

Silvia Schroer

Dokumente interkulturellen Lernens in der Bibel

Das Thema Inkulturation steht seit Jahren im Brennpunkt theologischer Fachdiskussionen. Nicht nur Missionsgesellschaften fühlen sich herausgefordert, konkrete Entscheidungen zu treffen, wie die christliche Botschaft denn in den verschiedenen Kulturen verkündet und gelebt werden kann.

Als europäische ChristInnen kommen wir bei diesem Thema nicht darum herum, uns mit dem Eurozentrismus christlicher Geschichte, Kultur und auch Bibelauslegung auseinanderzusetzen, denn konkret gilt es sehr häufig, «das Christentum von der europäischen Kultur zu lösen und in eine andere Kultur einzufügen».¹

Im Umfeld des Begriffs Inkulturation tritt, fast wie dessen Schatten, das Schlagwort «Synkretismus» auf². Im Rahmen der Inkulturationsproblematik funktioniert es häufig wie ein Schreckgespenst oder Gegenpol. Es bezeichnet den Punkt, an welchem die Identität des Christentums im Prozeß der Anpassung (angeblich) preisgegeben wurde oder verlorengeht. Offenbar sind aber die christlichen Kirchen und Theologen weltweit von einem herr-

schaftsfreien Diskurs oder gar Konsens darüber, wie der Begriff synkretistisch/Synkretismus zu definieren wäre, weit entfernt. Wer darf definieren, was wesentlich und unaufgebbar ist in einem religiösen Symbolsystem, wer hat über die Authentizität von Religiosität oder kultischer Praxis zu befinden?³ Am überzeugendsten scheint mir in der neueren Diskussion die Position von Andreas Feldtkeller, der die Möglichkeit einer objektiven Verwendung des Synkretismus-Begriffs grundsätzlich bestreitet und dafür plädiert, von einem Streit um Systemgrenzen zu sprechen, bei dem alle Beteiligten das Abrenzungsbedürfnis anderer Beteiligter verletzen und ihre Identität gefährden⁴.

In einer solchen Situation der Unsicherheiten, Unklarheiten und der Identitätskrise, die der Weg der Inkulturation immer bedeutet, ist der religionsgeschichtliche Blick zurück auf die Ursprünge unserer Glaubensgeschichte besonders wichtig. Denn sowohl der Glaube Israels als auch der der ersten christlichen Generationen ist aus Inkulturationsprozessen hervor- und durch manchen «Synkretismus» hindurchgegangen. Die Bibel, deren Botschaft heute in den Kulturen Asiens, Lateinamerikas und Afrikas übersetzt wird, ist selbst ein Dokument des interkulturellen Lernens und der Identitätssuche zur Zeit ihrer Entstehung. Auf dem Weg nach Europa schließlich mußte dieses Dokument in einer ungeheuren missionarischen Anstrengung auch bei uns erst inkulturiert werden.

Ich beschränke mich als Alttestamentlerin im folgenden auf Beispiele aus den vorchristlichen Epochen. Die frühchristliche Zeit stellt natürlich ein ebenso ergiebiges und gerade in jüngerer Zeit recht intensiv beachtetes Forschungsfeld für unser Thema dar⁵.

1. Israel - ein Volk inmitten altorientalischer Kulturen

Daß das kleine Land Palästina und seine Bevölkerung Teil des Alten Orient waren, mag zunächst als Binsenweisheit erscheinen. Doch die Nachwirkungen der Dialektischen Theologie, die die Besonderheit Israels und die Vertikalität der Offenbarung so sehr betonte, machen es erforderlich, auf die Eingebundenheit

Israels in die damaligen großen Kulturräume immer wieder hinzuweisen. Die biblischen Texte dokumentieren sie auf Schritt und Tritt, ob es um Anthropologie oder Weltbilder geht, um das Bild vom König oder das Gottesbild, ob um die Herkunft mythischer Erzählstoffe oder die Gattungen und Inhalte von Liebesliedern, Lebenslehren/Sentenzensammlungen oder Rechts corpora. Da gibt es, wie auch ein Blick in die Fachliteratur zeigt, wenig, was nicht in komplexer Weise von Ugarit, Ägypten, Syrien, Assyrien oder Babylonien beeinflusst worden wäre. Diese Verflochtenheit bezeugen natürlich nicht nur die Texte, sondern auch die materielle Kultur und vor allem die Motive der darstellenden Bildkunst aus Palästina⁶.

