

»Frau Weisheit« und die »fremde Frau«
Personifikation und Symbolfigur in den Sprüchen Salomos

Andreas Scherer (Bochum)

Die folgenden Ausführungen verstehen sich als Beitrag zur Debatte um die Deutung der »fremden Frau« im Buch der Sprüche Salomos. Geht es in den einschlägigen Texten ausschließlich um verführerische und daher bedrohliche weibliche Individualgestalten, die dem durch sie in Versuchung geführten Mann auf eine im einzelnen noch näher zu bestimmende Weise als »Fremde« gegenüberstehen, oder handelt es sich bei der Erscheinung um eine »Symbolfigur«, in der sich eine überindividuelle Gefährdung von grundsätzlicherer Natur exemplifiziert? Erörtert wird hier vorwiegend die zuletzt genannte Verständnismöglichkeit, und zwar hauptsächlich vor dem Hintergrund kompositionskritischer Beobachtungen und unter Berücksichtigung der Funktion bestimmter dominanter literarischer Typen, die in den Lehreden aus Prv 1-9 vertreten sind. Dabei wird auch das Akrostichon Prv 31,10-31 mit in den Blick genommen.

Daß sich mit der »fremden Frau« an verschiedenen Stellen im Buche Proverbia zumindest *auch* die Vorstellung von der Frau verbindet, die dem Mann ganz konkret als gefährliche Versucherin jenseits der Grenzen seiner eigenen Ehe oder an der Grenze zum Einbruch in eine fremde Ehe begegnet, wird man aufgrund von Texten wie Prv 5,15-20 und 6,24-35 nicht kategorisch von der Hand weisen wollen. In der Sentenzenliteratur, wo man weitere Bezüge auf diese alltagsnahe Dimension des Problems vor allem erwarten mag, ist die »fremde Frau« allerdings insgesamt nur zweimal belegt. In Prv 22,14 wird mit der Pluralform פְּרִיט („Fremde“) und in Prv 23,27 mit dem Ausdruck נְכַרְיָה („Auswärtige“) auf sie Bezug genommen. Tritt sie in 23,27 als paralleles Glied zur „Hure“ (זִנְיָה) auf, was den Aspekt der sexuellen Gefahr, die sie darstellt, besonders deutlich hervorkehrt, so begegnet sie in 22,14 in einem Spruch, der sich durch seine betont religiöse Perspektive auszeichnet: „Ein tiefer Abgrund ist der Mund fremder (Frauen), wer von JHWH verflucht ist, wird dort hineinfallen.“ Daß die Verfallenheit an die »Fremde« sich aufs engste mit der Verworfenheit durch JHWH verbindet, läßt aufhorchen. Otto Plöger hält es in seinem Kommentar nicht für abwegig, an dieser Stelle „an kultfremde Ausländerinnen zu denken“¹. Der Vers selbst bietet natürlich nur eine sehr schmale Basis für diese Einschätzung; und es ist klar, daß Plöger dabei von den einschlägigen Passagen aus Kap. 1-9 des Sprüchebuchs beeinflusst ist, und zwar, wie er selbst sagt, insbesondere von Prv 7, wo sich eindeutiger Hinweise finden. Weniger pointiert fällt demgegenüber Jutta Hausmanns Urteil zu den genannten Sentenzen aus. Immerhin kommt sie aufgrund der schieren Begrifflichkeit von 23,27 zu dem Ergebnis, daß dort „die Ausländerin im Blick“² der Aussage liegt. Nun stellt die Assoziation der »Fremden« im Sprüchebuch mit der Ausländerin allgemein oder mit der ausländischen Anhängerin an einen Fremdkult speziell zunächst nur eine Zuspitzung der altbekannten These dar, wonach wir es hier mit weiblichen Individualgestalten zu tun

1 Otto Plöger, Sprüche Salomos (Proverbia), BK XVII, Neukirchen-Vluyn 1984, 256.

2 Jutta Hausmann, Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Spr 10ff.), FAT 7, Tübingen 1995, 158.

haben, deren schädlichen Einfluß der Schüler meiden soll, um nicht in seiner sittlichen oder religiösen Integrität gefährdet zu werden.

