

Frau Weisheit, der Gott Israels und die Frauen

Eine kleine Forschungsgeschichte zur personifizierten göttlichen Weisheit in der feministischen Exegese¹

Angelika Strotmann

■ Auf der Suche nach weiblichen Identifikationsfiguren und weiblichen Gottesbildern in der Bibel „entdeckten“ feministische Theologinnen vor etwa 25 Jahren die personifizierte göttliche Weisheit des ET. In ihr sahen (und sehen) viele den ausgeprägtesten und viel versprechendsten Ansatz zur Überwindung der vorherrschenden, androzentrischen jüdisch-christlichen Gottesrede.

■ Entsprechend euphorisch fielen die ersten feministisch-theologischen Beiträge aus, die allesamt

nicht von Alttestamentlerinnen und mit Ausnahme von Elisabeth Schüssler Fiorenza auch nicht von Exegetinnen stammten. Obwohl sie daher relativ allgemein und überblicksartig angelegt waren und methodisch wie qualitativ große Unterschiede aufwiesen², thematisierten sie doch überraschenderweise fast alle die folgenden vier Aspekte: a) die *Weiblichkeit der Weisheit*, für die sich die bisherige Exegese kaum interessiert hatte; b) die in der Regel auf eine Göttin oder Göttinnen zurückgeführte *Herkunft der Weisheit*³; Elisabeth Schüssler Fiorenza modifiziert diese Hypothese, indem sie von der Weisheitstheologie als „reflektierter Mythologie“ spricht, die Elemente des Göttinnenkultes in den jüdischen Monotheismus zu integrieren suchte⁴; c) das *Verhältnis zwischen der Weisheitsgestalt und dem Gott Israels*, wobei die Gleichwertigkeit und Ebenbürtigkeit von Gott und Weisheit im Vordergrund steht,⁵ von Elisabeth Schüssler Fiorenza prägnant in der folgenden Formel zusammengefasst: „Die göttliche Sophia ist Israels Gottheit (im engl. Original ‚god‘) in der Sprache und Gestalt der Göttin“⁶ und d) die durchgängige *Verknüpfung der ersttestamentlichen Weisheitsgestalt mit der Weisheitschristologie*, wobei die göttliche Weisheit nicht selten nur relativ knapp vorgestellt und in ihrer Bedeutung als weibliches Gottesbild gewürdigt wird, während der eigentliche Schwerpunkt auf der ältesten Deutung Jesu als Gesandtem der göttlichen Weisheit und schließlich als Weisheit selbst liegt. Dahinter steht die Hoffnung, gerade mit Hilfe der Weisheitschristologie die Stärkung und Aufwertung der Stellung der Frauen in den christlichen Kirchen forcieren zu können.⁷

¹ Der Aufsatz ist eine aktualisierte Kurzfassung meines Beitrags: *Die Entdeckung der personifizierten, göttlichen Weisheit im Ersten Testament durch die feministische Theologie. Eine kleine Forschungsgeschichte*, in: *Die Tochter Gottes ist die Weisheit. Bibel auslegungen durch Frauen*, hg. v. A. Hölscher u. R. Kampling, Münster 2003, 35-67.

² Z. B. Joan Chamberlain Engelsman, *The Feminine Dimension of the Divine*, Philadelphia 1979; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München/Mainz 1988 (engl. 1983: *In Memory of Her*), 179-183; Virginia R. Mollenkott, *Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel*, München 1985 (engl. 1983: *The divine feminine*), 99-106; Christa Mulack, *Die Weiblichkeit Gottes. Matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes*, Stuttgart 1983, 171-209.

³ Eine Ausnahme bildet Virginia R. Mollenkott, die sich zur *Herkunft der biblischen Weisheitsgestalt* nirgends äußert.

⁴ Schüssler Fiorenza 1983/1988, 180.