Einen besonderen Fall der Beziehung Israels zu seinen Nachbarkulturen stellt das Verhältnis Israel - Kanaan dar. Historisch gesehen waren diese beiden Größen sehr eng miteinander verwandt. Der größte Teil der israelitischen Bevölkerung hatte schon immer im Land gelebt, war also kanaanäischer Herkunft und sprach die Sprache dieses Landes (vgl. Ez 16,3; Gen 10,15f und Jes 19,18), wenngleich ihre Lebensweise und Kultur stärker bäuerlich (Hirten und Ackerbauern) als städtisch gewesen sein dürfte. Die Identität Israels konstituiert sich über Jahrhunderte hin in heftigem Ringen mit und in Abgrenzung gegenüber der Kultur und Religion Kanaans. Die Patriarchen- und Exoduserzählungen heben die außerkanaanäische Herkunft Israels hervor. Vor allem Hosea und ihm folgend das im 7. Jh. v. Chr. entstandene Deuteronomium werden nicht müde, die Verderbtheit Kanaans und die Verschiedenheit Israels von diesem und anderen Völkern zu betonen. Baal wird zur Chiffre für verfehltes Leben und Götzendienst schlechthin. Auseinandersetzungen, die eigentlich innerisraelitische sind, z.B. um Sexualmoral, Kinderopfer, Verehrung von heiligen Steinen und Bäumen, Gestirnskult und Wahrsagepraktiken, werden auf «Kanaan» projiziert.

2. Psalm 65 - Zeugnis eines integrativen JHWH-Glaubens

Es ist angesichts dieser feindseligen Beziehung um so erstaunlicher, daß das Erste Testament

auch die leisen Stimmen der JHWH-AnhängerInnen bewahrt hat, die der Polemik und Abgrenzung gegen Kanaan wenig abzugewinnen vermochten und stattdessen das kanaanäische Erbe positiv in ihre Religion zu integrieren suchten, ja tatsächlich einen interkulturellen und interreligiösen Dialog zu führen vermochten. Ein unauffälliges und bisher auch wenig beachtetes Zeugnis solcher Gruppen stellt der Psalm 65 dar:⁷

- 1 *Dem Chorleiter. Ein Psalm Davids. Ein Lied.*
- 2a *Dir «gebührt» Lobgesang,*
- 2b *Gott auf dem Zion,*
- 2c *und dir bezahlt man Gelübde,*
- 3a *du Erhörer des Gebets.*
- 3b *Zu dir «bringst» alles Fleisch*
- 4a *die Sündensachen.*
- 4b *Wenn uns unsere Vergeben zu groß werden,*
- 4c *du vergibst sie.*
- 5a *Glücklich, den du erwählst und nahen läßt,*
- 5b *daß er wohne in deinen Vorböfen.*
- 5c *Sättigen wir uns am Guten deines Hauses,*
- 5d *heilig ist dein Tempel.*
- 6a *Mit furchtbaren Taten in Gerechtigkeit reagierst du auf uns,*
- 6b *Gott unseres Heils,*
- 6c *Zuversicht aller fernen*
- 6d *Enden der Erde und des Meeres,*
- 7a *der die Berge feststellt in seiner Kraft,*
- 7b *umgürtet mit Macht,*
- 8a *der beschwichtigt das Brausen der Meere,*
- 8b *das Brausen ihrer Wellen,*
- 8c *das Tosen der Nationen,*
- 9a *sodaß sich fürchten die Bewohner der Weltenden*
- 9b *vor deinen Zeichen.*
- 10a *Du hast dich angenommen der Erde und läßt sie überströmen,*
- 10b *du machst sie überreich.*
- 10c *Der Gotteskanal ist voll Wasser.*
- 10d *Du bereitest «ihr» Getreide,*
- 10e *ja, so bereitest du sie,*
- 11a *ihre Furchen tränkend, «ebnend» ihre «Schollen»,*
- 11b *mit Regenschauern weichst du sie auf, ihr Gewächs segnest du.*
- 12a *Du hast gekrönt das Jahr deiner Güte,*
- 12b *und deine Spuren triefen von Fett.*
- 13a *Es triefen die Weideplätze der Steppe,*
- 13b *mit Jauchzen gürten sich die Hügel.*
- 14a *Es kleiden sich die Weiden mit Herden,*

14b die Täler hüllen sich in Korn,
15b sie jubeln sich zu, ja sie singen.

Dieser Psalm ist dem Gott auf dem Zion und dem Kult im Jerusalemer Tempel gewidmet (Vv 2-5). Er singt im zweiten Teil in den klassischen Topoi altorientalischer und israelitischer Schöpfungsvorstellungen das Lob auf den Schöpfergott, der die bedrohlichen Chaosmächte unter Kontrolle hat (Vv 6-9). Im dritten Teil wechselt die Bühne des Wirkens Gottes nochmals. Die Verse 10-15 sind ein Hymnus auf JHWH, den Regenbringer und Garanten der Fruchtbarkeit, der sich um die Bewässerung der Erde und das Gedeihen von Saat und Herden kümmert. Das Bild von JHWH, wie es in diesen Versen aufscheint, entspricht ganz eindeutig dem Bild vom großen Wetter- und Regengott Baal. Ein kleiner Regenhymnus aus dem Keret-Epos (KTU 1.16 III 1-10) verdeutlicht die Affinität in besonderer Weise, da hier ganz ähnliche Motive wie im Psalm 65 auftreten, ohne daß deshalb eine literarische Abhängigkeit angenommen werden muß:

