

Dualismen und der Schöpfergott im antiken Judentum

Stefan Beyerle

1. Befund und Problematik

Die Frage nach dem Verhältnis unterschiedlicher dualistischer Traditionszusammenhänge zum tendenziell monotheistischen Gottesbegriff und seinen Implikationen im antiken Judentum gestaltet sich seit Beginn der Forschung, insbesondere an den Dualismen, problematisch. Und dies liegt nicht allein in der Herkunft der Termini „Monotheismus“ bzw. „Dualismus“ aus dem neuzeitlichen Forschungskontext begründet. Schließlich gilt es, die ihrem Wesen nach nicht genuin monotheistischen Dualismen mit der im alttestamentlichen Kanon und im übrigen antik-jüdischen Schrifttum zumindest suggerierten monotheistischen Tendenz zu harmonisieren oder wenigstens die Widersprüche zu erklären, die im Aufeinandertreffen beider Traditionsvorstellungen stehen bleiben. Zwar zeigen in der Tat prominente Textbeispiele wie etwa die Rolle des „Anklägers“ in Hi 1–2 oder die Betonung der Unvergleichlichkeit Gottes in Deuterocesaja (vgl. nur Jes 45,6–8), dass zumindest die Dualismen der kanonisch gewordenen Schriften des *Tanach* keinen Zweifel an der unangefochtenen Macht Gottes aufkommen lassen.¹ Jedoch hält diese, bestenfalls in den Quellen suggerierte, Unangefochtenheit andererseits historischen Rückfragen kaum stand.

So zeigt der religionsphänomenologische Zugang, dass mit dem Zuschreibungsbegriff „Monotheismus“ stets additiv Aspekte vieler unterschiedlicher Gottheiten unter einem Gottesbegriff subsumiert wurden. Dies ergeben religionsgeschichtliche Rekonstruktionen aus dem späten 9. Jh. v. Chr. bis in das 2. Jh. n. Chr.² Sie zeigen, dass die „Monotheismen“ im alten Israel und dem antiken Judentum viele diversifizierte Konzepte und Einflüsse zeitigten, die

¹ Vgl. zu einer Taxonomie unterschiedlicher Dualismen sowie zum Alten und Neuen Testament zuletzt J. FREY, *Apocalyptic Dualism*, in: J. J. Collins (Hg.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford/New York 2014, 271–294; 271–273, 289–291. – Zur Problematik vgl. auch U. BERGES, *Die dunklen Seiten des guten Gottes: Zu Ambiguitäten im Gottesbild JHWHs aus religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive* (NRW.AWK G.443), Paderborn et al. 2013, v.a. 17–28.

² Mit den genannten Daten wird die Zeit zwischen den Inschriften von *Kuntilet 'Ağrūd* und dem Ausgreifen weisheitlich-dualistischen Denkens auf die Quellen des frühen Christentums abgesteckt.

keineswegs konsequent in der Ausschließlichkeit des einen Gottes kulminierten. Im Kontext dieser „additiven Monotheismen“ weicht u.a. dualistisches Denken den scheinbar stringenten Ausschließlichkeitsanspruch Gottes, der nicht einmal konsequent in der künstlichen Perspektive der „kanonischen“ Bibeln existiert, immer wieder auf. Zahlreiche Einzelstudien konnten bislang die beschriebene Problematik in religionsphänomenologischer wie traditions- und religionsgeschichtlicher Hinsicht unterstreichen, ohne dass diese Untersuchungen zu übergreifenden Synthesen geführt hätten. Dies liegt sicherlich auch in der heterogenen Befundlage und den kaum randscharfen Konnotationen der Begriffe „Monotheismus“ und „Dualismus“ begründet. Daher ist auch dieser Beitrag nicht mehr als eine Diskussion konkreter Motivkonstellationen im Umfeld von „Monotheismus“, „Schöpfung“ und dualistischem Denken.

2. „JHWH und ...“: Wider den Alleinvertretungsanspruch

2.1 „Dytheismus“ in der Eisenzeit IIB und IIC?

Es seien zunächst einige Beispiele zu den angesprochenen „Aufweichungen“ monotheistischer Konzepte, die innerhalb der unterschiedlichen Befunde dominieren, in chronologischer Reihenfolge erörtert. In der EZ IIB, also Ende des 9. bzw. zu Beginn des 8. Jh.s v. Chr., stehen insbesondere die Inschriften aus *Kuntillet 'Ağrūd (Horvat Teman)* zur Diskussion. Die bereits im 19. Jh. bekannte, im 20. Jh. Mitte der 70er Jahre ausgegrabene, erst kürzlich durch einen Grabungsbericht – wenn auch nicht endgültig – erschlossene, vor allem in ihrer Funktion umstrittene Ortslage auf dem nordöstlichen Sinai, im Übergang zum Negev und 15 km westlich des *Darb al-Ghaza*, brachte Inschriften von ausgezeichnetem religionsgeschichtlichen Wert an den Tag.³ Da es sich bei den 55 Inschriften⁴ kaum um literarische Texte, sondern eher um Gelegenheits-

³ Zum Grabungsbericht: Z. MESHEL, *Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman): An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*, Jerusalem 2012, vgl. die Kritik bei CHR. FREVEL, *Rez. Meshel, Z. (Hg.), Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman)*, *ThLZ* 139 (2014), 326–329.

⁴ Bis auf eine Inschrift, die in Gebäude B gefunden wurde, stammen alle anderen aus Gebäude A. Neben Ritzinschriften werden Tinteninschriften, jeweils auf Stein und Keramik und verteilt auf Wand- und Kruginschriften, aufgelistet: vgl. S. AĤITUV et al., *The Inscriptions*, in: Z. Meshel (Hg.), *Kuntillet 'Ajrud, 73–142: 73–75* mit Fig. 5.1. Die Sprache der sowohl in phönizischer als auch in paläo-hebräischer Schrift verfassten Inschriften ist nicht exakt bestimmbar: vgl. etwa A. LEMAIRE, *Remarques sur les inscriptions phéniciennes de Kuntillet 'Ajrud*, *Sem.* 55 (2013), 83–99: 94–99, wonach die Sprache der Wandinschriften nicht Hebräisch (so AĤITUV et al., *Inscriptions*, 121–128; S. AĤITUV, *Notes on the Kuntillet 'Ajrud Inscriptions*, in: E. Eshel/Y. Levin [Hg.], „See, I will bring a scroll recounting what befell me“ [Ps 40:8]: *Epigraphy and Daily Life from the Bible to the Talmud* [JAJ.S 12], Göttingen/Bristol 2014, 29–38.185–187 [Fig. 1–4]: 31f), sondern Phönizisch sei.

schriften handelt⁵, ist zur Bestimmung ihrer Bedeutung und Funktion die Interpretation des archäologischen Kontextes, wie etwa die Frage nach dem funktionalen Gehalt der Gebäude, von großer Bedeutung. Jedoch steht eine plausible und mehrheitsfähige Charakterisierung der Ortslage nach wie vor aus. Nicht einmal epigraphische Untersuchungen führten bisher zu eindeutigen Ergebnissen, was die Provenienz der Inschriften angeht.⁶

Gleich in vier Inschriften aus *Kuntillet 'Ağrūd* steht neben dem Tetragramm das Wort *'šrth*. Formal handelt es sich um einen mit Briefformular eingeführten Segensspruch auf Pithos A (Inschrift 3.1 bzw. KAgr[9]:8), mit Tinte geschrieben, der den Segen auf *lyhwh šmrn wl 'šrth* bezieht.⁷ Dann findet sich auf Pithos B, ebenfalls in Tintenschrift abgefasst (Inschriften 3.6 u. 3.9 bzw. KAgr[9]:9 u. KAgr[9]:10), ein Segenswort hinsichtlich *lyhwh [h]tymn wl 'šrth*.⁸ Schließlich bietet eine der stark zerstörten Wandinschriften in dem wiederum mit Tinte verfassten Text 4.1.1 (bzw. KAgr[9]:6) die Lesung *lyhwh tymn wl 'šrth*.⁹ Im Kontext von Segnungen kombinieren die vier Inschriften das Tetragramm mit präformativem *l*, offensichtliche Ortsangaben und ein weiteres durch Kopula und *l* angeschlossenes Nomen. Bei letzterem legt sich schon wegen der Syntax die Bezeichnung einer Gottheit nahe – allerdings bleibt die Funktion des finalen *h* unklar, was dann auch für die Doppelnennung von *l'šrth* in der jüngeren Inschrift von *Hirbet el-Kōm* (Kom[8]:3) zu beachten ist.¹⁰ Dies gilt umso mehr,

⁵ Soweit solche Zuschreibungen des Textbefunds angesichts der sehr fragmentarischen Textreste überhaupt möglich scheinen. Allerdings könnten in der in phönizischer Sprache abgefassten Wandinschrift 4.2 bzw. KAgr(9):7 „Splitter“ eines „literarischen“ Zusammenhangs vorliegen, wenn die Rekonstruktion und Interpretation bei E. BLUM, Die Wandinschriften 4.2 und 4.6 sowie die Pithos-Inschrift 3.9 aus *Kuntillet 'Ağrūd*, ZDPV 129 (2013), 21–54 (Tfl. 1–7): 20–39 (Tfl. 1–5), zutrifft. Dass allerdings die Anspielungen auf poetische Passagen des *Tanach* (vgl. Dtn 33,2; Ri 5,4 u. AHITUV, Notes on the Kuntillet 'Ajrud Inscriptions, 36f.) noch keinen *literarischen* Zusammenhang konstituieren, dürfte auf der Hand liegen.

⁶ Vgl. B. A. MASTIN, Who Built and Who Used the Buildings at Kuntillet 'Ajrud?, in: J. K. Aitken et al. (Hg.), *On Stone and Scroll: Essays in Honour of Graham Ivor Davies* (BZAW 420), Berlin/Boston 2011, 69–85.

⁷ Vgl. AHITUV et al., *Inscriptions*, 89 Fig. 5.27 u. 5.28; J. RENZ, Die althebräischen Inschriften. Teil 1: Text und Kommentar (HAE I), Darmstadt 1995, 61.

⁸ Vgl. AHITUV et al., *Inscriptions*, 96f Fig. 5.38 u. 5.39 sowie 99 Fig. 5.42a u. 5.42b; RENZ, Die althebräischen Inschriften, 62–64. BLUM, Die Wandinschriften 4.2 und 4.6 sowie die Pithos-Inschrift 3.9 aus *Kuntillet 'Ağrūd*, 43–47 (Tfl. 7), bestätigt die in Z. 1 bezeugte, oben genannte Wortfolge, bietet aber zu Z. 2 eine neue Rekonstruktion.

⁹ Vgl. AHITUV et al., *Inscriptions*, 107 Fig. 5.49; RENZ, Die althebräischen Inschriften, 58, der jedoch einen noch stärker fragmentierten Text in abweichender Reihenfolge bietet.

¹⁰ Zu Kom(8):3, Z. 3.5 vgl. RENZ, Die althebräischen Inschriften, 210f. Zu den Pithos-Inschriften von *Kuntillet 'Ağrūd* und der „Grab-Inschrift“ von *Hirbet el-Kōm* vgl. auch F. W. DOBBS-ALLSOPP et al., *Hebrew Inscriptions: Texts from the Biblical Period of the Monarchy with Concordance*, New Haven/London 2005, 285f.289–297; *KAjr* 14 u. 18–20; M.

wenn man die Parallele von *lyhwh* und *l'šrth* ernst nimmt und daher in *'šrth* den *Eigennamen* einer Beigöttin JHWHs identifiziert.

Die Debatte zu dieser Frage ist schier endlos und tritt nach wie vor auf der Stelle. Das Nomen in *'šrth* wird sowohl als Eigenname einer weiblichen Gottheit („Aschera“) als auch als Kultobjekt, etwa im Sinne eines stilisierten Baums oder Holzpfeils, gedeutet. Letzteres scheint unter Verweis auf den biblischen Befund begründet: So wird die Aschera „gepflanzt“ (Dtn 16,21), „zerschlagen“ (Ri 6,26.28.30; II Reg 18,4; 23,14), „verbrannt“ (Dtn 12,3; II Reg 23,15) oder „zerhauen“ (Ex 34,13; Dtn 7,5; 2Chr 14,2).¹¹ Hinzu kommt, dass das *h* am Ende des Nomens gern als Suffix der 3. Person maskulin Singular (für *ō*) verstanden wird („*seine* Aschera“), was nach den gängigen hebräischen Determinationsregeln zu einer zumindest außergewöhnlichen doppelten Determination, durch das Personalsuffix *und* den Eigennamen, führte. Eine eher halbherzige Umgehung des Grammatikproblems besteht in der Annahme eines Kultobjektes (s.o.) oder gar eines Heiligtums. Hierzu werden aus der Ikonographie neben den Darstellungen von stilisierten Bäumen und Zweigen bzw. einer Baum- oder Zweiggöttin, etwa *en face* dargestellt als Dekor auf der Massenware „Siegel“, immer wieder die sogenannten Pfeilerfigurinen, insbesondere aus Juda (8. bzw. 7. Jh. v. Chr.), als Belege herangezogen.¹² Allerdings müssen ikonographische Zuordnungen spekulativ bleiben, so-

WEIPPERT, *Historisches Textbuch zum Alten Testament* (GAT 10), Göttingen 2010, 364–368: C.13.216–217 u. 220.

¹¹ Vgl. zuletzt AHITUV et al., *Inscriptions*, 131f; A. LEMAIRE, *The Birth of Monotheism: The Rise and Disappearance of Yahwism*, Washington 2007, 57–62. Eine dritte, m.E. allerdings eher unwahrscheinliche Interpretation sieht in *'šrth* ein Heiligtum bzw. die *Cella* des Heiligtums repräsentiert (vgl. dazu auch unten: im Text, und DOBBS-ALLSOPP et al., *Hebrew Inscriptions*, 292). M. PIETSCH, *Die Kultreform Josias: Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit* (FAT 86), Tübingen 2013, 252.311, fasst den Befund folgendermaßen zusammen: Während „Aschera“ in II Reg 23,4a, neben „Baal“, den Götternamen meine, sei in II Reg 23,6f.14f das Kultobjekt bezeichnet. Als Name sei die „Aschera“ im Alten Testament dann nur noch in den dtr. Stellen I Reg 15,13; 18,19; II Reg 21,7 bezeugt. Man vergleiche hierzu bereits das Diktum J. WELLHAUSENS in einem Brief an A. KUENEN aus dem Jahre 1875 (nach: J. WELLHAUSEN, *Briefe*, hg. v. R. Smend in Zusammenarbeit mit P. Porzig u. R. Müller, Tübingen 2013, 31): „Die Propheten der Aschera I Reg 18,19 scheinen doch deutlich ein ganz alberner Zusatz zu sein. Alle Stellen des Alten Testaments, in denen die Aschera als Göttin erscheint, sind doch wohl sehr späten Ursprungs.“

¹² Zu Befund und Deutung der Pfeilerfigurinen vgl. O. KEEL/CHR. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole: Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Fribourg ⁶2010, 370–385; R. ALBERTZ/R. SCHMITT, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, Winona Lake 2012, 62–65; Lit.; R. KLETTER, *The Judean Pillar-Figurines and the Archaeology of Asherah* (BrAR 636), Oxford 1996, 16–27, der sich ausführlich zur Forschungsgeschichte der „Aschera-Interpretation“ der Pfeilerfigurinen äußert und dabei verdeutlicht, dass spätestens seit den Funden von *Kuntillet 'Ağrūd* in den 70er Jahren unterschiedliche Identifikationen der Pfeilerfigurinen (Aschera: mit Anat u. Astarte, *Teraphim*, Talisman, magische Objekte, Spielzeuge oder Kultobjekte) vorherrschen. Bei aller Vorsicht neigt KLETTER zu einer Identifizierung der Pfeilerfigurinen mit der Göttin Aschera, ohne dass dadurch eine Identität mit der in biblischen Zusammenhängen genannten אַשְׁרָה postuliert werden dürfe, die eben auch und vornehmlich ein Kultobjekt meine (vgl. dazu a.a.O. 75–77.80f); vgl. auch DERS., *Between Archaeology and Theology: The Pillar Figurines from*

lange das antike Bildinventar keine klaren Hinweise auf eine Identifizierung *der* oder auch nur *einer* „Aschera“ liefert.¹³ Eine weitere Alternative beim Versuch, auch grammatisch *l'šrth* angemessen zu interpretieren, ist die Annahme eines „gedoppelten Femininum“ in der Endung *h* beim Eigennamen *'ašērātā**, also mit *mater lectionis h*.¹⁴ Allerdings dürfte es sich in den vergleichbaren Fällen entweder um ein *h*-lokale (bei den Ortsnamen: s. Anm. 14) oder um ein aus Gründen der Morphologie gesetztes *-th* handeln. Schließlich könnte sich das Problem der doppelten Determination dann in Luft auflösen, wenn man entsprechende Phänomene aus den dem Hebräischen eng sprachverwandten Belegen wie dem ugaritischen Opferitual im „Tempel der Sterngötter“ (KTU 1.43, 13: *'nth*, „seine Anat“) oder der *Mōši'*-Inscription (*dāwīdoh*, „sein David“, „seine davidische ...“) berücksichtigt.¹⁵ Vor diesem Hinter-

Judah and the Asherah, in: A. Mazar (Hg.), *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan* (JSOT.S 331), Sheffield 2001, 179–216. Man beachte auch die Abb. 26 u. 27 in O. KEEL, *Gott weiblich: Eine verborgene Seite des biblischen Gottes*, Gütersloh² 2010, 39, und insgesamt: 36–43. Zur „Baum-“ bzw. Zweiggöttin „Aschera“ vgl. a.a.O. 79.81 Abb. 89–92.95. Bei einer Identifizierung der Figurinen mit „Aschera“ erscheint schon als problematisch, dass sich die eisenzeitlichen Pfeilerfigurinen aus Israel/Palästina auf wenigstens drei Typen verteilen lassen, deren Unterschiede eine pauschale Zuordnung in Frage stellen: vgl. R. HUNZIKER-RODEWALD, „Biblical World“: Diversity within Unity. Female Iron Age Faces in Palestine/Israel, in: K. Finsterbusch/A. Lange (Hg.), *What Is Bible?* (CBET 67), Leuven et al. 2012, 131–149: 142–146 mit Abb. 1–3. Zu einer ausführlichen jüdischen Typologie vgl. auch KLETTER, *The Judean Pillar-Figurines and the Archaeology of Asherah*, 28–39. Entsprechend zurückhaltend votiert zuletzt auch I. D. WILSON, *Judean Pillar Figurines and Ethnic Identity in the Shadow of Assyria*, JSOT 36 (2012), 259–278, der die Figurinen ganz generell innerhalb sozio-ethnischer Diskurse als Marker einer anti-assyrischen, und damit „anti-imperialistischen“, sozio-kulturellen bzw. -religiösen „Haltung“ oder „Identität“ in Juda interpretiert. E. DARBY, *Interpreting Judean Pillar Figurines: Gender and Empire in Judean Apotropaic Ritual* (FAT II/69), Tübingen 2014, 34–60, dokumentiert die Forschungsgeschichte zu den jüdischen Pfeilerfigurinen und geht dabei eigens auf die Aschera-Hypothese ein (a.a.O. 37–43). Zur Frage historischer Entwicklungen in Verbindung mit der Aschera-Hypothese vgl. jetzt kritisch I. J. DE HULSTER, *Figurines in Achaemenid Period Yehud: Jerusalem's History of Religion and Coroplastics in the Monotheism Debate* (ORA 26), Tübingen 2017, 133–138.

¹³ Vgl. dazu die ausführliche wie ausgewogene Diskussion bei PIETSCH, *Die Kultreform Josias*, 305–329. DARBY, *Interpreting Judean Pillar Figurines*, 398–407, etwa leugnet die Verbindung der jüdischen Pfeilerfigurinen mit (weiblichen) Gottheiten und funktionalisiert die Befunde im Bereich (apotropäischer) Heilungsrituale.

¹⁴ Vgl. Z. ZEVIT, *The Khirbat el-Qôm Inscription Mentioning a Goddess*, BASOR 255 (1984), 39–47: 45f, der auf analoge Bildungen in Num 33,33 (*yāṭbātāh*), Jos 19,43 (*timnātāh*) und Mi 5,1 (*'æprātāh*) hinweist.

¹⁵ Vgl. dazu AḤITUV et al., *Inscriptions*, 131f.137 Anm. 22, und die Beobachtungen von N. WYATT, *Asherah* אַשְׁרָה, DDD² (1999), 99–105: 101, dass der *promiscue* Gebrauch des Wortes אַשְׁרָה mit und ohne Artikel keine Aussage über den *status determinatus* zulässt. Zur grundsätzlichen Entkräftung des „Problems“ einer doppelten Determination vergleiche man, noch ohne Kenntnis der Inschriften aus *Kuntillet 'Aḡrūd* und *Ḥirbat el-Kōm*, mit Blick auf die Verbindung von Eigennamen in Genitiv-Konstruktionen (*st. cstr.*) G. R. DRIVER, *Reflections on Recent Articles*, JBL 73 (1954), 125–136. Zur spezifischen Problematik der Inschriften vgl. P. XELLA, *Le dieu et « sa » déesse : l'utilisation des suffixes pronominaux avec des théonymes d'Ebla à Ugarit et à Kuntillet 'Ajrūd*, UF 27 (1995), 599–610: v.a. 603–

grund erklärt sich dann auch die in der aktuellen Forschung wahrnehmbare Präferenz für eine Interpretation der Inschriften im Sinne des Gottesnamens „Aschera“ – selbst dann, wenn man zugesteht, dass das *nomen proprium* und das zugehörige (Kult-) Objekt eng aufeinander bezogen sind.¹⁶ Schließlich ist auf eine phönizische Inschrift aus Ekron (*Tel Miqne*: 7. Jh. v. Chr.) zu verweisen, die gleich in mehrfacher Hinsicht Assoziationen einer (Bei-)Göttin evoziert und die in der *Cella* des Tempelbereiches *in situ* gefunden wurde.¹⁷ Der Text nennt einen „Tempel“ (*bt*), der von dem auch aus neu-assyrischen Inschriften bekannten philistäischen König *Ikayusu*, Sohn des *Pady*, gebaut und der der *ptgyh*, offensichtlich einer Göttin,

610, der Beispiele einer vermeintlich „doppelten Determination“ aus eblaitischen Texten beibringt und auf das oben genannte ugaritische Opferritual verweist. Zur *Mōši*-Inschrift vgl. auch WEIPPERT, Historisches Textbuch zum Alten Testament, 246 mit Anm. 25: C.1.105, der darauf hinweist, dass *dwdh* auch als Gottesbezeichnung interpretiert wird und das Nomen selbst jedoch, mit S. MITTMANN, als „Altarherd“ wiedergibt.

¹⁶ Vgl. etwa O. KEEL/S. SCHROER, Eva – Mutter alles Lebendigen: Frauen- und Göttinnenidole aus dem Alten Orient, Fribourg 2004, 186, in Korrektur von KEEL/UEHLINGER, Göttinnen, Götter und Gottessymbole, 237–282 (noch als Kultsymbol interpretiert), dann die bei M. S. SMITH, The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel, Grand Rapids, MI/Cambridge ²2002, xxxii, genannten Vertreter. Vgl. außerdem M. LEUENBERGER, Segen und Segenstheologien im alten Israel: Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen (ATHANT 90), Zürich 2008, 121 Anm. 35; DERS., Gott in Bewegung: Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel (FAT 76), Tübingen 2011, 152–157. Auch philologisch oszillieren *šrh* und – konsequenter Weise auch – *yhwh* zwischen einem Verständnis als Eigenname und als Bedeutung tragendes Sememen: vgl. dazu die eingehende Diskussion mit weiteren Textbeispielen bei J. A. EMERTON, New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet ‘Ajrud (1982), in: G. Davies/R. Gordon (Hg.), Studies on the Language and Literature of the Bible: Selected Works of J.A. Emerton (VT.S 165), Leiden/Boston 2015, 364–383: 365–371.

¹⁷ Vgl. hierzu die *editio princeps* bei S. GITIN et al., A Royal Dedicatory Inscription from Ekron, IEJ 47 (1997), 1–16: 2 (Fig. 1) u. 8–13 (mit Fig. 5 u. 6), dann H. DONNER/W. RÖLLIG, Kanaanäische und aramäische Inschriften. Bd. 1, Wiesbaden ⁵2002, 70: KAI 286, sowie die deutschen Übersetzungen in I. KOTTSIEPER, Aramäische und phönizische Texte, TUAT.Ergänzungslieferung (2001), 176–202: 189f; WEIPPERT, Historisches Textbuch zum Alten Testament, 346: C.10.192. Zur Datierung vgl. P. JAMES, The Date of the Ekron Temple Inscription: A Note, IEJ 55 (2005), 90–93, und zur Interpretation von *ptgyh* M. D. PRESS, (Pytho)Gaia in Myth and Legend: The Goddess of the Ekron Inscription Revisited, BASOR 365 (2012), 1–25 (s.u.), sowie die in CHR. FREVEL, YHWH und die Göttin bei den Propheten: Eine Zwischenbilanz, in: M. Oeming/K. Schmid (Hg.), Der eine Gott und die Götter: Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (ATHANT 82), Zürich 2003, 49–75: 61 Anm. 36, genannte Literatur. – Da für die Interpretation des Inschriftenbefundes in Ekron der Fundkontext eines Heiligtums, des sog. „temple complex 650“ der „elite zone“, eine große Rolle spielt, sind die archäologischen Ergebnisse zu *Tel Miqne* zu beachten: T. DOTHAN/S. GITIN, Art. Miqne, Tel (Ekron), NEAEHL 3 (1993), 1051–1059; DIES., Art. Miqne, Tel (Ekron), NEAEHL 5: Supplementary Volume (2008), 1952–1958; vgl. auch D. USSISHKIN, The Fortifications of Philistia Ekron, IEJ 55 (2005), 35–65, der eine alternative Stratigraphie und Chronologie vorschlägt.

geweiht wurde.¹⁸ Zwar bleibt die Identität der Göttin umstritten, doch wird sie aufgrund von weiteren Krug-Inschriften aus dem „temple complex 650“ in Ekron (7. Jh. v. Chr.), die u.a. der „Aschera“ zugeordnet sind, und wegen ihrer Funktionalisierung in der Inschrift selbst als Fruchtbarkeits- und Schutzgöttin angesprochen werden können.¹⁹ Einen weiteren Hinweis auf Aschera-Provenienz liefert die formal-sprachlich und wohl auch von ihrer Entstehungszeit her vor allem mit den Krug-Inschriften aus Ekron vergleichbare phönizische Inschrift aus der Douimès-Nekropole in Karthago (KAI 73: zw. 800 u. 775 v. Chr.).²⁰ Bei aller

¹⁸ Jener *ptgyh* werden in Z. 3–4 der Inschrift segnende und bewahrende Funktionen (ברך u. שמר) zugeschrieben: vgl. GITIN et al., A Royal Dedicatory Inscription from Ekron, 9f; DOTHAN/GITIN, Art. Miqne, Tel (2008), 1956f. Wie die Göttin näher zu charakterisieren ist, wird gegenwärtig kontrovers diskutiert: Eine Mehrheitsmeinung folgt der These, in *ptgyh* liege ein Kompositum aus der griech-myken. Erdgottheit (*gyh*: ΓΑΙΑ κτλ.) und der Bezeichnung des Ortes ihrer Verehrung (Delphi) vor, wobei „Pytho“ den Götterschrein bezeichne: vgl. CHR. SCHÄFER-LICHTENBERGER, PTGJH – Göttin und Herrin von Ekron, BN 91 (1998), 64–76; 72–76; DIES., The Goddess of Ekron and the Religious-Cultural Background of the Philistines, IEJ 50 (2000), 82–91: 89–91. Weitere Interpretationen diskutiert PRESS, (Pytho)Gaia in Myth and Legend, 2, der die These einer chthonischen Gottheit scharf kritisiert (vgl. a.a.O. 2–9): Weder sei der Name *ptgyh* inschriftlich oder literarisch belegt, noch dürfe der Schrein von Delphi für die vorklassische Zeit vorschnell mit der Göttin *Gaia* verbunden werden, noch sei *Gaia* als Gottheit in mykenischer Zeit sicher belegt, dürfe man die Philister Ekrons irgendetwas mit dem Orakelort Delphi verknüpfen oder könne die eher untergeordnete Rolle der Göttin *Gaia* ihren in Ekron offenbar höchst prominenten und bedeutenden Ort, ihre wichtige Funktion, begründen – um nur die wesentlichen Gegenargumente zu nennen. Leider ist PRESS, a.a.O. 16f, darüber hinaus zuzustimmen, dass momentan eine überzeugende Identifizierung von *ptgyh* nicht gelingen will.

¹⁹ Vgl. hierzu GITIN et al., A Royal Dedicatory Inscription from Ekron, 13; DOTHAN/GITIN, Art. Miqne, Tel (1993), 1058: Foto der Krug-Inschrift *qdš l'šrt*, und die Zusammenfassung bei E. F. MAHER, Lambs to the Slaughter: Late Iron Age Cultic Orientations at Philistine Ekron, in: J. R. Spencer et al. (Hg.), Material Culture Matters: Essays on the Archaeology of the Southern Levant in Honor of Seymour Gitin, Winona Lake 2014, 111–130: 113f. – Allerdings sehen bei den Krug-Inschriften einige Interpreten in der Zuordnung zu „Aschera“ auch den schlichten Verweis auf Krüge, die dem „Heiligtum“ zugehören, wenn sie die Inschrift nicht auf eine Göttin, sondern eben auf die Bezeichnung des Opferplatzes bezogen wissen wollen: vgl. etwa LEMAIRE, The Birth of Monotheism, 58. M.E. ist diese Interpretation in Anbetracht einer weiteren Krug-Inschrift (*lb' l wlpdy*: „für/von Ba'al und Pady“; vgl. DOTHAN/GITIN, Art. Miqne, Tel [2008], 1956), die Gottheit (Ba'al) und König(tum) nennt, eher unwahrscheinlich. Zwar kann das Wort *'šrt* in Phönizischen auch einen Schrein konnotieren, wofür eine weitere Inschrift aus dem Fundkontext allerdings *lmqm* verwendet. Zudem ist die sprachliche Zuordnung der Inschrift nicht eindeutig zu klären (vgl. auch die ausführliche Diskussion bei J. M. HADLEY, The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess [UCOP 57], Cambridge et al. 2000, 179–184, die jedoch eher zur Bedeutung „Schrein“ tendiert).

²⁰ Vgl. dazu PH. SCHMITZ, Deity and Royalty in Dedicatory Formulae: The Ekron Storage Inscription Viewed in the Light of Judges 7:18,20 and the Inscribed Gold Medallion from the Douimès Necropolis at Carthage (KAI 73), Maarav 15 (2010), 165–173, und den transkribierten Text bei DONNER/RÖLLIG, Kanaanäische und aramäische Inschriften, 19: KAI 73. – Weitere explizite „Aschera(t)“-Belege auf Inschriften seit der EZ sind allerdings selten: vgl. AHITUV, Notes on the Kuntillet 'Ajrud Inscriptions, 33.

