

Markus Witte

Gelebte und reflektierte Religion in der Sapientia Salomonis¹

Δίκαιος ἀνὴρ καὶ εὐσεβὴς καὶ ἀγαθὸς πάντως ἄρ' οὐ θεοφιλὴς ἐστίν;
(Platon, *Phileb.* 39E)

Bei einem Kongress zur Geschichte, Wirkung und Relevanz der Septuaginta auf die um die Zeitenwende wohl in Alexandria verfasste Sapientia Salomonis zu rekurrieren, liegt aus verschiedenen Gründen nahe. Von einem oder vielleicht auch mehreren *jüdischen* Autoren geschrieben, als weisheitliche Mahnung *an die Herrscher der Welt* stilisiert sowie überwiegend *im Christentum tradiert* und rezipiert, spiegelt die Sapientia in besonderer Weise die dreifache Lesbarkeit der Septuaginta: sie ist ein jüdisches Werk, öffnet die Welt der israelitisch-jüdischen Ideen der paganen Welt und wird zur eigentlichen heiligen Schrift der frühen Christen. So sollen im folgenden am Beispiel der Reflexion gelebter jüdischer, aber auch paganer Religion in der Sapientia exemplarisch Aspekte der Geschichte, Wirkung und Bedeutung der Septuaginta gezeigt werden.

Die Sapientia bietet keine theoretische Abhandlung über Wesen und Formen der Verehrung des Göttlichen, wie beispielsweise Ciceros *De natura deorum* oder Plutarchs Schrift *De Iside et Osiris*. Aber das Wortfeld des Heiligen und die Passagen, in denen die Sapientia ausdrücklich auf öffentliche und private Frömmigkeit (εὐσέβεια; *pietas/religio*)², auf den Gottesdienst und den Kult (θεραπεία; θρησκεία; λειτουργία; *cultus deorum*)³

¹ Der Beitrag basiert auf meinem auf Englisch auf der Konferenz der *International Society for the Study of Deuterocanonical and Cognate Literature* im Jahr 2015 in Budapest gehaltenen Vortrag „Worship and Holy Places in the Wisdom of Solomon“ (WITTE, *Worship*). Für die vorliegende Publikation wurde er aktualisiert und erweitert.

² Nur in Sap 10,12 (La bietet hier *sapientia*!); vgl. σέβωμαι (La: *colere*) in 15,6.18 und σέβασμα (La: *deus*) in 14,20; 15,17. θεοσέβεια, der sonst in der LXX übliche und in der Gräzität vor der LXX gesichert nur in Xenophon, *An.* II, 26,6 belegte Begriff für „Gottesfurcht“, wird in der Sap nicht verwendet. Ebenso fehlt in der Sap das gesamte Wortfeld *εἱρός*.

³ Vgl. Sap 14,18.27 (La: *cultura*) bzw. 18,21 (La: *servitus*). Weitere pagane und in der LXX verwendete Begriffe für Gottesdienst und Kult wie *δουλεία*, *θεραπεία* und *λατρεία* sind in der Sap nicht belegt.

sowie auf einzelne jüdische und pagane Riten (τελετή; *sacrificia*; θεσμός)⁴ zu sprechen kommt, zeigen doch spezifische Elemente gelebter Religion einschließlich ihrer theologischen Reflexion im ersten Jahrhundert vor Christus.⁵ Wesentlich ist dabei, wie die Sapientia traditionelle Vorstellungen eines heiligen Ortes, heiliger Zeiten, heiliger Handlungen, heiliger Personen und heiliger Gegenstände transformiert.

1. Personale Heiligkeit

Bereits bei der Verwendung des wichtigsten Wortes aus dem Bereich von Kult und Religion, ἅγιος, zeigt sich eine Besonderheit des Verständnisses von Religion in der Sapientia. So verwendet die Sapientia das Wort ἅγιος zur Kennzeichnung der Zugehörigkeit zu Gott ganz überwiegend in einer *personalen* Dimension, nämlich für den „heiligen Geist“ (1,5; 7,22; 9,17), für „die Heiligen“, sei es die „Gerechten“ (5,5), die „Israeliten beim Auszug aus Ägypten/das heilige Volk“ (17,2; 18,9) oder die „Engel“ (10,10), für den „Namen Gottes“ (10,20, umschrieben in 18,24c) und für Mose (11,1). Nur dreimal findet sich ein *lokaler* Gebrauch, einmal für Jerusalem (9,8), einmal für die Stätte des himmlischen Gottesthrons (9,10) und einmal für das „heilige Land“ (12,3)⁶.

Der sparsame Gebrauch des Worte ἅγιος bei gleichzeitiger Konzentration auf eine personale Verwendung zeigt, dass die Sapientia „Heiligkeit“ wesentlich personal und in direkter Relation zu Gott bestimmt. Dem entspricht die Verwendung des Wortes ὁσιος⁷ für den einzelnen „Frommen“ (3,9 [v.l.]; 4,15; 7,27) oder „die Israeliten beim Auszug aus Ägypten/das fromme Volk“ (10,15.17; 18,1.5.9). Eine Besonderheit stellt die Kumulation der Wurzel ὁσιος in Sap 6,10 dar:

οἱ γὰρ φυλάξαντες ὁσίως τὰ ὅσια
ὁσιωθήσονται,
καὶ οἱ διδαχθέντες αὐτὰ εὐρήσουσιν
ἀπολογίαν.

Denn die, die das Heilige heilig gehalten
haben, werden geheiligt,
und die, die sich darin haben belehren
lassen, werden eine Verteidigung finden.

Der Vers basiert auf 2Sam 22,26 (Ps 18[17],26) und 1Kön 9,4. Er verheißt denen, die sich gegenüber Gott und den Menschen als *hāsīd* (ὁσιος) und *tāmīm* (τέλειος) als treu erweisen, eine rechtfertigende Aufnahme (ἀπολογία) bei Gott, mit anderen Worten „ewiges Leben“ (vgl. Sap 2,22). Konkretionen des Heiligen sind einerseits der göttliche νόμος und die gött-

⁴ Vgl. Sap 12,4; 14,15; 14,23.

⁵ Zu einer breiten, auf Philo von Alexandria konzentrierten Darstellung jüdischen Gottesdienstverständnisses in hellenistisch-römischer Zeit siehe LEONHARDT, *Worship*.

⁶ Vgl. Sach 2,16; 2Makk 1,7.

⁷ ὁσιος ist in der LXX Standardäquivalent für *hāsīd*, nie für *qādōš*.

liche βουλή (6,4),⁸ andererseits die göttliche σοφία (6,9). Synonym zur personal verstandenen Heiligkeit (δσιότης) sind Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) und Rechtschaffenheit (εὐθύτης) (9,3). So bezeichnet δσιότης in Sap 9,3 das „vollendete[...] gottgemäße[...] Verhalten“.⁹ Heiligkeit (δσιότης) ist gleichermaßen ein Merkmal Gottes (5,19) und der Gerechten (2,22), d.h. derer, die Gott wirklich kennen (2,12–13; 14,22+30). Diese starke personale Ausrichtung des Begriffs δσιος zeigt sich auch an seiner Austauschbarkeit mit den Begriffen πιστός und ἐκλεκτός (vgl. 3,9; 4,15).

2. Heilige Orte und die Ent-Räumlichung des Heiligen

Einmalig und nur in einem Distichon kommt die Sapientia auf den *einen* zentralen heiligen Ort des antiken Judentums, auf Jerusalem mit seinem Tempel (ναός),¹⁰ zu sprechen (Sap 9,7–8):

σύ με προειλω βασιλέα λαοῦ σου

Du hast mich zum König deines Volkes erwählt

καὶ δικαστὴν υἱῶν σου καὶ θυγατέρων
εἶπας οἰκοδομησαὶ ναὸν ἐν ὄρει ἁγίῳ σου

und zum Richter deiner Söhne und Töchter.
Du hast befohlen, einen Tempel auf deinem heiligen Berg zu bauen

καὶ ἐν πόλει κατασκηνώσεώς σου
θυσιαστήριον,
μίμημα σκηνῆς ἁγίας,
ἣν προητοίμασας ἀπ' ἀρχῆς.

und in der Stadt deiner Wohnstätte¹¹
einen Opferaltar,
ein Abbild des heiligen Zeltens,
das du von Anfang an bereitet hast.