*Er schüttete Öl (des Heils in das Becken).
Die Quelle «verdunkelte» Erde und Himmel.
Sie umschließt die Erde bis an die Enden.
Für den Emmer ist der Strom der Quelle,
für die Erde der Regen des Baal,
für das Feld der Regen des Höchsten.
Eine Wohltat ist für die Erde der Regen des Baal
und für das Feld der Regen des Höchsten.
Eine Wohltat ist für den Weizen in der Quelle.
Bei der Feldbestellung ist es wie Duft,
auf der Anhöhe wie ein Parfüm.
Es heben die Feldarbeiter das Haupt,
in die Luft (das Haupt) die Kornbauern.
(Ausgegangen) war das Brot in den Körben,
(ausgegangen) der Wein in den Schläuchen,
(ausgegangen) das Öl in den (Krügen)
Zum Hause Kerets (gingen sie).*

Das Zeugnis des Psalms 65 ist insofern bemerkenswert, als das Erste Testament die Funktionen des Regenbringers ansonsten nur mit Mühe auf JHWH übertragen hat. Elija muß in 1 Kön 17f förmlich demonstrieren, daß es JHWH ist, nicht Baal, der Regen zurückhält und schickt. Viele andere Texte verraten in der einen oder anderen Weise, wie ungewöhnlich oder problematisch es war, von Israels Gott als Regenbringer zu sprechen (z.B.

Jer 14,22). Der Psalm aber versteht es, mit größter Selbstverständlichkeit vom Gott auf dem Zion als Chaosbekämpfer und Regenbringer zu sprechen, d.h. in einem theologisch ungeheuer weiten Bogen den Kult in Jerusalem mit der alten, religiösen Sprache der Bevölkerung des Landes, der Ackerbauern und Viehzüchter, in Beziehung zu bringen. Es gibt sogar Anhaltspunkte dafür, daß man den alten kanaanäischen Hymnus in Vv 10-14 redaktionell den «Bewohnern der Weltenden» quasi in den Mund gelegt hat, also nach V 9d eine wörtliche Rede beginnen ließ und durch Verschiebung von V 14c an seinen jetzigen Ort diese Rede der Bewohner der Weltenden rahmte. Die Völker der Weltenden sind es, die Baal mit dem Hymnus preisen, jetzt aber JHWH bejubeln. Durch diese geniale Art, Theologie mit Zitaten zu betreiben, identifiziert sich Israel mit der Sprache und den Vorstellungen Kanaans.

Der Psalm 65 ist ein ermutigendes Beispiel dafür, wieviel interkulturelles und interreligiöses Lernen sogar unter schwierigen Vorzeichen möglich ist, wieviel gerade auch eine gereifte und wirklich gläubige, auf die Führung Gottes vertrauende Theologie zu einem solchen Lernprozeß beizutragen vermag.

3. Die Inkulturation des jüdischen Glaubens in Ägypten

Es mag eingewandt werden, daß das vorangehende Beispiel des Psalms 65 als biblisches Dokument interkulturellen Lernens in Israel zur Frage der eigentlichen Inkulturation wenig beizutragen habe, weil letztere ein mehr oder weniger abgeschlossenes religiöses Symbolsystem voraussetzt, das dann «übersetzt» wird, während in Israel bis zum Exil noch viele Entwicklungen im Fluß waren. Psalm 65 kann jedoch mit guten Gründen in die nachexilische Zeit datiert werden. Es ist durchaus denkbar, daß die VerfasserInnen dieses Textes in unpolemischer Weise auf andere, stärker exklusiv-monotheistische Positionen reagierten⁸. Das Erste Testament bezeugt darüber hinaus für die frühjüdische Zeit eindruckliche Inkulturationsbestrebungen, die den jüdischen Glauben in der griechisch-römischen Welt zu verankern suchten.

Zwischen dem dritten und dem ersten Jh. v. Chr. entstand in Alexandria die Septuaginta, die sich nicht auf das Übersetzen der hebräischen Texte beschränkte, sondern inhaltlich neue Texte schuf, in denen theologische Konzepte und Ideen zum Tragen kommen, die von den Vorlagen bisweilen erheblich abweichen⁹. Das Anliegen der Inkulturation ist die wohl wichtigste Triebkraft für die Werke der frühjüdischen Historiker, Philosophen und Poeten der hellenistisch-römischen Zeit. Es ist kein Zufall, daß gerade die späten Weisheitsschriften (Jesus Sirach, Kohelet und die Sapiencia Salomonis) ähnliche Bemühungen um Inkulturation dokumentieren¹⁰. Den Weisheitsschulen und der Weisheitsliteratur in Israel war seit jeher eine gewisse Internationalität eigen, die um die Verbundenheit mit anderen Kulturen wußte und ihnen gegenüber weniger Berührungängste hatte als beispielsweise die deuteronomistische Tradition.

