

## Weisheit in Israel und im frühen Judentum

Jürgen van Oorschot

Gerlinde Baumann, *Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1–9*. Traditions- und theologische Studien (FAT 16), 374 S. J. C. B. Mohr Tübingen 1996. – Joseph Blenkinsopp, *Wisdom and Law in the Old Testament*. The Ordering of Life in Israel and Early Judaism (Oxford Bible Series), 197 S. Oxford University Press Oxford 1995. – Athalya Brenner/Carole R. Fontaine (Hg.), *Wisdom and Psalms* (A Feminist Companion to the Bible. Second Series 2), 332 S. Sheffield Academic Press Sheffield 1998. – John J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (OTL), 275 S. Westminster/John Knox Press Louisville, Kentucky 1997. – James L. Crenshaw, *Urgent Advice and Probing Questions*. Collected Writings on Old Testament Wisdom, XIV + 605 S. Mercer University Press Macon/Georgia 1995. – Helmut Engel, *Das Buch der Weisheit* (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 16), 322 S. Katholisches Bibelwerk Stuttgart 1998. – Christine Forster, *Begrenztes Leben als Herausforderung*. Das Vergänglichkeitsmotiv in weisheitlichen Psalmen, 277 S. Pano Zürich/Freiburg i.Br. 2000. – Jutta Hausmann, *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Spr 10ff.)* (FAT 7), 418 S. J. C. B. Mohr Tübingen 1995. – Dies., „Weisheit“ im Kontext alttestamentlicher Theologie. Stand und Perspektiven gegenwärtiger Forschung; Bernd Janowski (Hg.), *Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften* (VWGTh 10), Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 1996, 9–19. – Hans Hübner, *Die Weisheit Salomons* (ATD Apokryphen 4), 227 S. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1999. – Martina Kepper, *Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit*. Studien zur Sprachgestalt und Theologie der Sapientia Salomonis (BZAW 280), 233 S. Walter de Gruyter Berlin/New York 1999. – Thomas Krüger, *Kritische Weisheit*. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament, VIII + 230 S. Pano Zürich 1997. – Ders., *Kohelet (Prediger)* (BKAT XIX. Sonderband), 376 S. Neukirchener Neukirchen-Vluyn 2000. – Johannes Marböck, *Weisheit im Wandel*. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira (1971) (BZAW 272), 223 S. Walter de Gruyter Berlin/New York 1999. – Achim Müller, *Proverbien 1–9*. Der Weisheit neue Kleider (BZAW 291), 356 S. Walter de Gruyter Berlin/New York 2000. – Horst Dietrich Preuß, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur* (Urban-Taschenbücher 383), 241 S. W. Kohlhammer Stuttgart 1987. – Georg Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira* (ATD Apokryphen 1), 351 S. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2000. – Rolf Schäfer, *Die Poesie der Weisen*. Dichotomie als Grundstruktur der Lehr- und Weisheitsgedichte in Proverbien 1–9 (WMANT 77), 320 S. Neukirchener Neukirchen-Vluyn 1999. – Silvia Schroer, *Die Weisheit hat ihr Haus gebaut*. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, 176 S. Matthias Grünewald Mainz 1996. – Stefan Wälchli, *Der König Salomo*. Eine Studie zu den Erzählungen von der Weisheit Salomons in ihrem alttestamentlichen und altorientalischen Kontext (BWANT 141), 263 S. W. Kohlhammer Stuttgart 1999. – Stuart Weeks, *Early Wisdom*, XII + 212 S. Clarendon Press Oxford 1994. – Ders., *Wisdom in the Old Testament*: Stephan C. Barton (Hg.), Where shall Wisdom be found? Wisdom in the Bible, the Church and the Contemporary World, T&T Clark Edinburgh 1999, 19–30. – Ursel Wicke-Reuter, *Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa* (BZAW 298), 338 S. Walter de Gruyter Berlin/New York 2000.

Schon seit mehreren Jahrzehnten fristet die Weisheitsliteratur Israels und des frühen Judentums innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft kein Schattendasein mehr. Die Debatten zu den entsprechenden alttestamentlichen Büchern Proverbia, Hiob und Kohelet sowie zu den deuterokanonischen und zu weiteren frühjüdischen Weisheitstexten berühren religionswissenschaftlich und theo-

logisch virulente Themen<sup>1</sup>: In welchem Verhältnis stehen globale und partikuläre Perspektiven und Einsichten, für die exemplarisch die universal ausgerichtete Weisheit und die israelzentrierte sonstige Literatur des Alten Testaments ins Feld geführt wird? In welchem Verhältnis stehen also alttestamentlich-theologisch das Schöpfungs- und das Geschichtshandeln Gottes? Traditionsgeschichtlich ist entsprechend nach dem Verhältnis von Weisheit und Tora zu fragen. Erkenntnistheoretisch debattiert man damit über die Möglichkeiten und die Grenzen menschlicher Einsicht in Welt, Ethik und Gott. Das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft gehört zu den weiteren Themen weisheitlicher Literatur. Blickt die Weisheit primär vom einzelnen Menschen auf die Lebenswelt, so beherrscht das Alte Testament ansonsten meist die Perspektive des Volksganzen und seiner Geschichte. Ein dritter Diskurs konzentriert sich auf die späte biblische und außerkanonische Weisheitsliteratur. Er beleuchtet die historischen und geistesgeschichtlichen Umschichtungsprozesse des westsemitischen Kulturraumes. Welchen Einfluss hat die Etablierung und Entwicklung des persischen Großreiches sowie die zunehmende Hellenisierung des östlichen Mittelmeerbereiches auf das Judentum? In welcher Weise partizipiert das Judentum in Palästina und in der Diaspora daran? Anknüpfung und Widerspruch lassen sich am Werk Ben Siras und an der Weisheit Salomos nachzeichnen.

Das stärkere Interesse an der Weisheitsliteratur innerhalb der letzten zwanzig Jahre spiegelt sich in zahlreichen Forschungsberichten, die eine erste Übersicht ermöglichen. Sowohl zum Hiobbuch<sup>2</sup> als auch zu Proverbia und Kohelet<sup>3</sup> kann der interessierte Leser auf neuere, orientierende Aufsätze zurückgreifen. Die ältere Debatte zwischen dem Ende der 60er Jahre und den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts beleuchtet ein Beitrag, der 1991 in dieser Zeitschrift erschien.<sup>4</sup> Mithin kann in diesem Artikel auf eine erschöpfende fachwissenschaftliche Präsentation verzichtet werden. Es sollen einzelne Arbeiten vorgestellt werden, deren Tendenzen der neueren Forschung und zugleich die historische und theologische Relevanz der Weisheit abzulesen sind. Drei Themenkreise stehen dabei im Zentrum des Interesses: Der sozialgeschichtliche und theologische Ort der Weisheit, die Weisheit und ihre vernetzende Funktion in der israelitisch-frühjüdischen Religion und Theologie sowie die Weisheit in hellenistischer Zeit.

<sup>1</sup> *I. Kottsieper*, Alttestamentliche Weisheit: Proverbia und Kohelet (I): ThR 67 (2002) 3–5, weist zu dieser Entwicklung knapp auf eine veränderte geistesgeschichtliche Situation der europäisch-nordamerikanischen Forschung hin.

*H. P. Müller*, Das Hiobproblem (EdF 84), Darmstadt 1995. – *J. van Oorschot*, Ten der Hiobforschung: ThR 60 (1995) 351–388.

<sup>3</sup> *D. Michel*, Qohelet (EdF 258), Darmstadt 1988. *O. Kaiser*, Beiträge zur Kohelet-Forschung. Eine Nachlese: ThR 60 (1995) 1–31. 233–253. – *I. Kottsieper*, a. a. O. (Anm. 1), 1–34. *Ders.*, Alttestamentliche Weisheit: Proverbia und Kohelet (II): ThR 67 (2002) 201–237

<sup>4</sup> *H. Delkurt*, Grundprobleme alttestamentlicher Weisheit: VF 36 (1991/1) 38–71.

## Weisheit und Weisheitsliteratur

### *Weisheit und Schulen in der Königszeit*

Erfahrung und Sachverstand befördern das Leben des Einzelnen sowie der Gemeinschaft. Wer entsprechend über handwerkliche, seelische oder intellektuelle Fähigkeiten verfügt, den nennt das Alte Testament einen weisen Mann (Koh 12,9–11) oder eine weise Frau (2. Sam 14,2; 20,16.22). Diese Art lebenspraktischer Erfahrungsweisheit findet sich in allen Kulturen des Vorderen Orients, und nicht allein dort. Fasst man Weisheit derart als „eine ganz elementare Form der Lebensbemächtigung“, so lässt sie sich nicht auf Berufs- oder Standesweisheit in den Kreisen von Hof und Tempel eingrenzen. Neben der Bildungs- und Kunstweisheit eines sich sukzessive etablierenden Königtums des ersten Jahrtausends v. Chr. wird es in Israel und Juda immer auch eine Sippen- oder Volksweisheit gegeben haben.

Eine solch allgemeine Einschätzung wird weitestgehend auf Zustimmung stoßen. Dies ändert sich bei der Frage, ob und ab wann wir in der Königszeit mit einem „Schulwesen“<sup>6</sup> zu rechnen haben. Die neuere Literatur setzt hier eine alte Debatte fort. Da es in Ägypten, im Zweistromland und bei den Hethitern Weisheitsschulen gab, seien sie auch für Israel anzunehmen. Dafür spräche auch der Bedarf an Schriftkundigen, wie er sich beim Aufbau einer staatlichen Verwaltung und bei der Ausweitung arbeitsteiligen Handels ergibt. Entsprechend behaupten G. von Rad und H.-J. Hermisson die frühzeitige Existenz derartiger Ausbildungsstätten in der Königszeit, nicht ohne dass ihnen widersprochen wurde. So hält R. Whybray eine Schreiberausbildung auch ohne Schulen für denkbar, nämlich innerhalb der Schreiberfamilien selbst. Das Berufswissen sei vom Vater auf den Sohn weitergegeben worden.

Umstritten blieb in diesem Fragenfeld auch der Einfluss der Bildungsweisheit auf die Spruchliteratur. Die Forschungsübersicht von J. L. Crenshaw in seinem 1995 publizierten Sammelband „Urgent Advices and Probing Questions“ macht deutlich, wie stark die Kontroverse Folge der dürftigen Quellenlage ist.<sup>7</sup> Weder Texte noch Steine ermöglichen es bisher, ein klares Bild zu erstellen. Deshalb steht Crenshaw der Annahme von A. Lemaire<sup>8</sup> skeptisch gegenüber, dass schon königszeitlich in mehreren Städten Schulen eingerichtet wurden. Diese Skepsis

<sup>6</sup> G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, München 1962, 433.

<sup>7</sup> A. Klostermann, *Schulwesen im Alten Israel*: N. Bonwetsch u. a. (Hg.), FS Th. Zahn, Leipzig 1908, 193–232. – Zur neueren Debatte im Rahmen der Altorientalistik: P. D. Gesche, *Schulunterricht in Babylonien im ersten Jahrtausend v. Chr.* (AOAT 275), Münster 2001.

<sup>8</sup> Der Band versammelt verstreut erschienene Beiträge aus den Jahren 1969 bis 1995. – Zur Literalität und dem Schulwesen vgl. *Wisdom Literature: Retrospect and Prospect* (1993): *Urgent Advice*, 78–89.

A. Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël*, Göttingen 1981. *Ders.*, *The Sage in School and Temple*: J. G. Gammie und L. G. Perdue (Hg.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990, 165–1281.

wird durch neuere Arbeiten zur Lese- und Schreibfähigkeit im klassischen Griechenland verstärkt, die nach W. V. Harris<sup>9</sup> zehn Prozent nicht überschritten hat. Entsprechende Zahlen erreichten nach J. Baines<sup>10</sup> in Ägypten kaum die Einprozentmarke.

Wie die Befürworter einer weiter verbreiteten Schriftkundigkeit bleibt aber auch Crenshaw auf allgemeine Überlegungen angewiesen. Fünf Faktoren scheinen ihm gegen eine größere Verbreitung der Lese- und Schreibfähigkeit zu sprechen: Teures und schwer zu handhabendes Schreibmaterial, die geringe Attraktivität einer Schreibausbildung in einer agrarischen Gesellschaft, belegt auch durch ein Überwiegen der Mündlichkeit wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Abläufe, die selbst zu tragende Übernahme der Kosten einer solchen Ausbildung, sowie das Interesse der Schriftkundigen daran, den Kreis der entsprechend Befähigten klein zu halten (82–83). „In short, neither a strong desire for literacy nor an opportunity to become literate existed in ancient Israel, with the possible exception of a few guilds.“ (83) Trotz dieser Hemmnisse wird schon auf Grund der praktischen Erfordernisse mit einer Schreiberausbildung vor und erst recht nachexilisch zu rechnen sein. Für die nachexilische Zeit hat dies *J. J. Collins*, „Jewish Wisdom“, erneut betont und angesichts der seltenen Bezugnahme auf den Kultus innerhalb der weisheitlichen Literatur für eine vom Tempel unabhängige Ausbildung Schriftkundiger plädiert (8f.). Ob die Ausbildung in institutionellen Einrichtungen, sprich Schulen, erfolgte oder ob sich personal orientiert Schüler um einen Lehrer sammelten, müssen wir auf Grund der Quellenlage vorerst offen lassen.