Bekanntlich verwendet die Sapientia keine Eigennamen. Dennoch erschließen sich für die Leser, welche die Schriften Israels kennen, leicht die gemeinten Personen und Orte aufgrund einschlägiger aus der jüdischen Tradition entnommener Begriffe und Motive. So ist klar, dass sich die Erinnerung Pseudo-Salomos an den Bau eines Tempels (ναός, La: *templum*) und eines Altars (θυσιαστήριον, La: *ara*) in Sap 9,8 auf dem „heiligen Berg“ auf die Errichtung des Jahwetempels auf dem Zion bezieht und dass die „Stadt der Einwohnung (Gottes)“ (πόλις κατασκηνώσεώς σου, La: *civitas habitationis tuae*) Jerusalem ist. Im Hintergrund stehen 2Sam 7,12f.; 1Kön 5,19 (vgl. 2Chr 2,3–4); 1Kön 8,19 (*par.* 2Chr 6,9) und 1Chr

⁸ In Sap 6,4 ist wohl eher das „natürliche Gesetz“ im Sinn der Stoa als das Mosaische Gesetz gemeint (vgl. MAZZINGHI, *Law*, 39–40). Dagegen identifiziert SCHAPER, *Nóμος*, 294–295, das Gesetz in Sap 6,4 mit der Tora im Sinn von Dtn 17.

⁹ HAUCK, *δσιότης*, 492.

¹⁰ In Sap 3,14 wird, über Jes 56,3–5 hinausgehend, dem kinderlosen Frommen eine postmortale Aufnahme in das *himmlische* Heiligtum in Aussicht gestellt (so mit ENGEL, *Weisheit*, 88; NOBILE, *Hereafter*, 256–257; CORNELIUS, „Eunuchs“, 330).

¹¹ Wörtlich: Zelterrichtung (so übersetzt z.B. ENGEL, *Sophia*, 1070).

28,6(7).¹² Im Blick auf das Bild des betenden Königs unterstreicht die Notiz das Ideal eines Herrschers, der sich als von Gott erwählter, weiser Richter und als frommer Erbauer eines Heiligtums versteht. Das Bild entspricht altorientalischer und hellenistischer Königsideologie.

Hinsichtlich des aus Sap 9,7–8 erhebaren Verständnisses eines heiligen Ortes ist wesentlich, dass der von Salomo errichtete Jerusalemer Tempel ein „Abbild des heiligen Zeltens“ (*μίμημα σκηνης ἁγίας*, La: *similitudo tabernaculi sancti*) ist, welches Gott „von Anfang an“ (*ἀπ’ ἀρχῆς*, La: *ab initio*) bereitet hat. Damit trägt der salomonische Tempel unmittelbar die Züge des Zeltheiligtums aus der Wüstenzeit Israels und hat zugleich eine kosmische, universale Bedeutung.¹³ Er erscheint als direkte Repräsentation eines protologischen himmlischen Heiligtums (vgl. Hebr 8,2.5).¹⁴ Der Weg „vom Sinai zum Zion“ verläuft gewissermaßen direkt „vom Himmel auf die Erde“. Traditionelle israelitische Heiligtumskonzeptionen, zumal aus der priesterlichen Exodusüberlieferung¹⁵, und platonische Urbild-Abbild-Vorstellungen gehen hier eine charakteristische Verbindung ein, wie sie sich vergleichbar und ausführlicher bei dem etwas jüngeren Zeitgenossen der Sapientia, Philo von Alexandria, findet.¹⁶ Dass in Sap 9 tatsächlich an den realen Tempel in Jerusalem und nicht metaphorisch an ein „Haus für die Weisheit“ gedacht ist,¹⁷ zeigt sich daran, dass im Gegensatz zu Sir 24,10–11 gerade nicht von einer Einwohnung der Weisheit im Tempel gesprochen wird.

Bedenkt man, dass das Gebet Salomos um Weisheit (Sap 8,21–9,18) im Zentrum der Gesamtkomposition der Sapientia steht und dass es wesentliche Elemente ihrer Anthropologie, Theologie und Weisheitsvorstellungen enthält, spiegelt der Rekurs auf Jerusalem und seinen Tempel in Sap 9,7–8 die hohe Bedeutung, welche die heilige Stadt und ihr Heiligtum auch für diese in der Diaspora entstandene Weisheitsschrift haben. Das Phänomen, dass die Sapientia das Wort *πόλις* nur einmal, und zwar für Jerusalem verwendet, ist Ausdruck ihres jüdischen Selbstbewusstseins und lässt sich angesichts ihres mutmaßlichen Entstehungsortes Alexandria auch als eine

¹² Vgl. auch Sir 47,13.

¹³ Siehe dazu auch MCGLYNN, Authority, 129f.

¹⁴ Vgl. Hebr 9,11–12; Apk 11,19; TestLev 5,1; syrBar 4,2–6; siehe dazu MICHEL, Hebräer, 185–187; KRAUS, Aufnahme, 100–102, sowie ausführlich GABEL, Kulttheologie, 112–117; 236–254; 456.

¹⁵ Ex 25,8f.40; vgl. Act 7,44.

¹⁶ Vgl. Philo, *Leg.* III, 102. Während sich der platonische Begriff *μίμημα* in der Septuaginta nur in Sap 9,8 findet (vgl. noch Ez 23,14 nach Aquila), verwendet ihn Philo 67-mal, zum platonischen Hintergrund des Begriffs vgl. Platon, *Pol.* 300E; *Tim.* 48E; 50C; *Leg.* 668B. Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund siehe ausführlich GABEL, Kulttheologie, 29–34; 112–128.

¹⁷ So PRIOTTO, Temple, 266–268.

Bestreitung des Ranges Alexandrias als der Weltstadt schlechthin verstehen.¹⁸

Hinsichtlich ihrer eigenen religiösen Praxis gibt Sap 9,7–8 zu erkennen, dass zum richtigen Kult ein Tempel und ein Altar gehören, auch wenn Wallfahrten in der Sap gar nicht und Opfer nur am Rande erwähnt werden (s. u.). Dass schließlich in der Tempelbaunotiz zweimal das Motiv des „Zeltes“ vorkommt, das nicht aus der Salomotradition, sondern aus der Mosetradition bzw. der Exodus- und Wüstenüberlieferung stammt, steht im Zusammenhang der Exodusthematik der gesamten Sapientia und spiegelt das Selbstverständnis ihrer Trägerkreise und Adressaten. So besitzt die Sapientia, auch hierin dem Hebräerbrief vergleichbar, die Vorstellung von einem „wandernden Gottesvolk“, dem Gott „zu jeder Zeit und an jedem Ort“ beisteht (Sap 19,22). Ein heiliger Ort ist dann die Stätte, wo Gott handelnd erlebt wird. Insofern nach Sap 19,22 Gott selbst sein Volk immer und überall mit *δόξα* beschenkt, tritt das verherrlichte Volk an die Stelle des *einen* heiligen Ortes. Dieser besitzt ein historisches Recht und bleibt ein wesentlicher Bezugspunkt der religiösen Identität. Herz dieser Identität ist aber die nicht lokal gebundene Erkenntnis und Gemeinschaft Gottes. Eine solche Loslösung der Heiligkeitsvorstellung von heiligen Orten, eine *Ent-Räumlichung des Heiligen* zeigt sich dann auch in der Art und Weise, wie die Sapientia heilige Zeiten thematisiert.

3. Heilige Zeiten und die Ent-Zeitlichung des Heiligen

Im religiösen Fest als einer Zeit, die in besonderer Weise aus dem Alltag, aber auch aus dem täglichen oder wöchentlich gefeierten Gottesdienst herausgehoben ist, wird die kultisch vermittelte Begegnung zwischen Gott und Mensch am intensivsten erfahren und artikuliert. Bezeichnenderweise erwähnt die Sapientia von den großen Festen, die in der heilsgeschichtlichen Überlieferung des alten Israel verankert sind (Pesach-Mazzot, Schavuot, Sukkot) und zu denen im Verlauf der hellenistischen Zeit mit Purim und Chanukka weitere Feste hinzugetreten sind, nur das Pesachfest (Sap 18,9). Auch der Sabbat findet in ihr – wie in anderen jüdischen Weisheitsschriften, aber ganz im Gegensatz zum Werk Philos¹⁹ – keine Berücksichtigung.²⁰

¹⁸ Zu Alexandria als größtem Handelsplatz „der Welt“ siehe Strabo, *Geogr.* XVII, 1,13.

¹⁹ Siehe dazu LEONHARDT, *Worship*, 53–100.

²⁰ Vgl. Hiob, Prov, Koh, Sir, 4Q525, 4QInstruction.

κρυφῆ γὰρ ἐθυσίαζον ὅσοι παῖδες ἀγαθῶν
καὶ τὸν τῆς θεϊότητος νόμον ἐν ὁμονοίᾳ
διέθεντο
τῶν αὐτῶν ὁμοίως καὶ ἀγαθῶν
καὶ κινδύνων μεταλήμψεσθαι τοὺς ἁγίους
πατέρων ἤδη προαναμέλποντες αἶνους.