Zurückhaltung in Anbetracht der schwierigen Befunde zeigen die Beispiele, dass in der EZ IIB und IIC von einer in kultur-geographischer Hinsicht weiten Verbreitung der Göttin Aschera(t) ausgegangen werden kann. Für die Interpretation der Texte aus *Kuntillet 'Ağrūd* zeichnet sich zumal ab, dass einem Verständnis von *l'šrth* als Beigöttin JHWHs zumindest grammatisch nichts im Wege steht.

Zudem müssen ikonographische Funde in der Aschera-Diskussion Beachtung finden. Hierbei sind zunächst die Darstellungen aus *Kuntillet 'Ağrūd* selbst zu berücksichtigen. So finden sich auf den Wänden und Pithoi auch Zeichnungen, die mutmaßlich göttliche Wesen darstellen. Lange Zeit war man davon ausgegangen, dass die Figuren der Zeichnungen und die Inhalte der Inschriften aufeinander zu beziehen sind, wollte also „JHWH und seine Aschera“ in den Darstellungen identifiziert wissen. Inzwischen kann jedoch kein Zweifel mehr bestehen, dass bereits die Zeichnungen selbst zwischen dem 9. und 7. Jh. v. Chr. in unterschiedlichen Zeiten unter verschiedenen Händen entstanden, womit ein unmittelbarer Bezug zu den Inschriften höchst unwahrscheinlich ist.²¹ Die Provenienzen der Inschriften von *Kuntillet 'Ağrūd* und *Hirbet el-Kōm* dürften sich zudem unterscheiden. Etwa die Morphologie des theophoren Elementes in den Eigennamen, in *Kuntillet 'Ağrūd* lautet es *-yw* und in *Hirbet el-Kōm* steht *-yhw*, verweist für *Kuntillet 'Ağrūd* auf den nordisraelitischen Raum – zu beachten wäre auch der *yhwš šmrn* –, für *Hirbet el-Kōm* auf Juda.²² Demgegenüber zeigen die Zeichnungen insbesondere ägyptischen, nordsyrischen bzw. phönizischen, aber etwa auch assyrischen Einfluss. Vor allem die Zeichnungen auf den Pithoi A und B werden diskutiert. Etwa auf Pithos A finden sich zahlreiche Tierdarstellungen, die aber isoliert „gelesen“ werden sollen und keinen ikonographischen Zusammenhang zeigen.²³

Dies dürfte sich bei der Darstellung der Bes-Figuren mit Lyra-Spieler(in) anders verhalten: Die Zeichnungen finden sich auf der rechten Seite auf Pithos A, unmittelbar im Umfeld der Inschriften.²⁴ Zwar ist schon an den unterschied-

²¹ Vgl. P. BECK, *The Drawings and Decorative Designs* (1982), in: Meshel (Hg.), *Kuntillet 'Ajrud*, 143–203; HADLEY, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah*, 136–155, und die ausgewogene Diskussion der Frage des Bezugs der Zeichnungen zu den Inschriften bei CHR. FREVEL, *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs: Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Aschera-Diskussion*. Band 2 (BBB 94/2), Weinheim 1995, 854–898, sowie die kritischen Hinweise bei EMERTON, *New Light on Israelite Religio*, 372f; DERS., „Yahweh and His Asherah“: The Goddess or Her Symbol?, in: Davies/Gordon (Hg.), *Studies on the Language and Literature of the Bible*, 410–430: 412f.

²² Vgl. B. A. MASTIN, *Yahweh's Asherah, Inclusive Monotheism and the Question of Dating*, in: J. Day (Hg.), *In Search of Pre-exilic Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar (JSOT.S 406)*, London/New York 2004, 326–351: 330–332.

²³ Auch wenn sie wahrscheinlich aus der Hand *eines* „Künstlers“ stammen: vgl. BECK, *The Drawings and Decorative Designs*, 164f.

²⁴ Vgl. hierzu die Nachzeichnungen in BECK, *The Drawings and Decorative Designs*, 147: Fig. 6.4a. u. Fig. 6.5. sowie 165–173 (mit den Fotos: Fig. 6.20a., 6.21a. u. 6.22., 6.23).

lichen Paraphernalia der Bes-Figuren erkennbar, dass wohl mehr als eine zeichnerische Hand für die Darstellung verantwortlich war, doch ist in der Tradition die Bes-Figur mit Musik und Tanz assoziiert, so dass zumindest ein „natürlicher“ Zusammenhang zwischen den drei Figuren zu reklamieren wäre.²⁵

Im Kontext der Inschriften lag auf den ersten Blick eine Identifizierung von zweien der aufgereihten Figuren mit „JHWH und seiner Aschera“ oder aber des stilisierten Baums mit den ihn flankierenden Capriden als „Aschera“ nahe.²⁶ Pirhiya Beck kommt in ihren Studien jedoch zu einer abweichenden Auffassung. Zunächst stellt sie fest, dass die Inschriften, zumal der Verweis auf „JHWH und seine Aschera“, und Krug-Zeichnungen unabhängig voneinander und in unterschiedlichen Zeiten auf die Krüge aufgebracht wurden. Dann nennt Beck vor allem drei Gründe, weshalb die Figuren auf Pithos A nicht „JHWH und seine Aschera“ darstellen: Einmal sind die Zeichenmaterialien sehr unterschiedlich, bei den Zeichnungen grob und breit, bei den Inschriften sehr fein, zum zweiten sind auf Pithos A eindeutig Bes-Gottheiten gemeint und drittens ergeben sich bereits bei den Zeichnungen nicht immer konsistente Zusammenhänge, geschweige denn im Verhältnis zu den Inschriften, da jene sehr spät erst hinzugefügt wurden.²⁷

Zum Befundkontext der vermeintlichen Aschera-Ikonographie in *Kuntillet 'Ağrūd* gehört schließlich auch das Motiv der Capriden am Lotos-Baum auf Pithos A.²⁸ Dabei sei eine spät-bronzezeitliche ikonographische Tradition, nämlich die der nackten Göttin als *Qudšu*, aufgenommen und die Göttin über dem Löwen als Postament-Tier durch den stilisierten Capriden-Baum ersetzt worden. Da außerdem in Ugarit *Qudšu* bzw. *Qdš(t)* mit *Aṭirat* verbunden sei, könne man bei dem Lotos-Baum von einer Symbolisierung der Aschera

²⁵ Vgl. BECK, *The Drawings and Decorative Designs*, 173, die davon ausgeht, dass bei den drei Figuren, die mittige Bes-Gestalt und die Figur mit Lyra von demselben „Maler“ stammen.

²⁶ Vgl. etwa die These von W. G. DEVER, *Material Remains and the Cult in Ancient Israel: An Essay in Archeological Systematics*, in: C. L. Meyers/M. O'Connor (Hg.), *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, Winona Lake 1983, 571–587: 576.579; DERS., *Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet 'Ajrūd*, *BASOR* 255 (1984), 21–37, der den (die) Lyra-Spieler(in) als thronende Aschera anspricht und für die EZ IIB und IIC von einer etablierten „dytheistischen“ Verehrung von „JHWH und seiner Aschera“ ausgeht, wie sie u.a. in den Inschriften und Zeichnungen aus *Kuntillet 'Ağrūd* dokumentiert sei (vgl. neuerdings auch DERS., *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*, Grand Rapids/Cambridge 2005; s. die Kritik bei FREVEL, *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs*, 876–880). Die ebenfalls recht prominente These der Identifizierung der eigentl. als Bes-Figuren anzusprechenden Gestalten mit JHWH und Aschera geht wohl auf M. GILULA (1979) zurück: vgl. hierzu die Diskussion bei FREVEL, a.a.O. 872–876.

²⁷ Vgl. BECK, *The Drawings and Decorative Designs*, 183f.

²⁸ Vgl. dazu die Beschreibung von BECK, *The Drawings and Decorative Designs*, 152–156.

ausgehen.²⁹ Insbesondere Christian Frevel hat sich zu dieser Interpretation sehr kritisch geäußert. So sei die ikonographische Verbindung des Capriden-Baumes mit dem Löwen auf Pithos A nicht erweisbar, ja unwahrscheinlich, und die Verknüpfung des Baumes mit dem Löwen in der spät-bronze- und eisenzeitlichen Ikonographie insgesamt singulär.³⁰

Zum ikonographischen Befund des „Dytheismus“ von „JHWH und seiner Aschera“ kann also mit den Worten von Christian Frevel resümiert werden:

„Aschera ist in den Krugmalereien von Kuntilet ‘Ağrūd weder personal in der Leierspielerin noch zusammen mit YHWH in den beiden Bes-Figuren noch durch ihr Kultobjekt repräsentiert dargestellt.“³¹

Darüber hinaus wurden und werden immer wieder ikonographische Zeugnisse von Götterkonstellationen der Bronze- und Eisenzeit als dytheistische Reflexe im Sinne von „JHWH und seiner Aschera“ interpretiert. Aus dem Antikenhandel stammt etwa eine 1990 von Jörg Jeremias erworbene und inzwischen im „BIBEL + ORIENT“-Museum (Fribourg; Inv.-Nr.: VFig 2000.11) befindliche Terrakotta-Figurengruppe unbekannter Herkunft, möglicher Weise aus Tel Bet Mirsim (Juda), die zwischen 750 und 620 v. Chr. datiert wird.³² Insbesondere

²⁹ Der u.a. von R. HESTRIN, *The Lachish Ewer and the 'Asherah*, IEJ 37 (1987), 212–223: 221–223, eingeführten Hypothese folgen z.B. die Ausführungen von KEEL/UEHLINGER, *Göttinnen*, 244. Zur „nackten Göttin“ in den oben beschriebenen Konstellationen vgl. die Abb. 830–868 in S. SCHROER, *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient: Eine Religionsgeschichte in Bildern. Band 3: Die Spätbronzezeit*, Fribourg 2011, 282–311 (u. 51f).

³⁰ Vgl. die Kritikpunkte in FREVEL, *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs*, 794f.891f.

³¹ So FREVEL, *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs*, 892 (im Orig. kursiv). – Zu weiteren, „nicht-literarischen Repräsentationen der Aschera“ (aus Lachisch, Afek, Taanach etc.) und ihrer kritischen Diskussion vgl. auch a.a.O. 767–853. Insbesondere wird die Darstellung von Capriden am Baum mit Göttin auf einem spät-bronzezeitl. Krug (13. Jh. v. Chr.) aus Lachisch diskutiert. Da die darüber und dazwischen stehende Inschrift von einer „Gabe oder *Mattan* (Eigenname) für meine Herrin Elat (oder: Göttin)“ spricht und *rbt* („Herin“) sowie *'ilt* („Göttin“) in den Texten aus Ugarit als Epitheta der Aschera begegnen, wird die dargestellte Göttin als Aschera identifiziert (so HESTRIN, *The Lachish Ewer and the 'Asherah*, 212–223, und zuletzt SCHROER, *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient*, 298f mit Abb. 852). Allerdings ist weder die obige Lesung der Inschrift noch die Ikonographie in ihrer Bedeutung auf dem „Lachisch ewer“ gesichert: vgl. die Diskussion in HADLEY, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah*, 156–161.

³² Vgl. die Erstpublikation von J. JEREMIAS, *Thron oder Wagen? Eine außergewöhnliche Terrakotte aus der späten Eisenzeit in Juda*, in: W. Zwickel (Hg.), *Biblische Welten: Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag* (OBO 123), Fribourg/Göttingen 1993, 41–59. Zu einer detaillierten Beschreibung und Abbildung vgl. auch den Link: <http://www.bible-orient-museum.ch/bodo/details.php?bomid=853> (aufgerufen: August 2018). Vgl. auch KEEL/SCHROER, *Eva – Mutter alles Lebendigen*, 160; KEEL, *Gott weiblich*, 42.

Christoph Uehlinger und in seinem Gefolge Othmar Keel haben die Konstellation einer weiblichen und männlichen Figur auf einem thronähnlichen Untersatz als „JHWH und seine Aschera“ gedeutet.³³ Allerdings kann dies schon aufgrund des Zustands der Skulptur und des fehlenden archäologischen Kontextes nur Vermutung bleiben, die dann zumal durch Befunde wie die oben erläuterten Inschriften, die ebenfalls kaum eindeutig auf die „Aschera“ als *Paredra* verweisen, zu verifizieren wäre.

Kürzlich wurde eine Scherbe, ursprünglich Teil eines eisenzeitlichen Siebkruges vom „Ophel“ in Jerusalem, publiziert, die Reste einer Zeichnung bietet. Die Scherbe datiert vermutlich in das 8. Jh. v. Chr. Es sind darauf zwei Figuren, eine männliche und eine weibliche, zu erkennen, die in der *editio princeps* als „JHWH und Aschera“ angesprochen werden.³⁴ Die Zeichnung ist allerdings sehr schematisch: Die Figuren begegnen in „triangularer“, humanoider Schemenzeichnung, als ein bzw. zwei Dreiecke mit Augen, Mund etc. Selbst wenn man hier eine Verbindung einer weiblichen mit einer männlichen Figur unterstellen kann, bleibt völlig offen, ob es sich dabei um Götter oder gottähnliche Figuren handelt, zumal die Paraphernalia der „Aschera“ aus der „kanaanäischen“ Ikonographie, zumeist aus der Spät-Bronzezeit, gewonnen sind³⁵, die selbst kaum eindeutige Merkmale für „Ascheren“ ausbildet – von ikonographischen Verweisen auf JHWH und seine piktoriale Identifizierung auf antiken Medien gar nicht zu sprechen.

Ein vorläufiges Resümee mag die Einsicht unterstreichen, die kürzlich Ulrich Berges formuliert hat:

„Über die Frage, in welchem Ausmaß JHWH eine *Paredra* gehabt hat, kann man unterschiedlicher Meinung sein, nicht aber darüber, dass diese spektakulären Funde (von *Kuntillet 'Ağrūd*, S.B.) die Verwobenheit des Gottes Israels mit den Göttern der altorientalischen Welt klar vor Augen stellen.“³⁶

Formuliert man dieses Ergebnis vor dem Hintergrund des erläuterten Befunds noch etwa differenzierter, dann ergibt sich: Für die EZ IIB und IIC wird man nicht von einem konsequenten „Dytheismus“ von „JHWH und seiner Aschera“ sprechen können. Allerdings bezeugen die Inschriften aus *Kuntillet 'Ağrūd* und

³³ Vgl. CHR. UEHLINGER, Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahwe's Cult Images, in: K. van der Toorn (Hg.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East* (CBET 21), Leuven 1997, 97–155: 149–152; KEEL, Gott weiblich, 42.

³⁴ So G. GILMOUR, An Iron Age II Pictorial Inscription from Jerusalem Illustrating Yahweh and Asherah, *PEQ* 141 (2009), 87–103.

³⁵ Vgl. a.a.O. 93–97, der deshalb auch von einer auf das Wesentliche reduzierten Ikonographie ausgeht.

³⁶ So BERGES, *Die dunklen Seiten des guten Gottes*, 15 (Hervorheb. im Orig.). Dieses vorsichtige Urteil widerspricht dann auch nicht der begründeten Skepsis gegenüber mancher „Pan-Ascherisierung“, wie sie bei FREVEL, *YHWH und die Göttin bei den Propheten*, 61f.73f, diagnostiziert ist.

Hirbet el-Kōm durchaus ein göttliches Paar, das zumal in *Kuntillet 'Ağrūd* mit einem Poly-Jahwismus verbunden ist. So kannte man einen „JHWH von Samaria“ (3.1 bzw. KAgr[9]:8, Z. 2: *lyhwh šmrn*), einen „JHWH von (ha-)Teman/des Südens“ (neben zwei Wandinschriften auch 3.6 bzw. KAgr[9]:9, Z. 4f: *lyhwh tmn*; 3.9 bzw. KAgr[9]:10, Z. 2: *lyhwh htmn*) oder einen JHWH, den „Gott von Jerusalem“ (BLaY[7]:1, Z. 2: *l'lyh yršlm*)³⁷, dem mitunter in „Aschera“ eine weibliche Gottheit zugeordnet wurde. Der JHWH der Eisenzeit war also weder „allein“ noch „unvergleichlich“ im Kontext der altorientalischen Götterwelt (vgl. auch I Reg 12,28f* und Hos 14,9; Am 8,14: BHQ). Erst die redaktionellen und kanonischen Prozesse im Verlauf der nachexilischen Entstehung der Büchersammlungen des Alten Testaments, und hier wohl vor allem die Arbeit der „Deuteronomisten“³⁸, führten zu einem bilderlosen „JHWH allein“, der frühestens in persisch-hellenistischer Zeit punktuell (DtrG, Deuterocesaja) zur Geltung kommt. Das genaue Verhältnis zwischen JHWH und Aschera sowie die religiösen Vorstellungen, die sich mit dieser Götterkonstellation verbinden, sind nur noch schwer zu erheben: Immerhin scheinen die pronominale Zuordnung in „*seine* Aschera“ einerseits und die singularischen Verbformen in einer der Inschriften (3.6 bzw. KAgr[9]:9, Z. 6–8; vgl. Kom[8]:3, Z. 3) andererseits eher auf die Subordination Ascheras unter JHWH zu verweisen.³⁹ – Mit einer wie auch immer im Detail zu beschreibenden Unter-

³⁷ Neben den Inschriften von *Kuntillet 'Ağrūd* ist also auch eine Wandinschrift aus dem Vorraum eines Grabes in *Hirbet Bēt Layy* (8 km östl. von Lachisch: frühes 7. Jh. v. Chr.) betroffen: zu den Texten vgl. RENZ, Die althebräischen Inschriften, 61f.64.246; AHITUV et al., Inscriptions, 87–100.105–107. Zur Diskussion um die Bezeichnungen „JHWH von ...“ als Herkunftsort oder als Wirksphäre vgl. E. BLUM, Der historische Mose und die Frühgeschichte Israels, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 1 (2012), 37–63: 55–60, der ersteres annimmt, und H. PFEIFFER, Die Herkunft Jahwes und ihre Zeugen, *BThZ* 30 (2013), 11–43: 34–37, der für letzteres plädiert.

³⁸ Eine explizite Streichung der „Aschera“ im DtrG kann für II Sam 5,24 durch den Vergleich des MT mit der LXX nachgewiesen werden: vgl. J. PAKKALA, *God's Word Omitted: Omissions in the Transmission of the Hebrew Bible* (FRLANT 251), Göttingen/Bristol 2013, 212f. Weitere Beispiele einer in der Textgeschichte verankerten „dogmatischen“ Korrektur im DtrG liefern Jos 24,26 (MT streicht eine Formulierung der LXX, die ein JHWH-Bild suggeriert); I Reg 16,32 (im Vergleich der Vrss. dürfte im ursprünglichen Text die Rede von einem JHWH-Tempel in Samaria gewesen sein). Schließlich wäre auf die „Streichung“ der „Götter des Landes Samaria“ aus der lukian. Rezension zu II Reg 18,34 im MT hinzuweisen (vgl. a.a.O. 197–199.231–234.241–243).

³⁹ Zu den Texten vgl. RENZ, Die althebräischen Inschriften, 62.209f; AHITUV et al., Inscriptions, 95–97. Zur tendenziellen Unterordnung der Aschera unter JHWH vgl. EMERTON, „Yahweh and His Asherah“, 414f, mit weiteren Beispielen, dann: M.-TH. WACKER, Zum Stand der feministisch-exegetischen Diskussion um die Göttin/nen im Alten Israel (2001/2), in: Dies. (Hg.), *Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott: Studien zum biblischen Monotheismus aus feministisch-theologischer Sicht* (TFFE 14), Münster 2004, 49–75: 53–55.67; F. HARTENSTEIN, Die Geschichte JHWHs im Spiegel seiner Namen, in: I. U.

ordnung der Aschera unter JHWH bleibt die Götterkonstellation freilich im Rahmen polytheistischer Konzepte aus der Umwelt. – Die religiösen Konnotationen erschließen sich aus den in den Inschriften vorherrschenden Aspekten von Bewahrung, Schutz und Segen, aber auch aus den ikonographischen Andeutungen. Letztere sind allerdings nur mit äußerster Zurückhaltung zu umschreiben, da – wie gesehen – eindeutige Zuordnungskriterien der Aschera zu Hinterlassenschaften der vorderasiatischen Ikonographie nicht benannt werden können.

Soviel scheint sicher: Die auf den Wänden und Pithoi aus *Kuntillet 'Ağrūd* zu findenden Zeichnungen sind unabhängig von den Inschriften entstanden und liefern keinerlei Hinweise auf „JHWH und seine Aschera“ bzw. deren Ikonographie. Ganz grundsätzlich wird man bei Fragen der ikonischen Repräsentation der „Aschera“ – übrigens ebenso wie bei „JHWH“ – zurückhaltend sein müssen. Bei allen Ressentiments, die angesichts der diskutierten Alternativen zur Ikonographie der Aschera am Platze sind, dürften jene Artefakte der Göttin oder dem mit ihr verknüpften religiösen Bedeutungsgehalt am nächsten kommen, die sich dem ägyptisch-vorderasiatischen *Qudšu-Aṭirat*-*Anat*-Typ ikonographisch zuweisen lassen.⁴⁰ Mit den ikonographischen Attributen der Schlange, des Löwen oder der Lotos-Blume assoziiert das Bildprogramm neben der Erotik auch Fruchtbarkeit, Lebenskraft und – damit – Schöpfung.⁴¹ Letzterer Aspekt passt wiederum zu den Funktionen, denen „JHWH und seine Aschera“ in einem Großteil der Inschriften zugeordnet sind: Schutz, Bewahrung und Segen (hebr. *brk*, *šmr* etc.). Natürlich steht das Thema „Schöpfung“ dabei lediglich im Hintergrund, ist bestenfalls angedeutet, aber dennoch präsent.

2.2 Weisheitliche Konfigurationen in persischer und hellenistischer Zeit

Im Unterschied zur „dytheistischen“ Konzeption der EZ IIB und IIC greifen die Weisheitstraditionen aus persischer und hellenistischer Zeit explizit und ausführlich das Thema „Schöpfung“ auf. Neben den bekannten Texten des *Tanach* (vgl. nur Hi 28,1–28; Prov 8,22–31; Koh 3,10–12) sind vor allem deuter- (vgl. nur Sir 24,1–34; Bar 3,31–38; Sap 9,1–3) und trito-kanonische (vgl. nur 1Q27 1 i 3f; 4Q417 2: *olim*, 1 i 6–9: zu רז נהיה) Belege zu beachten. So unterschiedlich die Bezugnahmen der antik-jüdischen Weisheit auf das Thema sind, sie haben je gemeinsam, dass der Verweis auf die Schöpfung für die

Dalferth/Ph. Stoellger (Hg.), *Gott Nennen: Gottes Name und Gott als Name* (RPT 35), Tübingen 2008, 73–95: 76; PIETSCH, *Die Kultreform Josias*, 318.

⁴⁰ Vgl. I. CORNELIUS, *The Many Faces of the Goddess: The Iconography of Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeset, and Asherah c. 1500–1000 BCE* (OBO 204), Fribourg/Göttingen ²2008, v.a. 99f; K. LAHN, *Qedeset*. Genese einer Transfergöttheit im ägyptisch-vorderasiatischen Raum, SAK 33 (2005), 201–237: v.a. 217–223.

⁴¹ Vgl. hierzu auch LAHN, *Qedeset*, 213f.217f.234.

Weisheit stets eine konzeptionelle Dimension beinhaltet. Dies hat wiederum unterschiedliche Gründe: Zum einen ist die Weisheit, zumal als internationales und interreligiöses Phänomen, stets eng mit einem Weltordnungsdenken verknüpft, das auch ohne expliziten Schöpfungsbezug den Beginn und vor allem die Ordnung der Welt im Blick hat.⁴² Zum anderen hat weisheitliches Denken den Menschen als „Sinnwesen“ im Spiel von Natur und Götterwelt, die eng aufeinander bezogen sind, vor Augen und dient von der älteren Listenweisheit an als Orientierungsleitfaden in Alltag und Kult. Die Schöpfung ist also auch im „*concurus divinus*“ präsent und durchströmt in weisheitlichen Kontexten den gesamten Lebensentwurf. Von hier aus sind – nicht zuletzt – Erfahrungsreflexionen in die Weisheitsliteratur eingegangen, die vor allem in den späten „Krisenphänomenen“, also etwa bei Hiob oder Kohelet, von hervorgehobener Bedeutung bleiben. Dabei werden die zu Grunde liegenden Erfahrungen, insbesondere im Umfeld des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“, sowohl im Horizont der Gottesfrage als auch im Kontext der Todeserwartung reflektiert.⁴³ Der Gott als persönlicher Beistand und als universaler Schöpfer und Erhalter, im Sinne von *creatio prima* und *creatio continua*, beschreibt die Basis weisheitlicher Erkenntnis.⁴⁴

Eine Verknüpfung mit der bereits behandelten Aschera-Problematik wird über die personifizierte Weisheit bzw. die Identifikationsmöglichkeit jener Weisheit, vor allem in Prov 8,22–31, hergestellt.⁴⁵ Dabei werden Motive zur Schöpfungs- und Fruchtbarkeitsthematik (vgl. Prov 3,13–18; 8,19; Sir 24,13–21) genutzt, um den in der religiösen Welt der Levante seit ältester Zeit bekannten Reflex jener Thematik auf Göttinnen, und eben besonders den *Qudšu-Atirat-‘Anat*-Typ (s.o.), auf die Weisheitskonzeption hin zu interpretieren.

⁴² Für Ägypten sei etwa auf die Ma’at verwiesen: vgl. J. ASSMANN, Ma’at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990. Zur Aufnahme der These ASSMANNs von der „konnektiven Gerechtigkeit“ im Weltordnungsdenken vgl. B. JANOWSKI, Die Tat kehrt zum Täter zurück: Offene Fragen im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“ (1994), in: Ders. (Hg.), Die rettende Gerechtigkeit (BThAT 2), Neukirchen-Vluyn 1999, 167–191; DERS., Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2013, 60–86.

⁴³ Zum „Tun-Ergehen-Zusammenhang“ vgl. M. RÖSEL, Art. Tun-Ergehen-Zusammenhang, NBL 3 (2001), Sp. 931–934. Etwa mit Blick auf Kohelet vgl. zur Gottesfrage im Kontext von menschlicher Erfahrung M. LEUENBERGER, „Gott ist im Himmel und du auf der Erde“ (Koh 5,1): Exegetische und theologische Überlegungen zur Gottesvorstellung (nicht nur) nach Kohelet, BZ 58 (2014), 211–238. Zur Krisenbewältigung bzw. zu den weisheitlichen Erkenntnis- und Erfahrungsgrenzen im Angesicht des Todes vgl. S. BEYERLE, Erkenntnis und Tod in der antik-jüdischen Weisheit, in: T. Nicklas et al. (Hg.), Yearbook 2009: The Human Body in Death and Resurrection (DCLY 2009), Berlin/New York 2009, 143–166. Zum Hiobbuch vgl. etwa JANOWSKI, Ein Gott, der straft und tötet?, 205–231.

⁴⁴ Vgl. LEUENBERGER, Gott in Bewegung, 269–271.

⁴⁵ Vgl. dazu die Diskussion der Forschungspositionen bei SMITH, The Early History of God, 133–137.

Forschungsgeschichtlich spielt dabei immer noch die an anderer Stelle mit Recht kritisierte Beeinflussung der Weisheit durch die „kanaanäisch-phönizische“ oder besser: die nordsyrische Religion (etwa Ugarit) eine gewisse Rolle.⁴⁶

Nun darf man die personifizierte Weisheit nicht vorschnell auf die zumal eher opake und religionshistorisch nicht immer klar zuzuordnende Fruchtbarkeits- oder Himmelsgöttin des *Qudšu-Atirat*-*Anat*-Typs engführen. Zumal gegenwärtig Konsens darüber besteht, dass sich die Vorstellung von der „Frau Weisheit“ aus mehreren Quellen zusammensetzt.⁴⁷ Andererseits kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die Motivkonstellation von der personifizierten Weisheit auch im Kontext der nordwest-semitischen Religionswelt in persischer Zeit belegt ist. Insofern hatte bereits William Foxwell Albright auf dem Stand des damaligen Wissens um die Anordnung und textliche Qualität der Überlieferung zu Recht auf die aramäischen *Aḥiqar*-Sprüche, bestehend aus einer Erzählung und Weisheitssprüchen, hingewiesen. Der Text der Sprüche ist unter den auf der Nil-Insel Elephantine gefundenen Papyri bezeugt (Abschrift: 5. Jh. v. Chr.).⁴⁸ In Kolumne 12, Abschnitt 189 (97) heißt es:⁴⁹

⁴⁶ Hier sind vor allem die Arbeiten von W. F. ALBRIGHT zu nennen: vgl. etwa die These einer Identifizierung der „kanaanäischen“ Gottheit El mit der Weisheit in: DERS., *The Goddess of Life and Wisdom*, *AJSL* 36 (1919/20), 258–294; 285–294; dann: DERS., *Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom*, in: M. Noth/D. Winton Thomas (Hg.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East Presented to Harold Henry Rowley by the Society for Old Testament Study in Association with the Editorial Board of Vetus Testamentum* (VT.S 3), Leiden 1955/ND 1969, 1–15; 8f. Zur Darstellung, forschungsgeschichtlichen Kontextualisierung und Kritik des ALBRIGHTSchen Ansatzes sowie zur „Göttin Weisheit“ insgesamt vgl. G. BAUMANN, *Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1–9: Traditionsgeschichtliche und theologische Studien* (FAT 16), Tübingen 1996, 13–21.

⁴⁷ Vgl. die Zusammenstellung der Hintergründe und Ursachen bei M. LEUENBERGER, *Die personifizierte Weisheit als Erbin der atl. „Schechina“*, in: B. Janowski/E. E. Popkes (Hg.), *Das Geheimnis der Gegenwart Gottes: Zur Schechina-Vorstellung im Judentum und Christentum* (WUNT 318), Tübingen 2014, 65–84; 69–73.

⁴⁸ Vgl. ALBRIGHT, *The Goddess of Life and Wisdom*, 285, und zuletzt LEUENBERGER, *Die personifizierte Weisheit als Erbin der atl. „Schechina“*, 70 Anm. 18. Eine im deutschsprachigen Raum wirksame Analyse legte außerdem H. DONNER, *Die religionsgeschichtlichen Ursprünge von Prov. Sal. 8*, *ZÄS* 82 (1957), 8–18, vor, der allerdings (a.a.O. 16–18) vor allem die Verbindung zur äg. *Ma'at*-Vorstellung betonte.

⁴⁹ Zum Text vgl. B. PORTEN/A. YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt: Newly Copied, Edited and Translated into Hebrew and English*, Bd. 3: *Literature, Accounts, Lists*, Winona Lake 1993, 48. Zur Rekonstruktion vgl. I. KOTTSIEPER, *Die Sprache der Aḥiqarsprüche* (BZAW 194), Berlin/New York 1990, 12; M. WEIGL, *Die aramäischen Aḥiqar-Sprüche aus Elephantine und die alttestamentliche Weisheitsliteratur* (BZAW 399), Berlin/New York 2010, 507.876: dort auch die oben zitierte Übersetzung (Hervorheb. im Orig.).