4. *Das Buch der Weisheit (Sapiencia Salomonis)*

Eine bislang in ihrer Bedeutung als Inkulturationszeugnis zu wenig beachtete Schrift ist die griechisch verfaßte Sapiencia Salomonis, die in den letzten drei Jahrzehnten vor der Zeitenwende von griechisch gebildeten VerfasserInnen in Alexandria geschrieben worden sein dürfte¹¹. Der zeitgeschichtliche Hintergrund ist geprägt durch die destabilisierte politische Lage nach der Seeschlacht bei Actium (31 v. Chr.). Für die jüdischen Gemeinden in Ägypten verschlechterte sich die Situation. Es gab viele ApostatInnen, es gab Verleumdungen und Verfolgungen innerhalb der Gemeinden. Im Jahre 30 v. Chr. wurde Ägypten römische Provinz.

Unter dem Eindruck dieser weltgeschichtlich bedeutsamen Ereignisse versucht die Schrift, jüdische Identität zu stabilisieren. Die AutorInnen erheben die Stimme der Vernunft, mahnen an die Sterblichkeit von Herrschern und präsentieren im Bild der Weisheit und des idealen, weisen Königs (Salomo) die unabdingbaren Voraussetzungen einer dauerhaften Herrschaft, die den höchsten Ansprüchen von Intelligenz und Ethos genügt. In einem großen Entwurf wird die jüdische Tradition den Anforderungen der Zeit entsprechend neu

übersetzt, aktualisiert und auch für Nicht-JüdInnen erklärt. Die Schrift verpackt daher beispielsweise biblische Erzählungen über die Menschheitsgeschichte «inkognito» in griechisch-hellenistische Sprache, indem sie auf die Nennung aller biblischen Namen verzichtet. In den Mittelteil des Buches ist Gedanken- gut der stoischen Philosophie eingeflossen, stoische Beschreibungen des Göttlichen prägen die hymnischen Lobgesänge auf die Sophia (7,22–8,1).

Den größten Schritt in die Inkulturation wagten die Verfasserkreise der Sapiencia, als sie im Mittelteil der Schrift eine jüdische Antwort auf die Herausforderung des griechischen Isis-Kultes in Ägypten gaben und mit der Gestalt der personifizierten Weisheit, der Sophia, nicht nur einem weiblichen Gottesbild der nachexilischen Zeit neue Bedeutung verliehen,¹² sondern zugleich implizit ein Programm der Inkulturation verkündeten.

Der personifizierten Weisheit widmen sich vor allem die Kap. 6–8 der Schrift. Die Sophia wird, wie schon in älteren Weisheitsbüchern, als Vertraute und Geliebte der Weisheitsschüler beschrieben. Ihr Wesen wird nicht in Mysterien geheimgehalten, sondern öffentlich kundgetan (6,22–25). Als Architektin oder Konstrukteurin aller Dinge unterrichtet sie den Weisen in allen wissenschaftlichen Disziplinen des Hellenismus.

In stark erotisierender Begrifflichkeit wird die Liebesbeziehung zwischen dem idealen Weisen (Salomo) und der Sophia beschrieben. Die erotische Sprache dieser Bilder ist nicht neu. Erstaunlich ist aber, daß sie auch auf die Beziehung zwischen Gott und der Weisheit übertragen wird, wenn in 8,3 die Sophia als Geliebte und Gefährtin Gottes bezeichnet wird. Die eheliche Gemeinschaft der Sophia mit Gott erklärt bildhaft, warum sie die Mystin des göttlichen Wissens schlechthin ist. Nur die Weisheit kann aufgrund ihrer Kenntnis des Göttlichen und aller Dinge eine vollkommene Ratgeberin eines weisen Königs sein. In seinem Gebet (Kap. 9) bittet Salomo, der Patron der Weisheit, Gott um die Paredros (Beisitzerin) des göttlichen Thrones (9,4). Sowohl der Begriff der Paredros als auch das Bild des thronenden Paares sind religionsgeschichtlich eng mit den Götterpaaren der po-

lytheistischen Religionen des Orients und Griechenlands verbunden. Die VerfasserInnen der Schrift kennen keine Scheu, sich auf gewagte Bilder einzulassen, wenn es darum geht, göttliche Wirklichkeit in ihren verschiedenen Aspekten zu beschreiben.