⁵ So z. B. Mollenkott 1983/85, 99: „Die Weisheit ist diejenige biblische Darstellung von Gott als Frau, die fast von allen gelehrten Kommentatoren anerkannt wurde ...“ oder 101: „Offenkundig wird die Weisheit gleichgesetzt mit Gott.“

⁶ Schüssler Fiorenza 1983/1988, 180. Ähnlich 1985 auch Elizabeth Johnson, *Jesus, The Wisdom of God. A biblical basis for non-androcentric christology*, in: *ETL* 61 (1985) 261-294, 275, allerdings ohne Aufnahme des Terminus Göttin: „Rather, in certain texts, Sophia is in reality God herself in her activity in the world, god imaged as a female acting subject.“

⁷ Am offensichtlichsten formuliert Elizabeth Johnson 1985 das Interesse an einer Veränderung kirchlicher Hierarchien zugunsten von Frauen. Mehr noch, der ganze Aufsatz hat das Ziel, mit Hilfe der Weisheitschristologie argumentativ die Begründungen für den Ausschluss der Frauen vom Priesteramt in der katholischen Kirche zu widerlegen (261-63.291-294).

Die personifizierte göttliche Weisheit und die weisen Frauen Israels

Ende der 80-er Jahre setzt mit zunehmender wissenschaftlich-theologischer Qualifikation von Frauen eine Wende ein. Nicht mehr die Synthese verschiedener Weisheitstexte und -traditionen verbunden mit einem starken emanzipatorischen Interesse steht im Mittelpunkt feministisch-theologischer Weisheitsforschung, sondern entlang der klassischen theologischen Disziplinen (ET, NT, Systematische Theologie, Kirchengeschichte etc.) und entlang der Konfessionen und Religionen differenziert sich auch die feministische Weisheitsforschung aus. Am deutlichsten zeigt dies die fast völlige Ausblendung der Weisheitschristologie in der etl. Exegese. Sie wird jetzt als neutestamentlich-christliches Phänomen dem NT und seinen ExpertInnen zugewiesen, zum Teil auch der Dogmatik. Feministische Ersttestamentlerinnen konzentrieren sich nun auf die Textanalyse einzelner Weisheitsschriften des ET und ihrer Abschnitte, insbesondere des Sprüchebuches (Spr), der Rolle der Weisheitsgestalt darin, sowie auf die Wechselwirkung zwischen Text und zeitgeschichtlichem sozio-politischem Kontext.

Diese Wende in der feministisch-theologischen Erforschung der personifizierten göttlichen Weisheit leitet 1985 die Monographie von *Claudia V. Camp* zur Weisheitsgestalt im Spr ein.⁸ Im Zentrum ihrer Untersuchung steht die Personifikation der Weisheit und deren Funktion im Rahmen des Spr (Spr 1–9.31), die Camp als Vereinheitlichung und Verallgemeinerung der verschiedenen Weisheiten in den älteren Spruchsammlungen des Buches bestimmt (Spr 10–29).⁹ Dabei spielt die Weiblichkeit der Weisheit und die durchgängig zu erkennende weibliche Metaphorik im Rahmen des Spr eine wesentliche Rolle, denn eine weibliche Personifikation der Weisheit wäre in Israel nicht akzeptiert worden, hätte es keine Tradition von Frauenweisheit gegeben. Spuren einer solchen Tradition entdeckt Camp sowohl im Rahmen

selbst (hier bes. die starke Frau in Spr 31,10-31) als auch im ET insgesamt, u.a. repräsentiert durch die weisen Frauen und die Rat gebenden Ehefrauen.¹⁰ Weisheitsgestalt und weise Frauen gehören demnach aufs Engste zusammen. Mehr noch, die Weisheit übernimmt im religiös-politischen System der nachexilischen Gesellschaft Judäas die klassischen Funktionen des israelitischen Königs, darunter auch seine Funktion als Mittler zwischen JHWH und dem Volk.¹¹

Dabei spielt das Haus als Symbol eine wichtige Rolle, da es zur weiblichen Metaphorik der Weisheitsgestalt (Spr 9,1-6; 31,10-31) gehört und zugleich den zentralen Lebensbereich von Frauen repräsentiert. Weil die religiösen Institutionen der vorexilischen Zeit, Königtum und Tempel, ausgefallen sind, rücken das Haus und die Familie wie in vormonarchischer Zeit wieder in den Mittelpunkt des JHWH-Glaubens und mit ihm auch die Frauen und ihre Weisheit.¹² Neu gegenüber der bisherigen feministisch-theologischen Erforschung der Weisheitsgestalt ist in Camps Untersuchung dreierlei: 1. die Bestimmung der Funktion der Weisheitsgestalt im Buchkontext und im sozio-politischen Kontext der Abfassungszeit; 2. die enge Verbindung zwischen Weisheitsgestalt und Frauenweisheit in Israel; 3. die Erklärung der Herkunft der Weisheit allein aus der Weise-Frauen-Tradition heraus.

