

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Weisheit Salomos

Prof. Dr. Helmut Engel

erstellt: Oktober 2005

Permanenter Link zum Artikel:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/12141/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Weisheit Salomos

Prof. Dr. Helmut Engel

Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen Frankfurt am Main Prof. für
Einleitung in die Hl. Schrift und Exegese des AT (bis 2008); Prof. invitato Pontificio
Istituto Biblico, Roma, Italien, (2007-2011).

1. Erzählerische Einheit und Gedankengang des Buches

Das Buch der Weisheit Salomos (Weish) ist weder eine Sammlung von Sprichwörtern noch eine Komposition von Spruchsammlungen, vielmehr wurde es als thematisch zusammenhängende Schrift, als Buch, konzipiert.

Gleich von der ersten Zeile an „Liebt Gerechtigkeit!“ wirbt der Verfasser für die „Gerechtigkeit“ (δικαιοσύνη *dikaíosynē*), d.h. eine Gott vertrauende, trotz aller Schwierigkeiten und Infragestellungen treu jüdische Lebensweise, die ihr Ziel im Dank an den in Kosmos und Geschichte als wirkmächtig erkannten einzigen Gott findet. Er tut dies jedoch nicht, wie andere derartige Schriften seiner hellenistischen Umwelt z.B. in der Form eines fingierten Dialogs oder eines Symposiongesprächs oder einer argumentierenden Abhandlung, sondern in einer originellen anderen Weise: Er erzählt eine fiktive Mahnrede des alten, weisen Salomo an die Maßgeblichen der Welt (Weish 1,1-6,21.25). In der Fortsetzung dieser Mahnrede blickt Salomo auf seine Jugend zurück und erzählt, wie er seine sprichwörtliche Weisheit als Geschenk von Gott durch sein Gebet erlangt hat (Weish 6,22-8,21 [Lutherbibel: Weish 6,24-8,21]). Er zitiert das Gebet vom Anfang seiner Regierungszeit (Weish 9,1-18) und verbleibt in einer betenden Sprechhaltung bis zum Ende des Buches. Diese Form der Werbung nötigt die Lesenden nicht, sondern lässt ihnen die Freiheit der Zustimmung. Wollen sie sich für den *Tod* als letztmaßgebliche Wirklichkeit *oder* für die Gerechtigkeit und damit für den zu unvergänglichem *Leben* berufenden, wahren Gott entscheiden? Werden sie sich in das einladende „Wir“ des betenden Salomo (z.B. Weish 12,18.22; Weish 15,1-6; Weish 16,8; Weish 18,6) einbeziehen lassen und am Ende in seinen dankbar Gott preisenden Ausruf (Weish 19,22 [Lutherbibel: Weish 19,21]) einstimmen?

Das ganze Buch ist eine in poetisch-rhetorischer Sprache gestaltete Erzählung einer Rede. Es hat einen einzigen Sprecher, der in der 1. Person spricht. Er stellt sich am Anfang nicht vor, sondern redet sofort andere an: „Liebt Gerechtigkeit!“. Dadurch allein macht er sich als Ich erkennbar. Irritierend ist allerdings, dass „(ihr) die Erde Richtenden“ angesprochen werden. Dadurch entsteht eine fiktive Situation. Erst vom 6. Kapitel an wird durch die wiederkehrende Anrede die Kommunikationssituation „unbekannter Redner spricht zu allen als anwesend zu denkenden Königen der Welt“ verstärkt deutlich.

Als nächstes kündigt der Sprecher eine Lobrede auf die Weisheit an. Zu einer solchen Enkómion (ἐγκώμιον) genannten Lobrede gehört, dass sein Dichter sich im Einleitungsteil vorstellt. Erst jetzt enthüllt der Redner, und zwar durch erzählende Rückblicke, wer er ist. Er ist der König Salomo. Er ist jetzt, da er redet, ein reifer, vielleicht sogar alter Mensch. In seinen Ich-Charakterisierungen blickt er auf seine Jugend als etwas Vergangenes zurück. Die Szene baut sich vor dem Leser allmählich auf. Er stellt sich vor, nicht nur die Königin von Saba sei gekommen, sondern alle Könige der Welt stünden vor Salomo, und jetzt halte er ihnen seine Werberede für die Gerechtigkeit und stimme sein Lob auf die Weisheit an. Im Enkómion erzählt er, wie er zur Weisheit und allem, was sie ihm an Wissen, Gütern und Ansehen vermittelt hat, gelangt ist: Er hat sie von Gott erbetet. Höhepunkt der Ausführungen innerhalb des Preisgedichts auf die Weisheit ist das Zitat dieses großen Gebets. Üblicherweise wird am Ende eines Enkómion das Gepriesene (eine Göttin oder ein Gott, eine Person, eine Tugend oder eine Tätigkeit) mit Gleichartigem verglichen, um seine Überlegenheit oder Besonderheit zu erweisen. Einen solchen Vergleich (σύγκρισις *sýnkrisis*) fügt auch Salomo an, aber in ganz eigenständiger Art. Dabei führt er die Sprechweise des Gebets durch immer wiederkehrende Gottesanreden weiter und verlässt sie nicht mehr bis zum Ende des Buches. Salomo erzählt, was er in jungen Jahren betend meditiert und erkannt hat.