Bereits in den älteren Weisheitsschriften ist die Gestalt der personifizierten Weisheit stark von den Bildern und der Mythologie der altorientalischen und ägyptischen Göttinnenkulte inspiriert. Maat, Hathor, die Baumgöttinnen Ägyptens und die syrische Göttin liehen der Sophia ihr Image und ihre Faszinationskraft. Die Beobachtung, daß die Sophia in der Sapia Salomonis maßgeblich durch die Gestalt der Isis und die Isistheologie im spätptolemäischen und frühromischen Ägypten geprägt ist, wurde bereits vereinzelt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geäußert. Größere Publikationen von J.M. Reese, B.L. Mack und J.S. Kloppenborg trugen dazu bei, die Zusammenhänge zwischen Isis und Sophia deutlicher herauszuarbeiten¹³.

In der Spätzeit Ägyptens verbreitete sich der Kult der Göttin Isis im Raum der Ägäis und des westlichen Mittelmeeres über Griechenland bis nach Italien. Seine Beliebtheit verdankte der Isiskult der unbegrenzten Vielseitigkeit der «Allgöttin». Ihre im Mythos beschriebenen, lebensschaffenden und -schützenden Funktionen als Schwester-Gattin des Osiris und Mutter des Horus ließen sie zur Herrin über das Mysterium des Lebens werden. Isis wurde Herrschaft über die kosmischen und irdischen Mächte und das Schicksal zugesprochen, da sie der griechischen Göttin des zwingenden Schicksals, der Heimarmene, nicht unterworfen war. Die hellenistischen Isis-Aretalogien preisen die Göttin als die, die den Völkern Sprachen, Alphabete und die Wissenschaften schenkt. Sie ist die Patronin der Seefahrt und des Handels, sie verleiht den Königen Herrschaft und dem Recht Geltung, sie verhilft den Bittenden zu Wohlstand und Kindersegen. Isis wurde quer durch fast alle Bevölkerungsgruppen (mit Ausnahme des Militärs) von Männern und Frauen verehrt, doch hat ihr Kult nachweislich eine besondere Anziehungskraft auf Frauen ausgeübt und wahrscheinlich die gesellschaftliche Position von Frauen positiv beeinflußt.

Ähnlichkeiten von Attributen der Isis und der Sophia im Buch der Weisheit lassen sich listenweise aufführen. Doch sind reine Motivvergleiche insofern von geringem Wert, als ein Teil der Epitheta auch in Hymnen an andere Gottheiten (z.B. Zeus) zu finden ist, eine spezifische Verbindung zum Isiskult somit eigentlich nicht nachgewiesen ist. Kloppenborg¹⁴ versucht daher, die hinter den Epitheta erkennbaren theologischen Gesamtkonzeptionen zu erfassen und diese Theologie mit der Sophia-Theologie in Beziehung zu setzen. Er unterscheidet drei Typen der Isis-Verehrung im 1. Jh. v. Chr.: die Isis-Verehrung der einfachen Leute, die der ptolemäisch-römischen Königstheologie und die der GriechInnen, wie sie uns in den Aretalogien, bei Plutarch oder Diodor von Sizilien begegnet. Während der erste Typ kaum Einfluß auf das alexandrinische Judentum hatte, setzen sich die VerfasserInnen des Buches der Weisheit sehr bewußt mit der Königstheologie, vor allem aber der stark missionarischen Isis-Verehrung der GriechInnen auseinander.

Die im Mittelteil des Buches ausführlich beschriebene Beziehung Salomos und der Weisheit bekommt auf dem Hintergrund der Isis-Königstheologie eine besondere mythologische Dimension. So wie Salomo durch die Weisheit zu Unsterblichkeit gelangt, gelangen Osiris und Horus durch Isis zur Unsterblichkeit. So wie die Sophia zugleich «Göttin» und (ersehnte) Gemahlin des Königs ist, ist Isis Göttin und Königsgemahlin, Ratgeberin und GarantIn des Herrscherhauses. Sie beendet Unrecht, Tyrannei und Kriege.

Isis wird in vielen Weiheinschriften als (All-)Retterin gepriesen, da sie Macht über das Schicksal und alle Gewalten des Kosmos hat. Sie ist die Patronin der Bauern, Seeleute, Gefangenen, Rechtsuchenden, der Ehepaare und Mütter, aber auch der Wissenschaftler. Ihr wird zugetraut, daß sie aus Seenot, Gefangenschaft und anderen Desastern retten kann und ihren VerehrerInnen zu Wohlstand, Wissen in allen Bereichen, Berufserfolg und Lebenslänge verhilft. Sie ist zuständig für Recht und Sitte, gibt Gesetze und sorgt für deren Einhaltung, damit alle Menschen als Gleiche und in Frieden leben. Desgleichen wird vor allem in Weish 10, aber auch in zahlreichen anderen

Passagen die rettende Macht der Sophia beschrieben, die ein Schiff zu lenken weiß (10,4 und 14,1-6), zu den Gefangenen in den Kerker kommt (10,14), die dem Gerechten Reichtum verschafft (3,3-6) usw.