Im deutschsprachigen Kontext machte *Silvia Schroer* 1990 und 1991 Camps Ansatz bekannt. Sie selbst führte Camps Analyse insofern weiter, als sie die Frage nach dem Verhältnis zwischen JHWH und der Weisheit sowohl mit den Göttinnen Ägypt-

⁸ *Claudia V. Camp, Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs, Sheffield 1985.*

⁹ *Zur Definition von „Personifikation“ und ihren Funktionen im Spr vgl. Camp 1985, 212-222, und zusammengefasst Silvia Schroer 1991, 164.*

¹⁰ *Camp 1985, 79-147.*

¹¹ *Camp 1985, bes. 272-281.*

¹² *Camp 1985, 261-265.*

tens (eventuell Syriens) als auch mit den israelitischen Frauen verbindet.¹³ In einer Analyse von Spr 8,22-31 zeigt sie zudem, dass die Weisheit nicht – wie oft behauptet – JHWH untergeordnet, sondern ihm zugeordnet wird. „Jede Aussage, die sich im Sinne einer klaren Unterordnung auslegen ließe, wird vermieden. Die Chokmah ist ein Gegenüber für JHWH, ein göttliches Gegenüber. Aber sie ist nicht ein Kind, nicht Tochter, nicht Göttin neben JHWH ...“¹⁴

Die personifizierte göttliche Weisheit und ihr androzentrischer Kontext

Schon *Joan Chamberlain Engelsman*, die 1979 als Erste die personifizierte göttliche Weisheit aus feministischer Sicht explizit untersuchte, machte auf eine gewisse Ambivalenz im Bild der Weisheitsgestalt aufmerksam,¹⁵ die in Spr 1-9 durch ihr

dominantes negatives Gegenüber, die fremde Frau bzw. die törichte Frau, vermittelt wird¹⁶. In vier Lehrreden (2,16-20; 5,1-23; 6,20-35; 7,1-27) und einem Porträt (9,13-18) wird diese Frau als untreu, gemeinschaftszerstörend, ehebrecherisch, aggressiv erotisch und verführerisch beschrieben. Dem Mann, der ihr verfällt, bringt sie Verderben und Tod.

Weder Engelsman noch andere feministische Theologinnen sahen jedoch durch diesen androzentrischen Kontext die Weisheitsgestalt in Spr 1–9 und die mit ihr verbundenen Hoffnungen christlicher Frauen grundsätzlich diskreditiert. Das änderte sich radikal mit *Carol A. Newsom* (1989), für die die Gestalt der fremden Frau wie auch die der Weisheit in den dominierenden patriarchalischen Diskurs eines Vaters mit seinem schweigenden Sohn eingebunden sind.¹⁷ Während die Figur der fremden Frau das der patriarchalischen Ordnung Gegensätzliche und sie Gefährdende symbolisiert, unterstützt nach Newsom die personifizierte Weisheit als weibliche Gegenfigur das, was der Vater sagt. Sie sorgt damit für die Legitimation und Fortführung patriarchaler Ordnung.

Newsoms literaturwissenschaftliche Interpretation der Weisheit als durch und durch patriarchale Gestalt steht am Beginn einer Phase feministischer Exegese Anfang bis Mitte der 90-er Jahre, in der die Weisheitsgestalt des Spr immer mehr in den Schatten der fremden Frau gerät,¹⁸ sicher auch eine Folge der bisherigen Ausblendung dieser negativen Figur in der feministischen Erforschung der Weisheitsgestalt. Dieselben untersuchten Aspekte wie bei Camp und Schroer, die Funktion der Weisheitsgestalt im Kontext des Spr sowie das Verhältnis von Frauen bzw. Frauenbild zur Weisheitsgestalt, führen jetzt zu ganz entgegengesetzten Ergebnissen. Aus der personifizierten Weisheit als „Zukunft einer feministisch-christlichen Spiritualität“ bei Schroer¹⁹ wird eine „Werbefigur für die dominante männliche Kultur“ bei *Fokkelen van Dijk-Hemmes*²⁰.