## 2. *Erfahrungswisheit und Jahweglaube*

Weisheit, die sich aus der Erfahrung des Menschen nährt, versteht sich unter den gemeinorientalischen Denkvoraussetzungen nicht als eine profane oder gar gottlose Erschließung von Welt und Leben. Die Einsicht in lebensfördernde soziale oder universale Ordnungen, der darauf basierende Rat und die Erwartung, dass Leben Einzelner und ganzer Gemeinschaften gelingt, wenn sie sich an der *hākma* (Weisheit) orientieren – all dies kann Israel auch als Konsequenz der Gottesfurcht verstehen: „Die Jahwe-Furcht ist der Anfang der Erkenntnis; Weisheit und Zucht verachten die Dummen.“ (Prv 1,7)

Spätestens dieser Mottosatz, der mit Prv 9,10 die Mahn- und Lehrreden in Prv 1–9 rahmt, führt jedoch in eine bis heute nicht verstummte Debatte, in der um die rechte Verhältnisbestimmung zwischen empirischer Weisheit und Jahwe-Glauben gerungen wird. Steht dem geschichtlich orientierten Jahwe-Glauben mit der Weisheit nicht zuletzt ein fremdes, altorientalisches Element gegenüber,

*W. V. Harris*, *Ancient Literacy*, Cambridge und London 1989.

*J. Baines*, *Literacy and Ancient Egyptian Society*, London 1983, 572–599.

das erst sukzessive vom Jahwismus durchdrungen werden muss?<sup>11</sup> Und führt dieser Prozess am Ende nicht zu einer Krise der Weisheit, die theologisch das Scheitern einer erfahrungsorientierten Welterkenntnis und Lebensbemächtigung offen legt? Mit dieser zuletzt genannten These schürte *H. D. Preuß* die Auseinandersetzung um den theologischen Stellenwert der Weisheit. Für ihn erweisen die Bücher Hiob und Kohelet, „daß die Weisheit in ihrem Grundanliegen falsch orientiert war und ist“ (185). Über die damit ausgelöste Debatte informiert *J. Hausmann*, „Weisheit“ im Kontext alttestamentlicher Theologie“, in einer einführenden Übersicht zu Stand und Perspektiven gegenwärtiger Forschung (Untertitel).

Trotz des berechtigten Widerspruchs, den die pointierte Position von Preuß erfahren hat<sup>12</sup>, müssen doch gewichtige Unterschiede zwischen der weisheitlichen Literatur und dem Rest des Alten Testaments konstatiert werden. Sie gilt es zu verstehen und theologisch fruchtbar zu machen. So fehlen in den Weisheitsbüchern zentrale theologische Traditionen und Themen aus Tora und Prophetie (Vätergeschichten, Exodus, Sinai, Bund und Erwählung sowie Gerichts- und Heilsansage). Weiter sucht man in der Weisheitsliteratur den ansonsten konsequent zu findenden Bezug auf Israel vergeblich. Gelten die Aussagen der Weisen demnach unabhängig von einem bestimmten Volk und einem bestimmten Gott? Hausmann ergänzt diese Liste der *Propria* und verweist auf den unerähnt bleibenden Sabbat, auf die kritische Beurteilung des Kultus, auf anders gefüllte theologische Begriffe sowie auf den annähernd konsequent vertretenen Tun-Ergehens-Zusammenhang als Differenzpunkte (12–14).

Die Ausleger und Exegetinnen ziehen aus der Problemlage recht unterschiedliche Schlüsse, wobei in neuerer Zeit der Versuch überwiegt, weisheitliches Denken und das sonstige Alte Testament integrativ aufeinander zu beziehen. Hausmann (12–16) rubriziert in ihrer Übersicht neun Lösungsversuche. Zu ihnen gehört der Verweis auf „thematische Berührungspunkte“ (14), sei es die gemeinsame Rede von der Schöpfung (G. von Rad; R. Lux; H. H. Schmid), ein vergleichbares ethisches Interesse in Rechts- und Weisheitstexten (H. Delkurt) oder eine Kultkritik mit ethischen Argumenten, die Weisheit und Prophetie verbindet (H. Delkurt). Begriffliche Übereinstimmungen erweisen sich bei näherem Hinsehen oftmals eher als Trennendes, da dieselben Termini unterschiedlich gefüllt werden (13). Wieder andere Ausleger postulieren einen theologischen Rahmen, der unabhängig von den traditionsgeschichtlichen Akzentsetzungen gegeben sei. Eine exklusive Verehrung Jahwes, wie sie für Israel anzunehmen sei, führe dazu, dass die wesentlichen Inhalte von Pentateuch und Prophetie „mitgedacht“ seien (15). Ansonsten werde ein anderer Jahwe verkündet, so dass man gegen das erste Gebot verstoße (W. H. Schmidt). Auch die Vorstellung von der Jahwefurcht

<sup>11</sup> So markiert *W. H. Schmidt*, *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn 1996, 368.

<sup>12</sup> Vgl. etwa *L. Boström*, *The God of the Sages. The Portrayal of God in the Book of Proverbs* (B.OT 29), Stockholm 1990.

(Meinhold), die Konzeption der persönlichen Frömmigkeit, wie sie aus der ägyptischen Weisheitsliteratur entlehnt wurde (Steiert), oder universalistische Tendenzen einer „leçon de tolérance“ (16 – nach Lelièvre) werden als verbindende Elemente benannt. Theologische Bedenken gegen die Weisheit werden abgebaut, wenn für die ältere Weisheit der Tun-Ergehens-Zusammenhang nur als orientierendes Grundschema angenommen wird. Er sei erst in einer Spätphase weisheitlicher Theologie dogmatisiert worden. Allein diese Periode sei demnach kritisch zu besehen (G. von Rad; W. H. Schmidt). Weisheit komme darin an ihre Grenzen, was wiederum als „Verweis auf die Grenzen des Menschen“ bzw. auf „die Grenzen der Autonomie des Menschen“ (16) einen positiven Beitrag zum Ganzen der alttestamentlichen Rede von Gott beisteuere (R. Lux).

Hausmann selbst markiert abschließend als Zielstellung zukünftiger Forschung, das theologische Proprium weisheitlicher Literatur herauszuarbeiten, ohne dabei in die alte Opposition von Erfahrung und Glaube zurückzufallen. Ihre Sicht auf die weisheitlichen Eigenheiten deutet sie knapp an: Der einzelne Mensch mit seinen Alltags- (Prv) wie Grenzerfahrungen (Koh; Hi) steht im Zentrum und nicht die Gemeinschaft. Abgezielt wird auf eine pragmatische Alltagsorientierung, die verständlicherweise nicht unter Verweis auf die Heils- und Unheilsgeschichte des Volkes zu leisten ist. Dem entspreche die literarische Formensprache. Weisheit reflektiere Erfahrung und übermittle nicht Wort Gottes bzw. direkte menschliche Anrede Gottes. Zusammenfassend relativiert sie die Bedeutung der Unterschiede nachhaltig bzw. führt sie auf methodische Fehler der Ausleger zurück. „Weisheitliches Reden ist ebenso kontext-, situations- und erfahrungsabhängig wie anderes alttestamentliches Reden auch.“ „Von daher verbietet sich ein unmittelbarer Vergleich, der ohne genaueres Nachfragen nur zur Wahrnehmung eines Kontrastes zwischen den Texten führen wird.“ (18)

In ihrer Habilitationsschrift aus dem Jahr 1992 wird von Hausmann ein solcher Vergleich im Rahmen von „Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit“ vorgenommen. Sie versteht darin die ältere Weisheit als eine eigenständige, das sonstige Alte Testament aspektiv-ergänzende Größe. Ihr spezifischer Beitrag liege darin, dass sie „weniger den Menschen vor und mit Gott thematisiert als den Menschen vor und unter anderen Menschen“ (373). Entsprechend unterscheide sich Tora und weisheitliche Unterweisung. Viele der immer wieder angeführten Besonderheiten seien Folge dieser je eigenen Perspektive, angefangen von der fehlenden Heils- bzw. Unheilsgeschichte über die ausbleibende Eschatologie bis hin zu den anthropologischen Leerstellen. Der Mensch werde weisheitlich weder direkt als Sünder, als Ebenbild Gottes noch als Geschöpf angesprochen, was die Vfñ. durchaus als Defizit vermerkt (367). In die Krise gerate die Weisheit allerdings nicht auf Grund ihrer Spezifika, sondern durch den unangemessenen Umgang mit (Erfahrungs-) Weisheit. Auch hier findet sich die These von der Dogmatisierung des Tun-Ergehens-Zusammenhangs, ergänzt durch den Hinweis auf zunehmende soziale Spannungen zwischen den weisheitlichen Trägerkreisen und der Weisheit, sprich: der Erfahrung „des kleinen Man-

(374). Oberschichtweisheit und Volksweisheit träten demnach in Spannung zueinander und bereiteten so die so genannte Krise vor.

Textauswahl und Methodik der Untersuchung lassen Fragen offen. So nennt die Vf. keine Kriterien, um zu bestimmen, was sie zur „älteren Weisheit“ zählt. Der summarische Rückgriff auf Prv 10–31 wird von ihr selbst in Frage gestellt (74). Eine redaktionsgeschichtliche oder kompositorische Differenzierung erfolgt nicht. Methodisch schreitet sie vielmehr von Begriffen über Einzelsprüche zu den von ihr erhobenen Themen fort. Daraus ergeben sich vier Hauptabschnitte,

„I. Personengruppen als Typoi“: Weiser und Tor; Rechtschaffener und Frevler; Fleißiger und Fauler; Reicher und Armer; „II. Personengruppen mit Rollenfunktion“: Vater – Mutter – Sohn; Freund – Nächster; König; Rolle der Frau; „III. Den Menschen bestimmende Lebenszusammenhänge“: Erziehung; Herz; Sprache; Leiderfahrung; das (/der) Böse; Einzeller in Gemeinschaft; Verhalten und Ergehen; Zukunft und Hoffnung; Mensch und Gottesbeziehung; „IV. Die Lebensideale des Weisen“: Weisheit und Rechtschaffenheit; Mäßigung; Tod; Freude; Wohlstand,

mit insgesamt 27 Paragraphen, die dem Leser eine umfängliche Zusammenstellung und Gruppierung des Materials präsentieren. Insofern kann die Arbeit gut als Ausgangspunkt für vertiefende Teilstudien dienen.

### 3. Kritische Weisheit

Wie sich die Diskussionslage in den Arbeiten zur Weisheit (auch) gegenüber den gerade skizzierten Studien verschoben hat, macht der kleine Sammelband von *Th. Krüger* mit seinen elf Beiträgen unter dem Titel „Kritische Weisheit“ deutlich:

Genesis 38: ein ‚Lehrstück‘ alttestamentlicher Ethik; II. „Du sollst nicht töten!“: ‚Ehrfurcht dem Leben‘ in Ethik und Recht des Alten Testaments; III. Literarisches Wachstum und theologische Diskussion im Jonabuch; IV. Psalm 90 und die ‚Vergänglichkeit des Menschen‘; V. ‚Kosmo-theologie‘ zwischen Mythos und Erfahrung: Psalm 104 im Horizont alttestamentlicher und altorientalischer ‚Schöpfungs‘-Konzepte; VI. ‚Frau Weisheit‘ in Koh 7,26?; VII. Qoh 2,24–26 und die Frage nach dem „Guten“ im Qohelet-Buch; VIII. Dekonstruktion und Rekonstruktion prophetischer Eschatologie im Qohelet-Buch; IX. Die Rezeption der Tora im Buch Qohelet; X. Komposition und Diskussion in Proverbia 10; XI. Gott und Leid: Hiobs Botschaft – eine Predigt.