*mn šmyn [hn]ynw 'mm'
w[h]kmth[m] 'lhy' h[wd]w]*

Vom Himmel wurde die Menschheit [*be*]gnadet,
und [*ihre Wei*]sheit haben die Götter ku[*ndgetan*].

Die Zuordnung der Weisheit zum Himmel als Wohnort der Götter und die damit betonte Nähe der Weisheit zur göttlichen Sphäre befördert neben der sehr grundsätzlichen Haltung der Aussage, im Vergleich etwa mit vielen Erzählpassagen, Aussagen, Vergleichen, Mahnungen und im wesentlichen an der Erfahrung orientierten Sprüchen im Aḥīqar, die Zusammenstellung mit Kolumne 6, Abschnitt 79 (1):⁵⁰

*'p l'lhnyq[y]rh hy
'm[h] lm[r'hm] mlkw't'
bšm[y]n šymh hy
ky b'l qdšn nš'[h]*

Auch für die Götter ist sie kostbar.
Ge[*meinsam mit ihrem Herrn ist ihr*] die Herrschaft.
In den Himmel ist sie gesetzt,
denn der Herr der Heiligen hat [*sie*] erhöht.

Die sich ergebende Nähe in Motivik und hymnenartiger Gattung der zitierten Abschnitte hat die Forschung über lange Zeit veranlasst, auch in der Textrekonstruktion beide Sätze zusammenzustellen.⁵¹ Der Duktus erschließt sich dann recht eindeutig:

Vom Himmel her wurde die Menschheit [*be*]gnadet,
und [*ihre Wei*]sheit haben die Götter ku[*ndgetan*].
Auch für die Götter ist sie kostbar.
Ge[*meinsam mit ihrem Herrn ist ihr*] die Herrschaft.
In den Himmel ist sie gesetzt,
denn der Herr der Heiligen hat [*sie*] erhöht.

Die Weisheit wurde den Menschen durch Götter offenbart. Der Ort beider, der Weisheit und der Götter, ist der Himmel (vgl. etwa äthHen 42,1–3). Darüber hinaus ist die Weisheit den Göttern kostbar (Hi 28,16; Prov 3,15; 20,15; Bar 3,15; vgl. auch Sir 24,16f), sie wurde vom „Herrn der Heiligen“, vielleicht dem höchsten Gott (*Hadad*) im Pantheon⁵², in den Himmel gesetzt und erhöht (vgl.

⁵⁰ Zum Text vgl. PORTEN/YARDENI, Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, 36: Allerdings lesen PORTEN/YARDENI statt *'m[h] lm[r'hm]* ein nicht näher zu spezifizierendes *'n[...]/ [...]*. Zur Rekonstruktion vgl. KOTTSEPER, Die Sprache der Aḥīqarsprüche, 12; WEIGL, Die aramäischen Achikar-Sprüche aus Elephantine und die alttestamentliche Weisheitsliteratur, 73.863: dort auch die oben zitierte Übersetzung (Hervorheb. im Original).

⁵¹ Vgl. KOTTSEPER, Die Sprache der Aḥīqarsprüche, 12.19f, der als Kol. IX,16–X,1 zählt (vgl. dazu auch die Synopse der Zählungen zur Textüberlieferung bei WEIGL, Die aramäischen Achikar-Sprüche aus Elephantine und die alttestamentliche Weisheitsliteratur, 856f). Dann die Übersetzungen in J. M. LINDENBERGER, Aḥīqar, in: J. H. Charlesworth (Hg.), The Old Testament Pseudepigrapha, Volume 2: Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works, New York et al. 1985, 479–507: 499: Spruch 13; I. KOTTSEPER, Die Geschichte und Sprüche des weisen Achikar, TUAT III/2, Gütersloh 1991, 320–347: 335f.

⁵² So H. NIEHR, Aramäischer Aḥīqar, JSRZ.NF II/2, Gütersloh 2007, 18f.42 (zu 6,79c), der auch andere Möglichkeiten, wie *Šamaš* oder *Ba'alšamem*, diskutiert und verwirft (Lit.).

Prov 8,27–30; Sir 24,5; Bar 3,29). Sowohl der Duktus der Aḥîqar-Sprüche als auch die längst bekannten und hier in Auswahl gelisteten Verweistexte legen die Beschreibung der Weisheit als Person, vielleicht sogar als göttliche, zumindest jedoch gottähnliche Person nahe. Die obige Lesung vorausgesetzt könnte die Traditionsgeschichte der „Frau Weisheit“ mit Aḥîqar Kol. IX,16–X,1 (Kottsieper) auf eine ältere und eher im syrischen denn im mesopotamischen Raum beheimatete, aramäische bzw. nordwest-semitische Vorstellungen rezipierende Belegstelle zurückgreifen.⁵³ Wenn man außerdem die Textthinweise und dialektal-sprachlichen Eigenheiten aus den Aḥîqar-Sprüchen auf die materiale und soziale „Welt“ der Überlieferung hin deutet, dürfte gar eine eigenständige aramäische Weisheitstradition naheliegen.⁵⁴ Chronologisch erwiese zudem die Komposition der aramäischen Aḥîqar-Sprüche selbst den zeitlichen Abstand vom Ende des 8. Jh.s v. Chr., also der EZ IIC, bis in die Perserzeit, also die Mitte des 5. Jh.s v. Chr., durch Inhalt einerseits und Abschrift andererseits als überbrückbar. Das hieße aber, dass eine Verwurzelung der Motivik von der „Frau Weisheit“ im nordwest-semitischen Raum auch noch für die spät-persischen und hellenistischen Vorstellungen einer personifizierten Weisheit (Prov 8; Sir 24; Sap 7–9 u.ö.) zu Händen gewesen wäre, zumal spätere Überlieferungen aus antik-jüdischer und frühchristlicher Zeit, auch über die Motivik der „Frau Weisheit“ hinaus, nachweislich auf den Aḥîqar-Stoff zurückgegriffen haben.⁵⁵

⁵³ Zu Datierung und Herkunft vgl. KOTTSEPER, Die Sprache der Aḥîqarsprüche, 241–246; DERS., The Aramaic Tradition: Ahikar, in: L. G. Perdue (Hg.), Scribes, Sages, and Seers: The Sage in the Mediterranean World (FRLANT 219), Göttingen 2008, 109–124; NIEHR, Aramäischer Aḥîqar, 10–14. Grundsätzlich ist hinsichtlich des Alters die Rahmenerzählung von den eigentlichen Weisheitssprüchen zu unterscheiden: Während erstere im Reichsaramäischen verfasst ist, zeigt der Dialekt der Weisheitssprüche eine ältere, in die Nähe des Altaramäischen weisende Sprachstufe (8./7. Jh. v. Chr.) an. Bei der Herkunft ist man sich mit Blick auf die genauere Eingrenzung uneins: Etwa bei den Sprüchen werden syrisch-libanesisische Verhältnisse (KOTTSEPER), aber auch mesopotamische (oberes Euphrat-Tal: NIEHR) vorgeschlagen.

⁵⁴ So I. KOTTSEPER, Die alttestamentliche Weisheit im Licht aramäischer Weisheitstraditionen, in: B. Janowski (Hg.), Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften (VWGTh 10), Gütersloh 1996, 128–162.

⁵⁵ Besonders prominent ist die Rezeption der Stoffe im Tobitbuch: hierzu und zur Rezeption bis in christliche und arabische Zeiten vgl. M. KÜCHLER, Frühjüdische Weisheitstraditionen: Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens (OBO 26), Fribourg/Göttingen 1979, 319–413; J. C. GREENFIELD, The Wisdom of Ahikar, in: J. Day et al. (Hg.), Wisdom in Ancient Israel: Essays in Honour of J. A. Emerton, Cambridge 1995, 43–52; NIEHR, Aramäischer Aḥîqar, 23–32. – Gleichsam als Entdeckungszusammenhang ergibt sich auf ikonographischem Terrain neuerdings mit Blick auf die bereits verhandelten Pfeilerfigurinen, hier aus einer *favissa* der Davidstadt, dass eine Traditionskonstanz von der Eisen- bis in die Perserzeit wahrscheinlich ist: vgl. dazu die überzeugenden Argumente bei I. DE HULSTER, Figurines from Persian Period Jerusalem?, ZAW 124 (2012), 73–88; DERS., Figurines in Achaemenid Period Yehud. Zum Befund vgl. D.

Wenn die rekonstruierten Traditionslinien zur „Frau Weisheit“ verifizierbar wären, könnte man zumindest von einer dann auch für ikonographische Belege bedeutenden Verankerung, wenigstens Bekanntheit, der Motivik im nordwestsemitischen Raum ausgehen.

Allerdings zeigen bereits die Zählungen der beiden oben zitierten Abschnitte aus den Aḥīqar-Sprüchen an, dass die bislang nachvollzogene Interpretation wesentlich von der Frage der Gliederung der Überlieferung abhängig ist. So haben Bezael Porten und Ada Yardeni in ihrer Textausgabe zu den Elephantine-Papyri den bis dahin die Mehrheitsmeinung bestimmenden Konsens über eine zusammenhängende Lesung der beiden Textsegmente aufgebrochen, da sie eine neue Textrekonstruktion vorlegen.⁵⁶ Von den ursprünglich einundzwanzig anzunehmenden Kolumnen der Komposition sind nur noch vierzehn auf elf Blättern bekannt. Der Textbefund ist sehr fragmentarisch.⁵⁷ Etwa unter den die Weisheitssprüche bezeugenden Blättern ist keines unbeschädigt. Kommt noch hinzu, dass der Text einen Palimpsest darstellt, der einen älteren Zolltarif, datierend in das Jahr 475 v. Chr., überliefert. Zusätzlich verkompliziert wird die Lage durch die nachweisliche Beobachtung, dass der Papyrustext sekundär, also erst nach Überschreiben des Zolltarifs, zerstückelt wurde. Rekonstruierbar wird er durch die entzifferbaren Tages- und Monatsangaben des Tarifs in einer festen Abfolge. Schließlich sind zwei der elf Blätter einem weiteren Zolltarif zuzuordnen und wurden offenbar später angehängt. Die wesentlichen Änderungen der kritischen Textausgabe der Elephantine-Papyri betreffen zum einen die Position der Erzählung, die die Weisheitssprüche nicht mehr rahmt, sondern ihnen vorausgeht, aber auch die Reihenfolge der Sprüche selbst, was zur Konsequenz hat: Die Blätter E und J folgen nicht mehr unmittelbar nacheinander, so dass die beiden zitierten Sprüche zur personifizierten Weisheit an separaten Stellen platziert werden.⁵⁸ Wenn nun Kolumne 6, Abschnitt 79 (1) nicht mehr unmittelbar auf Kolumne 12, Abschnitt 189 (97) folgt (zum Text: s.o.), dann ist eben nicht mehr notwendig von einer durch *Hadad* in den Himmel gesetzten, personifizierten Weisheit die Rede. Entsprechend neigen einige Interpreten neuerdings zur Vorsicht oder lehnen gar eine Interpretation auf die „Frau Weisheit“ völlig ab.⁵⁹ Letzteres scheint etwas zu radikal alle – immerhin

GILBERT-PERETZ et al., Ceramic Figurines, in: D. T. Ariel/A. de Groot (Hg.), Excavations at the City of David, 1978–1985: Directed by Y. Shiloh, Vol. IV: Various Reports (Qedem 35), Jerusalem 1996, 29–134 (v.a. die Abb.: 112–131). Den Befund diskutiert ausführlich DARBY, Interpreting Judean Pillar Figurines, 143–182.

⁵⁶ Vgl. PORTEN/YARDENI, Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, 22–53, gefolgt etwa von D. Schwiderski (Hg.), Die alt- und reichsaramäischen Inschriften/The Old and Imperial Aramaic Inscriptions, Bd. 2: Texte und Bibliographie (FoSub 2), Berlin/New York 2004, 83–90; zu den beiden Textstellen und ihren Kontexten: 85.88.

⁵⁷ Vgl. zum Folgenden PORTEN/YARDENI, Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, 23; NIEHR, Aramäischer Aḥīqar, 4–7, und die ausführlichen Darlegungen über die Zolltarife bei A. YARDENI, Maritime Trade and Royal Accountancy in an Erased Customs Account from 475 B.C.E. on the Aḥīqar Scroll from Elephantine, BASOR 293 (1994), 67–78.

⁵⁸ Vgl. zur Reihenfolge: PORTEN/YARDENI, Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, xv–xvi; S. A. BLEDSOE, Can *Ahiqar* Tell Us Anything about Personified Wisdom?, JBL 132 (2013), 119–137: 125–128.

⁵⁹ Zu einer nach wie vor optimistischen Interpretation der „personifizierten Weisheit“ in den Aḥīqar-Sprüchen vgl. etwa M. V. FOX, Proverbs 1–9: A New Translation with Intro-

möglichen – Verweise auf „Frau Weisheit“, oder wenigstens ihre Assoziation, in Abrede zu stellen.⁶⁰

Immerhin ergeben die durch die neue Anordnung der Blätter evozierten Kontexte durchaus Verweise auf eine kosmisch konnotierte Weisheit. Mit Kolumne 6, Abschnitt 79 (1) beginnt die Komposition der Weisheitssprüche. Die Unterweisung des Sohnes schließt unmittelbar an, greift aber thematisch neue weisheitliche Mahnworte auf. In der folgenden Kolumne 7 geht es dann um Verhalten und Ergehen von „Gut“ und „Böse, wobei der Sonnengott *Šamaš* als Beschützer und Bewahrer vorgestellt wird (Abschnitt 107f [27]; vgl. Kolumne 13, Abschnitt 197⁶¹). Jene göttliche Funktion nimmt dann der Beginn von Kolumne 9 (Abschnitt 126 [42]⁶²; vgl. auch Kolumne 11, Abschnitt 172 [82f]) wieder auf. Auch an dieser Stelle fährt der Kontext mit der Sohnesermahnung fort. Die mehrfach betonte Zuwendung der Götter in Schutz oder Vergeltung findet dann in Kolumne 12, Abschnitt 187–189 [95–97] einen Kulminationspunkt.⁶³

duction and Commentary (AncB 18A), New York et al. 332f. Eher vorsichtig zurückhaltend votiert WEIGL, Die aramäischen Achikar-Sprüche aus Elephantine und die alttestamentliche Weisheitsliteratur, 73–79.507–509. Demgegenüber lehnt BLEDSOE, *Can Ahiqar* Tell Us Anything about Personified Wisdom?, 128–134, jeden Bezug zur personalisierten Weisheit ab, kann jedoch keine tragfähige alternative Interpretation anbieten. Insbesondere KOTTSIEPER, *The Aramaic Tradition*, 110f, reagiert zuletzt kritisch auf die Anordnung durch PORTEN/YARDENI und verweist etwas pauschal auf die durch H. STEGEMANN angeregten kodikologischen Methoden bei seinem Alternativvorschlag. Die Diskussion hierzu dürfte noch nicht abgeschlossen sein.

⁶⁰ Für die zu behandelnde Fragestellung soll es bei dieser Problemanzeige und Erörterung der Argumente bleiben. Substantielle Entscheidungen oder weiterführende Argumente sind zudem ohne eine Autopsie der Originale in den Museen von Berlin und Kairo nicht möglich.

⁶¹ Zum fragmentarischen Text vgl. PORTEN/YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, 50; WEIGL, *Die aramäischen Achikar-Sprüche aus Elephantine und die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, 532.

⁶² Die Numerus-Inkongruenz in *lmh 'lhy' ysgh b 'drh* („Wozu sollten die Götter zu seiner Hilfe herbeieilen“; zu Text, Rekonstruktion und Übers. vgl. PORTEN/YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, 48; WEIGL, *Die aramäischen Achikar-Sprüche aus Elephantine und die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, 274) beim Plural *'lhy'* und den singularischen Prädikaten (*ysgh* sowie in der folgenden Zeile *wyhtybnhy*) ist nicht aufzulösen und entspricht den grammatischen „Unschärfen“ des Textes insgesamt (so WEIGL, a.a.O. 274f); vgl. auch die referierten Vorschläge bei NIEHR, *Aramäischer Ahiqar*, 46 (zu 9,126a), wobei vor allem T. MURAOKA/B. PORTEN, *A Grammar of Egyptian Aramaic* (HO I/32), Leiden et al. 1998, 282, von einem fehlerhaften Plural in *'lhy'* ausgehen.

⁶³ Schon DONNER, *Die religionsgeschichtlichen Ursprünge von Prov. Sal. 8, 12–14*, hatte den Kontext berücksichtigt. Zur Übersetzung der Zahlenreihe im Spruch vgl. H. P. RÜGER, *Die gestaffelten Zahlensprüche des Alten Testaments und aram. Achikar 92, VT 31* (1981), 229–234. Zum Text vgl. PORTEN/YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, 48; KOTTSIEPER, *Die Sprache der Ahiqarsprüche*, 11f; WEIGL, *Die aramäischen Achikar-Sprüche aus Elephantine und die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, 493.507: dort auch die oben zitierte Übersetzung (Hervorheb. im Orig.).

trtyn mln špyrh
wzy tlt' rhyhm lšmš
š[th] hmr' wynyqnhy
kbš hkmh [wyntrnh]
wyšm' mlh wl' yhhwh
h' znh yqyr [qd]m šmš
wzy yšth hmr' wl' [ynyqnhy]
wḥkmth 'bdh
w[yt]n[h]mn hzh
mn šmyn [hn]ynw 'mm'
w[h]kmth[m] 'lhy' h[wd]'w]

Eine Zweizahl an Dingen ist etwas Schönes,
 und die Dritte ist wohlgefällig vor Šamaš:
 Einer, der Wein tr[inkt] und ihn liebt,
 einer, der Weisheit beherrscht [und sie bewahrt],
 und einer, der ein Wort hört und es nicht kundtut.
 Siehe – das ist schwerwiegend vor Šamaš:
 Wer aber Wein trinkt und [ihn nicht liebt],
 dessen Weisheit wird zugrunde gehen
 und [er wird wiederholen], was er gesehen hat.
 Vom Himmel wurde die Menschheit [be]gnadet,
 und [ihre Wei]sheit haben die Götter ku[ndgetan].

Der Gott der Gerechtigkeit und des Rechts, Šamaš, wird in diesem Zahlen-
 spruch als Gegenüber, Instanz und Wahrer der Weltordnung angesprochen,
 dem in der Unterscheidung von rechtem und unrechtem Verhalten, das im Kult
 („Libation“) auch als „Weisheit“ ausgezeichnet ist, die Angelegenheit
 „schwerwiegend“ oder „kostbar“ (aram. *yqr*) erscheint.⁶⁴ Formal vergleichbar
 sind etwa akkadische Hymnen-Texte, die in ähnlicher Weise den Gott Šamaš
 zum Gegenüber haben, auch wenn ihnen eine andere Funktion als den Aḥīqar-
 Sprüchen innewohnt.⁶⁵ Zwar ist in Kolumne 12, Abschnitt 187–189, im Ver-
 gleich mit Kolumne 6, Abschnitt 79 (1): „auch für die Götter ist sie kostbar“
 (aram. *'p l'lh n yq[y]rh hy*), zugleich eine negative Konnotation bei aram. *yqr*
 möglich, doch wird hier wie dort die „Weisheit“ zwischen himmlischer Götter-
 und irdischer Menschenwelt verortet und mit Blick auf die Götterwelt durch
 das Adjektiv „schwerwiegend, kostbar“ qualifiziert.⁶⁶ Durch diese Verknüp-

⁶⁴ Vgl. zum Bedeutungsspektrum KOTTSEPER, Die Sprache der Aḥīqarsprüche, 207f, und PORTEN/YARDENI, Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, 37.49: „precious“. Vgl. auch den Gebrauch des Pluralabstraktums 𐤀𐤌𐤍𐤏 („Edles“) in Prov 8,6a: dazu M. SÆBØ, Sprüche (ATD 16,1), Göttingen 2012, 122, dann Prov 3,15; 8,11. Hinzu kommen weitere Attribute des „Kostbaren“ für die personifizierte Weisheit in Prov 8,6–9, die offenbar Attribute des Herrschers aus Jes 11 aufnehmen: vgl. B. U. SCHIPPER, Hermeneutik der Tora: Studien zur Traditionsgeschichte von Prov 2 und zur Komposition von Prov 1–9 (BZAW 432), Berlin/Boston 2012, 242.

⁶⁵ Vgl. dazu die Analyse bei WEIGL, Die aramäischen Achikar-Sprüche aus Elephantine und die alttestamentliche Weisheitsliteratur, 502–506.

⁶⁶ Weiter noch geht DONNER, Die religionsgeschichtlichen Ursprünge von Prov. Sal. 8, 14, der das der *hkmh* zugeordnete Verb *kbš*, das er mit „bezwingen, niedertreten“ übersetzt, als Hinweis auf ein personifiziertes Verständnis der „Weisheit“ betrachtet. Allerdings besitzt *kbš* ein sehr weites Bedeutungsspektrum: vgl. KOTTSEPER, Die Sprache der Aḥīqarsprüche, 208f; WEIGL, Die aramäischen Achikar-Sprüche aus Elephantine und die alttestamentliche Weisheitsliteratur, 494 Anm. 179, und die sehr divergierenden Übersetzungsvorschläge bei KOTTSEPER, Die Sprache der Aḥīqarsprüche, 19: „der Weisheit sammelt“; PORTEN/YARDENI, Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, 49: „and (Or: then) his wisdom is lost“; NIEHR, Aḥīqar, 51: „dessen Weisheit zugrunde gegangen ist“; WEIGL, Die aramäischen Achikar-Sprüche aus Elephantine und die alttestamentliche Weisheitsliteratur, 493: „dessen Weisheit wird zugrunde gehen“.

fung erhält die „Weisheit“ eine gewisse Eigenständigkeit und über die Götter *Šamaš* und *Hadađ* auch eine Zuordnung zur himmlischen Welt.⁶⁷ Schließlich ergibt sich aus der sowohl in Kolumne 6 als auch in Kolumne 12 zu findenden Kontextualisierung mit Hilfe von Weisheitssprüchen an und über den Sohn eine weitere Gemeinsamkeit beider Abschnitte.

Man wird also bei der Frage nach der personifizierten Weisheit in den Aḥīqar-Sprüchen Zurückhaltung üben. Andererseits sollte man aufgrund der erläuterten Neuordnung der Fragmente die kosmische Funktionalisierung der Weisheit nicht übersehen. So ergibt sich immerhin die, wenn auch hypothetische *Möglichkeit* einer im nordwest-semitischen Kulturraum vermittelten Vorstellung von der Weisheit als weibliche, eigenständige Himmelsmacht. Eine Konstellation, die insbesondere für die Erhellung der religionsgeschichtlichen Hintergründe der „Frau Weisheit“ in Prov 8,22–31 (vgl. auch 1,20–33) genutzt wurde und wird. Dabei ist in der rezenten Literatur der nordwest-semitische, oder spezifischer: der syrische, Kulturraum als Vermittlungsinstanz auch bei solchen Interpretinnen und Interpreten zu veranschlagen, die etwa auf ägyptische Vorstellungen zurückgreifen.⁶⁸ Explizit in den nordsyrischen Raum verweisen Darstellungen des erotisierenden Motivs der sich entblößenden Göttin, etwa auf Rollsiegeln, die unter Verweis auf die Motive des „Spiels“ in Prov 8,31 herangezogen werden.⁶⁹ Hier zeigt sich nun allerdings – wiederholt – ein

⁶⁷ Ikonographisch ist die Verbindung von *Šamaš* und dem Weisheitgott *Nabū* etwa auf einem assyrischen Rollsiegel aus dem 7. Jh. v. Chr. bezeugt. Dargestellt ist die Göttertriade *Šamaš*, *Nabū* und *Sin* in ihren Symbolen Flügelsonne, Griffel und Sichelmond mit Troddeln: vgl. Th. Staubli (Hg.), Werbung für die Götter: Heilsbringer aus 4000 Jahren, Fribourg 2003, 82: Nr. 86. Zur aramäischen Götterwelt generell vgl. H. NIEHR, Chapter Six: Religion, in: Ders. (Hg.), The Aramaeans in Ancient Syria (HO I/106), Leiden/Boston 2014, 127–203: v.a. 135–137: zur Götterwelt in den Aḥīqar-Sprüchen.

⁶⁸ Die Literatur hierzu ist uferlos. Ein wichtiger Interpretationsstrang setzt mit DONNER, Die religionsgeschichtlichen Ursprünge von Prov. Sal. 8e, 8–18, ein, der die äg. Weisheitgöttin Ma‘at und die Rezeption der mit ihr verknüpften Vorstellungen im Hintergrund von Prov 8 annimmt. Die bei DONNER lediglich in großer Vorsicht und Zurückhaltung erwogene Beeinflussung von Prov 8 durch die Tradition der äg. Ma‘at-Frömmigkeit hat CHR. KAYATZ, Studien zu Proverbien 1–9: Eine Form- und Motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials (WMANT 22), Neukirchen-Vluyn 1966, 76–139, auf eine breite Basis gestellt. Die These entfaltete eine große Wirkung, die etwa an der Kommentarliteratur ablesbar ist: vgl. O. PLÖGER, Sprüche Salomos (Proverbia), BK XVII, Neukirchen-Vluyn 1984, 91–93; A. MEINHOLD, Die Sprüche. Teil 1: Sprüche Kapitel 1–15 (ZBK.AT 16.1), Zürich 1991, 135f; SÆBØ, Sprüche, 126f (vgl. auch ASSMANN, Ma‘at, 177, mit Verweis auf O. KEEL). Allerdings wird nirgends die einseitige und unmittelbare Übernahme der Ma‘at-Vorstellung postuliert. Eine fundierte und an den Motiven orientierte Kritik am „Ma‘at-Einfluss“ in Prov 8,22–31 bietet die eingehende Textdiskussion bei A. MÜLLER, Proverbien 1–9: Der Weisheit neue Kleider (BZAW 291), Berlin/New York 2000, 231–250.

⁶⁹ Vgl. U. WINTER, Frau und Göttin: Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (OBO 53), Fribourg/Göttingen 1983,

Phänomen, das bereits auf die literarischen wie ikonographischen Quellen des religionsgeschichtlichen Umfelds von Prov 8 zutrifft: Den zahlreichen Indizien zum Trotz ist die „Weisheit“ als weibliche Gottheit nicht näher identifizierbar.⁷⁰

Dagegen ist der Schöpfungsbezug klar erkennbar. Er markiert insbesondere zwei Funktionen der „Weisheit“: ihre Präexistenz und ihre Schöpfungsmittlerschaft. Beide Funktionen kulminieren in der Intention von Begründung und Betonung der Autorität der Weisheit. Zwar wird die *חַכְמָה* als Geschöpf qualifiziert (V.22f: *קנה, נסך*)⁷¹, jedoch einer allem irdisch Geschaffenen nicht zugänglichen Vorwelt zugeordnet. Sowohl die Anwesenheit der Weisheit im Kontext der negativen Schöpfungsaussagen „als noch nicht ...“ (V.24–26) als auch die positiven Beschreibungen (V.27–29) von „Himmel“ (*שָׁמַיִם*) und „Urflut“ (*תְּהוֹמֹת*) verdeutlichen dies. Damit hat die Weisheit teil an einer der wahrnehmbaren Welt entzogenen Sphäre, die u.a. als „Vorwelt“ charakterisiert wird (vgl. auch Gen 1,1–3; 2,4b–7).⁷² Darüber hinaus werden im Vergleich der Texte aber auch Unterschiede deutlich. So besitzen „Urflut“ und „Wasser“ in Prov 8, die in V.28b–29 noch die Schöpfung gefährden können und über eine eigene „Macht“ (hebr. *בְּעִזָּזוֹ*) verfügen, im Gegensatz zu Gen 1 noch eine stärkere „mythische Qualität“.⁷³ Hierzu passt die in Prov 8,27–28a betonte Assoziation der

523 mit Abb. 278–283 u. 263.304f, der im Folgenden auch die „Himmelskönigin“ anspricht und die Mittlerfunktion der „Frau Weisheit“ betont (vgl. a.a.O. 524–529).

⁷⁰ Im Horizont dieses Befunds kritisiert dann auch J. M. HADLEY, *Wisdom and the Goddess*, in: J. Day et al. (Hg.), *Wisdom in Ancient Israel*, 234–243, jene Auffassungen, die in der *חַכְמָה* eine Gottheit erkennen wollen. Dass die personifizierte Weisheit, auch in Prov 8, dagegen Attribute Gottes oder der Götter annimmt, kann nicht geleugnet werden.

⁷¹ Die Semantik der beiden hebr. Verben ist notorisch unterbestimmt. So geht Ges.¹⁸ 1175, von einem *נָסַךְ* („schaffen, hervorbringen“) aus, während HALAT 1038f, eine Wurzel *נָסַךְ* bzw. *נָסַח* mit den Bedeutungsaspekten „kaufen, planen, schaffen“, wie im Ugaritischen, postuliert (vgl. auch W. Dietrich/S. Arnet [Hg.], *Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament [KAHAL]*, Leiden/Boston 2013, 504f). Auch im Falle von *נָסַךְ* bleiben Fragen: Ges.¹⁸ 823.886; HALAT, 664.712; Dietrich/Arnet (Hg.), *KAHAL*, 355.377, leiten sowohl von einer Wurzel *נָסַךְ* (nur Jes 25,7; Prov 8,23) als auch von *נָסַח* ab. Von Ps 139,13 her legt sich zudem eher die Bedeutung „formen, bilden“ nahe, so dass die exakte Semantik eher opak bleibt – vgl. dazu insgesamt auch die Diskussion bei FOX, *Proverbs 1–9*, 279–281. Grundsätzlich fällt auf, dass in Prov 8,22f die gängigen Wurzeln zur Kennzeichnung der Schöpfung, wie *בָּרָא*, *עָשָׂה* oder *יָצַר*, gemieden werden.

⁷² Vgl. zur „Vorwelt“ nach Gen 1,1–3 M. BAUKS, *Die Welt am Anfang: Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur* (WMANT 74), Neukirchen-Vluyn 1997, 65–146, und zu Gen 2,4b–7 vgl. M. ARNETH, *Durch Adams Fall ist ganz verderbt ...: Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte* (FRLANT 217), Göttingen 2007, 130–140.

⁷³ So M. BAUKS/G. BAUMANN, *Im Anfang war ...? Gen 1,1ff und Prov 8,22–31 im Vergleich*, BN 71 (1984), 24–52: 37.