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

Der Leser bleibt zunächst auf Distanz. Er oder sie zählt sich nicht zu den „die Erde Richtenden“. Aber auch eine Identifikation mit dem Sprecher erscheint kaum möglich. Dafür sind seine Mahnungen, begründenden Behauptungen und Urteile im ersten Buchteil (Weish 1,1-6,21 [Lutherbibel: Weish 1,1-6,23]) zu entschieden und feierlich ernst. Was er sagt, klingt vertraut. Aber die Themen und Motive aus den Psalmen, dem Pentateuch, den Prophetenbüchern und

dem Buch der Sprichwörter sind zugleich verfremdet. Der Sprecher redet wie die kynisch-stoischen Philosophen der hellenistischen Gegenwart und beherrscht deren rhetorische Kunstfertigkeit. In dramatisch angeordneten Ausführungen (A. Schmitt 1996) mit Gegenreden und mit einer Endgerichtsszene erörtert er grundsätzliche Infragestellungen einer Ausrichtung des Lebens, die durch den Glauben an Gott und unbeirrtes Vertrauen auf ihn bestimmt ist. Exemplarisch für solche Infragestellungen greift er dabei Verspottetwerden und Erleiden gewalttätiger Unterdrückung, Kinderlosigkeit und frühen Tod heraus.

Der innerhalb des Enkómion (Weish 6,22-11,1 [Lutherbibel: Weish 6,24-11,1]) vor Augen tretende junge, rundum gebildete, lebensstüchtige, in allem vorbildliche Salomo macht es dann den Lesern leicht, sich mit ihm zu identifizieren, so werden zu wollen wie er und beim Lesen des Preisgedichts sich Salomos Bitte an Gott um die Weisheit auch selbst anzuschließen.

Im dritten Buchteil (Weish 11,2-19,22) erzählt Salomo, wie er in seiner Jugend die Geschichte Gottes mit seinem Volk seit dem Auszug aus Ägypten und während der Führung durch die Wüste betend meditiert hat. Dabei berichtet er aber nicht *über* sein Betrachten der Geschichte und daraus gezogene Lehren, sondern bleibt in der Sprechweise der betenden und preisenden Anrede an Gott. Der aufmerksame Leser kann an Wort- und Gedankenübereinstimmungen erkennen, dass der *junge* Salomo bei diesem betenden Nachsinnen mit Hilfe der Weisheit, die ihm auf seine Bitte hin geschenkt wurde, die Einsichten und Gewissheiten gewonnen hat, die der hoch geachtete *alte* Salomo im ersten Buchteil als Summe seiner Lebenserfahrung den Königen der Welt und damit *jedem Gerechten* – denn nur ein Gerechter ist *wirklich* ein König – mahnend, warnend und zur Hoffnung ermutigend vorgetragen hat.

Der Leser fühlt sich immer mehr miteinbezogen, vor allem, wenn Salomo in der Wir-Uns-Form Erfahrungen Israels seit den Anfängen in Gebetsform benennt,

und kann am Ende in den Gott preisenden Schlussruf (Weish 19,22 [Lutherbibel: Weish 19,21]) mit einstimmen. Was zunächst als das „Unvollendete“ an diesem Buch erscheint, sein offener Schluss, zeigt sich in der Wirkung als sein Ziel: die Leser ins dankbar Gott anerkennende, hoffnungsvolle Gebet hineinzugeleiten.

2. Literarische Gattung und Gestalt

Fragt man nach der ‚Literatursorte‘, der das Buch der Weisheit zuzuordnen ist, findet man im übrigen Alten Testament allenfalls Vorbilder für kleinere literarische Einheiten in Weish (z.B. Mahnrede, Beispielreihe, Gebet – aber selbst diese erscheinen charakteristisch verändert), nicht jedoch für das Buch im Ganzen. Der Verfasser denkt und schreibt aus einer tief durchdachten Kenntnis des Pentateuch, der Prophetenbücher und der übrigen Schriften des AT heraus; aber die literarische Struktur seines Werkes, Vokabular und Stil legen nahe, dass er sein Buch nach den anerkannten Schreibregeln seiner kulturellen Umwelt, der *hellenistischen Schulrhetorik*, gestaltete, um verstanden zu werden und zu überzeugen.

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

2.1. Werbeschrift für die Gerechtigkeit

James M. Reese (1970) hat im Anschluss an andere Forscher zusammenfassend dargelegt, dass das Buch der Weisheit als Ganzes der Gattung *Lehr- und Mahnrede, Werbeschrift* (λόγος προτρεπτικός *lógos protreptikós*) zuzuordnen ist. Mit Schriften dieser Art wurde in hellenistischer Zeit jeweils für eine bestimmte Philosophie geworben, aber nicht im Sinne eines bloßen Denksystems, sondern der konkreten Lebensführung. Sie zeigen eine umfassende Bildung und nehmen verschiedene Literatursorten in Dienst, um ihre Leser für die Auseinandersetzung mit konkurrierenden Sinnangeboten auszurüsten. Statt den Leser direkt anzureden (z.B. in einem *Brief*) und damit zur Stellungnahme zu nötigen, kann auch in *Dialogform* gesprochen werden. Diese erleichtert die freie Zustimmung des Lesers zu der ihn mehr überzeugenden Auffassung und erhöht dadurch die Bereitschaft, für das eigene

Leben Konsequenzen zu ziehen. Der Verfasser des Buches der Weisheit verwendet eine ähnlich indirekte Werbeform. Auf einer phantastischen Bühne in tiefer Vergangenheit lässt er den weisen Salomo die Könige der Welt in biblischen Wendungen und zugleich in Begriffen und Schlagwörtern der eigenen hellenistischen Gegenwart anreden. Sowohl Salomo als auch die griechische Umwelt erscheinen herausfordernd verfremdet.

