

# BIBEL UND KIRCHE

## Das Buch der Weisheit

157 Zum Thema des Heftes

158 Helmut Engel

166 Armin Schmitt

174 Silvia Schroer

181 Angelika Strotmann

187 Peter Miranda

191 Mit anderen Worten

193 Mit anderen Augen

200 Ruth Scoralick

204 Biblische Bücherschau  
Biblische Umschau

Das Buch der Weisheit

Ein alttestamentliches Buch aus der Zeit Jesu

Skepsis, Bedrängnis und Hoffnung  
in Weish 1,16-2,24

Vom Text zum Kontext

Die Pädagogik Gottes

Das Schicksal des Gerechten  
in der biblischen Tradition

Volker Eid: Gott – der Herr der Geschichte?

Reinhold Mayer/Inken Rühle:  
Salomo als Prototyp eines Weisen?  
Die Weisheit Salomos – einmal anders

Ein Literaturüberblick zum Buch  
der Weisheit Salomos

Informationen

## Das Buch der Weisheit

Das „Buch der Weisheit“ bzw. die „Weisheit Salomos“ ist sicherlich eines der unbekannteren Bücher der Bibel. Dabei beinhaltet es eine ganze Bandbreite von aktuellen Themen: Überlegungen zur Wirkmächtigkeit Gottes in der Geschichte, zur eigenen Identität der Gläubigen in einer multikulturellen Gesellschaft, nicht zu vergessen die Rede über die „Weisheit“, die sicherlich für uns alle inspirierend und erstrebenswert ist, und der in diesem Buch wunderbare poetische Texte (Kap 7ff.) gewidmet sind.

Das vorliegende *Bibel und Kirche*-Heft möchte Sie mitnehmen zu auch heute noch aktuellen Entdeckungen an diesem biblischen Buch, die uns die Autorinnen und Autoren vorlegen.

*Helmut Engel* gibt uns in seinem einleitenden Beitrag „Ein alttestamentliches Buch aus der Zeit Jesu“ eine ausgezeichnete Lesehilfe für diese zu Unrecht in Vergessenheit geratene Schrift. Er führt ein in die Struktur, Erzählweise und theologischen Grundgedanken des Buches und zeigt auf, daß es in zeitgemäßer Sprache den jüdischen Glauben mit hellenistischer Philosophie und Wissenschaft, anderen Religionsformen und Sinnangeboten angstfrei ins Gespräch bringt. Schon aus dem Titel seines Beitrags wird deutlich, wie spät diese Schrift entstanden ist. Wir haben es beim Weisheitsbuch mit dem jüngsten Buch aus dem Alten/Ersten Testament zu tun, mit einer deuterokanonischen Schrift, die keinen Eingang in den Kanon der hebräischen Bibel fand.

Der dreigliedrige Aufbau des Buches der Weisheit (1,1-6,21; 6,22-11,1; 11,2-19,22) veranlaßte uns, drei Autorinnen und Autoren zu bitten, uns die grundlegenden Gedanken und Fragestellungen des jeweiligen Buchteils darzulegen. Der Beitrag von *Armin Schmitt* widmet sich dem ersten Teil (1,1-6,21) und verdeutlicht, wie der Sprecher dafür wirbt, nicht materialistische und letztlich atheistische Deutungen des Lebens zu übernehmen und damit den Tod als letzte Macht zu verstehen, sondern durch ein Leben in der Gerechtigkeit Gottes solche kurzschlüssigen Lebensdeutungen zu entlarven und unerschütterlich auf die Treue Gottes zu bauen. *Silvia Schroer* deutet Texte über die personifizierte Weisheit im zweiten Buchteil als interreligiösen

Dialog des Diasporajudentums in Alexandria mit der dominanten polytheistischen Umwelt, und belegt dies mit zeitgenössischen Dokumenten aus der Isisreligion. *Angelika Strotmann* problematisiert in ihren Überlegungen die Darstellung des strafen- und wohlthätigen Handelns Gottes im dritten Buchteil (Kap. 11-19).

Die an ihren Beitrag angefügte *Ansprache des Papstes vor der päpstlichen Bibelkommission* über die „Unentbehrlichkeit des Alten Testaments“ leitet über zu der Fragestellung, was die Texte des Buches der Weisheit für uns Christinnen und Christen heute bedeuten können. *Juan-Peter Miranda* zeigt anhand des Motivs vom leidenden Gerechten eine Verbindungslinie von dieser Schrift ins Neue Testament hinein auf. Unter der Rubrik *Mit anderen Worten* erinnert *Volker Eid* an das letzte Interview mit Max Horkheimer. In diesem Gespräch mit einem modernen Philosophen ist eine der zentralen Fragestellungen des Weisheitsbuches aufgegriffen, nämlich wie angesichts des Leidens der unterdrückten und zerstörten Menschen, angesichts „leidender Gerechter“, von Gott zu reden ist – eine Übersetzung der biblischen Fragestellungen und ihrer Antworten in unser Heute.

*Mit anderen Augen* haben *Reinhold Mayer* und *Inken Rühle* die „Weisheit Salomos“ betrachtet und für uns nachgeforscht, wie denn der weise Salomo im jüdischen Schrifttum von der biblischen bis hinein in die mittelalterliche Zeit angesehen wurde. Und sie machen überraschende Entdeckungen....

*Ruth Scoralick* hat es schließlich unternommen, Ihnen die verschiedenen Kommentare und Monographien zum Buch der Weisheit vorzustellen.

Ich wünsche Ihnen eine anregende Lektüre.  
Herzliche Grüße

Ihre *Bettina Eltrop*

## Ein alttestamentliches Buch aus der Zeit Jesu<sup>1</sup>

### Die erzählerische Einheit des Buches der Weisheit

Das Buch als ganzes hat einen einzigen Sprecher, der in der 1. Person spricht. Er stellt sich aber am Anfang nicht vor, sondern redet sofort andere an. Dadurch allein macht er sich als Ich erkennbar. Irritierend ist allerdings, daß die „Richter der Erde“ angesprochen werden. Dadurch entsteht eine Fantasie-Situation und eine Ideal-Rede, eine Fiktion. Nur langsam fließen Elemente in die Rede ein, die dem Leser helfen, in seiner Vorstellung die fiktionale Situation aufzubauen. Vom 6. Kapitel an wird durch die wiederkehrende Anrede die Kommunikationssituation „unbekannter Redner spricht zu allen als anwesend zu denkenden Königen der Welt“ verstärkt deutlich.

Als nächstes kündigt der Sprecher ein Preisgedicht auf die Weisheit an. Zu einem solchen Enkómion gehört, daß sein Dichter sich im Einleitungsteil vorstellt. Erst jetzt enthüllt der Redner, und zwar durch erzählende Rückblicke, wer er ist. Er ist der König Salomo. Er ist jetzt, wo er redet, ein reifer, vielleicht sogar alter Mensch. In seinen Ich-Charakterisierungen blickt er auf seine Jugend als etwas Vergangenes zurück. Die Szene baut sich vor dem Leser allmählich auf. Er stellt sich vor, nicht nur die Königin von Saba sei gekommen, sondern alle Könige der Welt stünden vor Salomo, und jetzt halte er ihnen seine Werberede für die Gerechtigkeit und stimme sein Lob auf die Weisheit an. Im Enkómion erzählt er, wie er zur Weisheit und allem, was sie ihm an Wissen, Gütern und Ansehen vermittelt hat, gelangt ist: Er hat sie von Gott erbetet. Höhepunkt der Erzählung innerhalb des Preisgedichts ist das ausführliche Zitat dieses Gebets. Üblicherweise wird am Ende eines Enkómions das Gepriesene (eine Göttin oder ein Gott, eine Person, eine Tugend oder eine Tätigkeit) mit anderem Gleichartigem verglichen, um seine Überlegenheit oder Besonderheit zu erweisen. Eine solche *Synkrisis* fügt auch Salomo an, aber in ganz eigenständiger Art. Dabei führt er

die Sprechweise des Gebets durch immer wiederkehrende Gottesanreden weiter und verläßt sie nicht mehr bis zum Ende des Buches. Salomo erzählt, was er in jungen Jahren betend meditiert und erkannt hat.

Man würde erwarten, daß Salomo die Rückschau auf seine betende Meditation der Geschichte am Ende schließt und daß dann wieder der alte Salomo die immer noch vor ihm stehenden Könige der Welt anredet. Doch das ist nicht der Fall. Was bewirkt diese Kommunikationsstruktur?

Der Leser bleibt zunächst auf Distanz. Er oder sie zählt sich nicht zu den „Richtern der Erde“. Aber auch eine Identifikation mit dem Sprecher erscheint kaum möglich. Dafür sind seine Mahnungen, begründenden Behauptungen und Urteile zu unterschieden und feierlich ernst. Was er sagt, klingt vertraut. Aber die Themen und Motive aus den Psalmen, den Prophetenbüchern und dem Buch der Sprichwörter sind zugleich verfremdet. Der Sprecher redet wie die kynisch-stoischen Philosophen der hellenistischen Gegenwart und beherrscht deren rhetorische Kunstfertigkeit. In dramatisch angeordneten Ausführungen mit Gegenreden und mit einer Endgerichtsszene erörtert er Grundfragestellungen einer an Gott glaubenden Ausrichtung des Lebens. Exemplarisch greift er dabei Verspottetwerden und Erleiden gewalttätiger Unterdrückung, Kinderlosigkeit und frühen Tod heraus.

Der innerhalb des Enkómions vor Augen tretende junge, rundum gebildete, lebensstüchtige, in allem vorbildliche Salomo macht es dann den Lesern leicht, sich mit ihm zu identifizieren, so werden zu wollen wie er und beim Lesen des Preisgedichts sich seiner Bitte an Gott um die Weisheit auch selbst anzuschließen.

Im dritten Buchteil erzählt Salomo, wie er in seiner Jugend die Geschichte Gottes mit seinem Volk beim Auszug aus Ägypten und während der Führung durch die Wüste betend meditiert hat. Dabei berichtet er aber nicht über sein Betrachten der Geschichte und daraus gezogene Lehren, son-

dern bleibt in der betenden Anredeform an Gott. Der aufmerksame Leser entdeckt, daß der junge Salomo bei diesem betenden Nachsinnen die Einsichten und Gewißheiten gewonnen hat, die der hochgeachtete alte Salomo im ersten Buchteil als Summe seiner Lebenserfahrung den Königen der Welt und damit *jedem*, der *wirklich* ein König ist, mahnend, warnend und zur Hoffnung ermutigend vorgetragen hat. Der Leser fühlt sich immer mehr, vor allem wenn Salomo in der Wir-Uns-Form Erfahrungen Israels seit den Anfängen benennt, miteinbezogen und kann am Ende in den Gott preisenden Schlußruf miteinstimmen. Was zunächst als das „Unvollendete“ an diesem Buch erschien, sein offener Schluß, zeigt sich in der Wirkung als sein Ziel: die Leser ins dankbar Gott anerkennende, hoffnungsvolle Gebet hineinzuleiten.

Das ganze Buch ist also die *Erzählung* einer Rede. Der Erzähler, der den alten Salomo die Könige der Welt anreden, dann von seiner Jugend berichten, sein Bittgebet um Weisheit wiedergeben und schließlich seine betende Rückschau auf die Geschichte halten läßt, bleibt jedoch völlig im Hintergrund. Ebensowenig werden die *tatsächlichen Adressaten* genannt. Durch Beachtung der literarischen und rhetorischen Form, der Gedankenführung des Buches und dessen, was als bekannt und plausibel vorausgesetzt wird, läßt sich aber erschließen, was der Verfasser mit seiner Schrift bewirken wollte. Es finden sich dabei auch Hinweise auf die Zeit und den Ort der Abfassung.

### Verwendete Gattungen und theologische Grundgedanken in den drei Buchteilen

Der *erste Buchteil* (1,1-6,21) ist als große Ringkomposition gestaltet: Mahnungen und Warnungen (Imperative mit Begründungen) in Kap. 1 und 6 bilden den äußeren Ring. Reden der „Frevler“ mit Kommentierungen durch den Sprecher in Kap. 2 (ihre Einstellung und ihre Vorhaben) und Kap. 5 (ihre veränderte Selbstbeurteilung bei der „Zusammenrechnung“ angesichts des ewigen Lebens der

„Gerechten“ und des in den Endsieg Gottes einbezogenen Kosmos) stellen einen inneren Ring dar. In der Mitte erwägen Kap. 3 und 4 die Infragestellungen einer „gerechten“, sich vorbehaltlos Gott anvertrauenden Lebensweise (Unterdrückung, Leiden und Entehrung; Kinderlosigkeit; früher Tod), die die Menschen seit je bewegen. Wer den Tod für die einzige letzte Gewißheit hält, schließt sich von der Wahrnehmung aus, daß trotz und in all dem der *Leben* schaffende und verheißende Gott die einzige auf Dauer machtvolle *Wirklichkeit* ist. Der Schöpfer und Retter läßt die genannten Infragestellungen nicht zu einer Katastrophe des „Gerechten“ werden, ihre Erfahrung ist zeitlich begrenzt, der *Anschein* des Endgültigen besteht nur in den Augen der „Frevler“.

Armin Schmitt<sup>2</sup> hat deutlich gemacht, wie sehr auch Elemente des griechischen *Dramas* den Aufbau dieses Buchteils mitbestimmen. Dadurch erhalten Kap. 1-6 innerhalb der Ringkomposition zusätzlich eine starke Längsspannung.

Das 1. Kap. bildet zugleich das *Proömium* (Einleitung mit Vorblick auf das ganze Buch). Darin klingen viele im Buch wichtige Themen in ihrer Verbindung mit der „Gerechtigkeit“ an: richtige Gottesvorstellung; Geist und Weisheit als Vermittlung der Nähe Gottes und der Gemeinschaft mit ihm; Bildung und Zucht; Menschenfreundlichkeit der Weisheit (und damit Gottes selbst); unrechtes und richtiges Denken-Reden-Handeln; Leben-Tod-Unsterblichkeit; Heil für alle als Ziel des Schöpfers von Anfang an.

In der Form (Parallelismen) und in den verwendeten Motiven lehnt sich die Mahnrede weitgehend an die Psalmen (z.B. Ps 2. 89. 94. 148-149 u.a.), an Jesaja (besonders Jes 40-66) und an das Sprichwörterbuch an, ohne aber je ausdrücklich darauf zu zitieren.

Wie die kynisch-stoischen Philosophen der hellenistischen Zeit, jüdische Schriftsteller (z.B. im Aristeasbrief) und wohl auch Redner in den Synagogen und Lehrer verwendet der Sprecher die rhetorischen Mittel der *Diatribé*: Formulierung von Reden und Einwänden fingierter Gegner und deren

<sup>1</sup> Für wertvolle kritische Anregungen, besonders zur hier erstmals vorgelegten narrativen Analyse des Buches, danke ich Norbert Lohfink SJ. Die Begründungen am Text für die im Folgenden vorausgesetzte Struktur und die Gesamtdeutung des Buches finden sich in meinem Kommentar zum Buch der Weisheit (Neuer Stuttgarter Kommentar · AT 16),

Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998 (in Vorbereitung). Darin wird der poetischen sprachlichen Gestalt und der rhetorischen Form des ganzen Buches, deren Nichtbeachtung oft den Zugang zum Verständnis erschwert und eine Hochschätzung verhindert haben, besondere Aufmerksamkeit zugewandt.

<sup>2</sup> Armin Schmitt, *Wende des Lebens* (BZAW 237), Berlin-New York 1996, 9-48.

Widerlegung, rhetorische Anreden, Imperative, Scheltworte, rhetorische Fragen, Anführung von Beispielen aus Natur, Technik und Geschichte, Zitate, literarische Personifikationen, Vergleiche und profilierende Gegenüberstellungen.

Auch in der Apokalyptik verwendete Motive, vor allem ein Endgericht („Heimsuchung“), das den ganzen Kosmos in die Belohnung und Bestrafung einbezieht, stellt der Sprecher ganz in den Dienst seiner Mahnung. Dabei wahrt er aber die größte Zurückhaltung, konkrete Vorstellungen vom „Jenseits des Todes“ auszumalen, wie es z.B. in Dan 12 oder in 2 Makk 7 für die leibliche Auferstehung der Gerechten geschieht. Ebenso stehen im Dienst seiner Werbung und Mahnung die Verheißungen für die „Gerechten“, die eine Hoffnung „voll Unsterblichkeit“ haben dürfen. Diese Hoffnung wird beschrieben als Ende der Diskriminierung und der Leiden, als Frieden, Ruhe, in der Hand Gottes sein, bei ihm bleiben, in Ewigkeit leben (3,1-9; 5,15-16). Die „Frevler“ dagegen haben ein Bündnis mit dem *Tod* geschlossen und halten ihn für die einzig sichere Realität – er wird ihnen auch zuteil (1,16; 2,21-24; 3,10-12; 4,19-5,14).

Der *zweite Buchteil* (6,22-11,1) ist ein kunstvoll gestaltetes *Lob auf die Weisheit* in drei Abschnitten: Nach einer Einleitung (6,22-25) legt der nunmehr in der Ich-Form Redende seinen Umgang und seine Erfahrungen mit der Weisheit dar (7,1-8,21). Die Salomo-Überlieferungen in 1 Kön und 1 Chr, vielleicht auch das Hohelied, dienen dabei als der (unausgedrückt bleibende) Schrifthintergrund. Die Darstellung wird aktualisiert durch die Verwendung von Begriffen aus dem mittelplatonisch-stoischen Allgemeinwissen der hellenistischen Zeit. Zugleich ist dieser Abschnitt eine begründende Hinführung zur Mitte des zweiten Buchteils, dem großen *Gebet* um die Weisheit 9,1-18, das die Herkunft der Weisheit aus Gott als reines Geschenk erkennen läßt. Der dritte Abschnitt (10,1-11,1), zu dem der Schluß des Gebets in 9,18 schon überleitet, skizziert Erzählungen über *Gottes Wirken* aus den Büchern Genesis und Exodus in Form einer *Beispielreihe* für die Rettungs- und Erlösungstaten der *Weisheit*.

Die feierliche Einleitung in 6,22-25 nennt einige wesentliche Stichworte, die nach den zeitgenössi-

chen Rhetoriklehrbüchern die Gattung *Enkómion* (Preisgedicht, Lob, Hymnus) kennzeichnen. Für sein Lob der Weisheit schöpft der Sprecher aus zwei Überlieferungszusammenhängen. Einerseits greift er Texte zum Lob der Weisheit aus der Heiligen Schrift auf, vor allem die große Selbstempfehlung und Selbstvorstellung der Weisheit in Spr 8 und das „Lob der Weisheit“ in Sir 24; eher im Hintergrund bleibt das Lied auf die verborgene, dem Menschen unzugängliche Weisheit, deren ‚Ort‘ Gott allein kennt, in Ijob 28. Andererseits stehen ihm die von den Rhetorikern in der Schule gelehrten Regeln für ein kunstfertiges Lob zur Verfügung und nach diesen Regeln verfaßte Enkómien und Götterhymnen, darunter besonders die überall im östlichen Mittelmeerraum verbreiteten Preisungen der Göttin Isis und Gebete zu ihr („Isis-Aretalogien“). Der Sprecher greift das Enkómion-Schema zwar auf, variiert es aber und erweitert es beträchtlich.

Besonders die ungewöhnlich breite typisierend-idealisiert-„biographische“ Darstellung des Verhältnisses „Salomo“ – Weisheit fällt auf. Der Grund dafür ist einerseits die *Textpragmatik*, also das, was der Text bei seinen Lesern bewirken will: Wenn junge Juden innerhalb einer hellenistischen Umwelt in ihrer jüdischen Identität gestärkt werden sollen, muß das ihnen vorgestellte Ideal *attraktiv* (ein „weiser König“, anderen auf allen nur denkbaren Gebieten gewachsen und überlegen) und zugleich für alle, die sich darum bemühen (lernen, suchen), *erreichbar* sein (von Zeugung und Geburt an bis zum Tod war auch dieser allerweinste König ein Mensch wie jeder andere). Andererseits ist die Ausführlichkeit der Darstellung inhaltlich begründet: Der Anfang der Weisheit ist, sie zu begehren (6,12-16). Weisheit ist nicht als gegenständliches Ziel vorzustellen, vielmehr ist der Weg zu ihr, die Suche nach ihr, bereits ihr Besitz: daher in Kap. 7 – 8 die breite „autobiographische“ Ausfaltung des Enkómion-Anfangs.

Zu den Enkómion-Elementen *Wesen*, *Herkunft* und *Wirken* der Weisheit wird bereits vieles in 7,7-22a ausgeführt. Ausdrücklich zu erwähnen sind die Verweise darauf, daß die Weisheit Geschenk Gottes ist, um das man *ihn* bitten muß, und darauf, daß sie zur Freundschaft mit Gott hinführt. Auch wenn

dann in 7,22-8,1 von der Weisheit hymnisch wie sonst von Göttern gesprochen wird (was die Weisheit ist, ihre *Natur*: 6,22; 7,22f.24; wie sie entstand, ihre *Herkunft* 7,25f.; ihr *Wirken* 7,27-8,1), bleibt doch nicht einmal der Schatten einer Frage, ob sie nicht auch (wie Isis) etwa eine „Göttin“ sei. Es gibt nur *einen* Gott und Schöpfer von allem, der auch die Weisheit schenkt, die als sein Geschöpf (Spr 8,22; Sir 1,4.9) an *seinen* Eigenschaften und Titeln teilhat (8,2-9). Wohl aber wird durch die literarische Personifikation der Weisheit ein einseitig oder vorwiegend „männliches“ Gottesbild als abwegig erkennbar. Ebenso wie der „männliche“ bei der Schöpfung beteiligte, alles heilende und richtende *Lógos* (9,1; 16,12; 18,14-16) umschreibt auch die „weibliche“ *Sophía* das Wirken Gottes und die menschliche Erfahrung davon. Aber ihr ist im Buch der Weisheit ungleich mehr Aufmerksamkeit und Raum gewidmet. Die auffälligen weiblichen Titel sind zum Teil Wortschöpfungen des Verfassers: „Schöpferin“, „Werkmeisterin“, „Mystin“, „Auswählerin“. Indem er auf biblischen Texten wie Spr 8, Sir 24 u.a. aufbaut, unternimmt es der Verfasser mittels der Gestalt der „Weisheit“ in origineller Weise, das Mit-Sein Gottes mit den Menschen zu reflektieren und in der philosophischen Bildungssprache seiner Gegenwart auszudrücken.

Daß in 8,2-21 wieder die „autobiographische“ Darstellung in den Vordergrund tritt, ist sowohl durch die Ringkomposition (als solche sind die Kap. 7-8 gestaltet), als auch durch die genannte Textpragmatik bedingt. Der Text schaut betont auf den *jungen* Salomo zurück und erzählt von ihm.

Die Punkte *Wirken*, *Wunder* und *Vergleich* des Enkómion-Schemas und das im *Epilog* zu erwartende Gebet werden in der Reihenfolge vertauscht. Das Gebet richtet sich nicht an die hymnisch gepriesene Weisheit, sondern an Gott, der allein sie schenken kann. Innerhalb des Enkómions hat das Gebet 9,1-18, auf das schon 7,1-8,21 hingeführt hatten, die Funktion, indirekt weiter Herkunft, Wesen und Fähigkeit der Weisheit zu preisen. Ihre Rettungstaten in der Geschichte werden dann in Kap. 10 vor Augen gestellt, wobei das Element „Vergleich“ in ungewöhnlicher Weise verändert ist.

Der *dritte Buchteil* (11,2-19,22), der umfangmäßig die Hälfte des Buches ausmacht, ist in Aufbau und Vorgehen eigenständig und läßt sich keiner geläufigen literarischen Gattung von damals einfach zuordnen. Der *aktualisierend auslegende Umgang mit der Heiligen Schrift* hat manche dazu veranlaßt, diesen Buchteil als „*Midrasch*“ zu bezeichnen. Aber ein Midrasch kann recht verschiedene literarische Formen annehmen und ist keine „Gattung“ im eigentlichen Sinne (wie z.B. Brief, Sentenzen-sammlung, Lehrerzählung, Bußgebet, Hymnus, Abschiedsrede, Klagelied u.a.).

Die in *vergleichenden Gegenüberstellungen* fortschreitende Darstellung trägt Züge der rhetorischen Figur der *Synkrisis*. Der „Vergleich“ ist oft das Schlußelement eines Enkómions. Wie in einer Synkrisis steht auch in Weish 11-19 der schwächere Teil in der Regel voran. Eine einfache Zuordnung zu dieser rhetorischen Form würde aber sowohl die ständige, jedoch nie ausdrückliche Bezugnahme auf die Heilige Schrift (besonders Ex, Num, Dtn), die für Weish 11-19 so charakteristisch ist, als auch den eigentümlichen Wechsel zwischen Darlegung und direkter Anrede Gottes außer acht lassen. Außerdem haben die Gegenüberstellungen nicht die in einer Synkrisis zu erwartende Absicht, die Überlegenheit einer Person, Eigenschaft oder Leistung gegenüber den zum Vergleich herangezogenen Taten oder Personen hervorzukehren, sondern es geht um den Lobpreis der Macht Gottes, der beim Exodus und während der Führung seines Volkes in der Wüste alle Elemente seiner Schöpfung zur *Bestrafung* (der „Frevler“) oder aber als *Wohltat* (an seinem Volk, seinen Söhnen und Töchtern, den „Gerechten“) wirken lassen konnte.

Der dritte Buchteil ist in *fünf Abschnitte* mit *sieben Gegenüberstellungen* gegliedert. Dabei schließen sich an den ersten Abschnitt *zwei grundsätzliche Darlegungen* an und leiten den zweiten ein. Der fünfte Abschnitt mündet in eine Art *Summarium* (19,6-21) und einen dankbar Gott lobenden Ausruf, mit dem das Buch endet (19,22). *Zwei Prinzipien* leiten die Darstellung im letzten Buchteil: a. Die gleichen Naturkräfte können nach dem Plan Gottes entgegengesetzte Wirkungen haben, so daß dieselben Elemente, durch die die

Feinde bestraft werden, bei den Gerechten als Wohltat wirken 11,5. b. „Wodurch jemand sündigt, dadurch wird er bestraft“ 11,16.

Durch die *erste Gegenüberstellung* (11,4-14: wohltuende und strafende Wirkung von Wasser) hatte sich für den Gedankengang des Buches ein doppeltes *Problem* ergeben: (1) Was kann „Strafe / strafen“, wenn es von Gott ausgesagt wird, überhaupt bedeuten? Er ist doch der Schöpfer und Retter / Erlöser, der alles zum *Sein* und zu *unvergänglichem Leben* geschaffen hat (1,13-15; 2,22-24)! Wozu ist Gottes *Strafen* gut oder sinnvoll? Diese Frage behandelt die *theologische Überlegung I* (11,15-12,27): „Über die Milde Gottes“ oder „Über die Liebe Gottes zu seiner Schöpfung, seine Gerechtigkeit und seine Menschenfreundlichkeit“. (2) Das andere Problem: Weshalb, für welche Vergehen, straft Gott diejenigen, ‚die in Lebenstorheit unrecht leben‘ (12,23)? Hierauf antwortet die lange *Überlegung II* (13,1-15,19): „Über die Verweigerung der Anerkennung des wahren Gottes“ oder „Über die ‚Torheit‘ des Götzendienstes“. Durch rahmende Hinweise (11,15-16; 12,23-27 und 15,18-19) sind die beiden Überlegungen I und II als Einleitung zu den *Gegenüberstellungen 2 und 3* gekennzeichnet (16,1-4. 5-14: die strafenden und heilsamen Wirkungen von *Tieren*) und unlöslich mit ihnen verknüpft.

Bei den ausführlichen *theologischen Überlegungen I und II* handelt es sich also nicht um beliebige Einschübe oder um „Exkurse“, die Nebenthemen behandeln, sondern um prinzipielle theologische Begründungen für die Darstellungsweise im dritten Buchteil, ja sogar im ganzen Buch der Weisheit.

In 16,15-19,5 folgen vier weitere Gegenüberstellungen: 4. *Vom Himmel Geschicktes*: Hagel-Regen-Feuer oder Manna; 5. *Nacht*: Finsternis und Angst oder Feuersäule, Führung und Licht; 6. und 7. *Tod*: Gericht, Untergang oder Rettung. Der Schlußabschnitt 19,6-21,22 blickt betend zusammenfassend auf die Geschichte zurück, in der der Kosmos immer wieder den Befehlen des Schöpfers zur Rettung seiner Söhne und Töchter diene. Deren „Feinde“ aber zogen sich Sehunfähigkeit zu und gerieten in tiefe Finsternis, den Tod.

Auch im dritten Buchteil läßt der Sprecher den Bezug zu dem, wovon die Leser abgehalten werden sollen, immer wieder durchscheinen: Ablehnung der Geltung und Wirksamkeit des Wortes Gottes; Teilnahme an magischen Praktiken und Mysterienreligionen, Aufkündigung der Gemeinschaft mit dem Volk Gottes (Feste, Gebete, Beschneidung) und der Solidarität mit ihm. Kurz: Er warnt vor „Apostasie“ (3,10).