– somit transzendenten Macht – Weisheit mit dem „Himmel“ als Wohnort Gottes.⁷⁴

Diese und weitere Beobachtungen zeigen, wie gut Prov 8,22–31 innerhalb des späten Proömiums zum Sprüchebuch in Prov 1–9 eingepasst ist. Man mag dies an einem der Scharnierversen der gesamten Komposition ablesen. In Prov 3,19f heißt es:

יְהוָה בְּחֶכְמָה יִסְדָּאָרְץ	19	JHWH, mit Hilfe von Weisheit hat er Erde/All gegründet,
בּוֹנֵן שָׁמַיִם בְּתַבּוּנָה:		Himmel hat er festgemacht mit Hilfe von Einsicht.
בְּדַעְתּוֹ תְּהוֹמוֹת נִבְקְעוּ	20	Mit Hilfe seines Wissens wurden die Urfluten (oder Urozeane) gespalten und Wolken träufeln Tau.
וּשְׁחָקִים יִרְעַפּוּ-טָל:		

Auch in diesen Versen vollzieht sich die Schöpfung durch bzw. mit der Weisheit. Ähnlich wie in Ahīqar figuriert die Weisheit – im Gegensatz zu Prov 8 – nicht als Person. Dies zeigen die in den Parallelismen verwendeten Synonyme zu בְּחֶכְמָה in בְּתַבּוּנָה und בְּדַעְתּוֹ, bei denen ein personifiziertes Verständnis ausgeschlossen ist und die durch die Verwendung des *ב-instrumenti* zudem unmissverständlich auf den Modus verweisen, in dem JHWH seine Schöpfung realisiert. Dennoch ist auch in Prov 3,19f die Weisheit bei der Schöpfung und – vor allem – im Kontext der Urgewalten, die die Schöpfung im Ganzen repräsentieren sollen (v.a. V.20), anwesend. Mit Recht hat Bernd U. Schipper darauf verwiesen, dass die Trias jenes Modus der Schöpfung in ihrem Bezug auf die Urgewalten, als Bestandteile der Schöpfung, Assoziationen zu einer im alten Orient und in Ägypten verbreiteten Form der magisch-mantischen Weisheit weckt, die er in Anlehnung an Jan Assmanns Terminologie „kosmotheistisch“ nennt. Er schreibt:⁷⁵

⁷⁴ Vgl. BAUKS/BAUMANN, Im Anfang ...?, 42f. Zum „Gott des Himmels“ vgl. auch S. BEYERLE, The „God of Heaven“ in Persian and Hellenistic Times, in: T. Nicklas et al. (Hg.), Other Worlds and Their Relation to this World: Early Jewish and Ancient Christian Traditions (JSJ.S 143), Leiden/Boston 2010, 17–36.

⁷⁵ So B. U. SCHIPPER, Kosmotheistisches Wissen: Prov. 3,19f. und die Weisheit Israels, in: S. Bickel et al. (Hg.), Bilder als Quellen/Images as Sources: Studies on Ancient Near Eastern Artefacts and the Bible Inspired by the Work of Othmar Keel (OBO. Sonderband), Fribourg/Göttingen 2007, 487–510: 503. Zur Beschreibung dessen, was „Kosmotheismus“ meint, vgl. J. ASSMANN, Magische Weisheit: Wissensformen im ägyptischen Kosmotheismus, in: Ders. (Hg.), Weisheit: Archäologie der literarischen Kommunikation III, München 1991, 241–257, der a.a.O. 242, betont: „Kosmotheistisches Wissen ist kosmisch (welt-bezogen), verstehend (sinn-bezogen), magisch (handlungs-bezogen) und hermetisch (geheim).“ – Zu den Bezügen zwischen Prov 3,19f und 8,22–31 vgl. auch B. K. WALTKE, The Book of Proverbs: Chapters 1–15 (NICOT), Grand Rapids/Cambridge 2004, 261.412–417, wemgleich man seiner Schlussfolgerung nicht zustimmen kann (a.a.O. 412): „It bears repeating, however, that no mythological reality intended in these texts, for the LORD has no spouse,

„Dabei wird man die Parallelität der Begriffe *hōkmāh*, *ʿbūnāh* und *daʿat* so zu deuten haben, dass diese zwar unterschiedliche Akzente setzen, jedoch alle auf das eine Prinzip verweisen. So, wie die Trias von Erde, Himmel und Urozean auf ein Ganzes abzielt, so ist dies auch bei den drei weisheitlichen Begriffen der Fall. Es geht um das kosmotheistische Wissen, das auf das Weltbild als Ganzes bezogen ist.“

Im Vergleich mit Prov 3,19f wird auch in der Rede der Weisheit von 8,22–31 der Aspekt des „kosmotheistischen Wissens“ erkennbar. So begegnen die Urgewalten des schöpferischen Ganzen auch in Prov 8: תְּהוֹם (V.24.27f), שְׁמַיִם (V.27: wie 3,19 mit כִּיּוֹן), אֲרָץ (V.23.26.29.31), שָׁחַק (V.28). Da hier eine Ich-Rede der „Frau Weisheit“ vorliegt, fokussiert Prov 8 ganz auf die תְּכֵמָה. Im Unterschied zu Prov 3,19f bleiben also דַּעַת und תְּבוּנָה unerwähnt. Allerdings bietet Prov 8 über Prov 3,19f hinaus weitere Begriffe, etwa zur Beschreibung der Vorwelt, die ebenfalls „kosmotheistisches Wissen“ konsoziieren: עוֹלָם, קֶדְם, oder טָרָם (V.22f.25).

Darüber hinaus ist die in Prov 8,30f verwendete Motivkonstellation zu beachten. Der Abschluss der Rede von „Frau Weisheit“ gilt als notorisch umstritten, was insbesondere in der Semantik der verwendeten Begrifflichkeit (אֲמִנָּה, שְׁעֵשְׂעִים, שַׁחַק) begründet liegt, die zumal ein spezifisches Verhältnis von personifizierter Weisheit und Schöpfergott umschreibt.

Die alte *crux interpretum*, ob אֲמִנָּה von dem akkadischen Lehnwort *ummānu* („Handwerker“) oder von einer Wurzel אמן II („Liebling, Schoßkind“) abzuleiten ist, bleibt bislang ungelöst.⁷⁶ Die Wurzel שחַק, deren Bedeutung „lachen, scherzen“ im Grundstamm gesichert ist, umreißt im *Piʿel* nach Ausweis der glossierenden Wörterbücher ein Bedeutungsfeld, das von „spielen“ bis „kämpfen“ reicht.⁷⁷ Um nun den Bedeutungsrahmen der verwendeten Wurzel in Prov 8,30f richtig zu erfassen, ist die Funktion des Stammes *Piʿel* zu beachten. Da in der aktuellen Diskussion um die Bedeutungsspektren der Verbalstämme, einschließlich der Aktionsarten, vor allem die Verbklassen in Verbindung mit den untereinander ins Verhältnis zu setzenden Aspekten der Stämme *Qal*, *Nifʿal*, *Hifʿil* und *Piʿel* zu berücksichtigen sind – womit die Stammformen nichts anderes als Modifikationen von Aktionsarten abbilden –, ist zunächst die Grundbedeutung von שחַק im *Qal* zu beachten. Die pronomastische Bildung

and without a female partner a mythological reality is impossible (...).“ Zum einen zeigen die in Prov 3 und 8 diskutierten Motive, dass zu einer „mythologischen“ oder „kosmotheistischen“ Interpretation keine weibliche Paredra JHWHs nötig ist. Zum anderen haben die religionsgeschichtlichen Bezüge der Überlieferung ergeben, dass Anspielungen auf eine solche Beigöttin durchaus naheliegend sind.

⁷⁶ Vgl. M. SAUR, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, Darmstadt 2012, 68, der selbst unter Verweis auf Prov 8,7 von hebr. אֲמִנָּה I („in Treue“) ableiten möchte – ein sonst nicht belegter Inf. abs. *Qal*. Während HALAT, 60.62, und DIETRICH/ARNET, KAHAL, 33f, die Bedeutung „Handwerker“ vorschlagen, berücksichtigt Ges.¹⁸ 71, stärker den Bedeutungsaspekt des „Vertrautseins“ und gibt mit „Liebling“ wieder, ohne jedoch eine semantische Überschneidung mit dem akkad. Lehnwort (s.o.) auszuschließen (vgl. auch Ges.¹⁸ 74). Die Diskussion fassen auch FOX, Proverbs 1–9, 285–287, und WALTKE, The Book of Proverbs, 417–422, zusammen.

⁷⁷ Vgl. HALAT, 1226; DIETRICH/ARNET, KAHAL, 563; Ges.¹⁸ 1281.

קחש/קחצ deutet zwar unterschiedliche Aspekte des „Lachens“, bis hin zum höhnischen oder überheblichen Lachen, an, generiert jene Konnotationen jedoch ausschließlich über die jeweiligen Kontexte. Entsprechend wird das „Lachen an sich“ am exaktesten in der Opposition zum „Weinen“ ausgedrückt, wie es das Zeitgedicht in Koh 3,4a bezeugt.⁷⁸ Als intransitives Verbum der Lautäußerung und der Bewegung im Grundstamm *Qal* ist es im *Pi'el* auf den resultativ-faktitiven Aspekt der Handlung hin modifiziert, was seine zahlreichen semantischen Nuancierungen erklärt: von „froh sein, belustigen“ bis hin zu „ein Kampfspiel aufführen“.⁷⁹ Ernst Jenni hat in einem präzisierenden Nachtrag zu seiner Studie über das *Pi'el* konstatiert, dass der Verweis auf den resultativ-faktitiven Aspekt des Verbalstammes nicht ausreicht, und schlägt, insbesondere bei intransitiven, komplexen Aktivitätsverben wie קחש/קחצ, die Nuancierung des „Komplex-Sukzessiven“, etwa in der Lautäußerung, vor.⁸⁰ Dabei kann sich der komplex-sukzessive Aspekt in unterschiedlichen Weisen zum Ausdruck bringen: bei Lauten z.B. durch Iteration, in unterschiedlichen, vielleicht gar ritualisierten Abfolgen, im Gegenüber zu unterschiedlichen Personen und Gruppen oder auch über die Zuordnung zu unterschiedenen Raum-Sphären. Wesentlich ist dabei, dass im Vergleich mit der Grundbedeutung das Verschweigen des Hergangs selbst durch das *Pi'el* hervorgerufen wird.⁸¹ In der in Prov 8,30f vorliegenden nominalisierten Wendung des Partizips von קחש bietet sich also eine Bedeutung wie „Spiel“ oder „Tanz“ an. Die in sich bereits als komplex und in einer Handlungsabfolge (vgl. nur Gen 1) wahrgenommene Schöpfung findet somit im „Spiel“ durch die in der Stammform des *Pi'el* von קחש generierten Aktionsart ein angemessenes Interpretament. Beachtet man zuletzt die allerdings in ihrer Semantik wie Wortbildung umstrittene Form םאששש, die möglicher Weise die „Wonne“, bezogen auf Gott (Prov 8,30a) wie auf die Menschen (V.31b), mit erotischen Untertönen einbringt⁸², dann verbinden sich im schöpferischen Spiel der Weisheit mit Gott diesseitige und jenseitige Welt.

Bei allen nach wie vor offenen Fragen das exakte Verständnis von Prov 8,30f betreffend dürfte das in den hebräischen Begriffen sich spiegelnde Beziehungsgeflecht zwischen Gottheit (JHWH) und personifizierter Weisheit insbesondere auf die Verquickung von immanenter und transzendenter Sphären im „Spiel“ abzielen.⁸³ Dieses „Spiel“ weist der personifizierten Weisheit einen Ort im Schöpfungsgeschehen zu, der offensichtlich der Vermittlung der in der altisraelitischen Literatur sonst streng getrennten Sphären von Geschaffenem bzw. Geschöpf und Schöpfer dient. In jenem „Spiel“ der Weisheit mit Gott übernimmt die „Frau Weisheit“, wenigstens in Andeutungen, eine eigenstän-

⁷⁸ Vgl. dazu die Ausführungen bei R. BARTELMUS, Art. קחש/קחצ, ThWAT VII (1993), Sp. 730–745: Sp. 730–736.

⁷⁹ Vgl. E. JENNI, Das hebräische *Pi'el*: Syntaktisch-Semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament, Zürich 1968, 155f. Hinzu kommt noch der durative Aspekt der Partizipien (fem.): vgl. BARTELMUS, Art. קחש/קחצ, Sp. 734f.

⁸⁰ Vgl. E. JENNI, Aktionsarten und Stammformen im Althebräischen: das *Pi'el* in verbesserter Sicht (2000), in: Ders. (Hg.), Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments II. hg. v. J. Luchsinger et al., Stuttgart 2005, 77–106: 97–101.

⁸¹ Vgl. JENNI, Aktionsarten und Stammformen im Althebräischen, 103–105.

⁸² Vgl. dazu BARTELMUS, Art. קחש/קחצ, Sp. 741f, unter Verweis auf O. KEEL.

⁸³ Vgl. dazu S. BEYERLE, ΣΧΟΛΗ und ΠΑΙΔΙΑ: Erkundungen zur „Freizeit“ im Umfeld von Altisrael und antikem Judentum, in: T. Claudy/M. Roth (Hg.), Freizeit als Thema theologischer Gegenwartsdeutung (TKH 1), Leipzig 2005, 77–95: 87–90.

dige Rolle, wenn sie eben zwischen Transzendenz und Immanenz steht und in ihrer Funktion beide Aspekte miteinander verknüpft. Aus der Perspektive der im Schöpfungsgeschehen so funktionalisierten Weisheit in Prov 8 betrachtet erscheint es, bei aller Unsicherheit zur Semantik von חָכְמָה (s.o.), durchaus naheliegend, von der Beschreibung der חָכְמָה in V.30a als „Werkmeister(in)“ auszugehen (vgl. auch die Beschreibung der σοφία in Sap 7,21; 8,6; 14,2 als τεχνίτης).⁸⁴

Die voranstehende Analyse zu Prov 8,22–31 führt zu einer Konturierung der personifizierten Weisheit, die sie zumindest in die Nähe einer weiblichen Gottheit rückt. Die motivgeschichtliche Verankerung der חָכְמָה in „kosmotheistischen“ Konstellationen erinnert mantisch-magische Züge der Weisheitslehre. Außerdem ist die Situierung der Weisheit in der „Vorwelt“ kosmisch motiviert: Als präexistente Größe ist die Weisheit sowohl Teil der Schöpfung selbst als auch über ihr stehend und dem Schöpfer zugeordnet. Weiterhin ist zu beachten: Die philologischen Implikationen der Verbalwurzel קָרַח im *Pi'el* (Prov 8,30f: s.o.) assoziieren mythische Abläufe eines „komplex-sukzessiv“ (Ernst Jenni) verstandenen „Spiels“ im Schöpfungsgeschehen. Dies alles macht aus der Weisheit in Prov 8, also auf der Ebene eines *kanonischen Textes*, noch keine Göttin. Doch werden die am Text erarbeiteten Konnotationen, zumindest bei den zeitgenössischen Lesern der spätpersischen bzw. früh-hellenistischen Zeit, entsprechende Bilder im Zusammenhang der auch in diesen Zeiten noch lebendigen „nordsyrisch-kanaanäischen“ religiösen Tradition(en) hervorgerufen haben.

Die sowohl göttlich als auch menschlich verstandene „Frau Weisheit“ schränkt nicht nur die Macht des Schöpfergottes ein und verweist damit auf Konsequenzen für das „monotheistische“ Denken der spätpersischen bzw. früh-hellenistischen Zeit. Die in ihrer Mittlerrolle konturierte חָכְמָה lässt darüber hinaus Rückschlüsse auf das sozial-religiöse Leben von Frauen in jener Epoche zu. Silvia Schroer hat diese Verknüpfung folgendermaßen zusammengefasst:⁸⁵

„Wenn es so ist, daß die Personifikation per definitionem auf die Vereinigung von Abstraktem mit Konkretem angelegt ist, dann ist die Frage falsch gestellt, ob und in welchem Maße die personifizierte Weisheit als menschliche oder göttliche Größe zu verstehen ist. Sie will in sich Gott und Frau verbinden, sie will das Menschliche, Konkrete, Diesseitige mit dem Göttlichen, Universalen und Jenseitigen verbinden, sie will JHWH mit der Straße, dem Haus,

⁸⁴ G. REICHENBACH, Gültige Verbindungen: Eine Untersuchung zur kanonischen Bedeutung der innerbiblischen Traditionsbezüge in Sprüche 1 bis 9 (ABG 37), Leipzig 2011, 216–218, beschreibt die Funktion der personifizierten Weisheit in Prov 8,22–31 als „Mittelgestalt“ zwischen Geschöpf und Schöpfung. Außerdem präferiert er die Wiedergabe von חָכְמָה mit „Werkmeister(in)“.

⁸⁵ So S. SCHROER, Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus (1991), in: Dies. (Hg.), Die Weisheit hat ihr Haus gebaut: Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz 1996, 27–62: 39.

der Liebe, der Weisheitstradition und dem Leben der israelitischen Frauen verbinden, so daß das Wirken der weisen Frau auf JHWH hin transparent, ja transzendent wird und JHWH im Bild der 'Frau' Weisheit erfahrbar.“

Im Folgenden betont Schroer dann, dass die Göttlichkeit der „Frau Weisheit“ auch einen inner-kanonischen Bezug ausweist: So beschreibt Prov 8,17 die „Liebe“ und die „Suche“ nach Weisheit in einem Duktus, der im *Tanach* sonst nur JHWH selbst gilt (vgl. Hos 5,6; Am 5,4f). Jedenfalls spiegeln sich in der JHWH–Weisheit–Konstellation Verhältnisse des „realen“ Lebens in nachexilischer Zeit wider, die über die rein literarische Funktion der „Frau Weisheit“ hinausweisen.⁸⁶

Auch religionsgeschichtlich wurde die „Frau Weisheit“ bekanntlich, über den „nordsyrisch-kanaanäischen“ Kulturkreis hinaus, intensiv rezipiert. Die Linien lassen sich bis hinein ins Christentum oder das Judentum der *Midraschim* und *Kabbala* weiterverfolgen.⁸⁷ Ist aus antik-jüdischer Sicht das „Selbstlob der Weisheit“ in Sir 24 zu beachten, spielt im frühen Christentum die Logos-Vorstellung in Joh 1 eine herausragende Rolle. Im rabbinischen Judentum, wohl schon seit tannaitischer Zeit, entwickelt sich das Konzept der „Schechina“ als einer wichtigen Weiterentwicklung der personifizierten Weisheit.⁸⁸

⁸⁶ Vgl. etwa J. M. MCKINLAY, *Gendering Wisdom the Host: Biblical Invitations to Eat and Drink* (JSOT.S 216), Sheffield 1996, 17–65.72–80. M. WITTE, *Von der Weisheit des Glaubens an den einen Gott – eine Skizze zu historischen Anfängen und theologischen Ausgestaltungen des Monotheismus im Alten Testament*, in: R. Schieder (Hg.), *Die Gewalt des einen Gottes: Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, Berlin 2014, 79–116: 99f, nennt die חכמה aus Prov 8 eine „poetische Personifikation eines ethischen und religiösen Ideals“, wenngleich er in Hi 28 auch die Reaktion auf eine (mögliche) Aufweichung des Monotheismus in der personifizierten Weisheit sieht. Auch „hermeneutisch“ ist so ein Lebensbezug hergestellt, den J. ASSMANN, *Monotheismus ohne Mose? Rückfragen an Markus Witte*, in: Schieder (Hg.), *Die Gewalt des einen Gottes: Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, 117–123: 118, als „evolutionären Monotheismus“, im Unterschied zum „revolutionären Monotheismus“ der literarischen Mose-Gestalt, bezeichnet (vgl. zur personifizierten Weisheit auch M. WITTE, *Einheit und Vielheit Gottes im Spiegel der alttestamentlichen Weisheit*, in: Chr. Schwöbel [Hg.], *Gott – Götter – Götzen: XIV. Europäischer Kongress für Theologie* [11.–15. September 2011 in Zürich; VWGTh 38], Leipzig 2013, 36–55: 46–48). – Für den „lebensweltlichen“ Zusammenhang wäre außerdem auf Qumran zu verweisen: vgl. B. G. WRIGHT III, *Wisdom and Women at Qumran* (2004), in: Ders. (Hg.), *Praise Israel for Wisdom and Instruction: Essays on Ben Sira and Wisdom, the Letter of Aristeas and the Septuagint* (JSJ.S 131), Leiden/Boston 2008, 3–24.

⁸⁷ Für die hellenistisch-römische Zeit vgl. die Anmerkungen bei D. GEORGI, *Frau Weisheit oder das Recht auf Freiheit als schöpferische Kraft*, in: L. Siegele-Wenschkewitz (Hg.), *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt: Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte* (KT 29), München 1988, 243–276.

⁸⁸ Die folgenden Literaturangaben fassen neuere Perspektiven auf die oben angesprochenen „Fortschreibungen“ zusammen. Vgl. zu Sir 24 S. BEYERLE, *Das Bekenntnis zu dem einen Gott im antiken Judentum*, in: Th. K. Kuhn (Hg.), *Bekennen – Bekenntnis –*

Insbesondere der halachische *Midrasch* zum Buch Genesis aus amoräischer Zeit, „*Genesis*“ oder „*Bereschit Rabba*“, sei an dieser Stelle angeführt. Seine Schlussfolgerung verknüpft, im Sinne des rabbinischen Verfahrens von *Gezera Schawa*, Prov 8 mit Gen 1 und greift auf diese Weise explizit auf den in Prov 8 bereits inhärenten „kosmotheistischen“ Aspekt der Weisheitsidee (s.o.) zurück. Zunächst sind die Verse bzw. Teilverse aus Gen 1,1 und Prov 8,22a.30a zu beachten, die im Zentrum des Schlussverfahrens nach BerR 1,1 stehen:⁸⁹

Gen 1,1:

בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ:

Prov 8,22a:

יְהוָה קִנְּנֵי רֵאשִׁית דְּרָכָו

Prov 8,30a:

וְאֶהְיֶה אֲצֵלוֹ אֲמוֹן וְאֶהְיֶה שֹׁעֲשֵׂעִים יוֹם יוֹם

BerR 1,1:

כך היה הקדוש ברוך הוא, מביט בתורה ובורא את העולם.

ההתורה אמרה: בראשית ברא אלהים ואין ראשית אלא תורה.

היאך מה דאת אמר (משלי ח) ה' קנני ראשית דרכו:

„Ebenso sah Gott in die Thora und erschuf die Welt, und die Thora spricht: ‘Mit ראשית, worunter nichts anderes als die Thora zu verstehen ist, erschuf Gott die Welt’ s. Prov. 8, 22.“

Ausgangspunkt des Verfahrens in BerR 1,1 ist die Funktion des אָמוֹן in Prov 8,30a, worin das „Werkzeug“ Gottes beim Schöpfungsakt erkannt wird. Der hebräische Begriff benennt also ein „Instrument“, mit dem sich die חִכְמָה in Prov 8,22–31 bereits selbst charakterisiert (vgl. auch Sir 24,9). Da die חִכְמָה nach dem am Ende des Abschnitts von BerR 1,1 auch wörtlich zitierten Prov 8,22a außerdem als „Erstling“ (רֵאשִׁית) bei der Schöpfung JHWHs firmiert,

Bekenntnisse: Interdisziplinäre Zugänge (GThF 22), Leipzig 2014, 35–59: 47–59; zu Joh 1, aus alttestamentlicher Sicht: LEUENBERGER, Gott in Bewegung, 279–312, aus neutestamentlicher Sicht: J. FREY, Joh 1,14, die Fleischwerdung des Logos und die Einwohnung Gottes in Jesus Christus: Zur Bedeutung der „Schechina-Theologie“ für die johanneische Christologie, in: Janowski/Popkes (Hg.), Das Geheimnis der Gegenwart Gottes, 231–256: v.a. 247–250, aus systematisch-theologischer Sicht: H. ASSEL, Den Text der Menschwerdung lesen lernen: Das Fiktive und das Imaginäre in Joh 1 als Aufgabe der Inkarnationschristologie, in: Ders. et al. (Hg.), Beyond Biblical Theologies (WUNT 295), Tübingen 2012, 75–135; zur „rabbinischen Schechina“ vgl. P. SCHÄFER, „Denn ich will unter ihnen wohnen“: Die Schechina der Rabbinen, in: Janowski/Popkes (Hg.), Das Geheimnis der Gegenwart Gottes, 119–138: v.a. 132–138. Die Geschichte, einschließlich der Vorgeschichte, der „Schechina“-Tradition hat unter Verweis auf altisraelitische und antik-jüdische Kernbelege B. JANOWSKI, Die Einwohnung Gottes in Israel: Eine religions- und theologiegeschichtliche Skizze zur biblischen *Schekina*-Theologie, in: Ders./Popkes (Hg.), a.a.O. 3–40, aufgearbeitet.

⁸⁹ Zum Text von BerR 1,1 vgl. J. Theodor/Ch. Albeck (Hg.), *Bereschit Rabba* mit kritischem Apparat und Kommentar: Parascha I–XLVII, Berlin 1912, 2. Übersetzung nach: A. WÜNSCHE, *Der Midrasch Bereschit Rabba*. Das ist die haggadische Auslegung der Genesis, Leipzig 1881, 1.

kann der *Midrasch* durch die Ineinsetzung (*Gezera Schawa*) mit רַאשִׁית aus Gen 1,1 unter Berücksichtigung des ב-*instrumenti* in בְּרֵאשִׁית die Schöpfungsmittlerschaft der הַקְּמָה „beweisen“. Darüber hinaus ist nach BerR 1,1 die הַקְּמָה mit der תּוֹרָה gleichgesetzt. Dies erschließt sich einerseits aus der Funktion von Gen 1,1 als Auftakt der „Tora“ als „Schrift“ und zum anderen aus der Identifizierung von הַקְּמָה mit תּוֹרָה, die schon in Sir 24,23 und dann auch in den *Targumen* zu Gen 3,24 belegt ist:⁹⁰

Targum Neophyti (CN) zu Gen 3,24:

קדם על לא יברא עלמא תרין אלפין דשנן ברא אוריתא

Zweitausend Jahre bevor er die Welt schuf, hat er die Tora [= Weisheit] geschaffen.

Zum Abschluss der Schöpfungswerke wird im *Targum* die Beteiligung der Tora (אוריתא) an der Schöpfung durch ihre Präexistenz begründet: eben jene Präexistenz im Kontext der Schöpfung, die auch Prov 8,22–31 für die הַקְּמָה reklamiert (s.o.). Die jüdische Interpretation verbindet also die kosmische Dimension der „Weisheit“ aus Prov 8 mit der kosmischen Bedeutung der „Tora“ unter Bezug auf die beiden Schöpfungsmythen. Durch die Ineinsetzung von „Weisheit“ und „Tora“ ist die Auffassung von הַקְּמָה als Person zwar gewahrt, ihre Eigenständigkeit gegenüber den in den „nordsyrisch-kanaanäischen“ Traditionen vorfindlichen Anspielungen auf eine „Göttin“ jedoch negiert – die הַקְּמָה als תּוֹרָה ist in tannaitischer und amoräischer Zeit dem einen Gott zu bzw. untergeordnet.

Alles in allem belegen die hier diskutierten religionsgeschichtlichen Bezugnahmen der personifizierten Weisheit auf die Konstellation eines JHWH mit Beigöttin, dass *jenseits des Kanon*, in der Eisenzeit wie in der späten perser- und frühhellenistischen Zeit ein „Jahwismus“ existierte, der sich grundlegend vom „Jahwismus“ der prophetischen Überlieferungen im Kanon, nicht zu reden von den „Deuteronomisten“, unterschied.⁹¹ Hierbei kommen „dytheistische“ Strukturen zum Tragen, die den Weg ebneten zu einem „dualistischen“ Weltbild, insbesondere in der späten Weisheit des antiken Judentums.

⁹⁰ Zum Targum-Text vgl. die Synopse bei A. Díez Macho (Hg.), *Biblia Polyglotta Matritensia*. Series IV: Targum Palestinense in Pentateuchum, Additur Targum Pseudojonatan ejusque hispanica versio, Bd. 1: Genesis, Madrid 1988, 26f: zu Gen 3,24 nach CN, T_{Frag} u. T_{PsJ}; zur Sache vgl. J. L. KUGEL, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge/London 1998, 44f.

⁹¹ Vgl. MCKINLAY, *Gendering Wisdom the Host*, 33–36, die u.a. auf den Befund aus Elephantine verweist. Anders etwa FOX, *Proverbs 1–9*, 354, zu Prov 1–9 und zur Bezeugung von „Frau Weisheit“ in diesen Kapiteln des Sprüchebuchs: „Lady Wisdom is indeed godlike, but that is a literary guise, and we should grant the author and readers the literary competency needed to use and read tropes in an appropriate manner.“

3. Dualismus und Schöpfung in 1Q/4QInstruction

Chronologisch gesprochen hatten die bislang behandelten „dytheistischen“ Konzepte die hellenistisch-römische Zeit nur gestreift. Dabei überliefern antik-jüdische Quellen dieser Epoche eine Motivkonstellation, die nun nicht mehr nur „dytheistisch“, sondern „dualistisch“ zu nennen ist. Die Übergänge vom „Dytheismus“ zum „Dualismus“ sind dabei fließend, wie etwa die Anknüpfungspunkte für beide Vorstellungen in der Weisheitsliteratur zeigen. Ausgeprägte dualistische Konzepte findet man allerdings erst im Kontext der späteren antik-jüdischen Weisheits- und apokalyptischen Literatur, und hier vor allem in den Zeugnissen der Handschriften vom Toten Meer. Dass dabei Weisheit und Apokalyptik gleichermaßen einen Schöpfungsbezug ausweisen, liegt in mehreren, schon sehr oberflächlich eruierbaren Beobachtungen begründet. Da ist zum einen die in der antik-jüdischen Überlieferung aus hellenistischer Zeit grundsätzlich erkennbare Vermengung von Weisheit und Apokalyptik, die sich sowohl in einer „Eschatologisierung“ oder „Apokalyptisierung“ der Weisheit (vgl. Sap 1–6; Ps-Phok 97–115; 1Q/4QInstruction oder die „Zwei-Geister-Lehre“ [1QS 3,13–4,26]) als auch in einer starken Orientierung der Apokalyptik an weisheitlichen Themen kundtut (vgl. die „Epistel Henochs“ [äthHen 91–108*]; 4Esra; syrBar). Da beide literarischen Genres, Weisheit und Apokalypse, ein großes Interesse an kosmisch-universalistischen Themen zeitigen, ist der Schöpfungsbezug in den genannten Überlieferungen nahezu durchgängig und zumeist prominent vorhanden. Desweiteren greifen die Genres auf Schöpfungsmotive zurück, die sie regelrecht re-mythisieren. So mündet die in Gen 6,1–4 überlieferte Episode von den Göttersöhnen und Menschentöchtern in eine ausgefeilte Engellehre im „Wächterbuch“ (äthHen 6–11 u. Kap. 1–36*), die auch Verweise auf kosmische Vorstellungen aus dem Alten Orient beinhaltet.⁹² Oder der bereits weisheitlich beeinflusste Gegensatz von „Gut“ und „Böse“ in Gen 2–3 wird in der späteren Weisheit personalisiert bzw. „hypostasiert“ und „eschatologisiert“ (vgl. nur Sap 2,24; Apk 12,9).⁹³

⁹² Vgl. H. S. KVANVIG, *Primeval History. Babylonian, Biblical, and Enochic: An Intertextual Reading* (JSJ.S 149), Leiden/Boston 2011.