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

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

Für das Verständnis ist wichtig, dass der Sprecher seine hymnische Vergegenwärtigung des Exodus und der Führung in der Wüste in der Form eines Gott anredenden *Gebetes* vorträgt. Er drückt seine die ganze Welt und die Menschheit umfassende Hoffnung nicht als Lehre, behauptend und

„beweisend“, sondern meditierend, theologisch reflektierend und lobpreisend aus. So gipfelt dieses zur „Gerechtigkeit“ einladende Buch nicht in Lehrsätzen oder Imperativen, vielmehr in betend-dankendem Blick auf die Geschichte als Ermutigung für die Gegenwart.

Die „Gerechtigkeit“, für die durch das ganze Buch hindurch auf so vielerlei Weise geworben wird, zeigt sich in einem treuen und hoffnungsvoll auf Gott vertrauenden Leben nach den Zehn Geboten und konkret in einem gläubig praktizierten Judentum. In der ägyptischen *Diaspora*, in einer kulturell herausfordernden Umwelt, stehen die priesterlichen, tempelorientierten Reinheitsbestimmungen bezüglich Essen und Kleidung und die Sabbat- und Festvorschriften, wie sie im rabbinischen Zweig des Judentums später aufgegriffen und bis heute weiterentwickelt wurden, weniger im Vordergrund. Die Hauptaufmerksamkeit richtet sich auf die Verehrung des einen wahren Gottes, der sich in der Geschichte seinem Volk geoffenbart und ihm seinen Willen mitgeteilt hat. Er will das Heil aller Menschen und hat sie dazu berufen, an *Leben* und an seiner eigenen Unvergänglichkeit teilzuhaben. Aber die Menschen können sich der Anerkennung dieses einen wahren Gottes verschließen und sich stattdessen für Gottlosigkeit, für Genuss auch auf Kosten von Schwächeren, für Geltung und Macht entscheiden. Damit erkennen sie letztlich nur den *Tod* als die einzig verlässliche Wirklichkeit an. In diesen selbstgewählten Tod werden sie dann auch endgültig versinken.

2.2. Einbezogene literarische Formen

2.2.1. Mahnrede mit Begründung

Der erste Buchteil (Weish 1,1-6,21) ist als große Ringkomposition gestaltet: Mahnungen und Warnungen (Imperative mit Begründungen) in Kap. 1 und 6 bilden den äußeren Ring. Reden der „Gottlosen“ mit Kommentierungen durch den Sprecher in Kap. 2 (ihre Einstellung und ihre Vorhaben) und Kap. 5 (ihre veränderte Selbstbeurteilung bei der „Zusammenrechnung“ angesichts des ewigen Lebens der „Gerechten“ und des in den Endsieg Gottes einbezogenen Kosmos) stellen einen inneren Ring dar. In der Mitte erwägen Kap. 3 und 4 die Infragestellungen einer „gerechten“, d.h. sich vorbehaltlos Gott anvertrauenden Lebensweise, die die Menschen seit je bewegen: Unterdrückung, Leiden und Entehrung; Kinderlosigkeit; früher Tod. Wer den Tod als einzige letzte Gewissheit wählt, schließt sich von der Wahrnehmung aus, dass trotz und in all dem der *Leben* schaffende und verheißende *Gott* die einzige auf Dauer machtvolle *Wirklichkeit* ist. Der Schöpfer und Retter lässt die genannten

Infragestellungen nicht zu einer Katastrophe des „Gerechten“ werden, ihre Erfahrung ist zeitlich begrenzt, der *Anschein* des Endgültigen besteht nur in den Augen der „Gottlosen“.

2.2.2. Schulvortrag (διατριβή)

Wie die kynisch-stoischen Philosophen der hellenistischen Zeit, jüdische Schriftsteller und wohl auch Prediger in den Synagogen und Lehrer verwendet der Sprecher die rhetorischen Mittel der *Diatribé*: Formulierung von Reden und Einwänden fingierter Gegner und deren Widerlegung, rhetorische Anreden, Imperative, Scheltworte, rhetorische Fragen, Anführung von Beispielen aus Natur, Technik und Geschichte, Zitate, literarische Personifikationen, Vergleiche und profilierende Gegenüberstellungen.

2.2.3. Lobgedicht (ἔγκώμιον)

Die feierliche *Einleitung* zum zweiten Buchteil (Weish 6,22-25 [Lutherbibel: Weish 6,24-27]) nennt einige wesentliche Stichworte, die nach den zeitgenössischen Rhetoriklehrbüchern die Gattung *Enkómion* (Preisgedicht, Lob, Hymnus) kennzeichnen. Für sein Lob der Weisheit verwendet der Sprecher Motive aus der Heiligen Schrift (Spr 8; Sir 24; eher im Hintergrund Hi 28). Andererseits stehen ihm die von den Rhetorikern in der Schule gelehrt Regeln für ein kunstfertiges Lob zur Verfügung und nach diesen Regeln verfasste *Enkómion* und Götterhymnen, darunter besonders die überall im östlichen Mittelmeerraum verbreiteten Preisungen der Göttin Isis und Gebete zu ihr (Isis-Aretalogien). Er greift das *Enkómion*-Schema zwar auf, variiert es aber in origineller Weise und erweitert es beträchtlich.

Besonders die ungewöhnlich breite, typisierend-idealisiert-„biographische“ Darstellung des Verhältnisses „Salomo“ – Weisheit fällt auf. Der Grund dafür ist die *Textpragmatik*, also das, was der Text bei seinen Hörern und Lesern bewirken will: Wenn junge Juden innerhalb einer hellenistischen Umwelt in ihrer jüdischen Identität gestärkt werden sollen, muss das ihnen vorgestellte Ideal *attraktiv* (ein „weiser König“, anderen auf allen nur denkbaren Gebieten gewachsen und überlegen) und zugleich für *alle*, die sich darum bemühen (lernen, suchen), *erreichbar* sein (von Zeugung und Geburt an bis zum Tod war auch dieser allerweiseste König ein Mensch wie jeder andere).

