



Info

Zeitschrift des Interdisziplinären Zentrums
für Frauen- und Geschlechterforschung



22. Jg. / Nr. 30 / 2005

Aufsätze

- Die Frau als personifizierte Weisheit in der hebräischen Bibel
- Geschlechtsspezifische Arbeitsteilung am Beispiel der familialen Altenfürsorge
- Männerbündisches Management - Verbündete Manager
- Organisationskultur und Geschlecht in den Ingenieurwissenschaften Europas



Berichte aus der Uni Bielefeld

- Überlegungen zur Konstruktion von bürgerlicher Männlichkeit im 19. Jh.
- Mächtige Karikaturen! - Ohnmächtige Gender Bewegung?

Berichte aus dem IFF

- Prozesse indirekter sozialer Schließung in Natur-/Technikwissenschaften
- Das Mentoring-Programm momentmal - erste Erfahrungen

Sonstige Berichte

- Frauen im internationalen Kontext
- Chancengleichheit durch Mentoring?
- Das Kompetenzzentrum TeDiC e.V.

Impressum:

IFF Info, Zeitschrift des Interdisziplinären Zentrums für Frauen- und Geschlechterforschung
22. Jg., Nr. 30, 2005
ISSN 1611-230X

Interdisziplinäres Zentrum für Frauen- und Geschlechterforschung (IFF)
Universität Bielefeld
Postfach 10 01 31, 33501 Bielefeld
Fon: 0521-1064574, Fax: 0521-1062985
Email: iff@uni-bielefeld.de

Redaktion: Dr. Anina Mischau, Email: anina.mischau@uni-bielefeld.de
Layout: Sonja Neuß
Druck: Zentrale Vervielfältigung der Universität Bielefeld
Auflage: 500
Erscheinungsweise: 2x jährlich im April und Oktober

Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht in jedem Fall
die Ansicht der Redaktion wieder

Die als Frau personifizierte Weisheit in der hebräischen Bibel

Dass die Weisheit in der jüdischen Bibel und also auch im christlichen Alten Testament als Frau auftritt, hat im Zuge der feministischen Beschäftigung mit diesen Schriften verstärkt Beachtung erfahren. Denn die Weisheitsgestalt steht in mehreren Texten in der Nähe Gottes und trägt so zu einer differenzierten Sicht auf das biblische Gottesbild bei. Dieses ist keinesfalls so monolithisch männlich, wie es das Vorurteil will. Außerdem wirft die Weisheitsgestalt im Zusammenspiel mit Frauengestalten biblischer Erzählungen ein neues Licht auf Handlungsräume von Frauen des biblischen Israel. Auch wenn von den erzählenden und poetischen Texten nicht in direkter Linie auf historische Wirklichkeit geschlossen werden kann, so eröffnen die weisen Frauen des biblischen Israel doch Anknüpfungspunkte für die Rekonstruktion weiblicher Rollenmodelle. Die Weisheitsgestalt zeigt, dass die symbolische Ordnung des biblischen Israel nicht in dem Maß männlich dominiert ist, wie es die Wirkungsgeschichte glauben machen will.

1. Predigerin, Prophetin, Gastgeberin: die Chokmah

Weisheit zu finden – das scheint ein hohes und oft auch unerreichbares Ziel zu sein. Das ist heute so und es war in biblischen Zeiten nicht anders. Weisheit übertrifft materielle Kostbarkeiten sowohl an Wert als auch an Seltenheit (Spr 8,10f). Heute wie damals ist Weisheit nicht etwas, das den Menschen einfach in den Schoß fällt. Viele Suchende erleben sie als verborgen, vielleicht auch als unerreichbar. Diese Erfahrung ist den Menschen der Bibel vertraut (vgl. Ijob 28). Das biblische Weisheitsbild erschöpft sich aber nicht in der Beschreibung der unzugänglichen Aspekte von Weisheit. Die alttestamentlichen Schriften benennen auch die Erfahrung jener Weisheit, die sich finden lässt. Diese Weisheit ist gerade nicht an den unzugänglichsten Orten des Universums verborgen, sondern kommt den Suchbewegungen der Menschen entgegen. Die Weisheit ist in diesem Konzept kein verborgener Schatz. Sie tritt öffentlich auf, spricht die Menschen offensiv an und lädt sie ein. Dabei wendet sie sich auch an die Unentschiedenen, an die Menschen, für die es noch nicht ausgemacht ist,

welchen Weg ihr Leben nehmen wird. Um diese Menschen konkurriert sie mit der Torheit (Spr 9), denn diese will – ebenso wie die Weisheit – jene Menschen auf ihre Seite ziehen, deren Lebensausrichtung noch nicht klar ist.

Die Bibel hat eine besondere Darstellungsform gefunden, um die Erfahrung auszudrücken, dass die Weisheit den Menschen entgegenkommt und sie auffordert, sich auf sie einzulassen. Die Weisheit wird als Person vorgestellt, als „Frau Weisheit“. Weisheit ist in der hebräischen Bibel nicht nur ein abstrakter Begriff, sondern auch eine Figur, die diesen Wert verkörpert. Die Weisheit tritt als Frau in unterschiedlichen Rollen auf. Sie nimmt bestimmte Räume ein, spricht zu konkreten Menschen und handelt im Gegenüber zu den Menschen ein- und zum Gott Israels andererseits. In den Texten des hebräischen Sprüchebuchs und der griechischen Schriften Jesus Sirach und Weisheit zeigt sich den gegenwärtigen LeserInnen eine beeindruckende Gestalt, eine schillernde Persönlichkeit, die auch heute noch insbesondere für Frauen auf der Suche nach weiblichen Spuren im Gottesbild anzie-

hend wirkt. Die Attraktivität der „Sophia“ (griechisch: „Weisheit“) muss auch in der Antike wirksam gewesen sein. Auf der Anziehungskraft dieser literarischen Frauengestalt beruht ein Großteil ihrer didaktischen Wirkung.

Im Buch der Sprüche erscheint die *Chokmah* zum ersten Mal in Kap 1,20ff und dann immer wieder im Verlauf des ersten Teils des Sprüchebuchs (1-9). Neben Kap 1 prägen besonders die beiden Kapitel 8 und 9 mit ihren literarischen Bildern die Vorstellungen von der Weisheitsgestalt.

Weisheit: auf der Straße schreit sie, über die Plätze erhebt sie ihre Stimme. An der Ecke der lauten Orte ruft sie, an den Öffnungen der Stadttore spricht sie ihre Worte. (Spr 1,20f)¹

Ein Eindruck von Verborgenheit kann hier erst gar nicht aufkommen, genau das Gegenteil ist der Fall. Die Orte, an denen die Weisheit nach Spr 1,20f auftritt, sind allesamt öffentlich. Die Straße ist gerade kein verborgener Platz, was auf der Straße geschieht, bezieht die Öffentlichkeit mit ein. Im hebräischen Denken ist „Straße“ geradezu der Raum der Öffentlichkeit, wird „Straße“ zum Synonym für draußen, nicht

verborgen. (Diese Bedeutung des Wortes „Straße“ findet ihre Fortentwicklung im modernen Hebräisch, wo mit *chuz* [biblisch: Straße] das Außen des Staates, also das Ausland gemeint ist.) Plätze und laute Orte kennzeichnen das Stadtleben ebenso wie das Stadttor. Durch das Stadttor müssen alle gehen, die die Stadt verlassen oder betreten wollen. Es ist in biblischen Texten auch der Ort für rechtliche Entscheidungen und für Versammlungen (vgl. Rut 4), eine Beobachtung, die archäologische Funde bestätigt haben: In Stadttoren finden sich Sitzbänke, die Versammlungen dienen können. Schon die Verortung der Weisheit im Raum des Rechts weist auf eine Verbindung hin, die im biblischen Denken eine zentrale Rolle spielt, nämlich auf den Zusammenhang von Weisheit und Gerechtigkeit (vgl. Baumann 1996a, S. 71f.). Die *Frau Weisheit* tritt am Ort des Rechts in Erscheinung.

Das Auftreten der Weisheit ist nicht bescheiden und still. Das wird in Spr 1,20f an den vier unterschiedlichen Verben der lautlichen Äußerung deutlich, die der Rede in Spr 1,22-33 vorangehen. Die Weisheit singt laut. Das Verb *ranan* kommt häufig in den Psalmen vor, wo es meist mit „jubeln“ übersetzt wird. Hier bezieht es sich auf die folgende Rede, die poetisch – also liednah – verfasst ist (wegen des Inhalts dieser Rede übersetzt Martin Buber mit „klagen“). Dass dieses Singen durchaus einiges an Lautstärke aufbringt, unterstreichen die beiden nächsten Begriffe: Die Weisheit „erhebt ihre Stimme“, sie „ruft“. Und schließlich „redet sie ihre Reden“ (Buber behält die für das Hebräische typische Wiederholung des Verbs in der Nominalform, die so genannte *figura etymologica* bei).

Die Weisheit *erhebt ihre Stimme*. Das ist kein sanftes Säuseln, das nur

wenige hören können, sondern lautes und werbendes Rufen. „Hier wird hervorgehoben, daß die Weisheitsgestalt mitten im lärmenden Treiben einer israelitischen Stadt steht. Dort, wo sich das öffentliche Leben abspielt, kann die Stimme der Weisheitsgestalt vernommen werden.“ (Baumann 1996a, S. 178) In dieser Verbindung aus Öffentlichkeit und lautem Erheben der Stimme erinnert die Weisheit an die ProphetInnen Israels. So wie sie tritt sie für Gerechtigkeit ein. Sie bewirkt, dass die Machthaber gerecht regieren. Hier und auch in der traditionsgeschichtlichen Verbindung der Weisheit mit der ägyptischen Ma’at wird deutlich, dass in der hebräischen Bibel Weisheit und Prophe- tie keine Gegensätze sind.

„Weisheit geht nun einmal nicht mit der prophetischen Tradition zusammen.“ So hat Dorothee Sölle ihren Vorbehalt gegenüber der Weisheitstheologie formuliert und steht damit in der Tradition einer Abwertung der Weisheitsliteratur gegenüber der prophetischen Literatur Israels.² Diese Position kann die biblische Prophetie mit theologischen Entwürfen von Befreiung und der zentralen Forderung nach Gerechtigkeit eher in Verbindung bringen als die Weisheitstradition. Der weisheitliche Zugang zur Welt wird daher von manchen befreiungstheologisch orientierten TheologInnen eher mit wohlhabenden und gebildeten Schichten der Gesellschaft des alten Israel in Verbindung gebracht und steht dann in einem krassen Widerspruch zum Armenevangelium und seiner Verwurzelung in der prophetischen Tradition Israels. Diese Skepsis gegenüber der Weisheit ist in der evangelischen Theologie stärker verbreitet als in der katholischen und ist wohl eine Folge der dialektischen Theologie, für die auch die (weisheitlich bedeutsame)

Schöpfungstheologie nicht so wichtig ist wie die Geschichtstheologie mit dem Exodusmotiv als Basis (vgl. Schroer 1996, S. 2).

Die alttestamentliche Weisheit lässt sich aber weder gegen die prophetische Tradition ausspielen noch steht sie im Gegensatz zur Gerechtigkeit von Tora und Prophetie. Im Gegenteil: Mehrere Traditionslinien verbinden das weisheitliche Denken mit Gerechtigkeitsvorstellungen des Alten Israel und des Alten Orients. *Zedaqah*, der hebräische Begriff für Wahrheit, der in der Weisheit eine zentrale Rolle spielt, bezeichnet auch die Gerechtigkeit. Das öffentliche Auftreten der Weisheit im Tor steht ebenso wie ihre Verortung am Königshof und im gerecht richtenden König Salomo (1 Kön 3) für ihre Verbindung zur gerechten Rechtssprechung. Außerbiblisch führt die Traditionslinie zur ägyptischen Göttin Ma’at, die für Wahrheit und Gerechtigkeit steht (vgl. Assmann 1995).