Weisheit steht nun nicht mehr unter dem Verdacht, ein Fremdkörper im Alten Testament zu sein. Vielmehr versteht Krüger, wie er im Vorwort ausführt, die zehn Aufsätze samt einer Predigt als Versuch, „die theologische Leistungsfähigkeit des ‚weisheitlichen‘ Ansatzes auf(zu)zeigen. Er war allem Anschein nach in der Lage, ganz andersartige Traditionen und Konzepte zu rezipieren und zu integrieren und sie im Blick auf neue soziale und kulturelle Herausforderungen kreativ zu interpretieren.“ (VI) Für die Zeit des späten hellenistischen Judentums sieht Krüger in der (von ihm meist in Anführungsstriche gesetzten) Weisheit *eine*, wenn nicht *die* Grundlage, auf der die theologischen Konflikte

ausgetragen wurden, ein „hermeneutische(s) Basis- und Rahmenkonzept frühjüdischer Theologie“ (ebd.). Dieses Potential weisheitlicher Theologie wurzele in den Büchern Hiob und Kohelet, die oft als Ausdruck einer Krise von Weisheit missverstanden würden. Die Weisheit gerate hier nicht generell an ihre Grenzen. Vielmehr werde eine dogmatische Ausprägung von Weisheit kritisch befragt. Somit zeige sich gerade in diesen Büchern die „Fähigkeit zur Selbstkritik“ (VII – vgl. die erstmals publizierte Predigt zum Hiobbuch in Beitrag XI, zu Kohelet die Aufsätze VI-IX und zu den Proverbia Aufsatz X). Traditionskritische Potentiale entfalte die weisheitliche Theologie aber auch gegenüber Tora, Prophetie und Psalter (vgl. die Aufsätze I-V). Grundlegende alttestamentliche Aussagen zur Gerechtigkeit von Gott und Mensch, zu Schöpfung, Geschichte und Eschatologie würden einer kritischen Durchsicht unterzogen. Weisheit trete so in eine Funktion ein, die traditionellerweise der Prophetie zugeschrieben werde. Sie nehme damit „in prototypischer Weise eine bleibende Aufgabe von Theologie wahr: die vernünftige und erfahrungsbezogene Reflexion religiöser Traditionen. Von daher verdienen sie im Rahmen einer ‚biblischen‘ Theologie, aber auch darüber hinaus theologische Beachtung.“ (VII)

Die Aussagen dieses programmatisch und knapp den Aufsätzen aus den Jahren 1991–1997 vorangestellten Vorwortes markieren eine große Linie, die in den Einzelbeiträgen mehr oder weniger stark zu finden ist. Auch wenn mit ihr teilweise eher eine zukünftige Aufgabe als bereits materialiter vorliegende Forschungsergebnisse benannt sind, weist Krüger damit der weiteren Arbeit eine Richtung. Und wie ein Blick auf andere Studien zeigen wird, haben verschiedene Forscherinnen und Forscher dazu bereits ihre Beiträge geleistet.

Mittlerweile hat Krüger eine Kommentierung des Koheletbuches vorgelegt. Auf dem Hintergrund seiner unveröffentlichten Habilitationsschrift „Theologische Gegenwartsdeutung im Kohelet-Buch“ (München 1990) präsentiert er darin die bisherigen Ergebnisse seiner Koheletstudien im Genre des Kommentars. Das Koheletbuch entstand in Jerusalem eine Generation vor Sirach, in der 2. Hälfte des 3. Jh.s v. Chr. (39), tendenziell an dessen Ende, d.h. nach dem Regierungsantritt von Ptolemaios V. im Jahr 204 v. Chr. Zu den spezifischen Überlegungen Krügers gehört etwa die These, nach der Kohelet nicht selbst Bestandteil der so genannten Krise der Weisheit ist, sondern selbst bereits auf diese reagiere (45). Diese Sicht findet sich auch bei anderen Auslegern (Kottsieper, *Alttestamentliche Weisheit* [II], 231 f.). Dabei profiliert er eine radikal erfahrungsbezogene Theologie des Predigers kritisch gegen die „emphatische Steigerung und religiöse Überhöhung des Traditionscharakters der Weisheit“ (ebd.). Letztere findet er in Prv 1–9 mit der dortigen Personifizierung der Weisheit. Damit erhält auch die gängigerweise als frauenfeindlich verstandene Stelle in Koh 7,25–29 eine neue Sinnggebung. Mit „Frau“ sei hier die „Frau Weisheit“ gemeint (45 f.; 261–271). Erfahrungsorientierte Theologie wende sich Linie gegen prophetisch inspirierte, umfassende Geschichtskonzepte wie sie etwa in Jes 40–66, in Dan 1–7 oder in der Henoch-Literatur formuliert wurden“

(46). Koh selbst stehe späten Psalmtexten wie Ps 104,27–30; 132,15; 136,25; 145,15 f.; 146,7 und 147,8f.14 mit ihrem „Eschatologie-Verzicht“ (50) nahe. Der kritische Einspruch gegen kosmische und individuelle Jenseitserwartungen führe zur älteren Weisheit und zu deren Ambivalenz und Skepsis zurück. Die Grundlinie einer kritisch-dialogischen Weisheit, wie sie der Aufsatzband hervorhebt, wird in der Einleitung aufgenommen. Im Kommentar selbst deuten die zahlreichen Querverweise auf alttestamentlich-frühjüdische Bezüge sowie auf altorientalische Parallelen bzw. solche aus der griechisch-römischen Literatur die traditions- und wirkungsgeschichtliche Vernetzung dieses Weisheitsbuches an. Derartige Bezugstexte rücken die Worte des Predigers teilweise in ein deutlich anderes Licht. Das so gewonnene Verständnis steht und fällt allerdings mit dem postulierten Kontext, der oftmals nur mittels einzelner Begriffe oder Motivaufgewiesen werden kann. Methodisch wären hier mehrschichtigere Nachweise wünschenswert, zumal die nachfolgende Argumentation auf den neu postulierten Horizonten ruht. Das gilt etwa, wenn Krüger das abschließende Gedicht über den Tod in Koh 12 als „ironisch gebrochene Rezeption spätprophetischer Eschatologie“ mit einem völlig neuen Horizont versteht (49; 335–359). Fand ein solcher kritischer Dialog zwischen den Weisen und „spätprophetischer Eschatologie“ oder, soll man nicht eher sagen, früher Apokalyptik wirklich statt? Und wenn es ihn gab, was bedeutet dies für die Beteiligung der Weisheit an der Transformation der späten alttestamentliche Prophetie hin zur Apokalyptik?

### Weisheit und ihre vernetzende Funktion in der israelitisch-frühjüdischen Religion und Theologie

Wurzelt die Weisheit ehemals in der basalen Weitergabe von Erfahrung und in der Berufsausbildung Schriftkundiger, so gewinnen die weisheitliche Tradition und ihre Trägerkreise in persischer und hellenistischer Zeit zunehmend mehr Einfluss auf die Weiterentwicklung von Theologie und religiöser Literatur des frühen Judentums. Die alttestamentliche Forschung zeichnet diesen Prozess der Vernetzung weisheitlicher Formensprache und weisheitlichen Denkens nach und verfolgt ihn mehr und mehr auch über die Grenzen des jüdisch-rabbinischen Kanons hinaus. Aus den entsprechenden Untersuchungen geht die Bedeutung dessen, was wir abgekürzt „Weisheit“ nennen, deutlich hervor, wenn auch die Hintergründe weitestgehend im Dunkeln bleiben. Zunächst dürften literatursoziologisch die Veränderungen in den Trägerkreisen eine wichtige Rolle spielen. Als mit dem Ende des Königtums die höfischen Schreiber wegfallen, ärgert dies die Priesterschaft am Tempel in Jerusalem und die mit ihnen teilweise konkurrierenden Leviten. Vor allem die Priester werden schon seit den Königs- mit den führenden Familien der Oberschicht eng verbunden gewesen. Alle drei Gruppen partizipieren mit einem namhaften Anteil Schriftkundiger an der Bildungsweisheit. Nachexilisch vermitteln sie weisheitliche Formen-

sprache und Inhalte in den Bereich des offiziellen Kultus und der familien- bzw. gruppenspezifischen Frömmigkeit (Priester und Leviten), in die geschichtliche und prophetische Überlieferung (Leviten) und in der Weiterentwicklung der Weisheit insgesamt (Oberschicht). Es lassen sich heute zumindest vier wichtige Faktoren benennen, die diesen Prozess angetrieben und beeinflusst haben: das Exil und seine Verarbeitung, die Einführung der jüdischen Eigengerichtbarkeit auf der Grundlage der Tora durch die Perser und der damit notwendigen Interpretationskultur in den jüdischen Gemeinden, die sozialen Verwerfungen in Juda seit dem 5. Jh. v. Chr., die zu Gruppenbildungen führten und vor allem im Spruchgut, dem Psalter und Teilen der späten Prophetie durchscheinen, sowie die geschichtlichen Umbrüche von der Perserherrschaft hin zum alexandrinischen Großreich und seiner hellenistischen Nachfolgestaaten. Die Forschung zum Weisheitlichen in der frühjüdischen Literatur kann unser Verständnis dieser komplexen Prozesse weiter verbessern. Das machen schon vorliegende Arbeiten deutlich, von denen zwei zunächst der Beziehung von Weisheit und Tora nachgehen.

### 1. *Weisheit und Tora*

Die christliche Auslegung thematisiert, kaum zufällig darin den sie prägenden Elementen folgend, immer erneut das Verhältnis der Weisheitsliteratur zu den großen theologischen Traditionen aus Pentateuch und Prophetie. Näher an der nachexilischen und frühjüdischen Wahrnehmung fragt *J. Blenkinsopp* in seiner übersichtlichen und gehaltvollen Einführung nach „Wisdom and Law in the Old Testament“ Schon die Existenz von Weisen in der israelitischen Gesellschaft verbindet sich für ihn mit dem Gesetz, da dieses eine Interpretation erfordert. Das auszulegende Gesetz bringe eine von der Priesterschaft unabhängige Gruppe von „legal specialists“, „a class of professional legal experts“ (11) hervor, die auch getrennt von den königlichen Schreibern existiere. Sie stelle eine besondere Gruppe innerhalb des Tempelpersonals dar, aus denen am zweiten Tempel die levitischen Schreiber erwachsen. Die Unterscheidung von Priesterschaft und „law scribes“ (12), wie er sie anhand von Jer 2,8 und Jer 8,8f. entwickelt, ist jedoch für die vorexilische Zeit nicht unstrittig, zumal auch Blenkinsopp den Priestern eine Verantwortlichkeit für die Tora zuerkennt. Die Praxis der Gesetzesinterpretation durch derartige Weise stehe vermutlich auch hinter der zentralen Appellationsinstanz, die Dtn 17,8–13 einführe. Der Prophet Jeremia verwahre sich mit seinen Anklagen gegen den impliziten Anspruch dieser Kreise, den göttlichen Willen unter Ausschluss der Propheten in einem geschriebenen Gesetz und dessen Auslegung fassen zu wollen (12). Zu fragen bleibt, ob mit dieser Konstellation eine bereits königszeitliche Frontstellung erfasst wird. Die Perserzeit kennt sie dann mit Sicherheit.

In großen Linien zeichnet Blenkinsopp ansonsten die zwei Traditionsströme, Gesetz und Weisheit, nach, wobei vor allem die Schnittpunkte von Interesse

sind. So beruhen die formalen und inhaltlichen Parallelen zwischen kasuistischen wie apodiktischen Rechtssätzen und weisheitlichem Spruchgut auf deren gemeinsamen Wurzeln in der Sippenweisheit. „Israelite law could be seen as a specialization of clan wisdom.“ (151) Auch in der späteren Geschichte lassen sich immer wieder zumindest strukturelle Parallelen zwischen Legal- und Weisheitstradition aufweisen. Das gilt etwa, wenn formal parallel einerseits der Gehorsam gegenüber der Tora eingefordert oder begründet und andererseits die Beachtung der Weisheit angemahnt wird. Eine in der Königszeit neben- und auseinander laufende Entwicklung fließt dann im Deuteronomium wieder stärker zusammen. Das deuteronomische Programm verbindet eine Kult- mit einer Sozialreform und damit die stärker nationalen, antiassyrischen Interessen mit rechtlichen und sozialutopischen Anliegen. Beide Komponenten finden sich im Dtn und gehören nach Blenkinsopp auch in die Zeit der josianischen Reform. Hinter der sozialen Programmatik ständen Erfahrungen der freien, außerhalb der Städte lebenden Landbesitzer, die Josia auf den Thron brachten. Dabei vertritt Blenkinsopp jedoch nicht die These von den Landlevitern als Verfassern des Dtns. Literarisch gehe es vielmehr auf die oben erwähnten Gesetzeskundigen im Umfeld der Priesterschaft zurück, die – so vermutet er – „perhaps came into existence as a state-appointed scribal specialization of the priestly office“ (117). Wenn dann auf entsprechende dtn Aussagen hingewiesen wird, die Weisheit und Gesetzesgehorsam gleichsetzten (Dtn 4,6–7; 32,28f.) und das Gesetz als Ausdruck geoffenbarter Weisheit verstünden (Dtn 29,29), dann werden in diesen jungen dtn Texten zukünftige Entwicklungen erkennbar. Blenkinsopp zieht diese Linien unter dem Stichwort der theologischen Weisheit bis in die frühen zwischentestamentlichen Schriften hinein aus. Auch wenn die Fachdiskussion nicht ausdrücklich geführt wird, gelingt doch eine wertvolle und reflektierte Darstellung, die historische und thematisch-orientierte Querschnitte gekonnt miteinander verbindet.

