

Dear reader,

This is an Accepted Manuscript that has been published in *Erwerbt euch Weisheit ...* (Sir 51,25) *Weisheit im Spiegel theologischer und pädagogischer Wissenschaft*, edited by Hermann Josef Riedl and Reinhard Wunderlich, in the series *Übergänge*.

The document does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Sabine Pemsel-Maier

Weisheitliche Gottesrede. Impulse aus der systematischen theologischen Frauenforschung in: Hermann Riedl / Reinhard Wunderlich (eds.): "Erwerbt euch Weisheit ..." (Sir 51,25) *Weisheit im Spiegel theologischer und pädagogischer Wissenschaft*. Festschrift für Bernd Feininger, pp. 173–188

Frankfurt et al: Peter Lang 2013

URL: <https://doi.org/10.3726/978-3-653-03857-6>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Peter Lang: <https://www.peterlang.com/repository-policy/>

Your IxTheo team



Weisheitliche Gottesrede:

Impulse aus der systematischen theologischen Frauenforschung

Sabine Pemsel-Maier

Weisheit und weisheitliche Literatur, vor allem die Bücher Jesus Sirach, Weisheit und Sprüche sind ein herausragendes Thema innerhalb der exegetischen Disziplinen und besonders der feministischen Exegese. Zugleich erscheint es lohnenswert, die Thematik aus der Perspektive der Systematik anzugehen und sie für die Gottesrede fruchtbar zu machen: Welche Implikationen und Chancen erwachsen aus der weisheitlichen Theologie für das Sprechen von Gott heute – womöglich auch für die Rede von Gott im Religionsunterricht?

Weisheit in feministischer Theologie und theologischer Frauenforschung

Feministische Theologie, Frauenforschung, Genderforschung: Verhältnisklärungen

Der vorliegende Versuch versteht sich als Beitrag der systematisch-theologischen Frauenforschung. Da feministische Theologie und theologische Frauenforschung vielfach in einem Atemzug genannt werden, bedarf ihr Verhältnis zunächst einer genaueren Klärung. Beide sind weder einfach identisch, noch lassen sie sich kontradiktorisch gegeneinander abgrenzen. Vielmehr verfolgen sie gleiche Anliegen, nehmen jedoch unterschiedliche Perspektiven ein.¹ In beider Mittelpunkt stehen Frauen mit ihren Erfahrungen, Motivationen und Lebenssituationen, wie sie sich in der Geschichte der Kirche und in der Gesellschaft zeigen; beide betreiben Forschung aus der Sicht von Frauen. Feministische Theologie ist von ihrem Selbstverständnis her dezidiert parteiisch, kämpferisch, herrschaftskritisch und politisch. Sie geht davon aus, dass das Geschlechterverhältnis ein Ungleichheits- und Machtverhältnis ist und zielt ab auf dessen Veränderung, auf die Befreiung von Unrechts- und Ungleichheitsstrukturen. Frauenforschung kann *auch* dezidiert parteiisch, kämpferisch, herrschaftskritisch und politisch sein, sie kann aber ggf. in primär deskriptiver Absicht Geschlechterverhältnisse analysieren, ohne die Machtfrage zu stellen. Frauenforschung hat vor allem das Ziel, die verdrängte Geschichte und Kultur von Frauen in Vergangenheit und Gegenwart ans Licht zu heben.

Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass feministische Theologie keineswegs nur eine Angelegenheit von wissenschaftlich arbeitenden und wissenschaftlich qualifizierten Frauen war und ist, während Frauenforschung hingegen eindeutig eine akademische Angelegenheit

¹ Elisabeth Moltmann-Wendel: Feministische Theologie. Wo steht sie und wohin geht sie? Eine kritische Bilanz, Neukirchen-Vluyn 2008.

darstellt. Wenn feministische Theologie auf der Notwendigkeit des *Feminismus* insistiert, geschieht dies aus Sorge, die Benachteiligung von Frauen in Theologie und Kirche könnte in Vergessenheit geraten und eine Gleichstellung zwischen den Geschlechtern suggerieren, die de facto noch nicht eingelöst ist. Umgekehrt: Wenn die theologische Frauenforschung die feministische Theologie bisweilen für überholt erklärt, geschieht dies aus Sorge, sie könnte mit ihrem Ansatz Frauen dauerhaft auf die Rolle der Unterdrückten und der Opfer festlegen – eine Zuschreibung, die vielfach der Erfahrung der Frauen von heute nicht mehr entspricht. Seit der Mitte der siebziger Jahre wurde, erstmals in den Vereinigten Staaten, der Begriff der *women studies* im sozial- und kulturwissenschaftlichen Bereich ausgeweitet auf *gender studies*; ab Mitte der 1980er Jahre etablierte sich auch im deutschsprachigen Raum die Gender-Forschung als eigene Disziplin.² Der Blick auf die Frauen wurde damit durch den Blick auf die Interdependenz zwischen den Geschlechtern erweitert. Die feministische Theologie versteht sich nicht als Konkurrenz zur Gender-Perspektive, sondern hat deren Ansatz integriert: Feministische Theologie ist

„eine Problematisierung der Geschlechterbeziehung. [...] Die unterschiedlichen Ansätze feministischer Theologie finden sich in [...] der Überzeugung, dass das Geschlecht eine soziale und keine natürliche oder von Gott gegebene Kategorie ist.“³

Ebenso wenig ist die Frauenforschung seit dem Aufkommen der Geschlechterforschung keineswegs obsolet geworden. Angesichts der Dominanz der Genderforschung ist sie vielfach stärker an die feministische Theologie herangerückt oder wird als feministische Teildisziplin betrieben; zahlreiche Professuren sind ausgewiesen für „Feministische Theologie und Frauenforschung“.