¹³ Silvia Schroer, *Weise Frauen und Ratgeberinnen in Israel – Vorbild der personifizierten Chokmah*, in: *BN 51* (1990) 41-60 [wiederabgedr. in: *dies.*, *Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften*, Mainz 1996, 63-79.]; *dies.*, *Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus*, in: *Wacker, M.-Th./Zenger, E.* (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie* (QD 135) Freiburg u.a. 1991, 151-182.

¹⁴ Schroer 1991, 167.

¹⁵ Joan Chamberlain Engelsman, *The Feminine Dimension of the Divine*, Philadelphia 1979, 74-95.

¹⁶ Als weitere Frauenfiguren kommen nur die „Frau der Jugendtage“ vor, die in Spr 5,15-19 der fremden Frau positiv gegenübergestellt wird, und die Mutter, die in 1,8; 4,3; 6,20 neben dem Vater als weisungsgebend erwähnt wird.

¹⁷ Carol A. Newsom, *Woman and the Discourse of Patriarchal Wisdom: A Study of Proverbs 1-9*, in: *Day, P. L.* (Hg.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, 142-160.

¹⁸ Vgl. z.B. den von Athalya Brenner herausgegebenen Band: *A Feminist Companion to Wisdom Literature*, Sheffield 1995. Allein fünf Beiträge handeln schwerpunktmäßig von der fremden Frau in Spr 1-9, zwei immerhin über die Beziehung zwischen weisen Frauen und der personifizierten Weisheit, einer über die starke Frau in Spr 31,10-31, doch kein einziger Beitrag beschäftigt sich mit den Ich-Reden der Weisheitsgestalt in Spr.

¹⁹ Schroer 1991, 181.

²⁰ Fokkelen van Dijk-Hemmes, in: Brenner, A./van Dijk-Hemmes, E., *On Gendering Texts. Female and Male Voices in Hebrew Bible* (BIS 1), Leiden u.a. 1993, 54.

²¹ So vertritt z.B. Athalya Brenner, in: Brenner/van Dijk-Hemmes, a.a.O. 113-130, die Ansicht, dass sowohl die Lehreden zur fremden Frau wie die Ich-Reden der Weisheit nicht bloß „Female voices“ integrieren, sondern auch „F[Female] texts“ sein könnten, doch reflektieren diese Texte nicht das eigene weibliche Interesse, sondern identifizieren sich mit dem männlichen Interesse.

Insgesamt dominiert bei den sehr unterschiedlichen negativen Interpretationen der Weisheitsgestalt²¹ als methodischer Ansatz die literaturwissenschaftliche Analyse. Werden ergänzend oder gleichwertig auch sozialgeschichtliche Methoden hinzugezogen, wie von *Christl Maier*, von der der bisher grundlegendste Beitrag zur fremden Frau stammt²², fällt das Ergebnis offener aus. Für Maier ist die Weisheitsgestalt durch ihren Kontext zwar auch in dessen patriarchalisches Konzept eingebunden,²³ doch stehen für sie mit den beiden Frauengestalten zwei *unterschiedliche* Entwürfe von Frauenrollen nebeneinander, „die beide die Bedeutung von Frauen für die nachexilische Gemeinschaft unterstreichen.“²⁴

Neue Perspektiven oder „Jenseits bisheriger Dichotomien“

Mit *Gerlinde Baumanns* Dissertation „Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1–9“²⁵ erscheint 1996 zum ersten Mal nach zehn Jahren wieder eine feministisch-theologische Monographie zur Weisheitsgestalt selbst. Durch genaue Textanalyse und traditionsgeschichtliche Vergleiche gelingt es ihr, sowohl die Anfragen durch den androzentrischen Kontext an die Weisheitsgestalt ernst zu nehmen, als auch die Eigenständigkeit der Weisheitsgestalt wieder stärker zu betonen und gleichzeitig damit die vernachlässigte Frage nach dem Verhältnis von Weisheit und Gott neu zu stellen.