Die laute Stimme in der Öffentlichkeit kennzeichnet die Weisheitsgestalt nicht nur im ersten Kapitel des Sprüchebuchs. Auch in Spr 8,1-3 wird die Weisheitsgestalt auf öffentlichen Plätzen lokalisiert, auch dort erhebt die Weisheit – hier parallel zur „Einsicht“ (*binah*) – ihre Stimme:

*Am Gipfel der Höhen, auf dem Weg,
zwischen den Pfaden stehend, seitlich der
Tore, am Eingang der Stadt,
bei den Türöffnungen ...³*

Während das Wirken der *Chokmah* in Spr 1 auf den Stadtbereich konzentriert ist, kennzeichnen in Spr 8 exponierte Räume auch außerhalb der Stadt den Standort der Weisheitsgestalt. Zwar werden auch hier die Stadttore als belebte Orte genannt, die Wege und Pfade können sich aber ebenfalls außerhalb der Stadt befinden. Die Weisheit stellt sich sogar zwischen die Pfa-

de, an den Kreuzungspunkt von Wegen – auch von Lebenswegen (vgl. Baumann 1996a, S. 7). Wegkreuzungen zwingen immer zu einer Entscheidung, das ist allen Wandernden vertraut. Spätestens an der nächsten Wegkreuzung wird erwartet, bis alle Mitglieder der Gruppe wieder zusammen sind, denn hier stehen Alternativen zur Auswahl. An einer Weggabelung auf dem Hauptweg zu bleiben – selbst das ist Ergebnis eines Entscheidungsprozesses. Auf einem Weg sind also Kreuzungen Orte besonderer Aufmerksamkeit. Der Ruf der Weisheit wird eben an solchen Konzentrationpunkten gehört. Die Weisheit fordert Menschen auf, sich für den Weg von Recht und Gerechtigkeit zu entscheiden.

In Spr 9,1-6 verschiebt sich der Akzent. Nun sind es die Mägde der Weisheit, die in der Stadt einladend rufen. Die Weisheit selbst „hat ihr Haus gebaut“. Sie hat alle Vorbereitungen für ein Festmahl getroffen und lädt nun die „Unerfahrenen“ und die, „denen es an Verstand mangelt“, zu sich ein. Von den Straßen, den Wegen und den Stadttoren führt das Buch der Sprüche uns in das Haus der Weisheit. Nach der Ruferin, der Prophetin und öffentlichen Mahnerin präsentiert uns Kap 9 die Weisheit als großzügige Gastgeberin. Bei ihr einzukehren verheißt Genuss, der über das Lebensnotwendige hinausgeht. Schlachtvieh und Wein sind keine Alltagsnahrung, sondern gehören zum festlichen Gastmahl. Mägde als Teil des Hausstands weisen darauf hin, dass die Chokmah zu den begüterten Frauen Israels gehört. Auch das Haus der Weisheit hat eine Besonderheit, die es über den Durchschnitt erhebt: *sieben Säulen*.

Auf der Bildebene zeigen die sieben Säulen des Hauses sowohl die Größe als auch die Stabilität des Ge-

bäudes an. Die Weisheit hat eher einen Palast als ein gewöhnliches Haus. Die Deutung der sieben Säulen wird aber über die architektonische Funktion hinausgehen und eine metaphorische Ebene in den Blick nehmen müssen. Wahrscheinlich spielen die „sieben Säulen“ der Weisheit auf die sieben durch Überschriften kenntlich gemachten Buchteile des Sprüchebuchs an. Die sieben Säulen strukturieren das Lehrgebäude, mit dem sich WeisheitsschülerInnen auseinanderzusetzen haben. Das Sprüchebuch wird selbst zum Haus der Weisheit, die Lektüre des Buchs kommt einem Fest in diesem großzügigen Gebäude gleich. Im Hintergrund dieses Bildes stehen ältere Sprichwörter, die das Bauen eines Hauses mit Weisheit – gerade auch mit Frauenweisheit – verknüpfen (Spr 14,1; 24,3f):

Die Weisheit der Frauen hat ihr Haus gebaut, die Narrheit reißt es mit eigenen Händen ein. (Spr 14,1)

Das Bild der Frau, die ein großes Haus bewirtschaftet und über eigene materielle Ressourcen verfügt, der DienerInnen zur Hand gehen und die sowohl ökonomisch als auch sozial eigenständig ist, verbindet die Frau Weisheit auch mit der in Spr 31 vorgestellten starken Frau. Innerbiblische Vorbilder der Hausherrin und Gastgeberin sind etwa Rahab von Jericho (Jos 2; 6,15-27), Jael (Ri 4,17-24) und die Frau von Schunem (2 Kön 4,8-17). Neh 3,12; 5,1-5 weisen ausdrücklich darauf hin, dass Frauen am Wiederaufbau Jerusalems und an der Entwicklung einer gerechten Sozialordnung im nachexilischen Juda beteiligt waren. Literarische Rollen und gelebtes Frauenleben (sie lassen sich im Einzelnen oft kaum auseinander halten) prägen also das Bild der biblischen Frau Weisheit (vgl. Schroer 1996, S. 33).

2. „Euch, Menschen, rufe ich“ – drei Reden der Weisheit

Die Räume, in denen die Chokmah auftritt, zeigen vor allem eines deutlich: die Weisheitsgestalt erhebt ihre Stimme in aller Öffentlichkeit. Sie ist sichtbar und hörbar; Menschen können sich an ihr orientieren. Die Chokmah nimmt dabei die Rolle der Prophetin ebenso ein wie die Rolle der Gastgeberin. In beiden Rollen verkörpert sie die Inhalte, die sie auch vertritt. Die in Spr 1,22-33; 8,4-36; 9,4-6 hörbar werdende Stimme will die Menschen einladen, dem Weg der Weisheit zu folgen. Diese drei Ich-Reden der Weisheitsgestalt in Spr 1-9 charakterisieren diese Gestalt ebenso, wie es die Räume ihres Auftretens tun.

2.1 Spr 1,20–33 – Mahnung an die Unerfahrenen

Das Dringliche des lauten Rufens, das schon in den Redeeinleitungen angeklungen war, bekommt hier noch mehr Gewicht. Die Angesprochenen stehen vor der Entscheidung, der Weisheit zu folgen oder aber den gegensätzlichen Weg, den Weg der Torheit zu wählen. Dass die Weisheit Menschen aufruft, ihr zu folgen, ist in der Rede der Weisheit nichts Neues. In Spr 1,22ff erinnert die Chokmah an bereits vorangegangene Einladungen, die die Menschen ausgeschlagen haben. Als Mahnerin erhebt die Weisheit ihre prophetische Stimme in Form einer auch von den Schriftpropheten her bekannten „Gerichtsankündigung“⁴. Die Rede zeigt auf, dass diejenigen, die sich vom Ratschlag der Weisheit abwenden, sich auch vom Leben abwenden. Wenn sie die Konsequenzen ihres Handelns am eigenen Leib spüren und um Hilfe rufen, wird die Weisheit allerdings nicht mehr zur Stelle sein. Wie in der Weisheitsliteratur üblich, werden auch hier zwei Wege einander ge-

genüber gestellt und scharf gegeneinander abgegrenzt. Auf der einen Seite stehen Torheit, Verweigerung, Ablehnung, Unglück, Schrecken und letztlich Tod (im Hebräischen stehen in V 26f sechs verschiedene Begriffe für Unheil). Auf der anderen Seite steht die Weisheit mit Rat-schlag und Mahnung, mit Einsicht, Gottesfurcht und sogar mit dem Versprechen der Geistausgießung (vgl. Joel 3). Gegenüber denjenigen, die nicht auf sie hören, spart die Weisheit nicht mit Ablehnung und sogar Spott. Das Unheil, das diese Menschen erfahren, ist aber keine Strafe der Weisheit, sondern die Konsequenz ihres eigenen Handelns, das „Essen von der Frucht ihres Tuns“ (V 31). In dieser Spannung von verheißenem Geist und angedrohtem Unheil zeigt sich die Ausrichtung dieser Rede. Der Begriff „Gerichtsankündigung“ ist nicht als Zukunftsschau misszuverstehen. Eher handelt es sich um die Androhung von Konsequenzen aus dem negativen Handeln der Angesprochenen. Ziel solcher Gerichtsankündigung ist es, die Angesprochenen von ihrem Tun abzuhalten. Das Gericht soll gar nicht eintreffen müssen. Die Weisheit eröffnet in ihrer ersten Rede einen Entscheidungsraum, in dem sich die Menschen bewegen können. Ihre werbenden Worte erinnern stellenweise an die biblische Liebessprache, etwa wenn vom Suchen und (nicht) Finden die Rede ist (V 28)⁵. Prophetische Sprache und die dort allerdings über weite Strecken gewalttätige Sprache des Liebeswerbens gehen auch in der Schriftprophetie häufig Hand in Hand (etwa Hos 1-3; Jer 3-5). Die Weisheit nimmt die Stelle JHWHs ein. In der Prophetie ist es es, den die Menschen suchen bzw. finden, in der Weisheitsliteratur ist es die Weisheit (vgl. Baumann 1996a, S. 101).

Diese Verbindung zu prophetischen Texten der hebräischen Bibel weist auch auf eine Nähe der Weisheitsgestalt zu JHWH hin. Prophetische Rede ist zu verstehen als gesandte und beauftragte Gottesrede. Wenn die Weisheit wie eine Prophetin spricht, dann wird Gottes Stimme in ihrer Stimme hörbar. Außerdem weisen die Wendungen des „Hand-Ausstreckens“ (V 24) und des „Wohnens in Sicherheit“ (V 33) auf andere Stellen hin, in denen Gott Subjekt dieser Handlungen ist.⁶ „Während jedoch die Propheten Israels in ihrer Botschaft die Umkehr zu JHWH predigen, mahnt die Weisheitsgestalt nachdrücklich, *ihre* Unterweisungen und Mahnungen zu achten, so daß von einer Adaption der prophetischen Rede für die Weisheit gesprochen werden kann.“ (Gorges-Braunwarth 2002, S. 231)

2.2 Spr 8,1-36 – Selbstdarstellung als Mitschöpferin

Auch die Rede in Spr 8,4-36 lädt die Menschen ein, der Weisheit zu folgen (V 4-5). Auch hier weist die Redeeinleitung (V 1-3) auf das öffentliche Auftreten der Weisheitsgestalt und ihr lautes Rufen hin. Eine Besonderheit liegt darin, dass schon zu Beginn des Abschnitts eine erhöhte Mitwirkung von Lesern und Leserinnen verlangt wird. Nicht als Aussage, sondern als rhetorische Frage ist die Redeeinleitung formuliert. Die LeserInnen müssen dieser Frage zustimmen, denn sie wissen, dass die Weisheit an öffentlichen Orten nicht zu überhören ist. Implizit wird damit auch das Verhalten jener, die nicht auf die Weisheit hören, als wenig nachvollziehbar gekennzeichnet.