Weisheit: Ein Thema der zweiten und dritten Stunde

Weisheit war keines der ersten und drängendsten Themen, die die feministische Theologie für sich entdeckt hat. Das liegt wesentlich daran, dass diese in ihren Anfängen sehr stark vom eingangs genannten emanzipatorisch-kämpferischen Impetus bestimmt war, wie ihn auch das Wörterbuch der feministischen Theologie von 1991 programmatisch zum Ausdruck bringt:

„Feministische Theologie ist eine Theologie von feministisch orientierten Frauen, die das Patriarchat in Gesellschaft, Kirche und Zusammenleben erkennen, benennen, kritisieren und überwinden wollen. In der Feministischen Theologie stehen Frauen im

² Vgl. Ruth Becker, Beate Kortendiek (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung, Wiesbaden 2004; Christina von Braun, Christina, Inge Stephan (Hg.): Gender Studies: Eine Einführung, Stuttgart 2006; Franziska Schößler: Einführung in die Gender Studies, Berlin 2008.
3 Ebd., 148.

Zentrum des Interesses; sowohl Glaubens- und Lebenserfahrungen von Unterdrückung, Verschwiegenwerden und Marginalisierung als auch von Befreiung und gelungener Menschwerdung kommen in ihr theologisch zur Geltung.“⁴

Zur unmittelbaren Profilierung dieser Anliegen taugte die Beschäftigung mit dem Thema Weisheit ebenso wenig wie zur Abgrenzung von der herkömmlichen männlich dominierten Theologie. Vielmehr standen zunächst andere Themen im Vordergrund, an denen sich feministische Theologie abzuarbeiten hatte: die Bibel mit ihrer patriarchalen Prägung, eine männerzentrierte Kirche, die Liturgie, in der Frauen und ihre Erfahrungen kaum vorzukommen schienen.

Das Potential der Weisheitsthematik erschloss sich für die feministische Theologie nicht auf den ersten, wohl aber auf den zweiten und dritten Blick, beginnend in den neunziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts und damit in einer Phase, als sie sich bereits mit ihren Forschungsanliegen hatte etablieren können. In diesem Sinne stellt die Beschäftigung mit der Weisheit weniger eine Lancierung neuer Fragestellungen, sondern eher eine Neuerschließung eines auch unabhängig vom Feminismus bearbeiteten Themas aus der Perspektive von Frauen.

Relevante Kontexte: Gottesrede, Christologie, Pneumatologie

Der entscheidende Entdeckungszusammenhang für die feministische Theologie war die Gottesrede. Wird Ernst gemacht mit dem christlichen Bekenntnis zum dreifaltigen Gott, ist nicht nur der Vater-Gott des Alten Testaments Thema der Gottes-Rede, sondern gleichermaßen die Christologie und die Pneumatologie. Weisheitliche feministische Theologie und Frauenforschung haben allen drei Feldern ihre Aufmerksamkeit gewidmet⁵ sowie über die Gottesrede hinaus auch den weisheitlichen Spuren in der Mariologie.⁶ Der vorliegende Beitrag konzentriert sich auf die weisheitliche Rede von Gott, den das Glaubensbekenntnis als Vater und Schöpfer bekennt.

⁴ Catharina J. M. Halkes, Hedwig Meyer-Wilmes: Art. Feministische Theologie, in: Elisabeth Gössmann: Wörterbuch der Feministischen Theologie, **WANN & WO**, 102.

⁵ Einen hervorragenden Überblick bietet Martin Hailer: Figur und Thema der Weisheit in feministischen Theologien. Ein kommentierender Forschungsbericht, Frankfurt/Main 2001.

⁶ Helen Schüngel-Straumann: Alttestamentliche Weisheitstexte als marianische Liturgie. Sprüche 8 und Jesus Sirach 24 in den Lesungen an Marienfesten, in: Maria für alle Frauen oder über allen Frauen?, hg. v. Elisabeth Gössmann, Dieter R. Bauer, Freiburg 1989, 12-35; Monika Leisch-Kiesl: Verlust oder Erweiterung weiblicher Eigenständigkeit? Sophia und Maria, in: Auf den Spuren der Weisheit. Sophia – Weggefährtin für ein weibliches Gottesbild, hg. v. Verena Wodtke, Freiburg 1991, 138-153.

Auf die beiden anderen Forschungsfelder kann in diesem Rahmen nur hingewiesen werden: Weisheitliche christologische Forschung⁷ zeigt, dass alte Traditionen der Jesusbewegung Jesus als Gesandten der göttlichen Weisheit verstehen und auf diesem Hintergrund seine Göttlichkeit herausstellen. Besonders deutlich scheint dies im Johannes-Prolog auf, ebenso wie in jenen Passagen der Briefliteratur, die die Präexistenz Jesu und seinen Ausgang von Gott betonen.⁸ Weisheitliche Pneumatologie⁹ deckt die Parallelen auf zwischen der Weisheit und der göttlichen *ruach*, grammatikalisch ein Femininum, der „typisch weibliche“ Eigenschaften des Neu-Schaffens und Gebärens zugeschrieben werden. Diese Parallelen deuten sich in Spr 1-9 an und führen im Buch der Weisheit (besonders 1,6) zur Identifikation von beiden: *chokma* wie *ruach* waren schon vor der Erschaffung der Welt zugegen, verkörpern „kreative Potentiale Gottes in weiblichen Figuren“¹⁰ und zeichnen sich aus durch ihre besondere Zugewandtheit zu den Menschen.

So entwickelte sich Weisheit zu einem genuinen Thema der feministischen Theologie und der theologischen Frauenforschung¹¹ und gleichzeitig zum Ausgangspunkt einer weiblichen Spiritualität:

„Das Thema Weisheit und vor allem die polyfunktional begegnende biblische Figur wird somit zur Chiffre eines Neuanfangs, der im Feld der Gottesbegegnung positive weibliche Selbstdefinitionen erlaubt und fördert. Das Thema lautet pauschal gesagt: „*Weisheit als Chance einer feministischen Frömmigkeit*“ [...].“¹²

Die damit verbundene Theologie war freilich gegen Überinterpretationen nicht gefeit, wenn etwa die Weisheit zum Inbegriff von Ganzheitlichkeit gemacht wird, die „vor Irrationalität und Selbstzerstörung“¹³ bewahrt.

Weisheit – weiblich konnotiert: Ein Überblick

Biblische Bilder und Personifikationen

⁷ Elisabeth Schüssler Fiorenza: *Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie*, Gütersloh 1997. Erhellend auch: Susanne Heine: *Sophia und Christus in feministischer Perspektive – eine methodische Diskussion*, in: *Wiener Jahrbuch für Theologie* 8 (2010) 313-324.