St. Weeks geht in der Verhältnisbestimmung von Tora und Weisheitsliteratur noch einen Schritt weiter. Die Negativdefinitionen der Weisheit als ungeschichtlich, nicht israelorientiert, sowie eine entsprechende Trennung von der sonstigen Literatur Israels stellen sich ihm letztlich als forschungsgeschichtliches *arte fact* dar. Erst die Annahme eigener Trägerkreise und durch sie vertretener Konzepte separiere Bücher wie Prv, Hi oder Koh vom Rest des Alten Testaments. Ziehe man zum Vergleich aber den ägyptischen oder mesopotamischen Literaturbetrieb heran, so gebe es dort keine Anhaltspunkte, die eine solche These stützten. Es seien die gleichen Kreise, „sometimes perhaps the same authors“ (Wisdom in the Old Testament, 30), die für Tora und Prv, Hi sowie Koh verantwortlich zeichnen. „Wisdom in itself is not a policy or a doctrine, but, in the first instance, a theme to be explored and expounded – the understanding of how best to behave for one’s own sake.“ (29) Aus diesem Anliegen heraus ergäben sich Formen, Zuschnitt und Themen der entsprechenden Bücher. Inhaltlich widerspreche sich etwa das Sprüchebuch und das Deuteronomium keineswegs.

Das Prv-Buch entfalte unter Zuhilfenahme altorientalischer Weisheitsliteratur dieselben Vorstellungen mit Blick auf den Einzelnen. „Israel apparently adopted the advice literature simply as a vehicle for ideas already present in Jewish thought and culture: most of Proverbs is as quintessentially Jewish as its Egyptian counterparts are Egyptian.“ (26) Damit wird eine deutliche Gegenposition zur gängigen Diskussionslage eingenommen, die vor allem auf Grund unserer geringen Kenntnisse über die Trägerkreise der Literatur Israels schwer zu beurteilen ist. Weeks muss damit im Unterschied zur gängigen Exegese nicht religiös, soziologisch und theologisch deutlich differenzierte Gruppen von Schriftkundigen postulieren, die als Träger der verschiedenen Traditionsströme neben- oder gegeneinander stehen. Bei ihrer vermutlich geringen Zahl stellt dies einen Vorzug seiner These dar. Aus literatursoziologischen Überlegungen kommen als Träger der schriftlichen Überlieferung allein Schreiber, Priester und Tempelsänger sowie Teile der Oberschicht in Frage. Ob sich mit Weeks die formalen und inhaltlichen Unterschiede jedoch ausschließlich aus der Intention der jeweiligen Werke erklären lassen, erscheint auf Grund klar erkennbarer Profilbildung m. E. eher als fragwürdig. Seine These zwingt allerdings dazu, die inhaltlichen Kongruenzen und funktional zu verstehenden Unterschiede deutlicher in den Blick zu nehmen.

## 2. König Salomo als Idealbild des Weisen

Schon die alttestamentliche Literatur verknüpft die Gestalt des Königs Salomo mit der Weisheit. Aus der Sicht historischer Wissenschaft spiegelt sich darin ein Spezifikum der salomonischen Epoche („salomonische Aufklärung“ – G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, München 1987, 62 ff.). Alternativ erklärt man es als nachträgliche Überhöhung des zweiten Davididen, Salomo. Nachdem in neuerer Zeit der Handel, die Bautätigkeit und die staatliche Organisationsstruktur mehrfach untersucht wurden (23, Anm. 100), legt *St. Wälchli* unter dem Titel „Der weise König Salomo“ nun eine Analyse der einschlägigen Texte aus dem 1. Königebuch vor.

Im ersten Teil seiner Studie klärt er die Quellenlage durch eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Befragung von 1. Kön [1-]3–11 (24–128). Als literarische Grundschrift isoliert er dabei vordtr „Salomo-Geschichten“ (SG), die ältere mündliche und schriftliche Einzelüberlieferungen aufgreifen und selbständig zu eigenen Erzählungen ausbilden. Diese Schicht entstehe in der späteren Königszeit, etwa 750–600 v. Chr., traditionsgeschichtlich verwandt mit der Weisheitsliteratur und der Josephsgeschichte (mit W. Dietrich – kurz nach 722 v. Chr. datiert). Den Umfang der Vorlagen vermag Wälchli nur in Ausnahmefällen anzugeben, so dass hier methodisch deutliche Grenzen erreicht sind. Die SG würden nachfolgend dtr dreifach überarbeitet, wobei vor allem der dtr Historiker (mit R. Smend – kurz nach 560 v. Chr. datiert) und der spättr Nomist den Löwenanteil beitrügen. Auf einen prophetischen Dtr führt er Elemente in Kap. 11 zurück (Tabelle insgesamt – 235). Wenige Ergänzungen gehen auf spä oder nachtr Verfasser zurück. Eine Schwäche seiner Rekonstruktion besteht in der Annahme, dass DtrH sich nicht den gesamten Bestand der SG aneignete. Der Auswahlcharakter

übernommenen vordtr Materials verhindert es nach Wälchli, dass man Struktur und Umfang der SG bestimmen kann (188 ff.). „Dabei entstand nicht eine fortlaufend erzählte einheitliche Geschichte Salomos, sondern eher eine lockere Sammlung verschiedener Geschichten, Listen und Notizen zur Regierung Salomos.“ (192 f.) Ob dieser Befund die selektive Rezeption durch DtrH bzw. den faktischen vordtr Überlieferungsumfang spiegelt oder erst durch die

Wälchli vorgenommene literarkritische Trennung von vordtr und DtrH-Bestandteilen entsteht, muss letztlich offen bleiben. Alternativ zu Wälchli nimmt R. G. Kratz (Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments [UTB 2157], Göttingen 2000, 167 ff. und 192 f.) einen überwiegend dtr Grundbestand für diesen Bereich an, der durch seine kompositorische Verzahnung mit dem dtr Rahmen in 1. Kön 1–2 und 11,41–43 seine Zugehörigkeit zur dtr Grundschrift erweist.

Der zweite Hauptteil eruiert in einer dankenswerten Zusammenschau altorientalische Hintergründe zum Topos des weisen Königs, die durch den Abdruck altorientalischer Quellen dem Leser direkt zugänglich gemacht werden. Die Darstellung mündet in „eine Art ‚paradigmatisches‘ Idealbild des ‚weisen Königs‘“ (163). Auch wenn dabei der Eindruck entstehen kann, dass es ein einheitliches königsideologisches Konzept in Mesopotamien und Ägypten gäbe, vermitteln sich doch differenzierte Einsichten: In Mesopotamien erhält der König die Weisheit als eine Gabe zur Herrschaft. Der ägyptische Pharao hingegen verfügt als göttliches Wesen selbst über Weisheit. In beiden Religionen und Kulturen gehört die Weisheit jedoch zum Bereich des Göttlichen, die dem Menschen an sich nicht zuhänden ist. Die Suche nach „analoge(n) Vorstellungen vom weisen Regiment eines Königs im AT“ (164) führt zunächst zu drei Ergebnissen: Begrifflich taucht die Verbindung von „König“ und „weise“ nur an einer einzigen Stelle auf (Prv 20,26). Die Textsorten, in denen altorientalisch der weise König erwähnt wird (Königshymnen; Annalen, Inschriften) spielen alttestamentlich keine Rolle. Der epigraphische Befund ist in diesem Bereich ebenfalls ausgesprochen spärlich. Vergleicht man Einzelemente, so zeigt sich wiederum dreierlei: Die im Alten Orient erkennbare, besondere Beziehung des Königs zu seinem Gott findet sich alttestamentlich nur in den Königspsalmen. Königskritik wiederum kennt Mesopotamien und Ägypten kaum. Andererseits entspricht Salomo weitgehend „dem Idealprofil eines weisen Königs im Alten Orient“ (186), auch wenn Aussagen zur Ausbildung Salomos, zu einem königlichen Priesteramt und seiner Göttähnlichkeit nicht gemacht werden. Auf Grund der altorientalischen Parallelen wäre dies eigentlich zu erwarten. Vermutlich hat an dieser Stelle die dtr Redaktion im Sinne einer theologischen *correctness* eingegriffen (187).

Die Salomogestalt der SG orientiert sich demnach am „Idealprofil(s) eines weisen Königs“ (193). Es fehlen diesem gemeinorientalisch und weisheitlich geprägten Königsideal „allerdings allzu übertriebene Vorstellungen wie etwa jene vom König als dem Sohn der Gottheit“ (193). Da solche aber in königszeitlichen Psalmen und damit in demselben geistigen Milieu von Hof und Tempel, aus dem die SG erwachsen (194 f.), sehr wohl vorkommen können, bleiben Zweifel an der Stimmigkeit der literarischen Rekonstruktion. Wälchli muss entweder eine dtr

Reinigung ursprünglich umfänglicherer SG annehmen (193 f., Anm. 28). Oder die SG waren immer schon Teil einer dtr Grundfassung.

Welches Bild des weisen Salomo verbleibt nun? Zunächst dekonstruiert Wälchli die These einer „salomonischen Aufklärung“ und stimmt damit der Tendenz der neueren archäologischen und sozialgeschichtlichen Studien zu. Offensichtlich haben wir bescheidener vom judäischen und israelitischen Königshof, der zentralstaatlichen Durchdringung des Landes und der Beamtenschaft im 10. und 9. Jh. v. Chr. zu denken. Die Existenz von Schulen erscheint vor dem 8. Jh. v. Chr. zweifelhaft (201). Entsprechend spiegelt die Weisheit Salomos also nicht eine Epoche aufblühender Bildungs- und Kunstweisheit zu dessen Regierungszeit. Zum weisen König wird er als programmatische Figur in der zweiten Hälfte des 7. Jh.s v. Chr. Nach dem Untergang des Nordreiches 722 v. Chr. empfehlen die SG die Weisheit als neue Hoffnung für das Gemeinwesen. Neue Prosperität verspricht nicht David, sondern der weise Salomo. Für die Ursprünge der Weisheitstradition kommt damit eine Bildungsweisheit im 10. Jh. v. Chr. am salomonischen Hof historisch nicht mehr in Frage. Israelitische Weisheit wurzelt vielmehr in der Sippen- und Volksweisheit (207). Berufs- und Kunstweisheit sowie die dazugehörigen Trägerkreise entwickeln sich vermutlich erst in der zweiten Hälfte der Königszeit. Die nachfolgende Wirkungsgeschichte, auch der Salomogestalt, verbreitert sich nachexilisch jedoch erheblich (207 – 213, mit knappen Bemerkungen).

### 3. *Weisheit und Psalmen*

Der Einfluss dieser Weisheit zeigt sich nicht zuletzt im Psalter, wie eine Untersuchung zum „Vergänglichkeitsmotiv in weisheitlichen Psalmen“ von *Chr. Forster* unter dem Titel „Begrenztes Leben als Herausforderung“ anhand der Psalmen 39, 49 und 90 exemplarisch vorführt. Es gelingen dabei drei differenzierte Einzelstudien, die menschliche Sterblichkeit als Thema der Weisen in persischer und frühhellenistischer Zeit nachzeichnen: Ps 39 focussiert eine als doppelbödig erfahrene Gottesbeziehung und kommt darin der Hiob-Dichtung nahe. Wenn zum Abschluss des Psalms Gott gebeten wird, wegzuschauen (Ps 39,14), so steigert dies allerdings die Härte des Hiobsgeschick noch. In beiden Texten wird, anders als dann in Ps 49, die Todesgrenze nicht überstiegen. Der zuletzt genannte Psalm destruiert, ganz wie das Koh-Buch, mit Hilfe der Vergänglichkeitsaussagen falsche Sicherheiten. Wie der Prediger lehrt auch der Psalm, die Leistungsfähigkeit der Weisheit nüchtern einzuschätzen. V. 16 erweckt eine erste Hoffnung auf Gottes Beistand auch jenseits des Todes. Dabei ist die soziale Dimension dieser Erwartung unübersehbar, bleibt sie doch trotz des universalen Todesgeschicks allein „denjenigen, die aus der Einsicht heraus leben, dass Gott die einzige Vertrauensgrundlage ist“ (136), vorbehalten. Die Trennungslinie verläuft nach Forster also nicht zwischen Armen und Reichen, sondern zwischen denjenigen, die Gott vertrauen und solchen, die „ihren Reichtum oder ihre

Macht an die Stelle Gottes setzen“ (ebd.). Ps 90 verschiebt den Akzent erneut. Der Mensch erlebt sein Geschick zwiespältig. Von dem ewigen Gott beschützt und gehalten, verflüchtigt sich sein kurzes Leben doch unter dem göttlichen Zorn, indem eine Reaktion auf eigene Schuld erlebt wird. Hoffnung keimt allein beim Blick auf die nachfolgenden Generationen auf. Damit steht der Psalm Koh und Sirach nahe.