Die HörerInnenschaft ist zwar nicht auf eine bestimmte soziale Gruppe beschränkt, *alle* Menschen (*b^ene-adam*) werden in den Blick genommen.⁷ Allerdings zeigt ein Blick

auf den Kontext in Spr 1-9, dass die Weisheit vor allem jene Menschen in den Blick nimmt, von denen ein gewisses Maß an Lernbereitschaft zu erwarten ist. Die eindeutig positiv konnotierten Menschengruppen wie „Weise“, „Einsichtige“ und „Gerechte“ gehören nicht zur Zielgruppe der Weisheitsreden. Sie dienen als Vorbilder und gute Beispiele, sind jedoch nirgends explizit angesprochen. Diese Bestimmung der AdressatInnen darf aber nicht zu exklusiv verstanden werden. Denn 1,5 macht deutlich, dass auch Weise es nötig haben zuzuhören und ihr Wissen zu vermehren.

In Bezug auf jene Menschengruppen, die negativ konnotiert sind, unterscheidet die Weisheit sehr genau zwischen denen, von denen eine Offenheit für Belehrung zu erwarten ist, und jenen, die sich durch ihr Handeln bereits so sehr von der Gemeinschaft ausgeschlossen haben, dass keine Bereitschaft zur Veränderung mehr zu erwarten ist. Ihr Verhalten wird als Negativfolie dargestellt. „Wer bereits einen weisen Lebenswandel pflegt, bedarf nicht der Ermahnung durch die Weisheitsgestalt. Das gleiche gilt also offensichtlich für die, die in ausgeprägtem Maße unweise handeln. Angesprochen werden von der Weisheit die Menschen des ‚Zwischenbereichs‘, die aufgrund ihrer Unerfahrenheit oder Dummheit weder der Gruppe der Weisen noch der der Gemeinschaftszerstörer zuzuordnen sind. Nur diese Menschen, bei denen eine Entscheidung bezüglich ihres Lebenswegs noch offen scheint, ermahnt die Weisheitsgestalt. Ihre Rede erscheint von daher als eine Werberede; sie wirbt bei den Jungen und Unerfahrenen um Verständnis und Einsicht.“ (Baumann 1996a, S. 77f.)

Der nächste Abschnitt (V 6-11; vgl. V 19) beschreibt, eingeleitet

durch einen Höraufruf, die Klarheit und Aufrichtigkeit der weisen Worte. Vor allem Wahrheit zeichnet die weise Rede aus. Sie erfüllt die Grundsätze gelungener Kommunikation. Wenn es im Bereich der Sprache um Gerechtigkeit geht, dann erfüllt die *weise* Rede als *wahre* Rede die Kriterien der gerechten Sprache. Der Vergleich mit kostbaren Materialien, mit Silber, Gold und Korallen, fällt zu Gunsten der Weisheit aus. Sie ist kostbarer als alle diese Luxusgüter, die der gewöhnliche Israelit und die gewöhnliche Israelitin wohl kaum einmal selbst in der Hand gehalten haben werden. Allerdings soll hier wohl nicht die Unerreichbarkeit der Weisheit dargestellt werden, sondern eher ihre Attraktivität. Während Gold, Silber und Korallen den meisten Menschen als wünschenswerte Güter erscheinen und doch nur für die allerwenigsten zugänglich sind, ist die Weisheit noch kostbarer als alle diese. Und im Gegensatz zum materiellen Luxus kann die Weisheit, kann die Kunst des Lebens erlernt und geübt werden. Im Gegensatz zu Gold und Silber, das diejenigen, die es besitzen, vor fremdem Zugriff zu schützen trachten, stellt sich die Weisheit auf die Straße und spricht ihre Einladung an jene aus, die bereit sind, sich auf positive Veränderungen in ihrem Leben einzulassen.

In 8,12 wechselt der Stil der Rede wieder zur Ich-Form. Das betonte „Ich“ steht dem Wort „Weisheit“ voran und erinnert daran, dass wir als HörerInnen immer noch der Stimme der Weisheit lauschen, auch wenn zwischendurch Ausführungen über die Weisheit als abstraktem Gegenstand dieses Ich verdeckt haben. In 8,12-21 verortet sich die Weisheit zwischen Gott und den Mächten der Welt. Sie ordnet sich der JHWH-Furcht zu und grenzt sich gegenüber dem unrechten Han-

deln in Wort und Tat ab (V 13). Auch in V 20 beschreibt sie ihren Weg im Kontext von Recht und Gerechtigkeit. Die Betonung des verbalen und nonverbalen Handelns in Gerechtigkeit im Zusammenhang mit Weisheit erinnert stark an die ägyptische Vorstellung der Ma'at, zum Motivfeld der Ma'at gehört auch die Verbindung der Weisheit mit der Königsherrschaft, genauer die Vorstellung, dass Könige durch die Weisheit ihre Herrschaft ausübten. Dass das Thema Gerechtigkeit gerade im Zusammenhang mit dem Einfluss der Weisheit auf die Mächtigen des Landes betont wird, ist mit Sicherheit kein Zufall. Könige, Würdenträger, Edle und Richter haben das Schicksal vieler Menschen in der Hand. Das Fehlen von Weisheit wird in den biblischen Schriften ja grundsätzlich nicht als individuelles Problem angesehen, sondern immer als Thema des sozialen Umfelds verhandelt. Vom gerechten Handeln der gesellschaftlich Einflussreichen hängt umso mehr das Wohlergehen der Menschen ab, die in deren Einflussbereich leben. Erinnert sei hier an die Beschreibung von König Salomo im Mund der Königin von Saba (1 Kön 10,8), die vom Glück der Untergebenen des Königs spricht. Zentrale Aufgabe der weisen Machthaber ist das gerechte Richten. Diese Aufgabe erfüllen die Machthaber nicht immer. Das deuteronomistische Geschichtswerk und die Schriftprophetie wissen um deren Machtmissbrauch und um Könige, die dem Anspruch der Gerechtigkeit in keiner Weise gerecht werden. Die Gabe des Richtens in Gerechtigkeit als Gottesgabe ist auf dem Hintergrund realer Erfahrungen mit Machtmissbrauch den biblischen Texten nicht unbekannt. Zu denken ist hier an Salomos Bitte um Weisheit, die in seinem Fall ausdrücklich mit dem gerechten Rich-

ten verbunden ist (1 Kön 3), aber auch an die poetischen Hoffnungs-bilder in Jes 11. In Spr 8,15f ist die Weisheit allerdings nicht nur Gabe Gottes, sondern gleichzeitig auch eine personifizierte Größe, die „den Mächtigen die Fähigkeit gerechten Regierens übermittelt.“ (Baumann 1996a, S. 98)

Die Beziehung zwischen der *Chokmah* und den Menschen lässt sich als Liebesbeziehung beschreiben. Die Weisheit erwidert Gleiches mit Gleichem: Diejenigen, die die Weisheit lieben, erfahren, von ihr geliebt zu werden. Und diejenigen, die sie suchen, können sicher sein, sie zu finden – ebenfalls ein Topos aus der Liebessprache (vgl. Hld 3,1f; 5,6). Das Suchen und Finden wird an anderen Stellen mit JHWH verbunden, sodass die *Chokmah* hier – zumindest syntaktisch – an die Position JHWHs tritt: *Sie* sollen die Menschen suchen und finden.

Neben den Wortfeldern der Liebe und der Gerechtigkeit wird hier auch das Wortfeld des Reichtums ins Spiel gebracht. Anders als an anderen Stellen im Sprüchebuch (etwa 11, 28) bildet Reichtum an dieser Stelle keinen Gegensatz zur Gerechtigkeit, sondern kann als Frucht der Beziehung zur Weisheit genossen werden. Sich auf die Einladung der Weisheit einzulassen, verspricht den Menschen großes Glück.

Der nächste Abschnitt der Rede, Spr 8,22-31, eröffnet eine ganz neue Perspektive. Die Weisheit wird eingebunden in schöpfungstheologische Zusammenhänge. Sie beschreibt sich selbst als eine Kraft, die noch vor den Werken der Schöpfung von JHWH erschaffen worden ist. Mit dem Begriff der Urmeere spielt V 24 auf einen Bereich an, der in Gen 1,2 zur Vorwelt gehört, also sogar noch vor die Schöpfung, die ja in Gen 1 stark *von* der Strukturierung der chaotischen Kräfte in ei-

nen Kosmos *her vorgestellt* ist. Auch in Spr 8,22-31 wird Schöpfung sowohl als Machen und Bilden als auch als Abgrenzen und Ordnen gedacht. Schon in der Schöpfung sind gerechte Ordnungen präsent, die dann auch das Zusammenleben der Menschen prägen. Zu diesen gerechten sozialen Formen hat die Weisheit eine besondere Nähe. „Sie ist die ‚Weltordnungs-Expertin‘ an JHWHs Seite.“ (Baumann 1996a, S. 130)

Auch der Begriff *reschit* (Anfang) stellt einen Zusammenhang zur ersten Schöpfungserzählung her, die wahrscheinlich älter ist als Spr 8 (vgl. Baumann 1996a, S. 119). „Anfang“ ist hier vor allem in einem zeitlichen Sinn gemeint, die Bedeutungsnuance des „Erstlings“, die eine vorrangige Wertung impliziert, kann aber nicht ganz ausgeschlossen werden. Zurückzuweisen ist die Übersetzung „im Anfang“ (etwa EÜ) – die Präposition „im“ fehlt im hebräischen Text. Die Weisheit wird vielmehr *als* Anfang der Schöpfung gedacht. Noch bevor die Grundfesten der Welt entstehen, ist die Weisheit als Gegenüber Gottes geboren. Sie ist „der Anfang des göttlichen Weges“ (Gorges-Braunwarth 2002, S. 298).

Besonders an dieser Stelle kommt die Weisheit als Gestalt in den Blick, die nicht nur mit den Menschen, sondern auch mit Gott in Beziehung steht. Welche Beziehung ist das? Dieser Frage soll weiter unten ausführlich nachgegangen werden. Hier geht es zunächst nur darum, wie diese eine Textpassage das Gegenüber von JHWH und Chokmah charakterisiert. Die Beziehung von JHWH und Chokmah ist zunächst vom Schöpfungsvorgang her zu verstehen. JHWH hat die Chokmah erschaffen (V 22). Der Überschriftcharakter dieses Verses⁸ erlaubt es, auch die passiven Verben

(gewoben und geboren werden, V 23-25) als Teil des Schöpfungshandelns JHWHs an der *Chokmah* zu verstehen. Bei der Erschaffung der Welt in ihren grundlegenden Formen ist die Weisheit an JHWHs Seite. Dieser Ort signalisiert besondere Intimität, sowohl erotische Intimität (Gen 39,10) als auch die Geborgenheit des schlafenden Kindes an der Brust seiner Mutter (1 Kön 3,20) (vgl. Gorges-Braunwarth 2002, S. 299). In welcher Funktion die Weisheit an JHWHs Seite steht, ist in der exegetischen Forschung bis heute umstritten. Der hebräische Konsonantentext in V 30 lässt sowohl die Übersetzung „Liebling“ bzw. „Schoßkind“⁹ als auch die Übersetzung „Werkmeisterin“ oder „Handwerkerin“¹⁰ zu. Bis heute werden beide Übersetzungsvarianten vertreten. Hier soll einem Missverständnis vorgebeugt werden, das in der Übersetzung und Deutung der Gestalt als „Schoßkind“ verborgen liegt, nämlich der Verniedlichung der Weisheitsgestalt. Ob der Begriff *'amon* die besondere Nähe zwischen JHWH und der Weisheit zum Ausdruck bringt („Liebling“) oder aber auf die Funktion der Weisheit als schöpferisch Tätige („Handwerkerin“) deutet: In jedem Fall handelt es sich um die Gestalt einer Frau, nicht um die eines Kindes (vgl. Schroer 1996, S. 40).