⁸ Spr 8,22 nennt die Weisheit das erste Geschöpf dieser Welt, Kol 1,15 Jesus. Christus ist wie die Weisheit Wort Gottes (Sir 24,3; Weish 9,1-2; Joh 1); Hebr 1,3 greift Weish 7,26 auf; 1 Kor 1,24 nennt Jesus die Weisheit Gottes; auch Mt 11,19 rückt Jesus in unmittelbare Beziehung zur Weisheit.

⁹ Gerlinde Baumann: *Gottes Geist und Gottes Weisheit. Eine Verknüpfung*, in: Jahnow, Hedwig u.a., *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament*, Stuttgart 1994, 138-148; dies.: *Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1-9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien (FAT 16)*, Tübingen 1996.

¹⁰ Baumann: *Gottes Geist und Gottes Weisheit* [Anm. 9], 146.

¹¹ Eine ausführliche Darstellung der Forschungsgeschichte gibt Hailer [Anm. 5].

¹² Hailer [Anm. 5], 30.

¹³ Elisabeth Moltmann-Wendel: *Das Land, wo Milch und Honig fließt*, Gütersloh 1985, 49.

Die Weisheitstheologie, die vor allem im nach-exilischen Judentum den Höhepunkt der theologischen Durchdringung erreichte, ist in mehrfacher Hinsicht weiblich konnotiert.

In den biblischen Texten ist ihr Genus weiblich: hebräisch *chokmah* ebenso wie griechisch *sophia*. Rein grammatikalisch darf dies freilich nicht überbewertet werden, auch wenn im Hebräischen das grammatikalische Geschlecht nicht zufällig gewählt wird. Von Relevanz sind vor allem die Bilder, die in den biblischen Texten Verwendung finden.¹⁴ Vielfach tritt die Weisheit in personifizierter Form auf¹⁵: als Frau Weisheit (Spr 14,1), als junges Mädchen (Spr 8), als Tochter (Spr 8.34), als Geliebte und Braut (Weish 8,2), als Lebensgefährtin (Weish 8,9), als Gattin und Mutter (Sirach 15,2f). Sie ist Ratgeberin und Trösterin (Weish 8,9), Hausfrau (Spr 31,10-31), Gastgeberin (Weish 6,14-16), Lehrerin (Weish 8,2-8), Predigerin und Prophetin (Spr 9). Sie ist machtvoll und gütig (Weish 7,23.27; 8,1), reich und klug (Weish 8,5f) und sie wirkt beziehungsstiftend, denn sie „schafft Freunde Gottes und Propheten“ (Weish 7,27). Zugleich ist sie eine kosmische Größe, die das gesamte All durchwaltet (Weish 7, 23.27; 8,1), als Weltarchitektin ein kosmisches Haus baut (Spr 9,1), in allem wirkt (Weish 8,5) und alles erneuert (Weish 7,27). So ist in ihr

„ein Geist, gedankenvoll, heilig, einzigartig, mannigfaltig, zart, beweglich, durchdringend, unbefleckt, klar, unverletzlich, das Gute liebend, scharf, nicht zu hemmen, wohlütig, menschenfreundlich, fest, sicher, ohne Sorge, alles vermögend, alles überwachend und alle Geister durchdringend, die denkenden, reinen und zartesten.“ (Weish 7,22f)

Wer sie hat, hat alles (Weish 8,10-15): Ruhm, Ehre, Macht, Ansehen, Unsterblichkeit. Sie wird geradezu zur Heilsmittlerin, die Leben, Ruhe, Wissen und Rettung allen denen spendet, die sie aufnehmen (Weish 8,16f): „Komme ich nach Hause, dann werde ich bei ihr ausruhen; denn der Umgang mit ihr hat nichts Bitteres, das Leben mit ihr kennt keinen Schmerz, sondern nur Frohsinn und Freude.“

Exegetische Explikationen

¹⁴ Zum Folgenden vgl. Susanne Gorges-Braunwarth: „Frauenbilder – Weisheitsbilder – Gottesbilder“ in Spr 1-9. Die personifizierte Weisheit im Gottesbild der nachexilischen Zeit, Münster 2002; Christl Maier: Frau Weisheit hat ihr Haus gebaut: Sozialgeschichtliche und feministische Aspekte weisheitlicher Theologie, in: Theologie des Alten Testaments aus der Perspektive von Frauen, hg. v. Manfred Oeming, Münster 2003, 223-241; dies.: Das Buch der Sprichwörter. Wie weibliche Weisheit entsteht..., in: Kompendium Feministische Bibelauslegung, hg. v. Marie-Theres Wacker, Luise Schottroff, 2. Auflage, Gütersloh 1999, 208-220.

¹⁵ In den späteren Weisheitsschriften verblasst die Gestalt der personifizierten Weisheit und wird in eine patriarchale Theologie integriert. So wird z.B. in Sir 24,23-34 die Weisheit mit der Thora des Mose identifiziert.

Für die Verwendung weiblicher Bilder und Konnotationen bietet die Exegese unterschiedliche Erklärungsmuster.¹⁶

Für Silvia Schroer¹⁷ steht hinter der Weisheitstheologie nicht eine bestimmte Göttin, sondern das Erbe einer Vielzahl heidnischer, vor allem ägyptischer Göttinnen mit ihren Kulturen, die auf diese Weise in die Personifikation der Weisheit aufgenommen und in den Jahwe-Glauben integriert wurden. Damit ist die Weisheitstheologie ein

„Versuch, an die Stelle des männlichen Gottesbildes und neben dieses ein weibliches zu setzen, das den Gott Israels mit der Erfahrung und dem Leben besonders der Frauen in Israel, den Nationalgott [...] mit den Bildern und Rollen der altorientalischen Göttinnen verbindet.“¹⁸

Die personifizierte Darstellung der Weisheit in Jesus Sirach 24, die im Bild verschiedener Bäume beschrieben wird und die Weisheitssuchenden auffordert, sich an ihren Früchten zu sättigen, erinnert an Baumgöttinnen in Israel und Ägypten.¹⁹ Die Weisheit in ihrer Sorge für Gerechtigkeit im Weisheitsbuch zeigt Parallelen zur ägyptischen Weisheitstheologie, insbesondere zur Göttin Ma'at, die die Ordnung und den Bestand der Welt verkörpert. Auch Elemente des populären ägyptisch-griechischen Kultes der Göttin Isis sind nach Schroer in die alttestamentliche Weisheitstheologie eingeflossen²⁰; wie Isis spricht die Weisheit im proklamatorischen Ich-Stil und verkündet eine Heilsbotschaft. Vor allem in den frühjüdischen Weisheitsschulen wurde angesichts des rein männlichen Monotheismus der nachexilischen Zeit die Weisheit als weiblich konnotierte und Jahwe zugeordnete weibliche göttliche Größe profiliert.