⁹³ Wobei die Personalisierung des Bösen keineswegs auf eine simple Identifizierung der „Schlange“ mit dem „Teufel“ hinauslaufen muss: vgl. J. J. COLLINS, *The Interpretation of Genesis in the Dead Sea Scrolls* (2007), in: Ders. (Hg.), *Scriptures and Sectarianism: Essays on the Dead Sea Scrolls* (WUNT 332), Tübingen 2014, 70–86. Vgl. auch L. T. STUCKENBRUCK, *Origins of Evil in Jewish Apocalyptic Tradition: The Interpretation of Genesis 6:1–4 in the Second and Third Centuries B.C.E.* (2004), in: Ders. (Hg.), *The Myth of Rebellious Angels: Studies in Second Temple Judaism and New Testament Texts* (WUNT 335), Tübingen 2014, 1–35; M. GOFF, *Adam, the Angels and Eternal Life: Genesis 1–3 in the Wisdom of Solomon and 4QInstruction*, in: G. G. Xeravits/J. Zsengellér (Hg.), *Studies in the Book of Wisdom* (JSJ.S 141), Leiden/Boston 2010, 1–21. Vgl. außerdem J. T. A. G. M. VAN RUITEN, *The Creation of Man and Woman in Early Jewish Literature*, in: G. P.

3.1 Verbindungslinien zwischen 1Q/4QInstruction und Aḥiqar

Ein in vielerlei Hinsicht prägnanter Text liegt in der unter den Handschriften vom Toten Meer aufgefundenen Komposition 1Q/4QInstruction vor. Da der Textbefund teilweise höchst fragmentarisch ist, sind Fragen des Aufbaus, des Beginns und des Endes der Überlieferung bislang nur sehr hypothetisch zu beantworten.⁹⁴ Die Komposition 1Q/4QInstruction besteht aus sieben oder gar acht Manuskripten aus den Höhlen 1 und 4 vom Toten Meer (1Q26, 4Q415–418, 4Q418a, 4Q418c, 4Q423). Sie beinhaltet „pädagogische Unterweisungen“ in Verbindung mit vor allem endzeitlichen Weltauffassungen und Schöpfungsbezügen. Die Mischung aus weisheitlichen und apokalyptischen Traditionen datiert in das späte 3. bzw. frühe 2. Jh. v. Chr.⁹⁵

Auch wenn eine Gesamtcharakterisierung der Komposition schwerfällt, ergeben sich hinsichtlich einzelner Sätze und Motive Überschneidungen sowohl mit dem Sprüchebuch als auch mit der Aḥiqar-Überlieferung aus persisch-hellenistischer Zeit. In 4Q417 2: *olim*, 1 i 8–10 wird auf die „kosmotheistische“ Weisheitslehre angespielt, die auch in Prov 3,19f Thema ist (s.o., 2.2). Trotz angezweifelter Lesungen in 4Q417⁹⁶ ist deutlich: Der „Gott der Erkenntnis“ wird als „Gründung bzw. Gründer von Wahrheit“ vorgestellt (4Q417 1 i 8). Die Formulierungen „Gott der Erkenntnis“ (אל הדעת) bzw. „Gründung von Wahrheit“ (סוד אמת) finden insbesondere in den gruppenspezifischen

Luttikhuisen (Hg.), *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions* (TBN 3), Leiden et al. 2000, 34–62, der die Schöpfungstraditionen der Apokalyptik allerdings auf einen Textvergleich mit Gen 1–3 beschränkt.

⁹⁴ Zu unterschiedlichen Rekonstruktionsmöglichkeiten vgl. v.a. J. STRUGNELL/D. J. HARRINGTON, *Qumran Cave 4. XXIV. Sapiential Texts, Part 2: 4QInstruction (Mūsār Lē Mēvīn): 4Q415ff.* (DJD 34), Oxford 1999 [ND 2007], 4–8.17–19, und die materiale Transkription des Befunds: a.a.O. 41–503, die durch die Texte 4Q423, von T. ELGVIN, und 1Q26 ergänzt wird. Vgl. auch E. J. C. TIGCHELAAR, *To Increase Learning for the Understanding Ones: Reading and Reconstructing the Fragmentary Early Jewish Sapiential Text 4QInstruction* (StTDJ 44), Leiden/Boston 2001, v.a. 155–171, und M. J. GOFF, *4QInstruction* (SBL.WLAW 2), Atlanta 2013, 1–9.

⁹⁵ Gute Zusammenfassungen zu 1Q/4QInstruction bieten A. LANGE, *Wisdom Literature and Thought in the Dead Sea Scrolls*, in: T. H. Lim/J. J. Collins (Hg.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2010, 455–478: 460–465; M. GOFF, *Art. Instruction*, in: J. J. Collins/D. C. Harlow (Hg.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids/Cambridge 2010, 766f. Zum historischen Umfeld vgl. J. KAMPEN, *Wisdom Literature* (Eerdmans Commentaries on the Dead Sea Scrolls), Grand Rapids/Cambridge 2011, 40–44. Zur aktuellen Diskussion vgl. auch D. J. HARRINGTON, *Recent Study of 4QInstruction*, in: F. García Martínez/A. Steudel/E. Tigchelaar (Hg.), *From 4QMMT to Resurrection: Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech* (StTDJ 61), Leiden/Boston 2006, 105–123; M. GOFF, *Recent Trends in the Study of Early Jewish Wisdom Literature: The Contribution of 4QInstruction and Other Qumran Texts*, CBibR 7 (2009), 376–416.

⁹⁶ Vgl. die Diskussion bei STRUGNELL/HARRINGTON, *Qumran Cave 4. XXIV*, 158f.

Texten vom Toten Meer Verwendung (vgl. nur 1QH 9,28; 20,13; 22,34; 4Q418 43–45 i 6; 4Q418 55 5; 4QDibHam^a [4Q504] 4,4), dann auch in der Eröffnung der „Zwei-Geister-Lehre“ (1QS 3,15).⁹⁷ Allerdings beschreiben sie auch die Haltung weisheitlich vermittelter Schöpfungstätigkeit. Denn der nachfolgende Text spricht von den Gründungen, i.S.v. Ausdifferenzierungen oder Erklärungen (s.u.), „seiner Gründung und seiner Schöpfungen“ in Bezug auf oder mit Hilfe von „Weisheit und Geschick“ (4Q417 1 i 9: *אִישׁוּה וּמַעֲשִׂיהּ פֶּרֶשׁ* mit *אִישׁוּה וּמַעֲשִׂיהּ*).⁹⁸ Dies erinnert die Kosmogese mit Hilfe von „Weisheit“ und „Erkenntnis“ JHWHs in Prov 3,19f. Im Sinne einer „kosmotheistischen“ Hermeneutik geht 4Q417 jedoch deutlich über Prov 3 hinaus, da der *רַז נְהִיָה* in die göttliche Schöpfung einbezogen wird (vgl. 4Q417 1 i 8f) und zugleich durch seine „eschatologischen“ Implikationen quasi Schöpfung und Endzeit miteinander verbindet. Dabei passt sich der Beginn und Ende umfassende Bedeutungsgehalt des *רַז נְהִיָה* bestens in den Gesamtduktus einer „eschatologisierten Weisheit“ nach 1Q/4QInstruction ein.⁹⁹ Die Deutung des *רַז נְהִיָה* ist zwar umstritten, doch lässt sich die Semantik eingrenzen.

Das Kompositum ist mehr als zwanzig Mal in 1Q/4QInstruction belegt. Es verweist auf eine vor allem deterministische Nuance göttlicher Handlungen im weisheitlich-schöpferischen wie zukünftigen („eschatologischen“) Geschehen. Während *רַז*, ein persisches Lehnwort (vgl. Dan 2,18f.27–30.47; 4,6) zur Kennzeichnung himmlisch-göttlicher Geheimnisse, auf ein Offenbarungsgeschehen abzielt¹⁰⁰, bietet der zweite Bestandteil des Kompositums eine *Nif'al*-Form von *הִיָה*. Im Allgemeinen wird im englischsprachigen Raum die Übersetzung „mystery that is to be/come“ oder „mystery of existence“ vorgeschlagen, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Zeitaspekte umgreift, wobei das Augenmerk auf der zukünftigen Handlung liege.¹⁰¹ Neuere philologische Untersuchungen führen zu weiteren Spezifika-

⁹⁷ Vgl. auch I Sam 2,3 und dazu die Interpretationen bei KAMPEN, *Wisdom Literature*, 96f; GOFF, 4QInstruction, 149–151.

⁹⁸ Anders B. G. WOLD, *Women, Men, and Angels: The Qumran Wisdom Document Musar leMevin and Its Allusions to Genesis Creation Traditions* (WUNT II/201), Tübingen 2005, 98–100.197f, der *אִישָׁה* statt *אִישׁוּה* liest und eine Anspielung auf die Unterscheidung von Mann und Frau in der Schöpfung identifiziert. GOFF, 4QInstruction, 150, betont zu Recht, dass diese Lesung zwar morphologisch *möglich*, vom Kontext her betrachtet jedoch *unwahrscheinlich* ist (vgl. außerdem die Anmerkungen in STRUGNELL/HARRINGTON, *Qumran Cave 4. XXIV*, 158; U. SCHATTNER-RIESER, Art. *אִישׁוּה*, in *ThWQ I* [2011] Sp. 112–115).

⁹⁹ Vgl. dazu die Deutung von J. J. COLLINS, *The Eschatologizing of Wisdom in the Dead Sea Scrolls* (2004), in: Ders., *Scriptures and Sectarianism*, 241–253. Zudem postuliert J. J. COLLINS, *Covenant and Dualism in the Dead Sea Scrolls*, in: Ders., *Scriptures and Sectarianism*, 179–194, einen in den gruppenspezifischen Texten deutlichen „Nährboden“ für eine Kombination aus schöpfung-, bundestheologischen und dualistischen Vorstellungen.

¹⁰⁰ Vgl. dazu die Ausführungen von I. WILLI-PLEIN, *Das Geheimnis der Apokalyptik* (1977), in: Dies. (Hg.), *Sprache als Schlüssel: Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, hg. v. M. Pietsch und T. Präckel, Neukirchen-Vluyn 2002, 159–176: 162f.

¹⁰¹ Vgl. D. J. HARRINGTON, *Wisdom Documents from Qumran (The Literature of the Dead Sea Scrolls)*, London/New York 1996, 48f; J. J. COLLINS, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (OTL), Louisville 1997, 122; GOFF, *Adam, the Angels and Eternal Life*, 3; KAMPEN,

tionen: Zunächst signalisiert die *Nif'al*-Form mehr als ein Passiv im Verhältnis zum *Qal*. Vielmehr wird das Fortschreiten eines Prozesses angezeigt, in dem Zustand bzw. Vorgang, und zwar am Subjekt, manifest werden.¹⁰² „With reference to situations which are in fact *future*, the participle may denote merely a circumstance accompanying a future event ...“¹⁰³ Somit zeigt die *Nif'al*-Form in רז נהיה ein „*futurum instans*“ an, wie es Rüdiger Bartelmus zusammenfasst:¹⁰⁴

„Die Fügung kann geradezu als Musterbeispiel für die noetische Struktur des *futurum instans* gesehen werden: In der göttlichen Welt steht bereits fest, was sich (demnächst) ereignen wird; für Menschen ist es aber noch ein Geheimnis, das zu lüften allein dem Apokalyptiker vorbehalten ist.“

Daraus folgt für das Kompositum רז נהיה der Übersetzungsvorschlag „Geheimnis, das gerade im Begriff ist, sich zu erweisen“.¹⁰⁵

Mit diesem „Geheimnis“ ist nun das Instrument benannt, das in 4Q417 2: *olim*, 1 i 8f an der göttlichen Schöpfung beteiligt wird. In einem „*parallelismus membrorum*“ ist davon die Rede, dass Gott mit dem „Geheimnis, das gerade im Begriff ist, sich zu erweisen“, schöpferisch wirkt (Z. 8f):¹⁰⁶

8 [...] Und dann unterscheidest du zwischen [Gu]t und [Böse entsprechend ihren] Werken, denn der Gott der Erkenntnis ist ein Wahrheitsfundament, und mit Hilfe des Geheimnisses, das gerade im Begriff ist, sich zu erweisen, 9 breitet er aus/erklärt er¹⁰⁷ ihr Fundament. Und

Wisdom Literature, 46–50; L. T. STUCKENBRUCK, The Interiorization of Dualism within the Human Being in Second Temple Judaism: The Treatise of the Two Spirits (1QS III:13–IV:26) in Its Traditio-Historical Context, in: A. Lange et al. (Hg.), Light against Darkness: Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World (JAJ.S 2), Göttingen 2011, 145–168: 156. Zur eingehenden Diskussion des Kompositums רז נהיה vgl. auch M. GOFF, The Worldly and Heavenly Wisdom of 4QInstruction (StDJ 50), Leiden et al. 2003, 30–79.

¹⁰² So E. JENNI, Zur Funktion der reflexiv-passiven Stammformen im Biblisch-Hebräischen (1973), in: Ders. (Hg.), Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments, hg. v. B. Huwiler u. K. Seybold, Stuttgart/Berlin/Köln 1997, 51–60: 52–54.

¹⁰³ So B. K. WALTKE/M. O'CONNOR, An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, Winona Lake 1990, 627, § 37.6f (Hervorheb. im Orig.).

¹⁰⁴ Vgl. R. BARTELMUS, Art. הִיָּה, ThWQ I (2011), Sp. 762–779: Sp. 777f (Zitat mit Hervorheb. im Text: Sp. 777).

¹⁰⁵ Zum voranstehenden Abschnitt vgl. auch S. BEYERLE, Monotheism, Angelology, and Dualism in Ancient Jewish Apocalyptic Writings, in: N. MacDonald/K. Brown (Hg.), Monotheism in Late Prophetic and Early Apocalyptic Literature: Studies of the Sofja Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism. Vol. III (FAT II/72), Tübingen 2014, 219–246: 232f.

¹⁰⁶ Zur Textrekonstruktion vgl. GOFF, 4QInstruction, 137, die nuanciert von der bei STRUGNELL/HARRINGTON, Qumran Cave 4. XXIV, 151, abweicht. Zur Übersetzung des vorderen Abschnitts vgl. auch SCHATTNER-RIESER, Art. אוֹשׁ, Sp. 114.

¹⁰⁷ Zu den Möglichkeiten einer Herleitung von פִּרַשׁ oder פִּרְשׁ vgl. die Diskussion in STRUGNELL/HARRINGTON, Qumran Cave 4. XXIV, 158. Da die Verbalwurzel in 1Q/4QInstruction Leitwort-Charakter besitzt, könnte der Text auch auf beide Bedeutungen anspielen: so GOFF, 4QInstruction, 151.

sicher erschaff[ft er mit Hilfe von Weis]heit und hinsichtlich des Alls, mit [Klug]heit hat er es geformt.

Jene Aussagen, zusammen mit dem instrumentalen Gebrauch von רז נהיה, rufen Assoziationen zu Prov 3,19 wach und verstärken das „kosmotheistische“ Gepräge durch Verweis auf und Gebrauch von רז נהיה noch.¹⁰⁸ Außerdem erhält auch die Weisheit, ähnlich wie in Prov 8,22–31, eine explizite Rolle im Schöpfungsgeschehen.

Die konkreten Verknüpfungen der Komposition in 1Q/4QInstruction mit den „nordsyrisch-kanaanäischen“ Weisheitstraditionen, also etwa mit dem aramäischen Aḥîqar, sind bei weitem weniger signifikant. Resümierend formuliert Herbert Niehr im Vergleich beider Texte:¹⁰⁹

„Die Weisheit des Achikar und der *musar lammebin* partizipieren zwar an gemeinsamen weisheitlichen Traditionen, aber die Achikarweisheit, die sonst im antiken Judentum rezipiert wurde, fand in den *musar lammebin* keinen Eingang.“

Grundsätzlich weist Niehr darauf hin, dass ein Vergleich beider Texte schon deshalb problematisch ist, weil die Überlieferung in beiden Fällen lediglich umstrittene Rekonstruktionen eines Textgefüges zulässt. Daraus resultiert in der Gegenüberstellung von Aḥîqar und 1Q/4QInstruction ein Fokussieren auf Themen und Einzelaspekte, wie Adressaten, Lebenswelt oder Götterwelt, und weniger auf Textstrukturen. Allerdings ergeben sich auch in diesen Vergleichsräumen mehr Differenzen als Gemeinsamkeiten.¹¹⁰ Im Ergebnis bleiben dann lediglich sehr allgemein gehaltene Übereinstimmungen innerhalb eines etwa in Begriffen und Denkfiguren deutlichen gemeinsamen Traditionsgutes. Beispielhaft kann hier auf die Konstellation „Vater – Sohn“ innerhalb des „weisheitlichen Erziehungsprozesses“ hingewiesen werden. Dabei kommen auch aus dem Sprüchebuch bekannte Motive zum Tragen: In Prov 1,8; 4,1 (vgl. auch 10,1; 17,25; 19,13) etwa wird die Vermittlung der Weisheit und Einsicht zwischen Vater und Sohn durch die „Züchtigung“ bzw. „Unterweisung“ (hebr. מוֹסֵר) inhaltlich gefüllt. Bekanntlich fungiert מוֹסֵר auch in 1Q/4QInstruction als Leitwort (4Q416 2 iii 13 par. 4Q418 9 + 9a–c 13; 4Q418 169–170 3)¹¹¹. Dann dient in 4Q415 2 ii 1–2 die Ehrung des Vaters als Vergleichspunkt für die Aufforde-

¹⁰⁸ Vgl. dazu KAMPEN, *Wisdom Literature*, 54.97; GOFF, 4QInstruction, 20f.150f.

¹⁰⁹ So H. NIEHR, *Die Weisheit des Achikar und der musar lammebin im Vergleich*, in: Ch. Hempel et al. (Hg.), *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought* (BETHL 159), Leuven 2002, 173–186: 186 (Hervorheb. im Orig.).

¹¹⁰ Vgl. NIEHR, *Die Weisheit des Achikar und der musar lammebin im Vergleich*, 178–186.

¹¹¹ Das Fragment 4Q418 297 1 bietet, abgesehen von der unsicheren Lesung des מוֹסֵר, keinen Kontext (vgl. STRUGNELL/HARRINGTON, *Qumran Cave 4. XXIV*, 472). Zur Sache vgl. M. EUTENEUER, *Art. יסר*, *ThWQ II* (2013), Sp. 177–181: Sp. 180f.

rung zur Ehre einer weiteren Person.¹¹² Auch in 4Q416 2 ii 13–16 parr. konturiert die „Vater-Sohn“-Konstellation die Beschreibung des Verhältnisses von Unterweisendem und Unterwiesenem, und in 4Q416 2 iii 15–17 steht das Verhältnis des Unterwiesenen zu den Eltern sinnbildlich für die Gottesbeziehung (vgl. auch 4Q418 81 + 81a 17; 4Q418 221 2–3 und Aḥîqar Kol. 9, 138 [52]).¹¹³ Die Verbindung dieser Typik mit dem aramäischen Aḥîqar erhellt sowohl aus den älteren Spruchabschnitten als auch aus der jüngeren Erzählung in der überlieferten Version aus Elephantine.¹¹⁴ Das „biographische Setting“ findet sich etwa in den imperativischen Mahnungen an den „Sohn“ (vgl. Kol. 6, 80 [2]: *br[y]*; 9, 127 [43]; 9, 129 [45]: [...] *nt yh bry*).¹¹⁵ Aus der Sicht Aḥîqars dient die Vater-Sohn-Konstellation zudem, auch wenn sie realiter seinen Neffen betrifft, als Ausgangspunkt des Konflikts in der Erzählung, da letzterer Aḥîqar beim König denunziert (vgl. Kol. 1–6 u. Kol. 9, 139f [53–56]).¹¹⁶ In den Sprüchen ist von der Züchtigung des „Sohnes“ die Rede (vgl. Kol. 12, 175–177 [85–87]).¹¹⁷ Das *tertium comparationis* ist hier das in der internationalen Weisheit stark verbreitete und daher wenig signifikante Motiv der „Erziehung durch Züchtigung“ (zu hebr. מִצְוָה: s.o.). Darüber hinaus zeigte sich in den Aḥîqar-Fragmenten und in 1Q/4QInstruction wie im Sprüchebuch die unterschiedlich angedeutete Vorstellung einer verselbständigten, bisweilen hypostasierten Weisheit, wie sie jeweils in ihrer Instrumentalisierung in kosmotheistischen Kontexten, u.a. in der Schöpfung, durchscheint.

3.2 Schöpfung und Kosmos in 1Q/4QInstruction

Allerdings fehlt in 1Q/4QInstruction das Motiv der „personifizierten“ Weisheit, wie sie etwa in Prov 8 begegnet, in den noch lesbaren Fragmenten völlig.

¹¹² Leider ist das Objekt nicht mehr eindeutig zu ermitteln. Während WOLD, *Women, Men, and Angels*, 199f, die Ehre der Frau gegenüber ihrem Ehemann vorschlägt, plädiert GOFF, *4QInstruction*, 31–33, für die Ehre des Schwiegervaters. Der Verweis auf die personifizierte Weisheit als Handlungsträgerin scheint eher unwahrscheinlich (vgl. STRUGNELL/HARRINGTON, *Qumran Cave 4. XXIV*, 48).

¹¹³ Vgl. GOFF, *4QInstruction*, 80–84.109–112.260.

¹¹⁴ Als Orientierung kann für die Aḥîqar-Komposition die oben ausgewiesene Topik dienen, wie sie auch verbreitet im Sprüchebuch begegnet. Zum Vergleich von Aḥîqar mit dem Sprüchebuch insgesamt vgl. WEIGL, *Die aramäischen Achikar-Sprüche aus Elephantine und die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, 738–745.

¹¹⁵ Vgl. WEIGL, *Die aramäischen Achikar-Sprüche aus Elephantine und die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, 602.

¹¹⁶ Außerdem verweist die Überschrift bereits auf die „Vater-Sohn-Konstellation“ der älteren Sprüche, die erst später mit der Erzählung verbunden wurden (so NIEHR, *Aramäischer Aḥîqar*, 38 [zu 1,1–2c]).

¹¹⁷ Vgl. dazu WEIGL, *Die aramäischen Achikar-Sprüche aus Elephantine und die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, 453–463, der u.a. auf Spr 13,24; 19,18; 23,13f; Sir 30,1–3 verweist.

Dies könnte durchaus auch einen sachlichen Grund haben, denn die Fragmente vom Toten Meer greifen anders konturierte dualistische Konzepte auf. Dabei besteht eine inhaltliche und strukturelle Gemeinsamkeit zwischen dem nordsyrischen und dem in den Weisheitstexten vom Toten Meer überlieferten Dualismus im jeweiligen Bezug auf die Schöpfung, also der Konzeptualisierung von „Weisheit“ im kosmotheistischen Deutungsrahmen (s.o.). Grundsätzlich und noch sehr oberflächlich betrachtet ist andererseits in 1Q/4QInstruction eine „Eschatologisierung“ von Schöpfung und Ethik virulent, die dann wiederum in den „dytheistischen“ Texten, insbesondere in Aḥiqar, völlig fehlt.¹¹⁸ Dennoch betonen die Fragmente aus 1Q/4QInstruction zweifelsohne die Rolle der חֵכְמָה in der Trias von Schöpfung, Ethik und Eschatologie. Zu Recht betont etwa Grant Macaskill in seiner programmatischen These:¹¹⁹

„This paper is intended to explore the relationship between the eschatological/creation teaching in the introductory discourse and the paraenetic material; the central thesis is that *the possession of revealed wisdom* enables the eschatological community to live in accordance with the design plan of creation and that this explains the comprehensive ethical system within the text.“

Innerhalb der gerade umrissenen Thesenbildung fungiert die Phrase רַז נְהִיָה (s.o.) als integratives Element im Zwischenraum von „Schöpfung“ und „Eschatologie“. Sie konnotiert unmittelbar „Weisheit“ als „geoffenbarte Weisheit“, da Gott selbst – bzw. an Gottes statt die Elternschaft – es ist, der – bzw. die – den Weisen „die Ohren öffnet“ hinsichtlich des רַז נְהִיָה. Entsprechend heißt es in 4Q416 2 iii 17–19:¹²⁰

ברו נהיה וכאשר גלה אוזנכה [...] 17/18 הדר פניהמה כבדם למען כבודכה ובן] 18	Und wie er deine Ohren öffnete für רַז נְהִיָה, erweise ihnen [i.e., den Eltern] Ehre, um deiner eigenen Ehre willen, und im[] Glanz ihrer Gegenwart/ehre ihre Antlitze,[willen.] um deines Lebens und die Länge deiner Tage
[...] vacat ימיכה וארוך ימיכה 19	

Der Text ist nicht ganz schlüssig, dürfte jedoch ethische und theologische Aspekte der Weisheit aufeinander beziehen: Vor dem Hintergrund des fünften

¹¹⁸ Vgl. GOFF, *The Worldly and Heavenly Wisdom*, 168–215; G. MACASKILL, *Creation, Eschatology and Ethics in 4QInstruction*, in: F. García Martínez/M. Popović (Hg.), *Defining Identities: We, You, and the Other in the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Fifth Meeting of the IOQS in Groningen (StTDJ 70)*, Leiden/Boston 2008, 217–245; J.-S. REY, *4QInstruction: Sagesse et eschatologie (StTDJ 81)*, Leiden/Boston 2009, 228–276.

¹¹⁹ So MACASKILL, *Creation, Eschatology and Ethics in 4QInstruction*, 217 (Hervorheb.: SB). Zum Motiv der „offenbarten Weisheit“ in 4QInstruction vgl. a.a.O. 220–225.

¹²⁰ Zum Text vgl. STRUGNELL/HARRINGTON, *Qumran Cave 4. XXIV*, 110.122; TIGCHELAAR, *To Increase Learning for the Understanding Ones*, 48; REY, *4QInstruction*, 92; GOFF, *4QInstruction*, 92. Zur Sache vgl. KAMPEN, *Wisdom Literature*, 77; GOFF, a.a.O. 112–114; REY, a.a.O. 183–192; MACASKILL, *Creation, Eschatology and Ethics in 4QInstruction*, 223–225.

Gebots wird das rechte praktisch-ethische Verhalten als „weise“ apostrophiert und jene Weisheit als durch die göttlich vermittelte Offenbarung des רז נהיה erst ermöglicht. Allerdings verdeutlicht 4Q416 2 iii 19, dass es um ein langes Leben im Diesseits, und nicht um eine jenseitige Heilshoffnung, geht. Der kosmische Bezug ist in diesem Abschnitt bestenfalls in den Konnotationen des רז נהיה angedeutet – zumal das Subjekt von גלה in Z. 18 auch in den Eltern repräsentiert sein könnte.¹²¹ Einen ebenfalls nicht eindeutigen Verweis auf das göttlich geoffenbarte Geheimnis bietet 1Q26 1 4–6:¹²²

[] 4	כאשר גלה אוחנכה ברו נהיה []	Wie er deine Ohren öffnete für רז נהיה,
[] 5	ה לכה השמר לכה למה תכבדכה	h dir, achte auf dich, auf dass sie dich
[] 6	ממנו ו []	nicht ¹²³ mehr als ihn ehrt, und []
[] 6	ונארותה בכול תבואתכה ונ[כל]מתה	und (auf dass) du (nicht) verflucht wirst
[] 6	בכול מעשיכה במ []	in/mit deinem ganzen Ernteertrag und nicht erniedrigt wirst in all deinen Werken bm []

Benjamin G. Wold interpretiert 1Q26 im Kontext von 4Q423 1 2 i, worin auf die Eden-Perikope aus Gen 3 angespielt wird: Während Z. 5 auf die Ehrerbietung der Frau (Eva) gegenüber dem Mann (Adam) verweise, ziele die nachfolgende Z. 6 auf die Verfluchung Adams (vgl. Gen 3).¹²⁴ Allerdings bietet das die textliche Verbindung zu 1Q26 1 gewährende Fragment in 4Q423 4 nur Buchstabenreste¹²⁵, so dass ein Bezug dieses Fragments zu 1Q26 und damit eine Verbindung von 1Q26 mit 4Q423 insgesamt hypothetisch bleiben muss – zumal die Anlehnung an Gen 3 in den übrigen noch lesbaren Fragmenten von 4Q423 entweder fehlt oder sehr vage bleibt. Der fragmentarische Zustand der Zeilen lässt keinen eindeutigen Sinnzusammenhang erkennen. Wenn in 1Q26 1 4 Gott als Subjekt identifiziert werden kann und die Suffixe der 2. Person maskulin Singular den *Mevin* im Blick haben, dann wäre es immerhin denkbar, dass im Verb der 3. Person feminin Singular die (personifizierte) Weisheit gemeint ist.¹²⁶ Aber auch dieses Textverständnis bleibt höchst hypothetisch.

¹²¹ So die Erwägung bei STRUGNELL/HARRINGTON, Qumran Cave 4. XXIV, 122. Anders etwa MACASKILL, Creation, Eschatology and Ethics in 4QInstruction, 241.

¹²² Zum Text vgl. STRUGNELL/HARRINGTON, Qumran Cave 4. XXIV, 536. Zur Sache vgl. a.a.O. 537.

¹²³ Die der Interjektion פן analoge, negative Bedeutung von למה entspricht spätem hebr. Sprachgebrauch: vgl. Ges.¹⁸ 637a; STRUGNELL/HARRINGTON, Qumran Cave 4. XXIV, 537; z.St.; REY, 4QInstruction, 19.

¹²⁴ Vgl. WOLD, Women, Men, and Angels, 204–206.

¹²⁵ Vgl. zum Befund STRUGNELL/HARRINGTON, Qumran Cave 4. XXIV, 516; TIGHELAAR, To Increase Learning for the Understanding Ones, 142.

¹²⁶ Zu diesen und zu weiteren Optionen vgl. STRUGNELL/HARRINGTON, Qumran Cave 4. XXIV, 537.

Trotz des ebenfalls stark fragmentarischen Textzustands ist das Subjekt „Gott“ in 4Q423 7 4–7 deutlicher erkennbar:¹²⁷

151 כ[ל מע]שיו ורחמיו []	4	al[e] seine [Ta]ten und seine Barmherzigkeitserweise
152 צוכה [] ה[ה] ל[בלתי]	5	er unterwies dich []/h[n]icht zu
153 ביום אחד [ה]לוא גלה []	6	an einem Tag. [H]at er nicht geöffnet
154 אוזנכה ברז נהיה [ל] [ל]ה[ה] ביז לבבכמה []	7	[deine Ohren für רז נהיה []/ []um [ver]-ständig zu machen dein Herz?

