sup> O. KEEL, Vögel als Boten (OBO 14), Freiburg i. Ü., Göttingen 1977 Abb. 15–19, 23; O. KEEL, Deine Blicke Abb. 46–50; Zur sich entschleiernden Göttin vgl. U. WINTER, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (OBO 53), Freiburg i. Ü., Göttingen 1983, 272–283.

<sup>19</sup> O. KEEL, Deine Blicke 61 und Abb. 51f.

<sup>20</sup> Solche Bankettszenen sind im Alten Orient immer mit der Assoziation Lebenslust verbunden, und sie umfaßt Trinken, Musik und Liebesfreuden. Vgl. dazu U. WINTER, Frau und Göttin bes. 253–260.

<sup>21</sup> O. KEEL, Vögel Abb. 20 = O. KEEL, Deine Blicke Abb. 43.

<sup>22</sup> Vgl. schon K. GALLING, a.a.O. Anm. 12.

<sup>23</sup> O. KEEL, Deine Blicke bes. 60 und Abb. 40–45.

<sup>24</sup> Vgl. O. KEEL, Vögel Abb. 10–12.

<sup>24a</sup> O. KEEL, Vögel Abb. 21 (Kültepe, ca. 1700 v. Chr.); Abb. 22 (Alalach, 1358–1285 v. Chr.).

<sup>25</sup> O. KEEL, Vögel Abb. 27a–d (1800–1600 v. Chr.), in New York.

tet mit links und rechts flankierenden Täuben – aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts v. Chr. und der Fund einer Tontaube zusammen mit sogenannten Pfeilergöttinnen in einem Grab in Lachisch (700 v. Chr.)<sup>26</sup>.

Ab der Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. treffen wir die Taubengöttin in Kreta, Zypern und Mykene an, und unter griechischem Einfluß erhält ihr Kult im 1. Jahrtausend erneuten Aufschwung<sup>27</sup>. In hellenistischer Zeit werden Figürchen von schnäbelnden Täuben gern in Aphrodite-Heiligtümer gestiftet<sup>28</sup>, und auch die römische Venus ist noch immer in gefiederter Begleitung, wie wir unter anderem aus Vergils Aeneis (6,193) wissen<sup>29</sup>. Griechische Münzen römischer Zeit (1. Jh. n. Chr.) zeigen die Stadtgöttin von Aschkelon (Astarte/Damaris) mit der Taube, und auch auf Zypern läßt sich die Taubengöttin noch auf Münzen Caracallas (211–217)<sup>30</sup> nachweisen.

Als repräsentatives Symbol oder Begleittier signalisiert die Taube in der antiken Bildkunst die Anwesenheit und Sphäre der Göttin. Das Schnäbeln dieser Vögel, schon bei antiken Autoren als verliebtes Küs-sen gedeutet, wird ein wichtiger Grund für die Zuordnung gerade der Taube zur Liebesgöttin gewesen sein<sup>31</sup>. Die Farbe der Täuben ist von diesen Bildträgern her nur selten (vgl. das Mari-Bild) zu ermitteln. Es gibt aber eine anscheinend alte Tradition, daß die Täuben vor allem der palästinisch-syrischen Göttin weiß waren<sup>32</sup>, also eine besondere Zucht-

<sup>26</sup> Vgl. zum Vorangehenden O. KEEL, Deine Blicke bes. 62.

<sup>27</sup> Vgl. vor allem O. KEEL, Vögel 74f.

<sup>28</sup> O. KEEL, Deine Blicke 59 mit Anm. 142 und Abb. 39.

<sup>29</sup> Zur Taube bei den griechischen und römischen Dichtern vgl. F. SÜHLING, Die Taube 182, und O. KEEL, Deine Blicke bes. 59.

<sup>30</sup> G. F. HILL, Catalogue of the Greek Coins of Palestine (Galilee, Samaria, and Judaea), Bologna 1965, 58, 104–140 (Aschkelon, mit einer großen Zahl von Exemplaren aus der Zeit zwischen dem 2. Jh. v. Chr. und dem 3. Jh. n. Chr. Der jüngste Beleg der Taubengöttin stammt aus der Zeit des Macrinus 217/18 n. Chr. Bei G. F. Hill (Catalogue of the Greek Coins of Cyprus, Bologna 1964) sind als älteste Belege der Aphrodite von Paphos drei Münzen mit der Göttin auf der Vorderseite und einer Taube im Profil auf der Rückseite (Paphos Nos 46–48) angeführt. Sie stammen etwa aus der Zeit zwischen 400 und 330 v. Chr. Einige außerzyprische Münzen aus Sardes und Pergamon, aber auch solche von Paphos (Pl. 17,4–6) aus der Zeit des Septimius Severus und Caracalla (Imperial Nos 54, 59) zeigen das Heiligtum der Göttin mit seitlich aufsitzenden Täuben.

<sup>31</sup> Vgl. dazu O. KEEL, Deine Blicke 59. Eine andere Erklärung ist, daß man schon früh aus dem Ruf der Taube «Dumuzi» heraushören wollte und daß der Vogel so zum Begleittier der Inanna-Ischtar geworden ist, die nach Dumuzi ruft (vgl. O. KEEL, Deine Blicke 59f. Anm. 142a).

<sup>32</sup> Vgl. O. KEEL (Deine Blicke 56f.) zum Zitat des Charon (440 v. Chr.) bei Athenaios von Neukratis (200 n. Chr.), wonach 492 v. Chr. die ersten weißen Täuben nach

form der Felsentaube (*columbia livia*, Gmelin; hebr. *jonah*, griech. *περιστερά*)<sup>33</sup>.

Die Taube flattert in vielen Fällen nun aber nicht einfach um die Göttin herum, sondern sie übernimmt Botinnenfunktion. Sie fliegt mit der Botschaft von Liebe und Zärtlichkeit zum Partner der Göttin. Daß die gleiche Botschaft dann auch von einem Fürsten/Gott zu einem weiblichen Gegenüber gesendet werden kann, zeigt schon eine Trinkszene auf einem altsyrischen Rollsiegel in Krakau<sup>34</sup>. Auf einem anderen Stück finden wir die Taube ebenfalls vor einer thronenden, wahrscheinlich männlichen Gottheit, die von einem Mann und einer Frau verehrend begrüßt wird<sup>35</sup>.

Den Beweis, daß die Tauben als Liebesbotinnen zu verstehen sind, bringt O. Keel mittels der ägyptischen Ikonographie bei: Der Brauch, bei Sieges- und Inthronisationsfeiern schön geschmückte Vögel als Boten des Triumphs und der Inthronisation des Gott-Königs fliegen zu lassen, ist in Ägypten bis in die Ptolemäerzeit hinein bezeugt und hat von dort her auch Palästina/Syrien beeinflußt<sup>36</sup>. Dort scheinen aber die für Ägypten typischen Spießenten und Blauracken durch Tauben ersetzt worden zu sein<sup>37</sup>, wie z. B. eine sehr schöne Elfenbeinritzung aus Megiddo (1350–1150 v. Chr.) illustriert, wo die siegreiche Heimkehr eines kanaanäischen Stadtfürsten unter anderem mit fliegenden Tauben gefeiert wird<sup>38</sup>. In dieser symbolischen Funktion als Botenvögel, als Überbringerinnen von guten Nachrichten (was übrigens mit unserer Brieftaubentechnik nicht viel gemein hat<sup>39</sup>), sind Tauben im Alten

Griechenland gekommen seien. Tibull schreibt noch, die weißen Tauben seien den palästinischen Syrern heilig und kämen in Palästina in großen Schwärmen vor. Auch das Baden in Milch (Hl 5,12) assoziiert die weiße Taube.

<sup>33</sup> Vgl. O. KEEL, M. KÜCHLER, C. UEHLINGER, Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land, Bd. 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Zürich/Göttingen 1984 (=OLB I) 137. Auf die Turteltaube (*Streptopelia turtur*; hebr. *tor*; griech. *τρυγών*) mit den zwei weiß-schwarzen seitlichen Halsflecken kommen wir unten in anderem Zusammenhang noch zurück.

<sup>34</sup> O. KEEL, Deine Blicke Abb. 49.

<sup>35</sup> O. KEEL, Vögel Abb. 17.

<sup>36</sup> Vgl. dazu besonders Kap. V, a.a.O. 103–142.

<sup>37</sup> In der atl. Sintflutüberlieferung wird entsprechend der sonst übliche Rabe durch die Taube ersetzt (a.a.O. Kap. III). Hier schlägt offensichtlich die große Beliebtheit der Taube in der syrisch-palästinischen Ikonographie auch zu Buche.

<sup>38</sup> O. KEEL, Vögel 140 und Abb. 43. Vgl. weitere Beispiele a.a.O. 139 f. und Abb. 42, ein Rollsiegelabdruck vom Tell Adschul (1350–1100 v. Chr.).

<sup>39</sup> Vgl. dazu O. KEEL, Vögel 91 Anm. 1 und DERS., Deine Blicke 58 Anm. 137.