2.3 Spr 9,1-6 – Einladung zum Festmahl

Am Ende des ersten Teils des Sprüchebuchs (Kap 1-9) wird noch einmal die lebensnotwendige Beziehung zur Weisheit betont und mit einer neuen Bildwelt verbunden. Die Weisheit erscheint als Erbauerin eines prunkvollen Hauses und als Gastgeberin eines luxuriösen Festmahls.

In diesem letzten Abschnitt des ersten Teils steht die Gestalt der

Weisheit strukturell parallel zur Gestalt der Torheit. Während in 9,1-6 die Frau Weisheit wiederum von exponierter Position aus die Suchenden und Unerfahrenen einlädt, wendet sich in 9,13-18 die Frau Torheit an dieselbe Zielgruppe. Die Konkurrenz dieser beiden Gestalten um dieselben Menschen wird dadurch betont, dass V 16 den V 4 fast wörtlich wiederholt:

*Wer ein Unerfahrener ist, biege ab hierher! Wem es an Verstand mangelt, zu dem spricht sie!*¹¹

In Erscheinungsbild und Auftreten zeichnen diese beiden Frauen starke Übereinstimmungen aus, ihre Botschaft aber ist gänzlich unterschiedlich. Die Einladungen sind ähnlich formuliert, doch gilt diejenige der Weisheit dem Gewinn von Einsicht, die Torheit hingegen lädt zum Geschlechtsverkehr ein. Während der Weg der Weisheit Leben verspricht, führt der Weg der Torheit in die soziale Isolation und damit in den Tod.

Die Verlockungen der Weisheit werden allerdings weder „verkopft“ noch lebensfern geschildert. Im Gegenteil: Das Bankett, zu dem diese Gestalt einlädt, ist üppig und luxuriös. Es handelt sich auch nicht um eine religiös-kultische Veranstaltung (das zeigt der hebräische Begriff für „Schlachten“, der nur in profanen Kontexten verwendet wird). Das Bankett findet wohl anlässlich der Fertigstellung des Hauses statt, ein Zusammenhang, der im Alten Orient viele Parallelen hat.¹²

Dass die metaphorische Frau Weisheit ein Haus baut, bringt sie mit den „realen“ Frauen des Sprüchebuchs in Verbindung:

Die Weisheit der Frauen erbaut ihr Haus, aber Selbstklugheit in ihren Händen reißt es ein. (Spr 14,1)

Der Zusammenhang von Hausbau und weiser Frau ist also auch im Kontext der Spruchsammlung

des Buchs (Kap 10-30) präsent. Außerdem beschreibt das Schlussgedicht in Kap 31 in aller Ausführlichkeit die Tätigkeiten einer Frau von Stärke, mit denen sie ein prosperierendes Hauswesen aufrechterhält. Diese starke Frau von Spr 31 kann über motivliche Parallelen mit der Weisheitsgestalt in Verbindung gebracht werden. „Frau Weisheit, wie sie in Spr 9 geschildert ist, kommt einer Frau der Stärke wohl durch die realistische Metaphorik des Gastmahls am nächsten. Beide Frauen agieren in und um ‚ihr Haus‘. Beide haben einen Kreis von Frauen, die für sie arbeiten. Beide gehören sie zur obersten sozialen Schicht und sorgen auch für Bedürftige.“ (Brockmüller 2004, S. 216)

Die Weisheit ist nicht einfach identisch mit diesen „realen“ Frauen. Die Verbindungslinien zeigen aber, dass die von der Weisheitsgestalt ausgesagten ökonomischen Aktivitäten auch für „reale“ Frauen des Alten Israel vorstellbar sind.

Die Dimensionen des Weisheitshauses übersteigen allerdings selbst die Größe des Hauses der Frau von Spr 31. „Sieben Säulen“ bezeichnen keinen Haustyp, der archäologisch nachweisbar wäre. Die „sieben Säulen“ des Weisheits-Hauses rufen auf der Sachebene dennoch das Bild eines sehr großen Gebäudes hervor. Die Verbindung mit der Anhöhe (V 3) lässt an Tempel und Paläste denken. Die Suche nach einem historisch nachweisbaren Gebäude als Vorbild führt aber in die Irre. Wahrscheinlicher ist es, dass mit den sieben Säulen des Weisheitshauses die literarische Architektur des Sprüchebuchs beschrieben ist. Sieben Überschriften gliedern das Sprüchebuch – sie können mit den Säulen gemeint sein, die das (Text-)Haus tragen. Das Gebäude, in das die Weisheitsgestalt einlädt, ist das Buch der Sprüche selbst. In diesem Haus

finden die angesprochenen SchülerInnen Freude, Genuss und Erfüllung. Die Begegnung mit der Frau Weisheit ist ein Fest, das auch die leibliche Komponente nicht außer Acht lässt. „Die Weisheit lädt die Unerfahrenen in ihren fertig gestellten Proverbien-,Palast‘. Sie ermuntert die Geladenen, sich an ‚Brot und Wein‘ der folgenden Kapitel des Buchs zu sättigen. Parallel z.B. zu JHWH in Jes 55,1f preist sie ihre Lehre als ‚Nahrung‘ für die Menschen an.“ (Baumann 1996a, S. 221)

Wenn man die drei Reden der Weisheitsgestalt in ihrer Abfolge liest, dann ändert sich die Rhetorik in ihrer Zielrichtung. Auf die Mahnung in Kap 1 folgt eine ausführliche Selbstdarstellung in Kap 8. Und auch wenn die Rede in Kap 9 ermahnende Anteile hat, so ist sie doch vor allem eine Einladung an die Suchenden.

3. Sophia, Chokmah: Personifikation eines Begriffs

Sophia – als Name ist die Personifikation des abstrakten Weisheitsbegriffs noch bis in unsere Sprache hinein präsent. Der Begriff Sophia kommt aus dem griechischen und meint „Weisheit“.

Im Hebräischen wird von *chokmah* gesprochen. Wenn wir dieses hebräische Wort bis in unsere Zeit hinein verfolgen, dann gelangen wir in den Bereich mystischer und esoterischer Strömungen hinein. Die Chokmah gilt neben anderen Gott schon in der Bibel zugeschriebenen Eigenschaften in der jüdischen Mystik als eine der Erscheinungsweisen oder Wirkweisen Gottes. Gott zeigt sich, Gott wirkt in unterschiedlichen Bereichen und auf unterschiedliche Weisen. In der jüdischen Mystik, der Kabbala, findet sich die Vorstellung des Sefirot-Baums, der zehn Wirkweisen des Göttlichen darstellt, darunter auch die Chokmah. Über die

Kabbala wird der Begriff bis in die gegenwärtigen esoterischen Strömungen hineingetragen.¹³

In den biblischen Texten ist „*chokmah*“ zunächst ein Abstraktum: Weisheit. Dieses Abstraktum erfährt eine Personifikation in Gestalt einer Frau. Nicht nur ist das Nomen grammatikalisch feminin, sondern das Femininum wird grammatikalisch strikt durchgehalten (etwa in der Konstruktion der Verben).

Personifikation ist eine mögliche Form der Metapher. Literarisch oder visuell wird ein abstrakter Begriffs (oder auch ein Kollektiv, eine Naturerscheinung u.ä.) als Person vorgestellt. Der „Gevatter Tod“ gehört ebenso in diese Kategorie wie die Redeweise, das Auto „streike“ oder die Sonne „lache“. Von der Antike bis in die moderne Kunst sind Abstrakta häufig als Frauen dargestellt worden. Die Justitia (Gerechtigkeit) etwa ist in der europäischen Ikonographie an den verbundenen Augen und dem Schwert zu erkennen. Die Prudentia (Klugheit) erinnert mit der Schlange, die sie in der Hand hält, an Mt 10,16:

Seht, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe; seid daher klug wie die Schlangen und arglos wie die Tauben!

In der jüdischen Liturgie wird wöchentlich die „Braut Schabbat“ begrüßt. Wenn das Christentum von der Gemeinschaft als „Mutter Kirche“ spricht, werden familiäre Assoziationen wachgerufen.

Wie es dazu kommt, dass ein Begriff gerade in dieser und nicht in einer anderen Person dargestellt wird, wie es zur Festlegung des Geschlechts in der Personifikation kommt, kann nicht eindeutig geklärt werden. Das grammatikalische Geschlecht mag dabei eine Rolle spielen; dies ist aber nicht eindeutig festzumachen. Auffällig ist, dass sowohl in der Bibel als auch in der griechischen Antike und in der westlichen

Tradition bis heute meist Frauengestalten als Personifikationen von Abstrakta eingesetzt werden. Die Frage nach der Funktion der Personifikation stellt sich nicht unabhängig vom Geschlecht. Auf Männer wird eine solche Vorstellung eine andere Wirkung haben als auf Frauen. Zudem muss sich eine von Männern dominierte Geisteswelt die Frage gefallen lassen, welche Zwecke sie denn mit der Verlebendigung ihrer Gedanken ausgerechnet in Frauenkörpern verfolge, und was solches Denken mit real existierenden Frauen zu tun hat. Von feministischen Denkerinnen wird diese Erscheinung denn auch ambivalent beurteilt. Ob es sich um die Darstellung von Kontinenten im Bild einer Frau oder um die biblische Weisheitsgestalt handelt: Immer wieder wird darüber nachgedacht, was die bildhaften Darstellungen mit realen Frauen zu tun haben – etwa, ob die Personifikation dazu beiträgt, Frauen den öffentlichen Raum zugänglich oder aber reale Frauen unsichtbar zu machen. Zwei Anfragen an den Vorgang der Personifikation sollen hier aufgegriffen und an die biblischen Texte herangetragen werden.

1. Der Vorgang der Personifikation macht Frauen als Subjekte der Geschichte unsichtbar. „Erst dadurch, daß die dargestellte Frau nicht auf *eine* reale Frau referiert, kann sie zum Zeichen für anderes werden.“ (Weigel 1990, S. 168) Die personifizierte Eigenschaft, Stadt oder das personifizierte Naturphänomen funktionieren nur dadurch, dass sie Idealbilder darstellen, die allerdings eher mit Projektionen männlicher Vorstellungen als mit lebendigen Frauen zu tun haben. Wer an reale Frauen denkt, kann nicht mit solcher Verbilderung spielen.

2. Eng damit zusammen hängt die Beobachtung, solche personifizier-

ten Gestalten seien keine Subjekte in der Geschichte. Die Literaturwissenschaftlerin Sigrid Weigel macht ihre Beobachtung am Unterschied zwischen dem Mythos und der Allegorie fest. Die mythischen Gottheiten stehen für etwas, fungieren also als Personifikation. Gleichzeitig werden aber Geschichten und Geschichte über sie erzählt. „Die allegorische Personifikation dagegen ist soweit von konkreter Bedeutung entbunden, daß sie beliebig mit Sinn gefüllt werden kann.“ (Weigel 1990, S. 171)

Diese Anfragen werfen auch ein kritisches Licht auf die biblische Weisheitsgestalt: Welche Projektionen, welche Idealvorstellungen prägen die Figur der Chokmah, gerade auch im Gegenüber zur „fremden Frau“ im Sprüchebuch? Wertet die Vorstellung einer weiblichen Weisheitsgestalt in göttlichen Sphären Frauen auf? Oder ist diese Idealfigur primär Projektionsfläche für männliches Begehren? Diese Fragen führen zunächst zur Beschreibung des Hintergrundes, auf dem sich eine solche Vorstellung erst entwickeln konnte. Was hat – neben der offensichtlich in mehreren Kulturen zu beobachtenden Tendenz zur *weiblichen* Personifikation – dazu geführt, dass Israel eine Vorstellung von der Weisheit als Frau entwickelt hat? Und welche religionsgeschichtlichen Zusammenhänge werden in dieser Gestalt sichtbar?