Zu den *Enkómion*-Elementen *Wesen*, *Herkunft* und *Wirken* der Weisheit wird bereits vieles in Weish 7,7-22a ausgeführt. Auch wenn dann in Weish 7,22b-8,1 von der Weisheit hymnisch wie sonst von Göttern gesprochen wird (was die

Weisheit ist, ihre *Natur*: Weish 6,22 [Lutherbibel: Weish 6,24]; Weish 7,22-23.24; wie sie entstand, ihre *Herkunft* Weish 7,25-26; ihr *Wirken* Weish 7,27-8,1), bleibt doch nicht einmal der Schatten einer Frage, ob sie nicht auch (wie Isis) etwa eine „Göttin“ sei. Es gibt nur *einen* Gott und Schöpfer von allem, der auch die Weisheit schenkt, die als sein Geschöpf (Spr 8,22; Sir 1,4.9) an *seinen* Eigenschaften und Titeln teilhat (Weish 8,2-9).

Im Enkómion Weish 6,22-11,1 [Lutherbibel: Weish 6,24-11,1] mit der dazu überleitenden Bindeperikope Weish 6,12-21 (Lutherbibel: Weish 6,13-23) preist der Sprecher in der begehrenswerten, strahlend schönen Frauengestalt der Weisheit (σοφία *sophía*) *Gott selbst*. In ihr macht der Sprecher Gottes *Transzendenz* erkennbar, dass der Schöpfer der von ihm geschaffenen Welt gegenübersteht und nicht ein Teil von ihr ist, und zugleich Gottes *Immanenz*, dass er diese Welt beständig im Dasein hält, sie und insbesondere die Menschen in ihr liebt, sich ihnen geoffenbart hat und sie zur Gemeinschaft mit sich einlädt. Weisheit ist nicht als gegenständliches Ziel vorzustellen, vielmehr ist der Weg zu ihr, die Suche nach ihr, bereits Teilhabe an ihr. In späterer und ganz anderer Terminologie wird das hier mit „Weisheit“ Gemeinte als *zuvorkommende* und *heiligmachende Gnade* ausgedrückt.

Was von Gott gesagt wird (sich finden lassen, retten, lieben; menschenfreundlich), wird auch von ihr gesagt. Durch die *literarische Personifikation* der Weisheit wird ein einseitig oder vorwiegend „männliches“ Gottesbild als abwegig erkennbar. Ebenso wie der „männliche“ bei der Schöpfung beteiligte, alles heilende und richtende *Lógos* Gottes (Weish 9,1; Weish 16,12; Weish 18,14-16), so umschreibt auch die „weibliche“ *Sophía* das *Wirken Gottes und die menschliche Erfahrung* davon. Ihr ist im Buch der Weisheit, wohl im Blick auf die stark verbreitete Isis-Verehrung, umfassende Aufmerksamkeit und Raum gewidmet. In der Gestalt der „Weisheit“ reflektiert der Verfasser in origineller Weise das liebevolle, personhafte Mit-Sein Gottes mit den Menschen und drückt es in der philosophischen Bildungssprache seiner Gegenwart aus.

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

Die Punkte im Enkómion-Schema: *Wirken, Wunder* und *Vergleich* und das im *Epilog* zu erwartende *Gebet* sind in Weish in der Reihenfolge vertauscht. Das Gebet richtet sich auch nicht an die hymnisch gepriesene Weisheit, sondern

selbstverständlich an Gott, der allein sie schenken kann. Innerhalb des Enkómions hat das Gebet Weish 9,1-18, auf das schon Weish 7-8 hingeführt hatten, die Funktion, indirekt weiter Herkunft, Wesen und Fähigkeit der Weisheit zu preisen. Ihre Rettungstaten in der Geschichte werden dann in Kap. 10 vor Augen gestellt, wobei das Element „Vergleich“ eigenständig umgestaltet erscheint.

2.2.4. Gebet

Dass ein Sprecher innerhalb von hymnischen Redeformen zwischen der zweiten Person (direkte Anrede an Gott) und der dritten Person (Bekenntnis zu Gott als Schöpfer und Retter) wechselt und ebenso zwischen darlegender und betender Sprachform, ist in biblischen Texten keine Besonderheit: vgl. z.B. den Wechsel Er – Du im Moselied Ex 15, in Ps 106 und Ps 135 oder in Jes 63,7-64,11; den Übergang vom Bericht zum Gebet in Neh 13,31; das Selbstzitat eines früheren Gebets in Neh 1,5-11; Tob 3,1-6; u.a. Das Besondere im Buch der Weisheit ist gegenüber derartigen Vorbildern die grundlegende Bedeutung, die das Gebet sowohl bezüglich des Inhalts als auch der literarischen Form des *Buches* einnimmt: Der zweite Buchteil (Weish 6,22-11,1 [Lutherbibel: Weish 6,24-11,1]) führt auf das im Zentrum stehende Bittgebet „Salomos“ um die Gabe der Weisheit (Weish 9) als seinen Höhepunkt hin, und von Weish 10,20 bis zum Schluss des Buches (Weish 19,22 [Lutherbibel: Weish 19,21]) bleibt der als Salomo fingierte Sprecher in der Redeform des Gebets. In betender Anrede an Gott betrachtet er die Geschichte des Gottesvolkes anhand der Heiligen Schrift und gewinnt daraus seine Einsichten, deren Früchte die Mahnungen im ersten Buchteil sind.