Testament in der Sintflutgeschichte, in Pss 56,1 und 68,14<sup>40</sup> überliefert. Und der stereotype Vergleich der Augen der/des Geliebten mit Tauben im Hohenlied bedeutet, wenn wir die beiden Konnotationen «Liebesgöttin/Liebe» und «Botenvogel/Freudenbotin» einbeziehen: Deine Blicke sind frohe Liebesbotschaften, sie künden von Liebe. Sie laden zur Liebe ein<sup>41</sup>. Daß es sich dabei um eine ganzheitliche, und also auch – und sogar vor allem – erotisch-sinnliche Liebe handelt, geht nicht nur aus der oben aufgezeigten Tradition des Taubensymbols hervor, sondern auch noch einmal aus dem Kontext und Charakter des Hohenliedes, das ja eine Sammlung von profanen Liebesliedern ist<sup>42</sup>.

### *Eine göttliche Turteltaube im Neuen Testament*

O. Keel hat in seiner Studie zur Metaphorik des Hohen Lieds bereits darauf hingewiesen, daß die beiden genannten altorientalisch-alttestamentlichen Assoziationen des Taubensymbols offenbar in Mk 1,10f. noch als bekannt vorausgesetzt werden: Hier kündet nun der Geist als Taube wie die Tauben der Liebesgöttin von der Liebe Gottes zu diesem Menschen Jesus. Die Worte, die da aus den Himmeln an Jesus gerichtet werden, sagen dasselbe: Sie sind eine Botschaft, und diese Botschaft handelt von der Liebe Gottes<sup>43</sup>.

Als erster Vertreter der neutestamentlichen Exegese hat E. Ruckstuhl in einem Beitrag zur Festschrift von E. Schweizer O. Keels Vorschlag ohne Zögern aufgenommen<sup>44</sup>. Halten wir fest: Was durch die Forschungen von U. Winter und O. Keel hinzugewonnen wurde, ist die Botschaftskonnotation<sup>44a</sup> und eine entscheidende Akzentuierung der

<sup>40</sup> Die Überschrift zu Ps 56,1 lautet «Die Taube der fernen Götter», und Ps 68,14 schlägt U. WINTER (in: O. KEEL, Vögel 36) folgendermaßen zu übersetzen vor: «Wenn ihr (auch) zwischen Satteltaschen liegt, die Taubenflügel werden (doch) mit Silber überzogen und ihre Schwingen mit gelblichem Gold. »

<sup>41</sup> O. KEEL, Deine Blicke 62.

<sup>42</sup> Vgl. zur Entstehung und zum Charakter des Hohenlieds a.a.O. 12f.

<sup>43</sup> O. KEEL, Deine Blicke 58. Vgl. auch schon den Hinweis in OLB I, 139.

<sup>44</sup> E. RUCKSTUHL (Jesus als Gottessohn im Spiegel des markinischen Taufberichtes, in: U. LUZ, H. WEDER (Hrsg.), Die Mitte des Neuen Testaments. Festschrift für E. Schweizer zum siebzigsten Geburtstag, Göttingen 1983, 193–220) 200ff. und 213f. E. Ruckstuhl zitiert (Anm. 27) noch einen älteren Zeitungsbeitrag von O. Keel zu Hl 1,15; 4,1.

<sup>44a</sup> Interessant ist in diesem Zusammenhang eine kleine Notiz bei E. R. GOODENOUGH (op. cit. 32). Die Beobachtung, daß der Wagen der Aphrodite gele-

Liebessymbolik als erotischer Symbolik. Auf diesem Akzent besteht übrigens schon E. R. Goodenough<sup>45</sup> zurecht ganz hartnäckig gegen F. Sühling, der das altorientalische Taubensymbol im christlichen Kontext a priori zu einem Symbol der «dilectio» oder «caritas» umgemünzt wissen will<sup>46</sup>.

Genau da sind wir nun bei einem ersten Brennpunkt unserer Untersuchung angelangt. Wenn das Neue Testament das Taubensymbol übernimmt, übernimmt es ganz sicher auch dessen erotisch-sinnliche Assoziationen. Bis ins 3. Jahrhundert n. Chr. kennt man die heidnische Taubengöttin in Palästina (Aschkelon), und heidenchristlichen Kreisen dürfte die Erzählung von der Taufe Jesu auf diesem Hintergrund in ihrer Bildhaftigkeit unmittelbar verständlich gewesen sein. Was die Taube, auch wenn sie in der Tauferzählung nicht von einer altorientalischen Göttin geflogen kommt, bewahrt, ist das Element der erotischen Liebe<sup>47</sup>. Sie ist Symbol des Geistes der Liebe, die umfassend und nicht spiritualisiert ist. Die Liebe Gottes zu seinem/ihrem Geliebten ist alles andere als rein geistig und platonisch, sie ist mehr als «dilectio» und «caritas»: Gott liebt mit Zärtlichkeit, mit Leidenschaft und stürmischer Begeisterung – das ist doch die Freudenbotschaft der Taube für Jesus und zugleich ihre werbende Einladung, diese sinnliche göttliche Liebe zu erwidern.

Nun ist leider in den christlichen Kirchen heute von der Erotik des Heiligen Geistes gar nichts zu spüren. In keinem der einschlägigen theologischen Lexika findet sich unter dem Stichwort «(Heiliger) Geist» auch nur der leiseste Hinweis in dieser Richtung, und in unseren

gentlich von Tauben gezogen werden konnte, führt ihn zur Annahme «that they bring her to men, or represent her power of motion».

<sup>45</sup> Jewish Symbols VIII 39. E. R. GOODENOUGH lehnt die Auffassung ab, «That all pagans thought of love only in physical terms, all Christians only in «spiritual»». Eine differenzierte Unterscheidung der verschiedenen Formen von «amor» kenne, wie er zeigt, bereits Plato und Plutarch (dazu a.a.O. 6–11).

<sup>46</sup> Vgl. F. SÜHLING, Die Taube 183.

<sup>47</sup> D. NIELSON (Der Dreieinige Gott. In religionshistorischer Beleuchtung, Bd. 1: Die drei göttlichen Personen, Kopenhagen u. a. 1922, 392f.) hat schon 1922 die Geistetaube bei der Taufe am Jordan kurzerhand als mythologische Reminiszenz der vorderasiatischen Muttergöttin erklärt: «Die Taube war überall bei den Nordsemiten und den Nachbarvölkern der heilige Vogel und das Symbol der Muttergöttin.» Zwar trifft die Bezeichnung «Muttergöttin» nicht, aber es ist doch verblüffend, welche Zusammenhänge der Religionsgeschichtler hier angenommen hat (im folgenden geht er auch auf die Mutter-Geist-Vorstellung in der gnostischen Literatur ein) und wie er ganz unbefangen dem mütterlich-weiblichen Element in der Trinität nachforscht.

Kirchen wird die Taube des Geistes eher als Taube des (göttlichen) Friedens denn als göttliche Turteltaube verstanden. Das Heilige und die Erotik werden in unserer Zeit sorgfältig auseinandergehalten, während sie der Alte Orient niemals trennt: Erotik und Sexualität gehen engste Verbindungen mit den sehr bildhaften Vorstellungen von der Sphäre der Götter und Göttinnen ein<sup>48</sup>, und die Taube hat ihren Platz, wie wir schon gesehen haben, beim Tempel, also im irdischen Präsenzbereich des Göttlichen<sup>49</sup>. Diese Unzertrennlichkeit von Eros und Sakralem kennt auch noch das alte Israel, wenn im Tempel Salomos (1 Kg 7, 17–20.26.42) z. B. Lotos, Granatäpfel und Palmetten in der Innenausstattung eine wichtige Rolle spielen. Alle diese Lebens- und Fruchtbarkeitssymbole treffen wir auch in den Liebesliedern des Hohenliedes (Hl 2,1.16; 4,3.5.13; 7,8f.) in erotischen Kontexten an<sup>50</sup>.

Zwei größere Fragenkomplexe bleiben im Anschluß an unseren Versuch, einen neutestamentlichen Text von der altorientalischen Ikonographie her zu erhellen:

1. Weder das Neue noch das Alte Testament haben eine erotische Sprache für Gott (oder den Geist) gefunden. Gott ist im Alten Testamente zweifellos ein Mann und «Junggeselle»; *rwḥ* «der Sturm/Geist» ist zwar grammatisch weiblichen Geschlechts, «doch kaum je eine selbstständig agierende, weibliche Größe»<sup>51</sup>. Und im Neuen Testamente ist Gott vorrangig der «Vater im Himmel», und auch dieses Gottesbild entbehrt aller sexuell-erotischen Komponenten. Wie konnte in solch erosfeindlichem Kontext das Taubensymbol Eingang in eine so wichtige Perikope des Neuen Testaments finden? Wir werden also nach der Vermittlung zwischen der heidnischen Symbolik und der Theologie der urchristlichen Bewegung/Gemeinden zu suchen haben, da es eher unwahrscheinlich ist, daß diese Vermittlung *allein* durch die Kenntnis

<sup>48</sup> Vgl. beispielsweise die ikonographischen Zeugnisse aus Syrien für die große Bedeutung der «nackten Göttin» bei U. WINTER, Frau und Göttin Kap. II passim und III C.