Nach den Einzeluntersuchungen verzichtet die Vfn. auf eine Zusammenschau und fragt stattdessen nach den sozialgeschichtlichen Hintergründen der Rede von der Vergänglichkeit des Menschen, die verstärkt in persisch-hellenistischer Zeit auftaucht. Es liegt nahe, die Ursache in zunehmenden sozialen Spannungen des 5.–3. Jh.s v. Chr. zu sehen, wie sie mehrfach aus dem bescheidenen Quellenmaterial erhoben wurden (Weinberg; Kippenberg; Schottruff; Albertz; Hengel). Dreifach sieht nach Forster die theologische Reaktion einer weisheitlich geprägten Oberschicht auf diese sozialen Herausforderungen aus. Sie beleuchtet das Verhältnis von Reichtum und Vergänglichkeit, von Schuld und Vergänglichkeit und von Geschöpflichkeit und Vergänglichkeit. Alle drei Themen besieht die Vfn. ausgehend von ihren Psalmenstudien und unter Einbeziehung von (Prv.) Hi, Koh und Sirach. Die ehrgeizige Anlage dieses Teils der Arbeit erreicht auf den ca. 50 Seiten leider nicht die Tiefe der Einzelstudien. Ein Grund dafür ist auch, dass die Vfn. (redaktions)geschichtliche Unterschiede in den Büchern Prv, Hi und Koh nicht berücksichtigt. Trotzdem legt die Vfn. eine historisch und theologisch anregende Studie vor, die in vergleichbaren Arbeiten zu weisheitlich beeinflussten Psalmen, die sie treffend als Ort der „Verschmelzung von Gebet und Reflexion“ (3) bezeichnet, fortgeführt werden sollte.

#### 4. Die personifizierte Weisheit

Wie fügt sich die Figur der Frau Weisheit in das dichter werdende Traditionsgeflecht des nachexilischen Judentums? A. Müller gelingt mit seiner Studie zu „Proverbien 1–9. Der Weisheit neue Kleider“ ein Beitrag zu Geschichte und Stellung der frühjüdischen Weisheit. Die literarischen Einzelanalysen zu Prv 1–9 bilden den Kern seiner Arbeit.

Nun liegen mit den Studien von G. Baumann (1996), Chr. Maier (1995) und R. Schäfer (1999)<sup>13</sup> bereits drei neuere Beiträge zur Sozial-, Traditions- und Literaturgeschichte dieses Textbereiches vor. Die beiden erstgenannten greifen den Ansatz von A. Robert auf und lassen sich, von Begriffsübereinstimmungen geleitet, Beziehungen von Prv 1–9 zum Deuteronomium sowie zu den Prophetenbüchern Jes und Jer aufzeigen. Die methodische Problematik eines derartigen Vorgehens wurde bereits mehrfach kritisch angemerkt (Kottsieper, Alttestamentliche Weisheit [I], 27f.). Trotzdem gelingt es Baumann vorzuführen, wie die Gestalt der personifizierten Weisheit in nachexilischer Zeit bisher durch die

Vgl. die Vorstellung bei I. Kottsieper, a. a. O. (Anm. 1), 26–33.

Propheten und Könige wahrgenommene Funktionen übernimmt. Dazu werden die Bezüge sorgsam ausgewertet. Doch erst *Schäfer* gelangt in den Fragen der Komposition und Genese von Prv 1–9 zu einer neuen These. Zwölf ehemals selbständige Einheiten, die sämtlich der Gattung Lehrgedicht zugehörten,

I: 1,8–19; II: 2,1–4.9–15.20–22; III: 3,1–3b.4.21–24.35; IV: 4,1–4\*.5b.6.8f.; V: 4,10–19; VI: 4,20–27; VII: 5,1–6.8–13; VIII: 5,15–20; IX: 6,20f.23–26; X: 7,1–22b.23bc.25–27; XI: 8,5–12.13b–21.32a.33.35a.36b; XII: 9,1–6.13–18

seien im Kreis der exilierten Oberschicht Jerusalems zu einer selbständigen Sammlung verbunden worden. Seine textgenetische These basiert primär auf formgeschichtlichen und inhaltlichen Beobachtungen, ohne dass dabei formal wie traditions geschichtlich streng homogene Profile entstehen. So entspricht Prv 5,15–20 und 9,1–6.13–18 gattungsmäßig nicht den anderen Lehrgedichten. Auch die Unterscheidung zwischen religiösen und nicht religiösen Texten (303 f.) fügt sich nur schwerlich in die Kategorien weisheitlichen Denkens ein.

*Müllers* Studie führt nun einen Schritt weiter, wenn sie kompositionelle, formgeschichtliche, literarkritische und inhaltliche Gesichtspunkte verbindet und auf diesem Weg zu einem dreischichtigen Entstehungsmodell gelangt. Der ältere Kern einer Weisheitslehre in Kap. 4,10–27; 5,21 f. (Proömium) und 6,1–19 (evtl. unvollständiger Korpus) entstamme dabei mit seiner Gegenüberstellung von Frevlern und Gerechten bereits einer jüngeren Stufe alttestamentlicher Weisheit. Frühestens spätvorexilisch erfolgt hier eine Typisierung von Verhalten, das vor dem anhand konkreter Einzelfällen zur Sprache kam. „Gerechte“ und „Frevler“ repräsentieren nun „grundsätzliche Lebensalternativen“ (303), wobei der „Gerechte“ in Prv 4,10–19 bereits mit dem Weisen identifiziert wird. Damit führt schon der älteste Text aus Prv 1–9 über das Gegensatzpaar von Weisem und Toren hinaus, wie es in den Abschnitten mit älterem Spruchgut, Prv 10–15 und Prv 28–29, zu finden ist. Weitere Detailbeobachtungen, etwa zu Prv 6,17 und der erst dtr und nachdtr belegten Wendung „unschuldiges Blut vergießen“ (Prv 6,17), lassen Müller diesen ältesten Kern ins 5. Jh. v. Chr. datieren. Dazu fügt sich auch die „fortgeschrittene Reflexionsleistung“ (304), wie sie Kap. 4,20–27 vorführt und psychologisch die Wirksamkeit weisheitlicher Lehre nachzeichnet.

Es sind im weiteren vor allem Kompositions- und Gattungsbeobachtungen (Kap. 12: 268–283; Kap.13: 284–296), die auf die Spur der „formative(n) Redaktion“ (304; passim) in Prv 1,7–33\*; 2,5–8.16–19; 3,13–18; 3,21–35; 4,1–9; 5,1–13.20; 6,20–35; 7,1–27; 8,1–21.32–36 führen. In ihr wird ein „dramatischer Diskurs“ (314) gestaltet, der die fremde Frau und die Frau Weisheit zu Wort kommen lässt. Religionssoziologisch zeigt sich eine Prägung durch die persönliche Frömmigkeit einer familiären, nicht offiziellen Religiosität. In der überwiegend aus Lehrreden gestalteten Ringkomposition spiegelt sich „der Sprachgebrauch und die Vorstellungswelt der nachexilischen Epoche“ (305), was nach Müller auch die dtr und nachdtr Anklänge erklärt. Wenn der Erwerb von Weisheit dem bisher in den Weisheitstexten selbstverständlichen Streben nach Reichtum vor-

geordnet (Prv 8,10.19; 3,14) und dabei zugleich „der Arme oder Demütige unter die positiven weisheitlichen Gestalten eingereiht“ wird (306, vgl. Prv 3,34), so ergibt dies bezeichnende Parallelen zu den so genannten Armenpsalmen wie Ps 9f., 25, 34 oder 69. Die inhaltliche Nähe dieser Gebete zur weisheitlichen Theologie in Prv 1–9\* macht die Albertz'sche These von der Armenfrömmigkeit als einem Unterschichtphänomen fragwürdig.<sup>14</sup> Von der Weisheit als einer Gabe Gottes, der Jahwefurcht und dem Wissen um Gott, unterscheiden die Texte die bei einem menschlichen Lehrer einzuübende „Weisheit als *habitus*“ (307). Göttliche Zuwendung und Schutz gehen dabei dem rechten Wandel als Weisem voraus (Prv 9,10). Erst eine spätere Ergänzung macht daraus in Prv 3,1–12 eine konkurrierende Vorordnung. Traditionsgeschichtlich steht Prov 1–9\* mit seinem Prophetenbild Sach 1,2–6 nahe, ein Abschnitt, der selbst wiederum sekundär ergänzt wurde und deutliche Bezüge zur Chronik aufweist (etwa ab 450 v. Chr.). Gegen die positive Zuordnung von Weisheit und Demut in Prv 3,34, die später die Sirach- und Qumrantexte fortsetzen, polemisiert Koh 6,8f., genauso wie sich Koh 7,25–29 mit den Personifizierungen der fremden Frau und der Frau Weisheit aus Prv 1–9\* auseinander setzt. In Anlehnung an Datierungsvorschläge von D. Michel ordnet Müller daher die formative Redaktion der späten Perserzeit zu.

Einzelne Nachträge beschäftigen sich mit dem Thema der Jahwefrucht, wobei mehr die Frömmigkeit nicht mehr Teil der Weisheit ist. Sie wird ihr vorgeordnet (Prv 3,1–12; 9,10). Zugleich bereiten diese Texte eine Identifizierung von Weisheit und Tora vor (Prv 1,29f.; 6,22 – vgl. Bezüge zu Dtn 6 und 11). Das von den Redaktoren als bedenklich empfundene Konkurrenzverhältnis von Gott und der als Prophetin fungierenden Weisheitsgestalt lösen Prv 8,22–31 im Sinne einer klaren Unterordnung der letzteren auf. In einer Art allegorischem Abschlussexamen sieht Müller in Prv 5,15–19.23 und 9,1–6.13–18 einen Ergänzer am Werk, der den Leser vor die grundlegende Wahl zwischen Weisheit und Torheit stellt. Beide locken in ihr „Haus“ Besteht der Leser diese Prüfung, so vermag er die folgenden Lehren in Prv 10ff. recht zu verstehen.

Abschließend sei auf die anregenden Überlegungen zur „Gattung der Gesamtkompositon“ (294) verwiesen, die Müller zwischen Monolog und Dialog einordnet. Dafür gibt es alttestamentlich keine direkte Entsprechung. Er weist auf Parallelen zum Dtn und zum Hiobbuch hin. Ersteres ist als große Abschiedsrede monologisch stilisiert, besteht jedoch aus 22 Mosereden und 5 Gottesreden. Im Hiobbuch überwiegt im Wechsel der Hiobs- und Freundesreden der dialogische Charakter, dem erst mit dem Auftreten Elihus in Hi 32–37 ein stärker monologischer Teil eingefügt wird. Dtn und Hiobbuch unterscheiden sich von Prv 1–9 durch ihre kurze erzählende Einführung. Solche Beobachtungen lassen auch die mehrfach diskutierte Frage, ob es eine ursprüngliche Hiob-

<sup>14</sup> Vgl. den neueren Beitrag von J. *Un-Sok Ro*, Die sogenannte „Armenfrömmigkeit“ im nach-exilischen Israel (BZAW 322), Berlin/New York 2002.

dichtung ohne rahmende Erzählung gab, in einem neuen Licht erscheinen. Dafür gäbe es in Prv 1–9 eine Parallele. „Das Verfahren, komplexe und längere Werke aufzubauen und zu strukturieren, indem man ‚Reden‘ kumuliert, ist ein Phänomen, das sich auch in Hiob und Dtn beobachten läßt“ (296) und weiterer Untersuchung wert ist.

„Die Weisheit hat ihr Haus gebaut“ – die Wahl dieses aus Prv 9,1 stammenden Mottos als Titel zu einer Sammlung von sieben bereits an anderer Stelle veröffentlichten und zwei unveröffentlichten Aufsätzen der Alttestamentlerin S. Schroer bestätigt auf ihre Weise die kompositorischen Überlegungen von Müller zu Prv 9,1 ff. als „Abschlußexamen“. Die personifizierte Sophia interessiert in den Beiträgen Schroers als zentrale Figur einer „feministisch-theologische(n) Rekonstruktion der Glaubensgeschichte Israels“, die „den wichtigsten Schlüssel zu einer aktuellen feministischen Lektüre vieler Weisheitstexte“ biete (12). Entsprechend engagiert und mit teilweise apologetischem Impetus wendet die Vfñ. sich einer großen Bandbreite frühjüdischer und christlicher Themen zu:

I. Weisheit auf dem Weg der Gerechtigkeit (Spr 8,20), 12–25 (unveröffentlicht); II. Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus, 27–62 (1991); III. Weise Frauen und Ratgeberinnen in Israel – Vorbilder der personifizierten Chokmah, 63–79 (1991); IV. Und als der nächste Krieg begann – Die weise Frau von Abel-Bet-Maacha (2. Sam 20,14–22), 80–89 (1992); V. Abigajil – eine kluge Frau für den Frieden, 90–95 (1988); VI. Der eine Herr und die Männerherrschaft im Buch Jesus Sirach, 96–109 (unveröffentlicht); VII. Die personifizierte Sophia im Buch der Weisheit, 110–125 (1994); VIII. Jesus Sophia, 126–143 (1992); IX. Der Geist, die Weisheit und die Taube, 144–175 (1986).