#### Das Werbeziel „Gerechtigkeit“:

*Eine Lebensgestaltung, die von dankbarer Anerkennung des wahren Gottes geprägt ist*

James M. Reese<sup>3</sup> hat im Anschluß an andere Forscher zusammenfassend dargelegt, daß das Buch der Weisheit als Ganzes der Gattung *lógos protreptikós* (Lehr- und Mahnrede, Werbeschrift) zuzuordnen ist. Mit Schriften dieser Art wurde in hellenistischer Zeit jeweils für eine bestimmte Philosophie geworben, aber nicht im Sinne eines bloßen Denksystems, sondern der konkreten Lebensführung. Sie zeigen eine umfassende Bildung und nehmen verschiedene Literatursorten in Dienst, um ihre Leser für die Auseinandersetzung mit konkurrierenden Sinnangeboten auszurüsten. Statt den Leser direkt anzureden und damit zur Stellungnahme zu nötigen, kann auch in Dialogform gesprochen werden. Diese erleichtert die freie Zustimmung der Lesers zu der ihn mehr überzeugenden Auffassung und erhöht dadurch die Bereitschaft, für das eigene Leben Konsequenzen zu ziehen. Der Verfasser des Buches der Weisheit verwendet eine ähnlich sublimale indirekte Werbeform. Auf einer phantastischen Bühne in tiefer Vergangenheit läßt er den weisen Salomo die Könige der Welt in biblischen Wendungen und zugleich in Begriffen und Schlagworten der eigenen hellenistischen Gegenwart anreden. Sowohl Salomo als auch die griechische Umwelt erscheinen herausfordernd verfremdet.

Die Einladung „Liebt die Gerechtigkeit!“ (1,1) eröffnet programmatisch das Buch. Auf den „Weg der Gerechtigkeit“, der im ersten Buchteil in mehrfachen Gegenüberstellungen zum Denken und

Verhalten der „Frevler“ ausgeleuchtet wird, führt die im zweiten Buchteil besungene und erbetete *Weisheit*: Sie ist die „Innenseite“ der Gerechtigkeit. Jeder Mensch kann sie lernen, soll sie begehren, mit ihr zusammenleben und sie als Geschenk von Gott erbitten. Dann wird er die konkrete Gegenwart und seine Aufgaben darin verstehen und wird Gott nahe kommen – das ist es, was „Königsein“ eigentlich bedeutet. Innerhalb des Buches als *lógos protreptikós* hat der dritte Teil die Aufgabe, das Werbeziel in der Form einer dankbar Gott preisenden Erinnerung an den Exodus und an die Führung in der Wüste durch den Rückgriff auf die Erzählungen des Pentateuch zu begründen und damit zugleich die Berechtigung der Hoffnung für alle, die der Einladung zur Gerechtigkeit in ihrer Lebensführung nachkommen, zu veranschaulichen. Wie einst beim Exodus und in der Wüste die Natur und der Kosmos den „Gerechten“, dem Volk Gottes, zur Wohltat wurden, während dieselbe Natur den „Feinden“ Strafe, Qual und Untergang gebracht hatte, so wird auch *erst* (vgl. 5,1) der von Gott in Dienst genommene Kosmos je verschieden auf die „Gerechten“ und die „Frevler“ wirken – zur Rettung oder zur Bestrafung.

Die in allen Buchteilen durchgehaltene, im dritten besonders auffällige *Vermeidung aller Namen* (außer „Rotes Meer“ in 10,18; 19,7) soll es ermöglichen, daß Erfahrungen, die an Einzelpersonen und Ereignissen der biblischen Erzählungen abgelesen und illustriert wurden, verallgemeinert werden können. Die Personen der heiligen Geschichte werden so zu Typen und Charakteren; an ihnen wird aufgezeigt, was für jeden Menschen („Gerechte“ oder „Frevler“), also auch in der Gegenwart, gilt.

Für das Verständnis ist wichtig, daß Salomo seine hymnische Vergegenwärtigung des Exodus und der Führung in der Wüste in der Form eines Gott anredenden *Gebetes* vorträgt. Er drückt seine die ganze Welt und die Menschheit umfassende Hoffnung nicht als Lehre, behauptend und „beweisend“, sondern meditierend, theologisch reflektierend und lobpreisend aus. So gipfelt dieses zur „Gerechtigkeit“ einladende Buch nicht in Lehrsätzen oder Imperativen, vielmehr in betend-dankendem Blick auf die Geschichte als Ermutigung für die Gegenwart.

#### Der Verfasser und seine Adressaten

Über den Verfasser oder den angezielten Leserkreis gibt es keinerlei Informationen von außerhalb des Buches. Alle Auskünfte sind nur durch eine aufmerksame Lektüre des Werkes selbst zu gewinnen.

Der sich durch alle Buchteile hindurchziehende eigentümliche *Wortgebrauch*, die variiert wiederkehrenden theologischen *Grundgedanken*, die Technik der *Gegenüberstellungen*, die gegenseitigen *Verzahnungen der Buchteile und Abschnitte* und die besonders im dritten Buchteil zahlreichen inhaltlichen und wörtlichen *Rückbezüge* auf den ersten und zweiten Teil erweisen das Buch als komplexe, von *einem* Verfasser gestaltete Einheit.

Der Verfasser war ein jüdischer Schriftgelehrter, der auch in hellenistischer Rhetorik geschult war. Kunstfertig und bewußt setzt er seine umfassende Bildung (*enkyklios paideia*) in seinem *lógos protreptikós* ein. Persönlich war er ein überzeugter, tief frommer Jude, dem alles daran lag, seine Leser in einem für die Werte der hellenistischen Literatur und Gelehrsamkeit offenen, in Denken und Verhalten an den 10 Geboten orientierten, selbstbewußten Judentum zu bestärken. Er zeigt einen angstfreien Umgang mit hellenistischen Errungenschaften und verteuft sie nirgends. Wie er selber gehören auch seine Adressaten zwei Kulturen an. Deren Verbindung ist existentiell nur möglich, wenn jüdische religiöse Überzeugung, Weltansicht und Ethos nicht nur den hellenistischen philosophischen und naturwissenschaftlichen Plausibilitätsanforderungen genügen, sondern gezeigt werden kann, daß eine gebildete und religiös treue jüdische Lebensweise anderen in der hellenistischen Welt vertretenen Sinnangeboten und Religionsformen (Verehrung kosmischer Mächte, Anfertigung und Anbetung von Götterstatuen und -bildern, ägyptische Tierverehrung, Herrscherkult, Mysterienreligionen und Magie) überlegen ist.

Die Argumentation ist durchgängig nur für Insider schlüssig, sie will bestätigen und stärken. Ziel ist nirgends das verstehenwollende und klärende Gespräch mit jemandem, der von anderen Voraussetzungen und Plausibilitäten herkommt oder in einer anderen echten Religiosität lebt. Daher liegen

<sup>3</sup> James M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences (Analecta Biblica 41)*, Roma 1970, 117-121.

dem Verfasser auch alle endgültigen Be- und Verurteilungen von Nichtjuden *als solchen* fern. Wohl könnte das Verhalten der griechischen und römischen Bürger, besonders seit der Machtübernahme des Augustus, und der Apostaten gegenüber den Juden in ihrer schwächeren Position die Kennzeichnung z.B. der „Frevler“ in 2,10-20 und der „Sünder“ in 19,13-17 mitbeeinflusst haben.

Alle dem Judentum fremden Religionsformen werden im Grunde nur unter der Rücksicht betrachtet: Was würde es bedeuten, wenn ein *Jude* sie übernahm? Er würde Überzeugung und Lebensweise eines „Gerechten“ mißachten und zum „Apostaten“ vom HERRN (3,10), zum „Frevler“ werden; seine Hoffnung wäre leer, seine Mühen unnütz, seine Leistungen sinnlos, er würde sogar seinen Angehörigen und Nachkommen den Zugang zum erfüllten, auch durch den Tod nicht begrenzten *Leben* unerschlossen lassen (3,11-12). Vor solchem Elend eines Menschen, der Weisheit, Zucht und Bildung „für nichts“ hält, will der Verfasser seine Leser in jeder ihm möglichen Weise warnen und wirbt mit seinem *lógos protreptikós* dafür, die „Gerechtigkeit zu lieben“. Er möchte seinen jungen Lesern die Erfahrung vermitteln, daß es sich „lohnt“, das eigene jüdische geistige und religiöse Erbe mit Hilfe der in der hellenistisch-römischen Gegenwart verbreiteten Philosophie, Psychologie, Literatur, Naturerkenntnis und Rhetorik neu zu betrachten und sogar tiefer zu verstehen. Er zeigt ihnen, daß die auch von den Zeitgenossen höchstgeschätzten Werte (z.B. Gerechtigkeit, Weisheit, Bildung, Freimut, Recht, Tugend, Freundschaft) in der eigenen jüdischen Religion seit je grundlegende Bedeutung hatten.

Als *Entstehungsraum* kommt von Sprache, Stil und bevorzugten Themen her am ehesten die auch zahlenmäßig große jüdische Diaspora in Ägypten und darin als Ort die Großstadt Alexandria in Betracht.

Die *Abfassungszeit* läßt sich ebenfalls nur durch eine Konvergenz von Beobachtungen vermutungsweise bestimmen. Die Makkabäerzeit und das

Entstehen apokalyptischer Literatur (Buch Daniel, Henochliteratur) liegen schon weit zurück, ebenso die Übersetzungen des Pentateuch, der Prophetenbücher und der meisten übrigen Schriften des Alten Testaments ins Griechische. Bemerkenswert viele griechische Wörter, die in der datierbaren übrigen hellenistischen Literatur erst vom 1. Jh. n.Chr. an verwendet werden, kommen im Buch der Weisheit vor<sup>4</sup>; 6,3 dürfte die im Jahre 30 v.Chr. erfolgte „Machtübernahme“ des Octavian in Alexandria und Ägypten schon voraussetzen (ein erhaltener ägyptischer Papyrus ist nach dieser Ära der *kratesis* datiert); falls 19,13-17 die seit der *laographía* 24/23 v.Chr. (Erhebung der Kopfsteuer; Gleichbehandlung der Juden mit der ägyptischen Untertanenbevölkerung) immer feindseliger und gewalttätiger werdende Situation durchscheinen läßt, ergibt sich ein weiterer Anhaltspunkt; ebenso paßt 14,16-20 (über den Herrscherkult, wobei der Herrscher selbst weit entfernt wohnt) gut zu einer Datierung in die *römische Zeit zwischen Augustus und Caligula*, vor dem Brief des Claudius an die Alexandriner aus dem Jahre 41 n.Chr. Der jüdisch-römische Krieg 66-70 n.Chr. ist jedenfalls noch nicht im Blick, und erst recht ist die Ausmordung des alexandrinischen Judentums nach den diasporajüdischen Aufständen (in Ägypten, Cyrenaika, Zypern, Mesopotamien) unter Trajan in den Jahren 115-117 n.Chr. noch nicht geschehen.

Bei der Frage nach den *Adressaten* des Buches ist grundsätzlich zu unterscheiden zwischen denen, die *literarisch ausdrücklich* angesprochen werden, und den *tatsächlich angezielten* Lesern. Die literarischen Adressaten „Richter der Erde, Könige, Herrscher über Völker“ für die tatsächlichen zu halten, wäre ein arges Mißverständnis der Buchgattung, aber es wäre auch sachlich unwahrscheinlich und würde dem Verfasser eine kaum überbietbare Naivität zuschreiben: Gegenüber nicht-jüdischen Herrschern und Königen wäre die Argumentation Salomos und seine Darstellung der kritisierten Auffassungen und Verhaltensweisen weder für eine politische noch für eine philosophi-

sche Diskussion geeignet; die fraglose Autorität der Bibel kann dort auch nicht einfach vorausgesetzt werden. Ebenso wenig werden Apostaten selbst unmittelbar angesprochen; sie sind nur eine dunkle Hintergrundfolie, vor ihrem Schicksal wird gewarnt (2,12; 3,10 u.ö.). Durch die literarischen Adressaten wird vielmehr der *Geltungsbereich*, den die Sentenzen, Weisungen und Mahnungen des Weisen beanspruchen, als alle Welt umfassend umschrieben.

Zu den *tatsächlichen Adressaten* führt eine andere Überlegung: Wer war überhaupt in der Lage, die Feinheiten des Stils und der Komposition und die vielseitigen Anspielungen auf die Heilige Schrift, auf klassische griechische Literatur und auf hellenistische philosophische Diskussionen in diesem Buch wahrzunehmen und zu würdigen? Wer konnte den komplizierten und beziehungsreichen Ausführungen mit Verständnis und Zustimmung folgen? Dafür in Frage kommen nur Juden griechischer Muttersprache, die sowohl in der griechischen Bibel und in jüdischen Auslegungstraditionen als auch in griechischer Literatur und in der zeitgenössischen Popularphilosophie, bei der die Stoa eine führende Rolle spielte, in Rhetorik und in naturwissenschaftlichem Allgemeinwissen bewandert waren.

Es ist gut vorstellbar, daß ein solches Buch, dessen Lektüre als erbauend und fruchtbar empfunden wurde und das sich als zuverlässiger Ausdruck von jüdischem Denken erwies, wegen seiner Eigenart und Qualität dann auch in jüdischen Schulen Verwendung fand – wenn es nicht überhaupt schon im Blick auf die Schulsituation geschaffen worden war. Vor dem Studium der klassischen griechischen Texte (Homer, Sophokles, Euripides, u.a.) oder zusätzlich dazu konnten die jungen Leute anhand dieses *jüdischen* „Lesebuchs“ Lesen, Schreiben und Formulieren lernen. Hier wurde ihr Judesein nicht ständig in Frage gestellt. Entschiedene religiöse Praxis und die „modernen“ Werte bilden in diesem Buch keine unüberbrückbaren Gegensätze. Es zeigte, wie mit Hilfe klassischer Literatur und moderner Philosophie und Naturwissenschaft der biblische Glaube neu zur Sprache gebracht werden kann.

*Helmut Engel SJ ist Professor für Einleitung in die Heilige Schrift und Exegese des Alten Testaments an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main. Seine Adresse: Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt.*

„In einer Epoche wegblättern der Plausibilitäten für Juden im damaligen Alexandria, einem Weltzentrum von Wissenschaft, Kunst und Kultur, wo die Treue zu den Geboten Gottes auf Spott, Benachteiligung, Unterdrückung und Gewaltanwendung von seiten der jüdischen Mitläufer und Apostaten (und wohl auch mancher Nichtjuden) trifft, wirbt der Verf. dafür, den übermächtigen Anschein nicht für die Wirklichkeit zu halten: Nicht der *Tod* ist Sinn und Herrscher der Welt – wieviele auch immer „einen Bund mit ihm schließen“, d.h. ihn für das einzig Verlässliche und Sichere halten mögen. Solch ein „verkrümmtes Denken“ (1,3) führt zum Murren gegen Gott und zu Lügen über Mitmenschen. Wer über den HERRN nicht gut denkt und Ihn nicht vorbehaltlos sucht (1,2), wird andere zu beherrschen versuchen (2,10f) und Gewalt gegen sie anwenden bis zum Mord (2,12-20). Demgegenüber baut gläubige „gerechte“ Lebensführung darauf, daß Gott jeden Menschen, auch den Schwachen und scheinbar ‚Unnützen‘, als Sein Ebenbild erschaffen hat mit dem Ziel, ihn unvergänglich und durch den Tod nicht begrenzt, an Seinem *Leben* teilhaben zu lassen. Das „richtige Denken“ im Glauben ist für die Lebenspraxis eminent relevant.“

*Helmut Engel, Auszug aus seinem Kommentar Weisheit (NSK-AT 16), der im Verlag Kath. Bibelwerk 1998 erscheinen wird.*

<sup>4</sup> Zahlreiche Belege bieten die Kommentare von David Winston, *The Wisdom of Solomon* (Anchor Bible 43), Garden City, N.Y. 1979, und

Giuseppe Scarpato, *Libro della Sapienza I* (capp. 1-6), II (capp. 7-12) Brescia: Paideia 1989 / 96.

## Skepsis, Bedrängnis und Hoffnung in Weish 1,16-2,24

„Und danach werden wir sein, als wären wir nie gewesen“ (Weish 2,2)

Die hellenistische Zeit bedeutete für das Judentum einen gewaltigen Einschnitt: Ob im Mutterland Palästina oder in den Diasporagebieten – vornehmlich im ptolemäischen Herrschaftsgebiet der westlichen Diaspora Ägyptens –, überall stieß man auf Innovationen, und eine Antwort dazu war gefordert. Drei Möglichkeiten bei der Begegnung mit der „Moderne“ boten sich an: Isolation, Assimilation und Adaption. Der dritte Weg wurde am häufigsten beschritten. Adaption bedeutete: Man öffnete sich der Gegenwart ohne Preisgabe biblischer Tradition und jüdischer Identität und versuchte auf diese Weise, einen gangbaren Weg in die Zukunft zu finden.

### Judentum und Hellenismus

Das Zusammentreffen des Judentums mit griechisch-hellenistischer Kultur war vielfältig, sei es nun im Bereich der Architektur (Gymnasien, Theater, Tempel)<sup>1</sup>, der Naturwissenschaften (Mathematik, Physik, Astronomie, Geographie, Botanik, Zoologie), der Medizin, der Philosophie (Epikureismus, Stoizismus, Kynismus, Pythagoreismus, Skeptizismus) und der Literaturwissenschaft (Epos, Lyrik, Drama, Geschichtsschreibung). Infolge der Hellenisierung der östlichen Mittelmeerwelt bis an die Grenzen Indiens war Griechisch Weltverkehrssprache geworden (eine Art antikes Englisch) und die griechische Literatur zur Welt- und Musterliteratur aufgestiegen. Diese internationale Vernetzung mittels Sprache hatte zur Folge, daß man jüdischerseits eine Übersetzung der Bibel in das Griechische vornahm (Septuaginta). Außerdem verzichtete man bei der Abfassung neuer Werke auf das hebräische bzw. aramäische Idiom und bediente sich stattdessen des Griechischen als der lingua franca jener Zeit (Weish, 2 Makk). Ferner griff man zu Literaturformen (Koh, Jdt), die in Darstellungsweise und Linienführung der Geschmacksrichtung

einer veränderten Epoche entsprachen und dadurch Wirkung auf Menschen jener Zeit ausübten und deren Sympathie wecken konnten.<sup>2</sup>

### Der dramatische Aufriß von Weish 1,1-6,21

Ein aufschlußreiches Beispiel für das jüdische Adaptionenbemühen auf literarischem Sektor bietet das Buch der Weisheit. Gute Gründe sprechen dafür, daß das Werk in Alexandrien am Ende des 2. bzw. zu Anfang des 1. Jhs. v. Chr. entstanden ist.<sup>3</sup> Diese im westlichen Nildelta von Alexander dem Großen im Jahre 332 v. Chr. gegründete Großstadt<sup>4</sup> bot ein multiethnisches und interkulturelles Gepräge und rückte bald zur Metropole („Mutterstadt“) von Kunst und Wissenschaft<sup>5</sup> in der hellenistischen Welt auf. Dort lebten Griechen, Makedonen, Ägypter, Juden<sup>6</sup> und Syrer.

Es ist nicht verwunderlich, daß das im Umfeld von Museion und Bibliothek geschaffene Opus hinsichtlich Gestalt und Gehalt eine enge Anlehnung an griechische Vorbilder erkennen läßt.<sup>7</sup> So greift der erste Block des weisheitlichen Œuvres (1,1-6,21) Elemente des griechischen Dramas auf, ohne ein Drama im genauen Wortsinn vorzulegen. Mit Bausteinen besagter Literaturgattung gelingt es dem Autor, Skepsis und Bedrängnis, Hoffnung und Zuversicht wirkungsvoll darzustellen: Weisheitliche Mahnworte bilden den Prolog/die Ouvertüre (1,1-15). Die Schürzung des Knotens erfolgt in der ersten Frevlerrede (1,16-2,24). Sodann schließen sich drei Paradoxien als meditativer Mittelteil mit folgenden Themen an: Leid und – soweit nach außen erkennbar – unrühmlicher Tod des Gerechten (3,1-12); Kinderlosigkeit der Frommen (3,13-4,6) und deren frühes Verschwinden (4,7-19). Ein entscheidender Umschwung samt einer fallenden Linie, die ein Pendant zu 1,16-2,24 darstellt und gleichzeitig die Verwicklung löst, zeichnet sich in 4,20-5,14 ab. Mit 5,15-23 wird im Sinne des Dramas die Katastrophe

geboten, die für die Frommen Belohnung und Teilhabe an der Königsherrschaft Gottes, sowie für die Bösen Niedergang und Verderben bedeutet. Schließlich liegt in 6,1-21 das Finale als Entsprechungsglied zu 1,1-15 vor.<sup>8</sup>

### Die Bedeutung von 1,16-2,24

1,16-2,24 als Schürzung des Knotens bildet somit einen wesentlichen Bestandteil des aus dramatischen Elementen sich zusammensetzenden ersten Blocks von Weish (1,1-6,21). Die Szenerie ist dabei von vermessenen Worten der Gottlosen geprägt, die Fatalismus und Genußsucht, Arroganz und Aggression erkennen lassen. Gleichzeitig ist diese übermütige Rede von Wertungen des Verfassers gerahmt (1,16; 2,21-24), die die sträflichen Äußerungen der Frevler zurechtrücken und einen künftigen Wandel der jetzigen desolaten Situation erwarten lassen.

### Zur Personifizierung des Todes (1,16)

In 1,16 ist ein Hang zur Personifizierung des Todes zu beobachten, denn die Frevler rufen ihn herbei, sehen in ihm einen Freund und schließen mit ihm einen Bund.<sup>9</sup> Die Notiz entbehrt nicht ironischer Züge, da die genannten Personen gerade durch den vermeintlich treuen Partner dem Verderben und dem Untergang verfallen. Damit wird bereits auf Verblendung und Täuschung angespielt (vgl. 2,21), die im späteren Eingeständnis eines verfehlten Lebens zum Ausdruck kommen (4,20-5,13).

### Der dunkle Abgrund (2,1-5)

2,1-5 ist von Äußerungen beherrscht, die das menschliche Los der Vergänglichkeit und Flüchtigkeit in eindrucksvollen Bildern beschreiben. Das

Düstere und Bedrückende gewinnen dabei scharfe Konturen. Die Sprecher wissen um das unentrinnbare Schicksal, das den Menschen am Ende erwartet. Sterben bedeutet für sie Untergang, Auflösung und Vernichtung. Sie greifen in diesem Zusammenhang zu Vergleichen, die Flüchtigkeit und Unbeständigkeit menschlicher Existenz betonen: Der Atem gilt als verfliegender Rauch (V. 2), der Leib zerfällt zu Asche und der Geist verweht wie dünne Luft (V. 3), Name und Tat eines Menschen werden vergessen (V. 4), das Leben entweicht wie die Spur einer Wolke und löst sich auf wie Nebelschwaden (V. 4), die dem Menschen zugeteilte Zeit gleitet vorüber als ein Schatten (V. 5). Der nihilistische Zug reicht dabei so weit, daß über eine Topographie der Unterwelt mit konkreter Ausfaltung des Übels, der Finsternis, der Stille, der Kälte und der Häßlichkeit, sei es nach Art der biblischen Scheol<sup>10</sup> oder des griechischen Hades<sup>11</sup>, überhaupt nichts verlautet. Wenn auch eindringliche Vergänglichkeitsklagen bei Ijob und in verschiedenen Gebetsliedern sowie recht kritische Reflexionen über menschliche Unzulänglichkeit und Verlorenheit bei Koh angetroffen werden, so liegen hier Ansichten vor, die aufgrund ihrer Radikalität eher der griechisch-hellenistischen Welt zuzusprechen sind. Als Redner agieren Personen, nach deren Identität man immer wieder geforscht hat. Es zählt bekanntlich zu den Besonderheiten von Weish, daß fortwährend Eigennamen durch charakteristische Vokabeln ersetzt werden.<sup>12</sup> In allen Fällen, bei denen es sich um biblische Personen handelt, bereitet deren Identifizierung keine Schwierigkeiten. Anders verhält es sich jedoch hier. Mehrere Möglichkeiten der Kenntlichmachung bieten sich an: Es ist nicht auszuschließen, daß der Autor von Weish in den Frevlern jüdische Apostaten sah und diesen seinen Figuren Meinungen in den Mund legte, die – gemäß „modernen“ Strömungen jener Zeit – von einer völligen Auflösung des

<sup>1</sup> Die kulturelle Lebensform des Hellenismus ist die Polis („Stadt“). Allein in Palästina erfolgte damals die Neugründung von etwa 30 Städten.

<sup>2</sup> S. hierzu A. Schmitt, *Der Gegenwart verpflichtet. Literarische Formen des Frühjudentums im Kontext griechisch-hellenistischer Schriften*, in: G. Schmuttermayr u.a. (Hrsg.), *Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation* (FS J. Ratzinger), Regensburg 1997, 63-88.

<sup>3</sup> Vgl. A. Schmitt, *Weisheit* (NEB), Würzburg 1989, 6.

<sup>4</sup> In der Blütezeit betrug die Einwohnerzahl mehr als eine Million.

<sup>5</sup> Dort befand sich das Museion, die erste literaturkundliche Forschungsstätte der Welt, sowie eine Bibliothek, die zeitweise eine halbe Million Papyrusrollen umfalt haben soll.

<sup>6</sup> In Alexandrien lebte die größte jüdische Gemeinde außerhalb Palästinas. Zuwanderung und Status der Juden wurden vornehmlich von Ptolemaios VI. Philometor (180-145 v. Chr.) begünstigt.

<sup>7</sup> Vgl. A. Schmitt, *Wende des Lebens. Untersuchungen zu einem Situations-Motiv der Bibel* (BZAW 237), Berlin 1996, 11f.

<sup>8</sup> Zur Komposition und Gattung von 1,1-6,21 s. Schmitt, *Wende des Lebens*, 9-48.

<sup>9</sup> Im AT finden sich im Gegensatz zu 1,16 nur solche Formulierungen, die nicht mit Sicherheit auf eine Personifizierung des Todes schließen lassen; vgl. Hos 13,14; Jes 28,15,18; Ps 49,15. (Vielleicht wählte man diese vorsichtige Sprechweise, um sich von Vorstellungen der Umwelt abzugrenzen. So ist etwa aus Ugarit der Todesgott Mot bekannt.) Bei griechischer Kunst und Literatur hingegen ist eine Personifizierung des Thanatos („Todes“) nicht selten feststellbar; vgl. Euripides, *Alkestis*; Ilias

16,672f; Hesiod, *Theogonie* 212.758f.

<sup>10</sup> Scheol als ein durch Tür und Riegel abgeschlossener und dunkler Raum, in dem die Verstorbenen ein vermindertes und beklagenswertes Dasein fristen.

<sup>11</sup> Dazu zählen u.a. die Unterweltsströme (Kokytos, Periphlegeton, Lethe, Acheron, Styx), Charon als Fahrmann über den Totenfluß und Kerberos als Wachhund des Hadeshauses.

<sup>12</sup> Vgl. A. Schmitt, *Weisheit* (NEB), Würzburg 1989, 31.

Menschen im Tod ausgingen. Außerdem können sich hinter diesen Äußerungen auch bestimmte philosophische Schulrichtungen hellenistischer Provenienz verbergen, wie etwa Epikureer, Skeptiker, Teile der Stoa und Materialisten jeder Art, die alle den Glauben an ein Fortleben nach dem Tod verwarfen. Die schillernde Vielfalt der angesprochenen Möglichkeiten gestattet allerdings keine eindeutige Zuordnung auf eine der in Frage kommenden Gruppierungen. Vielleicht ging es dem Verfasser dabei auch gar nicht um den Verweis auf einen speziellen Menschenkreis, sondern ganz allgemein um Personalisierung und Porträtierung nihilistischer Ansichten, die in der damaligen Ära virulent waren. So lassen beispielsweise Grabinschriften und literarische Zeugnisse erkennen, daß die Zahl derer, die nicht von einer postmortalen Existenz überzeugt waren, vom 6. Jh. v. Chr. an in der griechischen Welt beträchtlich zunahm: Man liest etwa auf einer Grabsäule aus dem Anfang des 4. Jhs. v. Chr. für Aristokles vom Piräus in Athen folgendes Epigramm:

„Vielmals habe ich mit Kindern meines Alters süß gespielt  
und aus Erde entstanden bin ich wieder Erde geworden.“

Ich bin Aristokles vom Piräus, der Sohn des Menon.“<sup>13</sup>

Athenaios von Naukratis (2.-3. Jh. n. Chr.)<sup>14</sup> teilt ein Grabepigramm Sardanapals (=Assurbanipals) mit<sup>15</sup>:

„Wohl wissend, daß du (nur) sterblich bist, gehe deinen Wünschen nach,

freue dich an den fröhlichen Gelagen. Wenn du einmal tot bist, gibt es keinen Vorteil mehr.