Sicherlich spielen zumindest drei Faktoren eine Rolle:

1. Der Begriff Chokmah ist grammatikalisch feminin.
2. Die biblische Tradition erzählt von weisen Frauen, die als Vorbilder der personifizierten Chokmah gelten können.
3. Dem alten Israel und antiken Judentum waren Göttinnen bekannt, die in ihren Kulturen mit Weisheit in Verbindung gebracht worden

sind, etwa die Ma'at in Ägypten.

In der Personifikation des Weisheitsbegriffs werden vielfältige Aspekte der Weisheit zu einer Einheit verbunden. Im Reden über die „Frau Weisheit“ werden nicht nur Aussagen über das Abstraktum „Weisheit“ getroffen, sondern auch Frauenbilder entworfen. Die Personifikation vereinheitlicht dabei die Vielfalt konkreten Lebens und führt das konkrete Einzelne ins Allgemeine. Verstehen können wir eine solche Verallgemeinerung aber nur dann, wenn die Verbindungslinien zum Konkreten, in diesem Fall zu konkretem Frauenleben, erkennbar bleiben.

Die Personifikation der Frau Weisheit schafft aber auch eine Brücke zwischen der menschlichen und der göttlichen Sphäre. Sie vereint diese beiden Bereiche in sich. In ihrer Nähe zu Menschen und Menschlichem geht sie im Menschlichen nicht auf, sondern gehört etwa als Mitschöpferin (Spr 8) eindeutig zu den Sphären, die dem Göttlichen vorbehalten sind. „Sie will in sich Gott und Frau verbinden, sie will das Menschliche, Konkrete, Diesseitige mit dem Göttlichen, Universalen und Jenseitigen verbinden, sie will JHWH mit der Straße, dem Haus, der Liebe, der Weisheitstradition und dem Leben der israelitischen Frauen verbinden, so daß das Wirken der weisen Frau auf JHWH hin transparent, ja transzendent wird und JHWH im Bild der ‚Frau‘ Weisheit erfahrbar.“ (Schroer 1996, S. 39)

Kritische Anfragen an die literarische Figur der Personifikation müssen m.E. nicht zu einer Ablehnung dieses Bildes führen. Ausschlaggebend ist, ob das Bild Platz für konkrete Frauen lässt oder diese auslöscht. Diese Alternative wird reflektiert in der Frage, ob das Bild als Metapher oder als Metonymie

funktioniert. Eine Metapher ist eine bildhafte Rede, die zwei Bereiche, die in der Erfahrung nicht unbedingt miteinander zu tun haben, zusammen bringt (etwa das Denken und das Feuer in „Mein Kopf raucht.“). Wird die Verknüpfung der Bereiche *Frau* und *Weisheit* so vorgestellt, dann haben weise Frauen darin keinen Platz. Wird das Zueinander von *Frau* und *Weisheit* aber als Metonymie konzipiert, dann sind die weisen Frauen mit ihrem Denken und Tun Realisierungen des abstrakten Konzepts Weisheit, das wiederum als Frau personifiziert vorgestellt wird. Dieser literarischen Figur vergleichbar wäre der Satz „Ich lese gerne *Ingeborg Bachmann*.“ Natürlich lese ich ihre Werke, aber metonymisch steht die Urheberin für das Werk, das Ganze für einen Teil („Die Universität hat ihre Personalentscheidung nicht begründet.“) oder der Gegenstand für seine/n BenutzerIn („Die Bahn streikt.“) Die Metonymie löscht die Bezugsgröße nicht aus, sie verbindet zwei Elemente *eines* Bereichs, während die Metapher *zwei* unterscheidbare Bereiche verknüpft (vgl. v. Camp 1993, S. 11). Wenn *Weisheit* und *Frauen metonymisch* verbunden werden, dann bleibt die weise Frau in der personifizierten Weisheit präsent, weil eine mögliche Verkörperung dieser Weisheit eben die weisen Frauen sind.

4. Vorbilder und Kontrastfiguren

4.1 Frau Torheit und die fremde Frau

Spr 1-9 kennt nicht nur die Weisheit als positive Frauengestalt, sondern zeichnet auch eine durchweg negative Frauenrolle in Gestalt der „fremden Frau“, die in Spr 9 mit der „Frau Torheit“ verschmilzt. Die „fremde Frau“ kommt nicht in den

Ich-Reden der Weisheitsgestalt vor, sondern in den Lehrreden, in denen andererseits die Weisheit nur sporadisch als personifizierte Gestalt die Bühne der dargestellten Welt betritt.

Das Bild der „fremden Frau“ wird in Spr 2; 5; 6,20-35 und Spr 7 entworfen, in Spr 9 kommt die Frau Torheit hinzu, die Züge der „fremden Frau“, aber auch der Frau Weisheit trägt. Im Hebräischen gibt es mehrere Begriffe, die im Deutschen mit „fremd“ wiedergegeben werden können. Für die „fremde Frau“ werden zwei Wörter verwendet, die unterschiedlichen Bedeutungsfeldern entstammen und hier verschmelzen: *nâkrija* und *'ischah zarah*. Die *'ischah zarah* ist eine für den angesprochenen jungen Mann fremde Frau. Sie ist nicht seine Ehefrau, sondern die eines anderen Mannes. Die Abwesenheit ihres Ehemannes (7,19) nutzt sie, um einen jungen Mann in ihr Haus zu locken und ihn zu verführen. Die fremde Frau ist Gegenstand der Warnung. Wer ihr folgt, kann mit einem Ochsen verglichen werden, den man zum Schlachten führt oder mit einem Hirsch, der von einem Fangstrick gefesselt ist. Die Verlockungen der „fremden Frau“ verheißten sexuelle Lust, der junge Mann ist ihr nahezu wehrlos ausgeliefert. „Die Argumentation folgt dem Muster, Frauen seien die Hauptverantwortlichen bei illegitimen Sexualkontakten. Dieses Muster entspringt einer männlichen Perspektive, die sich gar nicht bewußt ist, wie armselig sich ihr Männerbild ausnimmt.“ (Maier 1996, S. 193) Der Mann wird als Tölpel dargestellt, der sich nicht im Klaren darüber ist, dass diese Beziehung sein Leben kostet (7,23) und dass er sich im Haus der fremden Frau bereits auf dem Weg zur Unterwelt (7,27) befindet. Diese sexuell aktive Frau, die die

Grenzen ihrer Ehe überschreitet, gefährdet in der Wertung der Texte die gesellschaftliche Ordnung. Historische Einordnungen dieser Texte weisen auf die nachexilische Zeit des biblischen Israel hin, in der die familialen Strukturen zu zentralen Stützpfeilern der Gesellschaft geworden sind und als solche auch theologisch und ethisch aufgewertet wurden. Das Frauenbild, das im Topos der „fremden Frau“ beschrieben wird, widerspricht der patriarchalen Ordnung in einem Maß, das den Text zu massiven rhetorischen Mitteln greifen lässt, um die Gefährlichkeit dieser Gestalt herauszuarbeiten. Die „fremde“ Frau, die sexuelle Kontakte außerhalb ihrer Ehe pflegt, wird durch Begriffe wie „Hure“ (7,19) und Bilder wie das der mordenden Kriegerin (7,26) desavouiert. Sie wird außerdem mit einer Reihe von theologisch hoch aufgeladenen negativen Assoziationen befrachtet.

Da ist zunächst der Begriff *nâkrija*. Damit ist ein weiterer Aspekt des Fremd-Seins angesprochen. Die *nâkrija* ist die ausländische Frau, die nicht in die Gemeinschaft Israels integriert lebt und den Gaststatus hat (dafür gibt es wiederum einen anderen hebräischen Terminus). Die *nâkrija* spielt vor allem in den Diskussionen um die so genannte Mischehenfrage eine zentrale Rolle. Die Bücher Esra und Nehemia nehmen eine radikale Position gegen die Ehen jüdischer Männer mit nicht-jüdischen Frauen ein. Das Buch Rut hingegen ist nahezu eine Propagandaerzählung für solche Ehen, da nach dem Rutbuch der große König David selbst auf eine solche Verbindung zurückzuführen ist. Im nachexilischen Israel, in das alle drei eben genannten biblischen Bücher zu datieren sind, spielte offensichtlich die Frage nach Identität über Abgrenzung eine starke Rolle. Die

Sorge um Identitätsverlust prägt die Argumentationen Esras und Nehemias – etwa, wenn davon die Rede ist, Kinder von Ausländerinnen sprächen nicht mehr jüdisch (Neh 13,24). Das Buch Rut hingegen entwirft das Bild einer offenen Gesellschaft, in die ausländische Frauen aufgenommen werden und die durch diese Frauen bereichert wird.

Das Sprüchebuch steigt mit der Verwendung des Begriffs *näkrija* nicht in die Diskussion um die Mischehen ein, es bleibt bei seinem Thema des Ehebruchs mit der Frau eines anderen Mannes. Der Text nimmt aber die negativen Assoziationen, die dieser Begriff der „Ausländerin“ trägt, mit in die Argumentation hinein und lädt die Rede von der „fremden (ehbrecherischen) Frau“ mit diesen Bildern auf.

Die „fremde Frau“ wird auch theologisch abgewertet. Zwar wird sie nicht mit der Verehrung anderer Gottheiten in Verbindung gebracht, wie manche AuslegerInnen vermuten. Ihre Handlungen vermischen aber auf für das biblische Israel gänzlich unangemessene Weise die beiden Felder Kult und Sexualität. Die fremde Frau spricht in einer Ich-Rede von rituellen Vorgängen wie Mahlopfen und Gelübden und stellt diese in unmittelbarem, sogar kausalem Zusammenhang mit sexuellen Handlungen. Der Text weckt Assoziationen des Opfermahls (vgl. Lev 3,1-17 und Lev 7,11-21), das unmittelbar auf das Opfer folgen soll. „Jedoch wird erst im Verlauf des Zitats deutlich, daß die Frau kein Mahl anbietet, sondern den Genuß ihrer selbst. Ihre Worte erweisen sich als Lüge, als Schmeichelede, die verführt (7,5.13). [...] Der durch das Zitat intendierte Vorwurf an die ‚fremde Frau‘ ist demnach die Vermischung von israelitischer Opferpraxis und Sexualität.“ (Maier 1996, S. 186)

In ihrer Funktion als Gefahr für die jugendlichen AdressatInnen des Buchs wird die „fremde Frau“ analog zur Gruppe der frevlerischen Männer beschrieben. Beide sind bestrebt, die Lernenden auf Abwege zu führen (2,12-15.16-19). „Die Männer werden als rücksichtslose, sich auf Kosten anderer bereichernde Oberschichtsangehörige charakterisiert. [...] Sie schrecken bei ihren dunklen Machenschaften nicht vor Gewaltanwendung zurück.“ (Maier 1995, S. 258f.) Es ist nicht leicht, das Sprechen dieser beiden Gruppen zu durchschauen und als Lüge zu entlarven, zumal die Anziehungskraft des kritikwürdigen Handelns steigt, wenn ganze Gruppen sich so verhalten.¹⁴ Wo immer mehr Menschen „das Verkehrte“ als Wahrheit ausgeben, fehlen die Unterscheidungskriterien für die Lernenden, die sich doch auf den Weg der Weisheit machen sollen und wollen. Deshalb versprechen die Lehrenden, dass die Weisheit die Angesprochenen vor beiden bewahrt, vor den „frevlerischen Männern“ und vor der „fremden Frau“ (Spr 2,12.16). Die Ich- bzw. Wir-Reden beider sind so gestaltet, dass sie sich eigentlich selbst desavouieren, indem sie ihre egoistischen und sogar verbrecherischen Absichten offen legen (Spr 1,10-14; 7,14-20).