Die im Kontext benannten Attribute (רחם: vgl. 4Q416 2 ii 1 par. 4Q4172 ii + 23 2 par. 4Q418 7b 14; 4Q416 3 4; 4Q417 1 ii 8; 4Q418 81 + 81a 8) und Tätigkeiten (צוה: vgl. 4Q417 1 ii 14; 4Q423 11 2) verweisen auf ein göttliches Subjekt, das dann auch in Z. 6–7 für das Öffnen der Ohren auf den רז נהיה hin verantwortlich zeichnete. Allerdings ist der überlieferte Kontext nicht hinreichend, um weitere der oben angesprochenen inhaltlichen Funktionen von רז נהיה zu identifizieren. Letztere können jedoch in 4Q418 123 i–ii 2–5 benannt werden:¹²⁸

155 תאומר [] למבוא שנים ומוצא קצים []	2	[] du sagst: bezüglich des Kommens der Jahre und des Ausgangs der Zeiten []
156 כול הנהיה בה למה היה [] כול הון []	3	[] jeder Reichtum alles, das gerade im Begriff ist, sich zu erweisen durch es/in ihm ¹²⁹ . Wozu ¹³⁰ hat es sich erwiesen,
157 ומה יהיה בו []	3	und was wird sich erweisen in ihm? []
158 קצו אשר גלה אל אוזן [] וכחוקכה []	4	und(?) entsprechend deiner Weisung: seine Zeit, die er geöffnet hat dem Ohr der Verständigen für/über רז נהיה []
159 מבינים ברז נהיה []	4	רז נהיה []
160 [] אתה מבין בהביטכה בכול אלה []	5	/ [] [und]du, Verständiger, bei deinem Schauen auf alle diese (Dinge)

Bereits in Z. 2 ist durch den die Zeiten schlechthin betreffenden Merismus ein kosmischer Akzent gesetzt, den das *futurum instans* in כול הנהיה aus Z. 3 hinsichtlich Vergangenheit und Zukunft ausbuchstabiert.¹³¹ Die so umschriebene kosmische Zeit wird dann im Sinne der (göttlichen) „Weisung“ als Zeit Gottes

¹²⁷ Vgl. zum Text a.a.O. 523f.

¹²⁸ Vgl. zum Text a.a.O. 346f; TIGCHELAAR, To Increase Learning for the Understanding Ones, 103f; zur Sache vgl. STRUGNELL/HARRINGTON, Qumran Cave 4. XXIV, 348f.

¹²⁹ Der Bezug des Suffixes der 3. Person feminin Singular bleibt unklar: vgl. STRUGNELL/HARRINGTON, Qumran Cave 4. XXIV, 348.

¹³⁰ Die Interjektion למה ist hier nicht im Sinne der Negation wiederzugeben (s. aber o., bei Anm. 123).

¹³¹ Vgl. auch 4Q417 1 i 3–4 par. 4Q418 43 2; 4Q417 1 i 4–5 par. 4Q418 43 3 und dazu: GOFF, 4QInstruction, 145–147, der auf drei Zeitebenen (Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft) schließt, indem er das *futurum instans* für die „Gegenwart“ verbucht (ähnlich KAMPEN, Wisdom Literature, 146).

(Z. 4: קצו) dem *Mevin* geoffenbart. Dabei dient das „Geheimnis, das gerade im Begriff ist, sich zu erweisen“, als Mittlerinstanz.

Zum an 4Q418 123 herausgearbeiteten kosmischen Duktus passt mit Blick auf die Gesamtkomposition von 1Q/4QInstruction der wahrscheinliche Eingangsabschnitt in 4Q416 1, der 1Q/4QInstruction als Ganzes eröffnet haben dürfte und inhaltlich die Rolle der Himmelskörper mit der Vorstellung vom Endgericht gegen die Frevler ([ה]רשע [עבודת]: 4Q416 1 10) verbindet.¹³² Grant Macaskill betont, dass 4Q416 1 nicht nur den Beginn der Komposition, sondern einen programmatischen Einleitungstext darstelle, in dem kosmologische und eschatologische Elemente untrennbar aufeinander bezogen sind, und zwar als Bestandteil einer göttlich gesetzten Schöpfung.¹³³ Dabei bleibt die Schöpfung zwar im Machtbereich Gottes, dessen Wirken jedoch maßgeblich durch weisheitlich geprägte Motive charakterisiert ist. In diesem Zusammenhang trifft man auf eine Funktion von Weisheit, wie sie auch in Prov 3,19f; 8,22–31 konzentriert ist: ihre Schöpfungsmittlerschaft.¹³⁴ Diese kommt vor allem in 4Q417 1 i 8–12 zum Tragen, womit sich der Kreis vorläufig schließt (s.o.).

3.3 Schöpfung und Dualismus

Was es noch zu bedenken gilt, ist das Verhältnis jener Schöpfungsmittlerschaft zu den Dualismen in 1Q/4QInstruction und verwandten Texten. Als Ausgangspunkt der Überlegungen bietet sich der Text 1Q27 an. Dabei handelt es sich um eine Teilkomposition, die zusammen mit 4Q299–300, vielleicht auch 4Q301, überliefert ist („1Q/4QMysteries“).¹³⁵ Torleif Elgvin vergleicht die

¹³² So TIGCHELAAR, *To Increase Learning for the Understanding Ones*, 181f, und MACASKILL, *Creation, Eschatology and Ethics in 4QInstruction*, 227–232, der zum Text u.a. auf Prov 8, vor allem aber auf äthHen 2–5, verweist.

¹³³ Vgl. MACASKILL, *Creation, Eschatology and Ethics in 4QInstruction*, 231f, der a.a.O. 232, betont: „The presence of the creation discourse and eschatological material at the beginning of the work clearly establishes an eschatological and ethical framework in which the rest of the work is to be understood.“ Vgl. auch TIGCHELAAR, *To Increase Learning for the Understanding Ones*, 181–188; WOLD, *Women, Men, and Angels*, 89–91, und GOFF, *4QInstruction*, 8.43–55. Zur Eschatologie in 1Q/4QInstruction vgl. v.a. J. J. COLLINS, *The Mysteries of God: Creation and Eschatology in 4QInstruction and The Wisdom of Solomon* (2003), in: Ders. (Hg.), *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule* (JSJ.S 100), Leiden/Boston 2005, 159–180: 167–172.

¹³⁴ Hierzu und zum Vergleich mit Prov 8 s. T. ELGVIN, *Wisdom with and without Apocalyptic*, in: D. K. Falk et al. (Hg.), *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran: Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies*, Oslo 1998. Published in Memory of Maurice Baillet (StTDJ 35), Leiden et al. 2000, 15–38: 24f; MACASKILL, *Creation, Eschatology and Ethics in 4QInstruction*, 235 mit Anm. 87, u. 244.

¹³⁵ Vgl. dazu die einleitenden Anmerkungen in A. LANGE, *Wisdom and Predestination in the Dead Sea Scrolls*, DSD 2 (1995), 340–354: 343–346; D. J. HARRINGTON, *Wisdom Texts from Qumran*, 70–73; KAMPEN, *Wisdom Literature*, 191–196; M. J. GOFF, *Discerning*

Weisheitsüberlieferung mit dem Sirachbuch, in dessen Entstehungszeit er auch 1Q/4QMysterien datiert (s.u.), betont aber einen Unterschied zu 1Q/4QInstruction stärkere „Eschatologisierung“, die wiederum in die Nähe der Daniel- und Henoch-Texte führe.¹³⁶ Jedenfalls treten in 1Q/4QMysterien gegenüber 1Q/4QInstruction ethisch-mahnende Aspekte stärker in den Hintergrund. Ähnlich wie in 1Q/4QInstruction betont 1Q/4QMysterien den kosmischen Aspekt einer vorgefassten Weltordnung, die Protologie und Eschatologie aufeinander bezieht. Für die Frage nach der Herkunft und Funktion von dualistischen Anschauungen ist nun 1Q/4QMysterien deshalb signifikant, weil die weisheitliche Schöpfungsmittlerschaft im „Geheimnis“ bereits selbst „dualistisch“ konzipiert erscheint. In 1Q/4QMysterien sind „Magier“ (4Q299 3c 1; 4Q300 1 1: חרטמים) angesprochen, deren Tätigkeit mit der Einsicht in die „Geheimnisse der Übertretung/des Delikts“ (1Q27 1 i 2; 4Q300 3 2: רזי פשע) verknüpft ist. Jene „falsche“ Form der Weisheit wird zudem gegenüber der angemessenen Tätigkeit der „Weisen“ positioniert, die der Schauung der „Geheimnisse der Ewigkeit“ (4Q300 1a ii-b 2: רזי עד) folgt.¹³⁷ Zur Erhellung der Funktion dieses Dualismus ist ein rekonstruierter Komposittext hilfreich, der die Fragmente 1Q27 1 i, 4Q299 1 und 4Q300 3 berücksichtigt und wahrscheinlich in poetischer Struktur verfasst war.¹³⁸ Außerdem ist 4Q299 3c par. 4Q300 1a ii-b zu beachten.¹³⁹ Der Komposittext setzt in seinem noch entzifferbaren Bestand mit der weisheitlich gängigen Unterscheidung von „Gut und Böse“ ein, die er im nachfolgenden Text als insuffizient brandmarkt. Es gibt eben auch eine Weisheit, die dem „Geheimnis der Übertretung/des Delikts“ folgt. In deutlich „eschatologischer“ Diktion formuliert, hätten die Angesprochenen es versäumt, ihrem Leben „vom Geheimnis, das gerade im Begriff ist, sich zu erweisen“ her Rettung zu verschaffen (1Q27 1 i 4: ונפשמה לוא מלטו מרז נהיה; vgl.

Wisdom: The Sapiential Literature of the Dead Sea Scrolls (VT.S 116), Leiden/Boston 2007, 69–103. Zum Text vgl. zu 1Q27: J. T. MILIK, II. Textes non bibliques, in: D. Barthélemy/Ders. (Hg.), Qumran Cave 1 (DJD 1), Oxford, 77–149: 102–107, und zu 4Q299–301: L. H. SCHIFFMAN, 299–301: 4QMysterien^{a-b, c?}, in: T. Elgvin et al. (Hg.), Qumran Cave 4. XV. Sapiential Texts, Part 1 (DJD 20), Oxford 1997, 33–123.

¹³⁶ Vgl. T. ELGVIN, Priestly Sages? The Milieus of Origin of 4QMysterien and 4QInstruction, in: J. J. Collins et al. (Hg.), Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Sixth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 20–22 May, 2001 (StTDJ 51), Leiden/Boston 2004, 67–87: 73–77.

¹³⁷ Vgl. dazu M. KISTER, Wisdom Literature and Its Relation to Other Genres from Ben Sira to Mysterien, in: Collins et al. (Hg.), Sapiential Perspectives, 13–47: 25–28, der von einer Gegenüberstellung von „wisdom“ und „counter-wisdom“ spricht und darüber hinaus vor allem die „prophetischen“ Einflüsse auf 1Q/4QMysterien herausarbeitet (vgl. auch GOFF, Discerning Wisdom, 84f.92).

¹³⁸ Zur Textrekonstruktion und poetischen Segmentierung vgl. SCHIFFMAN, 299–301: 4QMysterien^{a-b, c?}, 35–38.

¹³⁹ Zum Textbefund vgl. a.a.O. 43.102f.

nur Dan 12,1). Der Schöpfungsaspekt kommt in 1Q27 1 i 6–7; 4Q300 3 5–6 zum Tragen:¹⁴⁰

הרשע לעד [...] וכתום עשן וא[יגנ] עוד כן יתם	6	So wie Rauch verschwindet und nicht mehr vorhanden ist, so wird der Frevel auf ewig verschwinden,
והצדק יגלה כשמש תכון תבל	7	und Gerechtigkeit wird offenbar wie die Sonne – (aufgrund der?) Vermessung/ Festsetzung des Erdkreises,
[...] [בליעל] רזי תומכי רזי	7	und alle Anhänger der Geheimnisse [Belials] (verschwinden). []

Mit dem Offenbarwerden der Gerechtigkeit verschwindet der Frevel, und beide Geschehnisse sind in der „Vermessung/Festsetzung des Erdkreises“ verankert, also auf die Schöpfung bezogen. Zum einen konnotiert der Rauch motivgeschichtlich zumeist negative kosmische Phänomene (vgl. Jes 6,4; 1QM 15,10).¹⁴¹ Zum anderen ist auf den Urgrund der göttlichen Schöpfung verwiesen, die Gründung des Erdkreises (vgl. 4Q418 159 i+ii 6–7; 11QPs^a [11Q5] 26,14; vgl. Jer 10,12; 51,15).¹⁴² Mit Blick auf die „Anhänger der Geheimnisse [Belials]“ ist in 1Q27 1 i 7 nach dem Wort רזי auf dem Foto nicht mehr zu entziffern.¹⁴³ Die Phrase רזי תומכי רזי begegnet außerdem in 4Q299 43 2 und 301 1 2, wobei auch in diesen Fällen nur noch das ר von רזי erkennbar ist. In 4Q300 8 5 steht א[] תומכי רזים, ohne weiteren Aufschluss über die Art der „Geheimnisse“ zu liefern.¹⁴⁴ Lawrence Schiffman und John Kampen sehen mit Recht bei den „Anhängern der Geheimnisse“ in 1Q27 1 i 7 eine kontextbedingte *negative* Qualifizierung von רז und schlagen die Lesungen רזי [בליעל] bzw. רזי

¹⁴⁰ Textzählung nach a.a.O. 35.

¹⁴¹ Abgesehen von der positiv konnotierten Rauchentwicklung bei der Gotteserscheinung am Sinai (vgl. Ex 19,18; 20,18) hat die Vokabel עשן stets negative Bedeutung: als Rauch, der Kriegsgeschehen begleitet (vgl. Jos 8,20f; Jes 14,31; 34,10), der die Vergänglichkeit symbolisiert (vgl. Hos 13,3; Ps 68,3) oder den „Zorn Gottes“ manifestiert (vgl. hierzu und zur religionsgeschichtlichen Einordnung des Motivs F. HARTENSTEIN, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligum: Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition [WMANT 75], Neukirchen-Vluyn 1997, 136–166). Die übrigen Belege für עשן in den Handschriften vom Toten Meer sind eher unspezifisch oder verweisen in Prophetentext-Zitaten auf die Feindesthematik: vgl. 4QpIsa^c [4Q163] 4–7 i 14: zu Jes 9,17; 4QpNah [4Q169] 3–4 i 9: zu Nah 2,14. GOFF, Discerning Wisdom, 86f, weist außerdem noch auf die mit 1Q/4QMysterien vergleichbare Bedeutung von „Rauch“ in syrBar 82,2–7 (v.a. V.6b.7b); Sap 5,14 u. auf ähnliche Motive in 4Q185 1–2 i 9–13 hin.

¹⁴² Die Septuaginta übersetzt in Ps 92,1LXX und 95,10LXX hebr. תכון תבל mit ἐστέρωσεν τὴν οἰκουμένην bzw. κατάρθωσεν τὴν οἰκουμένην.

¹⁴³ Vgl. MILIK, II. Textes non bibliques, Tf. XXI: oben, wobei MILIK in der Transkription die Lesung רזי פלא („Wunder-Geheimnisse“) bietet: a.a.O. 103, u. zur Sache: 107.

¹⁴⁴ Zum Text vgl. SCHIFFMAN, 299–301: 4QMysteries^{a-b, c?}, 110.

פשע vor.¹⁴⁵ Unabhängig von der nicht mehr möglichen Entscheidung zwischen den alternativen Lesarten entsteht so ein dualistischer Gegensatz zur positiven Konnotation von רז נהיה in 1Q27 1 i 4 (s.o.). An dieser Stelle ist auch 4Q299 3c par. 4Q300 1a ii–b zu beachten, ebenfalls ein rekonstruierter Kompositext:¹⁴⁶

פשע	1	t [Ma]gier, die Übertretung/Delikt lehren:
אמרו המשל והגידו החידה בטרם נדבר	1	Sie reden das Sprichwort und verkünden das Rätsel, bevor (es) besprochen ist.
[ואז תדעו אם הבטתם ותעודות השמים]	1/2	Und dann wisst ihr, ob ihr gesehen habt, und die Zeugnisse des Him[mels]
כסלכמה כי התום מכס [תם החזון	2	eure Torheit, ja es ist versiegelt von euch das Siegel der Vision.
וברזי עד	2	Und auf das Geheimnis der Ewigkeit habt
לא הבטתם ובבינה לא השכלתם		ihr nicht geschaut und mit Einsicht nicht verständigt gemacht.

Die Gegnerschaft wird in diesem Abschnitt als „Magier“ (vgl. 4QRP^c [4Q365] 2 3–4 u. 3 2–3; zu Ex 8f; Dan 1,20; 2,2.10.27; 4,4.6; 5,11) angesprochen. Sie praktizieren als „Visionäre der Torheit“, die auf das „Geheimnis der Ewigkeit“ nicht geschaut haben – so bleiben sie ohne „Einsicht“, also Weisheit. Trotz der auch in Prophetie und Apokalyptik gebräuchlichen Signalwörter, wie חזון, רז, חזון oder שכל, steht in diesem Text die weisheitliche Motivik im Vordergrund. Nur dass die irdische „Erfahrungsweisheit“ mit Hilfe des in diesem Beleg positiv konnotierten Kompositums רזי עד (Z. 2) quasi transzendiert wird. Einsicht und Weisheit stehen hier für eine neue Qualität des Wissens. Dualistisch werden dabei רזי פשע bzw. רזי בליעל und רזי עד bzw. רז נהיה in ihrer Funktion der Eröffnung von Wissen „zwischen Schöpfung und Endzeit“ einander gegenübergestellt.

Im Horizont dieses Befunds zu 1Q/4QMysterics ist noch einmal auf 1Q/4QInstruction näher einzugehen. Denn wie in den Kompositexten aus 1Q/4QMysterics ergibt sich auch aus der Unterweisung des *Mevin* ein konkretes Profil dualistischer Konzepte.

Um jenes Profil zu beschreiben, ist vorab knapp die Taxonomie dualistischer Modelle darzustellen. Wie bei vielen anderen neuzeitlichen Begriffen bleibt die allzu eng auf

¹⁴⁵ Zu ersterem Vorschlag s.o. und zu רזי פשע vgl. 1Q27 1 i 2; 4Q300 3 2 sowie KAMPEN, *Wisdom Literature*, 197f. Weitere Belege für רזי פשע finden sich in 1QH 13,38 [4Q429 3 10]; 24,9f. Allerdings kommt בליעל in 1Q/4QMysterics nur noch als rekonstruierte Phrase (ומ[חשבת בליעל] vor, parallel zu חוכמת עורמת רוע vor (4Q299 3a ii–b 5); vgl. SCHIFFMAN, 299–301: 4QMysterics^{a–b, c?}, 41. Demgegenüber ist רזי פלא in den Handschriften vom Toten Meer recht häufig belegt: vgl. CD 3,18; 1QS 9,18; 11,5; 1QH 5,19; 9,23; 10,15; 12,28f; 15,30; 19,13; 4QBer^a [4Q286] 1 ii 8; 4QShirShabb^d [4Q403] 1 ii 27 oder in 1Q/4QInstruction (4Q417 1 i 2 u. 13 oder singular. in 4Q418 219 2; vgl. auch 1QpHab 7,8; 1QM 14,14).

¹⁴⁶ Hier: 4Q300 1a ii–b 1–2; zum Text vgl. SCHIFFMAN, 299–301: 4QMysterics^{a–b, c?}, 43.102.

Definitionen beschränkte Darlegung von „Dualismen“ ohne wirklichen Erkenntnisfortschritt. So kann die unterschiedliche Ausgestaltung von Dualismen auch textsortenabhängig sein.¹⁴⁷ Vor dem Hintergrund der Problematik hat vor allem Jörg Frey hilfreiche Klassifikationen des „Dualismus“ bzw. der „Dualismen“ erhoben. In einer ausführlichen Studie differenziert Frey in metaphorische, kosmische, räumliche, eschatologische, ethische, soteriologische, theologische, physische, anthropologische und psychologische Dualismen.¹⁴⁸ Bei aller Unterschiedenheit der Dualismen ist jedoch stets in Rechnung zu stellen, dass Schnittmengen und Mischphänomene begegnen. Daher können die genannten Einzelaspekte noch einmal in verschiedenen Kategorien zusammengefasst werden: etwa „kosmisch“, „spatial“, „temporal“ oder „schöpfungstheologisch“, „anthropologisch“, „physisch“, „psychisch“.¹⁴⁹ M.E. zeigen sich die Extreme in den „kosmischen“ und „schöpfungstheologischen“ Dualismen einerseits sowie den „anthropologischen“ und „ethischen“ andererseits. Dabei ist zu beachten, dass innerhalb derselben Textsorte oder Makro-Gattung Dualismen sowohl „schöpfungstheologisch“ als auch „anthropologisch“ konzipiert sein können. Ein hilfreiches Beispiel hierfür bietet die Gebetsliteratur der Handschriften vom Toten Meer: Z.B. in den *Hodayot* wird die durch Gott erschaffene Welt mit dem unreinen, sündigen und unverständigen „Selbst“ des Beters konfrontiert (vgl. 1QH 9,15–35 u. die „Niedrigkeitsdoxologien“), der allein durch die göttliche Offenbarung, worin Gott selbst die „Ohren für die Wunder-Geheimnisse geöffnet hat“ (1QH 9,23: כִּי־אֵל גְּלוּתָהּ אֶזְוֶנִי לְרִי פִלֵּא [„ja, du hast meine Ohren für Wunder-Geheimnisse geöffnet“]), Gottesnähe erlangt.¹⁵⁰ Neben diesem „schöpfungstheologischen“ Bezug finden sich in den *Hodayot* allerdings auch „anthropologisch“ gefärbte Dualismen. So ist schon immer die Häufigkeit und die in unterschiedlichen Bedeutungen hervorgehobene Qualität des „Geist“-Begriffes (hebr. רוּחַ) in den *Hodayot* aufgefallen. Bei aller Unterschiedenheit im Gebrauch der mit der Vokabel verknüpften Vorstellungen zeigen die Gebete bei ihrer Verwendung der „Geist“-Terminologie (und des Begriffes „Fleisch“: hebr. בֶּשָׂר) jedoch eine deutliche Prävalenz auf der anthropologischen Ebene.¹⁵¹ Über die

¹⁴⁷ Zum Terminus „Dualismus“ vgl. BEYERLE, *Monotheism, Angelology, and Dualism in Ancient Jewish Apocalyptic Writings*, 219–223. Zu dualistischen Figuren in der Weisheitsliteratur vgl. M. GOFF, *Looking for Sapiential Dualism at Qumran*, in: Xeravits (Hg.), *Dualism in Qumran*, 20–38.

¹⁴⁸ Vgl. J. FREY, *Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library: Reflections on Their Background and History*, in: M. Bernstein et al. (Hg.), *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies*, Cambridge 1995 (StT DJ 23), Leiden et al. 1997, 275–335: 282–285.

¹⁴⁹ Vgl. J. FREY, *Licht aus den Höhlen? Der „johanneische Dualismus“ und die Texte von Qumran* (2004), in: Ders. (Hg.), *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten: Studien zu den Johanneischen Schriften I*, hg. v. J. Schlegel (WUNT 307), Tübingen 2013, 147–237: 183–202, wo beispielhaft die Unterscheidung eines „eschatologischen Kampf dualismus“ in 1QM vom „kosmisch-ethischen Dualismus“ in 1QS 3,13–4,26 vorgeführt wird.

¹⁵⁰ Vgl. dazu M. E. GORDLEY, *Creation Imagery in Qumran Hymns and Prayers*, *JJS* 59 (2008), 252–272: v.a. 266–269, der im Vergleich der Handschriften vom Toten Meer mit den älteren, „biblischen“ Schöpfungsvorstellungen neue inhaltliche Akzente von „Schöpfung“ ausschließlich in der nichtliturgischen, gruppenspezifischen Gebetsliteratur identifizieren möchte.

¹⁵¹ Vgl. J. FREY, *Paul's View of the Spirit in the Light of Qumran*, in: J.-S. Rey (Hg.), *The Dead Sea Scrolls and Pauline Literature* (StT DJ 102), Leiden/Boston 2014, 237–260: 253f. Vgl. DERS., *The Notion of "Flesh" in 4QInstruction and the Background of Pauline Usage*, in: Falk et al. (Hg.), *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran*, 197–

negative Qualifikation von **בשר** in den sogenannten „Niedrigkeitsdoxologien“ hinaus bezeugen die *Hodayot* manche Verbindungen zwischen den „anthropologisch“ und „schöpfungstheologisch“ orientierten Dualismen.¹⁵²

Die bisherigen Erörterungen können in einem Zwischenfazit zusammengefasst werden: Die dualistischen Konzeptionen des antik-jüdischen Weisheitstextes in 1Q/4QInstruction bieten aufgrund ihres Gebrauchs der „Geheimnis“-Metapher und einiger inhaltlicher Gemeinsamkeiten mit 1Q/4QMysterien vor allem „schöpfungstheologische“ bzw. „kosmische“ und auch „anthropologische“ Strukturen oder sind in solche einzupassen. Dabei ist nun vor allem der „anthropologische“ Aspekt in 1Q/4QInstruction, wie er insbesondere in **בשר** und **רוח** ausgestaltet erscheint, näher zu beleuchten.

Die Analyse kann beim Gebrauch von **בשר** in 1Q/4QInstruction ansetzen. So ist schon immer aufgefallen, dass das Bedeutungsspektrum von **בשר** im Weisheitstext weit über das im Gebrauch der Schriften des *Tanach* hinausreicht.¹⁵³ Das an Körperlichkeit und bisweilen auch Körperteilen, bei Mensch wie Tier, orientierte semantische Spektrum findet in der Konstruktion **רוח בשר** von 1Q/4QInstruction darin eine bisher nicht gekannte Neuakzentuierung, als damit eine bestimmte (irdische) Daseinsweise, jenseits weisheitlich-göttlicher Erkenntnis, den (himmlisch) engelähnlich ihr Dasein Fristenden als „Himmels-söhnen“, „Wahrheitssöhnen“ und „Heiligen“ entgegengesetzt wird.¹⁵⁴ Eibert Tigchelaar fasst den an der semantischen Erweiterung deutlichen Akzent folgendermaßen zusammen:¹⁵⁵

„My interpretation results in some form of ambiguity: the text describes two types of humanities, along with their corresponding anthropological distinctions, as founded in some form of double creation; at the same time, this double anthropology seems to be based in

226: 202–206, und die Deutung eines „psychologisch-anthropologischen“ Dualismus mit Hilfe der Verwendung von **בשר** und **רוח** in den *Hodayot* bei C. A. NEWSOM, *Flesh, Spirit, and the Indigenous Psychology of the Hodayot*, in: J. Penner et al. (Hg.), *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature: Essays in Honor of Eileen Schuller on the Occasion of Her 65th Birthday* (StTDJ 98), Leiden/Boston 2012, 339–354: 348–353.

¹⁵² Zum Gebrauch von **בשר** in den „Niedrigkeitsdoxologien“ der *Hodayot* vgl. J. FREY, *Die paulinische Antithese von „Fleisch“ und „Geist“ und die palästinisch-jüdische Weisheitstradition*, ZNW 90 (1999), 45–77: 55f.

¹⁵³ Vgl. FREY, *The Notion of „Flesh“ in 4QInstruction and the Background of Pauline Usage*, 214f; E. J. C. TIGCHELAAR, *Art. בָּשָׂר*, ThWQ I (2011), Sp. 537–547: Sp. 538.

¹⁵⁴ Vgl. zu den Belegen und zur Sache FREY, *The Notion of „Flesh“ in 4QInstruction and the Background of Pauline Usage*, 215–220; GOFF, *Adam, the Angels and Eternal Life*, 13–17; E. J. C. TIGCHELAAR, *„Spiritual People,“ „Fleshly Spirit,“ and „Vision of Meditation“: Reflections on 4QInstruction and 1 Corinthians*, in: F. García Martínez (Hg.), *Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament* (StTDJ 85), Leiden/Boston 2009, 103–118: 109–116; DERS., *Art. בָּשָׂר*, Sp. 546f; BEYERLE, *Monotheism, Angelology, and Dualism in Ancient Jewish Apocalyptic Writings*, 231–236.

¹⁵⁵ So TIGCHELAAR, *„Spiritual People,“ „Fleshly Spirit,“ and „Vision of Meditation“*, 116.

behaviour. It would mean that obedience to His [i.e. God's, S.B.] words is a prerequisite for receiving the full ability of understanding one's place in the predestined plan of history. Or, put differently, the types of humanities represent potentialities.“

Das Zitat argumentiert insbesondere auf Basis des häufig diskutierten Textes in 4Q417 2: *olim*, 1 i 13–18.¹⁵⁶ Im Gegensatz zu jenen mit *רוח בשר* Ausgestatteten, die keine Einsicht haben – für *ההגוי* (Z. 17) bzw. *חזון ההגוי* (Z. 16) wird die Bedeutung „meditation“ mit Offenbarungsqualität angenommen – (Z. 17: *ויעוד לוא נתן הגוי לרוח בשר*)¹⁵⁷, sind jene zum „Geist-Volk“ (Z. 16: *לאנוש לרוח עם עם*)¹⁵⁸ Gezählten mit dem Wissen der göttlichen „Wunder-Geheimnisse“ ausgestattet (Z. 13: *רזי פלאו וגבורות מעשיו*). Die Weisheitskomposition 1Q/4QInstruction generiert also mit Hilfe von *רוח בשר* und den, wenn auch nicht morphologisch stringent formulierten Gegenbegriffen einen Dualismus, der zumindest betont kosmische und schöpfungstheologische Assoziation weckt.¹⁵⁹ Zu diesen Assoziationen gehört, wie schon in 4Q417 1 i 13–18 deutlich, dass die „Weisen“ und „Einsichtigen“ in Absonderung von allem *רוח בשר* durch Gott in besonderer Weise ausgezeichnet sind. Vor allem der Text aus 4Q418 81 + 81a 1–5 und Z. 15–20 betont dieses Privileg, u.a. unter Bezugnahme auf die *חכמה*:¹⁶⁰

¹⁵⁶ Zu Fragen der Textrekonstruktion, ihren offenen Problemen und Lösungsansätzen in der Literatur vgl. STRUGNELL/HARRINGTON, Qumran Cave 4. XXIV, 151–169; TIGCHELAAR, “Spiritual People,” “Fleshly Spirit,” and “Vision of Meditation”, 105–109.

¹⁵⁷ TIGCHELAAR, “Spiritual People,” “Fleshly Spirit,” and “Vision of Meditation”, 106, übersetzt: „And moreover, meditation has not been given (or: not did He give) to a/the fleshly spirit“.

¹⁵⁸ Die Phrase *רוח עם עם לאנוש* wirft zahlreiche Fragen auf: Ist *לאנוש* als Eigennamen oder als Verweis auf die Menschheit zu verstehen (vgl. Gen 4,26; 5,6–11)? Erstere Lesart wäre naheliegender, könnte in Z. 15 der Vater Enoschs, Set, gelesen werden, was allerdings ebenfalls unsicher bleibt. Außerdem ist die Doppelschreibung von *עם* auffällig. Zumal des supralinear platzierte zweite *עם* in der Verbindung mit *רוח*, also *רוח עם*, keine morphologische Entsprechung in seinem Gegenpart *רוח בשר* besitzt. M.E. wäre aufgrund des über den Zeilen stehenden zweiten *עם* auch eine Lesung *רוח עם* zu erwägen: vgl. dazu etwa den Vorschlag in BEYERLE, Monotheism, Angelology, and Dualism in Ancient Jewish Apocalyptic Writings, 234.