Es ist jedoch zweifelhaft, ob damit das Profil der prominenten Negativfigur wirklich bezogen auf alle relevanten Stellen, an denen sie in den weisheitlichen Lehrreden erscheint, erschöpfend erfaßt ist, denn die Weisheitslehrer konstruieren mit Hilfe dieser Gestalt ein Feindbild, dessen Züge gelegentlich zwischen anthropologischer Realität und dämonischer Gegenwelt zu oszillieren scheinen. Da der Einsatz literarischer Typen unstrittig zum poetisch-rhetorischen Repertoire der Weisen zählt, stellt sich die Frage, ob nicht auch die Figur der »fremden Frau« wenigstens partiell vor diesem Hintergrund zu sehen ist.

Bekanntlich tritt keine geringere Akteurin als »Madam Weisheit« selbst in den Lehrreden am offensichtlichsten als literarische Gestalt auf, wobei sich ohne weiteres Elemente einer regelrechten Personifikation ausfindig machen lassen. Die Erkenntnis, daß sie dort gelegentlich personhafte Züge trägt, dürfte längst zum exegetischen Gemeingut gehören und drängt sich selbst bei oberflächlicher Lektüre der einschlägigen Texte unvermeidlich auf. So steht uns die Weisheit beispielsweise in Prv 1,20-33 in prophetischer Verkleidung gegenüber, um mit Hilfe von Schelt- und Drohworten ihrem weisheitlichen Bußruf Nachdruck zu verleihen³. Am rätselhaftesten verkörpert sie sich in Prv 8,22-31, wo sie in V. 30 als **מְבֹרָךְ**, also aller Wahrscheinlichkeit nach als eine Art „Schoßkind“, an der Seite JHWHs erscheint⁴. In Prv 9,1-6 figuriert sie schließlich als Gastfreund, der Bedienstete aussendet, um möglichst viele Gäste an seinen reich gedeckten Tisch zu laden. Während die Weisheit in Prv 1,20-33 und 9,1-6 bestimmte traditionelle Rollen annimmt, stehen in Prv 8,22-31 fraglos mythologische Vorstellungen im Hintergrund. Wenn die Weisheit in den Mantel des Propheten schlüpft oder sich als Gastfreund gebärdet, tut sie das mit dem Ziel, die Dringlichkeit ihres Werbens möglichst wirkungsvoll vor Augen zu führen. Sie erscheint als Person, weil sie so leichter auf sich aufmerksam machen kann als ein weniger anschauliches, rein theoretisches Abstraktum. Die Personifikation dient also in der Tat poetisch-rhetorischen Zwecken.

3 Wenigstens in ihrer »weisheitlichen Adaption« ist Prophetie demnach in der Tat auf Umkehr ausgerichtet. Ob diese Interpretation dem Selbstverständnis der alttestamentlichen Gerichtsprpheten gerecht wird, ist eine andere Frage. Vgl. dazu etwa Werner H. Schmidt, *Zukunftsgewißheit und Gegenwartskritik. Studien zur Eigenart der Prophetie*, BThSt 51, Neukirchen-Vluyn 2002; vgl. außerdem meinen Beitrag: *Sinn und religionsgeschichtlicher Ort alttestamentlicher Gerichtsprphetie bei Amos und Hosea* (in Vorbereitung).

4 Zur Deutung von **מְבֹרָךְ** vgl. etwa Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18. Aufl., 1. Lfg. 8-1, hg. von Rudolf Meyer und Herbert Donner, Berlin et al. 1987, 71 zu **מְבֹרָךְ**; Plöger, *Sprüche* (s. Anm. 1), 87, Textanm. 30a; Arndt Meinhold, *Die Sprüche*. Teil 1: *Sprüche Kapitel 1-15*, ZBK.AT 16.1, Zürich 1991, 134, Anm. 31. Nach Jer 52,15 könnte der Ausdruck auch mit „Werkmeister“ wiedergegeben werden (vgl. aber die Bedenken von Wilhelm Rudolph, *Jeremia*, HAT I/12, Tübingen 1968, 320, Textanm. 15^a, der angeregt durch Cant 7,2 in Jer 52,15 lieber **מְבֹרָךְ** lesen möchte). Als Werkmeister kommt im gegebenen Sinnzusammenhang jedoch letztlich nur JHWH selbst in Frage. Die Weisheit als solche wird dagegen im ganzen Abschnitt nirgends als Schöpferin charakterisiert. Sie ist bei der Schöpfung wohl zugegen, wirkt aber nicht aktiv dabei mit. Will man bezogen auf Prv 8,30 dennoch an der Bedeutung „Werkmeister“ für **מְבֹרָךְ** festhalten, dann muß man **מְבֹרָךְ** auf das direkt vorausgehende **אֵלֶּיךָ** beziehen und dementsprechend übersetzen: „da war ich ihm, dem Werkmeister, zur Seite“ (vgl. etwa Othmar Keel, *Die Weisheit spielt vor Gott*. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des *m'saḥäqät* in Sprüche 8,30f., Freiburg i.d. Schweiz/Göttingen 1974, 23-25; Roger Norman Whybray, *Proverbs*, NCBC, London/Grand Rapids 1994, 136). Allerdings fügt sich die von mir bevorzugte Übersetzung „Hätschelkind“, „Pflegekind“, „Schoßkind“ o.ä. besonders gut zum Aussagegefälle von V. 30f.