Denn auch ich bin Staub, obwohl ich als König über das große Ninive geherrscht habe.

Ich habe nur das, was ich gegessen, was ich selbstbewußt ausgeführt und was ich mit Leidenschaft an Vergnügungen ausgekostet habe.

Der Reichtum und das Glück sind nun gänzlich zerrennen.“

Derselbe Athenaios von Naukratis zitiert Alexis, einen Dichter der mittleren Komödie (ca. 372-270 v. Chr.), der einen Sklaven mit folgender Mahnung auftreten läßt:

„Wir wollen uns freuen, solange es möglich ist, das Leben zu nähren.

[...]

Das Geschick wird dich erkalten lassen zur festgesetzten Zeit;

du wirst nur das haben, was du ißt und trinkst.

Alles, was übrig bleibt, ist Staub – Perikles, Kodros, Kimon.“<sup>16</sup>

Im Hippolytos des Euripides (ca. 485/4-407/6 v. Chr.) spricht die Amme mit schwermütigen Worten über die Last menschlicher Existenz (191-197):

„Mit dunklen Wolken ist alles verhängt.

Wir lieben betrogenen Herzens das Licht,

Wenn es wirklich hier auf der Erde erglänzt,

Denn wir kennen kein anderes Leben.

Wer gibt uns Gewähr von der drüberei Welt?

Uns täuschen nur schwankende Bilder.“<sup>17</sup>

Im Tragödienfragment des Euripides zu Meleagros 532 (707) heißt es:

„Den Lebenden (soll man) Gutes tun; denn der Tote ist nur Erde und Schatten, und ein Nichts kümmert sich um nichts mehr.“<sup>18</sup>

Mit den Deklamationen trübsinniger und melancholischer Art der von uns nicht genau zu ortenden Personengruppe in Weish 2,1-5 spricht der Verfasser allerdings auch ein allgemeines Problem an, das jeden Menschen überfallen und bedrängen kann; denn vor dem Tod werden die dunklen Seiten menschlicher Existenz als besonders bedrückend

und quälend empfunden. Das Sterbenmüssen wirft seinen Schatten auf jedes Leben, und nicht selten greift die Furcht vor dem immerwährenden Erlöschen, vor völliger Vernichtung und endgültigem Untergang um sich. Gefragt wird dann: Sind Zerfall und Auflösung, das Nichtmehrsein und das Aus als Ziel gesetzt? Stehen am Ende etwa doch Vergeblichkeit, Absurdität und Widersinn? In welchen Variationen derartige Gedanken aktuell unter Verwendung alter Bilder auftauchen können, zeigt ein soeben erschienenes Buch von Graham Swift<sup>19</sup>, das folgenden Sachverhalt behandelt: Jack Dodds, ein Schlachter, ist an Magenkrebs gestorben und hat seinen vier zurückgebliebenen Trinkkumpanen, einem Buchhalter, einem Leichenbestatter, einem Gemüsehändler und einem Autoverkäufer, aufgetragen, seine Asche ins Meer zu streuen. Die Freunde fahren quer durch die Landschaft Kent, um den letzten Willen des Verstorbenen zu erfüllen. Dabei wird in wechselnden Erzählperspektiven auf Höhen und vor allem auf Tiefen des Lebens zurückgeblickt. Der Roman schließt mit der Ankunft am Pier von Margate. Das Ausschütten der Asche dort wird zum Symbol und Zeichen des Instabilen, Flüchtigen und Vergänglichen. Der Glaube an ein jenseitiges, glückliches Leben findet dabei keinen Platz mehr. Beim Verstreuen der Asche heißt es: „Der Wind nimmt sie mit. Im Nu ist sie verschwunden, davongewirbelt ... eine dünne, weiße Fahne, wie Rauch, bevor sie weg ist.“ Den letzten Satz des Romans spricht einer der Freunde: „Und die Asche, die ich in den Händen getragen habe, die der Jack war, der einmal herumgelaufen ist, wird vom Wind davongeweht, wird vom Wind davongewirbelt, bis die Asche zu Wind wird und der Wind zu Jack, woraus wir gemacht sind.“

### Genieße den Tag (2,6-9)

Nach der Schilderung der instabilen Verhältnisse in 2,1-5 folgt eine Aufforderung zum Genuß der gegenwärtigen Stunde (2,6-9). Diese Kombination von Vergänglichkeitsklage (memento mori –

„denk an den Tod“) und Empfehlung zum Verkosten des Glücks (carpe diem – „pflücke den Tag“), wie sie hier vorliegt, ist in zahlreichen Schriften bezeugt. Bereits die ägyptische (Harfner-Lieder) und mesopotamische (Gilgamesch-Epos) Literatur bedient sich dieser Folge. Speziell griechische Autoren zeigen eine Vorliebe für ein solches Arrangement (Herodot, Euripides, Theognis, Anakreon). Auch biblische Passagen bieten besagte Zusammenstellung von bedrückender Erfahrung und Ermunterung zur Freude (Koh 1,12-2,26; 3,16-22; 8,10-15; 9,1-10; Sir 14,11-19). Mitunter stößt man auch auf die Umkehrung der Sequenz, so daß zunächst das „carpe diem“ anzutreffen ist, dem sich sodann ein Hinweis auf das über alle verhängte Todeslos anschließt.<sup>20</sup> Die breite Streuung des behandelten Kompositionsmusters sowohl in der altorientalischen als auch in der klassischen und biblischen Literatur zeigt an, daß hier die Frage nach einer eventuellen Abhängigkeit verfehlt ist. Es handelt sich dabei um Einsichten in die menschliche Grundbefindlichkeit mit entsprechenden Verhaltensanleitungen, die örtlich und zeitlich unabhängig voneinander konzipiert und fixiert wurden.

### Macht und Ohnmacht (2,10-20)

Bereits oben wurde darauf verwiesen, daß 1,16-2,24 als Baustein des dramatischen Gefüges der Schürzung des Knotens zuzurechnen ist. Dabei dominiert und triumphiert eine anonyme Menschengruppe. 1,16-2,24 läßt in sich selbst ein Crescendo erkennen: Zunächst fallen Äußerungen zur Todverfallenheit des Menschen, aus der es kein Entrinnen gibt (2,1-5). Aufgrund dieser wenig erfreulichen Einsicht ergibt sich als Konsequenz eine deutliche Aufforderung zum Lebensgenuß, denn niemand weiß, wie lange eine derartige Möglichkeit noch offensteht (2,6-9). Sodann hört man von den Nachstellungen bössartiger Leute gegen den Gerechten (2,10-20). Die üblen Machenschaften und Anschläge jener eskalieren in folgender Weise: Verfolgung (2,10.12.17); körperliche Mißhandlung (2,19); Mord-

<sup>13</sup> G. Pfohl, *Griechische Inschriften*, München o.J., 19f (Nr. 14). – Die Ausführungen des dorisches Komödiendichters Epicharmos (5.Jh. v. Chr.) zum Tod unterscheiden sich hiervon beträchtlich (gegen Pfohl und andere), da mit dem Entweichen des Atems nach oben wahrscheinlich eine Anspielung auf den astralen Unsterblichkeitsglauben gegeben wird: „(Die Elemente) fügten sich zusammen und wurden getrennt; sie kehrten dorthin zurück, woher sie gekommen waren, die Erde zur Erde, der Atem nach oben. Welche Beschweris gibt es bei alledem? Überhaupt keine.“ [G. Kaibel, *Comicorum Graecorum Fragmenta* I/1, Berlin 1899, 136 (Nr. 245)].

<sup>14</sup> Obwohl Athenaios von Naukratis erst der nachchristlichen Zeit angehört, finden sich doch bei ihm alte und wertvolle Überlieferungen.

<sup>15</sup> G. Kaibel, *Athenaei Naucratis Dipnosophistarum libri XV, vol. II libri VI-X* [BSGRT], Stuttgart 1965, 238 (336a).

<sup>16</sup> Kaibel, *Athenaei Naucratis* ... 240 (336f).

<sup>17</sup> E. Buschor, *Euripides* [Alkestis, Medea, Hippolytos] I, München 1972, 198f.

<sup>18</sup> G.A. Seec, *Euripides* [Fragmente, der Klyop, Rhesos] VI, München 1981, 230f.

<sup>19</sup> Letzte Runde [englischer Titel: Last Orders], München 1997.

<sup>20</sup> Näheres dazu bei A. Schmitt, *Komposition, Tradition und zeitgeschichtlicher Hintergrund in Weish 1,16-2,24 und 4,20-5,23*, in: W. Gross u.a.

[Hrsg.], *Text, Methode und Grammatik* [FS W. Richter], St. Ottilien 1991, 403-421, hier: 406-408.



plan (2,20). Der Gerechte, der selbst weder auftritt noch spricht – man hört lediglich von den gegen ihn gerichteten Plänen –, gerät also mehr und mehr in Bedrängnis, während die aggressiven und tonangebenden Opponenten die Szene beherrschen. Trotz der Tatsache, daß der Gerechte nicht selbst auftritt, agiert und spricht, informiert die Frevlerrede dennoch den Leser in indirekter Form über dessen Lage, Haltung und Ansichten: Er, der Gerechte, beschuldigt ungeachtet möglicher Nachteile seine Feinde der Mißachtung des Gesetzes und der Erziehung (2,12). Seine fromme Lebensführung fordert Abneigung und Haß seiner Widersacher heraus und versetzt ihn daher in eine gefährliche Lage (2,14-16). Man plant schließlich, gegen ihn brutal vorzugehen (2,19) und ihn zu beseitigen (2,20).

Die mächtigen und gewalttätigen Gegenspieler des Frommen werden möglicherweise auf dem Hintergrund von Hybris und Tyrannis präsentiert. Gerade das Bild des grausamen und skrupellosen Tyrannen – aus griechischer Geschichte und Literatur hinreichend bekannt – war geeignet, die Feinde des Gerechten in ihrer Bosheit und in ihrem Zynismus, in ihrer Menschenverachtung und in ihrem Übermut, zeitgerecht zu porträtieren. Zwar gibt es auch verschiedene biblische Paradigmen für Vermessenheit und Gewaltherrschaft Mächtiger sowie für Bedrohung und Verfolgung Schwacher; dennoch ist hier ein Anstoß durch griechische Mythologie, Historiographie und Dichtung (Dramen) nicht auszuschließen.<sup>21</sup> Wie stark daneben allerdings auch biblische Traditionen auf Weish 2,10-5,23 eingewirkt haben, ist daraus zu ersehen, daß sich verschiedene Passagen aus Deutero- und Tritojesaja hier nach Art einer „relecture“<sup>22</sup> finden.<sup>23</sup> Speziell das vierte Gottesknechtlied (Jes 52,13-53,12) hat auf 2,10-20 eingewirkt. Es ist außerdem möglich, daß in 2,10-20 auch Anspielungen und Reminiszenzen auf aktuelle Ereignisse der Zeit in Form von Bedrängnis, Marter und Tod mitschwingen, ob diese nun im Mutterland Palästina oder in der Diaspora den jüdischen Gemeinden zugestoßen waren

### Hoffnung

In 2,21-24 gibt der Autor eine kurze Wertung hinsichtlich der Ausführungen von 2,1-20. Dieses geraffte Urteil über das Verhalten der Gesetzwidrigen bildet teilweise ein Entsprechungsstück zu 1,16-2,1a: In 1,16-2,1a hört man nämlich vom Bündnis der Bösen mit dem Tod, vom Verdikt über diese sowie von deren Lebensirrtum. Mit 2,21-24 wird dann dasselbe Thema behandelt: Gesinnung und Aktionen der Bösen unterliegen einer fundamentalen Fehleinschätzung; am Ende ist ihnen der Tod beschieden. Eine Erweiterung und dadurch eine Steigerung von 1,16-2,1a ist in 2,21-24 insofern gegeben, als nun auch das Los der Frommen und damit die paradoxen Wege Gottes zur Sprache kommen: Die Frommen werden infolge ihrer Lauterkeit und Gerechtigkeit Leben und Lohn durch Gott empfangen.

Aufgrund einer solchen Wiederaufnahme gleichgearteter Überlegungen erhält 1,16-2,24 einen Rahmen und damit das Signum eines geschlossenen Kompositionsteils (Inclusio). Diese enge Verflechtung wird teilweise sogar durch wörtliche Übereinstimmung unterstrichen; vgl. 1,16d-2,1a mit 2,21a-24. Gleichzeitig präludiert 2,21-24 in gedrungener Form die späteren Ausführungen vom Tausch der Plätze zwischen Frommen und Frevlern: Die Ungerechten werden scheitern, während die Gottverbundenen ein glückliches Los erlangen (4,20-5,23). Eine solche Änderung bringt eine Umkehrung jetziger Verhältnisse mit sich und eingefahrene Konstellationen werden dann nach Überzeugung des Verfassers auf den Kopf gestellt: Letzte werden dann Erste und Erste Letzte sein.

2,21 bietet als Erklärung für das anmaßende und uneinsichtige Verhalten der Feinde des Frommen die Verblendung:

„Denn ihre Bosheit hat sie verblendet.“

Der die Frevler betreffende Realitätsverlust wird sodann in 2,22 dreifach konkretisiert:

„Infolgedessen<sup>24</sup> erkannten sie nicht die Geheimnisse Gottes,

und nicht hofften sie auf den Lohn für Frömmigkeit

und nicht rechneten sie mit einem Ehrenpreis für untadelige Seelen.“

Diese dreifache Entfaltung der Verblendung wird jeweils in der nämlichen syntaktischen Formation dargeboten, um dem Leser die Bedeutung der Aussage insgesamt unter jeweils verändertem Aspekt einzuschärfen. Verblendung hat zunächst biblische Vorgaben:

So kann dieser Zustand durch Jahwe selbst aufgrund vorausgehender schuldhafter Taten veranlaßt sein; vgl. 1 Sam 2,25; 1 Kön 12,15. Dabei muß auch auf das Verstockungsproblem verwiesen werden, das sowohl bei Nichtisraeliten (Ex 8,11.28; 9,34f; 10,1) als auch beim Volk Jahwes selbst (Jes 6,8-13) anzutreffen ist. Darüber hinaus nimmt die Vorstellung von der schicksalhaften Verblendung, also vom geistigen Blindsein, einen breiten Raum in der griechisch-hellenistischen Welt ein. Vor allem der epische (Homers Ilias und Odyssee) und dramatische (Tragödien des Aischylos, Sophokles und Euripides) Bereich bieten dafür zahlreiche Beispiele. Die schicksalhafte Verblendung bringt für den Menschen nach griechischer Vorstellung Verstrickung und Unglück, Leid und Tod. Bereits früher wurde auf die mögliche Affinität zu Hybris und Tyrannis griechischer Herkunft verwiesen, die möglicherweise in 2,10-20 vorliegt. Ebenso kann auch hier in 2,21f ein Indiz für die griechische Idee der Verblendung gegeben sein.

Mit 2,23 erfolgt ein Rekurs auf die biblische Tradition:

„Denn Gott schuf den Menschen zur Unvergänglichkeit und machte ihn zum Bild seines eigenen Wesens.“

Der priesterschriftliche Schöpfungsbericht spricht bekanntlich davon, daß der Mensch als Abbild Gottes geschaffen wurde und dadurch Ähnlichkeit mit Gott gewann (Gen 1,26f). Mittels einer solchen Aussage unterstreicht die Priesterschrift –

in gewohnt redundanter Manier dieses Cœuvres wird innerhalb von Gen 1,26f die Vokabel „Abbild“ dreimal verwendet – Würde und Auszeichnung des Menschen, der unter den Geschöpfen einen herausragenden Platz einnimmt. Er ist für diese Welt Repräsentant, Stellvertreter und Sachwalter Gottes. Diese Darlegung der Priesterschrift von großem theologischem Gewicht führt der Verfasser von Weish noch weiter, indem er damit die Unvergänglichkeit verknüpft. Aufgrund kontextlicher Fakten (3,1-9; 4,7-19; 5,15f) ist mit dieser Unvergänglichkeit eine Existenz des Menschen jenseits des Todes angesprochen. Die Gerechten, gegenwärtig dem Spott und der Verfolgung ihrer Widersacher ausgesetzt, erlangen die Unsterblichkeit nicht durch einen großen Namen, nicht durch außergewöhnliche Leistungen, nicht durch zahlreiche Nachkommenschaft, sondern durch eine freie Tat Gottes am Anfang.

Im Kontrast dazu ereilt laut 2,24 diejenigen, die Jahwes Weisung mißachten und einer nihilistischen Lebenseinstellung huldigen, der Tod:

„Durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt,

und ihn erfahren alle, die jenem<sup>25</sup> angehören.“

Mit dem Tod, den diejenigen erfahren, die auf der Seite des Teufels stehen, kann nicht der physische Tod gemeint sein, der ausnahmslos alle Menschen trifft. Vielmehr handelt es sich dabei um den eschatologischen Tod, den nur die Gottlosen erleiden (vgl. 3,18f; 4,18f; 5,17-23), während die Frommen für immer in Gott das Leben gewinnen (vgl. 3,1-9; 4,7-17; 5,15f). Die theologische Sicht von Weish erlaubte es nicht, Gott selbst mit dem Ursprung des Todes in Verbindung zu bringen, da Gott gemäß der Konzeption des Werkes ein Freund des Lebens ist und alles zum Dasein geschaffen hat (1,13f; 11,24-26; 16,5-14). Es ist daher konsequent, daß ein Widersacher Gottes für den Tod als das bedrückendste und schlimmste Übel der Welt verantwortlich gemacht wird. Dabei identifiziert der Autor von Weish die Paradiesesschlange mit dem

den Tod beziehen, während in Wirklichkeit das erste Pronomen den Tod und das zweite den Teufel anvisiert.

<sup>21</sup> Vgl. A. Schmitt, *Alttestamentliche Traditionen in der Sicht einer neuen Zeit*, in: J. Schreiner · K. Witzstadt (Hrsg.), *Communio Sanctorum (FS P. W. Scheele)*, Würzburg 1988, 34-52, hier: 36-38; ders., *Komposition*, 409 Anm. 22; ders., *Wende des Lebens*, 29 Anm. 69 und 70.

<sup>22</sup> Unter „relecture“ versteht man eine umgestaltende und akzentuierende

Wiederaufnahme einer literarischen/biblischen Vorgabe.

<sup>23</sup> Dazu Schmitt, *Wende des Lebens*, 18f.

<sup>24</sup> Das einleitende griechische *kai* kann konsekutiv („infolgedessen“) oder auch explikativ („indem“) verstanden werden.

<sup>25</sup> Die Wiedergabe der EÜ „... die ihm angehören“ verwischt die Relationen. Der Leser kann nämlich aufgrund dieser Version meinen, daß die beiden Personalpronomina („ihn“ und „ihm“) sich jeweils auf

Teufel; ferner sieht er den Tod als Folge der urzeitlichen Verfehlung des Menschen an.<sup>26</sup> Beide Interpretationen beruhen jedoch nicht auf der Aussage von Gen 3,1-24, sondern auf Deutungen einer späteren Zeit, an denen Weish teilhat.

Der Version „Teufel“ liegt im Griechischen die Vokabel diabolos („Verleumder, Teufel“) zugrunde. Diabolos dient innerhalb der griechischen Übersetzung des Alten Testaments (Septuaginta) fast immer der Wiedergabe von šatan („Widersacher“). Šatan kann einen Opponenten im zwischenmenschlichen Bereich benennen und dient darüber hinaus auch der Kennzeichnung einer überirdischen Gestalt aus der Nähe Jahwes (Sach 3,1f) oder aus dem Kreis der „Gottessöhne“, die den himmlischen Hofstaat bilden (Ijob 1,6-9.12; 2,1-4.6f). In den zitierten Fällen aus den Büchern Sacharja und Ijob stellt šatan jeweils ein Appellativum (= Gattungsname) dar und ist daher immer mit dem Artikel versehen. Nach vorherrschender Meinung hat er dabei entweder als Ankläger, geradezu als „himmlischer Staatsanwalt“ oder Opponent, bzw. als Gegner und Widersacher zu gelten. Nur in 1 Chr 21,1 findet sich šatan ohne Artikel und ist demzufolge als Eigenname einzustufen. Bei letztgenanntem Fall geht es ebenfalls um eine überirdische Figur, die den König David zur Volkszählung anstiftet und damit den Zorn Jahwes herausfordert.

Hinsichtlich des Teufels in 2,24 könnte man daran denken, daß dabei eine Personifikation (Propopöie) vorgenommen wird, um den abstrakten Begriff des Bösen in konkreter (und beseelter) Form darzustellen. Eine solche Erklärung läge insofern nahe, weil es innerhalb von Weish mehrfach zu Personifikationen kommt: So werden beispielsweise der Tod (1,16), die Weisheit (7,22; 8,4.9; 9,4) und das Wort Gottes (18,14-19) mit personalen Zügen ausgestattet. Auch der sonstigen atl. Literatur sind Personifikationen nicht fremd: Schlechtigkeit (Spr 7,6-27), Weisheit (Spr 8,1-9,6; Sir 24,1-34), Torheit (Spr 9,13-18). In wesentlich stärkerem Maß als in der Bibel sind ferner Personifikationen für Literatur und darstellende Kunst Griechenlands

bezeugt: So treten die Gesetze in Platons Kriton, und Agnoia zusammen mit Elenchos in den Prologen Menandrischer Komödien auf; vgl. daneben noch die Personifikation von Eirene, Homonoia, Demos, Tyche, Eos, Thanatos, Hypnos, Nike, Eris, Phobos, Helios. Mit Blick sowohl auf Weish als auch auf die biblische und griechische Literatur wäre somit nicht auszuschließen, daß der diabolos von 2,24 eine Personifikation des Bösen an sich zum Zweck der Verlebendigung und Dynamisierung nach bekannter und weithin üblicher literarischer Manier darstellt. Trotz einer solchen Möglichkeit ist jedoch hier viel eher damit zu rechnen, daß die Benennung „Teufel“ in vorliegendem Fall über eine Personifikation hinausgeht, da Teufelsvorstellung und Teufelsglaube zur Zeit der Abfassung von Weish bereits feste theologische Konturen gewonnen hatten. Im Teufel sah man zu dieser Epoche eine selbständige Gestalt, die als Gegenspieler und Widersacher Gottes dessen Pläne zu durchkreuzen und sowohl den Menschen als auch der Welt zu schaden versucht. Den Beweggrund für das perfide und zerstörerische Vorgehen dieses gefährlichen Opponenten beim Fall des Menschen sieht Weish 2,24 durch den Neid gegeben: Der diabolos mißgönnte bereits am Anfang der Schöpfung das dem Menschen von Gott geschenkte Glück und verursachte deshalb den Sturz Adams und Evas; beide gingen durch Ungehorsam der Nähe und Gemeinschaft mit Gott verlustig und verfielen dem Tod.

Da jüdisches und griechisch-hellenistisches Denken in Weish eine enge Verbindung eingingen, liegt es nahe, bez. des Neids des Teufels an den griechischen Topos vom „Neid der Götter“ zu denken. Der „Neid der Götter“ als Ursache für menschliches Mißgeschick, Verhängnis und Scheitern ist bekanntlich ein nicht seltener Gedanke griechischer Literatur und Epigramme. Dahinter steht die allgemeine Erfahrung, daß ungetrübbtes Glück und jäher Sturz oft nahe beieinander liegen. An die Stelle bestimmter Gottheiten des griechischen Pantheons wäre dann gemäß damaliger jüdischer Vorstellung der Teufel gesetzt worden. Der Topos vom „Neid der

Götter“ begegnet bei den Tragödiendichtern Aischylos und Euripides, bei Herodot (Polykrates), Pindar und auf Grabinschriften.<sup>27</sup> Auch in den außerkanonischen Schriften neben dem AT trifft man besagte Konzeption an (slawischer Henoch 31,3-6 [A-Rezension]; Leben Adams und Evas 12-17; griechischer Baruch 4,8), die dort ebenfalls Impulse aus griechischem Geist empfangen haben kann.

### Zusammenfassung

Weish 1,16-2,24 bildet insgesamt einen Baustein einer an dramatischen Vorbildern ausgerichteten Komposition, die von 1,1-6,21 reicht. Näherhin handelt es sich bei 1,16-2,24 um die aufsteigende Linie (Schürzung des Knotens) einer auf dramatische Wirkung angelegten literarischen Gestaltung. Diesem Crescendo dient die im altorientalischen und klassischen Schrifttum nicht selten bezeugte Folge eines Hinweises auf Flüchtigkeit, Begrenzung und Vergänglichkeit (2,1-5) sowie einer anschließenden Aufforderung zum Genuß des gegenwärtigen Glücks (2,6-9). Die Szenerie besetzt der anonyme Autor mit Personen, die zunächst Skepsis und Zweifel angesichts der Instabilität und Fragwürdigkeit menschlicher Existenz äußern, bis sie dann ihre Parolen zum Verkosten der jetzigen Stunde aussprechen; denn dies ist nach ihrer Vorstellung die einzige Möglichkeit, die Sinnleere des Lebens zu ertragen. Eine weitere Steigerung wird sodann noch aufgrund von 2,10-20 erreicht, indem die nämliche Personengruppe ihre Absicht kundgibt, Hilflöse und Fromme unter Ausnutzung der Macht zu unterdrücken und zu verfolgen. Zur Charakterisierung dieser skrupellosen Potentaten wählt der Autor bevorzugt solche Verhaltensweisen aus, die sowohl den Bibellesern (Feinde des Gerechten) als auch den in griechischer Literatur und Geschichte Bewanderten (Hybris, Tyrannis) vertraut sind. Diesen negativen Fakten wird mittels Rahmung (1,16; 2,21-24) eine Hoffnung entgegengesetzt, die sich auf Gottes Treue und Verlässlichkeit gründet und von daher die Anmaßung der Gott-

losen in sich zusammenstürzen sieht. Das unverständliche Verhalten und Agieren der Opponenten des Frommen sowie deren künftiger Untergang werden durch die Kategorien „Verblendung“ und „Neid des Teufels“ zu erklären versucht, bei denen Anleihen aus dem hellenistischen Sektor möglich sind. In diesem literarischen Konzept spiegeln sich vermutlich eigene Ängste und Anfechtungen des Verfassers wider, der sich mancherlei Fragen, Unsicherheiten und Angriffen ausgesetzt weiß. Trotz aller ungelösten Rätsel verbleibt ihm jedoch die Zuversicht auf Unsterblichkeit (2,22f). Noch stärker rücken dabei die Adressaten – jüdische Gemeindeglieder der Diaspora mit hohem Bildungsgrad – in das Blickfeld. Die neue Epoche des Hellenismus und das Leben in der Diaspora bedeutete eine erhebliche Herausforderung für das Judentum insgesamt. Nihilistische und fatalistische Strömungen der Zeit verlangten nach Klärung und Entscheidung. Dazu kam vielleicht das Erlebnis von Ohnmacht und Verfolgung, von Zurücksetzung und Ausgrenzung, das die Frage nach Gottes Schutz und Fürsorge aufwarf. Dem Zielpublikum, jüdischen Frommen und Zweiflern, sollte Stütze und Halt, Mut und Zuversicht vermittelt werden, indem das anscheinend erfolgreiche Treiben der Bösen als Trug und Schritt in das Leere entlarvt wird. Die kommenden Ausführungen (3,1-6,21) bauen das Thema „Hoffnung“, das in 2,22f kurz anklingt, weiter aus.

*Der Autor dieses Beitrags, Prof. Dr. Armin Schmitt, ist Inhaber des Lehrstuhls für Biblische Theologie (Exegese des Alten Testaments) an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg.*

*Seine Adresse lautet: Universität Regensburg, Kath.Theol. Fakultät, Universitätsstraße 31, 93053 Regensburg.*

<sup>26</sup> Aufgrund von Gen 2,17; 3,3.19 war es naheliegender, speziell den Tod als ein Ergebnis menschlichen Ungehorsams zu sehen. Diese Sicht hält

allerdings einer genaueren Auslegung von Gen 2,4b-3,24 nicht stand.

<sup>27</sup> Näheres dazu bei A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit*, Würzburg 1986, 52f.

## Vom Text zum Kontext

Versuche der Situierung des Buches der Weisheit in der religiösen Zeitgeschichte und ihre feministische Relevanz

Das Buch der Weisheit scheint nur auf den ersten Blick für eine feministische Lektüre wenig zu bieten. Die intensivere Beschäftigung mit dieser Schrift vermittelt nämlich unerwartet spannende Einsichten in die Welt der jüdischen Frauen und Männer, die damals in der griechisch geprägten Weltstadt Alexandria „bei“ Ägypten<sup>1</sup> lebten. Allerdings macht es uns die Sapientia Salomonis nicht eben leicht, vom Text zu den sozialen, politischen, religiösen Kontexten zu gelangen, zu erkennen, welchen Sitz im Leben sie hatte, ist sie doch (wie die meisten Weisheitsschriften) sehr bemüht, Allgemeingültiges zu formulieren. Besonders wichtig sind daher außerbiblische Quellen, die dabei helfen, den Kontext des Buches wieder zu rekonstruieren, den ich mit anderen kurz vor der Zeitenwende, also zu Beginn der Pax Romana in Ägypten (30 v.Chr.) vermute.<sup>2</sup> Einige Beispiele sollen das kurz erläutern.