Als Ziel der historisch ausgerichteten „feministischen Erforschung der göttlichen Weisheit“ formuliert Schroer: „Es geht darum, die nachexilische Geschichte der Sophia als integrativen Bestandteil der Theologiegeschichte Israels und diese wiederum als integrativen Bestandteil der Geschichte der israelitischen Frauen feministisch-theologisch zu rekonstruieren.“ (30) Ähnlich programmatisch äußert sie sich in einem Aufsatz zur Sophia im Buch der Weisheit (110f.). Ein Beispiel derartiger Forschung findet sich etwa im Beitrag II, der die Entwicklung der Frauengestalt Sophia zunächst in den Kontext anderer israelitischer Frauenrollen und ihr dann die „weise Frau“ aus Prv 31,28 ff. an die Seite stellt. „Die personifizierte Weisheit ist undenkbar ohne die ‚weisen Frauen‘ i der Literatur und Geschichte Israels.“ (37) Funktional ziele die Personifikation auf eine „Vereinigung von Abstraktem und Konkretem“ (39). „Sie will in sich Gott und Frau verbinden, sie will das Menschliche, Konkrete, Diesseitige mit dem Göttlichen, Universalen und Jenseitigen verbinden.“ (ebd.) Dabei missverstehe man die Weisheitsfigur, wenn sie als altisraelitische Göttin angesehen werde. Und auch nachexilisch sei mit ihr kein Angriff auf Jahwes alleiniges Gottsein beabsichtigt. Vielmehr handle es sich um den „völlig unpolemische[n] Versuch, an die Stelle des männlichen Gottesbildes und neben dieses Gottesbild ein weibliches zu setzen, das den Gott Israels mit der Erfahrung und dem Leben besonders der Frauen in Israel ... verbindet“ (42). Damit gehe zugleich die etwa auch

in Jes 40–66 beobachtbare Befruchtung der exilisch-nachexilischen Religion Israels durch die Haus- und Familienreligion einher. Prv 1–9 und Jes 40–66 werden von Schroer als zwei Gestalten eines offenen und integrativen Monotheismus verstanden. Erst die tempel- und kultzentrierte Restauration Serubbabels und Josuas marginalisiere diese Bewegungen. In einem Bündnis aus „Tempel, Gesetz und Priesterschaft“ setze sich ein „hierokratisch(es) und theokratische(s) Modell“ durch, das „zumindest in seinen Auswirkungen frauenfeindlich“ sei (48). Unter feministischem Blickwinkel reproduziert Schroer damit das Negativbild eines gesetzlichen Judentums, wie es als Abstieg von den Höhen der prophetischen Religion im 19. Jh. vielfach vertreten wurde. Abschließend markiert sie, wie aus ihrer Sicht die Weisheitsgestalt zukünftig feministisch-christliche Spiritualität bereichern kann. Weiterentwickelt taue sie als gleichrangiges weibliches Gottesbild und könne trinitarisch die Stelle des Heiligen Geistes einnehmen. Sie integriere außerisraelitische Göttinnen „in reflektierter Mythologie“ (53) und mache so die jüdisch-christliche Religion im interreligiösen Dialog anschlussfähig. Und nicht zuletzt sei ihre integrative Kraft hochwillkommen angesichts der zunehmend als notwendig erkannten Verknüpfung von Religion und Alltagserfahrung. Spätestens wenn das reformerische Pathos noch durch eine knapp hingeworfene Parallelisierung zwischen den „Herausforderungen unserer heutigen Welt“ und den exilisch-nachexilischen Verhältnissen ergänzt wird (53), droht der Alttestamentlerin Wunsch und Interesse allzu sehr die historische Analyse zu verfremden.

Mit ihrem Beitrag über das Frauen- und Weisheitsbild im Sirachbuch wird erneut die engagiert-parteiliche, aber auch zwischen den Extremen vermittelnde Feministin und Theologin Schroer sichtbar. Jesus Sirach versteht sie als einen pastoral engagierten Autor, der mit dem Ziel der Stabilisierung der patriarchalen Ordnung in seinen Texten eine „androzentrische Wunschwirklichkeit beschwört“ (97). Sirach wolle die jüdische Identität gegenüber den Einflüssen des Hellenismus stärken. Damit vertrete der Weise allerdings nur einen kleinen Kreis von Schriftgelehrten im Umfeld von Kult und Torapflege und keinesfalls das gesamte Judentum.

Mit affirmativer Leidenschaft präsentiert Schroer schließlich im Beitrag VII die personifizierte Sophia der Sapia Salomonis als jüdische Antwort auf die Herausforderung der Isis- und Mysterienfrömmigkeit Ägyptens. Diese Reaktion werde nicht negativ abgrenzend, sondern „in konstruktiver Integration“ (119) gegeben und richte „sich an JüdInnen, vielleicht auch SympathisantInnen des Judentums“ (ebd.). Die Weisheitsgestalt wird abschließend mit höchsten Prädikaten versehen: „kosmopolitisches Symbol“ – „authentisch biblisches Gottesbild“ – „Israels Gott im Bild der Frau und Göttin“ (123). Die Leserin und der Leser mag selbst diese engagierte Verwendung der Schrift mit nachfolgend vorstellten Beiträgen in Beziehung setzen.

Ergänzend zu den feministisch-exegetischen Studien von Schroer ist an dieser Stelle auf den zweiten Band zur Weisheitsliteratur „Wisdom and Psalms“ in der

Reihe A Feminist Companion to the Bible (Second Series) hinzuweisen, herausgegeben von A. Brenner und C. R. Fontaine 1998. Er enthält insgesamt zehn Beiträge zur Weisheit und drei zur Psalmenliteratur. Der Interessenhorizont ist dabei weit gespannt, wie schon die Titel verraten.

*Part I In General:* R. E. Murphy, Wisdom and Creation, 32–42;

*Part II Wisdom Literature:* G. Baumann, A Figure with Many Facets: The Literary and Theological Functions of Personified Wisdom in Proverbs 1–9, 44–78; A. O. Bellis, The Gender and Motives of the Wisdom Teacher in Proverbs 7, 79–91; Ch. Maier, Conflicting Attractions: Parental Wisdom and the ‚Strange Woman‘ in Proverbs 1–9, 92–108; E. S. Christianson, Qoheleth the ‚Old Boy‘ and Qoheleth the ‚New Man‘: Misogynism, the Womb and a Paradox in Ecclesiastes, 109–136; C. R. Fontaine, ‚Many Devices‘ (Qoheleth 7.23–8.1): Qoheleth, Misogyny and the *Malleus Maleficarum*, 137–168; B. B. Noonan, Wisdom Literature among the Witchmongers, 169–174; Ch. Maier und S. Schroer, What about Job? Questioning the Book of ‚The Righteous Sufferer‘, 175–204; S. W. Crawford, Lady Wisdom and Dame Folly at Qumran, 205–217; R. S. Kraemer, Aseneth as Wisdom, 218–239;

*Part III Feminists Read the Psalms:* U. Ball, ‚Oder God, hear my prayer‘: Psalm 55 and Violence against Women, 242–263; S. Schroer, ‚Under the Shadow of your Wings‘: The Metaphor of God’s Wings in the Psalms, Exodus 19.4, Deuteronomy 32.11 and Malachi 3.20, as Seen through the Perspectives of Feminism and the History of Religion, 264–282; B. LaNeel Tanner, Hearing the Cries Unspoken: An Intertextual-Feminist Reading of Psalm 109, 283–301.

## Weisheit in hellenistischer Zeit

Das verstärkte Vordringen griechischer Kultur und Religion im Gefolge des Großreichs Alexanders und seiner Nachfolgestaaten, unterstützt durch einen regen Handelsaustausch, fordert seit dem ausgehenden 4. Jh. v. Chr. im Vorderen Orient auch das frühjüdische Denken und Glauben heraus. Mit dem informativen Band von J. J. Collins zu „Jewish Wisdom in the Hellenistic Age“ liegt nunmehr eine profunde Übersicht zur jüdischen Weisheitsliteratur dieser Zeit vor, die sowohl den historisch als auch den theologisch Interessierten sachkundig in die Gegenstände und ihre Erforschung einführt. Collins konzentriert sich auf die beiden weisheitlichen Bücher Ben Sira und Sapientia Salomonis mit einer ergänzenden Berücksichtigung weisheitlicher Qumranliteratur (vor allem Ps 154; 4 Q 184 und 185; 4 Q Sapiential Work A) und der Sentenzen des Pseudo-Phocylides. Dadurch gelingt ihm eine materialreiche Skizze der beiden Schwerpunkte frühjüdischer Weisheit, die er in den zwei Teilen seines Buches als „Hebrew Wisdom“ und „Wisdom in the Hellenistic Diaspora“ unterscheidet.

Eingangs präsentiert er in einer zwanzigseitigen Einführung die alttestamentliche Weisheit als den Hintergrund der folgenden Entwicklung. Dabei berührt er Kernprobleme der Diskussion zu Prv, Hi, Koh und der Kanonisierung dieses Teils der jüdischen Bibel. Mit knappen Begründungen versehen, markiert er eigene Positionen. So hält er es für wahrscheinlich, dass Einflüsse des toraorientierten Jahwismus (Dtn 4,5f.) auch im Prv-Buch nachweisbar sind. Wie ihm überhaupt über die literarischen Beeinflussungen hinaus untergründige Gemei-

samkeiten zwischen Weisheit und Tora offensichtlich zu sein scheinen. Hier wie dort werde der Vergeltungsgedanke als Grundstruktur der von Gott schöpferisch erhaltenen Welt vorausgesetzt. Die Bundestheologie wende ihn auf das Volk, die Weisheitstheologie auf den Einzelnen an. In beiden Traditionsbereichen erscheine Jahwe als Schöpfer. „Wisdom theology is creation theology, and is therefore based on a fundamental presupposition of Israelite religion.“ (3) Dem einzelnen Geschöpf soll gedankliche und handlungsleitende Orientierung ermöglicht werden, was eine konservative Grundhaltung, verwoben in die herrschende, patriarchale Gesellschaftsform, mit einer bodenständigen Skepsis verbindet. Weder über das Ende und Ziel der Geschichte noch über Gott kann der Mensch allzu viel wissen (Prv 30,4).

Fünf Kapitel widmet Collins im ersten Teil des Buches dem Werk Ben Siras:

„Ben Sira in His Hellenistic Context“ (23–41); „Wisdom and the Law“ (42–61); „Ben Sira’s Ethics“ (62–79); „The Problem of Evil and the Justice of God“ (80–96) und „The History and Destiny of Israel“ (97–111).

Er sieht in Sirach einen Weisheitslehrer, der in einer Zeit noch ohne institutionell vorhandene Schulen einen Schülerkreis um sich schart und ausbildet. Er stehe den Kreisen um den Hohenpriester nahe, sei jedoch selbst kein Priester. Seine Stellung und Funktion bedinge eine Nähe zur hellenisierten Oberschicht des 2. Jh.s v. Chr., die sich auch in Sirachs Kenntnis und Aufgeschlossenheit gegenüber griechischen Sitten wie dem Gastmahl zeige (Sir 31,12–32,13). In dieses Gesamtbild passe die moderate Sozialkritik des Buches (Sir 13,17–19; 26,29–27,3). Die Absicht des Siraciden sei keine im eigentlichen Sinne apologetische, aus der er sich etwa kritisch gegen die stoische Philosophie wende. Es gehe ihm vielmehr um Verknüpfung, so wenn er die Tora in seine weisheitliche Belehrung integriere. Die Tora, deren Bedeutung im Frühjudentum erkennbar zunehme, verstehe Sirach, sie der Weisheit einordnend, als Element des „process of creation“ (57). Das in der Schöpfung implizit enthaltene Gesetz werde in der Offenbarung an Mose offen gelegt und aktualisiert (58). Collins macht zu Recht auf die Parallelität zum stoischen *nomos* als kosmischem Prinzip aufmerksam. Eine Beeinflussung ist daher nicht ausgeschlossen. Die schöpfungstheologische und im Rahmen einer weisheitlichen, natürlichen Theologie vollzogene Integration der Toratradition grenzt Collins gegen eine Identifikation von Weisheit und Tora ab, bei der das Gesetz als partikulare Ausdrucksform der universalen Weisheit verstanden werde. Diese von Sanders für Sirach gewählte Kennzeichnung umreißt eher das spätere rabbinische Verständnis (55). Schon sprachlich zitiert Sirach nirgends biblisches Gesetz, sondern bedient sich weisheitlicher Quellen. Weisheit und Gesetz gründen beide in der Schöpfungsordnung.