Claudia Camp²¹ vermutet in den politisch-soziologischen Veränderungen nach dem Exil den entscheidenden Grund für die Entfaltung der Weisheitstheologie: Nach dem Exil musste die israelitische Gesellschaft den Untergang des Königtums nicht nur politisch, sondern auch theologisch verarbeiten. Nach dem Verlust von Palast und Tempel wurde die Familie zur

¹⁶ Einen hervorragenden Überblick über den exegetischen Forschungsstand bietet Angelika Strotmann: Die Entdeckung der personifizierten göttlichen Weisheit im Ersten Testament durch die feministische Theologie. Eine kleine Forschungsgeschichte, in: Die Tochter Gottes ist die Weisheit. Bibelauslegungen durch Frauen, hg. v. Andreas Hölscher, Rainer Kampling, Theologische Frauenforschung in Europa 10, Münster 2003, 35-67.

¹⁷ Silvia Schroer: „Sophia“. Gott im Bild einer Frau, in: Bibel heute 3/1990, Stuttgart, 146-149; dies.: Zeit für Grenzüberschreitungen. Die göttliche Weisheit im nachexilischen Monotheismus, in: Bibel und Kirche 49 (1994), 103-107; dies.: Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz 1996; dies.: Das Buch der Weisheit. Ein Beispiel jüdischer interkultureller Theologie, in: Kompendium feministische Bibelauslegung, hg. v. Luise Schottroff, Marie-Theres Wacker, Gütersloh 1998, 441-449.

¹⁸ Schroer: Die Weisheit hat ihr Haus gebaut [Anm. 18], 169.

¹⁹ Sir 24,3f. und 24,19-21 Sir 24 wurde vermutlich erst im 2. Jh. v.Chr. verfasst; vgl. Schroer: „Sophia“ [Anm. 18], 146f.

²⁰ Vgl. Schroer: „Sophia“ [Anm. 18], 149.

²¹ Claudia V. Camp: Wisdom and the Feminine in the Book of the Proverbs, Sheffield 1985.

tragenden sozialen Einheit – und mit ihr die Frauen, die auch für die Weitergabe der religiösen Tradition zuständig waren. Die frühere Rolle des Königs als Verkünder von Gottes Willen und Verwalter göttlicher Gerechtigkeit, als Repräsentant von Gottes universaler Herrschaft, als autoritativer Ratgeber und Garant von kosmischer Ordnung wird jetzt durch Frau Weisheit ausgeübt, die als weise Hausfrau (Spr 31) agiert, die ihr kosmisches Haus baut (Spr 9). Vor allem das Buch der Sprüche zeigt deutlich, wie sie die Mittlerrolle zwischen Jahwe und Israel übernimmt, die vor dem Exil der König innehatte. Die Ordnung der Gesellschaft wurde nicht mehr durch den mit Weisheit begabten König gewährleistet, sondern durch weise Menschen, insbesondere durch weise Frauen.

Dieser Erklärungsansatz von Camp konvergiert mit den Forschungen von Irmtraud Fischer²², die die weibliche Konnotation der Weisheit von den weisen Frauen Israels (vgl. Spr 31,10-31) ableitet. Solche Frauen begegnen schon in der Richter- und Königszeit als Beraterinnen und auch als Regentinnen: die weisen Frauen in der Umgebung von Siseras Mutter (Ri 5,29), die weise Frau von Thekoa (2Sam 14,1-20), die weise Frau von Abel-Beth-Maach (2Sam 20,16ff). Weise Frauen standen oft außerhalb der gängigen Normen (vgl. 1Sam 28,3-25) und wurden deswegen sogar verurteilt (Ex 22,18; vgl. auch Jes 3,3).

Es ist das besondere Verdienst von Elisabeth Schüssler Fiorenza, die Diskussion über die weibliche Gestalt der Weisheit auf die sprachlich-theologische Ebene hin zu verlagern²³. Entsprechend richtet sie ihr Augenmerk auf die Integration der Göttinnenkulte im Bereich der Sprache. Sie würdigt die Bestrebungen der Weisheitstheologie, in der Sprache ihrer Kultur zu sprechen und Elemente aus verschiedenen Göttinnenkulten, vor allem dem Isiskult, in die jüdische monotheistische Theologie zu integrieren.

„Damit treibt sie Theologie als reflektierende Mythologie, d. h. sie verwendet Elemente aus der Göttinnensprache, um von der liebenden Zuwendung Gottes zu ihrem Volk und ihrer Schöpfung zu sprechen. Sophia ist die Personifikation von Gottes rettendem Handeln in der Welt und »seiner« heilschaffenden Zuwendung zu Israel und der Menschheit. Dies kommt besonders durch die funktionale Gleichsetzung von Sophias heilschaffendem Handeln mit dem Handeln Jahwes in der Heilsgeschichte Israels zum Ausdruck.“²⁴

Gottes-rede? Notwendige Klärungen

²² Irmtraud Fischer: Gotteslehrerinnen. Weise Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament, Stuttgart 2006; eine knappe Zusammenfassung bietet dies.: Frauen in der Literatur (AT), in: www.wibilex.de, 2008.

²³ Elisabeth Schüssler Fiorenza: Auf den Spuren der Weisheit - Weisheitstheologisches Urgestein, in: Wodtke [Anm. 6], 24-40.

²⁴ Ebd., 26f.