### Die Therapeutinnen – jüdische Frauen in kontemplativen Gemeinschaften

Das Buch der Weisheit enthält nur wenige direkte Informationen über Frauen. Bemerkenswert ist, daß nach 3,13ff Kinderlosigkeit einer Frau (und eines Mannes) entgegen der älteren israelitischen Tradition nicht mehr als das größte Unglück eines Menschen betrachtet wird. Stattdessen wird ein grundsätzlicher Vorrang von tugendhafter, freiwilliger sexueller Enthaltsamkeit vor einer weniger tugendhaften Lebensführung mit Kinderreichtum formuliert. Konkret bedeutete dies, daß Frauen, die keine Kinder hatten, haben konnten oder wollten, und die freiwillig als Jungfrauen, Ledige oder Verwitwete lebten, derselbe Status in den jüdischen Gemeinden zugestanden wurde wie den verheirateten Müttern. Dieses außergewöhnliche Image kinderloser und „jungfräulich“ lebender Frauen ist nun interessanterweise auch in einer kleinen Ab-

handlung Philos von Alexandrien (25 v.- 40 n.Chr.) anzutreffen. In „De vita contemplativa“ berichtet Philo von einer jüdischen, monastisch lebenden Gemeinschaft, den Therapeuten und Therapeutinnen. Es handelt sich um AussteigerInnen aus wohlhabenden Gesellschaftskreisen, die auf dem Land, vor allem in der Nähe von Alexandria, ein stark reglementiertes klösterliches Leben führen, das durch philosophisch-theologisches Studium und das Komponieren von Hymnen, aber auch durch gemeinsame Liturgien geprägt ist. In diesem Konvent scheinen Frauen den Männern weitgehend gleichgestellt gewesen zu sein:

Am Gastmahl nehmen auch Frauen teil, in der Mehrzahl alte Jungfrauen, die ihre Reinheit nicht unter Zwang bewahrten, wie einige von den Priesterinnen bei den Griechen, als vielmehr durch freien Entschluß, aus eifrigem Streben und Sehnen nach Weisheit. Da sie mit ihr zusammen zu leben begehren, kümmern sie sich nicht um die Freuden des Körpers, weil sie nicht nach sterblicher, sondern nach unsterblicher Nachkommenschaft verlangten, welche allein die gottgeliebte Seele aus sich selbst hervorbringen kann, [...] (Vit Cont 68).

Es ist sehr wahrscheinlich, daß Philo mit „alten Jungfrauen“ eine größere Gruppe von Frauen bezeichnet, die die Menopause überschritten haben.<sup>3</sup> Für die freiwillig gewählte Lebensform dieser Frauen spielte die personifizierte Weisheit jedenfalls eine große Rolle. Zudem berichtet Philo von feierlichen Chorgesängen der Therapeuten, bei denen die Rettung Israels aus Ägypten inszeniert wurde, indem die Frauen die Rolle der Prophetin Mirjam, die Männer die Rolle des Mose übernahmen. Auch hier scheint es Parallelen zur Sapientia Salomonis zu geben, wo ebenfalls eine weibliche Gestalt, die göttliche Sophia, den Exodus leitet, der mit

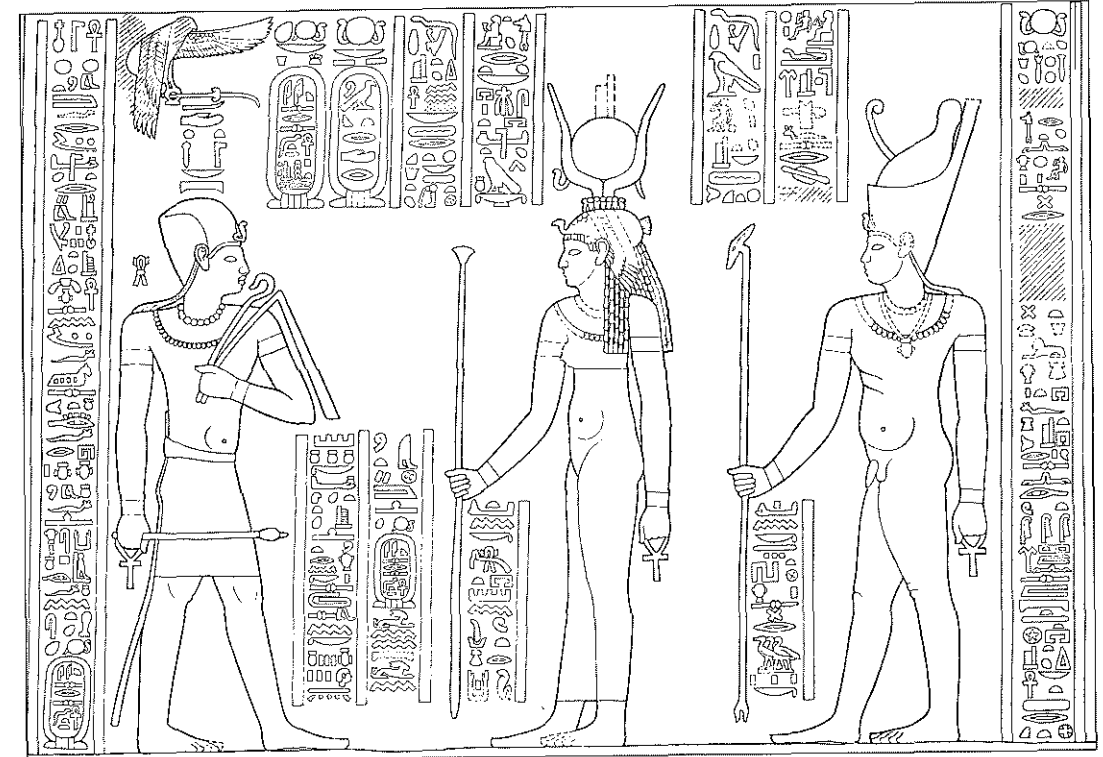


Abb.1: Augustus mit Szepter und Keule vor Isis

Lobgesang in Erinnerung gerufen wird (10,15-21 und 11-19). Weitere Ähnlichkeiten zeigen sich u.a. im Bewußtsein einer besonderen Gottesfreundschaft, in der distanzierten Haltung gegenüber gängigen Lebenseinstellungen der Umwelt und in der starken Orientierung an einer göttlichen oder himmlischen Welt, wobei allerdings die Therapeuten jeweils zu viel radikaleren Positionen gekommen sind als die Kreise der Sapientia Salomonis. Es soll nicht unerwähnt bleiben, daß diese jüdische monastische Gruppe die Sklaverei grundsätzlich als naturwidrig und als Folge von Habgier und Gewalt brandmarkte, also in dieser Frage deutlich avantgardischer war als die christlichen Gemeinden im 1. Jahrhundert!

Der Vergleich der beiden Schriften erhellt so ein Stück jüdischer Frauengeschichte vor der Zeiten-

wende. Im pluralistischen Judentum dieser Zeit gab es Gemeinschaften, in denen Frauen eine starke Position hatten (vgl. für Palästina Judit, die auch einen Exodus anführt) und in denen religiöse Frauentraditionen gepflegt wurden.

### Die Macht der Göttin-Isis und Sophia

Die Beobachtung, daß die personifizierte Sophia im Buch der Weisheit maßgeblich durch die Gestalt der Isis und der Isistheologie im spätptolemäischen oder frühromischen Ägypten geprägt ist, wurde bereits vereinzelt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geäußert. Größere Publikationen in den 70er und 80er Jahren haben die Zusammenhänge dann deutlicher herausgearbeitet. Kloppenborg<sup>4</sup> ist vor allem zu verdanken, daß die Forschung aus dem

<sup>1</sup> Für eine ausführliche feministische Exegese der Schrift verweise ich auf meine detaillierteren Beiträge in: Dietrich, Walter/Klopfenstein, Martin A. (Hg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), Freiburg Schweiz/Göttingen 1994, 543-558; in: Zenger, Erich (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart u.a. 1995, 277-284, und in: „Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften“, Mainz 1996, bes. 110-115. In beiden Artikeln ist die Sekundärliteratur ausführ-

licher dargelegt als es hier möglich ist. Zur feministisch-theologischen Relevanz der Schrift vgl. auch den Artikel in Bibel und Kirche 2/1994 „Zeit für Grenzüberschreitungen“.

<sup>2</sup> Vgl. Larcher, Chrysostome, Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon, 3 vol., Paris 1983.

<sup>3</sup> Kraemer, Ross S., Monastic Jewish Women in Greco-Roman Egypt: Philo Judaeus on the Therapeutides, in: Signs: Journal of Women in Culture and Society 14 (1989), 342-370.

<sup>4</sup> Kloppenborg, John S., Isis and Sophia in the Book of Wisdom, HTR 75 (1982), 57-84.

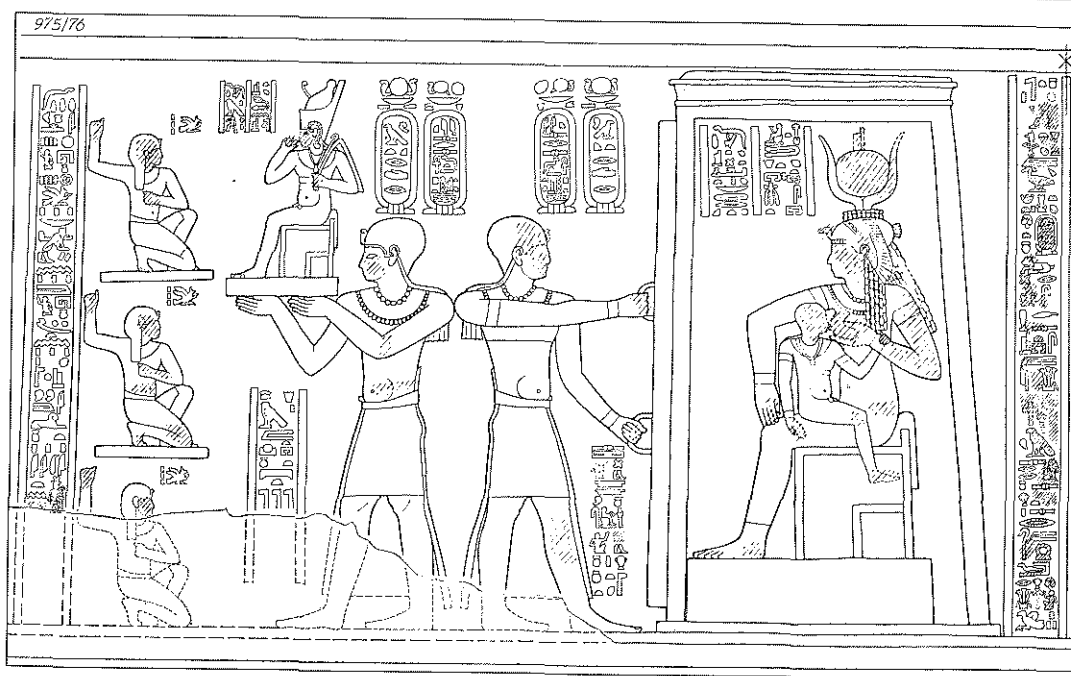


Abb.2: Augustus öffnet den Schrein der säugenden Isis und zeigt die Statue des Harpokrates den jubelnden Menschen

Stadium reiner Motivvergleiche in der Sapientia und den Isishymnen herauskam und sich stärker dem Vergleich theologischer Gesamtkompositionen widmete. So unterscheidet er drei Typen der Isisverehrung im 1.Jh.v.Chr.: die Isisverehrung der einfachen Leute, die Isis der ptolemäisch-römischen Königstheologie und die Isis der GriechInnen, wie sie uns in den sog. Aretalogien begegnet. Der erste Typ hatte keinen nennenswerten Einfluß auf die VerfasserInnen des Buches der Weisheit und kann ausgeklammert werden. Wie wichtig hingegen die anderen beiden Bereiche von Isisverehrung für das Verständnis der personifizierten Sophia im Buch der Weisheit sind, sollen wiederum einige Beispiele zeigen.

Die ägyptische Göttin Isis ist nach der Mythologie die Schwester-Gattin des Osiris und Mutter des Horus (Harpokrates), den sie als zauberkundige Göttin vor Gefahren schützt (Typ 2). In der Spätzeit

Ägyptens erlangte diese Göttin eine vorherrschende Stellung. Ihr Kult verbreitete sich unter den Ptolemäern im Mittelmeerraum bis nach Italien. In den Ausgestaltungsprogrammen aller ägyptischen Tempel figurierte diese Göttin. Besonders wichtig aber waren für die Isisverehrung die zahlreichen großen und kleinen Heiligtümer, die speziell der Isis gewidmet waren. Der Isistempel von Philä ragt unter diesen Bauten hervor. Er wurde noch unter den römischen Kaisern erweitert, und diese Fremdherrscher liebten es, sich in ägyptischer Manier als Pharaonen bei den stereotypen Opferhandlungen vor den ägyptischen Gottheiten, besonders vor Isis darstellen zu lassen. Im Geburtshaus des Isistempels von Philä ist auch Augustus bei einem solchen Gipfeltreffen zu sehen.<sup>5</sup> Abb. 1 zeigt ihn links im Königsornat mit Keule und Szeptern, wie er vor die Göttin tritt, die die Geierhaube der Muttergöttinnen und das Kuhgehörn mit Sonnenscheibe auf

dem Kopf trägt, das sie von der Göttin Hathor übernommen hat. Hinter ihr schreitet Harpokrates, das göttliche Kind, das aus der Vereinigung mit Osiris hervorgegangen ist. Augustus präsentiert sich mit dieser klassischen Szene als König, „geliebt von Isis“, ein Titel, den schon die ptolemäischen Könige führten. Er wird in der Beischrift begrüßt als „Sohn des Re, Caesar, der ewig lebt. Solange der Himmel ist, sind deine Denkmäler. Deine Mutter Isis freut sich über das, was du getan hast und wendet dir die Herzen der Erdenbewohner zu“. Isis wird wie in zahlreichen anderen Beischriften als Lebensspenderin, Herrin von Philä, Fürstin, Ehrwürdige, Mächtige, Gottesmutter, Sonnengöttin usw. titulierte. Besonders hervorgehoben wird mehrfach die enge Beziehung zwischen Isis und ihrem Sohn, dem Caesar, von dem es heißt „Der gute Gott, er läuft eilend, um die Gottesmutter zu sehen, um die Schönheit der Isis, der Lebensspenderin zu preisen. Sie freut sich bei seinem Anblick, sie ist froh, wenn sie ihn sieht und ihr Herz ist zufrieden wegen seines Kommens.“ oder „Es strahlt der König auf seinem Thron auf ihren Befehl, und ohne sie werden keine Pläne gemacht, im Himmel, auf Erden und in der Unterwelt.“

Ohne Zweifel ist die im Mittelteil der Sapientia Salomonis beschriebene Beziehung zwischen Salomo und der Sophia von solchen Darstellungen und den zugehörigen Texten mitgeprägt worden. Salomo sucht durch die Weisheit zu einer den Menschen wohlgefälligen Herrschaft und zur Unsterblichkeit (6,18f; 8,13-17) zu gelangen. Er hält die Sophia für die Architektin und Mystin des ganzen göttlichen Weltplans (Himmel, Erde, Unterwelt). Die Sophia ist, wie die Isis, eine göttliche Gestalt, die Garantin des Herrscherhauses, deren Schönheit gepriesen wird (vgl. Weish 8,2). Es wäre jedoch kurzsichtig, nur die Ähnlichkeiten zwischen der Isisikonographie und der Königstheologie der Sapientia Salomonis hervorzuheben. Es gibt auch markante Unterschiede. Der legendäre weise Salomo in der jüdischen Schrift betont seine menschliche Herkunft und Geburt, jedes Attribut von Göttlichkeit, wie es sich die Caesaren anmaßten, wird entschieden abgewiesen (7,1-6). Auch fällt Salomo die „Gabe“ der Weisheit weder in die Wiege noch in

den Schoß. Er muß sich um sie mit Studium und Gebet bemühen, dann erst wird sie von Gott verliehen. Der wichtigste Unterschied zwischen Isis und Sophia liegt bei allen Vergleichbarkeiten in ihren Rollenzuweisungen. Die ersehnte Beziehung zwischen der Weisheit und Salomo ist eine Liebes- oder gar eheähnliche Beziehung. Isis aber ist in der ägyptischen Königstheologie eine Muttergöttin par excellence. Gegenüber dem herrschenden König nimmt sie gern diese Mutterrolle ein, wenngleich dieser sie auch als seine „Fürstin“ bezeichnet und manchmal unter den mehrfachen Titeln der Isis in den Beischriften der Titel „Königsgemahlin“ auftritt. Isis wird auf ungezählten Bildträgern über Jahrhunderte als Stillende mit dem Horuskind auf dem Schoß dargestellt, als eigentliche Gottesmutter. Das Ikon der Gottesmutter mit dem Kind hat, wie wir wissen, von Ägypten ausgehend die christlichen Bilder der „Gottesgebälerin“ und Gottesmutter Maria mit dem Kind geprägt bzw. wurde das alte Ikon eigentlich nur inhaltlich und namentlich neu gefüllt. Bei Abb.2 ist es wiederum Augustus, der den Schrein der säugenden Isis öffnet und die Statue des Harpokrates den jubelnden Untertanen zeigt.

Ihre lebensschaffenden und -schützenden Funktionen im Osiris-Horus-Mythos ließen Isis also zur Herrin über das Mysterium des Lebens werden – ein mütterliches Image, das die Sophia nicht übernahm, genausowenig wie die älteren Weisheitsschriften die personifizierte Weisheit mit der Mutterrolle assoziierten. So diente die ägyptische Isismythologie den VerfasserInnen der Sapientia in manchen Aspekten als Vorbild, in anderen zur Abgrenzung. Beides aber förderte einen seriösen interreligiösen Dialog des Diasporajudentums mit seiner dominanten polytheistischen Umwelt und eine konstruktive, kluge interkulturelle Begegnung und Theologie.

Die häufig erwähnten griechischen Isisaretalogien (Typ 3) haben auf die wahrscheinlich in Alexandria entstandene Sapientia Salomonis wohl noch größeren Einfluß gehabt als die ägyptischen Bildprogramme. Durch Gleichsetzung mit anderen Gottheiten hatte sich Isis schon in der ägyptischen Götterwelt mehr und mehr zu einer Allgöttin entwickelt. Aufgrund des Osiris-Horus-Mythos nahm

<sup>5</sup> Die beiden Abbildungen und der zugehörige Text sind dem Band von Junker, Herrmann/Winter, Erich, *Das Geburtshaus des Tempels der Isis*

in Philä, Wien 1965 entnommen (Abb.1 aaO. S. 256f; Abb. 2 aaO. S. 284f).

die Göttin eine wichtige Stellung zwischen Lebenden und Toten wahr. Ihr wurde Herrschaft über die kosmischen und irdischen Mächte und sogar das Schicksal zugesprochen. So preisen die Gebete und Hymnen Isis als Vielnamige mit unzähligen Attributen. Sie schenkt den Völkern die Sprachen, Alphabete und Wissenschaften. Sie ist Patronin der Seefahrt und des Handels, aber auch des gesamten Rechtswesens, sie ist zuständig für Wohlstand und Kindersegen. Das breite Spektrum ihrer Kompetenzen steigerte die Beliebtheit der Göttin in allen Bevölkerungskreisen mit Ausnahme des Militärs. Nachweislich aber suchten vor allem auch Frauen den Beistand gerade dieser Göttin und fühlten sich von ihr u.a. auch in ihrem Streben nach Gleichberechtigung legitimiert. Um einen Eindruck von der Frömmigkeit, die in den Isishymnen zum Ausdruck kommt, zu vermitteln und diese nicht als Zitatensteinbruch zu benutzen, sind hier zwei der drei Isishymnen des Isidor, die in einem ptolemäischen Tempel in Medinet Madi im ägyptischen Fajum gefunden wurden und in das Jahr 85 v.Chr. datiert sind, vollständig abgedruckt.<sup>6</sup>

Im ersten Hymnus wird Isis u.a. als Retterin aus dem Gefängnis und den Gefahren der Seefahrt gepriesen. Desgleichen wird in Weish 10, aber auch in anderen Passagen die rettende Macht der Sophia beschrieben (9,18; 10,1.6.9.13), die ein Schiff zu lenken weiß (10,4 und 14,1-6) und zu den Gefangenen in den Kerker kommt (10,14). Im zweiten, nicht abgedruckten Hymnus des Isidor, werden die zahlreichen Gaben der Göttin verdankt, die vielen Reichtum verschaffte, so wie es von der Sophia heißt, daß sie dem Gerechten Reichtum verschafft (3,3-6; 7,11; 10,11). Dieses Motiv erscheint auch am Anfang des dritten Hymnus, der dann ähnlich wie das Buch der Weisheit vor allem die Beziehung der Göttin zu den Herrschern thematisiert. Ihnen wird Wohlstand, Friedensherrschaft und langes Leben verheißen. Als Allgöttin ist Isis überall gegenwärtig (vgl. Weish 8,1), sie sieht die Werke der Gottlosen und Gottesfürchtigen (vgl. Kap. 1f.10) und die Tugenden jedes Einzelnen.

Das Buch der Weisheit ist, wie die ausgewählten Beispiele gezeigt haben mögen, durchdrungen von der Isismythologie und -frömmigkeit der Zeit, die in konstruktiv-kritischer Weise vom Judentum integriert wurde. JüdInnen und SympathisantInnen des Judentums in Alexandria kamen mit der Isisreligion unweigerlich in Kontakt, und vor allem auf Frauen dürfte diese Religion, die ganz eindeutig emanzipatorisch wirkte, große Anziehung ausgeübt haben. Dennoch versucht die Sapientia Salomonis nicht, diesen Kult zu dämonisieren, sondern sie entwickelt aus der eigenen Tradition heraus eine ähnliche, quasi göttliche Gestalt, die sie in unpolemischer Weise an die Stelle der Isis setzt. In diesem Bemühen ist, wie in den meisten biblischen Weisheitsschriften, die Offenheit für den Dialog mit anderen Kulturen und Religionen erkennbar, aber auch eine Antwort auf die Herausforderungen, vor die jüdische Gemeinden dieser Zeit durch Jüdinnen und anderen Frauen gestellt wurden.

*Die Autorin ist katholische Theologin und seit März 1997 Professorin für Altes Testament und Biblische Umwelt an der Evang.-theol. Fakultät der Universität Bern. Ihre Adresse: Feldeggstr.28, CH-3098 Köniz.*

*Erich (Hg.), Lehrerin der Gerechtigkeit (Erfurter Theologische Schriften 19), Leipzig 1991, 95f und 97f.*

## Die ISIS-Hymnen des Isidoros

(aus einem ptolemäischen Tempel bei Medinet Madi im Fajum, verfaßt zwischen 88 und 80 v. Chr.; griechischer Text; SEG VIII Nr. 548-550, deutsche Übersetzung von Helmut Engel SJ)

### HYMNUS I (SEG 548)

Geberin von Reichtum; Königin der Götter, Hermuthis, Herrin, Allherrscherin, Gutes Geschick, großnamige Isis, Déô (= Demeter), Höchste, Entdeckerin allen Lebens!

Um vielfältige Werke sorgtest du dich, um zu verleihen den Menschen Leben und allen Wohlgesittetheit, und Satzungen hast du aufgezeigt, damit es Rechtlichkeit gibt, und Fertigkeiten hast du verliehen, damit das Leben wohlgestaltet sei, und du hast die schönblühende Vegetation aller Früchte entdeckt.

Deinetwegen bestehen das Himmelsgewölbe und die ganze Erde und das Wehen der Winde und die lieblichscheinende Sonne. Durch deine Macht füllen sich alle Ströme des Nils zur Erntezeit und gießen wogendes Wasser über das ganze Land, damit es unaufhörlich Frucht gibt.

Alle Sterblichen, die auf der grenzenlosen Erde leben, Thraker und Griechen und Barbaren, deinen schönen Namen, vielgeehrt bei allen, sprechen sie in eigenen Sprachen aus, im eigenen Land. Astarte, Artemis nennen dich die Syrer, Nanaia, und die Völker der Lyker rufen Leto als Herrin an, Mutter der Götter sodann nennen dich die thrakischen Männer, die Griechen aber Hera die Erhabenthronende und Aphrodite und gute Hestia und Rheia und Demeter, die Ägypter aber Thivis: denn du allein bist sie alle, die von den Völkern mit anderen Namen als Göttinnen genannt werden.

Gebieterin, ich will nicht aufhören, deine große Macht zu besingen, unsterbliche Retterin, vielnamige, größte Isis, vor Krieg bewahrst du Städte und alle Bürger, sie und ihre Gattinnen und ihren Besitz und ihre geliebten Kinder. Alle, die todbedroht im Gefängnis gehalten werden, und alle, die geplagt werden von langer Schlaflosigkeit mit Schmerzen, und die in fremdem Land Umherirrenden und alle, die im Winter auf hoher See fahren, wenn Männer zugrunde gehen, Schiffe zerschmettert werden, diese alle werden gerettet, wenn sie darum beten, daß du da bist.

Erhöre meine Gebete, du mit großmächtigem Namen, sei mir gnädig, befreie mich von aller Pein.

Isidoros  
hat [es] verfaßt.

<sup>6</sup> Mit freundlicher Genehmigung des Autors/Übersetzers und der Herausgeber folgendem Buch entnommen: Engel, Helmut, „Was Weisheit ist und wie sie entstand, will ich verkünden“, in: Hentschel, Georg/Zenger,

HYMNUS III (SEG 550)

Herrscherin der höchsten Götter, Hermuthis, Herrin,  
 Isis, reine, heilige, große, großnamige, Dêô,  
 ehrwürdigste Geberin von Gütern, allen sterblichen  
 Gottesfürchtigen hast du große Gunsterweise und Reichtum gegeben  
 und ein angenehmes Leben zu haben und höchste Befriedigung,  
 Wohlstand, Glück und kummerfreie Besonnenheit.

Alle, die höchstglücklich leben, die hervorragendsten Männer,  
 szeptertragende Könige und alle, die Herrscher sind,  
 diese regieren, wenn sie sich an dich halten, bis ins Alter,  
 und hinterlassen glänzenden und reichlichen großen Wohlstand  
 Söhnen und Enkeln und den Männern danach.  
 Wen aber die Königin am meisten lieb hat von den Herrschern,  
 dieser herrscht sowohl über Asien wie auch Europa,  
 er erhält [den] Frieden, Früchte hängen schwer zu seiner Zeit  
 von guten Dingen aller Arten, bringen beste Frucht.  
 Wo immer nun Kriege und richtiges Gemetzel [stattfinden]  
 von unzähligen Massen, da hat deine Kraft, deine Macht,  
 die Menge gelichtet, den wenigen aber Mut gegeben.

Erhöre mich, Gutes Geschick, der dich anfleht, Herrin,  
 ob du nach Libyen oder nach Süden gereist bist,  
 oder ob du in den äußersten Gebieten des immer mildwehenden Nordwinds dich aufhältst,  
 oder im Wehen des Ostwinds, wo die Sonnenaufgänge,  
 oder ob du dich zum Olymp begeben hast, wo die Himmlischen [sind],  
 oder ob du im Himmel oben mit den Unsterblichen Gericht hältst,  
 oder ob du den Wagen der schnelllaufenden Sonne bestiegen hast,  
 die ganze Welt durchfährst, auf alles herabschaust,  
 auf die Werke der Gottlosen und der Gottesfürchtigen herabsiehst;  
 wenn du auch hier anwesend bist, die Tugend jedes einzelnen ansiehst,  
 dich freust an Schlachtopfern, Trank- und Speiseopfern  
 der Männer von Arsinoë, die den Gau des Suchos bewohnen,  
 vielrassiger Leute, die alle Jahr für Jahr anwesend sind  
 am zwanzigsten im Monat Pachon und Thot und dir den Zehnten bringen  
 und dem Anchoës, dem Sokonopis, den heiligen Göttern, zum Fest,  
 die du auf Bitten hörst, schwarzgewandige Isis, barmherzige,  
 und ihr, große Götter im Tempel mit ihr,  
 schickt mir Paian, den Arzt aller Leiden!

Isidoros  
 hat [es] verfaßt.