2.2.5. Vergleich (σύγκρισις) und Beispielreihe

Der „Vergleich“ ist oft das Schlüsselement eines Enkómions. Abweichend vom üblichen Vorgehen in einer *Synkrisis*, nämlich die gepriesene Person oder Sache verwandtem Ähnlichem gegenüberzustellen, um durch den Vergleich ihre Überlegenheit und Vorzüge hervorzuheben, wird in der *Beispielreihe* Weish 10 jedoch die Weisheit nicht mit jemand oder etwas anderem verglichen, vielmehr werden eine Reihe von Personen aus der Genesis und die Israeliten nach der Darstellung in Ex 1-15, die alle durch die Weisheit gerettet und vor Unheil bewahrt wurden, verglichen mit den jeweiligen Gegenfiguren, die den Untergang fanden.

Wie sonst in einer Synkrisis steht auch in Weish 11-19 der schwächere Teil in

der Regel voran. Eine einfache Zuordnung des dritten Buchteils zu dieser rhetorischen Form würde aber sowohl die ständige, jedoch nie ausdrückliche Bezugnahme auf die Heilige Schrift (bes. Ex, Num, Dtn), die für Weish 11-19 so charakteristisch ist, als auch den eigentümlichen Wechsel zwischen Darlegung und direkter Anrede Gottes außer Acht lassen. Außerdem haben die Gegenüberstellungen nicht die in einer Synkrisis zu erwartende Absicht, die Überlegenheit einer Person, Eigenschaft oder Leistung gegenüber den zum Vergleich herangezogenen Taten oder Personen hervorzukehren, sondern es geht um den Lobpreis der Macht Gottes, der beim Exodus und während der Führung seines Volkes in der Wüste dieselben Elemente seiner Schöpfung zur *Bestrafung* (der „Gottlosen“) oder aber als *Wohltat* (an seinem Volk, seinen Söhnen und Töchtern, den „Gerechten“) wirken lassen konnte.

2.3. Verwendete Stilmittel

Anstelle durchgehender griechischer Metrik verwendet das Buch der Weisheit meist parallele Verszeilen, wie es in semitischer Poesie üblich war. Dieser am häufigsten zwei-, gelegentlich auch drei- (und mehr-) gliedrige *Parallelismus membrorum* ist ein Hauptmerkmal dichterischer Sprache im Alten Orient und in der Bibel (bes. Spr, Ps, Prophetentexte, Hi). Dabei bilden zwei bzw. drei (oder mehr) Zeilen zusammen einen ‚Gedankenreim‘ oder eine Bildentsprechung derart, dass sie das Gleiche mit jeweils anderen Wörtern ausdrücken und als *eine* Aussage verstanden werden wollen. Monokola (Einzeiler) haben in der Regel eine zusammenfassende oder hervorhebende Funktion (z.B. Weish 1,15; Weish 6,20 [Lutherbibel: Weish 6,21]; Weish 7,28; Weish 10,9; Weish 11,26; Weish 12,1; Weish 14,7 u.a.).

Häufig begegnet eine *Litótes*: In der griechischen Rhetorik bedeutet diese Redefigur („Schlichtheit“), dass weniger gesagt wird als gemeint ist. Z.B. Weish 1,2 „nicht misstrauen“ = fest vertrauen; Weish 11,17 „nicht in Ausweglosigkeit sein“ = sehr wohl in der Lage sein, Wissen und Mittel besitzen; Weish 12,9 „nicht nichtkönnen“ = durchaus können; Weish 12,10 „nicht in Unkenntnis sein“ = genau kennen, wissen. Auch das *Hypérbaton* (gespreizte Wortstellung: Attribute sind durch mehrere andere Wörter von ihrem Bezugswort getrennt) wird mehrfach verwendet.

Um den Text übersichtlich zu gestalten und in Abschnitte einzuteilen, nutzt der Verfasser ein reiches *Arsenal literarischer Signale* wie Ringkompositionen, Stichwortverkettungen, Leitwörter, Themenankündigungen, Bindeperikopen, katalogartige Aufzählungen, u.a.

3. Die Entstehung und Überlieferung des Textes

3.1. Der Verfasser und seine Adressaten

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

Obwohl die drei Buchteile in Redeweise und Stil, Anordnung und Argumentation recht unterschiedlich sind und der Sprecher auf biblische und auf hellenistische philosophische und religiöse Texte, auf jüdische Auslegungstraditionen und auf Zustände und Vorgänge in einer ägyptisch-hellenistischen Umwelt vielfältig Bezug nimmt, wird heute nicht mehr ernsthaft in Frage gestellt, dass das Buch der Weisheit als *ein* Werk *einem* Verfasser zuzuschreiben ist. Der sich durch alle Buchteile hindurchziehende eigentümliche *Wortgebrauch*, die variiert wiederkehrenden theologischen *Grundgedanken*, die Technik der *Gegenüberstellungen*, die gegenseitigen *Verzahnungen der Buchteile und Abschnitte* und die besonders im dritten Buchteil zahlreichen inhaltlichen und wörtlichen *Rückbezüge* auf den ersten und zweiten Teil erweisen das Buch als komplexe, von *einem* Verfasser gestaltete Einheit.