<sup>49</sup> A.a.O. bes. 334–342 zur sakralen Prostitution.

<sup>50</sup> Zur Bedeutung des Lotos im Hohenlied vgl. O. KEEL, Deine Blicke 63–77 und zur Symbolik des Granatapfels im Alten Orient den gleichnamigen Artikel von J. BÖRKER-KLÄHN, W. RÖLLIG in: RLA III, 616–632.

<sup>51</sup> «Nur gerade in 1 Kön 22,20–22 wird die *rwḥ* für einen Moment zum schadenbringenden Lüggeist.» (U. WINTER, Frau und Göttin 509 Anm. 167, grenzt sich mit seiner These gegen zahlreiche feministische Arbeiten über die *rwḥ* ab.) Zur Diskussion um die Paredra JHWHS im Alten Testamente, zu den Resten weiblicher Eigenschaften dieses Gottes und der systematischen Elimination der Göttin in Israel vgl. U. WINTER, a.a.O., bes. 479–629.

vom Kult einiger palästinischer Stadtgöttinnen angeregt worden sein könnte.

2. Wir wollen versuchen in Erfahrung zu bringen, unter welchen frückkirchlichen Umständen die Taube ihre Konnotationen zu weiblichen Liebesgottheiten verlieren konnte, so daß sie heute als unerotisches Symbol des (männlichen) Heiligen Geistes, ohne Anstoß zu erregen, in unseren Kirchen ihren Platz hat. Geben uns die sogenannten Apokryphen und Pseudepigraphen oder die Schriften der Väter Hinweise auf das Schicksal der Taube in den ersten drei Jahrhunderten?

### *Die Taube als Symbol der Weisheit bei Philo von Alexandrien*

Was die Brücke zwischen dem heidnischen Symbol und der frückchristlichen Theologie/Pneumatologie oder Christologie betrifft, so dürfen wir hier einem sehr wertvollen Hinweis von E.R. Goodenough<sup>52</sup> folgen, der die Jordantaube als Symbol des Heiligen Geistes in Zusammenhang bringt mit einigen Ausführungen bei Philo von Alexandrien. Philo berichtet in «Quis Rerum Divinarum Heres» (126–128), daß die Θεῖα σοφία, die göttliche Weisheit, auch «Turteltaube» (τρυγών) genannt werde und die ἀνθρωπίνη σοφία, die menschliche Weisheit «Felsentaube» (περιστερά):

Eine Einsiedlerin ist die göttliche Weisheit,  
weil sie wegen des einen Gottes,  
dessen Besitz sie ist,  
das Alleinsein liebt – symbolisch wird sie  
Turteltaube genannt –,  
mild, zahm und gesellschaftsliebend ist die andere,  
die sich gern in den Städten der Menschen aufhält  
und der es in Gesellschaft von Sterblichen gefällt;  
diese vergleicht man der Felsentaube. (127f.)

E.R. Goodenough setzt voraus, daß Philo hier eine hellenistisch-jüdische Tradition referiert, nach der die personifizierte Weisheit – die eine, die bei Gott ist, die andere, die unter die Menschen geht – mit zweierlei Tauben verglichen wird. In derselben Schrift (230–243) sind die Tauben dann auch Symbol des «archetypischen Logos über uns»<sup>53</sup>,

<sup>52</sup> Op. cit. 44f.

<sup>53</sup> Vgl. a.a.O. 45.

und zudem ist bei Philo die Sophia, die eine zentrale soteriologische Funktion hat, in ihrer Funktion als Offenbarerin identisch mit dem Pneuma<sup>54</sup>.

Liegt der Schlüssel zur Traditionsgeschichte der Taube im Neuen Testament in der hellenistisch-jüdischen oder gnostischen Weisheitsspekulation? Problematisch ist allerdings, herauszufinden, auf die Lehren welcher Gruppen Philo hier zurückgreift. Die Forschung hat die Uneinheitlichkeit seiner Darstellungen oft betont: «Man findet bei ihm sowohl zahlreiche Elemente der Tradition griechischer Philosophie ... wie ... Einflüsse aus den vorderorientalischen und hellenistischen Mysterien, von der Tradition jüdischer Theologie ganz abgesehen, als deren Repräsentant Philon sich fühlt»<sup>55</sup>.

Da wir uns im Rahmen dieses kleinen Beitrags unmöglich auf die komplexen Diskussionen um die Abhängigkeiten, Einflüsse und Querverbindungen zwischen jüdischer, hellenistischer, gnostischer und christlicher Weisheitsspekulation einlassen können, sollen im folgenden vor allem die Ergebnisse der umfassenden Forschungen von E. Schüssler Fiorenza zum einen und eine kleine Studie von J. M. Robinson zum anderen als Basis für unsere Untersuchungen dienen.

Weil die Hypostasierung der Weisheit *hkmb*, der wir auch im Alten Testament in Sprüche, Ijob und Weisheit begegnen, als Fremdkörper in der jüdischen Theologie empfunden wurde und zudem die Ähnlichkeit jüdischer und gnostischer Texte kein Zufall sein kann, versuchte man lange Zeit, den Mythos einer fremden Göttin zu finden bzw. einen Weisheitsmythos zu rekonstruieren, der als religionsgeschichtliche Parallelen und Hintergrund für alle diese Texte in Frage käme. Auch U. Wilckens vermutet noch, der Grund für die Anziehungskraft von jüdischer und gnostischer Weisheitsspekulation in hellenistischer Zeit liege darin «daß die personhafte Weisheitsgestalt im Judentum und die gnostische Sophia ursprünglich denselben religionsgeschichtlichen Hintergrund hätten»<sup>56</sup>. Allerdings ist niemand an diesem Punkt dann noch entscheidend weitergekommen, weil kein Mythos als einzelner oder eine einzige Göttin namhaft gemacht werden konnten, die hinter der Weisheitsgestalt in den jüdischen Schriften erkennbar wären. Isch-

<sup>54</sup> U. WILCKENS, Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-relationsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor 1 und 2 (Beiträge zur Historischen Theologie 26), Tübingen 1959, 145–159.

<sup>55</sup> A.a.O. 139.

<sup>56</sup> U. WILCKENS, Weisheit und Torheit 195.

tar, Aphrodite, Psyche, Demeter und Kore, vor allem aber Maat und Isis wurden als religionsgeschichtliche Patinnen der «Weisheit» diskutiert, eine eindeutige Entscheidung erwies sich aber als unmöglich<sup>57</sup>.

Hier betont nun E. Schüssler Fiorenza die Dringlichkeit einer Unterscheidung zwischen mythischem Material und reflektierter Mythologie («reflective mythology»): «Reflective mythology is not a living myth but is rather a form of theology appropriating mythical language, material, and patterns from different myths, and it uses these patterns, motifs, and configurations for its own theological concerns. Such a theology is not interested in reproducing the myth itself or the mythic material as they stand, but rather taking up and adapting the various mythical elements to its own theological goal and theoretical concerns»<sup>58</sup>. Die methodologische Unterscheidung ist hilfreich für die Exegese der gesamten Weisheitsliteratur, Philos, der gnostischen Schriften und der neutestamentlichen christologischen Hymnen. Die These, daß die Weisheitshypostase nicht religionsgeschichtlich aus einem Göttinnenmythos erwachsen ist, vielmehr aufgrund reflektierter Mythologisierung zu ihrer Ähnlichkeit mit einer größeren Zahl von antiken Göttinnen kam, wird bestätigt durch die Studien von O. Keel und U. Winter.

Nachdem in den letzten 20 Jahren schon wiederholt der Einfluß der ägyptischen Maat auf die Weisheitsgestalt des nachexilischen Judentums postuliert worden war<sup>59</sup>, hat O. Keel in einer kleinen Arbeit zur spielenden Weisheit in Spr 8,30f. den ägyptischen Hintergrund der Weisheit, die bei der Schaffung der Welt vor Gott ihre Späße macht, mittels der Ikonographie aufgewiesen. Die personifizierte Weisheit, wie sie in Spr 8 dargestellt ist, vereinigt in sich Züge der ägyptischen Hathor, der Maat und der «scherzenden Gottesgemahlin»<sup>60</sup>. O. Keel verzichtete aber auf die Behauptung einer direkten historischen Abhängigkeit.

U. Winter folgt in seiner neueren Studie «Frau und Göttin» O. Keel in diesem Verzicht. Darüber hinaus kann er mit Hilfe der Ikonographie

<sup>57</sup> E. SCHÜSSLER FIORENZA, Wisdom Mythology and the Christological Hymns of the New Testament in: R. L. WILKEN (ed.), Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity, Notre Dame/London 1975, 28.