## Die Pädagogik Gottes

Überlegungen zum strafenden und wohlthätigen Handeln Gottes in Weish 11-19

Wer heute als „aufgeklärter“ Christ den letzten Teil von Weish, die Kapitel 11 bis 19, unbedarft liest, wird hin- und hergerissen sein zwischen Zustimmung und Ablehnung. Auf der einen Seite finden sich dort so ansprechende Aussagen über Gott wie: „Du liebst alles Seiende und verabscheust nichts, was du geschaffen hast. Ja, du haßt nichts, was du hergestellt hast.“ (11,24) oder: „Du verschonst alles, weil es dir gehört, du lebenliebender Herr.“ (11,26) Auf der anderen Seite beschäftigen sich lange Textpassagen mit der nicht gerade zimperlichen Bestrafung der Frevler durch denselben Gott, so daß die Frage aufkommt, wie denn die Darstellungen des erbarmenden und des strafenden Gottes zusammenzudenken sind.

### Weish 11-19 als Aktualisierung von Exodus und Wüstenwanderung

Die Überlegungen zum Strafen Gottes in Weish 11-19 sind zunächst einmal durch den behandelten Erzählstoff vorgegeben: die Aktualisierung von Exodus und Wüstenwanderung. Diese Aktualisierung geschieht auf durchaus ungewöhnliche Art und Weise: a) durch die Kombination hymnischer und argumentativer Elemente, deren auffälligstes Kennzeichen der Wechsel zwischen der Du-Anrede Gottes und der Rede über ihn ist, b) durch sieben Vergleiche, in denen das Schicksal der Gerechten (Israeliten) dem Schicksal der Frevler (Ägypter) gegenüber gestellt wird<sup>1</sup>. Zwei Leitprinzipien bestimmen die Art der Gegenüberstellungen. Leitprinzip I wird in 11,5b formuliert: „wodurch ihre Feinde gestraft wurden, dadurch empfangen sie in ihrer Not Wohltaten.“ Leitprinzip II wird in 11,16 formuliert: „womit jemand sündigt, damit wird er bestraft.“ Wie der Autor von Weish diese beiden Leitprinzipien anwendet, zeigt besonders gut die zweite Gegenüberstellung. Er beginnt in 11,15f mit Leitprinzip II. Danach werden die Ägypter durch vernunftlose und widerliche Tiere gestraft (vermutlich wird auf die Froschplage aus Ex 7,26-8,11 angespielt), weil sie Tiere als göttlich verehrten. Diese Argumentation wird in 15,18-16,1 nach einer Unterbrechung

durch zwei Exkurse wieder aufgenommen und abgeschlossen. Demgegenüber empfangen die Israeliten nach 16,2-4 durch die Wachteln in der Wüste Wohltaten, womit Leitprinzip I bestätigt wird: die Ägypter wurden durch Kleintiere gestraft, während die Israeliten durch Kleintiere Wohltaten empfangen. Dieselben Mittel erzeugten also bei Frevlern und Gerechten unterschiedliche Wirkungen, in der zweiten Gegenüberstellung sind das Hunger (= Strafe) bei den Frevlern und Sättigung (= Wohltat) bei den Gerechten.

Nun hätte der Autor von Weish sich durchaus mit den durch die zwei Leitprinzipien bestimmten Gegenüberstellungen zufrieden geben können. Das tut er aber nicht, da er ein Gespür hat für die Fragen, die seine Aktualisierung der Exodus- und Wüstenereignisse offenlassen. Diese Fragen versucht er, in den zwei schon erwähnten Exkursen zu beantworten, die sehr geschickt in die erste und die zweite Gegenüberstellung eingeschaltet sind, mit beiden eng verzahnt. Der erste Exkurs (11,15-12,27) beantwortet Fragen nach dem Strafen Gottes. Helmut Engel hat diese Fragen in seinem Einleitungsartikel sehr klar formuliert: „Was kann ‚Strafe / strafen‘, wenn es von Gott ausgesagt wird, überhaupt bedeuten? Er ist doch der Schöpfer und Retter / Erlöser, der alles zum *Sein* und zu *unvergänglichem Leben* geschaffen hat (1,13-15; 2,22-24)! Wozu ist Gottes Strafen gut und sinnvoll?“<sup>2</sup> Der Exkurs reflektiert theologisch die Spannung, die zwischen der Liebe Gottes zu allen Geschöpfen und seiner Gerechtigkeit besteht, und führt sie einer Lösung zu. Der zweite Exkurs (13,1-15,19) reflektiert über die Torheit des Götzendienstes und beantwortet damit die sich aus dem ersten Exkurs ergebende Frage: „Weshalb und für welche Vergehen bestraft Gott die Frevler?“

Die beiden Exkurse sind daher wesentlich mehr als interessante, doch für das Verständnis des Ganzen nicht unbedingt erforderliche Textabschnitte. Sie sind grundsätzliche Überlegungen, die den hermeneutischen Schlüssel liefern zum richtigen Verständnis der sieben Gegenüberstellungen.

<sup>1</sup> Zur Gattungsfrage wie zur Aufteilung der sieben Gegenüberstellungen vgl. den einleitenden Aufsatz von Helmut Engel „Ein alttestamentliches Buch aus der Zeit Jesu“. Dort findet sich auch eine kurze Bemerkung zur

auffälligen Vermeidung aller Namen in Weish.  
<sup>2</sup> H. Engel, a.a.O. 162; vgl. dort auch die Frage, die dem zweiten Exkurs zugrunde liegt.

Wer sich mit dem Problem der göttlichen Strafe in Weish beschäftigt, muß sich daher a) insbesondere mit der Argumentation des ersten Exkurses auseinandersetzen und darf b) nicht aus dem Blick verlieren, daß es die Exodusereignisse sind, die erinnert und aktualisiert werden.

### Über Gottes Liebe und Gerechtigkeit in Weish 11,15-12,27

Weish 11,15-12,27 läßt sich in zwei große Abschnitte gliedern, in 11,15-12,2 und 12,3-22. Die Verse 23-27 schließen den gesamten ersten Exkurs ab und leiten über zum zweiten Exkurs.<sup>3</sup> Schon in der ersten Gegenüberstellung, in 11,4-14, wird deutlich, daß der Autor Gottes Handeln als pädagogisches Handeln begreift. Allerdings scheint Gott zunächst nur die Gerechten zu erziehen. Sie sollen durch den kurzen Durst in der Wüste und die anschließende unverhoffte Wassergabe aus dem Felsen erkennen, daß Gott ihre Gegner wie ein strenger König verurteilt und straft, sie selbst aber wie ein mahnender Vater in Barmherzigkeit erzieht (11,8-10). Demgegenüber ist zunächst nicht klar, was die göttliche Strafe bei den Frevlern bewirken soll, ja ob sie überhaupt etwas bewirken soll. Daß auch sie etwas erkennen sollen, könnte 11,13b andeuten: „denn als sie hörten, daß durch ihre eigenen Strafen diese (= die Gerechten) Wohltaten erhielten, da nahmen sie den HERRN wahr.“

Die Verse 15-16 bestätigen nun, daß Gottes pädagogisches Handeln tatsächlich auch die Frevler mit einschließt. Gerade sie will Gott durch das Leitprinzip II zur Erkenntnis führen, daß Sünde und Strafe sich entsprechen, daß also die Tierplage als Strafe aufzufassen ist für die göttliche Verehrung von Tieren, die Blutplage als Strafe für den Mord an den neugeborenen Söhnen Israels (11,6f zu Ex 1,22). Anders als in der Exoduserzählung haben die Plagen in Weish 11-19 daher nicht nur das Ziel, die Ägypter zu bewegen, die Israeliten ziehen zu lassen, sondern auch den Ägyptern (Frevlern) ihr sündhaftes Handeln vor Augen zu führen und sie zur Umkehr zu

bewegen. Verstärkt wird diese Absicht durch Anwendung von Leitprinzip I, durch die Erfahrung der Ägypter nämlich, daß die Israeliten durch die Mittel Wohltaten empfangen, durch die sie selbst gestraft wurden. Mehr oder weniger ist diese Pädagogik Gottes gegenüber den Ägyptern in allen sieben Vergleichen erkennbar. Die als Strafen verstandenen Plagen sind daher keine Willkürakte, sondern Antworten auf entsprechende Vergehen der Ägypter, die außer der Strafe in der letzten Gegenüberstellung (die Vernichtung der Ägypter im Meer) immer wieder deren Umkehr bewirken wollen (16,8.18; 18,2.13). Gott hat also nicht nur die Gerechten im Blick, auf deren Rettung er hinarbeitet, sondern ebenso die Frevler. Man kann sogar noch weiter gehen und vermuten, daß Gott nicht nur das Wohl der Gerechten will, sondern auch das Wohl der Frevler – eine Vorstellung, mit der wir außerhalb des theologischen Diskurses bis heute durchaus unsere Schwierigkeiten haben.

Das bestätigt und begründet nun der erste Abschnitt des ersten Exkurses (11,15-12,2). Nachdem 11,17-20c über die unbegrenzten Möglichkeiten der strafenden Macht Gottes reflektiert hat, folgt in V20d eine erste Selbstbeschränkung dieser Macht. Denn Gott hat die Welt „nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet“ und – so suggeriert der Text – auf die solchermaßen geordnete Welt kann sich der Mensch auch verlassen. Gott stößt seine einmal geschaffene Ordnung nicht um. Auf diese erste Selbstbeschränkung folgt in 11,23ff die zweite, für die Argumentation des Exkurses bedeutendere Selbstbeschränkung. Sie beginnt mit einem Paradoxon: Gott erbarmt sich aller, weil er alles kann. Deshalb übersieht er die Sünden der Menschen zur Umkehr (11,23). Hält der Autor hier noch an der Vorrangigkeit der Macht Gottes fest, macht schon der nächste Vers deutlich, daß nicht die Macht der tiefere Grund für das Erbarmen Gottes der Welt gegenüber ist, sondern seine Liebe: „er liebt alles, was ist, und verabscheut oder haßt nichts, was er gemacht hat.“ (11,24) In der Schöpfung hat er sich selbst gegeben, so daß in allen Dingen sein „unzer-

*seines Aufsatzes „Ein alttestamentliches Buch aus der Zeit Jesu“ möchte ich mich an dieser Stelle herzlich bedanken.*

störbarer Geist“ wirkt (12,1). Entsprechend ist es ihm als „lebenliebendem“ Gott nicht möglich, diejenigen, die gegen ihn sündigen, wie ein verschmähter Despot zu vernichten. Statt dessen (ver)schont er selbst die, die von ihm abgefallen sind (11,26). Doch Schonung besagt nicht, ebenso wie das Übersehen der Sünden in 11,23, daß die Sünder keine Konsequenzen für ihre Taten fürchten müssen. Sie werden durchaus gestraft, allerdings nicht ihren Sünden entsprechend, sondern nur schrittweise, mit dem pädagogischen Ziel, „sich vom Bösen abzuwenden und auf den Herrn ihr Vertrauen zu setzen.“ (12,2c) Diese Aussage markiert nicht nur Ende und Höhepunkt des ersten Abschnittes von 11,15-12,27, sondern sie bildet gleichzeitig den inhaltlichen Höhepunkt des gesamten ersten Exkurses. Das bestätigen die Verse 12,10 und 12,20, die das formulierte pädagogische Ziel des göttlichen Strafhandelns an den Gottlosen wieder aufnehmen: Gott straft selbst diejenigen, die des Todes schuldig sind, nur nach und nach und mit Nachsichtigkeit und Großzügigkeit, um Zeit und Raum zur Umkehr zu geben. 12,20c wiederholt sogar fast wörtlich 12,2c: Gott straft so nachsichtig, damit „sich die Sünder vom Bösen abwenden“. Kein Zweifel also, daß die Strafe als pädagogisches Mittel für den Autor von Weish letztlich dem Wohl der Bestraften dient. Gott will nicht nur das Wohl des Gerechten, sondern auch das des Frevlers, weil er wie der Gerechte als Geschöpf Gottes dessen Geist in sich hat und von ihm geliebt wird.

Der zweite Abschnitt des ersten Exkurses (12,3-22) veranschaulicht nun das pädagogische Vorgehen Gottes an einem für den Autor und seine AdressatInnen extremen Beispiel, nämlich am Beispiel der früheren Bewohner des Heiligen Landes, den Kanaanäern (12,3-11). Diese Menschen werden vom Autor als bodenlos schlecht dargestellt, denn sie übten nicht nur verwerfliche Zaubereien aus und nahmen an unheiligen Mysterien teil, sondern sie schreckten auch nicht vor Kannibalismus (Essen von Innereien, Menschenfleisch und -blut) und vor Kindermord zurück.<sup>4</sup> Wegen dieser

<sup>4</sup> Der Vorwurf des Kindermordes bezieht sich auf Kinderopfer, ein Vorwurf, der in den biblischen Texten über die Schandtaten der Kanaanäer oft vorkommt (z.B. Dtn 12,31; 18,9-11; Lev 18,21; 20,2-5; Ps

Taten haßte sie Gott und wollte sie vernichten. Doch gegen sein eigenes Wissen über ihren bösen Ursprung und über ihre fortdauernde Weigerung sich zu ändern schonte er selbst diese, weil sie Menschen waren (12,8a). Er richtete sie nur nach und nach, um auch ihnen Raum zur Umkehr zu geben (12,10a).

Das Beispiel macht heutigen LeserInnen allerdings zu schaffen. Es beginnt mit der abschreckenden, klischeehaften Darstellung eines bestimmten Volkes, geht weiter mit einem Verständnis von Schonung, das die Vernichtung nur hinauszuschieben scheint, und endet bei einer fast biologistischen Sicht über die angeborene Bosheit dieser Menschen und über die Verfluchung ihrer Nachkommenschaft von Anfang an.

Es ist deutlich, daß der Autor die schlimmsten, ihm bekannten Vergehen von Menschen in die Kanaanäer hineinprojiziert, um die Größe der göttlichen Nachsichtigkeit zu demonstrieren. So problematisch eine solche Projektion auch ist – die unser Autor ja nicht erfunden hat, sondern zum Teil aus seiner Tradition übernimmt –, muß doch beachtet werden, daß er eine Menschengruppe als Exemplum auswählt, die zu seiner Zeit schon lange nicht mehr existierte. Die sogenannten „biologistischen“ Aussagen beziehen sich auf Gen 9,18-27. Dort weidet sich Ham (= Kanaan) am betrunkenen und entblößten Noah. Als Noah aus seinem Rausch erwacht und vom Verhalten Hams erfährt, verflucht er ihn. Nach der Vorstellung unseres Autors wirkt das böse Verhalten Hams weiter in seinen Nachkommen. Das griechische Wort *ἐμφυτος* = eingepflanzt in 12,10c (die EÜ übersetzt es mit „angeboren“), könnte daher bedeuten „nachträglich übernommen und dann zur zweiten Natur geworden.“ Auf jeden Fall hat Gott seine Hand hier nicht im Spiel. Wie alle seine Geschöpfe hat er auch Ham/Kanaan mit unvergänglichem Geist ausgestattet.

Die größten Schwierigkeiten bereitet in diesem Beispiel aber das Verständnis von Schonung, das die endgültige Vernichtung nur hinauszuschieben scheint: „Auch diese hast du wie Menschen geschont, indem

106,37-38). Der Bibel sonst unbekannt ist der Vorwurf des Kannibalismus, wohl eine verdeckte Polemik gegen die Mysterienkulte der eigenen Zeit.

<sup>3</sup> Die Gliederung des ersten Exkurses stammt von Helmut Engel, der mir freundlicherweise ein Manuskriptteil seines demnächst erscheinenden Kommentars zu Weish zur Verfügung stellte. Auch für die Zusendung

du ihnen ... Hornissen schicktest, damit sie diese nach und nach zugrunde richten.“ (12,8) Darüber hinaus widerspricht sich V8c mit V10a, wonach Gott auch den Kanaanäern Raum zur Umkehr gibt. Eine mögliche Erklärung: unser Autor ließ in V8c unreflektiert sein Wissen über das Verhalten der Kanaanäer einfließen; denn nach biblischer Überzeugung nutzten sie die Möglichkeit zur Umkehr gerade nicht, so daß die allmählichen Strafen Gottes tatsächlich zu ihrer allmählichen Vernichtung führten.

Zentrum des zweiten Abschnittes von Exkurs I bildet 12,12, ein Vers, der mit vier rhetorischen Werfragen die Souveränität Gottes betont. Er leitet über zu einer nochmaligen Reflexion des Verhältnisses von Macht und Barmherzigkeit Gottes. Dabei taucht das erste Mal in Exkurs I die Gerechtigkeit als grundlegende göttliche Eigenschaft auf, die der Autor von Weish ganz eng an die Macht Gottes bindet. Danach ist die göttliche Gerechtigkeit zwar nur mit Macht durchzusetzen (12,17), doch diese Macht steht niemals in Gefahr, mißbraucht zu werden. Gott setzt sie ausschließlich in gerechter Weise ein (12,15). Die Verse 19-21 fordern die Gerechten schließlich zur Nachahmung des bisher ausführlich geschilderten göttlichen Verhaltens auf. So menschenfreundlich wie Gott sollen auch sie sein (12,19b). Damit wird das bisher nur Gott zugeschriebene hellenistische Königsideal, das hinter der Betonung von Schonung, Gerechtigkeit, Nachsicht etc. steht, demokratisiert. Alle Gerechten haben den Auftrag, Gott in dieser Hinsicht nachzuahmen. Gleichzeitig können sie selbst auf Gottes reiches Erbarmen hoffen. V22 faßt diese Erkenntnis am Ende des Exkurses noch einmal zusammen: „Während du uns erziehst, geißelst du unsere Feinde maßvoll<sup>5</sup>, damit wir, wenn wir richten, deine Güte bedenken, wenn aber wir gerichtet werden, Erbarmen erwarten.“

### Zwei Anfragen zum Verständnis der göttlichen Strafe im Buch der Weisheit

Nicht alle Fragen, die heutige Christen an das pädagogische Handeln Gottes haben, sind mit die-

sem Durchgang durch den ersten Exkurs von Weish 11-19 befriedigend beantwortet worden. Ich möchte daher an dieser Stelle auf zwei meiner Meinung nach grundsätzliche Probleme eingehen, die mit der Rede vom göttlichen Strafen verbunden sind – mit den göttlichen Wohltaten haben wir naturgemäß weniger Probleme – : (1) In den sieben Gegenüberstellungen in Weish 11-19 werden die Frevler bestraft und die Gerechten gerettet, doch in der Realität machen wir häufig die gegenteilige Erfahrung. Die Gerechten scheinen bestraft zu werden und den Frevlern geht es gut. Zeugen die Leitprinzipien in Weish 11-19 mit ihrem einfachen Tun-Ergehen-Schema daher nicht von einer großen Naivität und einer Idealisierung göttlicher Gerechtigkeit? (2) Die harte Bestrafung der Frevler und der geringe Erfolg dieser Maßnahme weckt Zweifel am Sinn des Strafens. Erreicht die Strafe überhaupt das gewünschte Ziel, die Umkehr? Wird Gott hier nicht zum Handlanger schwarzer Pädagogik gemacht?

zu (1) Der Vorwurf der Naivität bei der eindeutigen Zuordnung von Strafen und Wohltaten in den Kapiteln 11-19 trifft Weish nicht; denn wie kaum ein anderes Buch der Bibel setzt es sich in seinem ersten Teil (Weish 1,1-6,21) mit der Erfahrung auseinander, daß der Gerechte leidet und Nachteile erlebt, während es dem Frevler gut geht. Weish weiß auch, daß selbst Kinderlosigkeit und früher Tod – nicht nur in der älteren Weisheit als Strafe Gottes für ein sündiges Leben gedeutet – die Gerechten ebenso treffen kann wie die Frevler (3,13-4,19). Weish 3,1-9 bietet nun eine Lösung an, die schon auf den letzten Teil des Buches hinweist: „nur in der Wahrnehmung der Menschen wurden die Gerechten gestraft, tatsächlich aber hat Gott sie nur ein wenig erzogen / gezüchtigt, und am Ende empfangen sie große Wohltaten.“ (3,4-5) Die Hoffnung der Gerechten liegt also nicht in einem guten, angenehmen Leben, sondern, so führt der Autor weiter aus, ihre Hoffnung richtet sich auf Unvergänglichkeit nach ihrem Tod. Dann sind sie ganz in Gottes Hand und finden Frieden. Die Frevler dagegen erwartet nach ihrem Tod Gericht

und Strafe (3,10; 5,17-23). Das Buch der Weisheit hält also weiter an der Gerechtigkeit Gottes fest, das heißt eben auch an der Vorstellung, daß gutes oder böses Tun entsprechende Konsequenzen nach sich zieht. In vollem Umfang offenbart sich diese Gerechtigkeit aber erst nach dem Tod, wobei das Wie offen bleibt.

Weish 11-19 muß auf diesem Hintergrund als Paradigma der Hoffnung gelesen werden. Es versichert dem leidenden oder zu kurz gekommenen Gerechten, daß es sich bei der ausgleichenden Gerechtigkeit nach dem Tod nicht um eine Vertröstung handelt. Mindestens einmal in der Geschichte, beim Exodus, hat Gott sich ganz offensichtlich ohne Wenn und Aber als der Retter der Gerechten erwiesen. Daher können die Gerechten darauf vertrauen, daß er so wie damals auch heute an ihnen handeln wird, selbst dann, wenn die Menschen meinen, die Gerechten seien von Gott bestraft.

zu (2) Größere Schwierigkeiten als die erste bereitet die zweite Anfrage. Ich möchte mich an dieser Stelle allerdings nicht grundsätzlich mit dem Sinn von Strafe auseinandersetzen, sondern der Frage nachgehen, ob die Strafvorstellung in Weish trotz aller Problematik nicht doch auch heute zum Nachdenken anregen kann.<sup>6</sup> Festzuhalten ist zunächst, daß in Weish nur die Frevler von Gott gestraft werden. Mit Ausnahme von Weish 3,4 – wo der Gerechte ja nur dem Anschein nach gestraft wird – ist das griechische Verb *κολάζω* ausschließlich für sie reserviert. Die Gerechten werden dagegen „erzogen“ oder „gezüchtigt“. Der Umgang Gottes mit den Gerechten liegt danach auf der Ebene der Familie, sein Umgang mit den Frevlern auf der Ebene des Staates. Das bestätigt auch der Vergleich in 11,9f, wonach Gott die Gerechten mit großer Güte und Freundlichkeit erzieht wie ein Vater, die Frevler aber wie ein strenger König behandelt, der sie nach peinlichem Verhör zur Strafe verurteilt.<sup>7</sup> Im Unterschied zu heutigem Verständnis strafen für Weish also nur staatliche Organe, nicht Erziehungsberechtigte. Entsprechend zu beur-

teilen sind die Vergehen der Frevler. Das sind keine Vergehen von Kindern innerhalb einer Familie, sondern schwere Verbrechen, wie schon die erste Gegenüberstellung in Weish 11,6-14 zeigt, die den blutgetränkten Nil als Strafe für den „befohlenen Kindermord“ an den neugeborenen Knaben der IsraelitInnen deutet. Der eigentliche Grund für diese Verbrechen ist aber der Götzendienst der Frevler, wie die zweite Gegenüberstellung mit der Aufnahme der Tierplage zeigt. Aus dem Götzendienst und der damit zusammenhängenden Weigerung, den wahren Gott anzuerkennen und zu verehren, entspringt nach Meinung des weisheitlichen Autors alles Übel, alles Verbrechen (Exkurs II, bes. 14,24-31).

Nun ist die Verteufelung des ägyptischen „Götzendienstes“ mehr als fragwürdig und in einer Zeit, die den Dialog zwischen den Religionen bitter nötig hat, sogar gefährlich. Auch die „Erziehung“ der Gerechten ist in der dargestellten Art und Weise – ohne daß ich auf Einzelheiten eingehe – nicht frei von Elementen schwarzer Pädagogik. Und schließlich läßt sich bei einigen Strafen in den sieben Gegenüberstellungen der Eindruck nicht von der Hand weisen, daß sie dem in Exkurs I anvisierten pädagogischen Ziel der Umkehr der Frevler widersprechen.

Trotzdem halte ich die Art und Weise des göttlichen Strafhandelns an den Frevlern für bemerkenswert angesichts der in letzter Zeit geführten Diskussionen über eine Verschärfung des Strafrechtes in Deutschland oder die Ausweitung der Todesstrafe in den USA. Gott straft in Weish nicht aus Rache, er straft auch nicht zur Satisfaktion, um die verletzte Ordnung wieder herzustellen. Genausowenig straft er um abzuschrecken, obwohl die LeserInnen natürlich auch davor gewarnt werden, das Verhalten der Frevler nachzuahmen. Selbst die Prävention, der Schutz und die Rettung der Gerechten vor den Frevlern, ist nicht der einzige Sinn des göttlichen Strafens, wiewohl er für die Gerechten im Vordergrund steht und von der Exoduserzählung vorgege-

<sup>5</sup> Alle griechischen Hss lesen an dieser Stelle das nirgends sonst vorkommende Wort *μυριαστήτι* = „zehntausendfach“. Mit vielen ExegetInnen (z.B. Armin Schmitt, *Das Buch der Weisheit. Ein Kommentar*, Würzburg

1986, 104) nehme ich aber aus inhaltlichen Gründen ein Abschreiberversehen an, so daß ursprünglich *μετριότητι* = „maßvoll“ zu lesen wäre.

<sup>6</sup> Ausgeblendet bleibt hier der ganze Komplex von Fragen zur anthropomorphen Rede über Gott.

<sup>7</sup> Das in der Regel mit „Erbarmen“ übersetzte griechische Wort hat in 11,9 die Bedeutung von Güte und Freundlichkeit. Dazu und zur Vaterschaft

Gottes gegenüber den Gerechten vgl. Angelika Strotmann, „Mein Vater bist du!“ (Sir 51,10) Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften (FThSt 39) Frankfurt/Main 1991, bes. 116-126.



ben ist. Der letzte Sinn göttlichen Strafens liegt nach Weish darin, den Frevler zur Einsicht zu führen in die Verkehrtheit seiner Taten und ihm dadurch die Umkehr zu ermöglichen. Die Strafe, will sie diesen Sinn nicht verfehlen, muß zum einen in Beziehung stehen zum Vergehen (das betont Leitprinzip I, wenn auch sicher nicht in unserem Sinn von Strafrechtsreform). Zum anderen kann sie nicht bis zum Äußersten gehen, bis zum Tod des Delinquenten, sondern muß „Raum zur Umkehr“ geben, und das nicht nur einmal. Diese am Menschen orientierte Art des Strafens ist für Weish schließlich nicht nur eine Sache Gottes, sondern wird auch von den Adressaten des Buches gefordert. Gott erwartet die von ihm selbst geübte Nachsicht und Großzügigkeit gegenüber den Frevlern ebenso vom Gerechten, eine nicht ganz leichte Forderung an die, die gerade noch unter den Frevlern gelitten haben. Wir wären schon ein Stück weiter auf dem Weg zu einer menschenfreundlichen Welt, wenn wenigstens Christinnen und Christen, Jüdinnen und Juden diese Einsicht aufnehmen und umsetzen würden!

*Dr. Angelika Strotmann ist Akademische Rätin für Biblische Einleitungswissenschaften an der Universität Saarbrücken. Ihre Anschrift: Institut für kath. Theologie, Postfach 151150, 66041 Saarbrücken.*

### Der Papst über die Unentbehrlichkeit des Alten Testaments

Ansprache von Johannes Paul II. am 11. April 1997 vor der Vollversammlung der Päpstlichen Bibelkommission

#### Gemeinsame Nachkommenschaft Abrahams

Seit dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert war die Kirche mit der Versuchung konfrontiert, das Neue Testament ganz und gar vom Alten zu trennen und das eine gegen das andere zu stellen, indem sie jedem eine unterschiedliche Herkunft zuschrieb. Nach Markion stammt das Alte Testament von einem Gott, der dieses Namens unwürdig sei, da er rachsüchtig und blutrünstig sei, während das Neue Testament den versöhnlichen und großzügigen Gott offenbare.

Die Kirche hat diesen Irrtum entschieden zurückgewiesen und alle daran erinnert, daß sich die göttliche Mildherzigkeit bereits im Alten Testament manifestiert. Dieselbe markionitische Versuchung stellt sich uns leider auch in der heutigen Zeit. Dabei zeigt sich immer mehr, welche Unwissenheit über die tiefe Verbindung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament herrscht. Aus dieser Unwissenheit gewinnt so mancher den Eindruck, die Christen hätten mit den Juden nichts gemeinsam.

Jahrhundertelange Vorurteile und Gegensätze haben einen tiefen Graben aufgerissen, den die Kirche, angeregt durch die Stellungnahme des Zweiten Vatikanischen Konzils, nun aufzufüllen bemüht ist. Die neuen liturgischen Lektionarien haben den Texten des Alten Testaments mehr Platz eingeräumt, und auch im *Katechismus der Katholischen Kirche* ist es ein ständiges Anliegen, sich an den Schatz der Heiligen Schriften zu halten.