Denn im Verborgenen opferten die heiligen Kinder der Guten, und auf das Gesetz der Gottheit verpflichteten sie sich in Eintracht, dass gleichermaßen an denselben Gütern und Gefahren die Heiligen teilhaben sollten, schon im Voraus anstimmend die Loblieder der Väter. (Sap 18,9)

Im Hintergrund von Sap 18,9 steht das Pesachgesetz in Ex 12,43–50 (gemäß der Septuaginta). Doch während im Buch Exodus die Pesachordnung durch Gott selbst an Mose und Aaron vermittelt wird, verfasst diese gemäß der Sapientia die Exodusgemeinde selbst. Dabei betont die Sapientia die Einmütigkeit der versammelten Gemeinde (ἐν ὁμονοίᾳ, La: *in concordia*, vgl. 10,20 ὁμοθυμαδόν, La: *pariter*)²¹ und den Lobgesang, der das Pesach begleitet.²² Alle drei Aspekte, die Betonung der heiligen Gemeinschaft, ihrer Eintracht und des Gebets, sind charakteristisch für das Gottesdienstverständnis der Sapientia.

Die exklusive Thematisierung des Pesach im Rahmen der Auslegung der Exodus- und Wüstenüberlieferung (Sap 11,1–19,22) erklärt sich vor dem Hintergrund, dass dieses Fest unabhängig von einem bestimmten Ort und einem bestimmten Heiligtum allein im Verbund der Familie begangen werden kann. Dabei dürfte die Angabe, dass das prototypische Pesach der Exodusgeneration „im Verborgenen“ (κρυφῆ, La: *absconse*) stattgefunden habe, weder einer Stilisierung des jüdischen Ritus als einer heimlich vollzogenen Kultmahlzeit, wie in den Mysterienreligionen, geschuldet sein,²³ noch das Ergebnis eines exegetischen Ausgleichs unterschiedlicher Angaben im Buch Exodus sein.²⁴ Die Notiz κρυφῆ erscheint vielmehr als ein Hinweis für die primären Adressaten der Sapientia, zum Vollzug dieses Festes nicht auf eine öffentliche Inszenierung oder einen öffentlichen Raum angewiesen zu sein. Damit setzt sich die jüdische Gemeinde der Sapientia wohl auch von den zahllosen öffentlichen Kultfeiern in Alexandria ab.

Insofern der νόμος τοῦ πάσχα (Ex^{LXX} 12,43) die Beschneidung beinhaltet,²⁵ spielt die Sapientia auch dezent den zentralen jüdischen Initiationsritus ein, ohne dass sie diesen weiter ausführt. Ihre jüdischen Leser wissen

²¹ Zur „Einmütigkeit“ im Kult als Ideal vgl. auch Ps^{LXX} 54,15; 132,1; Philo, *QE* I, 10; Act 1,14; 2,45–46; 4,24; 15,25; Röm 15,6.

²² Vgl. 2Chr 30,21; 35,13–15; Jub 49,6; Philo, *Spec.* II, 148; Mk 14,26; bPes 117a.

²³ So aber WINSTON, *Wisdom*, 316.

²⁴ Vgl. ENGEL, *Weisheit*, 278–279, der an einen Ausgleich zwischen Ex 3,18; 5,1–3; 10,25–26 sowie Ex 8,21–25; 12,6–7.21 und Ex 12,22 denkt.

²⁵ Vgl. Ex 12,44.48, und dazu ENGEL, *Weisheit*, 279.

darum, bei den fiktiven Herrschern der Welt, an die sich die Schrift gemäß ihres Prologs richtet (1,1; vgl. 6,1), vielleicht auch bei realen paganen Lesern, würde eine explizite Erwähnung der Beschneidung nur Kopfschütteln hervorrufen.²⁶ Der paganen Vorstellungswelt entspricht dagegen die allgemeine Formulierung von einem νόμος τῆς θεϊότητος (18,9, La: *iustitiae lex*), auch wenn in der Gräzität der Begriff θεϊότης selten begegnet²⁷ und eher die Wendung vom νόμος θεοῦ/θεῶν geläufig ist.²⁸

Für das religiöse Selbstverständnis des Verfasserkreises der Sapientia ergibt sich jedenfalls aus der Pesachnotiz in Sap 18,9, dass – mit den Worten von Helmut Engel – „Liturgie und Solidarität“ Grundlagen jüdischer Identität in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind.²⁹ Es gibt für die Sapientia festgelegte heilige Zeiten, diese Vorstellung ist aber erweitert um den Gedanken, dass *jede* Zeit zur heiligen Zeit werden kann, in der die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott und Teilhabe an Gott erfahren wird (vgl. Sap 3,1.9; 5,15).

4. Heilige Handlungen und die Versprachlichung des Heiligen

In der Pesachnotiz in Sap 18,9 sind bereits die grundlegenden heiligen Handlungen angesprochen, die den Kult im Alten Orient und in der klassischen Antike, insbesondere auch in der hellenistisch-römerzeitlichen Welt der Sapientia prägen, das *Opfer* und das *Gebet*:

τι δὴ αὐτὸ λέγεις τὸ δσιον εἶναι καὶ τὴν
δοσιότητα;
οὐχὶ ἐπιστήμην τινὰ τοῦ θύειν τε καὶ
εὐχεσθαι;

Was sagst du wiederum, was das Fromme
und die Frömmigkeit sei?

Nicht eine Wissenschaft zu opfern und zu
beten?

(Platon, *Euthyphr.* 14C, vgl. *Leg.* 716B)

Ähnliche „Definitionen“ finden sich im nichtjüdischen Umfeld der Sapientia beispielsweise bei Cicero, bei Cornutus oder bei Diogenes Laertios.³⁰ Dabei ist in der Sapientia eindeutig *das Gebet* die entscheidende Form der Kommunikation des Menschen mit Gott.³¹ So weist die Sapientia nicht nur

²⁶ Vgl. Strabo, *Geogr.* XVI, 2,37; Tacitus, *Hist.* V, 5,2 (in: STERN, Authors, vol. 2, Nr. 281); Martial, *Epigrammata* 7,35; 7,82 (in: STERN, Authors, vol. 1, Nr. 241 und Nr. 243); Apion (bei Josephus, *C. Ap.* II, 137).

²⁷ Vgl. Röm 1,20; EpArist 95; Philo, *Det.* 86,7.

²⁸ Vgl. Aischylos, *Eum.* 171; Euripides, *Ion* 230; Xenophon, *Mem.* IV,4,21; SVF III, 523,2 (Chrysipp).

²⁹ ENGEL, Weisheit, 278.

³⁰ Cicero, *Nat. d.* 1,14 (Opfer); 2,71 (Gebet/Anbetung); Cornutus, *Nat. d.* 35,15 (zum rechten Gottesdienst gehören Frömmigkeit, Opfer, Gebet, Verehrung und Schwur) oder Diogenes Laertios' Beschreibung der Gottesverehrung der Magier (*Vitae* I, 6,8).

³¹ Vgl. dazu ausführlich GILBERT, *La structure*, 301–331; ENGEL, *Gebet*, 293–312.

eine Fülle unterschiedlicher Begriffe für Beten und Gebet auf. Im gesamten dritten Buchteil (Sap 11,2–19,22) bietet sie auch immer wieder eine direkte Anrede Gottes in der 2. P. Sg. und wechselt somit in den Modus des Gebets. Im einzelnen beinhaltet die Sapientia 1) ausgeführte Gebete, in denen sich ein betendes Ich an Gott im Du wendet, 2) Berichte über Gebete eines einzelnen oder einer Gruppe, 3) hymnische Anreden Gottes und 4) doxologische Beschreibungen des Handelns Gottes.³² Letztlich gehört das Beten für die Sapientia – wie für den Stoiker Poseidonios (135–51 v. Chr.) – grundsätzlich zum Menschen, der von einem lebendigen Gott geschaffen und auf diesen bezogen ist.³³ Der betende Salomo, der die *conditio humana* bedenkt und um Weisheit bittet (7,1–7), ist das Ideal eines mit Vernunft begabten und zur Gestaltung der Welt beauftragten Menschen (9,2–3). Voraussetzung des Betens sind für die Sapientia Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis, letztere manifestiert sich in der konkreten, geschichtlich aufweisbaren Gotteserfahrung (10,1–11,1). Beten zielt auf die Gemeinschaft mit Gott, in welcher der Einzelne Erfüllung des Lebens findet, auch über die Grenze des Todes hinaus (7,14; 15,3). In beiden Fällen, der Ermöglichung des Betens und der Überwindung des Todes, ist die Gottesebenbildlichkeit die entscheidende Grundlage (vgl. 1,13–15; 2,23).

Als menschliche Reaktion auf ein Handeln Gottes hat das Gebet, sei es Bitte, Dank, Klage oder Lob, Einfluss auf Gott selbst. Dies entfaltet die Sapientia in ihrer Erinnerung an die Sühne (ἔξιλασμός, La: *deprecatio*), die einst Aaron in der Wüste angesichts der murrenden Gemeinde wirkte (18,20–25). So fokussiert die Sapientia Aarons Handeln, das sie im Gegensatz zu ihrer Vorlage in Num 17,6–15 (= Num^{LXX} 16,41–50) ohne Moses' Vermittlung schildert, auf Aarons Fürbitte. Die *προσευχή* und der *λόγος*, die in einem Erinnern (ὑπομνήσκω) an die mit den Vätern Israels geschlossenen „Bünde“ (διαθήκαι, La: *testamentum*) bestehen, sind die entscheidenden Mittel Aarons, den göttlichen Zorn zu stillen. Das Rauchopfer (θυμίαμα, 18,21) und das ausführlich gewürdigte hohepriesterliche Gewand (18,24) sind Begleitgrößen des Gebets.