<sup>58</sup> A.a.O. 29.

<sup>59</sup> Vgl. den Überblick bei U. WINTER, Frau und Göttin 511f. und besonders das Werk von C. KAYATZ, Studien zu Proverbien 1–9, Neukirchen-Vluyn 1966.

<sup>60</sup> O. KEEL, Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung der *m.ª sabaqät* in Sprüche 8,30f., Freiburg i. Ü., Göttingen 1974, bes. 67.

der syrisch/kanaanäischen Göttin vor allem in der syrischen Glyptik eine kanaanäische Vermittlung von ägyptischer Maat und jüdischer Weisheitshypostase wahrscheinlich machen. Bedeutsam ist vor allem das erotische Element, welches der ägyptischen Maat im Gegensatz zur spielenden Weisheit fehlt<sup>61</sup>: «Der erotisierende und erheiternde Aspekt der Göttin läßt sich ikonographisch nirgends so gut nachweisen wie in der syrischen Glyptik, und ich möchte deshalb nicht ausschließen, daß nicht die *Ma'at*, sondern die sich entschleiernde syrisch/kanaanäische Göttin den «Prototyp» für das *mshqt* der personifizierten Weisheit darstellt»<sup>62</sup>.

Die schillernde Vielfalt der mythischen Elemente, wie sie hier einmal mehr aufgezeigt worden ist, führt uns nun wiederum in die Nähe der altorientalischen Göttinnen und zu ihrer erotischen Aura zurück. Wir dürfen nicht fehlgehen in der Annahme, daß Philo eine «reflective mythology» zitiert, die die personifizierte Weisheit mit dem mythischen Element der Taube der Göttinnen ausgestaltet hat. Es soll nun gezeigt werden, daß das früheste Christentum von Jesus, Gott und dem Geist in weisheitlichen Kategorien dachte und sprach und genau diese weisheitliche Christologie/Theologie/Pneumatologie die Einwanderung der Taube in Mk 1,10f. parr erklärt sowie ihre ganze theologische Tiefendimension enthüllt.

### *Jesus-Sophia und Gott-Sophia im frühen Christentum*

In der jüdisch-hellenistischen Weisheitsspekulation wird die Weisheit als himmlische Figur dargestellt<sup>63</sup>. Sie ist präexistent, nimmt an der Schöpfung teil, lebt in enger Verbindung mit Gott und sucht den Aufenthalt unter Menschen. Besonders erstaunlich ist die Vielfalt sexueller Bilder, die der Weisheit zugeordnet werden: sie ist Mutter, Ehefrau,

<sup>61</sup> Die erotische Komponente des *mshqt* bildet eine Ausnahme (vgl. U. WINTER, a.a.O. 528f.) in der Darstellung der personifizierten Weisheit, was auf die fast vollständige Eliminierung der (kanaanäischen) Göttin aus der israelitischen Religion zurückzuführen ist.

<sup>62</sup> Vgl. U. WINTER, a.a.O. bes. 514–523. Auch die Vorstellung von der Erhöhung der Weisheit und von Frau-Weisheit als Mittlerin zeigt Konvergenzen mit der syrischen Göttin als Himmelskönigin bzw. Fürbitterin/Mittlerin in der Ikonographie (vgl. dazu a.a.O. 524–528).

<sup>63</sup> Zum Folgenden vgl. E. SCHÜSSLER FIORENZA, Wisdom Mythology 26f.; DIES., In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins, New York 1983, 133.

Liebhaberin<sup>64</sup> und Geliebte, Jungfrau und Braut (vgl. Ib 20,28; Spr 1–9; Sir 24,1f.; Weish 7,21–26). Bisweilen heißt es, sie sei jetzt verborgen und unzugänglich (Ib 28,13; Sir 1,20–32); nach anderen Texten (Weish 7,24–27; Sir 1,10,15; 6,20–22) ist sie bei denen zu finden, die sie suchen und die zu den Erwählten gehören. Wieder eine andere Vorstellung besagt (Sir 24,7ff; Bar 3,9; 4,2/LXX), daß die Weisheit ihren Rastplatz (ἀνάπαυσις) in Israel und Jerusalem gefunden habe. Die Sophia kommt zu Auserwählten und spricht so durch die alttestamentlichen Propheten (Weish 7,27; 10,16).

In der weisheitlichen Theologie der Q-Gemeinde sind Johannes der Täufer und Jesus zusammen der Höhepunkt dieser im Alten Testament einsetzenden Heilsgeschichte von Gesandten der Sophia (Lk 7,33–35 par Mt 11,18–19)<sup>65</sup>. Jesus und Johannes sind die hervorragendsten Kinder der Sophia, und der Vorrang Jesu vor Johannes wird erst mittels der apokalyptischen Menschensohn-Tradition formuliert. J. M. Robinson betont im Anschluß an die Forschungen von S. Schulz zur Logienquelle jedoch, daß die jüngste Überlieferungsstufe von Q Jesus bereits nicht mehr nur als Sprecher der Weisheit begreift, sondern von ihm selbst wie von der Sophia redet. Die ausschließliche gegenseitige Kenntnis von Vater und Sohn, wie sie in Lk 10,21f. par Mt 11,25ff. formuliert wird, muß ebenfalls als weisheitliche Konzeption verstanden werden. Der Sohn hat hier – wie in der spätjüdischen Weisheitstradition – dieselbe Funktion wie die himmlische Sophia, indem er als einziger Offenbarer und Erlöser spricht. Nur der Vater kennt den Sohn, wie in der Weisheitstradition nur Gott die Weisheit kennt, die sonst verborgen ist. Nur wenn sie sich selbst enthüllt, wird sie erkannt. Wie die himmlische Sophia ist der Sohn der einzige Offenbarungsmittler Gottes, und der Inhalt dieser himmlisch offenbarten Erkenntnis ist die Weisheit oder der Sohn selbst<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Sogar in Qumran gibt es einen Psalm in stark erotischer Sprache über den verliebten Weisheitssucher und die geliebte Weisheit, welche sich finden und lieben (vgl. M. KÜCHLER, Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens (OBO 26), Freiburg i. Ü., Göttingen 1979, 102).

<sup>65</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden J. M. ROBINSON, Jesus as Sophos and Sophia: Wisdom-Tradition and the Gospels, in : R. L. WILKEN (ed.), Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity (University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity No 1), Notre Dame/London 1975, 1–16; E. SCHÜSSLER FIORENZA, In Memory 132.

<sup>66</sup> Vgl. S. SCHULZ, Q: Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972, 224f.; J. M. ROBINSON, Jesus 9f.

Diese letzte Stufe von Q enthüllt also bereits die Sophia-Christologie, die dann bei Matthäus (vgl. bes. 11,28ff.) entfaltet wird. Die Exklusivität der Sophia wird dem Sohn zugeordnet, der mit Jesus identifiziert wird. In der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. ist die Identifikation Jesu mit der Sophia bzw. der Gedanke, daß die Weisheit ihren Rastplatz nun in Jesus gefunden habe, weit verbreitet. Wir finden sie im Thomas- und Hebräerevangelium und bei Justin bezeugt<sup>67</sup>. Besonders interessant ist für uns ein Zitat des Hieronymus (Jesaja-Kommentar zu Jes 11,2) aus dem Hebräerevangelium. Da heißt es:

Es geschah aber, als der Herr aus dem Wasser heraufgestiegen war, da stieg die ganze Quelle des Heiligen Geistes auf ihn herab und ruhte auf ihm und sprach zu ihm: Mein Sohn, in allen Propheten erwartete ich dich, daß du kämest, und ich in dir ruhte. Denn du bist meine Ruhe; du bist mein erstgeborener Sohn, der du herrschest in Ewigkeit<sup>68</sup>.

E. Hennecke/W. Schneemelcher<sup>69</sup> weisen bereits auf die Nähe dieses Textes zur Weisheit hin (Sir 24,7; Weish 7,27) und J. M. Robinson schreibt: «The standard Sophia *topos* is unmistakable, even though the passage, describing Jesus baptism, uses the equivalent term Spirit, since this is the term the tradition used for what came on Jesus at baptism»<sup>70</sup>.

Zwar ist die Übertragbarkeit dieser Sophia-christologischen Fassung des Taufberichts aus dem Hebräerevangelium auf Mk 1, 10f. nicht a priori vorauszusetzen, aber ich möchte die These aufstellen, daß der neutestamentliche Taufbericht aller Evangelien nicht nur peripher von einem weisheitlichen «Mythologumenon» beeinflußt ist, sondern daß er weisheitstheologisch konzipiert ist – schon in den Vorlagen des Markus und Johannes – und von den Redaktoren der Evangelien mit diesem Verständnis tradiert wurde.