Die Ethik Sirachs ist eudämonistisch und utilitaristisch, ganz in der Tradition des Prv-Buches. Die patriarchale Grundhaltung teilt er mit dem Zeitgeist, die ausführliche Berücksichtigung der häuslichen Lebenswelt mit der hellenistischen Philosophie (62 f.). Sein eigener Beitrag zur untergründigen Debatte um

die Gerechtigkeit Gottes besteht nach Collins im Gedanken einer der Schöpfung innewohnenden Polarität von gut und böse („doctrine of complementary opposites“, 85; „duality“, 95), der ethisch der Ruf in die Entscheidung entspricht. Die dem Menschen vor Augen stehende Gegensätzlichkeit und Widersprüchlichkeit ordnet sich, verborgen für das Geschöpf, den Absichten Gottes dienstbar zu. Entsprechende Überlegungen finden sich in anderem Zusammenhang bei den stoischen Philosophen Pythagoras und Heraklit. Ob Ben Sira, wie Collins behauptet, von Koh das grundlegende Vertrauen in die Güte bzw. das Gut-sein der Schöpfung unterscheidet (95), wäre auch anhand des Koh-Buches zu prüfen. Im Vergleich mit Koh, Hi und Stoa gelingt ihm eine klare Profilierung des Sirachbuches: Im Gespräch mit griechischer Philosophie und auf der Basis israelitischer Weisheitstradition entsteht eine neue, originäre Verknüpfung und Weiterentwicklung, die auf die Herausforderungen der Gegenwart reagiert. Einen systematischen Anspruch erhebt der Siracide dabei nicht. Wenn er im weiteren einen Lobpreis der Väter anstimmt, so gibt es auch dafür Analogien in der hellenistischen Literatur (98–101). In der Geschichte findet er Vorbilder und Glaubenszeugen. Messianische Erwartungen sucht man im Grundbestand des Buches umsonst.

Im sechsten Kapitel des ersten Teils, „Wisdom in the Death Sea Scrolls“ (112–131), gibt Collins zunächst einen Überblick über weisheitliche Texten und Inhalte in der Qumranliteratur, der durch die Skizze einer eschatologisch ausgerichteten Weisheit fortgesetzt wird. Letztere sucht das Geheimnis des Seins, das *raz nihyeh*, zu ergründen und findet es in einem göttlichen Plan, der von der Schöpfung bis zum endzeitlichen Gericht reicht (121–125). Auch wenn diese Verbindung von Weisheit und Eschatologie in 4 Q Sapiential Work A, 4 Q 416 frag 1; 4 Q 417; 4 Q 418 keine Aussagen zu einer Restauration Israels, zu einem Messias oder einem endzeitlichen Kriegsszenario macht, entfernt sie sich in diesem Bereich doch deutlich von der älteren Weisheit eines Kohelet oder Ben Sira. Neben der Zukunftshoffnung, die einen gerechten Ausgleich im jenseitigen Gericht erwartet, verbleiben jedoch, „gut weisheitlich“, auch Züge einer „realized eschatology“ (127). Der Erwählte erhält schon jetzt Anteil am Wissen der Engel und erblickt Geheimnisse, die den meisten Menschen verborgen sind.

Der zweite Teil des Bandes umreißt zunächst die Situation des Diasporajudentum und berücksichtigt dabei besonders die jüdisch-hellenistische Gemeinde in Alexandrien, als den immer noch wahrscheinlichsten Abfassungsort der Sapientia Salomonis und wohl auch der Sentenzen des Pseudo-Phocylides, die vor der Herrschaft Caligulas (37–41 n. Chr.) entstanden. Letztere, von Collins als „Jewish Ethic in Hellenistic Dress“ (158–177) überschrieben, entfalten eine ethische Unterweisung, die vermutlich von einem Juden geschrieben, jedoch auf jüdische und nichtjüdische Leser, eventuell Schüler, abzielt. Im Gewand des griechischen Dichters aus dem ionischen Milet in der Mitte des 6. Jh.s v. Chr. belehren die 230 Verse über ethische Themen und Tugenden, die im Schnittbereich von jüdischer Weisheit und griechischer Bildung liegen. Wie Josephus versteht der Verfasser

seine Ausführungen als Summe der Tora des Mose. In zwei folgenden Kapiteln, „Wisdom and Immortality“ (178–195) und „Wisdom and the Cosmos“ (196–221), stellt Collins mit der zwischen 30 v. Chr. und 70 n. Chr. verfassten Sapiaientia Salomonis eine Weisheitsschrift vor, die erkennbar Sirachs Integration der Tora in die Weisheit und das Verständnis der Mose-Tora als eines universellen Gesetzes voraussetzt. Ein universalistischer Ansatz verbindet sich dabei mit jüdischer Identität, so wenn Gerechtigkeit als Erfüllung des jüdischen Gesetzes verstanden wird („Universalism and Particularism“, 218–221). Neu ist der Horizont einer Unsterblichkeitshoffnung, die vermutlich platonisch beeinflusst wurde (vgl. 8,19f.; 9,15 – 185).

Nicht nur an dieser Stelle zeigt die Sapiaientia eine eigentümliche Spannung zwischen jüdischen Selbstverständlichkeiten und einer Offenheit für griechische Vorstellungen. Collins weckt mit seiner Darstellung Interesse, dieser Begegnung der Kulturen, einem Miteinander etwa von apokalyptischer Tradition (vgl. bes. 1,1–6,21) und der Rede von der unsterblichen Seele oder von partikularistischem Erwählungsglauben und universalistischer Heilserwartung (11,26), erneut nachzugehen. Das Abschlusskapitel, „Epilogue: From Hebrew Wisdom to Greek Philosophy“ (222–232), markiert die großen Linien eines empfehlenswerten Bandes.

### *Hellenistische Bildung und jüdische Weisheit: Sapiaientia Salomonis*

Wer in dieser Weise eingeführt sich der zuletzt vorgestellten Sap Sal zuwenden will, findet in der Dissertation von M. Kepper, „Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit“, eine kritische Auseinandersetzung mit der beliebten These vom hellenistischen Einfluss auf das Diasporajudentum, der sich besonders an dieser Schrift studieren lasse. Schon die nähere Bestimmung dessen, was mit diesem Einfluss gemeint ist, erscheint problematisch: „Die Wiedergabe eines Gedankens, der nicht im Alten Testament steht? Eine wörtliche Übernahme aus einem griechischen Philosophen oder Literaten? Eine Anspielung an auch in griechischer Literatur zu findende Gedanken? Die Abhängigkeit der Sapiaientia von hellenistischer Literatur, sei es durch Originallektüre, sei es durch Doxographien?“ (5) Wurde auf die eine oder andere Weise ein solcher Einfluss konstatiert, so verband sich damit in der Forschung immer wieder eine Abwertung der so eingeordneten Literatur. Analog zu den Urteilen des rabbinischen Judentums nach 70 n. Chr. wurden diese Schriften nicht als „maßgebliche Zeugnisse jüdischen Denkens und Glaubens“ anerkannt (ebd.). Kepper beschreitet einen ande-

Weg. Sie versteht Sap Sal nicht aus einem Gegenüber von Judentum und Hellenismus. Weder formal noch inhaltlich seien hier einfach griechische Traditionen übernommen worden. „Vielmehr hat ein literarisch gebildeter Autor versucht, die alttestamentlichen Aussagen über Gott und das Schicksal der Menschen in seiner Zeit auszusagen.“ (204) Dahinter stehe ein Bildungsprozess, ein „Adaptionsprozeß hellenistischer Vorstellungen“, der sich im Diasporajuden-

tum durch eine Teilhabe an den Bildungsinstitutionen Schule, Theater und Literaturbetrieb vollziehe. Kepper erschließt diesen Prozess, indem sie nach der Bildung des Autors („formaler Aspekt“), also nach seiner Verwurzelung in der griechisch-hellenistischen *paideia*,

II. Hauptteil, „Sprache und Stil der Sapientia“ 39–97<sup>15</sup>, nach den geistesgeschichtlichen Einflüssen (inhaltlicher Aspekt), die sich aus der Schrift selbst erschließen lassen,

III. und IV. Hauptteil, „Gegen eine reduktionistische Anthropologie: Die erste Gottlosenrede (Kapitel 2)“, 98–146; und: „Die philosophische Auseinandersetzung mit dem Ersten Gebot (13,1–9)“, 147–195, und in Auswertung dieser beiden Untersuchungsgänge neu nach dem historischen Ort fragt,

V. Kapitel, „Zusammenfassung“, 196–204.

Der gewählte Ansatz führt Kepper formgeschichtlich zu dem Plädoyer, die Weisheitsschrift nicht ausschließlich nach hellenistischen Gattungen zu durchforsten. Der alttestamentliche Anteil dürfte nicht unterschätzt werden, da gerade die Formenvielfalt in der Sap Sal „nicht als Indiz für eine hellenistische Gattung, sondern als Weiterentwicklung innerhalb der alttestamentlichen Weisheitsliteratur zu werten“ sei (12). Literarisch kennzeichnet die Schrift sprachliche Geschlossenheit und inhaltliche Kohärenz bei gleichzeitig großer Themen- und Formenvielfalt. Der Verfasser verwende bereits verschriftet vorliegende Texte, die mit Georgi als Schultexte angesprochen werden (24). Diese Annahme mache am schlichtesten die teilweise widersprüchlichen Aussagen verständlich. So werden etwa die Reden der Gottlosen in Kap. 2 und 5 durch den Weisen abwertend kommentiert. Später erfolgt durch Rede und Gebet Salomos in Kap. 7 und 9 eine erneute Kritik an ihnen.

Inhaltlich widmet Kepper sich in einer ausführlichen Untersuchung der ersten Frevlerrede in Kap. 2,1–20, um an ihr exemplarisch die Anthropologie der Schrift vorzuführen. Sie versteht das Kapitel als Teil einer „innerjüdischen Auseinandersetzung“ „zwischen zwei Strömungen innerhalb des hellenistischen Judentums“ (146). Nur bei einer solchen „typologischen Deutung“ erklärten sich die Voraussetzungen, die der Text implizit mache. Nichtjüdische Adressaten seien angesichts der massiv alttestamentlich gefärbten Rede unwahrscheinlich. Der Einfluss des Alten Testaments lasse sich etwa am Motiv der menschlichen Hilflosigkeit ablesen, die im *memento mori* aus 2,1–6 jede Transzendenz des Menschen leugnet. Vom verfolgten und getöteten Gerechten (2,12b–20) wird ganz in der Prophetensprache eines Jesaja- und Habakukbuches geredet. Umgekehrt könne der Leser die spezifische Verwendung der Motive aus der griechischen Klassik, die in den Reden der „Gottlosen“ verkürzt und verzeichnet auftauchen,

Diesen Aspekt der Arbeit hebt besonders C. Wagner in seiner Rezension hervor: ThLZ 126 (2001) 270–272. – Dazu vgl. auch ders., Septuaginta-Hapaxlegomena im Buch Jesus Sirach (BZAW 282), Berlin/New York 1999.

nur verstehen, wenn er selbst mit der griechischen Kultur vertraut sei. Gleiches lässt sich auch anhand der Diatribe gegen die falsche Gotteserkenntnis in Kap. 13,1–9 vorführen, die Kepper als „philosophische Auseinandersetzung mit dem Ersten Gebot“ einordnet (147, passim). Der Torheit der Götzenanbeter entspricht danach das Nichtwissen um Gott, die (ἀγνοσία θεοῦ). In der Logik der Schrift erscheint dies unsinnig, da Gott doch anhand seiner Schöpfermacht erkannt werden kann. Letzteres sagt die späthellenistische Philosophie auch über Zeus, was nach Kepper im Horizont des ersten Gebotes jüdischerseits als eine Konkurrenz verstanden wurde. Die Sap reagiert darauf durch eine klare Absetzbewegung von stoisch beeinflusster Frömmigkeit. So wird die Verehrung von Feuer und Pneuma verneint, was die Diatribe aber wiederum der sublimen Religiosität gebildeter hellenistischer Kreise nahe bringt. Deren bildlose Gottesverehrung scheint ebenso positiv aufgenommen zu werden, wie es mehrfach zur Adaption stoisch-philosophischer Begriffe und Vorstellungen kommt. Dabei bemüht der Vf. sich um eine eigene Synthese aus alttestamentlichen Fundamenten und griechischer Bildung. In der Sprache und mit den Mitteln eines gebildeten Juden prägt er etwa den klassischen Begriff philosophischer Rede von der Welterschöpfung, die Bezeichnung „Demiurg“ (δημιουργός), zu γενεσιουργός um. Damit wird das Proprium alttestamentlich-jüdischer Schöpfungstheologie markiert, in der Gott als Schöpfer qualitativ von allem Geschaffenen und somit auch von den Gestalten göttlichen Erscheinens unterschieden ist. Alle Kräfte in der Welt können nur auf den Mächtigeren (13,4) verweisen. Abgrenzung und Weiterentwicklung alttestamentlicher Überlieferung in einer hellenistischen Welt fließen so ineinander. Erneut basieren diese und andere Thesen der Vfn. auf einer sorgfältigen philologischen und inhaltlichen Analyse. Die Beschränkung auf eine überschaubare Texteinheit ermöglicht diese Präzision, wobei hier und da kritisch nach der Möglichkeit einer Verallgemeinerung der gewonnenen Einsichten zu fragen wäre.