Diese „Werbeschrift“ richtet sich „nach innen“, sie wirbt bei jungen Juden. Das Alte Testament hat dabei fraglose Autorität, und zwar in einer griechischen Übersetzung, die gelegentlich vom Text der uns bekannten Septuaginta-Handschriften abweicht. Jüdische Auslegungstraditionen, die auch in anderen Schriften erkennbar sind, z.B. bei Philo oder Flavius Josephus, im Neuen Testament oder in rabbinischen Schriften, sind als bekannt vorausgesetzt. Für seine Beispiele aus der Vergangenheit genügen dem Sprecher häufig knappste Anspielungen auf Erzählungen im Pentateuch. Für die Verheißungen und die Begründung der Hoffnung bezieht er sich auf die Prophetenbücher, darunter besonders auf das Jesajabuch und vor allem auf die Psalmen, aber immer in eigener Wiedergabe ohne längere Zitate – im Unterschied z.B. zu den langen kommentierten Schriftziten im Hebräerbrief, der wenige Jahrzehnte später im gleichen Raum und Milieu verfasst sein dürfte.

Als *Entstehungsraum* kommt von Sprache, Stil und bevorzugten Themen her am ehesten die auch zahlenmäßig große jüdische Diaspora in Ägypten und darin als Ort die Großstadt Alexandria in Betracht. Die Juden bewohnten dort schon lange (seit dem 3. Jh. v. Chr.) einen eigenen Stadtteil mit zahlreichen Synagogen und Lehrhäusern und bildeten ein eigenes *Políteuma* (πολίτευμα), d.h. eine

staatlich anerkannte Vereinigung von Ausländern zu religiösen, sozialen und kulturellen Zwecken mit eigener Verwaltung, Schulrecht und Gerichtsbarkeit innerhalb der staatlichen, für alle verbindlichen Gesetze. Dadurch waren sie zwar privilegiert gegenüber den einheimischen Ägyptern, aber benachteiligt gegenüber den griechischen Vollbürgern. Nach der Machtübernahme Octavians (des späteren Kaisers Augustus) in Alexandria im Jahre 30 v. Chr. wurden den griechischen Vollbürgern noch die römischen Bürger vorgeordnet. Wegen der mit dem Besuch des Gymnasiums verbundenen Verpflichtung, an der üblichen Götterverehrung teilzunehmen, war gesetzestreu den Juden der Zugang dazu verwehrt; außerdem widersetzten sich die Griechen jeder Änderung dieser Zulassungsbeschränkung. Juden waren damit von einer akademischen oder politischen Karriere und aus den führenden gesellschaftlichen Kreisen ausgeschlossen. Wie die zahlreichen noch namentlich oder sogar durch ihre Werke bekannten jüdischen Schriftsteller zeigen (Historiker, Dichter, Exegeten, Philosophen – unter ihnen herausragend Philo), war es dem *Políteuma* der Juden in Alexandria dennoch gelungen, ein Bildungssystem auf höchstem Niveau aufzubauen. Als dann Augustus ca. 24/23 v. Chr. noch die Kopfsteuer einführte, von der jedoch die römischen und griechischen Bürger Alexandrias ausgenommen waren, begann eine sich immer mehr verschärfende Auseinandersetzung besonders mit den Griechen, die ihren Höhepunkt zur Zeit des Kaisers Caligula (37-41 n. Chr.) erreichte und nur vorläufig durch den Brief des Kaisers Claudius an die Alexandriner im Jahre 41 n. Chr. beendet wurde. Es untersagte darin zwar eine Fortführung des „Krieges“ gegen die Juden, verbot diesen aber zugleich weitere Versuche, ihre Kinder aufs Gymnasium zu schicken, und machte damit alle Hoffnungen auf das volle Bürgerrecht zunichte (vgl. Weish 19,13-17).

Die *Abfassungszeit* lässt sich ebenfalls nur durch eine Konvergenz von Beobachtungen vermutungsweise bestimmen. Die Makkabäerzeit und das Entstehen apokalyptischer Literatur (Buch Daniel, Henochliteratur) liegen schon weit zurück, ebenso die Übersetzungen des Pentateuch, der Prophetenbücher und der meisten übrigen Schriften des Alten Testaments ins Griechische. Bemerkenswert viele griechische Wörter, die in der datierbaren übrigen hellenistischen Literatur erst vom 1. Jh. n. Chr. an verwendet werden, kommen im Buch der Weisheit vor; Weish 6,3 (Lutherbibel: Weish 6,4) dürfte die im Jahre 30 v. Chr. erfolgte „Machtübernahme“ des Octavian in Alexandria und Ägypten schon voraussetzen (ein erhaltener ägyptischer Papyrus ist nach dieser Ära der *Krátēsis* [κράτησις] datiert). Falls Weish 19,13-17 die Situation durchscheinen lässt, die seit 24/23 v. Chr. durch die *Laographía* (λαογραφία), d.h. die Erhebung der Kopfsteuer und Gleichbehandlung der Juden mit der ägyptischen

Untertanenbevölkerung, immer feindseliger und gewalttätiger wurde, ergibt sich ein weiterer Anhaltspunkt. Ebenso passen die Bemerkungen in Weish 14,16-20 über den Herrscherkult, wobei der Herrscher selbst weit entfernt wohnt, gut zu einer Datierung in die *römische Zeit zwischen Augustus und Caligula*, vor dem Brief des Claudius 41 n. Chr. Der jüdisch-römische Krieg 66-70 n. Chr. ist jedenfalls noch nicht im Blick, und erst recht ist die Ausmordung des alexandrinischen Judentums nach den diasporajüdischen Aufständen in Ägypten und der Cyrenaika, auf Zypern und in Mesopotamien unter Trajan in den Jahren 115-117 n. Chr. noch nicht geschehen.