Das Taufgeschehen offenbart, daß Jesus der Mensch ist, in dem/auf dem die Weisheit/der Geist Ruhe findet. Die Stimme aus den Himmeln ist die Stimme der göttlichen Sophia/Sophia-Gottes, der/die seinen/ihren Erwählten gefunden hat. Als Symbol der Sophia, als Botschaft von

<sup>67</sup> Vgl. J. M. ROBINSON, Jesus 12. Bei Justin (Dialog 100.4) liest man, daß Jesus «Sophia genannt wurde ... in den Worten der Propheten».

<sup>68</sup> Nach E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER (Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 1: Evangelien, Bd. 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen <sup>3</sup>1959 und <sup>3</sup>1964), I, 107.

<sup>69</sup> A.a.O. 104–107.

<sup>70</sup> Op. cit. 12.

ihrer Liebe und als Zeichen ihrer Gegenwart in Jesus, kommt die Taube der «Göttin» Sophia/des Pneuma.

Im Johannesevangelium wird die Taube dem Täufer zum Zeichen, daß Jesus der von ihm angekündigte Christus ist. Die begleitende Offenbarung im Wort sagt ihm, dieser sei, der mit Heiligem Geist taufen werde. Da der Zusammenhang des Prologs vom präexistenten Logos (dem einzigen Sohn des Vaters) im Johannesevangelium eine große Nähe zu weisheitlichen Vorstellungen zeigt, wird in der johanneischen Gemeinde die Taube als Symbol der Weisheit, des Geistes oder des Logos verstanden worden sein<sup>71</sup>.

Bei Markus ist die Botschaft der Stimme ein freies Zitat einer deuterojesajanischen Gottesknecht-Proklamation (Jes 42,1):

Siehe da, mein Knecht, an dem ich festhalte, mein Erwählter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat. Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt, daß er die Wahrheit unter die Völker hinaustrage.

Durch die himmlische Botschaft wird das weisheitssymbolische Geschehen eng verknüpft mit der Erfüllung einer alttestamentlichen Verheißung, in deren Licht Jesus als Gottesknecht, Erwählter, neuer Mose (vgl. Mk 9,7; Dtn 18,15) und Sohn erscheint, auf dem der Geist Gottes ruht. Die Korrektur des markinischen εἰς αὐτόν bei Lukas und Matthäus beabsichtigt wohl eine größere Entsprechung zum alttestamentlichen Zitat (LXX). In allen Evangelien überliefert also die Taufperikope eine Sophia-Theologie, in der Jesus als Prophet und Gesandter der Weisheit verstanden wird, aber auch schon als Inkarnation der Sophia, als Weisheit, mit der Gott in innigstem Verhältnis steht<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> Zur Vorbereitung der Austauschbarkeit von Logos und Sophia in der präpaulinischen Sophia-Christologie und im Johannes-Prolog durch Philos Theologie vgl. E. SCHÜSSLER FIORENZA, In Memory 191 und vgl. auch M. KÜCHLER, Frühjüdische Weisheitstraditionen 57–61.

Der Geist oder Paraklet im Johannesevangelium hat übrigens sehr personhafte Züge und wird als Mittler und Fürbitter (vgl. K. BERGER in TRE 12, 188f.) mit Attributen bedacht, die an die Rollen altorientalischer Göttinnen erinnern (vgl. U. WINTER, Frau und Göttin 527–529). Als Auferstandener wird Jesus auch im Johannesevangelium zur Sophia, die von Maria Magdalena gesucht und gefunden wird (vgl. dazu E. SCHÜSSLER FIORENZA, In Memory 333).

<sup>72</sup> Auch F. CHRIST kommt in seiner Studie zur Sophia-Theologie der Synoptiker (Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern (ATANT 57), Zürich 1970, bes. 153f.) zu dem Ergebnis, daß Jesus nicht nur als «Sprecher und Träger der Weisheit», sondern auch als die «Weisheit selbst» aufgefaßt wird. F. Christ bezieht die Taufperikope in seine Untersuchung nicht ein.

Im Kontext des Matthäusevangeliums wird die weitere Entwicklung hin zu einer Identifizierung Jesu mit der (präexistenten) Sophia gerade über die Gottesknecht-Thematik besonders schön sichtbar<sup>73</sup>. In 12,18–21 wird das Erfüllungszitat aus Jes 42,1–4 zum Interpretament für die Heilstaten Jesu: Der «Geliebte»(!) Gottes ist von unendlicher Sanftmut («geknicktes Rohr wird er nicht brechen») wie Gott-Sophia selbst. Auf die Anfrage des Täufers, ob Jesus der Erwartete sei, antwortet Jesus ebenfalls mit einem Zitat nach Jes 42,7 (vgl. 35,5; 61,1). Die Weisheit wird nach Mt 11,2.19 durch Jesu machtvolle *Taten* gerechtfertigt und trotz dieser Taten, die im Alten Testament der Gottesknecht im Auftrage und als Mittler Gottes tut, wird Jesus als Gottesknecht/Sophia abgelehnt (11,20–24). Den Höhepunkt dieser Identifizierung Jesu mit der Sophia im Matthäusevangelium stellen 11,28f. dar.

Wir haben, wenn diese Interpretationen richtig sind, in Mk 1,10f. parr ein ganz wichtiges Zeugnis dafür, daß die Evangelisten eine Tradition kannten und übernahmen<sup>74</sup>, in der Jesus als Gesandter der Sophia bzw. als Inkarnation der Sophia verstanden wurde. Die Sophia-Christologie ist in der frühesten Jesustradition eng verbunden mit einer Sophia-Theologie, die Gott in weiblicher Gestalt als göttliche Sophia begreift<sup>75</sup>. Die grenzenlose Güte Gottes ist die göttliche Sophia, deren Joch leicht ist, die den Armen und Schwerbeladenen, den Ausgestoßenen und Unterdrückten eine Zukunft öffnen will und die keine Opfer braucht. Die Güte und Freundlichkeit (des Gesandten) der Sophia aber werden zurückgewiesen (vgl. Lk 11,49), und ihre Propheten müssen sterben (Lk 13,34). Die drei synoptischen Evangelien kennen den Spruch von der Unverzeihlichkeit der Lästerung gegen den Geist (Mk 3,28f. parr):

Wahrlich ich sage euch: Alle Sünden und Lästerungen werden den Söhnen der Menschen vergeben werden, so viele sie auch aussprechen; wer aber

<sup>73</sup> Vgl. zum Folgenden J. M. ROBINSON, Jesus, bes. 10f. Zur Verbindung von Gottesknecht und Sophia vgl. auch F. CHRIST, Jesus Sophia 70.

<sup>74</sup> In welchem Verhältnis die Markus-Vorlage, die Quelle des Johannes und ev. Q (vgl. J. M. ROBINSON, a.a.O. 8) zueinander standen und welche Entwicklungsstufen der Sophia-Theologie sie präsentiert haben mögen, muß hier offenbleiben. Die Untersuchungen von J. M. Robinson, daß bereits Q in einer letzten Stufe zur Identifizierung Jesu mit der Sophia tendiert und auch die Ergebnisse der Studien von M. KÜCHLER (Frühjüdische Weisheitstraditionen, bes. 585) erlauben aber die Annahme einer solchen Konzeption schon für die erste Generation.

<sup>75</sup> Zum Folgenden vgl. E. SCHÜSSLER FIORENZA, In Memory, bes. 132–136, 188.

wider den Heiligen Geist lästert, hat in Ewigkeit keine Vergebung, sondern er ist ewiger Sünde schuldig.

Auch in diesem Logion wird ohne Zweifel Jesus selbst als die «Güte Gottes», die göttliche Sophia dargestellt, die kein Mensch zurückweisen darf. Wer Jesus zurückweist, lehnt Gott, lehnt die Sophia ab<sup>76</sup>. Und auch hier wird nun von der Weisheit als (Heiligem) Geist gesprochen.

Diesen Begriffsaustausch kennt, wie E. Schüssler Fiorenza zeigt, auch die christliche Missionsbewegung: Der auferstandene Herr wird nicht nur mit dem Geist Gottes, sondern auch mit der Sophia Gottes identifiziert (vgl. 1 Kor 1,24.30); die vorpaulinische christliche Missionsbewegung scheint sogar maßgeblich einer Sophia-Christologie (vgl. Phil 2,6–11; 1 Tim 3,16; Kol 1,15–20; Eph 2,14–16; Hebr 1,3; 1 Petr 3,18.22) gefolgt zu sein, mit der Paulus sich in 1 Kor 1 auseinandersetzt und die möglicherweise von Apollos entwickelt und gepredigt worden ist<sup>77</sup>.

Eine Brücke bildet, wie wir oben gesehen haben, die Verbindung des alttestamentlichen Theologumenons, daß Gott seinen Geist auf Propheten, Auserwählte bzw. in Deuterojesaja auf seinen Gottesknecht legt, mit der weisheitlichen Vorstellung, daß Gott die Weisheit zu Erwählten sendet und durch Propheten und Weise die Weisheit zu den Menschen kommt. So finden wir im Buch der Weisheit (9,17) schon eine ganz ausgeprägte Synonymität von Weisheit und Heiligem Geist:

Wer hat je deinen Willen erkannt, wenn du nicht Weisheit gabst und aus der Höhe deinen Heiligen Geist sandtest?