Die Aussagen über die Sophia im Buch der Weisheit sind in höchstem Maß von Isis-Mythologie durchdrungen, ja sie benutzen die Sprache der Isis-Mission offenbar ganz bewußt zitierend und anspielend, um ihr Bild von der Sophia zu zeichnen. Die Sophia ist die jüdische Antwort auf die Herausforderung der Isis- und Mysterienfrömmigkeit im Ägypten vor der Zeitenwende. Beachtlich an dieser Antwort ist, daß sie nicht in negativer Abgrenzung besteht, sondern in konstruktiver Integration. Das Buch der Weisheit richtet sich an JüdInnen, vielleicht auch SympathisantInnen des Judentums, die in Alexandria unmittelbar mit der Isis-Verehrung in Kontakt kamen, für die der Isis-Kult möglicherweise zu einer ganz realen religiösen Alternative werden konnte. Statt die Isis-Religion zu dämonisieren, unternimmt die Schrift den Versuch, der Isis eine gleichwertige Gestalt gegenüberzustellen. In diesem Versuch spiegelt sich zum einen die Bereitschaft des Judentums in Alexandria, sich auf griechische Kultur, Bildung und Religiosität einzulassen und an ihr zu orientieren, auch wenn man bestimmte Aspekte (z.B. Mysterienfrömmigkeit, Verehrung von Göttern, Herrscherkult usw.) nicht zu billigen bereit war. Zum anderen gewinnt in diesem theologischen Entwurf ein Stück Frauengeschichte Konturen. Sowohl die Ägypterinnen als auch griechische Frauen in Ägypten besaßen beachtliche rechtliche und ökonomische Freiheiten. In den Philosophenschulen wurde über die traditionellen Frauenrollen diskutiert. Die hellenistische Emanzipation des Individuums hatte zudem zur Folge, daß die Ausübung von Religion teilweise in die Zuständigkeit privater Kultgenossenschaften übergang und individuell wählbar wurde. An den in Alexandria lebenden Juden und Jüdinnen gingen diese Veränderungen nicht spurlos vorüber. Auch jüdische Frauen (zumindest der Oberschicht) dürften mit zunehmendem Selbstbewußtsein Ansprüche formuliert haben, sich aktiv an der Gestaltung des religiösen Lebens zu beteiligen und «moderne»

Zugänge zum Glauben zu formulieren, die zeitgerechte und ansprechende Gottesbilder anzubieten vermochten¹⁵.

5. Die Sophia im Buch der Weisheit – Symbol der Einheit von kultureller Vielfalt und Lehrerin der Gerechtigkeit

Die Sophia im Buch der Weisheit vereinigt als Personifikation die gesamte jüdische mit der griechisch-hellenistischen Weisheitstradition. Sie vermittelt so zwischen der stark ethisch ausgerichteten und an der gerechten Ordnung interessierten biblischen Weisheitslehre und der intellektuellen Weisheitskonzeption der griechischen Antike, die ihrerseits wieder mit der philosophisch-ethischen Suche nach dem höchsten Guten und der größten Glückseligkeit einherging. Was den HellenistInnen Philo-sophia, das Bemühen um Weisheit, ist, gibt es, so lautet die Botschaft der Schrift, auch in der jüdischen Tradition. Das Streben nach Wissen und Bildung wird als tragfähige Gemeinsamkeit der beiden Kulturkreise angesehen, als Grundlage eines interkulturellen Dialogs. Die religiöse und nationale Identität der gebildeten jüdischen Kreise in Alexandria erweist sich auch in Zeiten der Krise als stark genug, um dialogfähig auf die Herausforderungen der hellenistischen Welt zu reagieren. Diese Reaktion hatte im ägyptischen Diaspora-Judentum gewissermaßen Tradition. Schon die Gemeinde von Elephantine ging mit ihrer JHWH-Verehrung sehr eigene Wege, die ebenfalls von Offenheit gegenüber religiösen Einflüssen des Umfelds, z.B. in der Frage einer Paredros JHWHs, geprägt waren.

Nationalismus und Eigenständigkeit Israels verbinden sich in der Sophia mit Universalismus und einer theologisch durchdachten Inkulturation. Dieser Dialog ist nicht unkritisch. Weisheit, wie JüdInnen sie verstehen, ist keine Privatsache und wird nicht in Mysterien wenigen Eingeweihten vorbehalten. Sie ist die einzige Garantie für den Bestand jeglicher Herrschaft, denn für eine gerechte Herrschaft ist Bildung unabdingbar. Auf dem Hintergrund der sich ausbreitenden Pax Romana ist die Sophia ein herrschaftskritisches, gegen Willkür und Tyrannei gerichtetes Symbol.