Die Beschreibung des „Dienstes“ (λειτουργία, La: *servitus*)³⁴ Aarons in 18,20–25 zeigt, wie schon die Pesachnotiz in 18,9, dass für die Sapientia Opfer als rituelle Handlungen selbstverständliche Größen des Kultes darstellen. Ebenso setzt sie mit einer Metapher wie der Annahme der Gerech-

³² Vgl. dazu WITTE, Emotions.

³³ Nach Poseidonios ist es „ein Urtrieb der Menschheit, im Gebet die Hände zu Gott zu erheben, dem sie ihr Dasein dankt, und ihm in mannigfacher Weise [...] ihre Verehrung zu bezeigen.“ (POHLENZ, *Stoa*, I, 234, unter Bezug auf Dion von Prusa, *Olympicus* 61; vgl. NICKEL, *Stoa*, II, nr. 1319); ähnlich Seneca (bei POHLENZ, *Stoa*, I, 323) und Epiktet (bei POHLENZ, *Stoa*, I, 340).

³⁴ Vgl. Sir 50,19; 1Chr 23,28; 24,19.

ten bei Gott „wie ein vollständiges Ganzopfer“ (δλοκάρπωμα θυσίας, La: *holocausta*, 3,6) eine Kenntnis und den Vollzug solcher Opfer voraus:

ὡς χρυσὸν ἐν χωνευτηρίῳ ἐδοκίμασεν
αὐτοῦς
καὶ ὡς δλοκάρπωμα θυσίας προσεδέξατο
αὐτούς.

Wie Gold im Schmelzofen hat er sie ge-
prüft,
und wie ein vollständiges Ganzopfer hat
er sie angenommen.³⁵

Dennoch bereitet die Sapientia, wie vergleichbare Metaphorisierungen und Spiritualisierungen von Kultbegriffen (speziell von Opferbegriffen) im frühjüdischen Schrifttum,³⁶ eine Verschiebung vom materialen zum verbalen Opfer vor.

Ihre besondere Wertschätzung des Gebets, das nicht an bestimmte Orte und bestimmte Zeiten gebunden ist, teilt die Sapientia mit vielen frühjüdischen Texten und unterstreicht erneut ihre *personale Heiligkeitsvorstellung*. Neben dem Beten einzelner herausragender Figuren der eigenen mythischen bzw. legendarischen Geschichte (Aaron, Salomo) betont die Sapientia immer wieder den Lobpreis der aus Ägypten ausziehenden Israeliten.³⁷ Dies zeigt wiederum die hohe Bedeutung, welche die Sapientia *der Gemeinde* für die Religion einräumt. Hier steht die Sapientia unter den besonderen Lebensbedingungen der jüdischen Diaspora in Ägypten in einer Tradition, die sich zunehmend im nachstaatlichen Judentum seit der Perserzeit zeigt.³⁸ Die Notiz in 16,28 belegt schließlich, dass die Sapientia bereits das morgendliche Dankgebet (εὐχαριστία, La: *benedictio*) kennt:

ὅπως γνωστὸν ἦ ὅτι δεῖ
φθάνειν τὸν ἥλιον
ἐπ' εὐχαριστίαν σου
καὶ πρὸς ἀνάτολὴν φωτὸς
ἐντυγχάνειν σοι.

damit erkennbar ist, dass man
zuvorkommen muss der Sonne
mit dem Dank an dich
und man sich beim Aufgang des Lichts
an dich wenden muss.³⁹

5. Von den Heiligen zur heiligen Gemeinschaft

Die Reminiszenz an die Fürbitte Aarons ist zugleich die einzige Stelle der Sapientia, in der ein *Priester* erwähnt wird. Aufschlussreich sind die Prädikate, die sie Aaron verleiht (18,21): Er ist *ἀμεμπτος* (La: *sine querella*)

³⁵ Vgl. dazu SCHENKER, *Le sacrifice*, 351–355; zum Pleonasmus δλοκάρπωμα θυσίας vgl. Num^{LXX} 15,3; Sir 45,14.

³⁶ Vgl. Ps 40,7–9; 49^{LXX}, 14,23; 51,17–19; 69,31–32; 11QPs^a XVIII,9–12; 2Makk 10,7; TestLev 3,6–8; Philo, *Plant.* 126; *Spec.* I, 272.275; Röm 12,1; Phil 4,18; Hebr 13,15–16.

³⁷ Vgl. Sap 10,20; 11,4; 16,25; 18,9; 19,8–10(11–12).

³⁸ Vgl. ALBERTZ, *Religionsgeschichte*, 422–427; GERSTENBERGER, *Israel*, 372–386.

³⁹ Vgl. zum Morgengebet Philo, *Contempl.* 27; Josephus, *Bell.* II, 8,5; PsSal 6,4; EpArist 304f.; TestJos 3,6; SibOr III, 591–594, und dazu LEONHARDT, *Worship*, 126f.

„untadelig“, was in der Septuaginta nur noch von den exemplarischen Fürbittern Abraham⁴⁰, Hiob⁴¹ und von Esther⁴² gesagt wird, und er ist *θεράπων* (La: *famulus*) „Diener“, ein Prädikat, das in der Sapiaientia nur noch Mose trägt (10,16) und das – im Gegensatz zur Anwendung auf Mose – keine Vorgaben in der älteren Aaron-Überlieferung hat.⁴³ Mose stilisiert die Sapiaientia als einen mit der σοφία beseelten Wundertäter (10,16) und vor allem als einen *Propheten* (11,1; vgl. Dtn 18,15; 34,10; Hos 12,14)⁴⁴.

Bezeichnend ist, dass die Sapiaientia den Titel *θεράπων* ausschließlich für die zwei Figuren gebraucht, die in der jüdischen Tradition als die eigentlichen Stifter des Gottesdienstes gelten und die als Priester und Prophet die wichtigsten Mittlerpersonen im Rahmen eines altorientalischen und antiken Kultes überhaupt darstellen. Die Beschränkung der Funktionen des Priesters und des Propheten auf zwei Gestalten der mythischen Gründungszeit ist ein weiteres Indiz für die besondere Wertschätzung eines Gottesdienstes, in dem nicht einzelne heilige Personen eine wesentliche Rolle spielen, sondern die Heiligkeit der Gemeinde entscheidend ist. Diesem *Bild kollektiver personaler Heiligkeit* entspricht die Verleihung des Titels „Freunde Gottes“⁴⁵ und „Propheten“ an all diejenigen, in deren Seele die Weisheit eingezogen ist und einziehen wird (7,27):

μία δὲ οὐσα πάντα δύναται
καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ
τὰ πάντα καινίζει
καὶ κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας
μεταβαλίνουσα
φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει.

Aber (nur) eine seiend, vermag sie alles,
und bei sich selbst bleibend,
erneuert sie alles,
und von Generation zu Generation geht
sie in die heiligen Seelen ein
und bereitet Freunde Gottes und Prophe-
ten.

So „demokratisiert“ die Weisheit die Vorstellung von einzelnen heiligen Personen (vgl. Num 11,29; Jes 59,21; Joel 3,1). An ihre Stelle treten in der

⁴⁰ Gen^{LXX} 17,1; 18,23–32; 20,7.17; vgl. Sap 10,5.

⁴¹ Hi^{LXX} 1,1; 2,3; 42,8.

⁴² Est^{LXX} E 13 (= 8,12n), vgl. C 12–30 (= 4,17k–z).

⁴³ Vgl. Ex 14,31; Num 11,11; 12,7–8; Jos 1,2; 8,33; bzw. im frühjüdischen Schrifttum 1Chr^{LXX} 16,40; 4Q123 2 1; 4Q378 22 I, 2; 4Q504 1–2 Rv 14; 4Q504 6 12; 4Q505 122 1; VitAdEv 1,0 sowie im frühchristlichen Schrifttum Hebr 3,5 (die einzige Bezeichnung Moses als *θεράπων* im NT); 1Klem 4,12; 43,1; 51,3.5; 53,5; Barn 14,4.

⁴⁴ Vgl. Aristobulos, Fragm. 2,4 (bei DENIS, *Fragmenta*, 217f.); Josephus, *Ant.* IV, 8,49; Philo, *Mos.* II, 187; *Decal.* 18.