Das Motiv der Sendung aus der Höhe ist in die Gestaltung unserer neutestamentlichen Perikope unverkennbar miteingegangen.

Die Austauschbarkeit der beiden Begriffe wird zum einen wegen ihres grammatisch weiblichen Geschlechts im Hebräischen und Aramäischen möglich geworden sein<sup>78</sup>. Und zum anderen hat dann die jüdisch-hellenistische Weisheitsspekulation, besonders aber Philo, die theologische Vermittlung von Sophia, Pneuma und sogar von Sophia und Logos (vgl. Joh 1,1–14) vorbereitet<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> Vgl. E. SCHÜSSLER FIORENZA, In Memory 134; F. CHRIST, Jesus Sophia 153.

<sup>77</sup> Dazu vor allem a.a.O. 188f.

<sup>78</sup> Vgl. J. M. ROBINSON, Jesus 6.

<sup>79</sup> Vgl. dazu E. SCHÜSSLER FIORENZA, Wisdom Mythology 31, 34f.; DIES., In Memory 191.

Da Apollos wie Philo in den Schriften versierte Theologen aus Alexandrien sind, dürfen wir annehmen, daß solche weisheitliche Pneumatologie (und darin eingeschlossen das Taubenmythologumenon) von diesem Ausbreitungsgebiet des frühen Christentums her ihren Anfang nahm<sup>80</sup>. Sowohl Gott als auch Jesus als auch das Pneuma werden mythologisierend als personifizierte Weisheit vorgestellt. E. Schüssler Fiorenza macht für die Ausbreitung solcher mythologischer Vorstellungen bzw. die Notwendigkeit, sie reflektiert mythologisierend aufzugreifen, in besonderem Maße den Isis-Kult verantwortlich, der in hellenistisch-römischer Zeit eine große Renaissance und Verbreitung erlebte, und, wie sie aufzeigen kann, auf die christlichen Gemeinschaften der frühesten Zeit theologisch und gruppensoziologisch einen bedeutenden Einfluß hatte<sup>81</sup>.

### *Die frühkirchlichen Deutungen der Jordantaube*

Die geringe Differenzierung in der Anwendung der Sophia-Bildlichkeit auf die drei göttlichen Personen erklärt sich daher, daß die Entwicklung einer trinitarischen Theologie in den neutestamentlichen und frühkirchlichen Schriften bis ins 4. Jahrhundert nicht vorausgesetzt werden darf. Erst das Konzil von Konstantinopel brachte grundsätzliche Festlegungen, z.B. über die Personhaftigkeit des Geistes<sup>82</sup>.

Ein Blick auf die frühkirchlichen Zeugnisse, die Aufschlüsse über die Deutung der Jordantaube geben, spiegeln genau diese vortrinitarischen Gegebenheiten. F. Sühling<sup>83</sup> hat eine ganze Reihe von Belegen

<sup>80</sup> Vgl. E. SCHÜSSLER FIORENZA, In Memory 188, 191.

<sup>81</sup> Vgl. E. SCHÜSSLER FIORENZA, Wisdom Mythology 29–31, 33. Bereits der Autor der Weisheit Salomos komponiert sein Buch nach der Struktur der Isis-Aretalogien. Auch Philo rezipiert in seinen Schriften Elemente des Isis-Kultes. Vgl. DIES., In Memory 133, 190f., 198f.

Auch bei F. CHRIST findet sich ein allerdings lakonischer Hinweis auf einen Zusammenhang der Weisheit mit Isis (Jesus Sophia 154). Während die Taube mit der ägyptischen Isis ursprünglich keine Verbindung hat, dürfte sie in hellenistisch-römischer Zeit durch die zunehmende Identifikation mit der phönizischen Astarte, oder auch mit Aphrodite, eventuell zu diesem Symbiotier gekommen sein (vgl. S. B. POMEROY, Frauenleben im klassischen Altertum, Stuttgart 1985, 341). Zur emanzipatorischen Wirkung des Isis-Kultes vgl. S. B. POMEROY, a.a.O. 340–355.

<sup>82</sup> Erst ab dann wird der Heilige Geist als das bewirkende Prinzip der Inkarnation betrachtet (vgl. F. SÜHLING, Die Taube 39, und W.-D. HAUSCHILD, in TRE 12, bes. 202ff.).

<sup>83</sup> Die Taube 52–67.

aus dem 2./3. Jahrhundert gesammelt, die zeigen, daß den frühen Vätern (Justin, Clemens von Alexandrien, Tertullian (?), Laktanz, Hieronymus) und den christlichen Dichtern die Taube nicht als Geistsymbol, sondern als Symbol des Logos, des himmlischen Christus galt, der auf Jesus herabkommt. Aus dieser Konzeption entwickelt sich unter anderem die Tradition der Taube in der Verkündigungsszene, wonach diese als Logos, der Maria in den Leib fliegt und Fleisch annimmt, zu deuten ist. Dieses Motiv hat nachhaltigen Einfluß auf die christliche Kunst gehabt<sup>84</sup>.

Origines nennt in seiner Homilie zum Hohenlied die Turteltaube (*turturis*) und die (Haus-)Taube (*columba*) als Gestalt des Heiligen Geistes (bei der Taufe sei es eine *columba* gewesen!)<sup>85</sup>. Cyrill von Alexandrien kennt noch sowohl die Turteltaube (*τρυγών*) als auch die Felsentaube (*περιστερά*) als Symbole Christi<sup>86</sup>. Allerdings scheint das Wissen um die Herkunft des Taubensymbols in diesen Zeugnissen schon verloren (Cyrill beispielsweise verweist auf die Beredsamkeit und Sanftmut dieser Vögel, um sie als Bild Christi zu erklären). Von den Verbindungen der Taube mit weiblichen Gottheiten, von ihrer (erotischen) Liebessymbolik ist da bereits nichts mehr erhalten.

Auch in frühkirchlichen Zeugnissen des 2./3. Jahrhunderts, die Einflüsse christlicher Gnostik erkennen lassen, finden wir die Jordantaube als Sinnbild sowohl des himmlischen Christus als auch des Pneuma als auch des Logos oder Jesu<sup>87</sup>. Im sogenannten Ebionäer-evangelium (1. Hälfte des 2. Jhs.), das eine die synoptischen Fassungen harmonisierende Tauferzählung kennt, ist die Taube Symbol des Heiligen Geistes, der in Jesus eingeht<sup>88</sup>. Das 6. Buch der christlichen Sibyllinen, die im 2./3. Jahrhundert entstanden sein dürften<sup>89</sup>, setzt mit der Erinnerung an das Taufgeschehen ein:

<sup>84</sup> A.a.O. 53 (vgl. ebd. und 195 zur Rede Konstantins an die hl. Synode, wo Pneuma und Logos ebenfalls identisch sind).

<sup>85</sup> In *Canticum Canticorum* hom. II,12. Vgl. F. SÜHLING, Die Taube 10f.

<sup>86</sup> A.a.O. 57.

<sup>87</sup> Vgl. F. SÜHLING, Die Taube 67–79.

<sup>88</sup> E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER, op. cit. I, 100–102 und 103 Nr. 4. Auf dem Eingehen der Taube in Jesus, nicht auf jungfräulicher Geburt, beruht nach den Ebionäern die Gottessohnschaft Jesu. Die Vorstellung von der Vereinigung eines himmlischen Wesens mit dem Menschen Jesus zum Gottessohn ist ein deutlich gnostischer Zug der Christologie dieser judenchristlichen Gruppierung des frühen Christentums.

<sup>89</sup> E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER, op. cit. II, 509. Zu Charakter, Datierung und Herkunft der Schriften a.a.O. 498–502. Vgl. auch F. SÜHLING, Die Taube 70–73.

6,6 Feurigem Glanz entsteigend er schaut Gottes lieblichen Geist, der  
7 kommt vom Himmel herab in der Taube weißem Gefieder.

Andere Handschriften überliefern statt *πνεῦμα ἡδύ* auch *Ὄψεται ἡδύν* «den lieblichen Gott»<sup>90</sup>. Im 7. Buch kommt die *πελεία* als Geistaube (V. 67) und als Logos-Vogel (Vv 77–84) wiederum vor<sup>91</sup>. In Erinnerung an die Feuertaufe soll man unter Gebeten eine Taube fliegen lassen, Wasser in Feuer gießen und rufen:

7,82 Wie dich als Logos der Vater erzeugte,  
entsandt ich den Vogel,  
Schnellen Verkünder der Worte, als Logos,  
mit heiligem Wasser  
Deine Taufe besprengend, durch die du aus Feuer  
erscheinest.

In der 24. Ode Salomos (2. Jh. n. Chr.) finden wir sie als Taube Christi:

24,1 Die Taube flog auf das Haupt unseres Herrn Christus, weil er ihr  
Haupt war.  
2 Und sie sang über ihm,  
und gehört wurde ihre Stimme<sup>92</sup>.