Keine eindeutige Verhältnisbestimmung von Weisheit und Jahwe

Für die systematische Gottesrede stellt sich auf der skizzierten Grundlage exegetischer Forschung die Frage: Ist die Weisheit ein Symbol für Gott bzw. selbst eine göttliche Größe? Oder aber ist sie „nur“ – wobei auch diese Erkenntnis für die Frauenforschung keineswegs belanglos wäre - Zeugin für eine positiv-würdigende und wertschätzende Sicht von Frauen und Weiblichkeit im späten Judentum? Die meisten frühen feministischen Arbeiten vertreten die Überzeugung, dass die Weisheit mit Gott gleichgesetzt werde.²⁵ Überzeugend wirkt in diesem Zusammenhang die Argumentation von Elizabeth A. Johnson²⁶, die die Entsprechungen zwischen den Taten der Weisheit und dem schöpferischen und rettenden Handeln Jahwes aufdeckt. Andere und vor allem spätere Beiträge gehen also nicht mehr so eindeutig von einer Identität von Weisheit und Gott aus, sondern formulieren vorsichtiger: „Die Ratgeberin Chokmah ist eingebunden in ein sehr vielfältiges, weibliches Gottesbild.“²⁷ – Sie ist „die einzige voll ausgestaltete unter den fiktiven weiblichen Figuren der Bibel [...], die mit göttlicher Vollmacht wirkt.“²⁸ – „Die weibliche Sophia ergänzt die einseitige und tradierte Vorstellung vom Herr-Gott [...].“²⁹

Die alttestamentlichen Texte bestimmen das Verhältnis der Weisheit zu Jahwe jedenfalls nicht einheitlich: In manchen Texten erscheint sie als eigene weibliche Gestalt (Weish 6,14-16; 8,2ff, 3,9-16; Weish 10-11), die in enger Beziehung zu Jahwe steht. Nach Weish 8, 5-6 ist sie Mittlerin zwischen Gott und den Menschen. Im Weisheitshymnus Sirach 24 geht sie in der Weise einer göttlichen Hypostase unmittelbar aus Gott hervor; nach Spr 8,34 ist sie „Gottes Tochter“. Mehrere Stellen legen die Vorstellung von ihrer Präexistenz nahe: Nach Spr 8,26 zeugte Gott sie vor aller Zeit; nach Weish 7,12; 9,9 war sie bereits bei der Schöpfung zugegen und inspirierte ihn bei seinem Werk. Nach Weish 7,12 kommt ihr als „Ursprung von allem“ die Rolle der Schöpfungsmittlerin zu.³⁰ Nach Weish 9,10 wird sie durch Gott „vom Himmel“ gesandt. Etliche Texte siedeln die Weisheit in einer Weise aufseiten Gottes an, dass sie mit ihm verschmilzt: Sie ist Abglanz Gottes (Weish 7, 25-26), Abbild seiner Güte (Weish 8,3f; 7,26), Throngenossin Gottes (Weish 9,10 vgl. Ps 110), Eingeweihte in sein Wissen, Mitarbeiterin an seinem Werk und Abglanz seines Lichtes (Weish 7,26), ungetrübter Spiegel

²⁵ Virginia Mollenkott: *The Divine Feminine. The Biblical Imagery of God as Female*. New York 1983, 99-101; Moltmann-Wendel [Anm. 14], 104. Zurückhaltender ist dagegen Rosemary Radford Ruether: *Sexismus und die Rede von Gott*, Gütersloh 1985, 78, die zwar eine Göttin hinter der Weisheitsgestalt sieht, aber nicht beider Verschmelzung.

²⁶ Elizabeth A. Johnson: *Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994, 272-276.

²⁷ Silvia Schroer: *Weise Frauen und Ratgeberinnen in Israel – Vorbilder der personifizierten Chokmah*, in: *Auf den Spuren der Weisheit*, hg. v. Verena Wodtke, Freiburg/Breisgau 1991, 24-40, 22.

²⁸ Baumann: *Gottes Geist und Gottes Weisheit* [Anm. 9], 138.

²⁹ Verena Maria Kitz, Verena Wodtke: *Zur Aktualität weisheitlicher Lebensgestaltung*, in: ebd.? 154-172, 155f. → ist [Anm. 6] gemeint?

³⁰ Vgl. ebd.; Schroer: „Sophia“ [Anm. 18], 148; Schüngel-Straumann [Anm. 6], 123f.

von Gottes Kraft und Bild seiner Vollkommenheit. Eben darum kann sie zur Vermittlerin von Gotteserkenntnis und Gottesfurcht werden (Spr 1,7). Je nach Kontext erscheint also die Weisheit als ein von Gott unterschiedenes Geschöpf, als Gottesprädikat, als göttliche Hypostase, als mit Gott verschmelzende Größe oder als eigene Gottheit bzw. Göttin. Demnach lässt sich die Weisheit weder als ausschließlich geschöpfliche noch als ausschließlich göttliche Größe identifizieren; vielmehr oszilliert sie zwischen beiden.

Aber *auch* eine Weise des Sprechens von Gott

Dieser Befund ist aus mehreren Gründen nicht erstaunlich. Zum einen lassen sich die alttestamentlichen Weisheitsschriften mit ihren unterschiedlichen Entstehungskontexten und ihrer jeweiligen Theologie nicht einfach miteinander harmonisieren. Zum anderen bietet das Alte Testament keine systematische *Gotteslehre*, die den Anspruch erhebt, explizieren oder gar definieren zu können, wer Gott ist. Vielmehr bringt es als *Gottesrede* Erfahrungen ins Wort, die Menschen mit Gott Jahwe machen. Erfahrungen aber lassen sich nicht systematisieren, sondern von ihnen kann nur erzählt werden, und zwar auf unterschiedliche und keineswegs immer kompatible, ja durchaus auch widersprüchliche Art und Weise. Gemeinsam ist ihnen, dass die göttliche Weisheit als Gegenüber erfahren wurde, das Wesentliche von Gott und seinem Wirken offenbar macht. Die systematische Klärung der Zuordnung von Weisheit und Jahwe oder die Klassifizierung göttlicher Eigenschaften, wie sie die spätere, vom hellenistischen Denken beeinflusste *Gottesrede* vornimmt, ist der alttestamentlichen Weisheitstheologie fremd.