⁴⁵ Vgl. als Titel für Abraham (Jes 41,8; Jes^{LXX} 51,2; 2Chr 20,7; Dan^{LXX} 3,35; CD-A III,2; 4Q252 Frag. 1,ii,8; Jub 30,20f.; SibOr 2,245; Test Abr A 1,6; B 4,10 u. 8.; ApkSedr 9,1; Jak 2,23), für Isaak (CD-A III,3), für Jakob (CD-A III,3; 4Q372 Frag. 1,21; JosAs 23,10) und für Mose (Sir 45,1 H^B, vgl. Ex 33,11; Philo, *Mos.* I, 156; *Leg.* III, 204; *Cher.* 49).

Sapientia alle, die Gerechtigkeit üben.⁴⁶ Sie besitzen ihr Urbild in dem wahren Gottesfreund und Propheten Mose (vgl. Ex 33,11; Dtn 34,10)⁴⁷ sowie ihr Vorbild in den durch die Weisheit geretteten Gerechten der Ur- und Frühgeschichte (Adam, Noah, Abraham, Lot, Jakob und Joseph), die bewusst namenlos bleiben und bei denen gerade *keine* kultische Funktion ausschlaggebend für die Bewahrung vor dem Bösen war (Sap 10,1–14; 10,16; 11,1): „im Grunde ist jeder ein Prophet, der die wahre Weisheit als Eigenschaft besitzt.“⁴⁸

6. Von den Bildern der Götter zur heiligen Schrift

Zur Ausübung des Kultes gehören entsprechende heilige Geräte. In der Sapientia kommen diese sowohl in positiver Würdigung als auch in scharfer Ablehnung zur Sprache.

Neben der Erwähnung des von Salomo errichteten Altars in Jerusalem (Sap 9,8) findet besonders *das hohepriesterliche Gewand* Aarons Berücksichtigung (18,24). Die Notiz in 18,24 gehört zu einer Vielzahl entsprechender frühjüdischer Hochschätzungen, die alle auf der prototypischen Beschreibung in Ex 28,1–43 basieren und die bei den Lesern eine Kenntnis dieses Textes und dieses Gewandes voraussetzen.⁴⁹ Es ist die gesamte farbliche und materiale Ausstattung, die dieses Gewand zu einer Repräsentation der Welt werden lassen. Die drei Stichen, auf welche die Sapientia die Beschreibung des Gewandes konzentriert, sind in dreifacher Hinsicht charakteristisch für ihre Theologie: 1) Das Gewand symbolisiert in universaler Dimension den ganzen Kosmos, d.h. den Himmel mit den Gestirnen, das Meer und die Erde (Sap 18,24a). 2) Es dokumentiert mittels seiner auf Edelsteinen eingravierten Namen der Patriarchen die Geschichte Israels (18,24b). 3) Es zeigt mittels des auf dem Stirnband des Hohepriesters angebrachten Tetragramms (18,24c, vgl. Ex 28,36) die ausschließliche Ausrichtung des Kultes auf den *einen* Gott Israels. Universalität, Geschichts-

⁴⁶ Vgl. Sap 2,10–3,1; 4,7,16; 5,1,15; 18,7,20; 19,16–17; ähnlich Philo, *Her.* 21,3: Alle Weisen sind Freunde Gottes (vgl. Philo, *Prob.* 44; Jub 30,20f.), vgl. im paganen Bereich Platon, *Leg.* 716C–D; *Tim.* 53D; *Symp.* 193B; *Resp.* 621C; *Phileb.* 39E; Maximus von Tyrus, *Diss.* 14 § 6,30f. (der εὐσεβής); Epiktet, *Diss. ab Arriano digesta* 4,3,9f., siehe dazu auch WINSTON, *Wisdom*, 189.

⁴⁷ Vgl. Philo, *Mos.* I, 156.

⁴⁸ MEYER, *προφήτης*, 822. Zur Parallelisierung von Propheten (*nbj'jm*) und Frommen (*hsjdjm*) vgl. 11QPs^a XXII,5f.

⁴⁹ Vgl. Sir 45,7–13; 50,5–11; EpArist 96–99; TestLevi 8,2–10; Josephus, *Ant.* III, 7,7; Philo, *Mos.* II, 109–135; *Spec.* I, 84–97; *QE* II, 107–120 (zu Ex 28); speziell zu Philos Interpretation des hohenpriesterlichen Kleides siehe LEONHARDT, *Worship*, 217; 231, und ausführlich KAISER, *Studien*, 52–57.

bewusstsein und strikter Monotheismus sind die wesentlichen Merkmale der Theologie der Sapiencia.⁵⁰ Auch wenn sich die knappe Beschreibung des Gewandes Aarons in Sap 18,24 in ihrer Fülle nur einem mit dem Pentateuch vertrauten Leser erschließt, so ist das Bild doch grundsätzlich, entsprechend der Anlage der Sapiencia, zumindest auch theoretisch für ein paganes Publikum verständlich, das heilige Gewänder mit entsprechender Symbolik aus den unterschiedlichsten Kulturen kennt. Ich verweise exemplarisch auf Plutarchs Beschreibung der Gewänder von Isis und Osiris (*Is. Os.* 77 [= *Mor.* 382C–D]):

στολαὶ δ' αἱ μὲν Ἰσιδος ποικίλαι ταῖς
βαφαῖς
περὶ γὰρ ὕλην ἢ δύναμις αὐτῆς πάντα
γιγνομένην καὶ δεχομένην,
φῶς σκότος, ἡμέραν νύκτα, πῦρ ὕδωρ,

ζωὴν θάνατον, ἀρχὴν τελευτήν.

Aber kommen wir jetzt zu den kultischen Gewändern: Die der Isis sind buntgefärbt, denn ihr Machtbereich ist die Materie, die zu allem wird und alles aufnimmt, Licht und Dunkel, Tag und Nacht, Feuer und Wasser, Leben und Tod, Anfang und Ende.⁵¹

Ganz im Gegensatz zu einem inklusiven, positiven Verständnis eines Kultgegenstandes steht die scharfe Kritik der Sapiencia an *Götterbildern*. Die Sapiencia bietet die umfangreichste biblische Kritik an Götterbildern überhaupt (Sap 13–15). Dabei steht sie in der Tradition des in hellenistisch-römischer Zeit streng monotheistisch und prinzipiell anikonisch verstandenen Bilderverbots des Dekalogs sowie der deuterojesajanischen und weisheitlichen Götzenpolemik (vgl. auch Jer 10) und in Analogie zu paganer philosophischer Kritik an anthropomorphen Gottesvorstellungen und Gottesdarstellungen.⁵² Erinnerung sei hier an Xenophanes von Kolophon (etwa von 570–470 v. Chr.)⁵³ und den Euhemerismus⁵⁴, aber auch an Strabos Polemik gegen die Standbilder vernunftloser Tiere in den ägyptischen Tempeln⁵⁵ oder an die Kritik eines Maximus von Tyrus (2. Jh. n. Chr.).⁵⁶

⁵⁰ Zum steten Zusammenspiel zwischen einer auf Israel bezogenen Bedeutung und einer kosmischen Bedeutung der Heiligkeitskonzeptionen in der Sap siehe auch MCGLYNN, *Authority*, 129–132.

⁵¹ Übersetzung GÖRGEMANN, in: *Plutarch, Schriften*, 267. Vgl. auch das Herrscherornat des Demetrios Poliorketes in der Beschreibung des Duris von Samos (FGH 76 F 14; SCHMITT, *Herrscher-Insignien*, 241).

⁵² Siehe dazu ausführlich AMMANN, *Götter*, 192–253; 260–266; VÖLKENING, *Imago Dei*, 129–313.

⁵³ MANSFELD, *Vorsokratiker*, I, Nr. 27 (= *DK* 21 B 16) und Nr. 29 (= *DK* 21 B 15); VÖLKENING, *Imago Dei*, 202–204.

⁵⁴ Vgl. im frühjüdischen Schrifttum Jub 11,4–7; SibOr III,547.723; HENGEL, *Judentum*, 484; VÖLKENING, *Imago Dei*, 206.

⁵⁵ *Geogr.* XVII, 1,28 (vgl. 1,38.40), vgl. Cicero, *Tusc.* V, 78; Plutarch, *Is. Os.* 71– (= *Mor.* 379C–E) – *par.* Sap 11,15; 15,18.

⁵⁶ *Diss.* 2 §2, siehe dazu NILSSON, *Geschichte*, 2, 395.