In der koptisch überlieferten Pistis-Sophia ist die Taube sowohl Symbol des Heiligen Geistes (cap. 141) als auch des herniedersteigenden Christus (cap. 63) als auch Gottvaters (!) (cap. 1)<sup>93</sup>.

Im Unterschied zu allen oben genannten Zeugnissen findet sich in einer eucharistischen Eulogie in den gnostischen Thomasakten, die im 3. Jahrhundert in Syrien entstanden sind, die Taube wieder in weiblicher Ambiance. Unter vielen, überwiegend weiblichen Titeln wird der «Name» Christi (cap. 50) hymnisch gepriesen:

Heilige Taube,  
die die Zwillingsjungen gebiert;  
komm verborgene Mutter<sup>94</sup>.

<sup>90</sup> J. GEFFCKEN, Die Oracula Sibyllina, Leipzig 1902 (Nachdruck 1967) 130.

<sup>91</sup> Übersetzung nach E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER, op. cit. II, 512.

<sup>92</sup> Zitiert nach E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER, op. cit. II, 605. Daß die Taube auf dem Haupt Christi bleibt, hat ebenfalls eine ikonographische Entsprechung. Vielfach sitzt ja bei den oben genannten Beispielen die Taube auf dem Kopf der Göttinnen (vgl. z. B. das mykenische Goldplättchen bei O. KEEL, Vögel Abb. 28).

<sup>93</sup> F. SÜHLING, Die Taube 76f. Heute wird die Pistis-Sophia nicht mehr einem valentinischen Verfasser zugeschrieben, sondern vorsichtiger den Gnostikern (des Epiphanias) zugerechnet, ev. den Sethianern oder Severianern (vgl. dazu E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER, op. cit. I, 175f.).

<sup>94</sup> Nach E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER, op. cit. II, 329. Vgl. F. SÜHLING, Die Taube 80ff.

Der Kontext und auch andere Passagen der Thomasakten (cap. 27)<sup>95</sup> deuten darauf hin, daß diese «heilige Taube» als ein Sinnbild der himmlischen Sophia zu verstehen ist, welche als «Mutter», «Barmherzigkeit», «Schweigen» und «Wahrheit» tituliert wird und in der Gnosis eine göttinartige Kampfgefährtin des irdischen Erlösers ist, Besitzerin Gottes und der «Name», den Jesus bei der Taufe annimmt. In der bardesanischen Gnostik, mit der die Thomasakten sich hier berühren, gehört die «Mutter» zum himmlischen Pleroma<sup>96</sup>. Im judenchristlichen, wahrscheinlich in Ägypten entstandenen und ebenfalls gnostisch beeinflußten Hebräerevangelium, sagt Jesus nach dem Zeugnis des Origines und des Hieronymus: «Sogleich ergriff mich meine Mutter, der Heilige Geist, an einem meiner Haare und trug mich weg auf den großen Berg Tabor»<sup>97</sup>.

Dafür, daß die Taube in der Gnosis als Pneuma und oberste weibliche Gottheit gedeutet wird, haben wir zudem einen interessanten Beleg aus den «Excerpta ex Theodoto» des Clemens von Alexandrien. Dort referiert er nämlich, daß die Valentinianer die Taube als τὸ πνεῦμα τῆς ἐνθυμήσεως τοῦ πατρός deuten, und nicht als τὸ πνεῦμα ἄγιον oder τὸν διάκονον. In derselben Schrift (7) wird dies mit der Gnosis als oberster weiblicher Gottheit identifiziert<sup>98</sup>.

Als Vertreter der italischen Schule der Valentinianer zitiert Hippolyt noch die Gnostiker Herakleon und Ptolemäus: «(Sie) sagen, der Leib Jesu sei ein psychischer gewesen. Deshalb sei bei der Taufe das Pneuma, d. h. der Logos der Mutter von oben, der Sophia, als Taube herabgekommen»<sup>99</sup>.

Wir haben also einige Anhaltspunkte dafür gefunden, daß die weiblichen Konnotationen des Pneuma und der Taubensymbolik im christlich gnostischen Umfeld länger überlebt haben als im übrigen frühen Christentum, wo die (männliche) Logos-Begrifflichkeit bald alle weiblichen Elemente eliminiert zu haben scheint. Obwohl in der Gnosis Pneuma, Logos oder Sophia je andere Funktionen im theologischen

<sup>95</sup> E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER, a.a.O. 319.

<sup>96</sup> A.a.O. 306. zu den Zwillingsjungen vgl. U. WILCKENS, Weisheit und Torheit 113 Anm. 1.

<sup>97</sup> Nach E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER, op. cit. I, 108 (zum Hebräerbrief vgl. a.a.O. 104–107).

<sup>98</sup> Zitiert nach O. STÄHLIN, L. FRÜCHTEL, Clemens Alexandrinus (GCS), Bd. 3: Stromata Buch VII und VIII u. a., Berlin 1970, 108, 112.

<sup>99</sup> F. SÜHLING, Die Taube 77.

Weltgebäude haben als in der jüdisch-hellenistischen und christlichen Weisheitsspekulation, sind alle diese weiblich personifizierten Gestalten ähnlich aufgrund der «reflective mythology», die ja auch der Gnosis schon eigen war<sup>100</sup>. So kann die Jordantaube ohne weiteres als mythologisierendes Symbol und Attribut auf die gnostische Sophia-Mutter-Gestalt hin interpretiert werden<sup>101</sup>.

Sicher ist, daß die theologische Rede des frühesten Christentums von Gott, Jesus und dem Pneuma in der Sprache der Weisheit und in der damit verbundenen reflektierten Mythologie nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit der Gnosis in den Hintergrund geschoben wurde. Schon Paulus streitet ja in 1Kor mit gnostischen Pneuma-Sophia-Lehren (läßt sich dabei aber auf die weisheitliche Pneumatologie ein!) und wirft den korinthischen Gruppen vor, sie entleerten das Kreuz – ein Vorwurf, der sich gegen einen typisch gnostischen Erlösermythos gerichtet haben dürfte<sup>102</sup>. Da die weisheitlich mythologisierende Sprache in gnostischen Kreisen besonders gern rezipiert wird – denn da ist sie bereits zuhause –, führt die Abdrängung der Gnostik in die Häresie auch zur Verdrängung der weisheitlich-mythologisierenden weiblichen Elemente im Jesus- und Gottesbild des frühen Christentums.

Diese These bedürfte gewiß zu ihrer Erhärtung noch umfangreicherer Ausführungen. Beschränken wir uns aber hier wieder auf unsere Jordantaube. Es bestand zur Zeit des Irenäus, wie wir einem Abschnitt in seiner Schrift «Adversus Haereses» (III, 18,1) entnehmen können, offensichtlich ein großes Abgrenzungsbedürfnis gegenüber (gnostischen) Lehren, die die Taube nicht auf den Heiligen Geist (der bei Irenäus schon sehr trinitarisch eingeordnet ist) deuten wollen:

Selbstverständlich hätten die Apostel sagen können, Christus sei auf Jesus hinabgestiegen, oder jener obere Erlöser auf den von der Heilsordnung, oder jener unsichtbare in den von dem Demiurgen – aber sie haben nichts Derartiges weder gewußt noch gesagt. Hätten sie es aber gewußt, dann hätten sie es gewiß auch gesagt, und was war, das sagten sie auch, daß nämlich der Geist wie eine Taube auf ihn herabgestoßen sei...<sup>103</sup>.

<sup>100</sup> Vgl. dazu bes. E. SCHÜSSLER FIORENZA, Wisdom Mythology 32f.

<sup>101</sup> Möglicherweise brauchte schon die vorchristliche Gnostik dieses Bild im Rahmen ihrer Weisheitsspekulation. Auch dürfen wir nicht ganz ausschließen, daß Philo bereits eine Symbolik mit gnostischer Vergangenheit referiert, wenn er auf die Tauben zu sprechen kommt.

<sup>102</sup> U. WILCKENS, Weisheit und Torheit bes. 205–213. Vgl. Im Zusammenhang zum Fehlen der Passionsgeschichte in Q auch J. M. ROBINSON, Jesus 14.

<sup>103</sup> F. SÜHLING, Die Taube 3f.

Etwas deutlicher wird mindestens eine dieser Lehren (der Ophiten) in derselben Schrift I,30,12–13 referiert, wonach die Sophia Jesus bei der Taufe als Gefäß für ihren herabkommenden Bruder Christus vorbereitet. Jesus wird vorübergehend von Sophia und Christus bewohnt, und beide verlassen ihn vor der Kreuzigung, um wieder in den «unvergänglichen Äon» zurückzukehren<sup>104</sup>. Die Abwehr einer gnostischen Interpretation des Taufberichtes, vielleicht auch das Mißverständnis weisheitlich geprägter Interpretationen als gnostisch oder die Intoleranz gegenüber logos-christologischen Konzepten – aus der Darstellung des Irenäus wird man da kaum genaue Identifizierungen ableiten dürfen –, beginnt also bereits zu dieser Zeit die eigentliche Symbolik der Taube auszulöschen und damit die Sophia-Christologie zu verdrängen. Auf der anderen Seite finden wir noch in den Lehren des Silvanos aus dem 3./4. Jahrhundert, einer Schrift aus Nag Hammadi, die ebenfalls als «gnostisierend» bezeichnet wird, eine ganz deutliche weisheitliche Christologie:

Er ist die Weisheit.