Sie erscheint im Bild der weisen, allwissen-

den, gerechten und rettenden Frau, deren Autonomie zugleich transparent ist auf Israels Gott und die Göttin Isis. Isis selbst war als ursprünglich ägyptische Göttin in der hellenistisch-römischen Welt ein religiöses Symbol von ungemein einheitsstiftendem Charakter. Indem die Gestalt der Sophia die Isis-Mythologie und -theologie in sich aufnimmt, versucht das ägyptische Judentum seine eigenen Integrationskräfte mit einem weiblich-göttlichen Symbol zu potenzieren.

Die einheitsstiftende Bedeutung der personifizierten Sophia manifestiert sich zudem in der theologischen Struktur des Buches. Der erste Teil beginnt mit dem programmatischen Appell «Liebt Gerechtigkeit, ihr, die die Erde richtet» (1,1). Die Absicht des ersten Buchteils ist, aufzuweisen, daß die Gerechten entgegen dem Anschein auf dem besseren und lohnenderen Weg sind, ja daß Gottes Ordnungen sich letztlich durchsetzen werden. Der realen Welt mit ihren ungerechten Ordnungen und dem Streben nach Reichtum wird eine gerechte Welt gegenübergestellt, eine Gegenwelt, deren Symbolik den neutestamentlichen Vorstellungen von einem «Reich Gottes» recht ähnlich ist (vgl. 10,10.14). Diese Gegenwelt ist zugleich existent, weil man nach ihren Ordnungen leben kann, und utopisch, weil volle Gerechtigkeit erst in einer «Dann»-Zeit durch Gott hergestellt wird. Die Weisheit aber ist die für alle zugängliche Lehrerin der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit und Weisheit sind wie die Außen- und Innenseite eines gottgefälligen Lebens. Ohne Weisheit kann es kein gerechtes «Reich Gottes» geben.

Die Sophia im Buch der Weisheit ist das Symbol eines interreligiösen und interkulturellen Dialogs in einer multikulturellen Gesell-

schaft des 1. Jh. v. Chr. Diese versucht, den bestehenden Pluralismus von Religionen und Kulturen positiv aufzunehmen, indem sie ihre eigene Tradition neu interpretiert, sich fremden Einflüssen bereitwillig öffnet und sich von diesen inspirieren läßt. Die «kontextuelle Theologie» der Schrift scheut sich nicht, vom Gott Israels in einer neuen Sprache und in göttinnenähnlichen Bildern zu sprechen. Dieser Umformungsprozeß führt dennoch nicht zur Preisgabe von bewährter Tradition, zur Nivellierung der Eigenständigkeit jüdischen Glaubens oder zu esoterischer Beliebigkeit. Die gemeinsame Geschichte stiftet Identität «zu jeder Zeit und an jedem Ort» (vgl. 19,22). Der unaufgebbare Maßstab in allen Veränderungen ist die Gerechtigkeit Gottes. Nicht umsonst setzt sich das Buch der Weisheit intensiv mit Götzendienst und gotteslästerlicher Anbetung von Herrschern auseinander (Weish 11-19).

Vielleicht liegt gerade im Beharren der Schrift auf dem Zusammenhang von Weisheit und Gerechtigkeit einer der wichtigsten Impulse auch für die aktuelle Diskussion um Inkulturation und Synkretismus. Welches Gewicht haben Orthodoxie und die (vermeintliche) Reinheit von Lehren im Licht der Botschaft vom Reich Gottes? Und ist nicht die Frage drängender, ja für das Überleben auf diesem Globus unausweichlich, welche religiöse Praxis zu einem gerechteren und heilvolleren Zusammenleben von Menschen und von Mensch und Schöpfung beiträgt, zu gerechten Beziehungen zwischen Männern und Frauen, Erwachsenen und Kindern, Menschen verschiedener Hautfarben, Nationalitäten und Religionen?¹⁶

¹ U. Berner, Synkretismus und Inkulturation, in: H.P. Siller (Hg.), Suchbewegungen. Synkretismus - Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis (Darmstadt 1991), 130-144, Zitat 132.

² Vgl. zum Thema das von H.P. Siller herausgegebene Bändchen (s. Anm.1).

³ Als anschauliches Beispiel sei an die heftige Kontroverse erinnert, die der Vortrag der koreanischen Theologieprofessorin Chung Hyun Kyung an der 7. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Canberra, 1991) auslöste.

⁴ A. Feldtkeller, Identitätssuche des syrischen Urchristentums. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 25) (Fribourg/Göttingen 1993) bes. 116-120 (die zitierte These auf Seite 119).

⁵ Einen hervorragenden Einblick in die spannenden historischen Auseinandersetzungen um Mission, Inkulturation und Pluralität im syrischen Heidenchristentum bietet Andreas Feldtkeller (vgl. das in Anm. 4 zitierte Werk). Feldtkellers Arbeit, die in eindrucklicher Weise historische Untersuchungen mit systematischen Reflexionen verbindet, rückt u.a. die wenig beachtete Tatsache in den Blick, daß die christlichen Gruppen von Anfang an

mit «Synkretismen» in ihrer Umgebung konfrontiert waren. Welche Haltung sollte man gegenüber Leuten einnehmen, die Elemente des christlichen Glaubens in ihre eigene Religiosität integrierten ohne zu konvertieren?