¹⁵⁹ Vgl. auch M. J. GOFF, The Mystery of Creation in 4QInstruction, DSD 10 (2003), 163–186: 170–177.

¹⁶⁰ Zum Text vgl. STRUGNELL/HARRINGTON, Qumran Cave 4. XXIV, 300f; TIGCHELAAR, To Increase Learning for the Understanding Ones, 94–96; REY, 4QInstruction, 307–309; GOFF, 4QInstruction, 239f.242f.

א]ז הבדילכה מכול רוח בשר ואתה הבדל מכול	1/2	Da]nn ¹⁶¹ hat Er (i.e. Gott) dich abgesondert von allem ¹⁶² fleischlichen Geist, und du, sondere dich ab von allem,
אשר שנא והנזר מכול תעבות נפש	2	was Er hasst, und halte dich fern von allen Abscheulichkeiten der Seele,
] כי]א הוא עשה כול ויורישם איש נחלתו	2/3	de]nn/[j]a, er, er hat alles geschaffen und er gab sie einem jeden als sein Erbbesitz.
]הוא חלקבה ונחלתכה בתוך בני אדם]	3	Und er (ist es): ¹⁶³ Dein Anteil und Erbbesitz inmitten der Menschenkinder[
ובנ]חלתו המשילכה ואתה בזה כבדהו	3/4	und in/über] seinem/n Erbbesitz hat er dich zur Herrschaft eingesetzt, ¹⁶⁴ und du, darin erweist du ihm Ehre,
בהתקדשכה לו כאשר שמכה לקדוש]קודשים]	4	indem du dich ihm als heilig gezeigt hast, wie er dich gesetzt hat zum Heiligen der Heiligen[
] לכול]תבל ובכול]א]ל]ים]	4	über den gesamten] Erdkreis. Und unter allen[Göt]tli]chen]
הפיל גורלכה וכבודכה הרבה מואדה [...]	5	hat er dein Los bestimmt und hat deine Herrlichkeit sehr groß gemacht.

Die für das Verständnis problematischste Passage findet sich in Z. 3–4. Die nicht eindeutig zuzuordnenden Personalsuffixe lassen Raum für unterschiedliche Interpretationen. Zunächst wird Gott selbst zum Erbe bzw. Anteil der „Menschenkinder“ bestimmt (Z. 3), was also eine erhebliche Ausweitung gegenüber Num 18,20 anzeigt, worin Gott als Erbteil lediglich den priesterlichen Aaroniden zukommt.¹⁶⁵ – Offensichtlich beschränkt sich die Anspielung auf Num 18 ganz auf den literarischen, tropischen Gebrauch der Wortwahl, besitzt also keine Implikationen für die Angesprochenen im Sinne ihrer mutmaßlich priesterlichen Identität. – Den nachfolgenden Satz (Z. 3): „und in/über]

¹⁶¹ Die Lesung א]ז bieten STRUGNELL/HARRINGTON, Qumran Cave 4. XXIV, 300.304, während REY, 4QInstruction, 307f, und GOFF, 4QInstruction, 239.242, statt des א ein א erkennen wollen und mit א]ז anschließen.

¹⁶² Mit REY, 4QInstruction, 307f, ist hier מכול zu lesen; STRUGNELL/HARRINGTON, Qumran Cave 4. XXIV, 300, schlagen בכול vor.

¹⁶³ Das betonte Subjekt dieses Nominalsatzes dürfte mit Gott zu identifizieren sein (so STRUGNELL/HARRINGTON, Qumran Cave 4. XXIV, 305; GOFF, 4QInstruction, 246 mit Anm. 15; REY, 4QInstruction, 316–318). Sämtliche Interpreten verweisen außerdem auf Num 18,20, erwägen kritisch den priesterlichen Bezug in 1Q/4QInstruction und diskutieren ausführlich die „Erbbesitz“-Motivik; vgl. hierzu im Kontext der Weisheit aus hellenistischer Zeit BEYERLE, Das Bekenntnis zu dem einen Gott im antiken Judentum, 35–59.

¹⁶⁴ Offenbar war bereits den Abschreibern der Sinn dieser Passage nicht deutlich, denn sie haben möglicher Weise über המשילכה die Form המשילמה notiert. Nach STRUGNELL/HARRINGTON, Qumran Cave 4. XXIV, 302, könnte es sich auch schlicht um „a bad correction to it“ handeln; vgl. auch GOFF, 4QInstruction, 239–241; REY, 4QInstruction, 307f u. Tfl. XIII.

¹⁶⁵ Vgl. dazu GOFF, 4QInstruction, 247f. Hierzu passt auch, dass Gott – quasi „monotheistisch“ – das ganze All geschaffen hat (Z. 2f); vgl. REY, 4QInstruction, 317f.

seinem/n Erbesitz hat er dich zur Herrschaft eingesetzt“, könnte man auch mit dem Suffix auf „ihren, nämlich der Menschen, Erbesitz“ beziehen.¹⁶⁶ Nun spricht 4Q418 81 + 81a 1–12 direkt den *Mevin* und sein Verhältnis zu Gott an.¹⁶⁷ Somit müsste in besagtem Suffix eher Gott selbst gemeint sein.¹⁶⁸ Daraus ergibt sich folgendes Verständnis der Zeilen: Gott ist der Menschheit zum Erbesitz geworden, doch findet sich der *Mevin*, da er sich von allem Bösen ausgegrenzt hat (vgl. Z. 1–2)¹⁶⁹, in privilegierter, und doch immer wieder neu im Studium von זו הנהיה zu etablierender, Position vor, die ihm Herrschaft über die Menschheit als „Erbesitz“ verschafft und ihn als „Heiligsten über den gesamten Erdkreis“ charakterisiert (Z. 4).¹⁷⁰ Ja mehr noch, das Privileg des Weisen schließt auch seinen Ort unter den „Göttlichen“ mit ein, womit wohl ein engelähnliches Dasein gemeint ist.¹⁷¹ Dieses eschatologische Moment einer „weisheitlichen Existenz“ ist über das Motiv des „Erbesitzes“ zugleich rückgebunden an den Schöpfergott (Z. 2–3): „er hat alles geschaffen und er gab sie einem jeden als sein Erbesitz“. Damit changieren im Text partikulare und universale Elemente mit Blick auf seine „Dualismen“, die wegen ihres Schöpfungsbezugs „kosmotheistisch“ zu verstehen sind. Jean-Sébastien Rey fasst dies folgendermaßen zusammen:¹⁷²

„Les hommes ne peuvent revendiquer la moindre prééminence les uns par rapport aux autres, puisque Dieu les a tous faits et qu'à chacun il a confié son l'héritage. Cette expression d'une création universelle est une conséquence du monothéisme. Comme il n'y a qu'un seul Dieu, il a nécessairement fait tous les hommes et, comme il a fait tous les hommes, il leur a donné à chacun son héritage.“

Die dualistischen Konzepte in 1Q/4QInstruction sind also Bestandteil der Schöpfungsmacht Gottes (vgl. etwa Jes 45,6–8; Sir 33,7–15) und gelten der gesamten Menschheit. Dennoch bleibt es jenen, deren Los in der Gottesnähe und damit zum engelgleichen Dasein bestimmt ist (vgl. auch Sap 3,1),

¹⁶⁶ So STRUGNELL/HARRINGTON, Qumran Cave 4. XXIV, 302.304f.

¹⁶⁷ Vgl. REY, 4QInstruction, 314.

¹⁶⁸ So GOFF, 4QInstruction, 248.

¹⁶⁹ Vgl. REY, 4QInstruction, 315f.

¹⁷⁰ Vgl. GOFF, 4QInstruction, 248–250. In 11Q5 [Ps^a] 26,9–15 ist vom „Heiligsten von Generation zu Generation“ (Z.9: קדוש קדושים לדור ודור) die Rede, womit der Schöpfergott ausgezeichnet wird (vgl. GOFF, Discerning Wisdom, 257–260). Zudem ist auf das Selbstverständnis der Gemeinschaft in 1QS 8,5f (קדושים לאהרון) hinzuweisen (vgl. a.a.O. 40f; vgl. auch die Diskussion bei REY, 4QInstruction, 318f).

¹⁷¹ Vgl. dazu auch GOFF, Discerning Wisdom, 38–44, der von „realized eschatology“ spricht und vergleichbare Vorstellungen aus den *Hodayot* und den *Sabbatopfer-Liedern* anführt.

¹⁷² So REY, 4QInstruction, 317 (Hervorheb. im Orig.).

anheimgestellt, sich von dem abzusondern, was „Gott hasst“, von allen „Abscheulichkeiten“, eben vom „fleischlichen Geist“ (4Q418 81 + 81a 1–2).¹⁷³

Einige Zeilen später bringt 4Q418 81 + 81a (Z. 15–20) die Weisheit *expressis verbis* ins Spiel, allerdings in spezifischer Semantik:¹⁷⁴

ואתה מבין אם בחכמת ידיים [המשילכה ודע]ת]	15	Und du, Verständiger, wenn er [i.e. Gott] dich durch der Hände Geschick/Kunstfertigkeit ermächtigt und Wiss[en von]
אוט לכול הולכי אדם ומשם תפקוד טרפכה [] ו	16	Mittel/Ressourcen für alle, die wandeln (auf Wegen des) Menschen, und von dort magst du deine Nahrung erlangen und vermehre sehr dein Wissen, und aus der
התבונן מודה ומיד כול משכילכה הוסף לקח	17	Hand all deiner Lehrer füge Unterweisung hinzu
הוצא מחסורכה לכול דורשי חפץ ואז תבין	18	Bring hervor, wessen du bedarfst, für alle, die Auskommen suchen, und dann wirst du bekräftigen
תמלא ושבעתה ברוב טוב ומחכמת ידיכה	19	Mache voll, und du sollst dich sättigen an der Fülle von Gutem, und von deiner Hände Geschick/Kunstfertigkeit
לב כי אל פלג נחלת[ם בכול] חי וכול חכמי לב [השכלו]	20	Denn/Ja Gott hat verteilt [ihren] Erbesitz unter all[en Lebendigen], und alle Weisen im Herzen haben Einsicht erlangt [].

Der Abschnitt besitzt einige semantische Probleme:¹⁷⁵ Fraglich ist die Bedeutung von אוט in Z. 16. Ebenso schwierig ist es, die Phrase הולכי אדם semantisch einzugrenzen. Dann bleiben Bezug und Bedeutung von ומשם und פקד fraglich. Schließlich muss das Wortfeld von חכמת ידיים hinsichtlich der Alternativen von handwerklich-technischem Wissen und (umfassender) Einsicht näher eingegrenzt werden (Z. 15; vgl. Z.19f).¹⁷⁶ Generell scheint der Text Aspekte der technisch-praktischen Weisheit und der religiös inspirierten Einsicht miteinander zu verbinden.¹⁷⁷ Die ausschließlich in 1Q/4QInstruction und dem verwandten Text 4Q424 1 6 begegnende Vokabel אוט dürfte die technische Seite der Weisheit repräsentierten, wenn die Übersetzung mit „Mittel“ zutreffen

¹⁷³ Ob man in 1Q/4QInstruction geradezu auf „affirmations paradoxales“ stößt, in einem Text, der „s’oppose à un dualisme ontologique au sein de l’humanité“ und daher das unveröhnliche Gegenüber von göttlicher Determination und menschlichem Willen in Kauf nimmt (so REY, 4QInstruction, 320), sei einmal dahingestellt.

¹⁷⁴ Zum Text vgl. STRUGNELL/HARRINGTON, Qumran Cave 4. XXIV, 301; TIGCHELAAR, To Increase Learning for the Understanding Ones, 94–96; GOFF, 4QInstruction, 240.

¹⁷⁵ Vgl. dazu STRUGNELL/HARRINGTON, Qumran Cave 4. XXIV, 309f.

¹⁷⁶ Vgl. hierzu die Positionen bei a.a.o. und GOFF, Discerning Wisdom, 48f.183f; DERS., 4QInstruction, 259.

¹⁷⁷ Vgl. dazu T. ELGVIN, Art. נְחִימָה, ThWQ I (2011), Sp. 964–972: Sp. 970, der in diesem Zusammenhang von „profanem Gebrauch“ spricht.

sollte.¹⁷⁸ Hierzu fügt sich, zumindest auf den ersten Blick, auch die Verwendung von חכמה in der Bedeutung „Kunsthfertigkeit“ oder „(handwerkliches) Geschick“.¹⁷⁹ Diese für den *construktus* ידיים חכמה ausgewiesene Zuordnung zum Wortfeld „Handwerk“, findet auch in Sir 9,17 (vgl. auch 4Q424 3 7) einen Niederschlag:¹⁸⁰

בחכמי ידיים יחשך יושר
:ומוש] עמו חכם:

In händischen Kunstfertigkeiten wird Aufrichtigkeit gewahrt,
und die Herrschaft/der Herrscher seines Volkes (ist) Weisheit.

Zwar ist auch in diesem Text das Verständnis problematisch¹⁸¹, doch dürfte der Siracide die „Weisheit“ als eine technisch-handwerkliche Form des „Wissens“ vorstellen. Diese Form findet in Sir 9,17 durchaus eine positive Würdigung, während nach Sir 38,24–34 die „Weisheit“ der Schriftgelehrten über jener der Handwerker rangiert. Trotz mancher Unsicherheit im Textverständnis haben Sir 9 und 4Q418 81 + 81a die Motivkombination von weisheitlichem Geschick und Herrschaft gemeinsam.

Der fragmentarische Textverlauf in 4Q418 81 + 81a 15–20 verweist über die Stichworte „Erbbesitz“ (Z. 3.20) und „Herrschaft“ (Z. 4.15) auf den Beginn der Fragmente zurück. Außerdem steht in beiden Ausschnitten Gottes machtvoll-deterministisches Wirken vor Augen. Aufgrund des fehlenden Kontextes nicht mehr mit Bestimmtheit zu erweisen, jedoch als durchaus möglich erscheint es, auch in Z. 15–20 die dualistische Struktur mitzudenken: So dürften die „Weisen im Herzen“ (Z.20: חכמי לב) den „Törrichten im Herzen“ aus 4Q418 69 i–ii 4 u. 8 (vgl. dazu 4Q418 58 1; 4Q417 5 1 u. 5: אולי לב) kontrastieren.¹⁸² Dies gilt, auch wenn die „Törrichten im Herzen“ in 4Q418 69 i–ii 8–10 den „Erwählten der Wahrheit“ entgegengesetzt erscheinen (vgl. Z. 10: אמת

¹⁷⁸ Vgl. zum Befund und zur Semantik M. BECKER, Art. אֹיִט, ThWQ I (2011), Sp. 84–86.

¹⁷⁹ Ges.¹⁸ 349b, weist für diese Bedeutung auch Belege aus dem *Tanach* aus (vgl. Ex 28,3; 31,3,6; 36,1f; I Reg 7,14; Ps 107,27; I Chr 28,21).

¹⁸⁰ Zum folgenden hebr. Text des Ms. A aus der Kairoer Geniza vgl. P. C. BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (VT.S 68), Leiden et al. 1997, 34. Die griech. Überlieferung liest (Übers. nach LXX.D): ἐν χειρὶ τεχνιτῶν ἔργον ἐπαινεσθήσεται καὶ ὁ ἡγουμένος λαοῦ σοφὸς ἐν λόγῳ αὐτοῦ – „In der Hand der Meister wird ein Werk gelobt werden, und der ein Volk anführt, soll in seinem Wort weise sein.“

¹⁸¹ Vgl. etwa J. MARBÖCK, *Jesus Sirach 1–23* (HThK.AT) Freiburg et al. 2001, 149.

¹⁸² Vgl. dazu GOFF, *Discerning Wisdom*, 16f; DERS., *4QInstruction*, 228.261f, der diese Fragmente als 4Q418 69 ii + 60 zählt (ebenso REY, *4QInstruction*, 243, im Anschluss an TIGCHELAAR, *To Increase Learning for the Understanding Ones*, 91–93). – Das Herz, im Hebräischen mit den menschlichen Eigenschaften des Denkens und Willens konsoziiert, deutet auf eine noetische Gabe des Menschen, weshalb STRUGNELL/HARRINGTON, *Qumran Cave 4. XXIV*, 283.303; GOFF, *4QInstruction*, 241, übertragen wiedergeben: „foolish-minded ones“, „wise in thought“ bzw. „the wise of mind“; vgl. auch REY, *4QInstruction*, 244: „insensés“.

(בחירי).¹⁸³ Darüber hinaus bleibt der Dualismus von עם רוח und רוח בשר im Hintergrund einer universalistisch konzipierten (vgl. אדם in 4Q418 81 + 81a 3 u. 16) Anthropologie erhalten.

3.4 Ein dreistufiges Weisheitsprinzip in 1Q/4QInstruction

Sowohl die Semantik als auch die Pragmatik der „Weisheit“, die jenen privilegierten עם רוח auszeichnet, bilden in 1Q/4QInstruction ein dreistufiges „System“ aus, das so, unterscheidbar wie ungetrennt, den Raum zwischen Schöpfung und Endzeit ausfüllt und daher kosmotheistisch genannt werden kann. Um Missverständnissen sogleich zu wehren, sei vorab betont, dass jene systemische Stufung gerade nicht auf die semantisch und pragmatisch changierenden Wortfelder von Einzelbegriffen, wie etwa חכמה oder אוט, verengt werden kann.¹⁸⁴ Auch ist die zweifelsohne grundsätzlich hilfreiche Klassifizierung der Weisheit in „praktisch-natürliche“ Beobachtungen, „(schöpfungs-)theologische“ Aussagen, „mantisches“ oder „apokalyptische“ Vorstellungen nur bedingt auf die folgenden Differenzierungen hin anwendbar.¹⁸⁵ Gleichsam die Basis dieses weisheitlichen Systems bildet der technisch-handwerkliche bzw. -praktische Aspekt der חכמה: Mit der Beachtung von חכמת ידיים ist Wohlgefallen garantiert (vgl. 4Q418 102 3–4), sie führt zur Gerechtigkeit, so dass die Tage des Lebens zahlreich werden (vgl. 4Q418 137 2–4).¹⁸⁶ Schließlich ist sie das Gegenstück zur „verborgenen Weisheit“, in der auch keine im Handwerk sich manifestierende „Einsicht“ mehr möglich erscheint (vgl. 4Q424 6–7). Innen- und Außenseite der חכמה entsprechen hier einander.¹⁸⁷

Auf der nächsten Stufe tritt die religiöse Dimension stärker in den Vordergrund. Ihre enge Bindung an die handwerklich-technische Form der Weisheit wird etwa in 4Q418 81 + 81a 15–16 deutlich, worin Gott selbst die Kunstfertigkeit des Weisen erst ermöglicht, diesem durch jene solcherart „Mittel/Ressourcen“ zur Verfügung stehen. Insbesondere schöpferrelevante Motive und Vorstellungen prägen die religiöse Dimension: So wirkt Gott in ausgezeichneter Weise und mit Hilfe der חכמה als Schöpfer (vgl. auch Prov 3,19;

¹⁸³ Zur sich daraus ergebenden Gliederung vgl. REY, 4QInstruction, 247f. – Einmal mehr gehen die Antagonismen in 1Q/4QInstruction nicht in klaren, stringenten Dualismen auf.

¹⁸⁴ Zu den etwa mit חכמה und אוט verbundenen Wortfeldern vgl. KAMPEN, Wisdom Literature, 50–53; ähnlich erschließt A. LANGE, Sages and Scribes in the Qumran Literature, in: Perdue (Hg.), Scribes, Sages, and Seers, 271–293, die Semantik der „Weisen“ und „Schreiber“, orientiert an prominenten Bezeichnungen wie חכם, יודע, מבין, משכיל, נבון, אוט oder סופר sowie in der Unterscheidung von gruppenspezifischen und nicht gruppenspezifischen Texten vom Toten Meer.

¹⁸⁵ Vgl. hierzu und zur begründeten Kritik an den Geltungsansprüchen einer umfassenden Definition von Weisheit, ihren Bestandteilen wie Ausformungen, M. GOFF, Wisdom and Apocalypticism, in: Collins (Hg.), The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature, 52–68.

¹⁸⁶ Vgl. auch die Phrase in 4Q418 139 2, allerdings ohne auswertbaren Kontext.

¹⁸⁷ Vgl. dazu GOFF, Discerning Wisdom, 183f.

8,22–31), wird als Erschaffer präsentiert (4Q418 81 + 81 a 2–3.20), nutzt den *נהיה רז* als „Instrument“ dieses Schaffens (vgl. 4Q417 1 i 8–9).¹⁸⁸ Durch Gottes Mund entsteht das All (vgl. 4Q417 2 i 20), er „verteilt“ Namen (vgl. 4Q417 14 4)¹⁸⁹, und seine Macht hat auch den sündigen Toren gebildet (vgl. 4Q418 69 i–ii 6: rekonstr.). Gott hat alles mit den Maßeinheiten von Wahrhaftigkeit (*אמת*) und Gerechtigkeit (*צדק*) abgewogen (vgl. 4Q418 126 i–ii 3). Nichts existiert jenseits des zugewandten göttlichen Willens (vgl. 4Q418 126 i–ii 5).¹⁹⁰ Schließlich ist auf die Reinterpretation der Eden-Erzählung (Gen 2–3) in 4Q423 1 2 i 1–9 zu verweisen.¹⁹¹ Der fragmentarische Text will offenbar den Baum aus Gen 2–3 metaphorisch als „Weisheit“ verstehen, die es durch die Arbeit im Garten zu bewahren gilt.¹⁹² Insgesamt gehen die Verweise auf die Schöpfung kaum über das hinaus, was auch die im Vergleich mit 1Q/4QInstruction ältere Weisheit in Texten wie Prov 8; Hi 28 oder Aḥiqar zu bieten hat – bei allen Differenzen im Einzelnen.

Das 1Q/4QInstruction auszeichnende „Plus“ weisheitlicher Konzeptualisierung wird erst deutlich, wenn man – bei aller Vorsicht – die Komposition in den Blick nimmt und dabei insbesondere die Verknüpfung von Schöpfung und Endzeitvorstellungen beachtet – damit ist dann die dritte Stufe der Konzeptualisierung von „Weisheit“ erreicht. Aufs Ganze betrachtet sind drei Beobachtungen interessant: Rein terminologisch war bereits aufgefallen, dass die instrumentale Verwendung des *נהיה רז* Teil des Schöpfungskonzeptes ist (vgl. 4Q417 2: *olim*, 1 i 8–9: s.o.). Da jedoch der *נהיה רז* durch seine Semantik und kontextuelle Einbindung in Weisheitstexte wie 1Q/4QInstruction und 1Q/4QMysteries (s.o.) einen sowohl kosmologischen wie eschatologischen

¹⁸⁸ Vgl. GOFF, *The Mystery of Creation in 4QInstruction*, 169; DERS., *Discerning Wisdom*, 19, und s.o.

¹⁸⁹ Vgl. hierzu Gen 2,19f. Leider bleibt die Phrase in 4Q417 weitgehend ohne Kontext (vgl. STRUGNELL/HARRINGTON, *Qumran Cave 4. XXIV*, 201 u. Tfl. X).

¹⁹⁰ Zur Textrekonstruktion und zur Sache vgl. REY, *4QInstruction*, 255–258, der betont, dass zur Schöpfung Gottes Wille, i.S.v. Weisheit, gehört, die dann von den Angesprochenen zu „suchen“ (Z. 4: *יִדְרְשׁוּן*) ist. Vgl. auch GOFF, *4QInstruction*, 273–280, der die Textbasis für seine Rekonstruktion um 4Q418 122 ii erweitert und nuanciert von der Interpretation bei REY abweicht.

¹⁹¹ Insofern eine Verbindung beider Fragmente aus 4Q423 gerechtfertigt erscheint: so die bei T. ELGVIN, 423. *4QInstruction*^g (*Mūsār L^g Mēvîn^g*), in: STRUGNELL/HARRINGTON, *Qumran Cave 4. XXIV*, 505–533: 507–513, gebotene Textrekonstruktion. Kritisch äußern sich zur vorgeschlagenen Verknüpfung der Fragmente: TIGCHELAAR, *To Increase Learning for the Understanding Ones*, 141; KAMPEN, *Wisdom Literature*, 182f; GOFF, *4QInstruction*, 290f.

¹⁹² Zur Interpretation von 4Q423 vgl. COLLINS, *The Interpretation of Genesis in the Dead Sea Scrolls*, 78f; GOFF, *Discerning Wisdom*, 36–38; DERS., *4QInstruction*, 290–298. Wegen des fragmentarischen Zustands nicht näher auswertbar sind zudem die Anspielungen auf die Schöpfung in 4Q418 159 7 u. 4Q418 227 1–2.

Akzent setzt und zudem in den älteren Weisheitstexten nicht begegnet, ist damit ein erstes Spezifikum benannt.

Eine weitere Modifikation weisheitlicher Weltordnung kann an den unterschiedlichen Bezügen auf die Schöpfung, insbesondere die Menschenschöpfung, in 4Q417 abgelesen werden. John Collins hat zu 4Q417 2: *olim*, 1 i 13–18 herausgearbeitet, dass zwei unterschiedliche Schöpfungskonzepte reflektiert werden: zum einen die an der Gottesebenbildlichkeit (vgl. Gen 1,26–28) orientierte Idee eines „himmlischen Daseins“ als „Geistvolk“, gleich dem von „Heiligen“ (4Q417 1 i 17: *כתבנית קדושים*), zum anderen als „Fleischgeist“, als vergängliche Wesen, die nicht zwischen Gut und Böse zu unterscheiden wissen (Z. 17–18; vgl. auch 4Q416 1 10–16).¹⁹³ Mit dem Dualismus von *רוח בשר* und *רוח עם* wird also auf unterschiedliche Schöpfungskonzepte des *Tanach* verwiesen, die den Menschen sowohl als „Geistwesen“ in der Gottesebenbildlichkeit (Gen 1,26–28) als auch als „Staubgebilde“ (Gen 2,7) in seiner Unfähigkeit, zwischen „Gut“ und „Böse“ unterscheiden zu können, verstehen.¹⁹⁴ Da der Dualismus auch und vor allem im Kontext endzeitlichen Gerichts (vgl. 4Q416 1 10–16; 4Q417 2 i 13–16; 4Q418 69 i–ii 5–9)¹⁹⁵ begegnet, sind „Protologie“ und „Eschatologie“ in dieser weisheitlichen Weltansicht eng miteinander verzahnt. Weiterhin ist zu bedenken, dass die weisheitliche Erkenntnis an den *רז נהיה* gebunden ist, dem Offenbarungscharakter (hebr. *גלה*) zukommt (vgl. 4Q416 2 iii 17f; 4Q418 123 i–ii 4f; 4Q423 1 4). Konzeptionell weist jene Weltansicht weit über die der älteren Weisheit hinaus und reiht sich ein in die Traditionen aus hellenistisch-römischer Zeit, wenn auch mit sehr eigenständigem Gepräge: man beachte die „Zwei-Geister-Lehre“ (1QS 3,13–4,26), 1Q/4QMysteries, Sapientia Salomonis oder Pseudo-Phokylides. Alle genann-

¹⁹³ In 4Q417 1 i 17–18 heißt es: *לרוח בשר כי לא ידע בין [טן] ב לרע*: „und hinsichtlich des Fleischgeistes, der nicht unterscheidet zwischen [Gu]t und Böse“. Zur These vgl. J. J. COLLINS, In the Likeness of the Holy Ones: The Creation of Humankind in a Wisdom Text from Qumran, in: D. W. Parry/E. Ulrich (Hg.), The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues (StTDJ 30), Leiden et al. 1999, 609–618: 615–618; DERS., The Interpretation of Genesis in the Dead Sea Scrolls, 79–82.

¹⁹⁴ Der an Gen 1 und 2–3 (v. a. 1,27; 2,7) in unterschiedlichen Menschenschöpfungskonzepten orientierte Dualismus findet seinen antiken Entdeckungszusammenhang in der Allegorie des Philo von Alexandrien, der ebenfalls an den beiden Schöpfungsmythen zwei Arten von „Mensch“ erläutert: vgl. dazu Philo, opif. 134f; LA I,31f. Zu weiteren Belegen und ihrer Interpretation vgl. KUGEL, Traditions of the Bible, 80–82; GOFF, Adam, the Angels and Eternal Life, 7–17.

¹⁹⁵ Weitere Belege zur „Eschatologisierung“ in 1Q/4QInstruction diskutieren COLLINS, The Eschatologizing of Wisdom in the Dead Sea Scrolls, 242–250, und GOFF, Discerning Wisdom, 32–36. Vgl. auch REY, 4QInstruction, 235–243.

ten Überlieferungen bezeugen, wie 1Q/4QInstruction, einen mehr oder weniger starken Einfluss durch die apokalyptische Weltsicht.¹⁹⁶

Zuletzt ist das historische Umfeld jener späteren Weisheitsüberlieferung in hellenistisch-römischer Zeit zu beachten. So ist die oben explizierte motiv-geschichtliche und kompositorische Kombination von „Weisheit“ und „Apokalyptik“ erst in dieser Epoche denkbar.¹⁹⁷ Die „Eschatologisierung der Weisheit“ als Weiterentwicklung innerhalb weisheitlicher Traditionen ist also auch unter dem Aspekt ihrer zeitgeschichtlichen Umstände zu betrachten.