In Spr 9 wird die Typologie der „fremden Frau“ noch weiter ausgestaltet und in die Metaphorik der „Frau Torheit“ überführt. Diese Gestalt ist ganz gezielt als Gegenfigur zur Weisheitsgestalt gezeichnet. Spr 9,13-18 (Weisheitsgedicht über die Frau Torheit) ist parallel aufgebaut zu Spr 9,1-6 (Weisheitsgedicht über die Frau Weisheit). Die Parallele wird durch wörtliche Wiederholungen noch unterstrichen und die beiden Gestalten werden ähnlich charakterisiert. Wie die Weisheit lädt auch die Torheit auf öffentlichen

Plätzen in ihr Haus ein, ebenso wie die Weisheit spricht sie die Unwissenden gezielt an:

„*Wer einfältig ist, entferne sich hierher.*“ (Spr 9,4.16)

Die Ähnlichkeit der beiden Gestalten besteht aber nur auf der Oberfläche. Die Haltungen, die sie verkörpern, und das Handeln, zu dem sie einladen, können unterschiedlicher nicht sein. Der Weg der Torheit führt in den (sozialen) Tod, der Weg der Weisheit verspricht Leben – eine radikale Gegenüberstellung, die aus dem didaktischen Interesse dieser Literatur heraus verständlich ist. Die Überzeichnung, die Schwarz-Weiß-Malerei ist ein Mittel, um Kriterien zur Beurteilung des oft verwirrend differenzierten Lebens bereit zu stellen.

In der Diskussion um die Bedeutung der Weisheitsgestalt für gegenwärtige Theologie und Spiritualität spielt das Gegenüber zur „fremden Frau“ eine wichtige Rolle. Im kanonischen Bibeltext steht der positiven weiblichen Gestalt ein durch und durch negativ gezeichnetes Pendant gegenüber. So stellt sich die Frage, inwieweit die Weisheit die „fremde Frau“ geradezu als Negativfolie braucht, um davor umso heller zu leuchten. Es geht nicht an, das eine Frauenbild feministisch zu feiern und das andere zu übersehen. Zwar ist es – aus literarhistorischer Sicht – wahrscheinlich, dass die Ich-Reden der Weisheit und die Lehrreden in Spr 1-9, in denen die fremde Frau negativ charakterisiert wird, aus unterschiedlichen TradentInnenkreisen stammen (vgl. Baumann 1996, S. 144). Manche AuslegerInnen ziehen daraus den Schluss, „daß es möglich wird, die Weisheitsgestalt unter Absehung ihres tatsächlichen, durch ein sehr negatives Frauenbild geprägten Kontextes zu betrachten.“ (Baumann 1996, S. 146). Dieser Argumentation kann ich mich

nicht anschließen. Die literarhistorische Trennung der Textschichten ist eine Rekonstruktion, die Aufschluss über historische Zusammenhänge geben kann. Die theologische Auslegung hat sich aber dem kanonisch gewordenen Endtext gegenüber zu verantworten. Es stellt sich das gar nicht einzigartige Problem, dass Frauen wie Männer in patriarchalen Zusammenhängen nicht nur negative Frauenbilder entwerfen (das ist ein oberflächliches Vorurteil). Vielmehr werden positive und negative Frauengestalten überzeichnet (Eva und Maria, die Hure und die Heilige) und prägen in dieser Dichotomie das Selbst- und Fremdbild realer Frauen, die weder dem einen noch dem anderen entsprechen. Die Personifikation hat von ihrer gedanklichen Struktur her auch diese Funktion der Generalisierung, die häufig als Schwarz-Weiß-Malerei ankommt. „Aus den verschiedenartigsten Bosheiten der Menschen wird *die* Bosheit, aus ihren verschiedenen Dummheiten *die* Torheit.“ (Schroer 1996, S. 38) Auf diesem Hintergrund ist es verständlich, wenn feministische Auslegerinnen der Weisheitsgestalt gegenüber skeptisch sind und sie als „Stütze einer frauenfeindlichen Kultur“, als „Werbefigur des Patriarchats“¹⁵ betrachten.

Die harsche Gegenüberstellung von Weisheit und „fremder Frau“ behält im Sprüchebuch aber nicht das letzte Wort. Eine theologische Würdigung muss auch das letzte Kapitel (31) einbeziehen, das diese Gegensätze wiederum in Frage stellt.

4.2 Königsmutter und starke Frau in Spr 31

Wie schon innerhalb der „ersten Säule“ des Sprüchebuchs, den Kapiteln 1-9, nehmen auch in der siebten Säule (Kap 31) Frauen prominente Rollen ein. Das Schlussge-

dicht in Spr 31,10-31 gehört mit seiner Ruhmrede auf die „Frau von Stärke“ zu den bekanntesten Passagen des Sprüchebuchs. Davor steht die Unterweisung eines Königs. Die Lehrrede in Spr 31,2-9 wird der Mutter Lemuëls, des Königs von Massa (in Nordarabien), zugeschrieben. Ihre Unterweisung geht über die private Erziehung hinaus und hat weitreichende politische Bedeutung. Die Erziehung zukünftiger Könige ist eine hochpolitische Aufgabe, die das Schicksal von großen Gemeinschaften beeinflusst. Von daher ist es nicht verwunderlich, dass der Alte Orient die literarische Gattung der Prinzenunterweisung kennt. „Das Gedicht unterscheidet sich von dieser Gattung jedoch prinzipiell dadurch, dass es als einziger unter diesen altorientalischen Texten einer Frau zugesprochen wird. Zieht man jedoch die in der Hebräischen Bibel mehrfach bezeugte Rat gebende Funktion der Mutter des Königs [s. z.B. 1 Kön 2,19] in Betracht, so kommt eine solche Unterweisung durchaus nicht unvorbereitet.“ (Fischer 2004, S. 796) Die Königsmutter warnt ihren Sohn davor, seine Stärke (dasselbe Wort wie bei der „Frau von Stärke“) zu vergeuden. Was anderen Menschen zustehen mag, nämlich der Genuss von Alkohol, kann bei einem Mann auf so verantwortungsvollem Posten nicht geduldet werden. Das biblische Herrscherethos steht gegen das Vergeuden der Kräfte in Luxus und Prunksucht und für die Arbeit an der Gerechtigkeit. Damit greift die Mutter Lemuëls auf das Königsgesetz des Deuteronomiums (17,16-20) zurück und setzt die Forderungen der Tora didaktisch um (vgl. Fischer 2004, S. 798).

Als das „ABC weisheitlichen Tuns“ (Maier 1999, S. 218) kann das Schlussgedicht des Sprüchebuchs

(Spr 31,10-31) beschrieben werden. In Form eines alphabetischen Gedichts von Aleph bis Taw (von A bis Z) wird in 22 Versen das Handeln einer „Frau der Stärke“ (Spr 31,10) vorgestellt. Traditionelle Übersetzungen, die von der „tüchtigen Hausfrau“ reden, werden durch die Analysen der hebräischen Begrifflichkeit widerlegt. Zwar sind die Tätigkeiten, die von dieser Frau ausgesagt werden, auf den Bereich des Hauses bezogen, allerdings nicht im Sinn des kleinbürgerlichen Hausfrauendaseins, sondern der Leitung eines familiären Betriebs. Dazu gehören Personalführung (V 15) ebenso wie das Herstellen kostbarer Waren, der Kontakt mit Händlern (V 24) und sogar der Grundstückskauf (V 16). Mit einem Bild von „Kinder – Küche – Kirche“ hat dieser Lebensentwurf nichts zu tun. Das ökonomische Handeln dieser Frau ist selbstständig und solidarisch. Ihre Arbeit ist mit der Sorge für die Armen verbunden und entspricht damit zentralen Forderungen der Tora. Auf diese Weise verkörpert die fähige Frau in diesem Gedicht das ethische Ideal der Weisheit. So ist hier nicht mit „Hausfrau“, sondern mit „Frau“ zu übersetzen.

Bleibt noch die Näherbestimmung, die im Hebräischen durch ein Nomen geschieht („Frau der Stärke“) und im Deutschen häufig durch ein Adjektiv wiedergegeben wird: die „fähige“ (Fischer 2004, S. 787) oder die „einzigartig tüchtige“ (Meinhold 1991, S. 520) Frau. Der Begriff „Stärke“ bezieht sich in der hebräischen Bibel bei Männern häufig auf politische Macht und kriegerisches Geschick. Außer in Spr 31 gibt es nur noch zwei „Frauen der Stärke“: die Ehefrau in Spr 12,4 und Rut (3,11). Aus Spr 12,4 lässt sich kein konkretes Profil erstellen. Die positive Wirkung dieser Frau auf ih-

ren Mann wird festgestellt, aber nicht weiter erläutert. Rut und die namenlose „Frau von Stärke“ haben aber einiges gemeinsam: ihr selbstständiges Handeln, das Tun von Unerwartetem und Dingen, die nicht einfach rollenkonform sind. „Da das Buch Rut im Hebräischen Kanon direkt an das Gedicht über die Frau der Stärke anschließt, kann die literarische Frauengestalt Rut als eine mögliche narrative Explikation der in Spr 31,10-31 beschriebenen Frau verstanden werden.“ (Brockmüller 2004, S. 85)

Die 22 Buchstaben des Alphabets beginnen je einen Vers des Gedichts – eine dichterische Glanzleistung, die nicht auf Kosten des Inhalts ausgeführt wurde, wie manche vermuten. Im Gegenteil: Die alphabetische Struktur ist didaktisch sinnvoll an den Schluss des Sprüchebuchs gesetzt. Sie holt die Grundstrukturen der Sprache ins Bewusstsein und erinnert damit an „die Grundstrukturen der Welt und des menschlichen Lebens“ (Brockmüller 2004, S. 69). Zudem werden die Lernenden am Ende des Sprüchebuchs an den Anfang ihres Lernens, an das ABC, herangeführt. Inhaltlich weist diese Form auf die Vollständigkeit des Handelns hin: Auch wenn im Gedicht einzelne Tätigkeiten der Frau aufgezählt werden, so will es doch zeigen, dass die vielfältigen Tätigkeiten zu einem sinnvollen Ganzen des Handelns gefügt sind (vgl. Brockmüller 2004, S. 56).

Die vielerorts im Sprüchebuch offen gelegten Redesituationen legen es nahe, auch in Bezug auf das Schlussgedicht danach zu fragen, wer hier zu wem spricht und in welchem Kontext dieses Schlussgedicht steht. Meist wird Spr 31,10-31 den Weisheitslehrern des Buchs und vor allem seiner ersten neun Kapitel zugeschrieben. Die Adressaten wären dann männliche Schüler, die auf der

Suche nach einer angemessenen Ehefrau unterstützt werden sollen. Diese Auslegung lässt aber den vom hebräischen Text her vorgegebenen Zusammenhang zwischen V 2-9 und 10-31 außer Acht. Die Überschrift von V 1 hat kein Pendant vor dem Schlussgedicht. Insofern ist es durchaus möglich, als Sprecherin des Gedichts die Königsmutter aus V 1 anzunehmen. Sie wendet sich in V 2-9 an ihren Sohn. In V 10-31 unterweist sie ihre Tochter (vgl. Fischer 2004, S. 799-802). Die Königsmutter gibt ihrer Tochter ein Rätsel auf: „Eine Frau von Stärke – wer findet sie?“ (Spr 31,10 ÜS: I.M.) Und sie beantwortet das Rätsel gegen Ende damit, dass sie stilistisch in die zweite Person übergeht: „Viele Töchter erweisen sich als fähig. *Du* aber übertriffst sie alle!“ (Spr 31,29¹⁶) Entgegen vieler Übersetzungen steht in V 29 gerade nicht „viele Frauen“, sondern eben „viele Töchter“.