Für die Eigenständigkeit der Weisheitsgestalt sprechen nach Baumann drei Gründe: a) es äußern sich in beiden Redegruppen – den Ich-Reden der Weisheit und den Lehreden über die fremde Frau – unterschiedliche Frauenstimmen, die deutlich durch unterschiedliche Terminologie und unterschiedlichen Inhalt zu erkennen sind;²⁶ b) die Ich-Reden in Spr 1–9 erhalten auf Grund ihrer rahmenden Stellung ein größeres Gewicht als die Lehreden; und c) indem die Weisheitsgestalt für sich göttliche Autorität in Anspruch nimmt, wird sie auch über die Lehrperson hinausgehoben.²⁷

Das Verhältnis der Weisheitsgestalt als transzenderer Mittlerin himmlischen Ursprungs zu JHWH belässt der Text jedoch nach Baumann bewusst im Unklaren, wie die Häufung uneindeutiger Termini in Spr 8,22-31 zeigt. Die personifizierte Weisheit kann daher sowohl „als eine gleichrangige Göttin neben JHWH verstanden werden, oder aber ‚nur‘ als ein ihm untergeordnetes Geschöpf. In den zahlreichen Parallelen zu JHWH-Reden legt der Text kundigen Lesenden die erste Deutungsvariante nahe, ohne sie aber vorzuschreiben oder sich strikt darauf festzulegen.“ Damit vermeidet der Text es, die Alleinverehrung JHWHs in Frage zu stellen, ohne die Gottähnlichkeit der Weisheit neben JHWH grundsätzlich zu verneinen.²⁸

Zu Beginn der Jahrtausendwende sind weitere feministisch orientierte, exegetische Arbeiten zur Weisheitsgestalt des Spr erschienen, die mit unterschiedlichem Erfolg verschiedene, bisher eher zu kurz gekommene Aspekte aufgreifen und weiterführen: das Verhältnis zwischen einer Gerechtigkeit für alle und den eher der Oberschichtliteratur zugeordneten Weisheitstexten; das Verhältnis zwischen der ausgeprägten Bildersprache der poetischen Weisheitstexte und der Personifi-

²² *Christl Maier*, *Die „fremde Frau“ in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie* (OBO 144), Freiburg/CH-Göttingen 1995.

²³ *Christl Maier*, *Im Vorzimmer der Unterwelt. Die Warnung vor der „fremden Frau“ in Prov 7 in ihrem historischen Kontext*, in: Schottruff, L./Wacker, M.-T. (Hg.), *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Anti-judaismus*, Leiden u. a. 1996, 179-198. Nach Maier (192) formuliert die Weisheitsgestalt an die Schwestern und Mütter die Rollenerwartung für „geordnete Verhältnisse“ zu sorgen und die Ehen und Familien vor der Zerstörung zu bewahren.

²⁴ Maier 1996, 194. Carole R. Fontaine vertritt eine ähnliche Ansicht – allerdings für das alte Israel insgesamt, nicht nur für die nachexilische Zeit: *The Social Roles of Women in the World of Wisdom*, in: Brenner, A. (Hg.), *A Feminist Companion to Wisdom Literature*, Sheffield 1995, 2449, 46.

²⁵ *Gerlinde Baumann*, *Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1-9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien*, FzAT 16, Tübingen 1996.

²⁶ Baumann 1996, 260. Vgl. auch Maier 1996, a.a.O.

²⁷ Baumann 1996, 323.

²⁸ Baumann 1996, 312-315.

kation der Weisheit; die Rolle der Weisheitsgestalt im sich festigenden nachexilischen Monotheismus; das Verhältnis zwischen der sozio-ökonomischen Realität und der Bedeutung von Frauen, insbesondere jüdischer Frauen, in persischer Zeit, und der Konzeption der Weisheitsgestalt.²⁹ Gemeinsam ist ihnen eine insgesamt positive Perspektive auf die personifizierte Weisheit.

Die (personifizierte) göttliche Weisheit in den übrigen Weisheitsbüchern des ET

Viel weniger feministisch-exegetische Aufmerksamkeit als die Weisheitsgestalt im Spr hat bis heute die Weisheitsgestalt in den anderen Weisheitsbüchern des ET erfahren, ganz zu schweigen von der außerkanonischen frühjüdischen Literatur. Das hängt unter anderem damit zusammen, dass fast alle diese Bücher nicht zur hebräischen und daher auch nicht zur reformierten Bibel gehören. Es existieren so gut wie keine Einzeluntersuchungen für die Weisheitsgestalt in Ijob 28 und in Bar³⁰.