Die fehlende, oder besser gesagt gar nicht intendierte Einheitlichkeit und Systematik der Weisheitstheologie macht es gerade möglich, sie *auch* als *Gottesrede* zu verstehen. Nicht jede einzelne Aussage im Alten Testament über die Weisheit ist zwangsläufig identisch mit einer Aussage über Jahwe. Aber die Grundausrichtung der Texte ist nicht zu bestreiten: Sie sprechen in weiblichen Bildern und Symbolen von Gott. Silvia Schroer, die nach einer Analyse der Ich-Rede der Weisheit in Spr 8, 22-31 zu dem Ergebnis gelangt, dass hier auf eine ganz spezifische Weise die Weisheit Jahwe zugeordnet und gerade nicht, wie der erste Eindruck nahelegt, untergeordnet werde, formuliert folgendermaßen: „Die Chokmah ist der Gott Israels im Bilder der Frau und in der Sprache der Göttinnen.“³¹ Denn:

Die personifizierte Weisheit ist [...] der völlig unpolemische Versuch, an die Stelle des männlichen Gottesbildes und neben dieses Gottesbild ein weibliches zu setzen, das den Gott Israels mit der Erfahrung und dem Leben besonders der Frauen in Israel, den

³¹ Schroer: Die Weisheit hat ihr Haus gebaut [Anm. 18], 167.

Nationalgott mit dem Bereich der Hausreligion und darüber hinaus mit den Bildern und Rollen der altorientalischen Göttinnen verbindet.³²

Zum Potential weisheitlicher Theologie für die Gottesrede Ergänzung, Korrektur und Mut zu eigener Kreativität

Mit ihren weiblichen Bildern und Symbolen entfaltet die Weisheitstheologie ihr besonderes schöpferisches Potential: Die Weisheit eröffnet

als Teilhaberin göttlichen Wissens um Schöpfungs- und soziale Ordnung sowie als Vermittlerin JHWH-gemäßer Lebensführung [...] die Möglichkeit einer biblisch begründeten Gottesrede, die weibliche Metaphorik gebraucht.³³

In der Tradition der Kirche, der Verkündigung und der Theologie dominieren bis heute männliche Gottesvorstellungen - Schöpfer, Herr, König, Hirte und andere mehr. Dabei lassen sich gerade in den Texten des Alten Testaments eine Fülle von weiblichen Bildern aufspüren³⁴: über die Weisheitstheologie hinaus die mütterlichen Züge Gottes in Hos 11 oder Jes 49,15 und 66,13; die Vergleiche von Gottes Handeln mit dem Verhalten von Tiermüttern, so mit dem der Adlerin (Dtn 32,9-11) und der Bärin (Hos 13, 7f), seine Barmherzigkeit (Nehem 9,17; Ex 34,6; Ps 86,15. 112,4; Jes Sir 50, 18f; Jer 31,20 und weitere), die, etymologisch abgeleitet vom „Mutterschoß“ als genuin weibliche Eigenschaft gilt. Dass alles dies kaum berücksichtigt, ja geradezu in den Hintergrund gedrängt wurden, hat verschiedene Gründe: Weder war einer patriarchalen Theologie an einer Aufdeckung und Würdigung weiblicher Gottesprädikate gelegen, noch entsprachen die damit verbundenen Konnotationen dem Bild, das sich männliche Theologen von Frauen machten. Eine Rolle spielt weiter, dass die Weisheitsliteratur als solche wenig bekannt war, weil sie in Liturgie und Verkündigung kaum Verwendung fand; zudem zählen die Bücher Jesus Sirach und Weisheit nicht zum reformatorischen Kanon.

Mit der Weisheit kommen weibliche Bilder und Konnotationen ins Spiel, die die herkömmliche Androzentriz ergänzen und zugleich aufbrechen, in Frage stellen, korrigieren und damit neue Perspektiven auf Gott eröffnen. Eine solche weisheitliche Gottesrede kommt dem Bedürfnis nach neuen, anderen, fremden und gerade durch ihre Fremdheit faszinierenden Bildern entgegen. Zugleich macht sie Mut, selbst eigene Bilder zu kreieren:

³² Ebd., 169.

³³ Strotmann [Anm. 17], 54.

³⁴ Grundlegend dazu Helen Schüngel-Straumann: Denn Gott bin ich, und kein Mann: Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet, Mainz 1996.

Sie lädt sie uns nicht so sehr ein, die Sprache der frühjüdisch-christlichen Weisheitstheologie zu wiederholen, als dazu, ihr Ringen mit konventionell androzentrischer Sprache fortzusetzen. Feministische Theologie hat Symbole, Bilder und Namen der göttlichen Sophia in unseren Erfahrungsbereich und in die theologische Reflexion so einzubringen, dass männlich verfestigte und verabsolutierte Gottessprache und Christologie radikal in Frage gestellt werden.³⁵

Erinnerung an die Notwendigkeit von Metaphorik

Dabei ist es keineswegs das Ziel der Weisheitstheologie, den Gott, der alle Geschlechtszuschreibungen transzendiert, auf Weiblichkeit oder Frausein festzulegen. Nicht auf einen weiblichen Gott zielt sie ab, wohl aber auf die Möglichkeit des weiblichen Sprechens von ihm. So essentiell – und theologisch selbstverständlich - diese Unterscheidung ist, so leicht droht sie immer wieder eingegeben zu werden. Angesichts dessen macht weisheitliche Gottesrede auf ein grundsätzliches Merkmal christlich-theologischer Rede aufmerksam: Als analoge ist sie notwendigerweise *immer* metaphorische, symbolische, übertragene und in diesem Sinne uneigentliche Rede. Dies gilt auch für die tradierten männlichen Bilder vom Vater, Hirten, Herr und König, die in keiner Weise „eigentlicher“ oder treffender als weibliche Bilder sind, sondern nur aufgrund der patriarchalen Tradition bekannter und verbreiteter. Das Bilderverbot und die Unfassbarkeit und Geheimnishaftigkeit Gottes verbieten jegliche Fixierung auf bestimmte Gottesmetaphern und jegliche Verabsolutierung, gleich ob sie männlich, weiblich oder dinglich-neutral konnotiert sind.