In der Tat kann man das Mysterium Christi gar nicht vollends zum Ausdruck bringen, wenn man nicht auf das Alte Testament zurückgreift. Die menschliche Identität Jesu wird von seiner Bindung an das Volk Israel her bestimmt, war er doch aus dem Geschlecht Davids und ein Nachkomme Abrahams, und es handelt sich dabei nicht nur um eine physische Zugehörigkeit. Jesus nahm an den synagogalen Zeremonien teil, bei denen die Texte des Alten Testaments gelesen und kommentiert wurden, und so nahm er auch auf menschliche Weise Kenntnis von jenen Texten. Er nährte damit Geist und Herz, indem er sich ihrer dann in seinen Gebeten bediente; auch sein Verhalten war ganz von ihnen durchdrungen. So wurde er ein echter Sohn Israels, tief verwurzelt in der langen Geschichte seines Volkes. Als er zu predigen und zu lehren begann, schöpfte er reichlich aus dem Schatz der Schriften, und er bereicherte denselben durch neue Inspirationen und unerwartete Initiativen. Diese – und das sei wohl bemerkt – zielten nicht auf eine Abschaffung der alten Offenbarung, sondern im Gegenteil darauf, sie gänzlich zur Erfüllung zu bringen. Selbst der immer hartnäckigere Widerstand, mit dem sich Jesus bis nach Golgota konfrontiert sah, wurde von ihm im Licht des Alten Testaments verstanden, welches ihm das den Propheten vorbehaltene Los offenbarte. Er wußte auch aus dem Alten Testament, daß am Ende die Liebe Gottes immer wieder siegt.

## Das Schicksal des Gerechten in der biblischen Tradition

Menschen, die extreme Leidenssituationen durchmachen, stellen sich unwillkürlich die Frage nach dem Warum des Leidens: Warum gerade ich? Warum läßt Gott dies zu? Bei diesen Fragen, die nicht primär rationale Gründe erfragen, entstehen Sprachmuster als Deutungshilfen, die einer Leidensbewältigung dienen.

Die Bibel des Ersten und Neuen Testaments als Zeugnisse jahrhundertelanger Glaubenserfahrungen spiegeln nicht nur Leidenserfahrungen verschiedenster Epochen wider, sie bietet auch eine Vielfalt von Deutungsmustern, die je in besonderen Situationen entstanden sind. Die Deutungsmuster, die wirkungsgeschichtlich insbesondere zur Deutung des Schicksals Jesu eine wichtige Rolle spielen, sind die bereits vorexilisch nachweisbare Vorstellung vom leidenden Gerechten<sup>1</sup>, das deuteronomistische Motiv vom gewaltsamen Geschick des Propheten<sup>2</sup> und die Gestalt des leidenden Gottesknechts bei Deuterocesaja (Jes 52,13-53,12)<sup>3</sup>. Ich gehe hier davon aus, daß die Vorstellung vom leidenden Gerechten das grundlegende und auch zeitlich frühere Motiv ist, das in die beiden anderen aufgenommen und neu entfaltet worden ist.<sup>4</sup>

Die Grundelemente dieser Vorstellung, nämlich das unvermeidbare Leiden und die damit zusammenhängende Rettung durch Gott, bringt Ps 34,20 prägnant zur Sprache: „Der Gerechte muß leiden, doch allem wird der Herr ihn entreißen.“

Wenn wir die Rezeption der Vorstellung vom leidenden Gerechten im Neuen Testament näher ins Auge fassen, können wir nicht umhin, die Vermittlungsfunktion des Weisheitsbuches zu berücksichtigen. Denn auch über das Weisheitsbuch erfolgte die Aufnahme der Vorstellung vom leidenden Gerechten im Neuen Testament. Beachten wir stärker diese Rezeption, dann kämen der sozialgeschichtli-

che Aspekt der Vorstellung vom leidenden Gerechten und die Verwendung dieser Vorstellung besser ins Licht. In diesem Beitrag beschränke ich mich auf die Darlegung des Einflusses der weisheitlichen Tradition auf die Vorstellung des leidenden Gerechten im Neuen Testament.

### Der leidende Gerechte im Buch der Weisheit

Im Buch der Weisheit werden Leiden und Erhöhung/Rettung des Gerechten thematisiert. Beide Motive ziehen sich wie ein roter Faden durch das ganze Buch. Überhaupt geht es in dieser Schrift um die Beziehung des Gerechten zur Weisheit<sup>5</sup>. Insbesondere im ersten Abschnitt (Kap 1-5) ist vom Leiden des Gerechten, und zwar in der traditionell weisheitlichen Gegenüberstellung des Gerechten und des Gottlosen, die Rede (Weish 1,12-16; 2,23f; 3,13-18; 4,7f; 5,15f). Innerhalb dieses Abschnitts heben sich Weish 2,10-20 und 5,1-13 als eine literarische Vorlage vom Kontext ab und bilden durch ihre wechselseitige Entsprechung ein „Diptychon“<sup>6</sup>. Weish 2,10-20 inszeniert das Auftreten der Feinde, die ihre Absicht bekunden, dem Gerechten unsägliche Leiden wie Unterdrückung, Anschläge, Schmerzensqualen bis hin zum Todesurteil zuzufügen. Weish 5,1-7 bringt einen Szenenwechsel und setzt eine Gerichtssituation voraus: hier tritt der Gerechte denen entgegen, die ihn verurteilt hatten. Diese müssen nun die nicht für möglich gehaltene Rettung eingestehen und ihren Irrtum und ihre Ungerechtigkeit bekennen. Das Diptychon knüpft insbesondere in seinem zweiten Teil an das vierte Gottesknechtlied (Jes 52,13-53,12) an und deutet als Ganzes die Gestalt des leidenden Gerechten als des neuen Gottesknechts (Weish 2,13). Weish 5,3-7

<sup>1</sup> Vgl. L. Ruppert, *Der leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum* (FzB 5), Würzburg 1972; ders., *Jesus als der leidende Gerechte? Der Weg Jesu im Lichte eines alt- und zwischentestamentlichen Motivs* (SBS 59), Stuttgart 1972; ders., *Gerechte und Frevler (Gottlose) in Sap 1,1-6,21*; H. Hübner (Hrsg.), *Die Weisheit Salomos im Horizont biblischer Theologie* (Biblisch-Theol. Studien 22), Neukirchen-Vluyn 1993, S. 1-54.

<sup>2</sup> Vgl. O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum* (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967.

<sup>3</sup> Vgl. H. W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*, Berlin 3. Aufl. 1952.

<sup>4</sup> Vgl. K. Th. Kleinknecht, *Der leidende Gerechtfertigte. Die alttestamentlich-jüdische Tradition vom „leidenden Gerechten“ und ihre Rezeption bei Paulus* (WUNT 2. Reihe 13), Tübingen 2. erweit. Aufl. 1988, S. 52; 55.

<sup>5</sup> Vgl. H. von Lips, *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament* (WMANT) 64, Neukirchen-Vluyn 1990, S. 128.

<sup>6</sup> Vgl. L. Ruppert, *Der leidende Gerechte S. 70-102*; ders., *Jesus als der leidende Gerechte? S. 23f*; K. Th. Kleinknecht, *Der leidende Gerechtfertigte S. 104ff.*

„klingt Zeile um Zeile an Jes 53 an und schreitet genau mit dem alten Text fort.“<sup>7</sup> Auch die szenische Darstellung, in der die Gegner das Wort ergreifen, das schließlich zu einem Bekenntnis wird, dürfte im Anschluß an das Gottesknechtslied geformt sein. Es ist allerdings bezeichnend, daß die Aktualisierung im Weisheitsbuch einen wichtigen Gedanken des Liedes, die Sühnevorstellung (Jes 53,4f), ausläßt. Dies dürfte damit zusammenhängen, daß die weisheitliche Aktualisierung mehr an Aufdeckung der Schuld als an deren Tilgung interessiert ist.

Als geschichtlichen Ort dieser Aktualisierung nimmt Lothar Ruppert die Situation des Konfliktes zwischen den Parteien der Sadduzäer und Pharisäer in Palästina unter Alexander Jannaios (103-76 v. Chr.) an. Er will die Gestalt des Gerechten im Diptychon mit dem hingerichteten Pharisäer und Toralehrer Jose ben Joëser aus Zereda gleichsetzen, welcher zum Prototyp der unter Alexander Jannaios um 88 v. Chr. gekreuzigten 800 Pharisäer geworden sei und als solcher Modell für den leidenden Gerechten des „Diptychon“ gestanden habe.<sup>8</sup> Ob allerdings der Konflikt zwischen dem Gerechten und den Frevlern im „Diptychon“ nur als religiöser Streit zu bestimmen ist,<sup>9</sup> ist für mich eine Frage, denn die Selbstanklage der Frevler (Weish 5,6f) nennt neben dem Abirren vom Weg der Wahrheit als Vergehen das Gehen auf dem Weg des Unrechts und das Nichtkennen des Weges des Herrn, welches das soziale Verhalten einschließt.

Der Verfasser des Weisheitsbuches verdeutlicht und verstärkt den sozialen Aspekt des Konflikts und setzt eine explosive soziale Situation voraus. Der Gerechte erscheint als Prototyp für die Unterdrückten und sozial Benachteiligten. Es werden Arme, Witwen und Alte ausdrücklich genannt (Weish 2,10). Diese sind die Lieblinge Gottes (Weish 2,18; 4,10), ihnen gelten Gottes Sorge und Schutz (Weish 5,15b.16c.d). Seine gottlosen Gegner sind Machtmenschen, die das Recht verkehren und die Schwachen eliminieren (Weish 2,11). Es sind überhebliche und prahlerische Reiche, die auf Reichtum und Macht ihre Hoffnung setzen (Weis 5,8).

<sup>7</sup> Vgl. H. W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*, 3. Aufl. Berlin 1952, S. 46.

<sup>8</sup> Vgl. L. Ruppert, *Der leidende Gerechte* S. 94; 103f.

<sup>9</sup> Vgl. L. Ruppert, *Der leidende Gerechte* S. 86; 96.

<sup>10</sup> Vgl. A. Schmidt, *Weisheit (NEB 23)*, Würzburg 1989, S. 6.

Das Buch der Weisheit stammt aus der jüdischen Diaspora in Ägypten, wahrscheinlich aus Alexandria.<sup>10</sup> Die Entstehungssituation, die soziale Probleme und Konflikte widerspiegelt, dürfte die letzten Regierungsjahre des Ptolemäus XII. Neos Dionysos (80-51 v. Chr.) und die Zeit Kleopatras VII. Thea Philopator (51-30 v. Chr.) voraussetzen. Nicht nur Steuern wurden mit großer Härte eingetrieben, sondern es herrschte in den vierziger Jahren wegen ungenügender Nilüberschwemmungen Hungersnot im Land. In dieser Situation ließ Kleopatra Getreide aus den königlichen Speichern verteilen. Die alexandrinischen Juden, die ohne Bürgerrecht waren, wurden bei dieser Nahrungsmittelverteilung nicht berücksichtigt. Auf diesen Vorgang bezieht sich Josephus c. Ap. 2,5 und spricht von einer Verfolgungssituation.<sup>11</sup> In diesen sozialen Kontext scheint das Buch der Weisheit hineinzugehören. Denn es übt nicht nur Sozial- und Herrschaftskritik (Weish 19,13-17), sondern sucht auch die Herrschenden und Mächtigen für ein Handeln nach der Weisung Gottes zu gewinnen (Weish 6,1-21). In der Reflexion über das Schicksal der unterdrückten Gerechten greift es allerdings auf die traditionelle Lehre des Leidens als Prüfung Gottes zurück (Weish 3,5-6) und verdunkelt dadurch den prophetischen Protest gegen Unrecht und Elend. Demnach erscheint die Gestalt der Weisheit als personifizierte Zuwendung Gottes (Weish 6,16). Die Weisheit steht für den verfolgten Gerechten ein (Weish 2,10f; 10,11.15; 16,4; 18,2.4f; 19,2f.16), sie schützt und rettet ihn (Weish 9,19).

#### Aufnahme der weisheitlichen Vorstellung des leidenden Gerechten im Neuen Testament

Das Motiv vom leidenden Gerechten wird im Neuen Testament vor allem auf Jesus angewandt. Er erscheint als der leidende Gerechte schlechthin. Daher ist auch seine Erhöhung/Rettung gewiß (Lk 24,26). Wenn auch die Psalmen vom leidenden Gerechten und die deuteronomistische Tradition vom

<sup>11</sup> Vgl. G. Hölbl, *Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung*, Darmstadt 1994, S. 205f; 214.

Schicksal des Propheten in diesem Zusammenhang eine große Rolle spielen, ist der Einfluß des Buches der Weisheit ebenfalls nicht geringzuschätzen.

Jesus erscheint in der Logienquelle als Bote der Weisheit, der als solcher abgelehnt wird (Lk 7,31-35).<sup>12</sup> Grund für seine Ablehnung ist seine Komplizenschaft mit den Ausgegrenzten und Geringen. Er nimmt sich derer an, so wie die Weisheit den Geringen im Gegensatz zu den Mächtigen Nachsicht und Erbarmen zuteil werden läßt (Weish 6,6). Die Ablehnung Jesu als des Boten der Weisheit wird Lk 11,49-51 als Verfolgungsleiden und Tötung näher charakterisiert. Sicherlich steht hinter der Ausmalung der Lebensgefahr das Motiv des gewaltsamen Schicksals der Propheten;<sup>13</sup> dennoch knüpft dieses Q-Wort auch an Weish 2,12-20; 5,1-5 an, wo sich der leidende Gerechte Anfeindungen und tödlichen Verfolgungen ausgesetzt sieht.<sup>14</sup> Darüber hinaus erscheinen auch die Propheten als Gesandte der Weisheit (Weish 7,27; 11,1), so daß bereits auf der Stufe weisheitlicher Überlieferung eine Vermengung beider Vorstellungen, des leidenden Gerechten und des leidenden Propheten, vorbereitet sein wird. Auch im Jerusalemwort Lk 13,34f dürften außer der Vorstellung des gewaltsamen Prophetengeschicks Motive aus der Weisheitstradition enthalten sein. Obwohl der Spruch nicht als Weisheitswort ausdrücklich bestimmt wird und außerdem der lukanische Kontext den Zusammenhang mit dem Motiv des leidenden Propheten verstärkt, sind trotzdem die weisheitlichen Motive und Bilder wie Vogelmutter, Schutz unter ihren Flügeln, Ablehnung des Boten und dessen Entschwinden sowie das schließliche Eingeständnis seiner Erhöhung nicht zu verkennen.<sup>15</sup> In diesem Wort liegt eine innige Verschmelzung beider Motive, die des Prophetenschicksals und des leidenden Gerechten, nach der weisheitlichen Tradition.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Vgl. F. Christ, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern (ATHANT 57)*, Zürich 1970, S. 63-80; P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle (NTANT 8)*, Münster 3. Aufl. 1982, S. 196-198; 224-231; M. Küchler, *Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens (OBO 26)*, Freiburg/Schweiz 1979, S. 550f; 583-586.

<sup>13</sup> Vgl. O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick 282f*; F. Christ, *Jesus Sophia* S. 124.

<sup>14</sup> Vgl. H.-J. Klauck, „Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1 Kor 1,24), *Jüdische Weisheitsüberlieferungen im Neuen Testament*, in: ders., *Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte und*

Hinter dem alten vormarkinischen Kreuzigungsbericht (Mk 15,20b-41), ja hinter der ganzen Passionserzählung steht die Tradition des leidenden Gerechten, wie dies die Zitate aus und Anknüpfungen an die Psalmen 22, 31 und 69 beweisen.<sup>17</sup> Bereits das Bekenntnis des Hauptmanns „Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn“ (Mk 15,39), das auf die Frage des Hohenpriesters verweist (Mk 14,61), erinnert an Weish 2,16.18, wo die Gottessohnschaft des Gerechten der Stein des Anstoßes bei seinen Feinden ist.<sup>18</sup> Dieser Punkt wird in der Passionserzählung des vierten Evangeliums, das auch sonst weisheitlich stark beeinflusst ist, zur Hauptanklage gegen Jesus (Joh 19,7; vgl. auch Joh 5,18; 10,33-39). Zu beachten ist, daß das Bekenntnis des Hauptmanns eigentlich einer göttlichen Rehabilitierung des getöteten Gerechten im Sinne von Weish 5,4f entspricht. Und nicht zu übersehen ist, daß die Passionsgeschichte nach dem Matthäusevangelium die weisheitlichen Züge des leidenden Gerechten stark hervorhebt (Mt 27,19.40b.43). All dies spricht für die Vermittlerrolle der Weisheitsliteratur.

Das Motiv des leidenden Gerechten wird im Neuen Testament nicht nur auf Jesus, sondern auch auf seine Jünger und die junge Gemeinde angewandt. Im Zusammenhang mit der Forderung des Jakobus und des Johannes, im Reich Gottes rechts und links von Jesus zu sitzen, wird auf ihr Leiden und Sterben hingewiesen (Mk 10,35-40). Die Vergabe der Herrschaftsstellung wird hier nicht verneint, sondern als Gottessache deklariert (Mk 10,40). Unschwer läßt sich hier auch das weisheitliche Schema vom Leiden des Gerechten und Erhöhtwerden zur Herrschaft wiedererkennen (Weish 3,8). Der Evangelist Markus stimmt zwar der eschatologischen Herrschaftsstellung zu, läßt sie aber als Gestaltungsprinzip für Welt und Gemeinde nicht

*Theologie des Neuen Testaments (NTOA 29)*, Göttingen 1994, S. 251-275; bes. 264.

<sup>15</sup> Vgl. F. Christ, *Jesus Sophia* S. 139; 142f.

<sup>16</sup> Vgl. F. Christ, *Jesus Sophia* S. 139.

<sup>17</sup> Vgl. L. Schenke, *Der gekreuzigte Christus. Versuch einer literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Bestimmung der vormarkinischen Passionsgeschichte (SBS 69)*, Stuttgart 1974, S. 64-66; 68-76; 106-108; L. Ruppert, *Jesus als der leidende Gerechte? S. 48-53*.

<sup>18</sup> Vgl. L. Ruppert, *Jesus als der leidende Gerechte? S. 53ff*.

gelten (Mk 10,41-45). In diesem Zusammenhang ist der Jakobusbrief, der von frühjüdischer Weisheitstradition bestimmt ist<sup>19</sup>, unbedingt mitzubersichtigen. Jak 5,6 begegnet uns das weisheitlich vermittelte Motiv des leidenden Gerechten. Bezeichnend ist, daß hier *der Gerechte* nicht Jesus, sondern als Kollektivnamen die verfolgten Gerechten meint.<sup>20</sup> Vor allem ist der sozialhistorische Kontext zu beachten. Im Unterschied zu den erwähnten Stellen kommen hier die sozialkritischen Aspekte stärker in den Blick. Die Gegner des Gerechten werden nicht einfach vage als Frevler apostrophiert, sie werden konkret als soziale Schicht kenntlich gemacht. Es ist die reiche, großgrundbesitzende Oberschicht, die die frevlerische Tat der Unterdrückung begeht (Jak 2,6; 5,4). So sind auch mit „die Gerechten“ nicht etwa allgemein religiös „die Frommen“ gemeint, sondern konkret eine soziale Schicht. Es sind die landlosen Armen, die ausgebeutet werden, was sich aus der Bereicherung einer kleinen, reichen Oberschicht ergibt. Diese sozialkritische Entlarvung ist ein besonderes Merkmal des Jakobusbriefes, das über traditionelle Appelle zur Caritas (Jak 1,27) hinausgeht.

Mit dem Motiv des leidenden Gerechten werden zum einen die Reichen zur Umkehr aufgefordert (Jak 2,1-9.15; 5,1-6), zum anderen die unterdrückten Armen nicht nur auf die endzeitliche Rechtfertigung hin getröstet (Jak 5,7-11) und zur grundsätzlichen Gewaltlosigkeit aufgefordert (Jak 5,6c; vgl. Weish 2,19), sondern sie werden auch – wie oben erwähnt – über ihre konkrete Unterdrückungssituation aufgeklärt. Außerdem werden die Verantwortlichen beim Namen genannt. Hier wird Weisheit zur Prophetie. Und gerade in diesem Zusammenhang hat das Motiv des leidenden Gerechten eine fundamentale Bedeutung. Von diesem Verwendungszusammenhang können auch wir viel lernen.

*DDr. Juan-Peter Miranda ist wiss. Referent beim KBW in Stuttgart. Seine Adresse lautet: Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart.*

<sup>19</sup> Vgl. H. Frankemölle, *Der Jakobusbrief als Weisheitsschrift im Kontext der frühjüdischen Weisheit: rth 33 (1990) 305-313; R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments II: Die urchristlichen Verkündiger (HThKNT, Suppl. 2), Freiburg 1988, S. 193-225.*

<sup>20</sup> Vgl. F. Schneider, *Der Jakobusbrief (RNT)*, Regensburg 1987, S. 114f; F.

„Wer nur den Tod als verlässliche Wirklichkeit betrachtet, steht theoretisch und praktisch, im Reden und Tun, gegen Gerechtigkeit und Leben, also bei der Partei des Todes. Daraus folgt die Abwertung des Gegebenen, des Lebens; bleibend ist ja nur der Tod; man muß sich also nehmen, was man erreichen kann. Beim Starren auf den Tod wird das Genießen unersättlich. Die schwächsten Glieder der Gesellschaft (Armer, Witwe, Greis) werden Opfer gewalttätiger Willkür. Die unbegrenzten Genußwünsche setzen sich fort im maßlosen Machtanspruch bis zum Sadismus. Die Anstößigkeit des „Gerechten“ liegt darin, daß er den Allmachtswahn der „Frevler“ relativiert und durch sein bloßes Dasein entlarvt. In Frivolität und Brutalität bis zu Entehrung und Mord zeigen sich ihre im Grunde hilflosen Abwehrversuche. Die Abkehr von der Gerechtigkeit macht blind und gegenüber dem unvergänglichen Leben verheißenden Gott verständnislos, sie ist Hinwendung zu Sinnlosigkeit und Tod.“

Der Verf. stilisiert die psychologische Logik des Verhaltens der „Frevler“ zu einer „Rede“ (2,1b-20) ... Diese Rede und das entsprechende Verhalten ist natürlich keine Selbstbeschreibung Einzelner oder einer bestimmten Gruppe von Menschen, sondern ein Negativ-Spiegel zur Glaubensüberzeugung des Verf., eine Skizzierung der „Versuchungen“ alttestamentlich-jüdischen Glaubens.

Wenn der Tod für das einzige noch absolut Geltende gehalten wird, verbinden sich materialistische Deutung des Menschen und Atheismus, und anstelle aller sittlichen Werte tritt als einziger Maßstab die Macht. Alle Hoffnungen auf eine ausgleichende Gerechtigkeit Gottes (im AT mehrfach im Zusammenhang mit dem Motiv des verfolgten oder leidenden Gerechten bedacht: vgl. Ijob, Ps, Jes 52-59) gelten als illusorisch und absurd und sollen zynisch-sadistisch als leer erwiesen werden.“

*Helmut Engel*

Mußner, *Der Jakobusbrief (HTHkNT XIII/1)*, Freiburg 1964, S. 198f; R. Hoppe, *Jakobusbrief (SKK NT 15)*, Stuttgart 1989, S. 105f. H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus, Kapitel 2-5 (ÖTKNT 17/2)*, Gütersloh 1994, S. 663-666 denkt bei „dem Gerechten“ in Jak 5,6 an Jakobus den Gerechten.

## Gott – der Herr der Geschichte?

### Mit anderen Worten

Ich möchte auf die Dialektik der „negativen Theologie“ Max Horkheimers hinweisen, weil sie in ihrer kritischen, zugleich aber sehr engagierten Stellungnahme zugunsten dessen, was er „Theologie“ nennt, der Tiefen-Bedeutung von Glauben wesentlich stärker auf die Spur kommt, als manche systemische Theologie und auch die übliche soziologische Funktions-Analyse.

Im Jahre 1935 hatte Theodor Haecker, vor und während der Zeit des nationalsozialistischen Regimes als prophetischer Philosoph sehr bekannt, eine geschichtstheologische Schrift („Der Christ und die Geschichte“) veröffentlicht. In einer ausführlichen Besprechung würdigte Max Horkheimer im Jahre 1936 sehr respektvoll dieses zeitkritische Buch wegen der „ihm innewohnenden Sehnsucht nach universaler Gerechtigkeit“, wegen der deutlich bekundeten „Verachtung der zeitgemäßen „Weltanschauung ... die bloße Naturmächte, die Nation oder einen Führer verhimmelt“.

Die Behauptung aber, Gott sei der Herr der Geschichte, die Horkheimer sehr wohl als die Behauptung eines massiven kritischen Vorbehalts gegen die schrecklichen Machenschaften menschenverachtender Regime versteht, sei gleichwohl naiv und durchaus problematisch. Denn „die großen kulturellen Leistungen der katholischen Kirche, die Sozialpolitik des Mittelalters, die umspannende Vernünftigkeit der theologischen Summen und die christliche Kunst (gehören) nicht enger zum Begriff der Kirche als die blutige Geschichte des Grundbesitzes und die heilige Inquisition.“ Der Herr-über-die-Geschichte-Gott sei nicht durchdringend als der kritisch-subversive Widerstand gegen jede Form der Ungerechtigkeit und Unterdrückung durchzusetzen, da sich viele im Namen der reinen Wahrheit bei ihren Untaten auf ihn als eine Art System-Gott berufen haben und berufen.

In diesem Zusammenhang formuliert Max Horkheimer dann eine Art fundamentaler Theologie, die sich eindrucksvoll wiederfindet in seinen letzten Texten: „Gott“ kann nicht bewiesen werden, wir wissen nichts über ihn. Aber die Wider-

sprüchlichkeit unseres Lebens, das maßlose, himmelschreiende Leid der unterdrückten und zerstörten Menschen zwingt uns, von „Gott“ zu reden, uns entschieden festzumachen beim „ganz Anderen“. Um so gewissermaßen eine Metanoia zu vollziehen in die Überzeugung von der größeren Wahrheit des „ganz Anderen“ hinein. Es gibt keinen „Beweis“ dieses Gottes, es gibt keinen Beweis dafür, daß er den Erniedrigten und Beleidigten Genugtuung verschaffen wird: „Der Gedanke, daß die Gebete der Verfolgten in höchster Not, daß die der Unschuldigen, die ohne Aufklärung ihrer Sache sterben müssen, daß die letzten Hoffnungen auf eine übermenschliche Instanz kein Ziel erreichen und daß die Nacht, die kein menschliches Licht erhellt, auch von keinem göttlichen durchdrungen wird, ist ungeheuerlich. Die ewige Wahrheit hat ohne Gott ebensowenig einen Grund und Halt wie die unendliche Liebe, ja, sie wird zum undenkbaaren Begriff. Aber ist Ungeheuerlichkeit je ein stichhaltiges Argument gegen die Behauptung oder Leugnung eines Sachverhalts gewesen, enthält die Logik das Gesetz, daß ein Urteil falsch ist, wenn die Konsequenz Verzweiflung wäre?“

In einem seiner letzten Interviews (1970) wird Horkheimer – zum wiederholten Male – erklären: „Alles, was mit Moral zusammenhängt, geht letzten Endes auf Theologie zurück, alle Moral ... gründet in Theologie – wie sehr man sich auch bemühen mag, die Theologie behutsam zu fassen.“ – Logische Frage des Fragestellers: „Was bedeutet hier Theologie?“ – Antwort: „... das Bewußtsein davon, daß die Welt Erscheinung ist, daß sie nicht die absolute Wahrheit, das Letzte ist. Theologie ist – ich drücke mich bewußt vorsichtig aus – die Hoffnung, daß es bei diesem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleibe, daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge.“

Frage: „Theologie als Ausdruck von Hoffnung?“ – Antwort: „Ich möchte lieber sagen: Ausdruck einer Sehnsucht, einer Sehnsucht danach, daß der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge.“

Schließlich: „Die Sehnsucht nach vollendeter Gerechtigkeit ... kann in der säkularen Geschichte niemals verwirklicht werden; denn selbst wenn

eine bessere Gesellschaft die gegenwärtige soziale Unordnung ablösen würde, wird das vergangene Elend nicht gutgemacht und die Not in der umgebenden Natur nicht aufgehoben.“

Mir scheint, daß Horkheimer nicht behauptet, „Gott“ werde durch die Sehnsucht nach letzter Gerechtigkeit konstituiert. Vielmehr verweist er auf die Zerrissenheit und Widersprüchlichkeit menschlicher Existenz, zugleich auf die Ahnung des „ganz Anderen“, des „Geheimnisses des Menschen“ (so Karl Rahner, auch Eberhard Jüngel). Er verweist aber auch darauf, daß „Gott“, der „ganz Andere“, nicht einfach systemisch zu „haben“ ist, daß sich vielmehr seine kritische Kraft in der Sehnsucht auswirkt. Er ist der Adressat der Klage und Anklage Ijobs, Jesu am Kreuz, der in Auschwitz Gequälten und Vernichteten, aller sinnlos Gemarterten und ins Leid Gezwungenen. „Gott“ erweist sich im Widerspruch und in der tiefen Entschlossenheit (dies ist „Theologie“: Glaube als Überzeugung) zum Gerechten.