²⁹ Vgl. Silvia Schroer, *Die Gerechtigkeit der Sophia. Biblische Weisheitstraditionen und feministische Diskurse*, in: *Concilium* 36 (2000) 539-548; Christine Roy Yoder, *Wisdom as a Woman of Substance. A Socioeconomic Reading of Proverbs 1-9 and 31:10-31* (BZAW 304), Berlin, New York 2001; Susanne Gorges-Braunwarth, „Frauenbilder – Weisheitsbilder – Gottesbilder“ in *Spr* 1-9. *Die personifizierte Weisheit im Gottesbild der nachexilischen Zeit*, Münster 2002.

³⁰ Für Bar z.B. ist mir aus feministischer Perspektive nur der Kurzkommentar bekannt von Marie-Theres Wacker, *Das Buch Baruch. Post aus der Ferne*, in: Schottroff, L./Wacker, M.-Th. (Hg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998, 422-427.

³¹ So z.B. Silvia Schroer, *Die personifizierte Sophia im Buch der Weisheit*, in: Dietrich, W./Klopfenstein M. A. (Hg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Freiburg/Schweiz - Göttingen 1994, 543-558.

³² Z.B. Claudia V. Camp, *Understanding a Patriarchy: Women in Second Century Jerusalem Through the Eyes of Ben Sira*, in: Levine, A. (Hg.), „Women Like This“. *New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, Atlanta 1991, 1-39; Silvia Schroer, *Der eine Herr und die Männerherrschaft im Buch Jesus Sirach. Frauenbild und Weisheitsbild in einer misogynen Schrift*, in: *dies., Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften*, Mainz 1996, 96-109.

³³ Claudia V. Camp, *Honor and Shame in Ben Sira: Anthropological and Theological Reflections*, in: Beentjes, P. C. (Hg.), *The Book of Ben Sira in Modern Research. Proceedings of the First International Ben Sira Conference 28-31 July 1996 Soesterberg, Netherlands* (BZNW 255), Berlin 1997, 171-187.

Zur personifizierten Weisheit in Weish hat meines Wissens nach nur Silvia Schroer nennenswerte Beiträge geleistet.³¹ Etwas besser sieht die Situation für Sir aus. Hier stammen die meisten Beiträge von Claudia Camp, zwei von Silvia Schroer.³² Beide diskutieren die personifizierte Weisheit fast ausschließlich im Zusammenhang mit den vielfach ambivalenten bis negativen Frauenbildern in Sir. Negativ bewertet als Verengung des Weisheitsbildes wird auch die Gleichsetzung von Weisheit und Tora einschließlich der besonderen Nähe zwischen Weisheit und Tempel (beides Sir 24). Schroer geht in ihrer Kritik allerdings nicht so weit wie Camp, die in ihrer Studie von 1997 zu zeigen versucht, dass die Weisheitsgestalt nach Kap. 24, analog zu den Frauen in Sir, so verdrängt wird, dass es einer Auslöschung gleichkommt.³³

Ein Grundproblem der bisherigen Interpretationen der Weisheitsgestalt in Sir ist ihr Überblickscharakter. Das ist besonders auffällig bei einem Buch, das mit 51 Kapiteln zu den umfangreichsten Weisheitsschriften der Antike gehört und dessen Textpassagen über die Weisheitsgestalt ebenfalls deutlich umfangreicher ausfallen als die im Spr. So fehlt bisher eine Textanalyse der einzelnen Weisheitsgedichte, die ihre vielschichtige Metaphorik ernst nimmt und das Verhältnis der Weisheit zum Gott Israels nicht nur von Sir 24,8ff. her bestimmt. Ebenfalls fehlt eine Zuordnung der Weisheitsmetaphorik zum Kontext des gesamten Buches und nicht nur zur Darstellung von Frauen, zum Kontext weisheitlicher Tradition und ihrer Verbindung zu Frauen allgemein (bes. zum Spr.) und nicht zuletzt zum möglichen Göttinnenerbe. Insgesamt zu wenig von der Struktur des Buches her werden auch die so genannten „Frauenperikopen“ interpretiert.