Einschränkend muss man sich allerdings zunächst vor Augen führen, dass die Weisheitsüberlieferungen in den Handschriften vom Toten Meer keinerlei Hinweise auf absolute Daten liefern. Lediglich die Zeiten der Abschriften gewähren einen *terminus ad quem*. Etwa für 1Q/4QInstruction gilt, dass die meisten Mss. aus der früh-herodianischen Zeit, also der zweiten Hälfte des 1. Jh.s v. Chr., datieren. Als älteste, vielleicht noch spät-hasmonäisch zu datierende Handschrift sticht 4Q416 heraus, während 4Q415, 4Q417 und 4Q418 etwas später und 4Q423 sowie 1Q26 erst in mittel- oder spät-herodianischer Zeit (erste Hälfte des 1. Jh.s n. Chr.) anzusetzen sind.¹⁹⁸ Ähnliches gilt für den paläographischen Befund von 1Q/4QMysteries, der die „Herodian semi-formal hand“ bzw. „late Herodian formal bookhand“ ausweist.¹⁹⁹ Ein weiteres Datierungsargument lässt sich erheben, wenn man die behandelten Weisheitstexte mit den übrigen am Toten Meer gefundenen Fragmenten vergleicht. Bei diesem Vergleich stellt sich immer wieder die Frage, ob jene Weisheitstexte Teil einer gruppenspezifischen Literatur sind, wie man sie gemeinhin u.a. in 1QS, den *Pescharim* oder den *Hodayot* identifiziert. Etwa die *Hodayot* kennen den „Gott der Erkenntnis“ (1QH 9,28f; 20,13f), der auch in 1Q/4QInstruction (4Q417 1 i 8f; 4Q418 55 5f) oder 1Q/4QMysteries (4Q299 35 1 u. 73 3) begegnet (vgl. auch I Sam 2,3; 1QS 3,15 u.ö.).²⁰⁰ Dann findet man die Phrase פלא ריי aus 1Q/4QInstruction (4Q417 1 i 2.13; 4Q418 43–45 i 1.10 u. 219 2) und 1Q/4QMysteries (1Q27 1 i 7; vielleicht: 4Q301 1 2) u.a. auch in den *Hodayot* (1QH

¹⁹⁶ Insbesondere bei 1Q/4QInstruction wird immer wieder auf die Nähe zu Motiven und ganzen Passagen aus der henochischen Apokalyptik hingewiesen. So bezeichnet T. ELGVIN, *The Mystery to Come: Early Essene Theology of Revelation*, in: F. H. Cryer/Th. L. Thompson (Hg.), *Qumran between the Old and the New Testaments (JSOT.S 290)*, Sheffield 1998, 113–150: v.a. 138, die Sammlung der *Epistel* in äthHen 92–105 als Hauptquelle von 1Q/4QInstruction. Zwar können für 1Q/4QInstruction zahlreiche Bezüge zu einer apokalyptischen Eschatologie namhaft gemacht werden (vgl. T. ELGVIN, *Early Essene Eschatology: Judgment and Salvation according to Sapiential Work A*, in: D. W. Parry/S. D. Ricks [Hg.], *Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls: Conference on the Texts from the Judean Desert, Jerusalem, 30 April 1995 [StTDJ 20]*, Leiden et al. 1996, 126–165: 139–145), allerdings wird man bei der Annahme einer direkten Beeinflussung durch die Überlieferung aus dem äthHen zurückhaltend sein müssen (vgl. GOFF, *The Worldly and Heavenly Wisdom*, 186–189; DERS., *Discerning Wisdom*, 20f).

¹⁹⁷ Vgl. dazu die Erläuterung zeitgeschichtlicher Umstände bei GOFF, *The Mystery of Creation in 4QInstruction*, 179–186.

¹⁹⁸ Vgl. STRUGNELL/HARRINGTON, *Qumran Cave 4. XXIV*, 21.42.76.146f.214.217.476.506f.535.

¹⁹⁹ Vgl. MILIK, II. *Textes non bibliques*, Tfl. XXI u. XXII; SCHIFFMAN, 299–301: 4QMysteries^{a-b, c?}, 33.99.114; vgl. auch GOFF, *Discerning Wisdom*, 71.

²⁰⁰ Vgl. dazu die Hinweise bei STRUGNELL/HARRINGTON, *Qumran Cave 4. XXIV*, 158 (mit teilweise abweichender Fragment-Zählung).

5,19; 10,15; 19,13) und auch in CD (3,18) sowie 1QS (9,18; 11,5).²⁰¹ Weitere Termini und die damit verbundenen Motivkonstellationen ließen sich ergänzen, um Verbindungslinien zwischen der Weisheitsüberlieferung und den sogenannten gruppenspezifischen Texten aufzuzeigen.²⁰² Allerdings bleibt festzuhalten, dass *en détail* wie *en gros* die Unterschiede überwiegen: So zeigt der Vergleich zwischen 1Q/4QInstruction und den *Hodayot*, dass voneinander abweichende Sprechersituationen vorliegen, die unterschiedliche religiöse Haltungen implizieren, oder dass die Gerichts- und „eschatologischen“ Vorstellungen nicht kompatibel sind.²⁰³ Mit Blick auf die Selbstwahrnehmung der „Qumraniten“ formuliert John Collins die entscheidende Differenz:²⁰⁴

„It does appear, however, that *4QInstruction* reflects a stage of spiritual separatism that was not yet embodied in social action. The ‘spiritual people’ were aware of their need to separate from ‘spirit of flesh,’ but they had not yet found their Teacher. They had not yet developed the kind of systematic focus in Torah interpretation that we find in the ‘mature’ sectarian scrolls from Qumran, and they had not yet set up the social structures that would enable them to separate themselves from the multitude of the people.“

Wenn man nun die Absonderung der „Qumraniten“ nicht vor das ausgehende 2. bzw. beginnende 1. Jh. v. Chr. datiert, dann ergibt sich eine weitere Präzisierung des *terminus ad quem*, nämlich in die erste Hälfte bzw. Mitte des 2. Jh.s v. Chr., in der die Entstehungszeit jener Weisheitstexte zu datieren ist. Allerdings impliziert der obige Vergleich bereits eine inzwischen durchaus angefochtene Forschungshypothese, nämlich die der Verbindung des Ortes *Chirbet Qumran* mit einer oder mehreren religiösen Gruppierungen, wie sie in ihrer „Selbstwahrnehmung“ aus den Texten der Höhlen zu rekonstruieren sind.²⁰⁵

Eine exaktere Datierung, zumal wenn man das Verhältnis der Weisheitstexte untereinander – etwa 1Q/4QInstruction und 1Q/4QMysteries – betrachtet, ist nur in Relation, gestützt durch rein geistesgeschichtlich verankerte Phänomene und unter Inkaufnahme einer erheblichen Hypothetik, möglich.

Geht man einmal davon aus, dass die behandelten Weisheitstexte nicht nur „vor-essenisch“ sind²⁰⁶, sondern auch vor die sogenannte „syrische Religionskrise“ unter Antiochus IV. Epiphanes datieren, gelangt man also in die erste Hälfte des 2. Jh.s v. Chr., was einen „apokalyptischen“ Einfluss bei 1Q/4QIn-

²⁰¹ Vgl. dazu die Hinweise bei a.a.O. 156 (mit teilweise abweichender Fragment-Zählung).

²⁰² Zum Vergleich von 1Q/4QInstruction mit den *Hodayot* sei verwiesen auf M. J. GOFF, *Reading Wisdom at Qumran: 4QInstruction and the Hodayot*, DSD 11 (2004), 263–288.

²⁰³ Vgl. dazu GOFF, *Reading Wisdom at Qumran*, 287f; DERS., *Discerning Wisdom*, 61–65.

²⁰⁴ So J. J. COLLINS, *Sectarian Consciousness in the Dead Sea Scrolls* (2007), in: Ders. (Hg.), *Scriptures and Sectarianism*, 164–176: 176 (Hervorheb. im Orig.).

²⁰⁵ Vgl. dazu etwa S. BEYERLE, *Qumran und die Apokalyptik*, in: Ders./J. Frey (Hg.), *Qumran aktuell: Texte und Themen der Schriften vom Toten Meer* (BThSt 120), Neukirchen-Vluyn 2011, 159–223: 164–177.

²⁰⁶ Der nach wie vor geläufige Begriff „vor-essenisch“ sei an dieser Stelle einmal gebraucht, auch wenn man massive Zweifel an einer Verbindung der in den Texten vom Toten Meer reflektierten Gruppen mit den „Essenern“ attestieren darf: vgl. dazu u.a. die Diskussion bei G. STEMBERGER, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener: Fragen – Fakten – Hintergründe*, Stuttgart 2013.

struction und 1Q/4QMysteris im Grunde auf die ältere henochische Apokalyptik beschränkt. Dann aber müsste der Vergleich der unzweifelhaft vorhandenen gemeinsamen Motive²⁰⁷ in der Henoch- und der Weisheitsliteratur auf die ältesten Überlieferungen in äthHen, wie etwa Abschnitte des „Wächterbuches“ (äthHen 1–36: etwa Kap. 6–11), beschränkt bleiben, insofern eine Beeinflussung der Weisheit durch die Apokalyptik angemessen erscheint. Oder aber man bleibt mit Blick auf *unmittelbare* textliche Abhängigkeiten zurückhaltender und postuliert lediglich einen gemeinsamen „Nährboden“ an Vorstellungen und Motiven, auf dem sowohl die Apokalyptik als auch die Weisheit in jener Epoche weiter zu wachsen vermochten.²⁰⁸

Die analytische Musterung schöpfungsrelevanter dualistischer Vorstellungen in 1Q/4QInstruction ergab, ganz allgemein gesprochen, einen Basiskontext, der sich durch eine Weiterentwicklung weisheitlicher Motivkonstellationen im Vergleich zur Weisheit aus vorhellenistischer Zeit auszeichnet. Inhaltlich ist jene Entwicklung durch eine „Eschatologisierung“ oder „Apokalyptisierung“ älterer Vorstellungen charakterisiert. Dass dabei nicht nur Heilshoffnungen, sondern auch der Blick zurück auf die Anfänge des Kosmos in das Weisheitskonzept eingegangen sind, wird unmittelbar in der Verwendung der Phrase *רַגְוִיָּה* greifbar. Weisheit erscheint hier sowohl an kosmotheistische Motivkonstellationen gebunden als auch in deterministische Vorstellungen eingebettet. An letzteren Motiven hängt dann auch die in unterschiedlichen

²⁰⁷ Verwiesen wird u.a. auf: das gemeinsame Verständnis einer periodisierten Geschichte in 1Q/4QInstruction und in der „Zehnwochenapokalypse“ (äthHen 93,1–10; 91,11–17) sowie der „Tierapokalypse“ (äthHen 85–90), die damit verknüpfte Unterscheidung von „Zeit des Frevels“ und „Zeit der Wahrheit“ (vgl. 4Q416 1 11–14; äthHen 93,9), die Betonung der „(ewigen) Pflanzung“ (vgl. 4Q418 81 + 81a 13; äthHen 93,10; vgl. auch 84,6; 93,2.5) oder die postmortale Heilsvorstellung (vgl. 4Q416 2 iii 6–8; 4Q418 69 i + ii 12–15; äthHen 91,10; 102–104). T. ELGVIN geht sogar so weit, mahnd-traditionelle Überlieferungen von späteren, apokalyptischen Überformungen der Weisheit in 1Q/4QInstruction zu unterscheiden: vgl. DERS., *Wisdom and Apocalypticism in the Early Second Century BCE – The Evidence of 4QInstruction*, in: L. H. Schiffman et al. (Hg.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after Their Discovery: Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997, Jerusalem 2000*, 226–247.

²⁰⁸ So bleibt M. A. KNIBB, *Enoch and Wisdom: Reflections on the Character of the Book of Parables*, in: M. Nissinen (Hg.), *Congress Volume Helsinki 2010* (VT.S 148), Leiden/Boston 2012, 255–276: 255–274, sehr zurückhaltend bei seinem Vergleich der späteren Henoch-Überlieferung im „Buch der Gleichnisse“ mit Jesus Sirach und 1Q/4QInstruction. Zu den gegenüber der These von T. ELGVIN (s. voranstehende Anm.) zurückhaltend bis kritisch votierenden Stimmen vgl. neben den in Anm. 196 genannten Arbeiten noch M. A. KNIBB, *The Book of Enoch in the Light of Qumran Wisdom Literature* (2003), in: Ders. (Hg.), *Essays on the Book of Enoch and Other Early Jewish Texts and Traditions* (SVTP 22), Leiden/Boston 2009, 91–110; L. T. STUCKENBRUCK, *4QInstruction and the Possible Influence of Early Enochic Traditions: An Evaluation*, in: Hempel et al. (Hg.), *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought*, 245–261.

Begrifflichkeiten artikulierte dualistische Weltkonzeption. Kosmotheismus, Determinismus und Dualismus stehen dabei im Dienste einer dreistufigen Weisheitsauffassung, auf deren dritten Stufe jene Akzente erst recht zur Entfaltung kommen. Sie rücken die Weisheit in die Nähe eines offenbarungstheologischen Prinzips, das der älteren Weisheit noch fremd war, das aber in der Traditionslinie kosmotheistischer Motive, wie in Prov 3,19f oder Aḥīqar, bereits seine frühe Anlage besaß. Hier ergibt sich dann auch ein Anknüpfungspunkt für die hellenistisch bezeugten Weisheitskompositionen aus den Texten vom Toten Meer mit der „nordsyrisch-kanaanäischen“ Weisheitstradition.

4. Ergebnisse

Die vorausgehende Untersuchung hat sehr unterschiedliche und auf den ersten Blick nicht unmittelbar aufeinander bezogene Traditionen und Motivkonstellationen diskutiert. Dabei spannt die Darlegung auch zeitlich einen weiten Bogen, der vom Ende des 9. Jh.s v. Chr., also die EZ IIB bzw. IIC, bis ins 2. Jh. v. Chr., die hellenistische Zeit, reicht. Dass dabei grundsätzlich keine lückenlose Traditionsgeschichte abgebildet werden kann, ist im Kontext der Phänomene „Weisheit“ und „Apokalyptik“ nicht notwendig ein Manko – man denke nur die ebenfalls chronologisch weit ausgreifenden Traditionen und Motive eines Textes wie Dan 7²⁰⁹. Ebenso inhaltlich sind sehr unterschiedliche Gattungen angesprochen. Allerdings ist auch diesbezüglich nicht von Willkür – eines alles umspannenden Traditionsraumes in Palästina bzw. Israel – auszugehen. Schließlich greifen etwa in den zuletzt behandelten Weisheitstexten selbst sehr diverse Textsorten: von der weisheitlichen Ermahnung über die Lehrrede bis hin zur apokalyptischen Abhandlung.

Mit diesen Hinweisen wäre es allerdings nicht getan, könnten nicht motivorientierte Kriterien benannt werden, die für die obige Durchmusterung leitend waren. Erstes und vordringliches Kriterium ist der „Dualismus“. Dabei wird das mit diesem Begriff verbundene Phänomen nicht einmal weiter gefasst als in den bisherigen Analysen zum Thema, da auch die bislang vorhandenen Definitionen Dualismen nur in mehr oder weniger weit ausgreifenden Rahmenkonstruktionen beschreiben können.²¹⁰ Die Problematik bisheriger Beschrei-

²⁰⁹ Vgl. dazu etwa S. BEYERLE, *The Imagined World of the Apocalypses*, in: Collins (Hg.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, 373–387: 376–380. In besonderer Weise sind von jener Traditionskonstanz Schöpfungsmotive betroffen, wie sie auch in den Texten vom Toten Meer rezipiert wurden. Man beachte etwa die Schöpfungsterminologie in den *Hodayot*: vgl. dazu M. A. DAISE, *Biblical Creation Motifs in the Qumran Hodayot*, in: Schiffman et al. (Hg.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after Their Discovery*, 293–305: v.a. 300–305.

²¹⁰ Zur Taxonomie dualistischer Modelle s.o., 3.3.

bungen besteht m.E. in dem jeweils für den altisraelitischen und antik-jüdischen Kulturraum stillschweigend vorausgesetzten „Monotheismus“, wodurch etwa „dytheistische“ oder gar „polytheistische“ Konzepte für die Suche nach Dualismen in Palästina und Israel bzw. Juda weitestgehend ausgeklammert werden können. Jedoch trifft jene Voraussetzung bestenfalls in „kanonischer“ Hinsicht zu, wodurch in historisch späteren Texten auch für die vorexilische Phase der Geschichte Israels „monotheistische“ Gottesvorstellungen suggeriert werden. Unter Berücksichtigung historischer Verhältnisse ist die Voraussetzung jener Suggestion zumindest für jede religionsgeschichtliche Betrachtung insuffizient.²¹¹

Als Konsequenz daraus genügt es dann auch nicht, Dualismen auf zumeist Antagonismen präzisierende Paarbildungen engzuführen und diese in strikter Abhängigkeit zu einem monotheistischen oder auch nur monolatrischen Gottesbild zu verhandeln. Man wird also, bei aller Vorsicht und ohne die unterschiedlichen Phasen altisraelitischer bzw. antik-jüdischer Religion einebnen zu wollen, keine Gründe benennen können, die gegen die Anknüpfung dualistischer Phänomene an im engeren Sinne theologische, anthropologische oder auch kosmotheistische Vorstellungen sprechen.

Mit letzteren, den kosmotheistischen Bezügen, ist ein weiteres Kriterium vor Augen, das die diskutierten Phänomene auszeichnet. Damit ist die den Weltbezug als Kosmos betonende und dabei in magisch-mantischer Anspielung Schöpfungsaspekte herausstellende Gottesvorstellung gemeint, die sich Motive und Formen einer „natürlichen Theologie“ zunutze macht (s.o., 2.2). Dass dabei insbesondere die Weisheitsliteratur in den Fokus gerät, liegt in den inhaltlichen und formalen Konstituenten jener Literatur selbst begründet.²¹²

²¹¹ Letztlich wird auch das kanonische Alte Testament bzw. der *Tanach*, berechtigt oder nicht, als religionsgeschichtliche Quelle verwendet. Streng genommen ist dies nur dann und dort sachgerecht, wenn die Schriften, quasi „entkanonisiert“, als hypothetisch zu rekonstruierende historische Quellen, handhabbar werden. Markante Belege des *Tanach*, als Bestandteil dieser Diskussion, sind grundsätzlich jene Quellen, die textgeschichtlich umstritten und daher auch auswertbar erscheinen (vgl. dazu auch PAKKALA, *God's Word Omitted*: v.a. 183–252; o. Anm. 38); vgl. nur Dtn 32,8f; Am 8,14; Ps 82, vielleicht auch Ps 91, u.v.a.m. Die in diesem Zusammenhang geläufige Unterscheidung von „offizieller Religion“ und „Privatfrömmigkeit“ ist kaum zielführend, weil sie *formal* mit einer modernen Unterscheidung und *inhaltlich* am Befund vorbei argumentiert (zum Befund vgl. u.a. ALBERTZ/SCHMITT, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, 339–367, und zu *Kuntillet 'Agrūd* vgl. LEUENBERGER, *Segen und Segenstheologien im alten Israel*, 134f). Die von T. SUNDERMEIER eingeführte und von J. ASSMANN auf die antike Religionsgeschichte, insbesondere Ägypten, hin angewandte Unterscheidung in „primäre“ und „sekundäre Religion“ könnte eine Alternative bieten, hat sich jedoch – bisher – nicht durchgesetzt: vgl. dazu den Sammelband von A. Wagner (Hg.), *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments* (BZAW 364), Berlin/New York 2006.

²¹² Zur natürlichen Theologie in der Weisheit vgl. J. J. COLLINS, *The Biblical Precedent for Natural Theology* (1977), in: Ders. (Hg.), *Encounters with Biblical Theology*, Minneapo-

Dabei ist die Vorstellung von der „Weisheit“ als personifizierter oder „hypostasierter“ Größe nur ein Aspekt von vielen, die jenen kosmischen Bezug einer natürlichen Theologie zum Tragen bringen.²¹³

Außerdem ermöglicht eine konsequente Beachtung dualistischer Strukturen, die auch das Göttliche nicht ausschließt, den weiblichen Aspekt der Gottesvorstellung hervorzuheben. Die „Göttin“ oder – neutraler – die weibliche Seite Gottes zieht sich als gemeinsames Traditionsmotiv durch viele der diskutierten Quellen. Aus forschungsgeschichtlicher Perspektive ist man versucht, von der „Rückkehr der Göttin“ zu sprechen.²¹⁴ Auch zu diesem Kriterium bleibt zu betonen, dass das Bild der kanonisch gewordenen Deuteronomistik, wonach gerade der Aschera-Kult bzw. jede Form von Fruchtbarkeitskult ausgeschlossen wird, lange Zeit die Auffassungen von den real-historischen Umständen religiöser Praxis im Alten Israel und im Judentum in der Forschung bestimmt hat.²¹⁵

Ein letztes, eher formales Kriterium ergibt sich aus dem Quellenbefund: Sieht man von Prov 3,19f und 8,22–31 ab, dann beschränkt sich die obige Analyse auf Texte außerhalb des alttestamentlichen Kanons. Schwerpunkte bilden textliche und zuweilen auch ikonographische Belege aus der Eisenzeit, der Perserzeit und der hellenistischen Epoche, aus *Kuntillet 'Ağrūd*, Elephantine und aus den Höhlen vom Toten Meer. Damit sind sämtliche Quellen, als „Überreste“ und weniger als „Traditionen“, zumindest durch ihren Fundkontext auch

lis 2005, 91–104, der (a.a.O. 98–101) die beiden wichtigsten Aspekte einer natürlichen Weisheitsordnung herausarbeitet: den „Tun-Ergehen-Zusammenhang“ und die personifizierte Weisheit.

²¹³ Dies gilt auch vor dem Hintergrund des Befunds zur personifizierten Weisheit in den Texten vom Toten Meer: vgl. 4QWiles of the Wicked Woman (= 4Q184); 4QSapiential Work (= 4Q185); 4QBeatitudes (= 4Q525); 11QPs^a (= 11Q5) 21,11–17; 22,1: vgl. Sir 51,13–20; 11QHymn to the Creator (11QPs^a) 26,9–15. Denn der Grad der Personifizierung bzw. Divinisierung der „Weisheit“ in diesen Belegen ist durchaus diskussionswürdig: vgl. dazu S. WHITE CRAWFORD, *Lady Wisdom and Dame Folly at Qumran*, DSD 5 (1998), 355–366; GOFF, *Discerning Wisdom*, 104–121.135–139.214–217.247–260; zu Rekonstruktion und Text von 4Q184 vgl. E. TIGCHELAAR, *Constructing, Deconstructing and Reconstructing Fragmentary Manuscripts: Illustrated by a Study of 4Q184 (4QWiles of the Wicked Woman)*, in: M. Grossman (Hg.), *Rediscovering the Dead Sea Scrolls: An Assessment of Old and New Approaches and Methods*, Grand Rapids/Cambridge 2010, 26–47: 31–46.

²¹⁴ Vgl. J. J. COLLINS, *Israelite Religion: The Return of the Goddess*, in: Ders. (Hg.), *The Bible after Babel: Historical Criticism in a Postmodern Age*, Grand Rapids/Cambridge 2005, 99–129.

²¹⁵ Man beachte nur, dass die Aschera-Belege des *Tanach* im DtrG deutlich überwiegen. Zur Sache vgl. auch die Beiträge von J. PAKKALA, *Die Entwicklung der Gotteskonzeptionen in den deuteronomistischen Redaktionen von polytheistischen zu monotheistischen Vorstellungen*, 239–248, und CHR. FREVEL, *Wovon reden die Deuteronomisten? Anmerkungen zu religionsgeschichtlichem Gehalt, Fiktionalität und literarischen Funktionen deuteronomistischer Kulnotizen*, 249–277, in: M. Witte et al. (Hg.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke: Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten (BZAW 365)*, Berlin/New York 2006.

historisch eingebunden – entsprechendes kann vom Kanon, ob als Altes Testament oder *Tanach*, nicht behauptet werden.²¹⁶

Im Rückblick auf die voranstehende Analyse sind dann folgende Ergebnisse festzuhalten: Für die Eisenzeit ist in Israel und Juda ein Polytheismus zu diagnostizieren, der in folgender Weise präzisiert werden kann. Die JHWH-Verehrung besitzt unterschiedliche Haftpunkte („Polyjahwismus“) und weist als wesentlichen Bestandteil eine weibliche Gottheit aus, deren Funktionalisierung in den Konnotationen von Fruchtbarkeit, Lebensbewahrung und damit Schöpfung aufgeht. Auch wenn sich – bislang – keine beständige und konsequente eisenzeitliche Tradition von „JHWH und seiner Aschera“ rekonstruieren lässt, ist der „kanaanäische“ JHWH-Glaube angereichert durch die typologisch dem ägyptisch-vorderasiatischen *Qudšu-Aṭirat*-‘*Anat*-Typ zuzuordnende Göttinnenverehrung, die auch ikonographisch nachweisbar bleibt. Konkretisiert erscheint jener Polytheismus also in vor allem dytheistischer Form.

Jene dytheistische Form setzt sich im weisheitlichen Diskurs religiöser Traditionen mit „nordsyrisch-kanaanäischem“ Ursprung fort. Angelpunkt dieser „Fortschreibung“ ist die Motivkonstellation der personifizierten Weisheit. Nach Ausweis jener Traditionen zeichnet die *חכמה* eine starke Gottesnähe aus. Dabei erscheint sie in schöpfungstheologischen Kontexten funktionalisiert und in ihrem präexistenten Herkommen sowie der näheren Beschreibung ihres Verhältnisses zu Gott bzw. JHWH in kosmotheistischen Weltbildern eingebunden. Eine Vorform, die die hypostasierte Weisheit noch nicht ausgebildet hat, findet sich insbesondere in einer perserzeitlichen Abschrift des *Aḥiqar*-Textes. Weiterentwicklungen hin zur personifizierten Weisheit begegnen dann in den sicher nicht vor der Perserzeit entstandenen Abschnitten aus Prov 1–9 (vgl. 3,19f; 8,22–31). Insbesondere das Sprüchebuch betont, dass die Weisheit als göttähnliche Person in mythisch aufgeladenen Schöpfungszusammenhängen begegnet. Trotz einiger nach wie vor offenen Fragen, vor allem die Semantik diverser Termini aus Prov 8,30f betreffend, erhellen Detailbeobachtungen zur Grammatik (Funktion des *Pi’el* von *חכש*), zur traditionsgeschichtlichen Verknüpfung mit der *Aḥiqar*-Überlieferung, zur Intertextualität von Prov 3 und 8 und, nicht zuletzt, zur lebensweltlichen Einbindung der personifizierten Weisheit in persischer und hellenistischer Zeit sowie zu ihrer Rezeption bis in die rabbinische Epoche den kosmotheistischen Bezugsrahmen. Zugleich ist durch die aufgezeigte Hermeneutik der Weg gewiesen von einem poly- oder dytheistischen zu einem – im engeren Sinne – dualistischen Konzept, ohne dass man beide Strukturen trennscharf voneinander separieren darf (s.o.).

Schließlich entwickelt die außerkanonische Weisheit aus den Texten vom Toten Meer, die allerdings nur sporadisch Verbindungslinien zur „nordsyrisch-kanaanäischen“ Tradition ausweist, das dualistische Konzept weiter. Auch

²¹⁶ Zur Problematik vgl. R. G. KRATZ, *Historisches und biblisches Israel: Drei Überblicke zum Alten Testament*, Tübingen 2013.

wenn die bekannten Fragmente aus 1Q/4QInstruction bzw. 1Q/4QMysteries keine Hinweise auf eine *verbatim* bezeugte personifizierte Weisheit liefern, konturieren sie ein Weisheitsverständnis, das ähnlich wie die vergleichsweise ältere Überlieferung die Schöpfungsmittlerschaft betont. Über die spezifische Terminologie und vor allem den Gebrauch des Kompositums רז נהיה treten in den noch lesbaren Textfragmenten nun offenbarungs- und endzeitrelevante Theologumena hinzu, die zumal auch in dualistisches Denken eingebunden erscheinen können, wie etwa in 1Q/4QMysteries. In 4Q300 3 5–6 und 1a ii–b werden רזי פשע bzw. רזי בליעל und רזי עד bzw. רז נהיה in ihrer Funktion der Eröffnung von Wissen „zwischen Schöpfung und Endzeit“ einander gegenübergestellt (s.o., 3.3). Darüber hinaus sind in 1Q/4QInstruction „kosmologische“ und „anthropologische“ Dualismen aufeinander bezogen. Das zeigt sich vor allem, in 4Q417 2: *olim*, 1 i 13–18 und 4Q418 81 + 81a 1–20, am Dualismus in רוח בשר und עם רוח, der in seiner Unterscheidung universalistisch und partikularistisch zugleich daherkommt: Als Bestandteil der Schöpfermacht Gottes ist die ganze Menschheit angesprochen (Universalismus), in der determinierten, jedoch vom *Mevin* stets neu zu erlangenden Heilssphäre – mit Hilfe des Studiums des רז נהיה – allerdings nur der Weise im Blick (Partikularismus).²¹⁷ In 4Q417 1 i 13–18 zielt der Dualismus von רוח בשר und עם רוח auf unterschiedliche Schöpfungskonzepte ab, die den Menschen sowohl als „Geistwesen“ in der Gottesebenbildlichkeit (vgl. Gen 1,26–28) als auch als „Staubgebilde“ (vgl. Gen 2,7) in seiner Unfähigkeit, zwischen „Gut“ und „Böse“ unterscheiden zu können, verstehen.²¹⁸ Die auch anthropologisch zu verstehende Zweiheit von עם רוח und רוח בשר greift damit sowohl auf Schöpfungs Traditionen (vgl. auch Philo von Alexandrien) als auch auf apokalyptische Heilsmodelle zurück, bewegt sich also im kosmotheistischen Raum von „Protologie“ und „Eschatologie“.

Zuletzt lässt sich das Weisheitsverständnis von 1Q/4QInstruction in ein dreistufiges Modell einpassen, das die חֲכָמָה und Synonyme – unterschieden, jedoch nicht voneinander getrennt – von der Bedeutung der „handwerklichen Kunstfertigkeit“ bis hin zum „eschatologischen“ Weisheitsbegriff entwickelt (s.o., 3.4).

Die voranstehenden Analysen verbinden religionsgeschichtliche Rückfragen mit theologischen Schlussfolgerungen, weshalb auf eine momentan wieder diskutierte religionsgeschichtliche Problematik im Kontext der Dualismen hingewiesen sei. Die Frage der Herkunft dualistischen Denkens wurde und wird gerne unter Verweis auf persische Einflüsse auf das antike Judentum beant-

²¹⁷ Man mag hier gar das Paradox zwischen göttlicher Determination und menschlichem Willen vermuten: vgl. REY, 4QInstruction, 320, wengleich dies reichlich „modern“ gedacht erscheint (s.o., 3.3).

²¹⁸ Vgl. dazu COLLINS, *In the Likeness of the Holy Ones*, 615–618.

wortet.²¹⁹ Angesichts der schon chronologischen Schwierigkeiten, die sich durch die höchst unsichere Datierung persischer Quellen ergeben, kann man auch einen zurückhaltenden Standpunkt bei dieser Frage einnehmen.²²⁰ Die vorausgehende Diskussion zur dualistischen Weisheit konnte nun Traditionslinien nachzeichnen, die ohne das Postulat eines persischen Einflusses auskommen. Damit soll letzterer Einfluss nicht kategorisch ausgeschlossen werden, zumal monokausale Erklärungen auf dem komplexen Feld religionsgeschichtlicher Einflüsse grundsätzlich zu kurz greifen.

Nachtrag: Leider konnte die wichtige Monographie von P. SCHÄFER, *Zwei Götter im Himmel: Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike*, München 2017, nicht mehr berücksichtigt werden.

²¹⁹ Vgl. u.a. A. DE JONG, *Iranian Connections in the Dead Sea Scrolls*, in: Lim/Collins (Hg.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, 479–500; F. GRENET, *Y a-t-il une composante iranienne dans l'apocalyptique judéo-chrétienne? Retour sur un vieux problème?*, in: D. Hamidović (Hg.), *Aux origines des messianismes juifs: Actes du colloques international tenu en Sorbonne, à Paris, les 8 et 9 juin 2010 (VT.S 158)*, Leiden/Boston 2013, 121–144.

²²⁰ Vgl. etwa J. BARR, *The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity*, *JAAR* 53 (1985), 210–235; FREY, *Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library*, 300; BEYERLE, *Monotheism, Angelology, and Dualism in Ancient Jewish Apocalyptic Writings*, v.a. 226–236.