All dies macht darauf aufmerksam, daß auch jüdisch-christlicher Glaube nicht letzte Gewißheit bedeutet, daß der System-Gott eindeutiger übergeschichtlicher Wahrheit nicht zur Verfügung steht, denn der Glaube ist errichtet *angesichts* der Ungerechtigkeit und wegen des geradezu nihilistischen Schmerzes, den sie verursacht; errichtet als ein von Menschen gemeinsam gelebter Entschluß, den Skandal der menschenvernichtenden Ungerechtigkeit nicht zu dulden. Denn letztlich geht es, wie Horkheimer 1936 schrieb, um „die Solidarität alles Lebendigen“.

Max Horkheimer beruft sich mehrfach auf seine Gemeinsamkeit mit Theodor W. Adorno. Im letzten Text der „*Minima moralia*“ sagt er:

„Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellen. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint ... Perspektiven müßten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür

und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an.“

#### Literaturhinweise:

*Theodor Haecker*, Der Christ und die Geschichte, Leipzig 1935, zuletzt München 1965 (zusammen mit: Was ist der Mensch? und Schöpfer und Schöpfung).

*Max Horkheimer*, Zu Theodor Haeckers „Der Christ und die Geschichte“, in: Zeitschrift für Sozialforschung 5 (Paris 1936) 372ff, enthalten in: M. Horkheimer, Kritische Theorie. Eine Dokumentation (hrsg. von A. Schmidt) Bd. 1, Frankfurt/M. 1968, 361-373.

*Max Horkheimer*, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (Gespräch mit Helmut Gumbert, 1970), in: Gesammelte Schriften (hrsg. von G. Schmid Noerr) Bd. 7, Frankfurt/M. 1985, 385-404; vgl. auch die Texte 297ff in diesem Band.

*Theodor W. Adorno*, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt/M. 1951 (und folgende Auflagen) Nr. 153.

*Volker Eid*, – Privilegiertes Denken? Wiederbegegnung mit Theodor Haecker in der Perspektive von Walter Benjamin und Max Horkheimer, in: Bernhard Hanssler u. Hinrich Siefken (Hg.), Theodor Haecker: Leben und Werk. Texte, Briefe, Erinnerungen, Würdigungen...zum 50. Todestag am 9. April 1995 = Esslinger Studien 15, Esslingen (Stadtarchiv) u. Sigmaringen (Jan Thorbecke) 1995, 261-270.

*Prof. Dr. Volker Eid ist seit 1972 Inhaber des Lehrstuhls für Moralthologie an der Fakultät Kath. Theologie an der Universität Bamberg. Seine Anschrift: An der Universität 2, 96045 Bamberg.*

## Salomo als Prototyp eines Weisen? Die Weisheit Salomos – einmal anders

### Salomo in der Bibel

#### *Salomos Klugheit und Reichtum*

König Salomo, Sohn Davids und Herrscher über ein großes Reich, galt und gilt manchen noch immer als der Weiseste unter allen Menschen. Seine Weisheit ist gradezu sprichwörtlich geworden. Schon in biblischen Zeiten genoß er den Ruf, besonders begnadet zu sein, weshalb ihm auch einige der schönsten Bibel-Bücher zugeschrieben werden: in seiner Jugend habe er das von Eros strotzende Hohelied, in seiner Manneskraft die abständigeren Sprüche, im Alter dann den düster-skeptischen Prediger gedichtet (Hld R 1,1). Weisheit hatte Salomo von Gott erbeten, als er den Thron bestieg (1 Kön 3,9), als Dreingabe dann auch noch Reichtum erhalten: und so „wurde Salomo größer an Reichtum und Weisheit als alle Könige auf Erden“ (1 Kön 10,23).

Es fällt auf, daß in den Erzählungen von Salomos Herrschaft häufig Weisheit und Reichtum nebeneinander genannt werden. Viele kamen von weit her, „um seine Weisheit zu hören, ... auch brachte ihm jeder (offenbar, um für seinen Rat zu bezahlen) ein Geschenk: silberne und goldene Geräte“ (1 Kön 10,24f, auch 5,14). Unter diesen Besuchern ragte die Königin von Saba heraus, die vor Staunen außer sich geriet, als sie Salomos Weisheit sah – und den Palast, das gute Essen und alle Pracht (1 Kön 10,4f). Zum Schluß bewunderte sie dann auch noch seine Brandopfer im Tempel.

#### *Salomos Grausamkeit und Organisationstalent*

All der Prunk an Salomos Hof paßt ganz zum Bild eines orientalischen Despoten. Und bereits seine Thronbesteigung erweist Salomo als solchen: Er – ein Spätgeborener, der zunächst Jedidja, Geliebter des Herrn, hieß – wurde König nur dank der Intrigen seiner Mutter, Davids Lieblingsfrau Batscheba. Bei seinem Regierungsantritt nahm er, gemäß ägyptischem Brauche, den programmatischen Krönungsnamen Salomo, Friedensmann, an, was ihn allerdings nicht daran hinderte, zugleich mit kalter Brutalität alle Führer der Opposition zu verbannen oder gar grausam ermorden zu lassen.

Anders als sein Vater war der junge König weder Kriegsmann noch Eroberer. Vielmehr sicherte Salomo den Bestand nach *außen* durch starke Grenzbefestigungen; im *Innern* aber übernahm er, als glänzender Organisator und Logistiker, bereits vorhandene Verwaltungsstrukturen – eine Entscheidung, die auf Kosten der Israeltradition ging. Wahrscheinlich vergab er einer alteingesessenen Elite, Vertretern der kanaänischen Bevölkerungsmehrheit, die wichtigsten Ämter. Die Zivilverwaltung der zwölf alt-neuen Gaue besorgten Vögte, die ein straffes und gefürchtetes Regiment führten. Ob lag ihnen doch, die beträchtlichen Abgaben und Steuern für die aufwendige Hofhaltung zu beschaffen, auch Heere von Zwangsarbeitern für die Prachtbauten zu rekrutieren – damals eine einfache Weise der Arbeitsbeschaffung. Im Militär wurde das Volkshier zur Söldnertruppe umstrukturiert, diese mit Streitwagen aus Ägypten und mit Gespannen aus Kleinasien bewaffnet. Zur Finanzierung dieser Aufrüstung betrieb Salomo einen schwunghaften und einträglichen Pferdehandel (1 Kön 10,28-29).

#### *Salomo, Herr über Harem und Tempel*

Deutlichster Ausdruck von Luxus, Verschwendung und Selbstgefälligkeit am Hofe Salomos war dessen „sagenhafter“ Harem mit nicht weniger als tausend Frauen (1 Kön 11,3). Nicht so sehr wurde von Späteren diese große Zahl als vielmehr die Tatsache kritisiert, daß ihrer etliche (aus politischem Kalkül geheiratete) Ausländerinnen waren. Wie in den Eheverträgen zugesichert, behielten sie nämlich ihre eigenen Kulturen und Kulte in Jerusalem bei, womit sie den alternden König zum Götzen dienst verführt haben sollen.

Wie in der Paradieserzählung von 1. Mose/Gen 3, so wiesen auch im Königebuch patriarchalisch-frauenfeindlich gestimmte Männer-Schreiber *den Frauen* und nicht *dem Frauenhelden* die Schuld an seinem Fehlverhalten zu. Dieser Versuch, den tief in die pagane Welt verstrickten König wenigstens hier zu entlasten, kann aber nicht überzeugen. Folgte Salomo doch auch auf *allen* anderen Gebieten den Vorbildern seiner kanaänischen Umwelt. Die blühende Kultur der Salomo-Zeit – Ergebnis

gelungener Diplomatie mit befreundeten Nachbarstaaten – war Import wie aus dem Libanongebiet so aus Ägypten (und erst in der Herodeszeit ist das Judentum wieder solchermaßen, dann allerdings von hellenistisch-römischer Kultur, bestimmt worden).

Nicht einmal der Tempelbau, der zunächst als *das* besondere *jüdische* Werk Salomos erscheint, erweist sich bei näherer Betrachtung als „inländisches Erzeugnis“. Die Bibel berichtet, daß der jerusalemsische König ausländische Architekten anwarb, die einen typisch syrischen Tempel planten, der dann mit importiertem Baumaterial von Gasterarbeitern errichtet wurde. Selbst die Priesterschaft wechselte Salomo aus: der vorherige israelische Großpriester Abjatar wurde zwar nicht ermordet, aber immerhin verbannt und durch die bei Israelis zuvor unbekannte – und wohl kaum zufällig stammbaumlose – Zadok-Sippe ersetzt.

Der Bauherr selbst spürte wohl, daß dem Israel-Gott (der bis dahin gewohnt war, sich im einfachen Zelt seinem Volk von Zeit zu Zeit zu nahen) dieses neue Haus zunächst befremdlich sein könnte. Sonst hätte er bei der Tempel-Weihe wohl kaum gesagt: „Sollte Gott denn wirklich auf Erden wohnen? Da – die Himmel, auch die Himmels-Himmel fassen dich nicht! Wie gar dieses Haus, das ich erbaute?“ (1 Kön 8,27). Aber gerade darauf kam es Salomo ja an: daß *er* das Heiligtum erbaut hatte. Freilich war ihm wohl *sein eigener Palast* gleich nebenan noch wichtiger – was sich schon daran zeigt, daß er für ihn wesentlich mehr Bauzeit benötigte. Spätere Ausleger erklärten zugunsten Salomos, daß Geister und der sagenhafte Steinwurm SCHAMIR ihm beim Bau des Tempels geholfen hätten. Auf diese Weise sollte wohl diskret davon abgelenkt werden, daß der Tempel nur 60x30 Ellen maß (was etwa der Größe einer Dorfkirche entspricht), während allein schon das Libanon-Waldhaus, Salomos ‚Jagdschlößchen‘, das nur *einen Teil* des Palastes ausmachte, mit seinen 100x50 Ellen mehr als doppelt so groß war wie der ganze Tempel.

#### Salomos Allerwelts-Weisheit

So entsteht insgesamt der Eindruck, daß die Weisheit Salomos sich durch Welterfahrung und

gesunden Menschenverstand, politischen Scharfsinn und Durchsetzungsvermögen, Geldgier und Freude am Schönen auszeichnete. Bei all seinem Tun kam der König Israels glänzend *ohne die Tora* des Mose aus. Denn seine Weisheit war eine Allerweltsweisheit, entstammte der Schöpfung, nicht der Offenbarung.

Nach dem Maße der – erst später so formulierten – Tora aber war (nicht nur der alte) Salomo ein großer Sünder, der praktisch gegen alle Weisung verstoßen hat, wie sie sich etwa im Königs-Gesetz (5. Mose/Dtn 17,14ff) findet. Was wie für Salomo geschrieben zu sein scheint, verarbeitet die vielen schlechten Erfahrungen, die Israel im Laufe der Zeit mit seinen Herrschern gemacht hat: „Setze, setze einen König über dich, den der Herr, dein Gott, erwählt ... du kannst und darfst nicht einen Fremdmann über dich geben, der nicht dein Bruder ist. Nur: er mehre sich nicht Pferde. Er kehre das Volk nicht Ägypten-wärts, zu mehren Pferd um Pferd ... Er mehre sich auch nicht Frauen, daß sein Herz nicht abweiche. Auch Silber, auch Gold mehre er sich nicht nach Kräften. Sobald er sich auf den Thron seines Königtums setzt, schreibe er sich ein Duplikat dieser Tora ... Sie sei bei ihm. Er lese darin all seiner Lebens-Tage, damit er lerne, den Herrn, seinen Gott zu fürchten, zu wahren all die Worte dieser Weisung und diese Gesetze, sie zu tun ... Damit längt er die Tage über sein Königtum, er und seine Söhne, im Innern Israels.“

#### Das Verhältnis von Weisheit und Tora

In früheren Zeiten hatte einmal *nebeneinander* gestanden Israel-TORA und Allmenschens-CHOCHMA, Weisung des Israelgottes und Weisheit der Welt. Diese wurden seit der Exilszeit im 6. Jahrhundert allmählich *miteinander* verbunden. Auch in Babylon waren Juden wieder starken Fremd-Einflüssen ausgesetzt, so daß die Tora durch Chochma verdrängt zu werden drohte. Die Bildungs- und Führungsschicht Israels reagierte darauf, indem sie die eigene, die Weisheit der Tora, in die Nähe der allgemeinen Weisheit rückte.

Weisheit besitzen Menschen nicht, sondern erwerben sie, gehört sie doch nicht in den Bereich der Natur, sondern der Kultur. Darum sollte – nach dem Willen der Gelehrten – *auch* die Weisheit der Juden Israel-typisch sein, damit das Volk nicht seine Eigenart verliere und in den anderen Völkern aufgehe. So wurde zwar während und nach der Exilszeit viel Allgemeingut aufgenommen. Aber dies geschah nicht länger unkontrolliert, sondern nach bestimmter Regel, unter Wahrung eigener Tradition.

Um die Tora zu schützen, wurde sie schon früh mit der Weisheit verbunden. So im 5. Mosebuch/Deuteronomium, wenn es etwa in Kap.4,5f heißt: „Siehe, ich lehre euch Gesetze und Rechte, wie mir's der Herr, mein Gott, gebot, so zu tun im Innern des Landes ... Hütet's, tut's, denn dies ist eure Weisheit und euer Verstand vor den Augen der Völker, die alle diese Gesetze hören und sagen: Allein, ein weises und verständiges Volk ist dieser große Stamm“. Diese Entwicklung setzt sich mit weisheitlichen Liedern wie Ps 1 und Ps 119 und in der Aufnahme von weisheitlichen Büchern wie dem Prediger in die Bibel fort. Vor allem aber das Buch der Sprüche, eine Sammlung von in aller Welt verbreiteten Sprichworten, verknüpft die Weisheit der Welt mit dem Gott Israels: so wird etwa betont, daß Gott mit Hilfe der Weisheit die Welt erschaffen habe (Kap.3,19 und vor allem Kap.8), daß er allein Weisheit gebe (Kap.2,6), darum alle Weisheit mit der Gottesfurcht beginne (Kap.1,7; 9,10; 15,33) und nichts, was dem Herrn entgegen stehe, als Weisheit gelten könne (Kap.21,30). Weisheit und Weisung gehören also zusammen (Kap.31,26): CHOCHMA kann nicht mehr *gegen* TORA stehen, weil das Gottesgebot für Juden Anfang, Mitte und Ende aller Weisheit ist.

So deutlich wie sonst niemand schrieb darüber Jeschua ben Elasar ben Sira, besser bekannt als Jesus Sirach. Er hat (um 170 v.d.ü.Z.) ein weisheitliches Buch verfaßt, das – obwohl die Meister des Talmud oft daraus zitieren – nur Aufnahme in die *griechische* Bibel fand (und darum Teil des katholischen, nicht aber des evangelischen Kanons geworden ist). Nach einer Paraphrase von Spr 8 heißt es in Sir 24, daß die Weisheit (wie einst die Tora am Sinai) eine Bleibe auf Erden suchte und sie schließlich in der

geliebten Stadt Jerusalem fand. Nach einer Aufzählung der Vorzüge der Weisheit wird diese in V.23 voll mit der Tora identifiziert: „dies alles (ist) das Buch des Bundes des höchsten Gottes, die Tora, die Mose uns befahl, Erbteil für die Gemeinde Jakobs“. Damit war der Weg bereitet für die pharisäischen Lehrer: sie bezeichneten sich selbst als CHACHAMIM, Weise, schufen ein eigenes Weisheitsbuch, die Vatersprüche, umzäunten die TORA mit CHOCHMA und schufen dadurch den TALMUD mit HALACHA und HAGGADA, mit Wege-Weisendem und Gemeinde-Erbauendem (wozu Christen wohl Gesetz und Evangelium sagen würden).

#### Salomo in der weiten jüdischen Tradition

Die Gleichsetzung von Weisheit und Tora hatte für das Bild Salomos in den nachbiblischen jüdischen Texten negative Folgen. Da von Tora-Wertschätzung bei ihm rein gar nichts zu finden war, konnte er den Späteren nicht mehr ungebrochen als der überragend Weise gelten. Nicht er, sondern Abraham, Josef und Mose erscheinen daher als Vertreter Israels und der Tora-Weisheit. In umgekehrter Entsprechung dazu minimalisiert sich Salomos Bedeutung in der jüdischen Tradition derart, daß er gerade noch als vortrefflicher Kenner der Welt-Weisheit und – unmittelbar damit zusammenhängend – als Beherrscher der in ihr waltenden zwielichten Mächte dargestellt wird.

So erwähnt etwa der jüdische Philosoph *Philon* von Alexandria Salomo nur ein einziges Mal: als einen der Schüler Moses mit Namen Friedfertig, was in der Sprache der Altvordern Salomo heiße (Über das Zusammenleben 177). Bekannt sind die wenigen Stellen des *Neuen Testaments*, wo zuerst (Mt 6,28f, Lk 12,27) Salomos Pracht erinnert, diese aber zugleich abgewertet wird mit Hinweis darauf, daß jede einzelne Lilie des Feldes schöner gekleidet sei, als er es war. Aber nicht nur als Schönheitskönig ist er weit abgeschlagen. Auch seine sprichwörtliche Klugheit ist – zwar nicht von Blumen, wohl aber – vom weit klügeren Jesus überboten worden: denn hier ist mehr als Salomo (Mt 12,42, Lk 11,31). Schließlich wird Salomo (Apg 7,47ff) noch als Erbauer des Tempels erwähnt, aber sofort

folgt die Kritik, daß Gott ja gar keinen Tempel brauche. Demnach haben frühe Christen insgesamt recht negativ über Salomo geurteilt und fügen sich damit – wie so oft – ganz in den Rahmen des übrigen Judentums ein.

In *Qumran* gilt der namenlose Lehrer der Gerechtigkeit als der große Weise. Salomo dagegen ist nur vier Mal erwähnt: in knappen Aufzählungen und – als Vater aller Magier. *Josephus*, der Historiker, beschreibt in seiner griechischen Nacherzählung der Bibel vor allem des Königs Reichtum, seinen Vergnügungstaumel und Götzendienst. Zwar wird Salomo als scharfsinnig gerühmt, aber *Josephus* versäumt nicht anzumerken, daß er doch nicht alle Rätsel Hiram habe lösen können (Altertümer 8,5,3). Genüßlich breit berichtet *Josephus* weiter (ebenda 8,2,5), daß er sich selbst in Anwesenheit des Kaisers *Vespasian* noch 1000 Jahre nach Salomo von dessen Geistesgegenwart habe überzeugen können: Ein jüdischer Exorzist mit Namen *Elasar* hielt einst einem Kranken einen Ring vors Gesicht, in dem sich nach Salomos Rezept eine Wunderwurzel befand. Als der Kranke daran roch, zog ihm *Elasar* damit einen Dämon aus der Nase. Der Kranke brach zusammen, der böse Geist ward in Salomos Namen besprochen, so daß er nie mehr zurückkehrte; auf Befehl warf er – um die Zuschauer von seinem Abgange zu überzeugen – noch einen wassergefüllten Becher um. „Und so ward Salomos Weisheit und Einsicht kund. Ich (*Josephus*) glaubte darüber sprechen zu müssen, damit allbekannt werde, wie gewaltig und Gott wohlgefällig der König war.“

Auch in den nachbiblischen, Salomo zugeschriebenen Büchern setzt sich solche magische Tendenz teilweise fort, so im *Testament Salomos*, einer christlich überarbeiteten jüdischen Legendensammlung, die ausführlich Salomos exorzistische Kräfte und seine Fähigkeit, Dämonen für den Tempelbau zu engagieren, dartut. Selbst der *Talmud* erwähnt etliche Male, daß Salomo zu Beginn seines Königtums Macht über Geister gehabt habe. Nicht nur, daß ihm beim Tempelbau seltsame Zwischenwesen wie der SCHAMIR-Wurm halfen (Git 68b); auch soll er anderen, den SCHEDIM, befohlen haben, die Quellen von Tiberias zu heizen. Weil

jene aber ertaubten und die Nachricht von seinem Tod nicht vernahmen, erwärmen sie das Wasser bis auf den heutigen Tag.

Doch einmal überschätzte Salomo seine magischen Kräfte. Da ergriff (nach Git 68b) ein Dämon zeitweise Besitz von ihm, so daß er Frauen während ihrer Menstruation beiwohnte (was Juden streng verboten ist), gar mit seiner Mutter schlafen wollte. Man kam der Sache jedoch auf die Spur, als er unversehens mit Strümpfen bekleidet in seinem Harem erschien – Dämonen haben bekanntlich Hühnerfüße, die er so zu verbergen suchte. Später verlor Salomo seine Zauberkraft, regierte nur noch über die irdische Welt, nachher immerhin über Israel, dann nur noch über Jerusalem und schließlich allein über sein Bett. Zuletzt blieb ihm einzig sein Stock (Sanh 20b). Drei Jahre soll er bettelnd durch die Welt gezogen sein (Git 68b). Und es bleibt unsicher, ob er danach noch einmal als König herrschte oder Privatmann blieb (Sanh 20b).

Nach alledem ist es nicht verwunderlich, daß im Mittelalter das Pentagramm, der Drudenfuß – auch bei Christen eines der beliebtesten Amulett-Symbole, das vor Angriffen von Geistern und Dämonen schützen sollte – (im Unterschied zum sechsstrahligen „Davidstern“) ausgerechnet den Namen „Siegel Salomos“ erhielt.

Bemerkenswert anders als in den „Zauberer-Texten“ erscheint das Bild Salomos in der *Weisheit Salomos*, einer Apokryphe, die zwar im Text (9,7ff) deutlich auf Salomo als König und Richter, vor allem als Erbauer des Tempels weist, aber nur in der (späteren?) Überschrift seinen Namen ausdrücklich nennt. Das Buch ist eine Midrasch-artige Aufnahme und Weiterführung sowohl von 1 Kön 5 und 10 als auch der Kap 8f der biblischen Sprüche Salomos, wenn es etwa (in *Weish* 8,2ff) heißt, daß auch Salomo – wie zuvor schon Gott selber – die Weisheit geliebt, sich mit ihr verlobt und sie geheiratet habe; auch ihm sei sie Künstlerin und Beraterin gewesen, habe auch ihm Erholung, Erheiterung und Freude verschafft.

Tatsächlich wurde das Buch im Alexandria des ersten vorchristlichen Jahrhunderts von einem gelehrten Juden geschrieben, der sehr geschickt die Skepsis des (biblischen) Prediger-Buchs seinen zeit-

genössischen Philosophen-Gegnern in den Mund legte, die durch ihre negativen Lehren (nach dem Motto: Weisheit und Moral lohnen sich nicht, darum ist alles erlaubt) einen Werteverfall heraufbeschworen hatten. Der „alexandrinische Salomo“ erlebte wohl selber die brutalen Folgen einer solch zerstörerischen Lebenseinstellung: Schwache galten damals als unwertes Leben, Fromme – Gottesöhne, Gottesknechte – wurden verhöhnt und wie in einem Holocaust ermordet (2,11.18; 3,6). Darum korrigierte sich „Salomo“ in dieser griechischen Schrift gleichsam selber, indem er nicht allein zum Verkünder und Verteidiger eines Tora-treuen Judentums, sondern auch zum Tröster jüdischer Märtyrer wurde, die am Ende – entrückt, hell leuchtend – das Reich und die Krone empfangen, während ihre frevlerischen Gegner vernichtet werden.

Hier schließen sich auch trefflich die sogenannten *Psalmen Salomos* an – ein pharisäisch-messianisches Liederbuch aus der Mitte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts, das ebenfalls wie die wunderbare Rettung der Frommen so die Vernichtung ihrer Feinde in naher Zukunft erhofft.

Aber auch Christen war Salomos Name gerade recht, um ihre Botschaft daran festzumachen. So geschehen in den *Oden Salomos*, christlich-agnostischen Hymnen, die im frühen 2. Jahrhundert entstanden und von der – durch Salomo bereits prophezeiten – Menschwerdung, Höllenfahrt und Himmelfahrt des Christus Jesus erzählen.

### Salomo im Talmud: Ein umstrittener König

Der Talmud berichtet – neben den Zaubergeschichten – insgesamt wenig über Salomo den Weisen, dafür aber um so ausführlicher über Salomo als König, mit dem es wegen seiner Sünden immer mehr bergab ging. Als großer Torakenner galt er den Lehrern wohl kaum. Zwar meinten manche, er habe mehr als tausend Gründe für jeden Satz der Weisung beibringen können (Erub 21b). Andere aber sagten, daß er die Tora, die er zu einer Zeit lernte, im nächsten Moment schon wieder vergessen hatte (Hld R 1,1). Und als er einmal versuchte, es Mose an Weisheit gleich zu tun, kam sofort eine Himmelsstimme und wies ihn in seine

Schranken zurück. Hatte doch Mose 49 mal mehr an Weisheit empfangen als der Rest der Welt – mit Einschluß Salomos (RH 21b).

Ähnlich kontrovers wurde auch über Salomos wollüstiges Verlangen nach ausländischen Frauen diskutiert. Betonten die einen, daß dies eine große Sünde und die Hauptursache seines Niedergangs gewesen sei, versuchten andere, ihn zu entschuldigen: habe er doch die Götzendienerinnen nur darum in seinen Harem genommen, weil er sie missionieren wollte (Hld R 1,1, ähnlich auch Jew 76a). Die Vielen hat das freilich nicht überzeugt. Denn in Sanh 21b wird berichtet, daß in dem Moment, da Salomo (bald nach seinem Regierungsantritt) die Tochter des Pharao heiratete, im Meer eine Sandbank aufstieg, auf der später Rom erbaut wurde. Die Weisen des Talmud machen also den Tempelbauer Salomo seiner Weibergeschichten wegen letztlich verantwortlich für die Zerstörung Jerusalems und des herodianischen Tempels durch die Römer.

Ein anderes Mal wird Salomo – in Anspielung des Hohenlieds und seines Geburtsnamens *Jedidja* – als der von Gott Geliebte vorgestellt, der dem Geliebten (Gott) den Geliebten (Tempel) erbaute, damit die Geliebten (Israel) Sühne erlangen können (Men 53 a). Gleichzeitig aber sollen sich die Tempeltore vor Salomos Nase geschlossen haben, als er die Lade feierlich in das Allerheiligste überführen wollte. Kein Zauberspruch vermochte sie zu öffnen. Erst als er sich auf David berief, machten ihm die Tore den Weg ins Innere frei (MK 9a, Sanh 107b). Und auch einige der von ihm gestifteten prächtigen Tempel-Accessoires wurden nicht angenommen: „Zehn Tische fertigte Salomo, man schichtete (das Schaubrot) aber nur auf dem (Tisch) Moses ... Zehn Leuchter fertigte Salomo, man entzündete aber nur (Dochte am Leuchter) Moses“ (Men 99a).

Besonders hart ist das Urteil über Salomo, wo die Weisen (Sanh 104b) die Namen derer aus Israel auflisten, die ihrer Verfehlungen wegen keinen Teil an der kommenden Welt haben. Ursprünglich benannten sie nur drei Könige: *Jerobeam*, *Ahab* und *Manasse*. Dann aber fügten sie Salomo hinzu. Als daraufhin „das Bild Davids“ erschien, um für Salomo zu bitten, achteten sie dessen nicht. Als

nächstes kam (wie 1 Kön 19) ein Feuer vom Himmel und versengte ihre Stühle – vergeblich. Dann folgte eine himmlische Stimme, die einen Vers aus dem – Salomo zugeschriebenen – Sprüche-Buch (22,29) zitierte, um auf seine Verdienste als Tempelbauer hinzuweisen. Aber auch dies vermochte die Weisen nicht umzustimmen. Schließlich meldete sich eine weitere Himmelsstimme, diesmal das Buch Ijob (34,33) aufnehmend: Sollte nicht eher Gott als der Mensch vergelten und erwählen? Es ist recht erstaunlich, mit welcher Hartnäckigkeit die Späteren an ihrem Urteil gegen Salomo festhielten, selbst im Widerspruch zu Gott, der mit all diesen Mitteln versuchte, sie umzustimmen.

Vermutlich ist das Buch Prediger / Kohelet mit seinem tiefen Pessimismus einer der Hauptgründe für die negative Sicht Salomos im Talmud. Da nach M Sanh 11,1 jeder, der bestreitet, daß sich die Auferstehung der Toten aus der Tora erweisen läßt, von der kommenden Welt ausgeschlossen ist, mußte Salomo als Verfasser des Prediger-Buches in Verdacht geraten. Fragt er doch in Koh 3,18ff skeptisch, ob es dem Menschen letztlich so viel anders ergehen werde als dem Vieh, das stirbt, zu Staub wird und dessen Lebensodem hinabfährt. Auch von einer Hochachtung der Weisheit bleibt in diesem Buch wenig übrig, weil alles Streben nach ihr als Windhauch und Verdruß bezeichnet wird (Koh 1,17f). Wem aber Weisheit und Weisung als eines galten, dem mußte dieses Buch mitsamt seinem Verfasser zum Problem werden. Folgerichtig wurde bei der Diskussion darüber, welche Bücher in die (hebräische) Bibel aufgenommen werden sollten, gerade um den Prediger Salomo heftig gestritten (Meg 7a). Es ehrt die Weisen des Talmud, daß sie sich schließlich doch mehrheitlich für seine Aufnahme in den Kanon entschieden haben.