⁶ Vgl. besonders O. Keel/Chr. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener Quellen (Quaestiones Disputatae 134) (Freiburg i.Br. 1992).

⁷ Vgl. den ausführlicheren Beitrag der Verf., Psalm 65 – Zeugnis eines integrativen JHWH-Glaubens?, in: Ugarit Forschungen 22 (1990) 285-301. Übersetzung des Psalms von der Verf.

⁸ Die Unterscheidung zwischen exklusiv-polemischer und inklusiv-unpolemischer Monolatrie (bzw. Monotheismus) ist ein Ergebnis der anhaltenden Monotheismus-Diskussion in alttestamentlichen Fachkreisen (vgl. den neuesten Sammelband von M.-Th. Wacker/E. Zenger (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie* (Quaestiones Disputatae 135) (Freiburg i.Br. 1991).

⁹ Vgl. dazu beispielsweise den Beitrag von M. Küchler, *Gott und seine Weisheit in der Septuaginta* (Ijob 28; Spr 8), in: H.-J. Klauck (Hg.), *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum* (Quaestiones Disputatae 138) (Freiburg i.Br. 1992) 118-143 und 218-225.

¹⁰ So übersetzte um 130 v. Chr. der Enkel ben Siras in Ägypten das um 180 v. Chr. von seinem Großvater auf Hebräisch verfaßte Werk ins Griechische.

¹¹ Vgl. zum Folgenden H. Engel, *Was Weisheit ist und wie sie entstand, will ich verkünden*, in: G. Hentschel/E. Zenger (Hg.), *Lehrerin der Gerechtigkeit* (Leipzig 1991), 67-102; D. Georgi, *Frau Weisheit oder Das Recht auf Freiheit als schöpferische Kraft*, in: L. Siegele-Wenschke-witz (Hg.), *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte* (München 1988), 243-276; sowie meinen ausführlichen Beitrag «Book of Wisdom», in: E. Schüssler Fiorenza (Hg.), *Searching the Scriptures. A Feminist-Ecumenical Commentary* (New York 1994).

¹² Vgl. den feministisch-exegetischen Zugang zu diesem weiblichen Gottesbild im Beitrag der Verf., *Die göttliche*

Weisheit und der nachexilische Monotheismus, in: Wacker/Zenger, aaO. (Anm. 8) 151-182.

¹³ M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, Rome 1970; B.L. Mack, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*, Göttingen 1973; J.S. Kloppenborg, *Isis and Sophia in the Book of Wisdom*, in: HTR 75 (1982) 57-84.

¹⁴ AaO. (Anm. 13).

¹⁵ Im oben (Anm. 11) erwähnten Kommentar zur *Sapientia* habe ich versucht, die Verwandtschaft der *Sapientia* mit den ebenfalls weisheitlich inspirierten, monastisch lebenden TherapeutInnen, die Philo in seiner Schrift «*De vita contemplativa*» beschreibt, aufzuzeigen.

¹⁶ Das Schlußdokument der 4. Vollversammlung der Katholischen Bibelföderation von Bogota kommt, unter dem Eindruck dringender Erfordernisse der weltweiten Bibelpastoral, zu ermutigenden Formulierungen gerade zum Thema Inkulturation (Abschnitte 6.1; 6.4; 8.3.5.1 und 8.3.5.2). Das Dokument kann in verschiedenen Sprachen bei der Katholischen Bibelföderation in Stuttgart bezogen werden.

SILVIA SCHROER

geb. 1958 in Münster/Westf.; Studium der Altphilologie und kath. Theologie in Münster, München und Fribourg; 1986 Promotion im Fach Altes Testament in Fribourg («In Israel gab es Bilder», OBO 74, Fribourg/Göttingen 1987), 1989 Habilitation mit einer ikonographischen Studie zu zwei Göttinnenmotiven auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel (veröff. in: O. Keel/H. Keel-Leu/S. Schroer, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II*, OBO 88, Fribourg/Göttingen 1991); mehrjährige Tätigkeit als Leiterin der Bibelpastoralen Arbeitsstelle des Schweizerischen Kath. Bibelwerks in Zürich; Lehraufträge an katholischen und evangelischen Fakultäten im deutschsprachigen Raum. Zahlreiche Publikationen im Bereich altorientalische Ikonographie, Altes Testament und feministisch-kritische Bibellektüre; zur Zeit Mitarbeiterin bei einem Forschungsprojekt zur Bildkunst Palästinas. Anschrift: Zwysyigstr. 2, CH-6006 Luzern, Schweiz.