Die imaginierte rhetorische Situation – Unterweisung der Königstochter durch ihre Mutter – hebt aber die Erkenntnis nicht auf, dass es in Spr 31,10-31 nicht um eine einzelne Frau geht, sondern um ein verallgemeinertes Bild. In dieses Bild werden Züge integriert, die wir aus Spr 1-9 sowohl von der Weisheitsgestalt als auch von der „fremden Frau“ kennen. So weist etwa der Besitz von Purpur auf Phönizien hin und ebenso wie die „fremde Frau“ (Spr 5,9) hat auch die „Frau von Stärke“ Handelskontakte in die Fremde. In dieser Frauengestalt liegt also ein Gegengewicht zu der Dichotomisierung von Frau Weisheit und „fremder Frau“, wie sie in Spr 1-9 geschieht.

„Sie ist in ihrem Verhalten so etwas wie eine praktische Veranschaulichung der Weisheitslehre, und damit auch eine didaktische Metapher der Weisheitslehrer. Diese Frau ver-

körpert was sie lehren. Wenn die jungen Männer so eine Frau finden, haben sie nicht nur eine Ehepartnerin, sondern zugleich ‘Weisheit’ gefunden. [...] Diese Frau ‚lebt‘, was Schüler lernen sollen. Sie ist als letzte didaktische Figur im Sprüchebuch zumindest literarisch eine Verwirklichung ihrer Lehre. Damit wird das Gedicht zum letzten Appell der Lehrer bevor sie ihre Schüler entlassen in ein Leben mit Frau Weisheit und vielleicht auch mit einer Frau der Stärke.“ (Brockmüller 2004, S. 128, 143)

4.4 Weise Frauen

Schon der Vergleich mit der starken Frau aus Spr 31 und die Tatsache, dass die Tätigkeit des Hausbauens sowohl von realen Frauen als auch von der metaphorischen Weisheitsgestalt ausgesagt wird, haben gezeigt, dass die Figur der personifizierten Weisheit etwas mit dem Frauenleben im alten Israel zu tun hat. Auf der Suche nach Wurzeln der Frau Weisheit stoßen wir auf göttliche Gestalten des Alten Orients (s.u.) und auf literarische Vorbilder in Frauengestalten ersttestamentlicher Erzählungen. Gäbe es keine Verbindungslinien zwischen der Weisheitsgestalt und den Traditionen Israels, so wäre eine Akzeptanz bei HörerInnen und LeserInnen nur schwer vorstellbar.

Es ist vor allem eine zentrale Funktion, die die personifizierte Weisheit und diese Frauengestalten gemeinsam haben: die der Ratgeberin. Weisheit und Ratschlag sind aufs engste miteinander verbunden. Das Ratgeben kann geradezu als Hauptaufgabe und Kriterium für den weisen Menschen gesehen werden. Das zeigt die Bestimmung der drei Gruppen Priester, Prophet und Weiser durch die ihnen zugeordneten Handlungsfelder der Weisung (= Tora) für den Priester, des Wor-

tes für den Propheten und des Ratschlags für den Weisen (Jer 18,18). Die Verbindung von Weisheit und Ratschlag ist im Sprüchebuch nicht zu übersehen. In Spr 8,14 spricht die Weisheit selbst davon, dass bei ihr Rat zu finden sei. Auch die LehrerInnen der Weisheit verbinden die Offenheit für Ratschläge mit der Weisheit (Spr 5,1f). Der weise Mensch unterscheidet sich dadurch vom Toren, dass er Rat anzunehmen versteht (Spr 12,15 vgl. 19,20). Weise Menschen *geben* Ratschläge, aber ebenso wie Weise nie auslernen (Spr 1,5), bleiben sie auch auf ihre Offenheit für die Ratschläge anderer angewiesen. Die Weisheit klagt Menschen an, ihren Rat zurückgewiesen zu haben (Spr 1,25.30).

Die Rolle der Ratgebenden finden wir auch in erzählenden Texten, wo Frauen sie vor allem im politischen Bereich einnehmen. 2 Sam 14 erzählt von einer „weisen Frau“, die der Feldherr Joab aus Tekoa nach Jerusalem holen lässt, um David dazu zu bringen, seinen Sohn Absalom aus dem Exil zurückzuholen. Sie kann David durch das Erzählen einer Geschichte zur Einsicht bringen (wie es schon dem Prophet Natan in 2 Sam 12 gelungen ist). Die Samuelbücher kennen noch eine weitere „weise Frau“, die ebenso wie die Frau aus Tekoa namenlos bleibt und über ihren Wohnort identifiziert wird: die weise Frau von Abel-Beet-Maacha (2 Sam 20). Sie verhindert in einer Kriegssituation die Eskalation der Gewalt und die Zerstörung ihrer Stadt, indem sie den gesuchten Aufständischen töten lässt. Eine dritte Frau zeigt im Kontext der Davidserzählungen ihr diplomatisches Geschick (1 Sam 25). Sie wird zwar nicht als weise, aber doch immerhin als „klug“ bezeichnet, was sie in scharfem Gegensatz zu ihrem Mann *Nabal* (hebräisch „Dummkopf“ oder sogar

„Verbrecher“) stellt. Abigajil setzt in der Begegnung mit David, der hier noch nicht König, sondern Untergrundkämpfer ist, ihre gesamte rhetorische Kunst ein, um ihn von Gewalt gegen ihr Haus abzubringen. Aber Abigajil kann nicht nur sprechen, sondern erweist sich auch als ökonomisch selbständig. Sie versorgt David und seine Männer großzügig, was ihn wohl ebenso beeindruckt wie ihre ausgefeilte Rede. Gemeinsam ist diesen Frauen, dass sie mit wachem Realitätssinn jeweils Schlimmeres verhüten und ihren Verstand dafür einsetzen, Eskalationen von Gewalt zu verhindern. Es ist der Ratschlag dieser Frauen, der Wege zu friedlicherem Umgehen mit Konflikten aufzeigt, ohne an der harten Realität vorbei zu gehen.

Auch Ehefrauen geraten im Ersten Testament häufig in die Rolle der Ratgeberin. „Abraham hört auf Saras Rat, er solle mit der Sklavin Hagar einen Nachkommen zeugen (Gen 16,2). Rebekka rät Isaak, daß Jakob nach Mesopotamien ziehen soll, sich eine Frau zu holen (Gen 27,42-28,9). Michal rät und verhilft David zur Flucht vor Saul (1 Sam 19,11). Batscheba gelingt es, David von der Rechtmäßigkeit der Thronnachfolge Salomos zu überzeugen (1 Kön 1). Salomo wird von seinen ausländischen Frauen in kultischen Angelegenheiten ‚beraten‘ (1 Kön 11,1-8). Isebel rät Ahab, Nabots Weinberg nicht aufzugeben (1 Kön 21). Die große Frau von Schunem rät ihrem Mann zum Bau eines Dachstübchens für den Propheten Elischa (2 Kön 4). Ijobs Frau rät dem geschlagenen Ijob, er solle Gott fluchen und sterben (Ijob 2,9). Im Buch Ester wird Seres, die Gemahlin Hamans, unter die beratenden Weisen gezählt (Est 6,13).“ (Schroer 1996, S. 68) Die in den biblischen Erzählungen strukturell hervorgehobene Rolle der Königmutter, die

ebenfalls als Ratgeberin auftritt, gehört ebenfalls zu den Rollenmodellen der Sophia.

Nicht immer sind die Ratschläge im Sinn der Erzählgemeinschaft (so Isebels Umgang mit Nabots Weinberg), außer Ijob nehmen aber alle Ehemänner den Ratschlag ihrer Frauen an. Auf diesem narrativen Hintergrund ist es auch verständlich, dass die gute Ehefrau in den Sprüchen eine solch wichtige Position einnimmt und dass sie als Gottesgeschenk angesehen wird (Spr 19,14). Dass dieses Frauenbild auch davon lebt, dass sich die „schlechte“ Ehefrau als abschreckendes Beispiel zeichnen lässt, ist aus heutiger Sicht natürlich kritikwürdig. Dennoch: Pauschal von Frauenfeindlichkeit zu sprechen ist auch angesichts solch kritischer Stellen unangemessen. Vielmehr stellt sich heute die Frage, wie wir die positiven Gestalten so rezipieren können, dass negative Züge nicht in typische Gegen-Gestalten hinein abgespalten, sondern wie ein Schatten integriert werden können.

Die vom Sprüchebuch positiv gezeichnete Ehefrau wird mit der Weisheitsgestalt durch Stichwortverknüpfungen und die Überschneidung von Handlungsfeldern verbunden. Sowohl die kraftvolle Frau in Spr 31 als auch die Weisheit sind mehr wert als Korallen (Spr 31,10; Spr 3,15; 8,11; Ijob 28,18). Weisheit und gute Ehefrau sind mit einer Krone zu vergleichen (Spr 4,8f; 12,4). Ebenso wie die Weisheit ist auch die kluge Frau für ihren Mann eine Gabe Gottes. Auch die für die Weisheitsgestalt so wichtige Öffentlichkeit taucht im Kontext der guten Ehefrau wieder auf: Ihr Ruf wird in den Toren der Stadt gehört (Spr 31,31). Diese enge Verbindung von Ratgebender Ehefrau und personifizierter Weisheit kann als Hinweis darauf gedeutet werden, „daß

die (weise) Ehefrau tatsächlich als Repräsentantin oder Verkörperung der Sophia angesehen und erfahren wurde.“ (Schroer 1996, S. 69)

Das Verhältnis zwischen den Frauen Israels und der Weisheitsgestalt, wie wir es heute rekonstruieren können, ist aber nicht ungebrochen. Wenn wir Bezüge zwischen der Chokmah und anderen in biblischen Schriften dargestellten Frauengestalten feststellen, so handelt es sich auch bei diesen anderen Gestalten nicht einfach um „reale“ Frauen, sondern um literarische Darstellungen. Die Wechselwirkungen zwischen literarisch dargestelltem und „realem“ Frauenleben sind in jeder Kultur höchst komplex. Die literarischen Rollen erlauben uns Rückschlüsse auf von Frauen besetzte Handlungsfelder, sie repräsentieren aber auch Idealbilder einer patriarchalen Gesellschaft.

Für die Weisheitsgestalt ist aber noch eine weitere Brechung relevant. Ihre Züge wurzeln nicht nur in Rollenmodellen israelitischer Frauen, sie haben auch Vorbilder in der Göttinnenwelt des Alten Orients. Die personifizierte Weisheit erfährt Zuschreibungen und betritt Handlungsfelder, die über die menschliche Sphäre hinausgehen. Viele Aspekte der Weisheitsgestalt, die in den Ich-Reden dargestellt werden – die Existenz der Weisheit vor allem Geschaffenen (Spr 8,22-31) sei hier nur als Spitze des Eisbergs genannt – unterstreichen eher den Abstand zu menschlichen Rollenmustern als die Übereinstimmung mit ihnen.