### Salomo und die Ameise

Nach 1Kön 5,13 war Salomo in seiner Weisheit fähig, über Pflanzen und Tiere zu sprechen (seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse werden auch im Talmud, Chul 57b, bestätigt). Einer mittelalterlichen Legende zufolge konnte er sich sogar mit Tieren in ihrer Sprache unterhalten. In einem späten

Midrasch, der Salomo im Gespräch mit einer Ameise zeigt (entsprechend seiner eigenen Empfehlung Spr 6,6f: „Gehe hin zur Ameise, du Fauler, siehe ihre Wege, daß du klug werdest. Sie hat keinen [!] Regenten ...“) bündelt sich noch einmal das recht zwiespältige Gefühl der Lehrer Israels gegenüber einem ihrer glänzendsten Könige:

Als Salomo eines Tages über ein Tal dahinging, hörte er die Stimme einer schwarzen Ameise, die zu anderen Ameisen sagte: Geht in eure Häuser, damit euch die Heere des Königs Salomo nicht verderben. Als Salomo die Worte der Ameise hörte, entbrannte sein Zorn. Er sandte zu den Ameisen, um zu erfahren, wer dies gesagt habe. Jene Ameise sprach: Ich habe es ihnen gesagt. Salomo fragte: Warum hast du so gesprochen? Ich fürchtete, sprach sie, daß sie vielleicht kommen könnten, um deine Lager zu sehen, und in dem Lobe gestört würden, womit sie den Heiligen, gesegnet sei Er, preisen. Warum, fuhr Salomo fort, redet von allen Ameisen keine einzige, sondern redest nur du? Sie antwortete: Weil ich ihre Königin bin. Salomo sprach: Wie ist dein Name? Sie sprach: Machschama. Er sprach: Ich will eine Frage an dich richten. Sie sprach: Es schickt sich nicht, daß der Fragende oben und der Gefragte unten ist. Da hob er sie zu sich empor. Sie aber sprach: Es schickt sich nicht, daß der Fragende auf dem Throne sitzt und der Gefragte auf der Erde. Nimm mich auf deine Hand und ich will dir Antwort geben! Er nahm sie auf seine Hand. Sie aber blieb seinem Angesichte gegenüber und sprach: Stelle die Frage! Er sprach zu ihr: Gibt es wohl auf der Welt einen, der größer ist als ich es bin? Sie antwortete: Jawohl! Er: Wer ist es? Sie: Ich bin es. Er: Wieso bist du größer als ich? Sie: Wenn ich nicht größer wäre als du, hätte dich der Heilige, gesegnet Er, nicht zu mir gesandt, um mich auf deiner Hand zu tragen. Als Salomo die Worte der Ameise hörte, entbrannte sein Zorn über sie, er warf sie auf die Erde und sprach zu ihr: Ameise, du weißt nicht, wer ich bin. Ich bin Salomo, der Sohn des Königs David, Friede über ihm. Die Ameise sprach zu Salomo: Weißt du nicht, daß du von einem stinkenden Tropfen bist und dich nicht überheben sollst? In dieser Stunde fiel Salomo auf sein Angesicht und wurde durch die Worte der Ameise beschämt.

### Weiterführende Literatur:

E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 2 Bände, Darmstadt, 1975. M.J. bin Gorion, Der Born Judas, Legenden, Märchen und Erzählungen, 6 Bände, Inselverlag Leipzig. A. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen, Kleinere Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments, 2 Bände, Hildesheim, 1967. Daraus ist Geschichte von der Ameise zitiert (11,1, S.2f). Der Schluß ist ein Zitat aus den Vätersprüchen (3,1), die zugänglich sind in: Der Talmud, Goldmann Taschenbuch 8665. Der ganze Abschnitt lautet dort: Akawja, Mahalals Sohn, sagt: Achte auf drei Dinge, dann wirst du nicht zu einer Übertretung kommen: Wisse, woher du kommst, wohin du gehst und vor wem du zukünftig Rechenschaft zu geben hast. Woher du kommst? Aus einem stinkenden Tropfen. Wohin du gehst? Zum Ort von Staub, Made und Gewürm. Und vor wem du zukünftig Rechenschaft zu geben hast? Vor dem König über die Könige der Könige, dem Heiligen, gesegnet Er!

*Dr. Reinhold Mayer war Lehrer am Institutum Judaicum Tübingen, das er mitbegründet hat. Frau Rühle promoviert z.Zt. mit einer Arbeit über Franz Rosenzweig. Beide können Sie erreichen unter der Adresse: Peter-Göbler-Str. 6, 72076 Tübingen.*

Die letzte Nummer von „Bibel heute“ im Jahr 1997 ist dem Thema „Himmelsleitern“ gewidmet. Die Idee dazu gab eine Ausstellung von Zeichnungen von Prof. Dieter Groß unter diesem Titel im neuen Diözesanmuseum in Rottenburg, unterstützt durch das gleichnamige Buch von Dorothee Sölle und Josef P. Mautner. Die einzelnen Beiträge des Heftes suchen nach erfahrungsbezogenen und literarischen Annäherungen („Am Fuß der Leiter“), bieten Interpretationen des Traums Jakobs von der Himmelsleiter (Gen 28), stellen eine persönliche Erfahrung mit dem Gott Jakobs vor, decken neutestamentliche Entsprechungen auf („Du bist die sichere Leiter“), verbunden mit einer überraschenden Konkretisierung („Ganz unten“).

### Bibelschule Nazaret 1998

Das Institut für Theologische und Pastorale Fortbildung bietet eine 6-wöchige Bibelschule in Nazaret an.

*Teilnehmerkreis:* In erster Linie alle, die haupt- oder nebenamtlich in der Seelsorge tätig sind; u.U. auch ehrenamtlich in der Bibelarbeit Tätige. Die Teilnehmerzahl ist auf 18 Personen beschränkt.

*Termin:* Montag, 24. August 1998 bis Freitag, 2. Oktober 1998

*Wichtige Lernziele der Bibelschule sind:*

- die Bibel und ihre einzelnen Bücher besser kennenlernen
- die Kenntnisse der zeitgeschichtlichen und topographischen Hintergründe vertiefen
- aus dem Geist der Bibel leben durch Verbindung von Gemeinschaft, Gebet und Studium

Eine wichtige Rolle spielen neben der Arbeit mit der Bibel das gemeinsame Leben (Doppel- oder Mehrbett-Zimmer; Selbstverpflegung), Fußwanderungen und abschließend Exerzitien.

*Vorbereitungstreffen:* Freitag, 15. Mai 1998 – 10.00 bis 17.00 Uhr in Freising

### Auskunft und Anmeldung

Nähere Informationen und Anmeldung beim Sekretariat des Instituts (Domberg 27, 85354 Freising – Telefon 08161/94513).

## Ein Literaturüberblick zum Buch der Weisheit Salomos

Es gibt nur sehr wenig jüngere Sekundärliteratur in deutscher Sprache zum Buch der Weisheit. Die wichtigsten Publikationen zu diesem Buch sind auf französisch, englisch und italienisch erschienen. In den großen (deutschsprachigen) Kommentarreihen fällt das deuterokanonische Buch oft aus dem Konzept heraus und in den einleitungswissenschaftlichen Werken wird es nur selten berücksichtigt. Jüngst wird nun erfreulicherweise das Buch der Weisheit in der von E. Zenger (u.a.) herausgegebenen Einleitung in das AT von Silvia Schroer präsentiert (Stuttgart: Kohlhammer, 1995, 277-284), und auch auf O. Kaisers Neufassung seiner Einleitung kann verwiesen werden (Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments: Die poetischen und weisheitlichen Werke, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994, 106-120). Kurze Informationen über die aktuelle Forschungslage und wichtige Literatur sind damit nun leichter greifbar. Ich gebe im folgenden einen Überblick über jüngere Publikationen in deutscher Sprache, die das ganze Buch der Weisheit in den Blick nehmen.

### Dieter Georgi, Weisheit Salomos

(JSRZ III/4) Gütersloh: G. Mohn, 1980. 87 S., DM 68,00

### Armin Schmitt, Weisheit

(NEB.AT 23) Würzburg: Echter, 1989. 88 S., DM 24,00

In den letzten zwei Jahrzehnten sind nur zwei durchgängige Bearbeitungen des Buches der Weisheit erschienen. Beide sind ausgesprochen knapp. D. Georgis 1980 veröffentlichte Studie ist nach Maßgabe der Reihe „Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit“ eine annotierte Übersetzung. Auf eine kurze Einleitung mit Verzeichnis ausgewählter Literatur (S. 391-401) folgt die Übersetzung, zu der es auf Fußnotengröße geschrumpfte kommentierende Bemerkungen gibt. Zu Beginn von Textabschnitten stehen Bemerkungen zu Sprachstil, Formen und Gedankengang, oft auch zu Textvorlagen und ihrer Verarbeitung. Die Kommentierung der einzelnen Verse notiert Textvarianten, weist auf stilistische Besonderheiten wie z.B. Wortspiele hin, klärt Begriffe und nennt vor allen Dingen biblische und außerbiblische Vergleichsstellen.

Trotz des sehr beschränkten Umfangs der Kommentierung skizziert Georgi ein originelles Verständnis des Buches. In der Forschungsdiskussion seither nimmt er damit allerdings eine Randposition ein.

Das zentrale Anliegen des Buches läßt sich nach Georgi dem Mittelteil, den Kapiteln 6-10 entnehmen. Dort sollen die Leser und Leserinnen mystagogisch in eine erotisch gefärbte Beziehung zur göttlichen Weisheit geführt werden. Die erotisch-mystische Gottesbeziehung der Einzelnen und ihr Glücksgefühl ersetzt traditionelle biblische Glaubensinhalte wie auch hellenistische Philosophie und Religion, oder interpretiert sie zumindest um (421.430.432). Diese Intention etikettiert Georgi als frühgnostisch, datiert sie ins ausgehende 2.Jh.v.Chr. und lokalisiert sie im Bereich der jüdischen Diaspora des Mittelmeerraums, eventuell in Syrien.

Relativ große Teile des Buches stehen der „spekulativen Mystik“ in den Kapiteln 6-10 allerdings entgegen. So deutet Georgi die Kapitel 11-19\* mit ihrer originellen Rekapitulation der Ereignisse von Exodus und Wüstenzeit als apologetisch-jüdisch mit teilweise missionarischem Einschlag (440f) und rationalistischen Elementen (in der Einschaltung 11,15-12,27). Hier wie an zahlreichen anderen Stellen rechnet Georgi mit vorgegebenen Texten, die im Zuge eines „kollektiven Entstehungsprozesses“ aufgenommen wurden. Das Weisheitsbuch bietet so den Anblick eines Flickenteppichs aus vielen vorgegebenen Textstücken. Zusammengehalten wird alles durch ein gnostisches Webmuster. Leider gibt es keinen Überblick über die komplexe Redaktionsgeschichte, vieles ist so nicht leicht nachzuvollziehen und die vorliegende Gestalt des Buches bleibt relativ undurchsichtig. In der allgemeinen Diskussion fand demgegenüber der Vorschlag von J. M. Reese (1970), das Buch als jüdische Version der hellenistischen Gattung eines ‚logos protreptikos‘, einer Werbeschrift, aufzufassen, größeren Anklang. Erkenntnisse zur Struktur des Buches und Einblicke in die Mittel hellenistischer Rhetorik lassen literarkritische Urteile an einigen Stellen voreilig erscheinen. So ist Skepsis gegenüber der Auffassung der Weisheit als frühgnostischer Schrift verbreitet und angebracht.

Georgis Übersetzung hat gegenüber der Einheitsübersetzung (= EÜ) den Vorteil, näher am griechischen Text zu bleiben. Zwar liest sich das nicht gerade glatt („ein ehrenvolles Alter ist nicht das, was lang ist in bezug auf Zeit“ 4,8a). Zudem führt Georgis Bemühen, die erotisch-sexuellen Konnotationen im Blick auf die Gestalt der Weisheit ausdrücklich zu machen, dazu, daß König Salomo an einer Stelle ziemlich machohaft spricht („immer wenn) ich nach Hause komme, werde ich mit ihr schlafen“ 8,16 – die gängige Übersetzung lautet „bei ihr ausruhen“ und ist durch den Gedanken der Ruhe theologisch vielschichtiger als Georgis Wiedergabe). Trotzdem ist diese Übersetzung

eine gute Hilfe und ein wertvolles Gegenüber zur in vieler Hinsicht unbefriedigenden EÜ.

Armin Schmitt liegt mit seinem Kommentar in der Reihe NEB mehr im „mainstream“ der internationalen Forschung. Wie in der Kommentarreihe üblich folgt auf eine knappe Einleitung mit Literaturhinweisen (5-16) der Text der EÜ mit einem zweiseitig gedruckten Kommentar zu Abschnitten und Einzelversen. Die Einleitung gibt einen hilfreichen Einblick in den Aufbau des Buches und die dabei eingesetzten Mittel und Formen hellenistischer Rhetorik. Das Weisheitsbuch ist nach Schmitt eine Werbeschrift (Protreptikos), in der ein hochgebildeter Autor eine „glückliche Symbiose“ von biblischer Tradition und hellenistischer Bildung zuwege brachte. Die Schrift soll der um ihre Identität ringenden jüdischen Minderheit in der ägyptischen Diaspora im ausgehenden 2. und beginnenden 1. Jh.v.Chr. neue Zuversicht und Selbstvertrauen geben. Die Verbindung von biblischer Tradition und hellenistischer Bildung wird im Kommentar an vielen Stellen gut beleuchtet. So wird in verständlicher Sprache eine gute erste Hinführung zum Text auch für ein breiteres Publikum geboten. Vielleicht fallen die Ausführungen oft etwas sehr knapp aus, doch liegt das auch am Konzept der Kommentarreihe.

Die Theologie des Buches sieht Schmitt in den drei Teilen jeweils unter einer bestimmten Zeitperspektive entfaltet: Weish 1,1-6,21 blickt in die Zukunft; 6,22-11,4 in die Gegenwart und 11,5-19,17(18-22) in die Vergangenheit. Das ist etwas zu schematisch. Tatsächlich blickt z.B. im mittleren Teil eine Gestalt der Vergangenheit (König Salomo) zurück auf ihre eigene Vergangenheit – und läßt dann die traditionell mit Salomo assoziierte „Weisheit“ in „modernsten“ Gewändern gegenwärtig werden. Stärker als die Zeitperspektive wirkt die Frage nach „Gerechtigkeit“ im umfassenden biblischen Sinn und die Rede von der Weisheit als dem Medium ihrer Erkenntnis und Verwirklichung einheitsstiftend.

Die Gestalt der Weisheit verbindet nach Schmitt die stärker intellektuell konzipierte griechische Sophia mit der auch in der biblischen Tradition personifizierten Weisheit (s. in Spr 1-9, Sir) und ihrer umfassenden religiösen und ethischen Kompetenz. Warum angesichts dieser Parallelität die Personifizierung der Weisheit im AT auf der angeblichen Unfähigkeit „biblisch-orientalischen“ Denkens beruhen soll, sich abstrakte Begriffe ohne Personifizierung und Individualisierung vorzustellen (8,41), ist nicht ganz einzusehen. Bei der Entstehung und der „Karriere“ der ‚Frau Weisheit‘ sind auf jeden Fall noch andere Kräfte im Spiel.

Die feministische Exegese und Theologie beschäftigt sich nun schon seit längerer Zeit mit den Fragen zur ‚Frau Weisheit‘. Wegweisend sind Publikationen von C. Camp (1985 zum Sprichwörterbuch) und E. Schüssler Fiorenza. In den deutschen Sprachraum wurde die Diskussion vor allen Dingen durch Publikationen von Silvia Schroer eingebracht. 1996 ist nun eine Sammlung ihrer Beiträge aus den letzten zehn Jahren erschienen.

### Silvia Schroer, Die Weisheit hat ihr Haus gebaut.

Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1996. darin besonders: VII. Die personifizierte Sophia im Buch der Weisheit, S. 110-125. DM 46,00

Aus diesem gut lesbaren und sich auch einem breiteren Publikum als Hintergrundinformation für praktische Bibelarbeit empfehlenden Büchlein interessieren hier besonders die Ausführungen über „Die personifizierte Sophia im Buch der Weisheit“ (110-125).

Schroer fragt nach dem Verhältnis zwischen den Zügen der personifizierten Weisheit und der Lebenswelt von Frauen zur Zeit der Buchentstehung und will außerdem die Funktion der Weisheitsgestalt als poetischer Stilfigur im Horizont des Buches darlegen. Ich kann hier weder den Gedankengang des Artikels nachzeichnen noch alle Ergebnisse würdigen, sondern nur Aspekte erwähnen. Schroer vermutet, daß in den Kreisen der jüdischen Minorität in Alexandria, in denen das Weisheitsbuch im ausgehenden 1. Jh.v.Chr. entstand, Frauen eine starke Position hatten und daß dort religiöse Frauenditionen sowie ein weibliches Sophia-Gottesbild gepflegt wurden (117). Das läßt sich nicht direkt aus dem Buch erschließen, sondern ist eine Folgerung aus einer aus mehreren Berührungspunkten erschlossenen Geistesverwandtschaft der Trägerkreise des Weisheitsbuches zur monastisch lebenden Gruppe der Therapeuten, die Philo von Alexandrien in De vita contemplativa beschreibt. Die Hypothese ist spannend, aber die Probe am Text des Weisheitsbuches läßt Zweifel aufkommen. Ein Sophia-Gottesbild allein sagt noch nicht viel über Stellenwert und Rolle von Frauen im Buchumkreis aus. Von der Pflege religiöser Frauenditionen ist im Weisheitsbuch aber nichts zu spüren. Bei der Rekapitulation der Traditionen von der Schöpfung bis zum Exodus in Weish 10 kommen keine Frauen in der Rolle der ‚Gerechten‘ vor, wohl aber wird als ‚Salzsäule‘ die Frau des Lot erwähnt. Sie dient als Paradigma des Unglaubens (10,7f). In den Kapiteln 11,2-19,22 mit ihrer eigenwilligen, kreativen Synopse von Exodus und Wüstenwanderung



lassen sich auch keine Frauenditionen ausmachen (obwohl sich Mirjam anböte). Von „Söhnen“ und „Vätern“ ist in 11-19 manchmal die Rede (16,10; 18,6,9), nicht aber von „Müttern“ und „Töchtern“.

Angesichts dieses Befundes ist es plausibel, daß die Erwähnung der „Töchter“ neben den Söhnen in 9,7 beim Thema ‚Richteramt des Salomo‘ vor allen Dingen durch den Rückbezug auf 1 Kön 3,16-28, das salomonische Urteil im Streit der Frauen, motiviert ist (so H. Engels Kommentar, s.u.). Wenn die Kreise, in denen das Buch entstand, religiöse Frauenditionen hochhielten, so hat sich das nicht im Weisheitsbuch niedergeschlagen.

Die personifizierte Weisheit, die Züge der Göttin Isis trägt, verbindet jüdische mit griechisch-hellenistischen Weisheitstraditionen. Für Schroer ist sie „das Symbol eines interreligiösen und interkulturellen Dialogs in einer multikulturellen Gesellschaft des 1.Jh.v.Chr.“ (122). Obendrein bietet die Sophia „als authentisch biblisches Gottesbild beachtliche Möglichkeiten, die Verfestigungen und Ontologisierung androzentrischer Gottesrede aus einer jüdischen Tradition heraus aufzubrechen.“ (123). Der Artikel bietet reichen Stoff zum Nachdenken und gibt Impulse für weitere Textarbeit.

#### **Georg Hentschel, Erich Zenger (Hg), Lehrerin der Gerechtigkeit.**

Studien zum Buch der Weisheit (Erfurter Theologische Schriften 19) Leipzig: St. Benno, 1991. 182 S.

#### **Hans Hübner (Hg), Die Weisheit Salomos im Horizont biblischer Theologie.**

Mit Beiträgen von Hans Hübner, Lothar Ruppert und Nikolaus Walter (Biblisch-Theologische Studien 22) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993. 112 S., DM 34,00

Der Titel des von H. Hübner herausgegebenen Bandes klingt vielversprechend: Die Weisheit Salomos im Horizont biblischer Theologie. Der Sammelband umfaßt drei Vorträge, die im Rahmen einer Tagung der Projektgruppe „Biblische Theologie“ der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie im März 1991 gehalten wurden.

L. Ruppert behandelt die Aktualisierung alttestamentlicher Traditionen in Weish am Beispiel von Weish 1,1-6,21 (S. 1-54). Seinen Bemühungen legt er eine literarkritische Position zugrunde, die er ähnlich schon 1972 entwarf, und mit der er auf einsamem Posten steht. Demnach läge in 2,12aacd-20; 5,1-7 ein ursprünglich hebräisch oder aramäisch verfaßtes apokalyptisierendes Flugblatt vor, das

der Autor der Weisheit bearbeitete. Ruppert verfolgt im Flugblatt wie im übrigen Text detailliert die Beziehungen zum Jesajabuch. Zusammenfassend meint er dann, daß die ständigen Anspielungen „mitunter fast krampfhaft“ anmuten würden (54). Die Art, wie im Weisheitsbuch die Schrift aktualisiert wird, hat jedoch nichts Krampfhaftes, sondern zeigt einen souveränen und kreativen Umgang mit Traditionen, die in ungewohnten Verbindungen in neuer Weise gegenwärtig werden. So spielt Weish 3,7 vermutlich auf Jes 42,4 an, Weish 3,8 auf Jes 42,1b (Ruppert 40f), das sind jedoch nur Mosaiksteinchen im Kleinkunstwerk Weish 3,7-9 in dem ein neues, kohärentes Bild aus vertrauten Materialien der Schrift (und außer-biblischen Quellen) entsteht.

H. Hübner widmet sich unter der Überschrift Sapiientia Salomonis und die antike Philosophie (55-83) der Frage, wie sich Theologie und Philosophie beim Autor der Weisheit zueinander verhalten, wie mit den Systemimplikationen der verwendeten mittelplatonischen und stoischen Termini umgegangen wird. Er analysiert in diesem Zusammenhang Weish 7,11ff und zieht Linien zu Paulus hin aus.

N. Walter (84-108) berichtet über eine Hallenser Dissertation von Paul-Gerhard Keyser aus dem Jahr 1971, die sich mit dem Verhältnis von Weisheitsbuch und Paulus befaßte und zu ihrer Zeit nicht veröffentlicht werden konnte.

Der schöne Titel des Buches könnte unversehens Hoffnungen auf allgemeinverständliche „Durchblicke“ zum Weisheitsbuch wie zur biblischen Theologie wecken, die durch die Detailarbeit der Artikel dann nicht eingelöst werden.

Der zweite Sammelband enthält die (überarbeiteten) Vorträge, die beim Treffen der katholischen deutschsprachigen Alttestamentler im August 1988 in Erfurt gehalten wurden. Versammelt sind Untersuchungen von M. Görg zur Religionskritik in 13,1f (13-25) und W. Werner über Schöpfung, Tod und Unvergänglichkeit nach 1,11-15 und 2,21-24 (26-61). H. Engel entfaltet und untermauert zunächst eine durch die Tagungsdiskussion angestoßene ungewohnte Deutung von 1,11d (62-65), präsentiert dann 7,22-8,1 als Stärkung der Plausibilität des Judentums angesichts hellenistischer Philosophie und Religiosität (67-91) und gibt in zwei Anhängen (92-102) noch ein übersichtliches Schema zum Buchaufbau an die Hand sowie Textbeispiele aus den Isis-Hymnen des Isidoros und die Isis-Aretologien von Maroneia und Kyme. E. Haag behandelt das Thema Weisheit und Heilsgeschichte an den

Kapiteln 11-12 (103-155) und J. Marböck macht in seinen Darlegungen zum Buchschluß 18,5-19,22 (156-178) noch einmal das Ganze im Fragment sichtbar.

Wer exegetische Kost nicht scheut, wird sich mit Gewinn durch das Büchlein hindurcharbeiten. Der Titel formuliert einprägsam die Intention des biblischen Buches: Die Weisheit als Lehrerin der Gerechtigkeit.

#### **Helmut Engel, Das Buch der Weisheit**

(NSK.AT) Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, – in Vorbereitung –

Nach Weish 8,8 „kennt“ die Weisheit „das Vergangene und errät das Kommende“ – so soll hier auch über Kommendes gesprochen werden, nämlich den demnächst erscheinenden Weisheitskommentar von Helmut Engel SJ in der Reihe NSK-AT. Der Autor hat freundlicherweise Einblick in sein nahezu fertiges Manuskript gewährt. Helmut Engel ist schon seit längerer Zeit gründlich in die Literatur der hellenistischen Zeit eingearbeitet; verwiesen sei nur auf seine Publikation zur Susanna-Erzählung (1985), auf die Beiträge im eben erwähnten Sammelband zur Weisheit sowie auf die Darlegungen zu den Büchern Tobit, Judith und 1/2 Makkabäer in der von E. Zenger herausgegebenen Einleitung in das AT.

Der Kommentar besteht aus einer Einleitung, dem Kommentar zum (nicht abgedruckten) Text der EÜ, einem Anhang zur Wirkungsgeschichte des Weisheitsbuches in der Liturgie und einem Verzeichnis ausgewählter Literatur. Die Kommentierung des Textes gliedert sich in die drei (bis auf Differenzen beim Beginn des dritten Teils) allgemein anerkannten Teile des Weisheitsbuches 1,1-6,21; 6,22-11,1 und 11,2-19,22 sowie in weitere an Textsignalen abgelesene Unterabschnitte. An passenden Stellen sind Exkurse eingeflochten, beispielsweise zum Thema „Gerechtigkeit“ in der hellenistisch-ägyptischen Umwelt und in Weish, zum Enkómion (Lobrede) nach den hellenistischen Rhetorikern, zur Gestalt der Weisheit, zur Deutung des Prinzips ‚wodurch jemand sündigt, ebendadurch wird er gestraft‘ u.a. Außerdem kommen ausgiebig Texte aus der Umwelt zu Wort, etwa aus der hellenistischen Trostliteratur zum frühen Tod, Texte aus der Verehrung der Göttin Isis, mehrere Abschnitte aus Werken des Philo von Alexandrien und andere Kostbarkeiten.

Die Einleitung behandelt wohlfundiert und allgemeinverständlich die Grundfragen nach Titel und Text, sprachlicher Gestalt, Aufbau, verwendeten Gattungen und theologischen Grundgedanken, Verfasser und Adressaten des

Buches sowie nach seiner Stellung im Kanon. Ein Abschnitt befaßt sich mit der EÜ, ihrer Textanordnung, der Übersetzung „Gerechte(r)“ und „Frevler“ sowie mit den Schwierigkeiten jeder Übersetzung des Weisheitsbuches.

Auch Engel sieht im Weisheitsbuch eine Werbeschrift für die „Gerechtigkeit“, verfaßt von einem umfassend gebildeten Autor in Alexandrien um die Zeitenwende herum zur Stärkung des Selbstbewußtseins der jüdischen Minorität.

Der so gebildete Autor der Weisheit rechnete offenbar mit einem Lesepublikum, das seine Synthese biblischer, außerbiblisch-jüdischer und hellenistischer Elemente „verkosten“ konnte, das also sowohl die stilistischen Feinheiten und rhetorischen Kunstgriffe schätzte als auch das philosophische und biblische Echo verschiedener Wörter, Begriffe und Motive wahrnahm und nachklingen lassen konnte. Dies ist nicht die Ausgangsposition heutiger LeserInnen. Engels Kommentar leistet an dieser Stelle mit einer großen Fülle an Material außerordentlich wertvolle Hilfestellung. Charakteristisch ist darüber hinaus der Versuch, die überaus kunstvolle und wohlgedachte Gliederung des Textes auch unterhalb der Ebene der allgemein anerkannten Dreiteilung, wie sie sich unter anderem an Stichwortverkettungen, Leitwörtern, Themenvorankündigungen und rahmenden Wortwiederholungen ablesen läßt, zunächst vor Augen zu führen, in ihrer Logik einsichtig und für die Auslegung fruchtbar zu machen. Das gelingt in überzeugender Weise. Einführung, Abschnittseinleitungen und einige der Exkurse geben theologische ‚Durchblicke‘; die Textkommentierung läßt zur eigenen Auseinandersetzung mit dem Text ein.

Es bleibt nur zu wünschen, daß dieser vorzügliche, wissenschaftlich fundierte und gleichzeitig allgemeinverständlich geschriebene Kommentar bald erscheint.

*Dr. Ruth Scoralick ist Wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Altes Testament an der Universität Münster, ihre Anschrift lautet: Steinfurter Str. 144, 48149 Münster.*