„Eine absolute Relativität theologischer Sprache verlangt im Gegenteil nach einer Proliferation von Symbolen, Bildern und Namen, um die menschlich unausschöpfbare göttliche Wirklichkeit anzusprechen.“

Auch wenn Gott weder Mann noch Frau ist, macht Saskia Wendel aus systematischer Perspektive darauf aufmerksam, dass wir

„dennoch [...] selbstverständlich auch von Gott in Gender-Kategorien sprechen [können], denn als Person unterliegt Gott ebenso der Benennungspraxis der Sprache wie wir selbst in unserer Personalität. [...] Und ein weiteres ist möglich: die Kritik am Gebrauch sexualisierter Bestimmungen Gottes, bzw. an einem bestimmten Gebrauch dieser Bestimmungen, nämlich des einseitigen Gebrauchs männlich oder weiblich konnotierter Bestimmungen, sowie die Kritik am Zusammenhang zwischen

³⁵ Elisabeth Schüssler Fiorenza: Auf den Spuren der Weisheit – Weisheitstheologisches Urgestein, in: Wodtke [Anm. 6], 24-40, 40.

bestimmten Eigenschaften, die Gott zugesprochen werden, und der Sexualisierung dieser Eigenschaften.³⁶

Aufbruch von weiblichen Geschlechterstereotypen - und die Konsequenzen?

Realisiert wird das weibliche Sprechen von Gott in der Weisheitstheologie nicht dadurch, dass sie die Weisheit mit jenen als „typisch weiblich“ geltenden Eigenschaften belegt – wie etwa Empfänglichkeit, Zurückhaltung, Passivität oder die Fähigkeit zum Erleiden – die sich im Zuge des antiken Geschlechterdualismus herausgebildet haben. Vielmehr durchbrechen die Weisheitstexte des Ersten Testaments die herkömmlichen Geschlechterstereotypisierungen, wenn sie ihr, neben Güte und Zartheit, Stärke, Macht, Klugheit und das Vermögen zur Erkenntnis zusprechen. Gleiches gilt für ihre Aufgaben und Rollen: Neben frauentypischen, wie die der Hausfrau und Gastgeberin, Ratgeberin und Trösterin, werden ihr Vorstellungen zugeordnet, die explizit männlichen oder geschlechtsneutralen Kontexten entstammen: die der Lehrerin, Prophetin, Schöpfungsmittlerin, Weltarchitektin, Meisterin. Gleichermaßen wird so die damals gültige und heute nach wie vor bekannte Geschlechterdichotomie durchbrochen.

Solche Bestimmungen des Weiblichen haben auf der einen Seite auch Konsequenzen für die Anthropologie und das Frauenbild: Wenn die Weisheit klug und machtvoll ist, Prophetin und Weltarchitektin, wenn sie lehren und raten kann, dann eröffnet dies neue weibliche Identifikationsmuster. Dann stellt sich zumindest die Frage, ob Frauen zu all dem nicht gleichermaßen in der Lage sind - und warum sie diese Funktionen und Aufgaben womöglich nicht wahrnehmen oder warum sie ihnen nicht zugetraut werden.

Andererseits ist zugleich festzustellen, dass die Hochschätzung der göttlichen Weisheit keineswegs mit einer Wertschätzung von Frausein einhergeht und die Theologie ohne Konsequenzen für die Anthropologie bleibt. Dies lässt sich bereits innerhalb der Weisheitsliteratur selbst feststellen. So hat im Buch der Sprüche die Weisheit eine weibliche Gegenspielerin: „Frau Torheit“, die in Gestalt der „fremden Frau“ die Weisheitssuchenden verführt und von der wahren Weisheit ablenkt.³⁷ Besonders virulent wird die Paarung von Wertschätzung und Abwertung im Buch Jesus Sirach³⁸: Das Lob der Weisheit ist hier eingebettet in ein ausgesprochen problematisches Frauenbild, das vor allem durch eine höchst

³⁶ Saskia Wendel: „Da gibt es kein Männliches und Weibliches“ (Gal 3,28). Ein Vorschlag zur Gotteslehre aus gender-Perspektive, in: Frauen bewegen Theologie. Das Beispiel der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität, hg. v. Birgit Jeggle-Merz, Angela Kaupp, Ursula Nothelle-Wildfeuer, Leipzig 2007, 72-85, hier: 84f.

³⁷ Vgl. Christl Maier: Die „fremde Frau“ in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie (OBO 144), Freiburg (Schweiz)/ Göttingen 1995.

³⁸ Ausführlich Angelika Strotmann: Das Buch Jesus Sirach. Über die schwierige Beziehung zwischen göttlicher Weisheit und konkreten Frauen in einer androzentrischen Schrift, in: Kompendium Feministische Bibelauslegung, hg. v. Luise Schottroff / Marie-Theres Wacker, Gütersloh 1998, 428-440.

eigenwillige und ausschließlich pejorative Interpretation der Gestalt der Eva geprägt ist: „Von einer Frau nahm die Sünde ihren Anfang.“ Diese Linie setzt sich fort in der Apokalyptik und bei Philo von Alexandrien. Innerhalb der christlichen Theologie lässt sich die Aufspaltung des Frauenbildes weiterverfolgen: Hier ist es Maria, die als Jungfrau und Mutter, als „hohe Frau“ und Himmelskönigin höchste Wertschätzung erfährt, während „gewöhnliche“ Frauen als Töchter Evas der Sünde anheimgegeben sind. Auf diesem Hintergrund erscheint eine außergewöhnlich hohe Würdigung der Weisheit durchaus auch ambivalent und mahnt zur Vorsicht.