Auch die mythologischen Anklänge aus Prv 8,22-31 scheinen mit diesem Anliegen zu korrespondieren. Von den vielen Vergleichstexten, die zum besseren Verständnis der Dichtung herangezogen wurden, kommt meines Erachtens der bekannte ägyptische Sargtext *hpr m hk3* („sich in Hike verwandeln“)⁵ dem Profil von Prv 8,22-31 besonders nahe⁶. Die Göttin Hike, mythologische Manifestation der Magie, hält eine von Selbstprädikationen geprägte Rede, um ihr Publikum durch unverhohlenen Eigenlob in ihrem Sinne zu beeinflussen und für sich einzunehmen. Dabei spielt unter anderem ihre Präexistenz gegenüber allen anderen Wesen, die der *nb-wc*, der „Alleinherr“, geschaffen hat, eine wichtige Rolle, weil sich daraus Hikes exzeptionelle Würde ableitet. Neben deutlichen inhaltlichen Bezügen zu Prv 8,22-31 ist es vor allem dasselbe Argumentationsgefälle, das den biblischen Weisheitstext mit der Rede Hikes verbindet. Beide stimmen in ihrer Intention darin überein, daß die jeweilige Protagonistin durch ihr Eigenlob Anerkennung erringen will. Im Fall von Prv 8,22-31 kommt das vor allem durch den Kontextbezug zum Ausdruck. Der Abschnitt ist als Zwischenstück zwischen die beiden Werbereden der Weisheit in Prv 8,1-21 und 8,32-36 placiert. Damit ist unverkennbar, daß die Selbstvorstellung der Weisheit das Ziel verfolgt, ihre Attraktivität zu steigern. Für den alttestamentlichen Glauben muß vor allem ihre einzigartige Nähe zu JHWH, dessen erstes Schöpfungswerk (V. 22) und Schoßkind (V. 30) sie ist, ein Faszinosum darstellen. Die Weisheit ist seit Anbeginn der Schöpfung eine Sympathisantin der Menschen (V. 31) und gleichzeitig JHWHs engste Vertraute. Das macht sie zu einer vertrauenswürdigen Ratgeberin. Deutlicher als in dem Sargtext sind die mythologischen Elemente in Prv 8,22-31 instrumentalisiert. Es handelt sich bei der Weisheit in Prv 8,22-31 also nicht um eine echte Hypostase, sondern um eine Personifikation zu didaktischen Zwecken. Die Weisheitslehrer nutzen sie als persuasives Instrument zur Steigerung der Autorität ihrer Lehre. Es ist klar, daß wir es nicht mit einer realen Person zu tun haben.

Zur selben didaktischen Strategie gehört ebenfalls die Einführung von *אשת כסילות* („Frau Torheit“⁷), die als Gegenspielerin der Weisheit fungiert. Daß sie in Prv 9,13 ausdrücklich als »Frau« angesprochen wird, trägt mit dazu bei, auch bei der Weisheit, ihrem positiven Counterpart, an eine *feminine* Personifikation zu denken⁸. Die Gegenüberstellung der beiden Antagonistinnen erfolgt mit unüberbietbarer Prägnanz in den beiden eng aufeinander bezogenen Abschnitten Prv 9,1-6 und 9,13-18, die gemeinsam ein Diptychon bilden, jetzt aber durch den Block von Sentenzen in Prv 9,7-12 ausein-

5 Spruch 261, 382-389; Hieroglyphenedition bei Adrian de Buck, *The Egyptian Coffin Texts. III. Texts of Spells 164-267*, Chicago²1962; Übersetzung bei R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts. Volume I. Spells 1-354*, Warminster 1973, 199-201.