Denn er ist die Weisheit, er ist auch der Logos.

...

Ein heiliges Königtum ist sie.

...

Die Weisheit Gottes wurde um deinetwillen  
zur törichten Gestalt,  
damit sie dich, du Tor, heraufführe und weise mache.  
Und das Leben ist um deinetwillen gestorben, als es  
kraftlos (15) war,  
damit es dir, der du tot warst, durch seinen Tod das Leben gebe.  
(Silv 106,22b–107,16)<sup>105</sup>

Ich sehe damit durch die vorliegende Untersuchung der Taubensymbolik folgende Entwicklungsskizze bestätigt, die M. Küchler in seinen Studien zur frühjüdischen Weisheit und deren Einfluß auf das frühe Christentum schon gezeichnet hat:

«Traditionsgeschichtlich ist die alte Weisheitschristologie in unseren neutestamentlichen Texten am Aussterben. Man kann deshalb wohl annehmen, daß sie ursprünglich einen viel stärkeren Anteil an der Interpretation Jesu hatte. Die «judenchristlich-agnostisierenden» Kreise in Palästina», die vermutlich «die Träger der ältesten Sophia-Christo-

<sup>104</sup> Vgl. J. M. ROBINSON, Jesus 7.

<sup>105</sup> Dazu M. KÜCHLER, Frühjüdische Weisheitstraditionen 560.

logie waren», wurden anscheinend schon früh von der antignostischen Front ins häretische Abseits getrieben und haben erst in der christlichen Gnosis wieder zum Wort kommen können. Von daher ist es begreiflich, weshalb in den gnostisierenden (z. B. Silv) und vollgnostischen Schriften eine so enge Verbindung der Sophia mit Christus geschehen konnte. Die ältesten weisheitlichen Interpretamente Jesu müssen zeitlich noch vor Q angesetzt werden, durch deren auswählende Sammeltätigkeit uns einige Relikte überkommen sind. Sie liegen damit traditionsgeschichtlich in größter Nähe zum historischen Jesus. ... »<sup>106</sup>

Daß die griechischen und lateinischen Väter dann alle treu am Bild der Jordantaube für Christus und später den Heiligen Geist festhalten<sup>107</sup>, zeigt zum einen, wie groß die Überlebenskraft von Bildern ist, und zum anderen, wie sie inhaltlich umgedeutet werden können. Denn bei den Vätern ist die Taube nun sehr bald einmal ein Symbol der Sanftmut, der Unschuld, der Reinheit, ja sogar der (ehelichen) Keuschheit<sup>108</sup>. Auch diese Symbolik hat Traditionen bis in die Antike zurück aufzuweisen, steht aber sicherlich nicht an der Wiege von Mk 1,10f. parr. Wenn Augustinus dann später eine Pneumatologie des Geistes der Liebe entfalten kann, die die abendländische Lehrtradition noch lange beeinflussen soll, dann ist mit dieser Liebe «caritas» und «dilectio» gemeint<sup>109</sup>. Es kommt aber nicht von ungefähr, daß Augustinus in «De agone Christiano» (XXII,24) die Liebe, die der Geist den Menschen habe zeigen wollen, ausdrücklich als «amor spiritualis» qualifiziert<sup>110</sup>. In der Betonung der Spiritualität dieser Liebe dürfte wohl eine Verwehrung gegen ein umfassenderes Verständnis von «amor» (als Venus!) zu erkennen sein.

### *Ein weibliches Gottesbild christlicher Tradition*

Die Rekonstruktion der Traditionsgeschichte von Mk 1,10f. parr hat uns zu den altorientalischen Taubengöttinnen und der Weisheitstheologie des frühesten Christentums geführt. In dieser ersten Zeit war

<sup>106</sup> M. KÜCHLER, a.a.O. 584–586. Vgl. F. CHRIST, Jesus Sophia 154.

<sup>107</sup> Vgl. F. SÜHLING, Die Taube 2–6, 52–60.

<sup>108</sup> A.a.O. 181–191.

<sup>109</sup> Zum Ansatz der augustinischen Pneumatologie beim Liebesgedanken und dessen großer Wirkung auf die Lehrentwicklung der folgenden Jahrhunderte vgl. W.-D. HAUSCHILD in TRE 12, bes. 202f.

<sup>110</sup> F. SÜHLING, Die Taube 183.

es unter dem Einfluß jüdisch-hellenistischer Weisheitsspekulation und der Renaissance des Isis-Kultes Christinnen und Christen möglich, von Jesus und Gott in der Begrifflichkeit der Sophia, die die sich verschenkende Güte und Liebe Gottes in Person darstellt, zu sprechen. Die Weisheitshypostase war die große Chance des Christentums, weibliche und erotische Elemente in eine monotheistische Religion zu integrieren, in der Gott ein Mann ist. Die Einbeziehung des weiblichen Gottesbildes in der Weise der «reflective mythology», die das junge Christentum schon vorgebildet fand, ist den Anhängerinnen und Anhängern der Jesusbewegung und frühen Missionsbewegung gelungen, wahrscheinlich vor allem deshalb, weil Jesus selbst sich schon als letzten Gesandten der Sophia verstand und sein einzigartiges Gottesverhältnis in der Sophia-Bildlichkeit ausgedrückt hat<sup>111</sup>. Die Sophia-Theologie hat in entscheidendem Maße ermöglicht, daß die christliche Bewegung eine Gemeinschaft von Gleichen sein konnte, in der das Programm von Gal 3,28 bereits realisiert wurde. E. Schüssler Fiorenza hat in ihrem großartigen Entwurf einer Geschichte der urchristlichen Frauen die Zusammenhänge zwischen dieser Theologie und der emanzipatorischen Praxis der frühchristlichen Gemeinden mit einer Fülle von Material aufgezeigt<sup>112</sup>. Weil im Zentrum der Botschaft vom Reich Gottes die Befreiung der Menschen von patriarchalen Strukturen steht<sup>113</sup>, weil Gott und Jesus alles andere als Patriarchen sind, weil beide eins sind mit der weiblichen Sophia, deshalb können Frauen im Urchristentum Subjekte ihrer Geschichte sein, als Jüngerinnen Jesu, Zeuginnen seiner Auferstehung, als Apostolinnen und Gemeindemitarbeiterinnen und Vorsteherinnen.

Es bleibt uns heutigen Christinnen die hoffnungsvolle Aufgabe, diese emanzipatorischen Impulse für uns und die Kirche wieder einzufordern. Die subversive Arbeit an einer inzwischen total androzentrierten Theologie und die gelebte Praxis einer Kirche von «gleichen» Brüdern und Schwestern, werden Hand in Hand gehen müssen, um uns in die wirkliche christliche Freiheit zu führen. Mit dem Dilemma des männlichen Gottesbildes sind christliche Feministinnen immer konfrontiert. Ich denke, daß uns die Methode der «reflective mythology» des Urchristentums, die eine Verbindung einer monotheistisch-männ-

<sup>111</sup> Vgl. M. KÜCHLER, Frühjüdische Weisheitstraditionen 585.

<sup>112</sup> Vgl. E. SCHÜSSLER FIORENZA, In Memory, bes. 130–140.

<sup>113</sup> Op. cit. 140–154.

lichen Tradition mit dem weiblichen Gottesbild inklusive dessen erotischer Elemente erfolgreich hergestellt hat<sup>114</sup>, einen gangbaren Weg aus der Aporie einer androzentrischen Religion weisen kann, so daß Frauen in Zukunft nicht mehr aus dem Christentum und der Kirche herausgedrängt werden bzw. resigniert gehen, weil für sie das überkommene Gottesbild jahrhundertelange Unterdrückung ihrer Vorfahrrinnen im Glauben statt Freiheit symbolisiert. Auf Jesus Sophia und Gott Sophia als eine sehr wichtige, wenn auch nicht dominierende Tradition können wir Frauen uns heute berufen, um das Gottesbild *innerhalb* von Christentum und Kirche zu verändern, denn «unser Erbe ist unsere Macht» (J. Chicago)<sup>115</sup>.

<sup>114</sup> Die Vereinbarkeit zeigt sich ja besonders eindrücklich in unserer Perikope, wo Gott-Sophia gleichwohl in der Tradition des atl. Gottesknecht-Themas spricht.

<sup>115</sup> Vgl. E. SCHÜSSLER FIORENZA, In Memory XX.