Beitrag zu einem integrativen und menschenzugewandten Gottesbild

Bei einer Lektüre der Weisheitstexte fällt auf, dass weisheitliche Rede von Gott sich bevorzugt in relationalen Kategorien bewegt. Zwar trifft es für das gesamte Erste Testament zu, dass es nicht an ontologischen Aussagen oder an der Bestimmung göttlicher Eigenschaften interessiert ist, sondern an Gott, insofern er der „*Emanu-El*“ ist, der „Gott für uns“. Für die Weisheitstheologie gilt in zugespitzter Weise, dass sie Gott als den zu den Menschen in Beziehung tretenden Gott entfaltet. Dies ist insofern konsequent, als die Weisheit selbst die den Menschen zugewandte Seite Gottes verkörpert, verbunden mit seiner Bereitschaft, sich ebenso wie die *Schechina* zu ihnen herab zu begeben und bei ihnen seine Wohnstatt zu nehmen. Entsprechend stellt weisheitliche Gottesrede in besonderer Weise die Zuwendung Gottes zu den Menschen heraus und trägt bei zu einem menschenzugewandten und menschenfreundlichen Gotteskonzept.

Insofern sich die Weisheit als Kraft erweist, die die Menschen mit Gott, aber auch die Menschen untereinander verbindet (Spr 8,31), ist ihr eine integrierende Funktion zu eigen:

„Die biblische Sophia kommt dem Anliegen feministischer Theologie entgegen, menschliche Erfahrungen zu integrieren statt abzuspalten und zu dämonisieren, nach Verbindung und Verbundenheit zu suchen statt nach Unterscheidung und Trennung.“³⁹

Der gesamten weisheitlichen Theologie ist dieses integrierende Potential zu Eigen. Gleichmaßen ist ein weisheitlich bestimmtes Gottesbild ein integratives und offenes: Es kann weibliche Erfahrungen integrieren, setzt sie aber nicht absolut und radikalisiert sie nicht. Damit bietet die weisheitliche Gottesrede ein exemplarisches Beispiel für eine gelungene Integration exegetischer und systematischer Frauenforschung in die bestehende Theologie. Weisheit war zunächst ein Forschungsgegenstand der traditionellen, vorwiegend von

³⁹ Silvia Schroer: Weisheitliche Frauen und Ratgeberinnen in Israel – Vorbilder der personifizierten Chokmah, in: Wodtke [Anm. 6], 24-40, 22.

Männern betriebenen Exegese⁴⁰, die zwar weiblichen Personifikationen und die Existenz möglicher Göttinenkulte im Hintergrund registrierte, diesen jedoch keine weitere Aufmerksamkeit zuwandte und die ihnen innewohnende theologische Brisanz nicht erkannte. Feministische Theologie und Frauenforschung vermochten ihren Blick so zu weiten und für die Bedeutung des Weiblichen so zu sensibilisieren⁴¹, dass eine Integration ihrer Ergebnisse möglich wurde. Eine sachlich angemessene Auslegung weisheitlicher Texte kann heute nicht mehr ohne die Rezeption der feministischen Exegese und Frauenforschung erfolgen, eine differenzierte Gottesrede verlangt die Berücksichtigung weiblicher Bilder, ohne dass im Einzelnen stets realisiert würde, dass sich fundamentale Erkenntnisse der Weisheitstheologie der *feministischen* Theologie und Frauenforschung verdanken.

Ausblick: Weisheitliches Reden von Gott – auch im Religionsunterricht?

Ein Beitrag zur Festschrift eines Hochschullehrers, der Generationen von zukünftigen Lehrkräften geprägt hat und dem das Gelingen von Religionsunterricht ein persönliches Anliegen war, muss sich notwendigerweise auf mögliche Konsequenzen für die Unterrichtspraxis hin befragen lassen. Das gilt auch dann, wenn er der theologischen Frauenforschung entstammt und darum zumindest auf den ersten Blick unterrichtliche Bezüge weder aufweist noch intendiert. Die Beschäftigung mit weisheitlichen Themen hat freilich gezeigt, dass der zweite und dritte Blick überraschende Perspektiven erschließen kann. In diesem Sinne erscheint auch die weisheitliche Gottesrede nicht ohne religionspädagogische Relevanz. Dass Schülerinnen und Schüler weisheitliche Literatur kennen lernen, mit Psalmen vertraut werden oder sich mit der Theodizeefrage des Hiob, die vielfach ihre eigene ist, auseinandersetzen sollen, liegt auf der Hand. Aber „brauchen“ sie eine dezidiert weisheitliche Gottesrede?

Schülerinnen und Schüler brauchen eine Vielfalt von Gottesbildern und -metaphern, männlich wie weiblich konnotierte, in Anbindung an die Bibel mit der Möglichkeit für eigene Konstruktionen. Sie brauchen ein Wissen um die Notwendigkeit, die Chancen und die Grenzen metaphorischer Sprache. Sie brauchen eine konstruktiv-kritische Auseinandersetzung mit früheren und bestehenden Geschlechterstereotypen, nicht zuletzt, um

⁴⁰ Felix Christ: *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern* (ATANT 57), Zürich 1970; Bernhard Lang: *Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt*, Düsseldorf 1975; Martin Hengel: *Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie*, in: *Sagesse et Religion*, hg. v. Edmond Jacob, Paris 1979, 147-190.

⁴¹ Hermann Spieckermann: *Gott im Gleichnis der Welt. Die Stellung der Weisheit in der Theologie des Alten Testaments*, in: *Das Alte Testament und die Kultur der Moderne* (atm 8), hg. v. Manfred Oeming, Konrad Schmid, Michael Welker, Münster 2004, 99-116; Martin Ebner: *Wo findet die Weisheit ihren Ort? Weisheitskonzepte in Konkurrenz*, in: *Die Weisheit - Ursprünge und Rezeption. Festschrift für Karl Löning*, hg. v. Martin Faßnacht, Münster 2003.

eine eigene Geschlechtsidentität ausbilden zu können. Sie brauchen einen kritischen Blick auf patriarchale biblische und theologiegeschichtliche Traditionen. Und sie brauchen die Kunde vom menschenfreundlichen und den Menschen zugewandten Gott.

Weisheitliche Gottesrede vermag diese Ansprüche einzulösen. Sie fordert damit von Kindern und Jugendlichen keineswegs die Aneignung profunder Detailkenntnisse zu Weisheitsliteratur und –theologie. Sie sagt vielmehr etwas aus über das „Wie“ der Gottesrede. Damit bietet sie Lehrkräften hilfreiche Kriterien, auf welche Art und Weise im Religionsunterricht von Gott gesprochen werden kann.