6 Auf die Affinität zwischen diesem Text und Prv 8,22-31 hat bekanntlich schon Christa Kayatz verwiesen (vgl. dies., *Studien zu Proverbien 1-9. Eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials*, WMANT 22, Neukirchen-Vluyn, 1966, 87f.95), deren Bemühen insgesamt aber stärker darauf gerichtet ist, Verbindungslinien von der ägyptischen *m3c.t* zur alttestamentlich-hebräischen *הַכְּנָה* zu ziehen, die hier natürlich auch nicht negiert werden sollen.

7 Die Pluralform *כסילות* hat ähnlich wie *פתיחות* im zweiten Teil von Prv 9,13 personifizierende Funktion (vgl. dazu Franz Delitzsch, *Salomonisches Spruchbuch*, BC IV.3, Leipzig 1873, Nachdruck: Gießen 1873, 157 mit Hinweis auf die Konstruktion *בַּת-צִיּוֹן* in Is 1,8).

8 Maßgebliche Signifikanz kommt in diesem Zusammenhang natürlich auch der berühmten Mahnung *אָמַר לְהַכְנִיחַ אֶת-הַתּוֹרָה* („Sage zur Weisheit: »Du bist meine Schwester!«“) aus Prv 7,4 zu, die das Bild einer ehelichen Beziehung auf das Verhältnis des Schülers zur Weisheit anwendet (s.u.).

andergerissen sind⁹. Wie die „Weisheit“ läßt auch „Frau Torheit“ die Einfältigen an ihren Tisch. Doch während die Weisheit Wein offeriert, den sie selbst gemischt hat (V. 5), und eine lebensförderliche Wirkung auf die Teilnehmer ihres Gastmahls auszuüben beabsichtigt (V. 6), laufen die gefährlichen Worte ihrer Rivalin (V. 15f.) auf das verlockende Angebot „gestohlenen Wassers“ und „heimlichen Brotes“ hinaus (V. 17), deren Verzehr ins Reich der „Totengeister“ und in die „Tiefe der Scheel“ führt (V. 18). Der Betrachter wird kontrastiv mit zwei personifizierten Lebensmöglichkeiten konfrontiert. Die zweite ist in Wahrheit aber gar keine Lebensmöglichkeit, sondern strebt unweigerlich dem Todesgeschick entgegen. Sowohl die Todes- und Unterweltstopik aus Prv 9,18 als auch die Thematisierung des verbotenen Genusses bzw. des illegitimen Verhaltens und der verführerischen Rede in den vorangehenden Versen rücken „Frau Torheit“ dabei in auffallend enge Nähe zur ›fremden Frau‹, denn die genannten Aspekte finden sich auch dort, zum Teil sogar in sachlicher Verknüpfung miteinander. Besonders klar tritt die Affinität zwischen der personifizierten Torheit und ihrer Zwillingsschwester, der ›fremden Frau‹, auf dem Gebiet der Todesmetaphorik hervor, denn ganz ähnlich wie in Prv 9,18 erscheint der Motivbereich im Zusammenhang mit der ›Fremden‹ in 2,18f.; 5,4-6; 7,22f.26f. Daß die von der Frau ausgehende Gefahr ihren Opfern durch ihre persuasive Rede entgegentritt, findet innerhalb von Prv 9,13-18 seinen Ausdruck in V. 15f. Breiter ausgestaltet und farbiger ausgemalt kommt dieser Gesichtspunkt zuvor in 2,16; 5,3; 6,24; 7,5.21 zum Zuge. Deutlich und unumwunden sagt Prv 9,17, daß der Umgang mit „Frau Torheit“ in den Bereich des Heimlichen und Verbotenen führt. In bezug auf die ›fremde Frau‹ ergibt sich dasselbe ganz unmittelbar aus der Tatsache, daß, wer sich auf ihre Versuchung einlassen will, dabei deren Ehemann (vgl. 2,17; 6,34f.; 7,19f.) bzw. seine eigene Frau (vgl. 5,15-20 [20]) hintergehen muß. Eine ähnliche Perspektive könnte sich außerdem andeuten, wenn 7,9 auf die „Abenddämmerung“ und die „Nacht“ als Zeitraum der Begegnung zwischen dem Unvernünftigen und seiner Betörerin verweist¹⁰. Das Profil der ›fremden Frau‹ konvergiert zum Teil so frappierend mit dem der Torheit in Person, daß man fragen muß, ob nicht auch erstere wenigstens an bestimmten Stellen mehr darstellen soll als den verführerischen Einfluß sexuell attraktiver und bedrohlicher Repräsentantinnen des weiblichen Geschlechts auf ahnungslose Männer. Den schlagendsten Beweis dafür liefert nach meinem Ermessen eine Formulierung aus 7,21a: הַשְׂתוּ בָרֶבֶב לְקַחָהּ („Sie hat ihn geneigt gemacht durch die Masse ihrer Belehrung.“). Daß mit dem Wort לְקַחָהּ auch an dieser Stelle nichts anderes gemeint sein kann als belehrende Unterweisung, verbürgen zahl-