Einen ersten Versuch, Weisheitsgestalt und Frauenperikopen bei Sir unter stärkerer Berücksichtigung der vernachlässigten Aspekte zu untersuchen, hat Angelika Strotmann 1998 unternom-

men, allerdings auch nur in einem Kurzkommendar zu Sir.³⁴ Danach erweist sich das Verhältnis zwischen dem Gott Israels und der personifizierten Weisheit bei Einbeziehung aller Texte zur Weisheitsgestalt viel uneindeutiger als oft angenommen. Denn ähnlich wie in Spr weist eine Reihe von Aussagen und Funktionen der Weisheit eben nicht nur auf Unterordnung unter JHWH hin, sondern auch auf eine Art Identität mit ihm. Und anders als Camp behauptet,³⁵ ist sowohl von der engen Textverzahnung in Sir 23-26 zwischen Weisheitsgestalt und Ehefrauen her, als auch von den motivlichen Bezügen zwischen Weisheit und guter Ehefrau die Beziehung beider durchaus nicht abgeschwächter als in Spr, sondern scheint bewusst ausgestaltet.

Fazit

Obwohl erst ein Vierteljahrhundert vergangen ist, seit feministische Theologinnen die Weisheitsgestalt des ET „entdeckten“, hat ihre feministisch-theologische Interpretation in dieser Zeit einen weiten Weg zurückgelegt. Die Euphorie über ihre Entdeckung hat sich etwas gelegt, doch die mit ihr verbundenen Hoffnungen wirken weiter, stehen aber mittlerweile auf einem fundierteren wissenschaftlichen Fundament als am Anfang. Dazu haben wesentlich auch die grundsätzlichen kritischen Anfragen an eine einseitig positive Rezeption der Weisheitsgestalt beigetragen.

Überraschend konstant sind die Aspekte geblieben, zu denen die Weisheitsgestalt untersucht wurde und wird. Abgesehen von der weisheitschristologischen Ausrichtung spielen die Weiblichkeit der Weisheit, ihre Herkunft und ihr Verhältnis zum Gott Israels immer noch eine Rolle. Hinzugekommen ist insbesondere die Frage nach ihrem Verhältnis zu den Frauen im jeweiligen Buchkontext bzw. zu den realen Frauen der Abfassungszeit. Weitere Aspekte, z.T. schon angedeutet, werden hinzukommen.

Inzwischen beginnt sich – langsam – auch die seit Ende der 80-er Jahre zu beobachtende einseitige Fixierung auf die Weisheitsgestalt des Spr aufzulösen. Und vielleicht wird in nicht allzu ferner Zukunft wieder eine Synthese der Weisheitsgestalt in verschiedenen etl. und frühjüdischen Texten und Traditionen möglich sein – auf einer dann etwas solideren Basis als am Anfang.

■ Zusammenfassung

Vor etwa 25 Jahren „entdeckten“ feministische Theologinnen die personifizierte Weisheit als weibliche göttliche Gestalt. Eine intensive exegetische Auseinandersetzung mit der Weisheitsgestalt des ET aus unterschiedlichen Perspektiven folgte. Wurde sie anfangs mit dem Göttinnenerbe des Alten Orients und den weisen Frauen Israels verbunden, geriet sie bald in den Schatten ihres androzentrischen Kontextes. Mittlerweile wird sie wieder stärker in ihrer Eigenständigkeit wahrgenommen.



Prof. Dr. Angelika Strotmann

ist Professorin für Biblische Theologie/Religionspädagogik im Fach Katholische Theologie an der PH Heidelberg.

Ihre Adresse: Pädagogische Hochschule Heidelberg, Keipierstr. 87, 69120 Heidelberg.

³⁴ Angelika Strotmann, *Das Buch Jesus Sirach. Über die schwierige Beziehung zwischen göttlicher Weisheit und konkreten Frauen in einer androzentrischen Schrift*, in: Schottruff, L./Wacker, M. Th. (Hg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998, 428-440.

³⁵ Camp 1997, 181.