5. Religionsgeschichtliche und theologische Verortung

Die Gestalt der personifizierten Weisheit ist durch ihre biblisch dargestellten Handlungsfelder wie durch ihre traditionsgeschichtliche Verwurzelung der Sphäre des Göttlichen zuzuordnen. Der Topos der

Ersterschaffung hebt sie deutlich von den anderen Geschöpfen ab. Insbesondere in Spr 8 steht die Weisheit in einer engen Beziehung zu JHWH. Zwei Fragen sollen hier aufgeworfen werden:

1. Wie passt diese Vorstellung in das Konzept des biblischen Monotheismus?
2. Welche Bedeutung hat die Weisheitsgestalt für gegenwärtige Theologie und für feministische Spiritualität?

Die religionsgeschichtliche Frage nach der Verortung der Weisheitsgestalt im biblischen Monotheismus führt in die nachexilische Zeit (ab 539 v.u.Z.), in der sich in der jüdischen Gemeinschaft Vorstellung und Praxis der Alleinverehrung JHWHs zum ausformulierten Monotheismus hin entwickelt. Im Unterschied zur Monolatrie (Verehrung einer Gottheit, ohne dass die Existenz anderer Gottheiten geleugnet wird) lehnt der Monotheismus die Existenz anderer Gottheiten ab. Das ist weniger ein philosophisch-spekulatives Problem als eine Frage der gelebten und lebbareren Gottesbeziehung. Mit dem Monotheismus stellen sich auch manche in einem polytheistischen Denkraum bereits beantwortete Probleme neu – etwa die Frage nach den Wirkbereichen, die zuvor von unterschiedlichen Gottheiten abgedeckt werden konnten und nun auf einen einzigen Gott übergehen oder auch die Frage nach dem Geschlecht der Gottheit. Dabei zeigt die Entwicklung des biblischen Gottesbildes sowohl exklusive als auch integrative Züge. Die Weisheitsgestalt steht für die integrativen Anteile des biblischen Monotheismus. Das Verhältnis zwischen Gott und der Weisheit wird nicht exakt bestimmt. Daher ist es sinnvoll, diese Gestalt der göttlichen Sphäre zuzuordnen, ohne aber von einer Göttin zu sprechen.

„Auch wenn sie weder mit JHWH identisch noch gegen ihn austauschbar ist, so steht sie doch in sehr großer Nähe zu ihm und spiegelt einen eigenen Bereich biblischer Gotteserfahrung wider.“ (Baumann 1996, S. 148) Zudem nimmt die Weisheit Züge altorientalischer Göttinnen (etwa der Ma’at) auf. Der biblische Monotheismus zeigt sich hier offen für eine Figur, die vermittelnde Funktionen einnimmt und bestimmte Aspekte der Gottheit hervorhebt. Sowohl die jüdische als auch die christliche Rezeption der Sophia hat diesen Strang weiter entwickelt. Im Christentum wird Jesus Christus vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Sophia gedeutet. Im Judentum sind die Tora und die Schechinah (die Einwohnung Gottes) als Fortschreibungen der Weisheitsgestalt zu verstehen. Dabei fällt auf, dass im Judentum „anders als beim Bezug auf Jesus Christus im frühen Christentum – die Erinnerung an ihre Weiblichkeit bewahrt blieb.“ (Baumann 1996, S. 140)

Die Diskussion um die Rezipierbarkeit der Weisheitsgestalt in feministischer Spiritualität bewegt sich zwischen der Ablehnung der Sophia als „Werbefigur des Patriarchats“ und der Feier einer weisheitlichen „Zukunft feministischer Spiritualität“.¹⁷ Weder der eine noch der andere Weg scheint mir gangbar. Frauen, die sich den biblischen Traditionen verbunden wissen, haben gelernt, mit Ambivalenzen zu leben. Da gibt es nicht den einen heilvollen Text im Unterschied zu den patriarchalen Texten, die eine frauengerechte Gestalt im Gegenüber zum misogynen Gottesbild. Ausgehend von einer Hermeneutik, die die Befreiung und das Heil-Werden im Prozess des Lesens und nicht in einzelnen Zügen des Texts verortet, sehe ich sowohl die Gefahren als auch die Chancen der Weisheitsgestalt.

Einerseits bricht sie das Vorurteil auf, der biblische Gott sei ein rein männlicher Gott. Sie zeigt, dass „im Himmel“ nicht nur ein Vater zu Hause ist, sondern dass Frauen – entsprechend dem Grundsatz der Gottebenbildlichkeit – auch in der Transzendenz repräsentiert sind. Wenn überhaupt von einer Geschlechtlichkeit Gottes zu reden ist (theologisch fragwürdig, aber grammatisch unumgänglich), dann gibt die Sophia Anhaltspunkte für eine Balance zwischen männlichen und weiblichen Vorstellungen. Hier wird auch deutlich, dass im Monotheismus Gott nicht ein monolithischer Block ist, sondern immer in vielfältigen Beziehungen steht. Der biblische Gott ist kein Gott „an sich“, sondern Gott in Beziehung.

Die Reflexion der Weisheitsgestalt in ihren unterschiedlichen literarischen und theologischen Kontexten muss sich aber auch der Gefahr bewusst bleiben, die positive Frauengestalt auf Kosten einer Negativfolie (der fremden Frau in Spr 1-9) zu profilieren. Dieser dichotomisierende Zug patriarchaler Frauenbilder wird so nicht mitgetragen werden können. Das bedeutet auch, dass sich gegenwärtige feministische Spiritualität nicht ungebrochen zurückbinden kann an dieses biblische Bild. Weises Abwägen und gerechte Kritik sind gefragt in der Rezeption eines Bildes, das eben diese beiden Eigenschaften verkörpert.

Anmerkungen

¹Zu Text und Übersetzung vgl. Baumann (1996a, S. 173f).

²Sölle, Dorothee, Zwischen Patriarchat, Antijudaismus und Totalitarismus. Anmerkungen zu einer Christologie in feministisch-theologischer Sicht, in: Orientierung 56, 1992, S. 130-133; zit. n. Schroer (2002, S. 2).

³Übersetzung Baumann (1996a, S. 68).

⁴So schon Christa Kayatz (1966); siehe

dazu Baumann (1996a, S. 182-184).

⁵Vgl. Spr 8,17; Hld 5,6; Dtn 4,29; Jer 29,13f; s.a. Jes 55,6; Hos 5,6; Am 8,12.

⁶Z.B. Jes 5,25; 9,11.16.20. Im prophetischen Kontext „hat das ‚Ausstrecken der Hand‘ ohne Präposition immer Gott zum Subjekt.“ (Gorges-Braunwarth 2002, S. 220).

⁷Das hebräische *’isch* bedeutet sowohl „Mann“ als auch „Mensch“. In Parallele mit *ben-adam* legt sich eine inklusive Übersetzung mit „Menschen“ nahe (vgl. Baumann 1996a, S. 73; Anm. 75).

⁸Vgl. Baumann (1996a, S. 119). A.a.O., S. 116-118, eine Diskussion der Übersetzung von *qnh* mit „erschaffen“:

⁹Dafür plädiert nach ausführlicher Diskussion Baumann (1996a, S. 131-138).

¹⁰So Gorges-Braunwarth (2002, S. 299f).

¹¹9,4 in der Übersetzung von Gerlinde Baumann (1996a, S. 199).

¹²Zu bildlichen Bankett-Darstellungen siehe Maier (1995, S. 234-246); zur Diskussion von Textparallelen siehe Baumann (1996a, S. 214-220).

¹³So knüpft z.B. die deutsche Sängerin Nena an diese mystische Tradition an, wenn sie 2001 ihr Album, auf dem sie zum Teil mit Musikern von den Söhnen Mannheims zusammen gearbeitet hat, so nennt. „Chokmah‘ kommt aus dem Hebräischen und ist eine Energieform. Sie soll sich ausbreiten und steht für Veränderungen und Neuprogrammierung. Das passt supergut in mein Leben. Schließlich ändert sich dauernd etwas bei mir.“ (<http://www.gay-network.de/lifestyle/interview/naena.htm>)

¹⁴Meinhold (1991, S. 67), mit Berufung auf Spr 1,10-14.

¹⁵Baumann (1996, S. 135), mit Bezug auf Brenner/van Dijk-Hemmes (1993, S. 54).

¹⁶Übersetzung: Fischer (2004, S. 801).

¹⁷Zu dieser Gegenüberstellung siehe Baumann (1996).

Literatur

Assmann, Jan: Ma’at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, 2. Aufl., München 1995.

Baumann, Gerlinde: „Zukunft feministischer Spiritualität“ oder „Werbefigur des Patriarchats“? Die Bedeutung der Weisheitsgestalt in Prov 1-9 für die feministisch-theologische Diskussion, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hgg.), Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus (BIS 17), Leiden 1996, S. 135-152.

Baumann, Gerlinde: Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1-9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien (FAT 16), Tübingen 1996a.

Brenner, Athalya/Dijk-Hemmes, Fokkelien van: On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible (BIS 1), Leiden 1993.

Brockmüller, Katrin: „Eine Frau der Stärke – wer findet sie?“. Exegetische Analysen und intertextuelle Lektüren zu Spr 31,10-31 (BBB 147), Berlin/Wien 2004.

Camp, Claudia v.: Metaphor in Feminist Biblical Interpretation: Theoretical Perspectives, in: Sem 61 (1993), S. 3-36.

Fischer, Irmtraud, Über die Integration des „kanonisch“ gewordenen Dialogs zwischen Gott und Mensch in die Weitergabe menschlicher Weisheit, in: Markus Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog (FS Otto Kaiser/BZAW 345/II), Berlin 2004, S. 787-803.

Gorges-Braunwarth, Susanne: „Frauenbilder – Weisheitsbilder – Gottesbilder“ in Spr 1-9. Die personifizierte Weisheit im Gottesbild der nachexilischen Zeit (Exegese in unserer Zeit 9), Münster 2002.

Kayatz, Christa: Studien zu Proverbien 1-9. Eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials (WMANT 22), Neukirchen-

- Vluyn 1966.
- Maier, Christl: Im Vorzimmer der Unterwelt. die Warnung vor der „fremden Frau“ in Prov 7 in ihrem historischen Kontext, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hgg.), Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus (BIS 17), Leiden 1996, S. 179-198.
- Maier, Christl: Die „fremde Frau“ in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie (OBO 144), Freiburg/Göttingen 1995.
- Maier, Christl: Das Buch der Sprichwörter. Wie weibliche Weisheit entsteht ..., in: Luise Schottroff/Marie Theres Wacker (Hgg.), Kompendium feministische Bibelauslegung, 2. Aufl., Gütersloh 1999, S. 208-220.
- Meinhold, Arndt: Die Sprüche (2 Bände/ZBK), Zürich 1991.
- Schroer, Silvia: Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz 1996.
- Schroer, Silvia: Die Gerechtigkeit der Sophia. Biblische Weisheitstradition und feministische Diskurse, in: lectio difficilior 1 (2000), http://www.lectio.unibe.ch/00_1/w.htm (22. März 2005).
- Weigel, Sigrid: Topographien der Geschlechter. Kulturgeschichtliche Studien zur Literatur, Reinbek bei Hamburg 1990.

Der Aufsatz ist der Vorabdruck eines Kapitels aus: Ilse Müllner: Das hörende Herz. Weisheitsliteratur in der hebräischen Bibel, Stuttgart 2005, Verlag W. Kohlhammer, ISBN 3170182870. Dieses Buch wird voraussichtlich im Dezember 2005 erscheinen. Wir bedanken uns herzlich für die freundliche Genehmigung des Vorabdrucks; das Copyright liegt beim Verlag.

Prof. Dr. Ilse Müllner
Universität Kassel, FB 01/Institut für Katholische Theologie
Diagonale 9, 34109 Kassel
Email: ilse.muellner@uni-kassel.de