9 Auch das Proverbienarrangement des genannten Zwischenstücks entspricht einem sorgfältigen kompositionellen Plan. Es wird dominiert vom Gegensatz zwischen dem „Spötter“ einerseits und dem „Weisen“ bzw. der als Ausfluß der JHWH-Furcht verstandenen „Weisheit“ andererseits. Dabei figuriert die Wurzel לִיץ in V. 7.8.12 und der Wortstamm חָכַם in V. 8.9 (2x).10.12 (2x). Vermutlich wurde die betreffende Spruchkomposition in das Diptychon eingefügt, als es zu einer redaktionellen Verbindung zwischen den Lehrreden aus Prv 1-9 und der Sentenzensammlung Prv 10,1-22,16 kam (vgl. dazu Andreas Scherer, Das weise Wort und seine Wirkung. Eine Untersuchung zur Komposition und Redaktion von Proverbia 10,1-22,16, WMANT 83, Neukirchen-Vluyn 1999, 17.347.349). Nur aus dem redaktionellen Zusammenhang erklärt sich jedenfalls der merkwürdige Umstand, daß sich die „Weisheit“ bzw. die im ursächlichen Sinne eng mit ihr verwandte JHWH-Furcht in V. 11 in erster Person zu Worte meldet, während in V. 10 in der dritten Person von ihr geredet wird. Die Sentenz von V. 10 ist in V. 11 offensichtlich im werbenden Geist der Lehrreden fortgeführt worden. Somit setzt V. 11 in seiner jetzigen Gestalt den weiteren Kontext von Kap. 9 unabdingbar voraus.

10 Vgl. dazu die instruktiven Bemerkungen von Christl Maier, Die «fremde Frau» in Proverben 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie, OBO 144, Freiburg i.d. Schweiz/Göttingen: 1995, 185f.

reiche Belege aus dem Sprüchebuch, wo $\eta\eta\eta$ eindeutig in didaktischem Sinn gebraucht wird¹¹. Natürlich ist der Ausdruck in Prv 7,21 ironisch konnotiert¹², denn was die schamlose Buhlerin zu bieten hat, kann man allenfalls als Pseudodidaskalia bezeichnen, die in schärfstem Gegensatz zur Unterweisung des Lehrers und der von ihm propagierten Weisheit steht. Deutlich ist in jedem Falle, daß die Lehrkonfrontation, die hier im Blick liegt, grundsätzlicher Art ist und die sexuelle Gefährdung des Schülers eine symbolische Dimension gewinnt. Das beste Gegengift gegen die Versuchung durch die ›fremde Frau‹ stellt nämlich die Weisheit selbst dar¹³, die der Schüler nach Prv 7,4 als seine „Schwester“ betrachten, und das heißt wohl – wenn wir hier die Sprachwelt des Canticums zum Vergleich heranziehen dürfen – auf metaphorische Weise zu seiner Geliebten und Ehefrau machen soll¹⁴. Diese Antitypik trägt mit dazu bei, das Verwandtschaftsverhältnis, das die ›fremde Frau‹ mit „Frau Torheit“ verbindet, aufzudecken, denn genau wie der Torheit ist die Weisheit der ›Fremden‹ diametral entgegengesetzt. Allerdings repräsentiert die ›fremde Frau‹ einen sehr konkreten Aspekt der Gefährdung, die von der Torheit ausgeht, und ist so, streng genommen, eher Symbolfigur für die Torheit als deren generelle Personifikation¹⁵.