Wer begleitend zur vorgestellten monographischen Untersuchung eine knappe Kommentierung der Weisheitsschrift sucht, kann mittlerweile auf gleich zwei neuere deutschsprachige Auslegungen zurückgreifen. Im Jahr 1998 legte *H. Engel* mit „Das Buch der Weisheit“ einen Band in der Reihe Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament vor. Nach einleitenden Hinweisen zu Sprachgestalt, Aufbau, Gattungen, theologischer Intention und historischer Verortung (13–44) folgt eine abschnittsweise vorgetragene Auslegung, die auf die alttestamentlich-frühjüdischen Hintergründe sowie auf Bezugnahmen zur klassischen griechischen Literatur und zur zeitgenössischen Philosophie, besonders der Stoa, eingeht. Hilfreich ist dabei der Abdruck zahlreicher antiker Texte aus dem altorientalisch-ägyptischen und griechisch-römischen Umfeld. Sieben Exkurse vertiefen Einzelfragen. Engel sieht das Buch ebenfalls in Alexandria entstanden, vermutlich zwischen Augustus und Caligula oder präziser nach 23/24 n. Chr., dem Zeitpunkt, auf den er die Anordnung des Augustus zur Zahlung der Kopfsteuer auch durch die Juden datiert, und vor dem Brief des Claudius im

Eine von 1475 bis 1998 reichende bibliographische Übersicht bietet F. V. Reiterer/N. Calduch-Benages (Hg.), *Bibliographie zu Ben Sira* (BZAW 266), Berlin/New York 1998.

Verdienstvollerweise erschien im Jahr 2000 in der Reihe ATD Apokryphen mit „Jesus Sirach/Ben Sira“ eine deutschsprachige Kommentierung des Sirachbuches von G. Sauer. Eine knappe Einleitung informiert zu Name, Kanonizität, Verfasser, Gattungen sowie zu den hebräischen und griechischen Textformen des Buches. Die Auslegung selbst leitet kenntnisreich zu eigenen Verstehen an, bewegt sich dem Grundverständnis Sauers folgend überwiegend im Raum alttestamentlich-frühjüdischen Denkens. Im Schriftbild der Übersetzung erfährt der Leser, auf welche Textbasis jeweils zurückgegriffen wird. In einem Abschnitt zur Bedeutung der Schrift markiert der Vf. sein Gesamtverständnis. Ben Sira wird dabei als Sammler der jüdischen Traditionen vorgestellt (29), der „in einem großen Gegenzug wider die überhandnehmende griechisch-hellenistische Bildung die alten Werte jüdischer Tradition behauptet“ (30). Gegenüber dem „Traditionsstrom seiner Väter fallen Einflüsse hellenistischen Denkens weniger ins Gewicht“ (ebd.). Gottes Offenbarung an Israel, die Gleichsetzung von Gesetz, Weisheit, Tempel sowie schließlich Tempelkult und zadokidisches Priestertum stehen nach Sauer im Mittelpunkt. Er versteht das Buch aus einem „Antagonismus zwischen Judentum und Hellenismus“ (ebd.), eine Sicht, die auch jenseits der pointierten Position von Middendorp gegenwärtig nicht ohne Widerspruch geblieben ist. Ohne dass die zeitgleich erschienene Arbeit von Wicke-Reuter auf den Kommentar Bezug nehmen konnte, erscheint hier Ben Sira in einem anderen Licht.

Bereits anhand neuerer Arbeiten zur Sapiientia Salomonis konnten wir verfolgen, wie es im Bereich jüdischen Denkens und Glaubens zur Begegnung mit dem Hellenismus kam. Dabei spielte die Philosophie der Stoa immer wieder eine wichtige Rolle. Das Verhältnis der frühen Stoa zum Werk des jüdischen Gelehrten Ben Sira thematisiert die Dissertation aus dem Jahr 2000 von U. Wicke-Reuter unter dem Titel „Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa“ Vertritt Ben Sira eine „im ganzen antihellenistische Tendenz“ (Hengel<sup>18</sup> und Sauer) oder beabsichtigt er „zwischen griechischer Bildung und alttestamentlich-jüdischer Überlieferung eine Brücke zu schlagen“ (Middendorp)<sup>19</sup>? Methodisch zieht die Vf.n. aus dieser kontroversen Beurteilung des Siraciden und seiner Intention den Schluss, die ausschließliche Zusammenstellung isolierter, sinnverwandter Verse als Grundlage einer vergleichenden Untersuchung abzulehnen. Es müsse vielmehr in einem „Systemvergleich“ (276) geklärt werden, „ob und in welcher Weise Ben Sira in seinen Grundgedanken und in seinem systematischen Ansatz durch die griechische Literatur angeregt und evtl. auch beeinflusst wurde und wie er sich von ihnen

Judentum und Hellenismus (WUNT 10), Tübingen <sup>3</sup>1973, 270.

Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus, Leiden 1973, 174.

unterscheidet, worin mithin das Proprium seines Ansatzes besteht“ (7). Entsprechend wählt sie den thematischen Ansatz bei den Grundfragen Ben Siras: In welchem Verhältnis stehen Determination und Freiheit, göttliche Providenz und menschliche Verantwortung? Dass mit diesen Fragen nicht nur „tatsächlich brennende Zeitfragen“, sondern zugleich die thematischen Berührungspunkte von Sirachbuch und stoischer Philosophie benannt sind, hatte schon *J. Marböck* in seinem 1999 wieder neu aufgelegten Werk „Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira“ vermerkt: „Die Probleme der Sünde (Sir 15,11–20: Sünde und freier Wille des Menschen) und des Übels in der Welt (Sir 19,28; 40,10) in ihrem Verhältnis zur Weltordnung und insbesondere zur Vorsehung waren tatsächlich brennende Zeitfragen, mit denen sich auch die zeitgenössische stoische Philosophie des ausgehenden dritten und des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts auseinanderzusetzen hatte.“ (144)

Wicke-Reuter erschließt zunächst in großer sprachlicher und gedanklicher Klarheit die stoische Position in den anstehenden Fragen (Kap. 1, 13–54). Dabei geht sie mit *Forschner*<sup>20</sup> davon aus, dass die stoische Physik, ihr Verständnis des Kosmos, als rationalistische Theologie zu explizieren ist. Der Kosmos kommt als Teil der einen Physis (passives Prinzip) und des einen Logos (aktives Prinzip) in den Blick, in dem alles zielgerichtet und zweckmäßig durch den göttlichen Logos bestimmt wird. Die teleologische Verfasstheit der Welt deuten die Stoiker als göttliche Pronoia, worin Voraussicht und Fürsorge zusammen gedacht sind. So ergibt sich ein schönes und zweckmäßig eingerichtetes Ganzes, das der Mensch in einer einsichtsvollen Unterordnung unter das „universale Gesetz“ (Ethik) bzw. die Götter (Frömmigkeit) betrachten und nachzuahmen hat.<sup>21</sup> Physik, Ethik und Theologie bilden hier eine Einheit.

Die Analyse und systematische Entfaltung der relevanten Sirachtexte in den Kap. 2–6,

Kap. „Ein Hymnus auf die Vorsehung Gottes: Sir 39,12–35“, 55–105; Kap. 3: „Die Verantwortung des Menschen und die Gerechtigkeit Gottes: Sir 15,11–16,14“, 106–142; Kap. 4: „Der Mensch als Werk der Vorsehung Gottes: Sir 16,17–18,14“, 143–187; Kap. 5: „Weisheit und Gesetz“ 188–223; Kap. 6: „Der souveräne Schöpfer und das Problem des Bösen: Sir 33,7–15“, 224–274,

lassen nun eine überraschende Nähe bei gleichzeitig deutlichen Differenzpunkten hervortreten. Ben Sira unterscheidet sich fundamental von der frühen Stoa, da er mit der gesamten alttestamentlich-jüdischen Tradition Gott nicht als der Welt immanentes Prinzip versteht. Der Schöpfer von Israel und Welt steht allem Geschaffenen vielmehr in einer qualitativen Differenz gegenüber. Dieses Gottesverständnis bildet sozusagen das andere Vorzeichen vor der Klammer. Blickt

<sup>20</sup> *M. Forschner*, Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System, Darmstadt 1995.

<sup>21</sup> *Ar m, H. v.*, Stoicorum Veterum Fragmenta I, 537, und II, 1153, Leipzig 1903–1924 (ND Stuttgart 1964).

man auf den Klammerausdruck selbst, stößt man auf erstaunliche Parallelen und Anleihen. So teilt Ben Sira mit der Stoa die Überzeugung, dass die Schöpfung in allem zweckmäßig und sinnvoll ist. Der Siracide erweitert unter dem Einfluss dieses Gedankens die traditionell nur mit dem Volk Israel und den einzelnen Israeliten verbundene Vorstellung von der Vorsehung und der Fürsorge Gottes. Der Gott Israels entdeckt sich ihm als einer, der sich in seiner Pronoia der ganzen Schöpfung zuwendet und die gesamte Geschichte umgreift. Mit den Stoikern gilt ihm der gestirnte Himmel als Ausweis der Sinnhaftigkeit der Welt Gottes. Ihre Schönheit belegt ihm die Weisheit Gottes (42,15–43,33). Wicke-Reuter spricht an dieser Stelle von einer „ästhetische(n) Theodizee“ (279). Nichts ist in dieser Welt an sich schlecht (39,16) und alles nützt dem Menschen. Dabei entscheidet sich nach Ben Sira die Zweckmäßigkeit der Weltabläufe an Ethos und Praxis des Menschen. Die göttliche Vorsehung lässt sie dem Gerechten zum Guten und dem Frevler zum Bösen dienen. So versucht der Siracide auf die Spannung zwischen dem Leiden des Gerechten und der Gerechtigkeit Gottes zu reagieren, eine Frage, welche die Stoa eher wegdrängt, wenn sie dem Bösen im Ganzen noch eine gute Funktion zuspricht. Ben Sira setzt an dieser Stelle eher die weisheitliche Tradition eines Hiob oder Kohelet fort, wenn er sie auch unter dem Einfluss des stoischen Gedankens der Harmonie des Ganzen abmildert: „Die Zweckmäßigkeit allen Geschehens in der Schöpfung erweist sich, wenn die jeweilige Zeit dafür gekommen ist (39,16): *Die Werke Gottes sind alle gut, und für jeden Zweck trägt er Sorge zu seiner Zeit.*“

Auch in der siracidischen Weiterentwicklung des Gesetzesbegriffs zeigt sich die kreative Auseinandersetzung mit der frühen Stoa. Die mit der Weisheit identifizierte Tora beansprucht nun dezidiert universale Gültigkeit. Der Gesetzesgehorsam gehört hier wie dort zur Bestimmung des Menschen. Trotzdem behält Sira die offenbarungstheologische Perspektive bei. Die Tora ist Gabe an Israel und d. h., der Zugang zu ihr vermittelt sich über die göttliche Offenbarung. Dass dieser Sicht in der Sirachforschung auch widersprochen wird, macht ein Blick auf Collins deutlich. Unabhängig von der Einschätzung dieser Frage macht der Vergleich der beiden Denkweisen klar, dass die frühjüdische Weisheit eines Ben Sira durch die Auseinandersetzung mit der Stoa offensichtlich bereichert wurde. So tritt das Proprium prägnanter hervor. Gottes Vorherwissen und seine Vor- und Fürsorge etwa werden anders als im stoischen Determinismus nicht als vorgängige Festlegung allen Geschehens gedacht. Gottes Handeln bleibt vielmehr auf das Tun und Lassen der Menschen bezogen. Aus dieser Relationalität, die man als gedankliche Inkonsequenz im Gottesbegriff bedauern mag, ergibt sich allerdings angemessenerweise ein prinzipiell offener Weltablauf. So kann Ben Sira auch die Verantwortlichkeit des Menschen festhalten und ihn zu einem sittlichen und Gott wohlgefälligen Leben rufen. Darin liegt zuletzt die Absicht des Buches als einer praktischen Lehre.

Wicke-Reuter gelingt es durch ihren methodisch reflektierten Vergleich, eine philosophische und eine religiöse Sicht und Lebenshaltung des Hellenismus in

ihrem befruchtenden Dialog vorzuführen. „Auch hier bestätigte die Gegenüberstellung mit der Stoa den Eindruck, daß Ben Sira die Auseinandersetzung mit dem Fremden als Bereicherung auffaßte und durch sie zu einer Neubegründung des Eigenen fand.“ (282) Diese Charakterisierung erweist einmal mehr diese frühjüdische Schrift als eine weisheitliche, erfahrungsorientierte, seien es die Erfahrungen der Sippe und der Bildungsbeflissenen oder diejenigen der Offenbarung am Sinai. Die Weisheit bleibt damit im Gespräch mit Philosophie und toraorientierter Offenbarungstheologie ihren Wurzeln treu. Einmal mehr wird deutlich, dass weisheitliches Denken als Ferment in der biblischen und frühjüdischen Tradition wirksam ist und unsere exegetische wie gesamttheologische Aufmerksamkeit verdient.