Weitere Hinweise ergeben sich aus der Nähe, die der Verfasser in Vorstellungen, Ausdrucksweise und Kenntnis von Auslegungstraditionen zu seinem Zeitgenossen zeigt, dem jüdischen Exegeten und Philosophen Philo von Alexandria (zwischen ca. 10 v. Chr. und 40 n. Chr.), der methodisch ganz anders als der Verfasser des Weisheitsbuches versuchte, durch Allegorien den Sinn der Tora zugänglich und verständlich zu machen. Zitate oder Anspielungen vom einen zum anderen gibt es jedoch nicht, sie sind aber angesichts der verschiedenen sozialen Position auch kaum zu erwarten. Philo stammte aus einer der wohlhabendsten und politisch einflussreichsten jüdischen Familien in Ägypten. Der Verfasser des Buches der Weisheit war demgegenüber „nur“ ein Schriftgelehrter, der möglicherweise an einem Lehrhaus bei einer der zahlreichen Synagogen in Alexandria wirkte.

Bei der Frage nach den *Adressaten* des Buches ist grundsätzlich zu unterscheiden zwischen denen, die *literarisch ausdrücklich* angesprochen werden, und den *tatsächlich angezielten* Lesern. Ausdrücklich angeredet werden die „Richter der Erde, Könige, Herrscher über Völker“. Diese literarischen Adressaten für die tatsächlichen zu halten, wäre zunächst und vor allem ein arges Missverständnis der Buchgattung, aber es wäre auch sachlich unwahrscheinlich und würde dem Verfasser eine kaum überbietbare Naivität zuschreiben: Gegenüber nichtjüdischen Herrschern und Königen wäre die Argumentation des Verfassers und seine Darstellung der kritisierten Auffassungen und Verhaltensweisen weder für eine politische noch für eine philosophische Diskussion geeignet. Ebenso wenig werden Apostaten selbst unmittelbar angesprochen. Sie sind nur eine dunkle Hintergrundfolie, vor ihrem Schicksal wird gewarnt (Weish 2,12; Weish 3,10 u.ö.). Durch die literarischen Adressaten wird vielmehr der *Geltungsbereich*, den die Sentenzen, Weisungen und Mahnungen des Weisen beanspruchen, als alle Welt umfassend umschrieben.

Zu den *tatsächlichen Adressaten* führt eine andere Überlegung: Wer war

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

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

3.2. Die Stellung im christlichen Kanon der Heiligen Schrift

Das Buch der Weisheit ist nur in der Kirche überliefert worden. Niemand bezweifelt, dass es eine jüdische, vorchristliche Schrift ist; jedoch wird es im rabbinischen Schrifttum nie zitiert oder auch nur erwähnt (im Unterschied z.B. zum Buch Jesus Sirach, das ebenfalls von den Rabbinen nicht zu den für Leben und Lehre maßgeblichen Büchern gezählt wurde). Der nächstliegende Grund für die Nichtbeachtung bei den Rabbinen dürfte darin zu suchen sein, dass es sich um ein *ursprünglich griechisch* und in Ägypten geschriebenes Werk handelt, das nicht zum Traditionsgut der nichtchristlichen jüdischen Gruppierungen gehörte, die bei der Reorganisation der Synagoge nach der Tempelzerstörung im Jahre 70 n. Chr. und dem Bar-Kochba-Aufstand 132-135 n. Chr. maßgeblich beteiligt waren.

Clemens von Rom (1. Jh. n. Chr.) hat möglicherweise das Buch der Weisheit

bereits gekannt und in seinem Brief an die Korinther aus dem Jahre 96 n. Chr. schon vorausgesetzt. Mit Sicherheit wurde es seit dem Ende des 2. Jh. n. Chr. in verschiedenen Gebieten der Kirche benutzt, so bei Irenäus von Lyon (um 180 n. Chr.; Kleinasien und Gallien), Clemens von Alexandrien (um 200 n. Chr.), Hippolyt (Anfang 3. Jh. n. Chr.; Rom und Kleinasien), Tertullian (160-220; Nordafrika) und später bei vielen anderen Theologen und kirchlichen Autoritäten in Ost und West in verschiedenartigen Zusammenhängen (Schriftkommentare, Predigten, antihäretische Darlegungen u.a.). Dabei wird das Buch der Weisheit in gleicher Weise wie andere Bücher des Alten und Neuen Testaments zitiert und argumentativ verwendet (Larcher 1969).

Eine Antwort auf die Frage, wie dieses der rabbinischen palästinischen und babylonischen Synagoge unbekannt gebliebene Buch denn in der Kirche zu so hohem Ansehen gelangt sei, könnte eine Vermutung geben, die M. Gilbert einmal eher nebenbei geäußert hat: Möglicherweise brachte eine alexandrinische Synagoge, die schon früh christlich wurde, diese Schrift mit, die vielleicht auch bereits in anderen griechischsprechenden Synagogen Anklang gefunden hatte. Es ist verständlich, dass die frühe Kirche, die aus dem Diasporajudentum und dem Kreis der mit ihm verbundenen „Gottesfürchtigen“ (Nichtjuden) den größten Zulauf erfuhr, dieses kostbare Buch gern in ihr jüdisches Erbe mitübernahm. Zum Weiterwirken von Gedanken und Texten aus Weish in christlicher Liturgie, Predigt und Frömmigkeit s. Engel (1998, 313-317).