Dabei kommt folgende begriffsdefinitorische Differenzierung zum Tragen: Zunächst können wir die Kategorie der *Personifikation*, etwa im Anschluß an Schroer, als Unterart der Metapher bestimmen¹⁶ und in ihrer Verwendung die literarische Strategie erkennen, abstrakte Begriffe mit Leben zu füllen, anschaulicher zu machen und als persönliches Gegenüber zu präsentieren, um so den Betrachterinnen und Betrachtern einen leichteren Zugang zum personifizierten Abstraktum zu ermöglichen. Aus all den vielen Torheiten wird die Torheit in Person, ein Feindbild, mit dem der Weisheitslehrer eine abschreckende Wirkung erzielen will. Entsprechend verdichtet sich die Quintessenz weisheitlicher Lehre in der Weisheitsgestalt, die als Person attraktiver wirkt und ein größeres Identifikationspotential besitzt als die zahllosen einzelnen Ermahnungen, die der Lehrer an seine Schüler richtet, um sie auf den richtigen Weg zu führen. Unter einer *Symbolfigur* verstehen wir demgegenüber, gemäß der durch den Begriff Symbol vorgegebenen unlöslichen Verwobenheit von Bezeichnetem und Bezeichnendem, eine Gestalt, in der das mit ihr selbst gegebene konkret Vorfindliche durchsichtig wird für universale Zusammenhänge, überindividuelle Größen und Gegebenheiten. Die Symbolfigur exemplifiziert bestimmte Werte, Vorstellungen und Haltungen. In ihr

11 Vgl. Prv 1,5; 4,2; 9,9; 16,21; 16,23; vgl. außerdem zur Semantik von $\eta\eta\eta$ Eugene H. Merrill, Art. $\eta\eta\eta$: NIDOTTE 2 (1997) 817 und zur Sache Meinhold, Die Sprüche. Teil 1 (s. Anm. 4), 130.

12 So auch Roland E. Murphy, Proverbs, WBC 22, Nashville 1998, 44.

13 Prv 7,1-4 sind offensichtlich als Einleitung für die Ausführungen in 7,5ff vorgesehen. Unlöslich ist dabei die sachliche und syntaktische Verknüpfung zwischen 7,4 und 7,5, denn der Infinitiv $\eta\eta\eta$ („um dich zu bewahren“) zu Beginn von V. 5 setzt die Aussage von V. 4 unmittelbar fort und gibt Ziel und Folge der Mahnung aus V. 4 an.

14 Vgl. Meinhold, Die Sprüche. Teil 1 (s. Anm. 4), 125. Auf weitere altorientalische Belege, namentlich auf KTU 1.18.1.24, verweist darüber hinaus Richard J. Clifford, Proverbs. A Commentary, OTL, Westminster/Louisville 1999, 87.

15 Ansatzweise erkennt das schon G. Wildeboer, Die Sprüche, KHC XV, Freiburg i.B. et al. 1897, 29, für den die Ehebrecherin „mehr Repräsentantin als Personifikation der Thorheit“ ist.

16 Vgl. Silvia Schroer, Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus, in: Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie, hg. von Marie-Theres Wacker und Erich Zenger, QD 135, Freiburg i.B. et al. 1991, 164; wieder abgedruckt in: Silvia Schroer, Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz 1996, 38.

konkretisieren sich beispielhaft die mit dem Begriff, für den sie steht, gegebenen Möglichkeiten. Sie ist deshalb eng an der Realität orientiert, weil sie direkt aus der Lebenswirklichkeit übernommen ist, spiegelt diese aber auf eine Weise wider, aus der hervorgeht, daß sie dies in repräsentativer Funktion tut.

Der Zug der *Personifikation* geht ungeachtet ihrer Tendenz zur Anschaulichkeit ins Allgemeine, derjenige der *Symbolfigur* richtet sich aufs Individual-Exemplarische, in dem das Allgemeine gleichwohl präsent ist.