In drei Stufen versucht die Sapiaientia von der Unvernunft der Bilderverehrung zu überzeugen. Kosmische Größen oder Wettererscheinungen als Götter zu verehren, sei zwar angesichts von deren Schönheit nachvollziehbar, aber unvernünftig, da hier geschöpfliche Werke mit ihrem Erschaffer verwechselt würden (13,1–9). Noch unvernünftiger sei es, Verstorbene oder Herrscher göttlich zu verehren, da hier Sterbliche zu Unsterblichen deklariert würden, also die spezifische Differenz zwischen Gott und Mensch nicht beachtet werde (14,15–16). Die Spitze der Torheit stelle die Verehrung von Gott oder Göttern in einem Bild dar, weil hier übersehen werde, dass der endliche Mensch nur Totes, also keinen Gott bilden könne (15,17). So vertieft die Sapiaientia die Begründung für das Bilderverbot in Dtn 4,15–19 mittels eines geschichtlichen und eines systematisch-theologischen Gedankens: Götterbilder sind historisch gesehen erst eine Erfindung des Menschen (14,12–14)⁵⁷ und sachlich Feinde des Lebens, weil sie vom Gott des Lebens ablenken, der in seiner Dynamik nicht zu fassen ist, schon gar nicht in einem statischen Bild (14,27).⁵⁸

Ἀρχὴ γὰρ πορνείας ἐπίνοια εἰδώλων,

εὐρεσις δὲ αὐτῶν φθορὰ ζωῆς.

οὔτε γὰρ ἦν ἀπ' ἀρχῆς
οὔτε εἰς τὸν αἰῶνα ἔσται
κενοδοξία γὰρ ἀνθρώπων
εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον,
καὶ διὰ τοῦτο σύντομον αὐτῶν τὸ τέλος
ἐπεισώθη.

ἡ γὰρ τῶν ἀνομύμων εἰδώλων θρησκεία

παντὸς ἀρχὴ κακοῦ καὶ αἰτία καὶ πέρας
ἐστίν.

Denn der Anfang der Unzucht ist das
Ersinnen von Götzenbildern,
ihre Erfindung aber ist Verderben des
Lebens.

Denn weder gab es sie von Anfang an
noch werden sie in Ewigkeit sein.
Denn durch den Wahn der Menschen
kamen sie in die Welt,
und deshalb wurde ihnen ein baldiges
Ende zugebracht.
(Sap 14,12–14)

Denn die Verehrung der namenlosen
Götzenbilder
ist der Anfang alles Bösen und (dessen)
Ursache und Ende.
(Sap 14,27)

Mit ihrer grundsätzlichen Bestreitung der kultischen Berechtigung von Götterbildern stellt die Sapiaientia einerseits die Bildlosigkeit des Gottesdienstes als das Wesensmerkmal der jüdischen Religion schlechthin heraus. Andererseits übt sie eine Fundamentalkritik an den Religionen ihrer Umwelt (einschließlich des Herrscherkultes), bei denen ein Kultbild zur

⁵⁷ Dies liegt einerseits in der Fluchtlinie der Argumentation, Israel habe ursprünglich keine Kultbilder gehabt (vgl. Hos 8,4; 13,2), und berührt sich andererseits mit der Vorstellung des Poseidonios, die Götterverehrung sei ursprünglich bildlos gewesen und die reine Gottesverehrung brauche keine Bilder (vgl. Strabo, *Geogr.* XVI, 2,35; POHLENZ, *Stoa*, I, 234; NICKEL, *Stoa*, II, nr. 1135; VÖLKENING, *Imago Dei*, 361).

⁵⁸ Vgl. Plutarch, *Superst.* 6b (= *Mor.* 167D); *Is. Os.* 76 (= *Mor.* 382B–C).

Ausübung des privaten und des öffentlichen Kultes dazu gehört. Als ein Beispiel sei hier die Anfertigung eines Götterbildes für die als Mädchen verstorbene Tochter des Ptolemaios III. und der Berenike II. und deren Aufnahme in das ägyptische Pantheon genannt (vgl. das Kanopos-Dekret, 238 v. Chr.).⁵⁹ Natürlich trifft das Verdikt der Sapiencia auch die Verehrung eines lebendigen Herrschers, selbst wenn dieser in seiner wahren Lebendigkeit anstelle eines Bildes in Holz oder Stein als Gegenstand des Gebets profiliert wird, wie beispielsweise in einem dionysischen Hymnus der Athener auf Demetrios Poliorketes anlässlich seines Besuchs in Athen.⁶⁰

Die Kritik an den Götterbildern fügt sich indes nahtlos zu dem personal ausgerichteten und ortsunabhängigen Gottesdienstverständnis der Sapiencia. Denn selbst wenn ein Kultbild im Rahmen einer Prozession bewegt werden kann, so bleibt es doch an seinen spezifischen Kultort gebunden. Diese Ortsgebundenheit gilt letztlich auch für die in der Umwelt der Sapiencia so zahllos vorhandenen transportablen Figurinen oder Darstellungen von Göttern und Göttinnen auf Münzen, Siegeln und Amuletten, die jeweils auf einen bestimmten Herkunfts- und Verehrungsort der dargestellten Gottheit verweisen.

An die Stelle des Kultbildes ist in der Sapiencia aber, wie in anderen frühjüdischen Schriften auch, *die heilige Schrift* getreten. Zwar wird diese in der Sapiencia nicht ausdrücklich als „heilig“ bezeichnet und die Torarolle wird in ihr nicht so behandelt, wie in den Religionen der Umwelt ein Kultbild (vgl. aber auch 1Makk 3,48). Gleichwohl zeigen die zahlreichen Anspielungen auf die Tora, die Propheten, die Psalmen und einzelne Weisheitsschriften, die Aretalogie auf das Handeln der Weisheit von Adam bis zu Mose (Sap 10,1–11,1) sowie die midraschähnliche Behandlung des Exodus im dritten Buchteil eine ganz besondere Bezogenheit der Sapiencia auf die Schrift. Die (heilige) Schrift ist der eigentliche Kultgegenstand der Sapiencia, wobei der Verweischarakter der Schrift entscheidend ist: Die Schrift ist Gegenstand des Gottesdienstes, insofern sie auf Gott hinweist. An die Stelle der in der Sapiencia nur in 11,1 und 18,20–25 protologisch genannten, außergewöhnlichen religiösen Funktionäre des Propheten und des Priesters sind nun der einzelne Weise und die heilige Gemeinde getreten, welche die Schrift kennen und auslegen und die gemäß der von der Schrift bezeugten Weisheit und Gerechtigkeit leben (vgl. Sap 18,4).

⁵⁹ OGIS 56, übersetzt in: BAGNALL, DEROW, Documents, nr. 136; vgl. HÖLBL, Geschichte, 73; 103; zu weiteren möglichen zeitgeschichtlichen Hintergründen siehe auch VÖLKENING, Imago Dei, 247f.; 312–317.

⁶⁰ Mitgeteilt von Duris von Samos bei Athenaios von Naukratis, Gelehrtenmahl, VI, 253D–F (FGH 76 13).

7. Ent-Grenzungen des Heiligen

Die Sapientia verbindet lokale Heiligkeitsvorstellungen von dem einen heiligen Ort Jerusalem mit der personalen Heiligkeitsvorstellung von der Gottesbegegnung, die an jedem Ort und zu jeder Zeit in der Erfahrung des Weisheit, Gerechtigkeit und Leben schenkenden Gottes möglich ist. Der eine heilige Ort Jerusalem mit seinem Tempel und Altar, an dem der Hohepriester den Kult versieht, hat, ebenso wie weitere Elemente des jüdischen Kultes (Beschneidung und Pesach), eine bleibende Bedeutung für die religiöse Identität. Im Mittelpunkt des Verständnisses der Sapientia von Gottesdienst und heiligen Orten stehen aber personale und ortsunabhängige Formen der Kommunikation mit Gott: das Gebet und die Schrift(auslegung). Dementsprechend ist ein lokal und material gebundener Gottesdienst, wie er sich in der Verehrung von Götterbildern zeigt, ein „falscher Gottesdienst (θρησκεία)“ und „die Ursache (ἀρχή) allen Bösens“ (14,27 vgl. 11,15). Ein „richtiger Gottesdienst“, eine λογική λατρεία (Röm 12,1) – „ein vernünftiger Gottesdienst“ – fließt aus der wahren Gotteserkenntnis und artikuliert sich im Dienst (θεραπέυω) für die Weisheit (10,9) und in Gerechtigkeit (Sap 8,7; 9,3). Als solcher ist er eine Quelle des Guten.⁶¹ Dabei hat der jüdische Gottesdienst gemäß der Sapientia einen stark rationalen Charakter. Ihm fehlen jegliche ekstatischen Elemente, wie sie z.B. in den Mysterienreligionen auftauchen. Deutlich wird dies an Passagen wie Sap 12,3–11 und 14,23.28, wo auf der Basis deuteronomistischer Stereotype (vgl. Dtn 12,31; 18,9–14) und möglicherweise in Kenntnis einer Tragödie wie der euripideischen *Bakchen* (Z. 1120–1143) der nichtjüdische Gottesdienst als Raserei und Kannibalismus beschrieben und scharfe Kritik an mystischen Initiationsriten (τελετή)⁶² geübt wird. Mit ihrer so starken Ausrichtung des Kultes auf die ortsunabhängige, personale, rationale Begegnung von Gott und Mensch und mit dem dieser Ausrichtung zugrundeliegenden universalen, personalen und rationalen Gottesverständnis spiegelt die Sapientia eine typische weisheitliche Diasporatheologie. Diese ist tief in der jüdischen Tradition verwurzelt, sie schreibt die post-priesterschriftliche Theologie von der Dynamik und Transzendenz des *einen* Gottes Jahwe, der sein Gottsein darin erweist, das er je und je als Retter erfahren wird (Ex 3,14), fort und sie wendet sich gleichermaßen wendend auch an die gebildeten Frommen unter den Heiden. Man könnte sich gut einen fiktiven Dialog vorstellen, den Pseudo-Salomo mit einem Cicero,

⁶¹ Vgl. Platon, *Leg.* 716D–E: Opfern und der ständige Verkehr mit den Göttern durch Gebete, Weiheschenke und alle Formen der Gottesverehrung sind das beste Mittel zu einem glücklichen Leben.

⁶² Vgl. Herodot, *Hist.* II, 171; Platon, *Euthyd.* 277D; Euripides, *Bacch.* 22; 74. Zu jüdischer Kritik an den Mysterien vgl. auch Philo, *Spec.* I, 319–332.

einem Seneca oder einem Plutarch auf den Stufen der Bibliothek von Alexandria über gelebte Religion und das Verhältnis von Gotteserkenntnis und Gottesverehrung führt⁶³ und der zu dem Ergebnis kommt, dass Frömmigkeit Gerechtigkeit gegenüber Gott ist,⁶⁴ aus der Gerechtigkeit gegenüber den Menschen fließt, „zu jeder Zeit und an jedem Ort“ (Sap 19,22).

Ich komme abschließend noch einmal auf den Dreiklang der Tagung „Geschichte – Wirkung – Relevanz der Septuaginta“ zurück. Die Weisheit Salomos spiegelt Aspekte und Entwicklungen des jüdischen Gottesdienstes in seiner realen und in seiner von den älteren Schriften der Septuaginta entworfenen literarischen Geschichte. Die Sapientia liefert mit ihrer strikt auf das Handeln des *einen* Gottes und der göttlichen σοφία konzentrierten Reflexion religiöser Praxis Bausteine für eine weisheitliche Theologie des Gottesdienstes, wie sie annähernd zeitgleich im Römerbrief und im Hebräerbrief nun aus der Perspektive des in Jesus Christus handelnden Gottes entworfen wird und wie sie sich später in der vielfältigen Rezeption einzelner Passagen aus der Sapientia in der griechisch-orthodoxen Liturgie niedergeschlagen hat, wenn dort der Dienst für die σοφία zum Dienst für den Χριστός transformiert ist.⁶⁵ Und schließlich: Bezogen auf die Fragen gelebter und reflektierter Religion erweist die Sapientia ihre bleibende Bedeutung unter anderem darin, dass sie den Begriff des Lebens in den Mittelpunkt von Religion stellt und Gott selbst als einen „Freund des Lebens“ (φιλόψυχος, 11,26) bekennt.

Literaturangaben

- AISCHYLOS: Aischyli septem quae supersunt tragoedias, hg. v. D.L. Page, Oxford 1972.
 ALBERTZ, RAINER: Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Bd. 2, GAT 8/2, Göttingen 1992.
 AMMANN, SONJA: Götter für die Toren. Die Verbindung von Götterpolemik und Weisheit im Alten Testament, BZAW 466, Berlin/Boston 2015.
 ARNIM, JOHANNES VON (Hg.): Stoicorum Veterum Fragmenta, Bd. 1–3, Stuttgart 1903.1905 (1964).
 ATHENAIOS VON NAUKRATIS: Das Gelehrtenmahl. Aus dem Griechischen von U. u. K. Treu, Sammlung Dieterich 329, Leipzig 1985.
 BAGNALL, ROGER S., PETER DEROW: Greek Historical Documents: The Hellenistic Period, SBL S 16, Chico 1981.

⁶³ Vgl. Cicero, *Nat. d.* I, 13–14; Seneca, *Lucil.* 95,45–51; Plutarch, *Superst.* 1; 6b (= *Mor.* 164E; 167D–E).

⁶⁴ Vgl. Platon, *Def.* 412E (εὐσέβεια δικαιοσύνη περὶ θεούς); Cicero, *De partione oratoria* 78 (*iustitia dicitur eaque erga deos religio*).

⁶⁵ Folgende Stellen aus der Sap spielen in der griechisch-orthodoxen Liturgie (in unterschiedlichen Zusammenhängen) eine besondere Rolle: 1,14; 2,23; 6,7; 7,26; 9,4; 9,10; 11,23; 14,3; 16,13; 19,22, siehe dazu CONSTANTELOS, *Holy Scriptures*, 7–83.

- CICERO: De natura deorum. Über das Wesen der Götter. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von U. Blank-Sangmeister, RUB 6881, Stuttgart 1995.
- CICERO: De partione oratoria, in: M. Tulli Ciceronis Rhetorica, tomus II, hg. v. A.S. Wilkins, Oxford 1911.
- CICERO: Tusculanae disputationes. Gespräche in Tusculum. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von E.A. Kirfel, bibliographisch ergänzte Ausgabe, RUB 5028, Stuttgart 2008.
- CONSTANTELOS, DEMETRIOS J.: The Holy Scriptures in Greek Orthodox Worship, in: The Greek Orthodox Theological Review 12 (1966/67), 7–83.
- CORNELIUS, SAKKIE: „Eunuchs“? The Ancient Background of *Eunouchos* in the Septuagint, in: Septuagint and Reception. Essays prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa, hg. v. Johann Cook, VT.S 127, Leiden/Boston 2009, 321–333.
- CORNUTUS, LUCIUS ANNAEUS: Einführung in die griechische Götterlehre. Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von P. Busch/J.K. Zangenberg, Texte zur Forschung 95, Darmstadt 2010.
- DENIS, ALBERT-MARIE: Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca una cum historicorum et auctorum Iudaeorum hellenistarum fragmentis collegit et ordinavit, PVTG III, Leiden 1970, 45–246.
- DIOGENES LAERTIOS: Vitae philosophorum, hg. v. H.S. Long, vol. 1–2, Oxford 1964 (1966).
- EHLING, KAY, GREGOR WEBER (Hg.): Hellenistische Königreiche, Darmstadt 2014.
- ELLIGER, KARL, WILHELM RUDOLPH, ADRIAN SCHENKER (Hg.): Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart 1997.
- ENGEL, HELMUT: Das Buch der Weisheit, NSK.AT 16, Stuttgart 1998.
- ENGEL, HELMUT: Gebet im Buch der Weisheit, in: Prayer from Tobit to Qumran, hg. v. Renate Egger-Wenzel/Jeremy Corley, YDCL 2004, Berlin/New York 2004, 293–312.
- ENGEL, HELMUT: Sophia Salomonos/Die Weisheit Salomos, in: Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hg. v. Wolfgang Kraus/Martin Karrer, Stuttgart 2010, 1057–1089.
- EPIKTET: Epicteti dissertationes ab Arriano digestae, hg. v. H. Schenkl, Leipzig 1916.
- EPIKTET: Händbüchlein der Moral. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von K. Steinmann, bibliographisch ergänzte Ausgabe, RUB 8788, Stuttgart 2012.
- EURIPIDES: Bacchae. Iphigenia at Aulis. Rhesus. Edited and translated by David Kovacs, LCL 495, Cambridge/London 2003.
- EURIPIDES: Euripides fabulae, vol. 3, hg. v. J. Diggle, Oxford, 1994.
- EURIPIDES: Trojan Women. Iphigenia among the Taurians. Ion. Edited and translated by David Kovacs, LCL 10, Cambridge/London 1999.
- FRASER, P.M.: Ptolemaic Alexandria, vol. 1–3, Oxford 1972.
- GÄBEL, GEORG: Die Kulttheologie des Hebräerbriefes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie, WUNT II/212, Tübingen 2006.
- GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO, EIBERT J.C.: The Dead Sea Scrolls. Study Edition, vol. 1–2, Leiden u. a. 1997–1998 (2000).
- GEORGES, TOBIAS, FELIX ALBRECHT, REINHARD FELDMEIER (Hg.): Alexandria, Civitatum Orbis Mediterranei Studia 1, Tübingen 2013.
- GEORGI, DIETER: Weisheit Salomos, JSRZ III/4, Gütersloh 1980.
- GERSTENBERGER, ERHARD S.: Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert v. Chr., Biblische Enzyklopädie 8, Stuttgart u. a. 2005.
- GILBERT, MAURICE: La structure de la prière de Salomon (Sg 9), in: Bib. 51 (1970), 301–331.