Im Buch der Sprüche steht nicht nur der personifizierte Torheit mit der »fremden Frau« eine Symbolfigur zur Seite. Eine vergleichbare Bundesgenossin läßt sich auf der Ebene der Endkomposition vielmehr auch für »Madam Weisheit« ausfindig machen. Zu denken ist dabei an das kunstvolle Akrostichon, das den Proverbien ganz am Ende, vermutlich als einer ihrer jüngsten Bestandteile, hinzugefügt worden ist¹⁷: das sogenannte »Lob der tüchtigen Hausfrau«¹⁸ in Prv 31,10-31. Die אִשְׁת־חַיִל („wackere Frau“), der die Dichtung gewidmet ist, verkörpert die von der Weisheit geforderten und geförderten Tugenden in einem Ausmaß, das sie in ihrem Verhalten zu einer Symbolfigur werden läßt, an der sich die Weisheit exemplifiziert¹⁹. Sie ist die ideale Lebensgefährtin, die sich auf allen erdenklichen Gebieten als tatkräftig, umsichtig, geschickt und geschmackvoll erweist. Unermüdet verfolgt sie ihre Pflichten in unverbrüchlicher Treue zu ihrem Mann und mit niemals nachlassenden Kräften (V. 11f.). So verhilft sie ihrem Hausstand zu Wohlergehen und ihrem Mann zu Ehre und geachteter Stellung (V. 23). Der Mann tritt im Kontext der Darstellung weitgehend in den Hintergrund. Dadurch entsteht der Eindruck, daß sie ihn nicht nur unterstützt, sondern in voller Souveränität selbst die Initiative ergreift, wobei sie freilich, immer auf das Wohl der ihr Anvertrauten bedacht, niemals selbstsüchtigen Interessen frönt. Deshalb hat sie auch in uneingeschränkter Fülle die Hochachtung und Anerkennung ihres Mannes, ihrer Familie und letztlich auch einer breiteren Öffentlichkeit verdient (V. 28-31). Ihr wird all das nachgesagt, was an anderen Stellen im Sprüchebuch und in der Weisheitsliteratur von der Weisheit gilt²⁰. Offensichtlich besteht hier eine besondere Affinität. Mithin ist es alles andere als selbstverständlich, wenn es einem Mann gelingt, eine Frau von derartig herausragenden Qualitäten zu gewinnen. In auffälliger Entsprechung zur Frage אִשְׁת־חַיִל מֵאַיִן תִּמְצָא („Aber die Weisheit, von woher wird [sie] gefunden [, d.h. erlangt]?!“) aus Hi 28,12a setzt die Dichtung über die ideale Ehefrau in Prv 31,10a mit der ebenfalls von äußerster Wertschätzung geprägten Frage ein: אִשְׁת־חַיִל מִי יִמְצָא („Eine wackere Frau, wer findet [sie]?!“).

Das Akrostichon geht demnach wohl von Gegebenheiten der realen Lebenswelt aus, überhöht sie aber gleichsam und schafft so eine Figur, die Wesen und Wirkung der Weisheit praktisch vor Augen führt. Die Nähe der „wackeren Frau“ zur Weisheit äus-

17 Daß man auch an das Werk des Siraciden (als vorletzte Zutat gegen Ende des Buches) ein Akrostichon angehängt hat, das sich inhaltlich übrigens als Liebeserklärung an die Weisheit deuten läßt, stellt meines Erachtens eine interessante redaktionsgeschichtliche Analogie dar (vgl. zu diesem Phänomen auch Thomas P. McCreesh, *Wisdom as Wife: Proverbs 31: 10-31: RB 92 [1985], 25*).

18 So noch die Überschrift in der revidierten Lutherbibel.

19 Zum Gedanken der Exemplifikation vgl. auch Scherer, *Wort* (s. Anm. 9), 350.

20 Das hat McCreesh, *Wisdom* (s. Anm. 17), 25-46 (passim) deutlich herausgestellt, der insgesamt jedoch eine etwas zu geradlinige und vordergründige Identifikation der „wackeren Frau“ mit der Weisheit anstrebt (aaO, 45f.). Das Gegenstück zur אִשְׁת־חַיִל ist deshalb auch nicht, wie McCreesh meint, die Torheit, sondern schon eher die »fremde Frau«, die der personifizierten Torheit als Symbolfigur an die Seite gestellt ist.