- GRIMM, CARL LUDWIG WILIBALD: Das Buch der Weisheit, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments 6, Leipzig 1860.
- HAUCK, FRIEDRICH: *δσιότης*, in: ThWNT 5 (1954): 488–492.
- HENGEL, MARTIN: Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr., WUNT 10, Tübingen³1988.
- HERODOT: Hérodote. Histoire, vol. 1–9, hg. v. Ph.-E. Legrand, Paris 1930–1954.
- HÖLBL, GÜNTHER: Geschichte des Ptolemäerreichs. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung, Darmstadt 1994.
- JACOBY, FELIX: Die Fragmente der Griechischen Historiker, Teil 2, Zeitgeschichte. A. Universalgeschichte und Hellenika [Nr. 64–105], Berlin 1926.
- JOSEPHUS: Flavii Iosephi opera, vol. 1–6, hg. v. B. Niese, Berlin 1885–1895.
- KAISER, OTTO: Die Weisheit Salomos. Übersetzt, eingeleitet und durch biblische und außerbiblische Parallelen erläutert, Stuttgart 2010.
- KAISER, OTTO: Studien zu Philo von Alexandria, hg. v. Markus Witte, BZAW 501, Berlin/Boston 2016.
- KNIBB, MICHAEL A.: Wisdom of Salomon, in: A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title, hg. v. A. Pietersma/B. G. Wright, New York/Oxford 2007, 697–714.
- KRAUS, WOLFGANG: Zur Aufnahme von Ex 24f. im Hebräerbrief, in: Heiliger Raum. Exegese und Rezeption der Heiligtumstexte in Ex 24–30, hg. v. M. Hopf u. a., Stuttgart 2016, 91–112.
- LARCHER, CHRYSOSTOME: Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon, vol. 1–3, EtB.NS 1, Paris 1982–1985.
- LEONHARDT, JUTTA: Jewish Worship in Philo of Alexandria, TSAJ 84, Tübingen 2001.
- LUST, J., E. EYNIKEL, K. HAUSPIE: A Greek-English Lexicon of the Septuagint, I–II, Stuttgart²2003.
- MANSFELD, JAAP: Die Vorsokratiker, Bd. 1–2, Griechisch/Deutsch, RUB 7965.7966, Stuttgart 1986.
- MAXIMUS: Maximus Tyrius dissertationes, hg. v. M.B. Trapp, Stuttgart 1994.
- MAZZINGHI, LUCA: Law of Nature and Light of the Law in the Book of Wisdom (Wis 18:4c), in: Studies in the Book of Wisdom, hg. v. Géza G. Xeravits/József Zsengellér, JSJ.S 142, Leiden/Boston 2010, 37–59.
- MCGLYNN, MOYNA: Authority and Sacred Space: Concepts of the Jerusalem Temple in Aristeas, Wisdom, and Josephus, in: BN 161 (2014), 115–140.
- MEYER, RUDOLF: *προφήτης* κτλ. C. Prophetentum und Propheten im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit, in: ThWNT 6 (1959): 813–828.
- MICHEL, OTTO: Der Brief an die Hebräer, KEK XIII, Göttingen⁸1949.
- MÜLLER, SABINE: Das hellenistische Königspar in der medialen Repräsentation. Ptolemaios II. und Arsinoe II., BzA 263, Berlin/New York 2009.
- MURAOKA, TAKAMITSU: A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Louvain u. a. 2009.
- MURAOKA, TAKAMITSU: Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint keyed to the Hatch-Redpath Concordance, Grand Rapids 1998.
- NICKEL, RAINER: Stoa und Stoiker. Griechisch-lateinisch-deutsch, Bd. 1–2, STusc, Düsseldorf 2008.
- NIEBUHR, KARL-WILHELM (Hg.): Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos), eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen, SAPERE 27, Tübingen 2015.
- NILSSON, MARTIN P.: Geschichte der Griechischen Religion. Zweiter Band: Die hellenistische und römische Zeit, Handbuch der Altertumswissenschaft V.2.2, München 1950.

- NOBILE, MARCO: The Hereafter in the Book of Wisdom (Wisdom 1–3), in: *Wisdom for Life*. FS Maurice Gilbert, hg. v. Nuria Calduch-Benages, BZAW 445, Berlin/Boston 2014, 250–260.
- PHILO: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Editio maior*, hg. v. L. Cohn/P. Wendland, vol. 1–7, Berlin 1896–1930 (1962).
- PHILO: *The Works of Philo. Complete and Unabridged. New Updated Version. Translated by C.D. Yonge*, Peabody 1993 (⁶2006).
- PLATON: *Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch*, hg. v. G. Eigler, Darmstadt 1977 (²1990).
- PLUTARCH: *Drei Religionsphilosophische Schriften. Über den Aberglauben. Über die späte Strafe der Gottheit. Über Isis und Osiris. Griechisch-deutsch. Übersetzt und herausgegeben von H. Görgemanns*, STusc, Düsseldorf/Zürich 2003.
- PLUTARCH: *Moralia*, vol. 1–2, hg. v. F.C. Babbitt, Cambridge 1928 (1962).
- POHLENZ, MAX: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Bd. 1–2, Göttingen ⁴1970.
- PRIOTTO, MICHELANGELO: Building a Temple to Wisdom (Wis 9:8), in: *Wisdom for Life*, hg. v. Nuria Calduch-Benages, BZAW 445, Berlin/Boston 2014, 260–271.
- RAHLFS, ALFRED: *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Editio altera quam recognovit et emendavit R. Hanhart*, Stuttgart 2006.
- SCARPAT, GIUSEPPE: *Libro della Sapienza*, vol. 1–3, Brescia 1989.1996.1999.
- SCHAPER, JOACHIM: *Nόμος and Nόμοι in the Wisdom of Solomon*, in: *Wisdom and Torah. The Reception of 'Torah' in the Wisdom Literature of the Second Temple Period*, hg. v. Bernd U. Schipper/D. Andrew Teeter, JSJ.S 163, Leiden/Boston 2013, 293–306.
- SCHENKER, ADRIAN: „Et comme le sacrifice de l'holocauste il les agréa“ (Sg 3,6). *Les premières comparaisons du martyre avec un sacrifice dans l'Ancien Testament*, in: *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom*, hg. v. Nuria Calduch-Benages/Jacques Vermeylen, BETL CXLIII, Leuven 1999, 351–355.
- SCHMITT, HATTO H.: *Herrscher-Insignien und -Ornat*, in: *Kleines Lexikon Hellenismus. Studienausgabe*, Wiesbaden 2003, 241–243.
- SENECA: *Ad Lucilium Epistulae Morales*, vol. 1–3, hg. v. R.M. Gummere, Cambridge 1917–1925.
- STERN, Menahem: *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. 1–2, Jerusalem 1974.1980.
- STRABO: *Geographica*. In der Übersetzung und mit Anmerkungen von A. Forbiger. Neu gesetzt und überarb. Aufl., Wiesbaden 2005.
- STRABO: *Strabonis Geographica*, vol. 1–3, hg. v. A. Meineke, Leipzig 1877.
- THIELE, WALTER: *Vetus Latina, Die Reste der altlateinischen Bibel*, 11/1. *Sapientia Salomonis*, Freiburg 1985.
- TOTTI, MARIA: *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion, Subsidia Epigraphica 12*, Hildesheim 1985.
- VÖLKENING, HELGA: *Imago Dei versus Kultbild. Die Sapientia Salomonis als jüdisch-hellenistischer Beitrag zur antiken Bilderdebatte*, Diss. phil. masch., Universität Potsdam 2016.
- WEBER, ROBERT, ROGER GRYSO: *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart ³2007.
- WINSTON, DAVID: *The Wisdom of Solomon*, AB 43, New York u. a. 1979.
- WITTE, MARKUS: *Emotions in the Prayers of the Wisdom of Solomon*, in: *Ancient Jewish Prayers and Emotions. Emotions Associated with Jewish Prayer in and around the Second Temple Period*, hg. v. Renate Egger-Wenzel/Stefan Reif, DCL.St 26, Berlin/Boston 2015, 161–176.

- WITTE, MARKUS: Worship and Holy Places in the Wisdom of Solomon, in: Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature, hg. v. Ibolya Balla u. a., DCL.Y 2016/2017, Berlin/Boston 2017, 289–303.
- XENOPHON: Anabasis, in: Xenophontis opera omnia, vol. 3, hg. v. E.C. Marchant, Oxford 1904.
- XENOPHON: Memorabilia, in: Xenophontis opera omnia, vol. 2, hg. v. E.C. Marchant, Oxford ²1921 (1961).
- ZIEGLER, JOSEPH: Sapientia Salomonis, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, Auctoritate Societas Litterarum Gottingensis XII/1, Göttingen ²1980.

Elektronische Ressourcen:

- Accordance 11, version 11.2.4., © 2016 OakTree Software, Inc.
- The Soncino Babylonian Talmud, includes Soncino English Text, Talmud Hebrew Aramaic Texts, Rashi Commentary on the Talmud, The CD-Rom Judaic Classics Library™, CD-Rom 1991–1993 (2005).
- Thesaurus Linguae Graecae®, © 2014 University of California, Irvine, 220 University Tower, Irvine, CA 92697-5550: <http://stephanus.tlg.uci.edu/index.php>.