sert sich in all ihrem Tun, besonders freilich darin, daß die Weisheit in V. 26f. zweimal im unmittelbaren Zusammenhang mit der Frau erwähnt wird²¹. V. 26 hebt hervor, daß die Rede der Frau, eines aus Sicht der weisheitlichen Lebensorientierung in Israel und seiner Umwelt wichtigsten Bewährungsfelder²², בַּחֲכָמָה („in Weisheit“) erfolgt und die Frau in ihren Wortäußerungen auf die Erteilung „gütiger Weisung“ (תּוֹרַת־חָסֶד) bedacht ist. Demnach tritt die Frau selbst im Vollzug ihres Tagesgeschäftes als Lehrerin auf. Zu Beginn von V. 27 folgt dann das eigentümliche hebräische Wort צוֹפֵיחַ. Die Form läßt sich leicht als Partizip Femininum Singular von צָפַח mit der Bedeutung „beobachten“/„achtgeben auf“ identifizieren und bezieht sich im Kontext des Verses auf die „Vorgänge“ (הַלְיִכוֹת) im Hause der Frau. Die unmittelbare Nähe zum Begriff חֲכָמָה im vorangehenden Vers und die unverkennbare phonetische Affinität zum griechischen Begriff σοφία lassen aber kaum einen anderen Schluß zu, als daß hier eine subtile Anspielung auf das griechische Wort für Weisheit intendiert ist²³. Zieht man diesen Umstand in Betracht, ist es nicht zu gewagt, sinngemäß zu paraphrasieren: »Mit Weisheit gibt sie acht auf die Vorgänge in ihrem Haus.« Wir können daher mit einiger Gewißheit in der „wackeren Frau“ aus Prv 31,10-31 eine Symbolfigur der Weisheit erkennen, deren Funktion darin besteht, zum Abschluß des Sprüchebuches Eigenart und Auswirkungen der Weisheit in konkreter Beispielhaftigkeit vor dem Hintergrund realer menschlicher Aktivitäten zu illustrieren.

Unter Berücksichtigung der Kategorien »Personifikation« und »Symbolfigur« läßt sich das Verhältnis der vier dominanten literarischen Typen aus den Rahmenteilten des Proverbienbuches folgendermaßen bestimmen:

Die »fremde Frau« verhält sich zu „Frau Torheit“ wie die „wackere Frau“ zu »Madam Weisheit«. Beim jeweils ersten Part der beiden Geschwisterpaare handelt es sich um »Symbolfiguren«, die die von ihnen repräsentierte Grundeigenschaft an einem bestimmten Beispiel aus der menschlichen Lebenswirklichkeit exemplifizieren. Die »fremde Frau«, gefährliche Versucherin des Mannes, zeigt an einem konkreten Fall, wie die Torheit, der Gegenentwurf zu dem Lebenskonzept, das sich an Weisheit und JHWH-Furcht orientiert, dem Menschen in seiner Alltagswelt gegenüberreten kann. Entsprechendes gilt für die „wackere Frau“, die als ideale Ehefrau eine vollkommen an den Tugenden der Weisheit ausgerichtete Lebenspraxis vor Augen führt. „Frau Torheit“ und »Madam Weisheit« stellen demgegenüber »Personifikationen« dar, deren Funktion darauf abzielt, die Prinzipien »Weisheit« und »Torheit« in Form lebendiger Akteurinnen zu veranschaulichen, um wirkungsvoll für die Weisheit zu werben sowie vor der Torheit zu warnen und so den Schülern im Blick auf ihre Lebensführung zu einer Grundsatzentscheidung zu verhelfen.

21 Beachtlich ist dabei auch die kompositionelle Stellung von V. 26f., mit denen die deskriptiven Ausführungen über das Verhalten der Frau ein Ende finden. Danach folgt in V. 28-31 thematisch ein neuer und zugleich abschließender Abschnitt, der ganz vom Preis der „wackeren Frau“ geprägt ist.

22 Vgl. dazu etwa Walter Bühlmann, Vom rechten Reden und Schweigen. Studien zu Proverbien 10-31, OBO 12, Freiburg i.d. Schweiz/Göttingen 1976, passim; W. L. Humphreys, The Motif of the Wise Courtier in the Book of Proverbs, in: Israelite Wisdom, FS S. Terrien, hg. von J. G. Gammie et al., Missoula 1978, 177-190; Nili Shupak, Where can Wisdom be found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature, OBO 130, Freiburg i.d. Schweiz/Göttingen 1993, 150-182; Scherer, Wort (s. Anm. 9), 236f. mit Anm. 44 und 343 mit Anm. 34.

23 Vgl. zu dieser Deutung grundlegend A. Wolters, Šōpiyyā (Prov 31:27) as Hymnic Participle and Play on Sophia: JBL 104 (1985) 577-587 (bes. 586).