3.3. Buchtitel, Urtext und Übersetzungen

„Weisheit Salomos“ (Σοφία Σαλωμῶνος) ist der vorangestellte oder am Schluss angefügte Titel dieses Buches in vielen griechischen Handschriften des Alten Testaments. In der griechischen Überlieferung wurde dieser Titel manchmal erweitert zu „Die allvorzügliche (πανάρετος *panáretos*) Weisheit Salomos“ (die gleiche Bezeichnung *panáretos* findet sich gelegentlich auch beim Buch der Sprichwörter und beim Sirachbuch). Bereits Hieronymus (347-420) und Augustinus (354-430) waren der Auffassung, dieses ursprünglich griechisch geschriebene Buch habe nicht den historischen Salomo, König von Juda und Israel, zum Verfasser. Die spätere lateinische Überlieferung bezeichnete deswegen das Buch oft als *liber sapientiae* „Buch der Weisheit“ anstelle von *liber sapientiae salomonis*.

In den griechischen Bibelhandschriften steht das Buch der Weisheit in der Regel bei den auf die Psalmen und das Hiob-Buch folgenden fünf „Salomo- (= Weisheits-)Büchern“, und zwar als vierte Schrift: Sprichwörter, Kohelet,

Hohes Lied, Weisheit, Sirach. Eine etwas andere Reihenfolge bieten zwei wichtige aus dem 4. Jh. stammende Gesamtbibelhandschriften: der Kodex B „Vaticanus“ (Hiob steht dort unmittelbar vor Weish-Sir) und der Kodex S „Sinaiticus“ (Hiob nach Weishl-Sir). Die *Einheitsübersetzung* folgt mit ihrer Bücheranordnung insgesamt der altkirchlichen Reihung: Hiob, Psalmen, 5 Salomo-Bücher (Spr-Pred-Hhld-Weish-Sir). In der Übersetzung von M. Luther wurde Weish mit den anderen „kirchlichen Büchern“ (*libri ecclesiastici*) als „Apokryphen“ in einen Anhang zum Alten Testament gestellt.

Ein hoher Wert wird der *altlateinischen* Übersetzung zuerkannt, die ins 2. Jh. zurückreicht und z.T. einen Text erkennen lässt, der älter ist als die ältesten erhaltenen griechischen Handschriften; Hieronymus ließ sie weitgehend unverändert. Kritische Editionen der handschriftlichen Überlieferung von Weish wurden 1962 durch J. Ziegler (griechisch) und durch W. Thiele 1985 (lateinisch) veröffentlicht. Eine neue Übersetzung ins Deutsche erscheint 2007 in der „Septuaginta Deutsch“ (LXX.D) zusammen mit einem Begleitband, der die sprachlichen Besonderheiten von Weish erläutert.

4. Die theologische Bedeutung des Buches

Der Verfasser von Weish war ein jüdischer Schriftgelehrter, der auch in hellenistischer Rhetorik geschult war. Kunstfertig und bewusst setzt er seine umfassende Bildung (*ἐγκύκλιος παιδεία* *enkýklios paideía*) in seinem Werk ein. Persönlich war er ein überzeugter, tieffrommer Diasporajude, dem alles daran lag, seine Leser in einem für die Werte der hellenistischen Literatur und Gelehrsamkeit offenen, in seinem Denken und Verhalten an den Zehn Geboten orientierten, selbstbewussten Judentum zu bestärken. Er zeigt einen angstfreien Umgang mit hellenistischen Errungenschaften und verteufelt sie nirgends. Wie er selber gehören auch seine Adressaten zwei Kulturen an. Deren Verbindung ist existentiell nur möglich, wenn jüdische religiöse Überzeugung, Weltsicht und Ethos nicht nur den hellenistischen philosophischen und naturwissenschaftlichen Plausibilitätsanforderungen genügen, sondern gezeigt werden kann, dass eine gebildete und religiös treue jüdische Lebensweise anderen in der hellenistischen Welt vertretenen Sinnangeboten und Religionsformen wie der Verehrung kosmischer Mächte, der Anfertigung und Anbetung von Götterstatuen und -bildern, der ägyptischen Tierverehrung, dem Herrscherkult, den Mysterienreligionen und der Magie überlegen ist.

Die Argumentation ist durchgängig nur für Insider schlüssig, sie will bestätigen und stärken. Ziel ist nirgends das verstehenwollende und klärende Gespräch mit

jemandem, der von anderen Voraussetzungen und Plausibilitäten herkommt oder in einer anderen echten Religiosität lebt. Daher liegen dem Verfasser auch alle endgültigen Be- und Verurteilungen von Nichtjuden *als solchen* fern. Er legt eine Werbeschrift, keinen dogmatischen Lehrtraktat vor. Wohl könnte das Verhalten der griechischen Bürger und der Apostaten gegenüber den Juden in ihrer schwächeren Position, besonders seit der Machtübernahme des Augustus, die Kennzeichnung z.B. der „Gottlosen“ in Weish 2,10-20 und der „Sünder“ in Weish 19,13-17 mitbeeinflusst haben.

Alle dem Judentum fremden Religionsformen werden im Grunde nur unter der Rücksicht betrachtet: Was würde es bedeuten, wenn ein *Jude* sie übernehme? Er würde Überzeugung und Lebensweise eines „Gerechten“ missachten und zum „Apostaten“ vom HERRN (Weish 3,10), zum „Gottlosen“ werden; seine Hoffnung wäre leer, seine Mühen unnütz, seine Leistungen sinnlos, er würde sogar seinen Angehörigen und Nachkommen den Zugang zum erfüllten, auch durch den Tod nicht begrenzten *Leben* unerschlossen lassen (Weish 3,11-12). Vor solchem Elend eines Menschen, der Weisheit, Zucht und Bildung „für nichts“ hält, will der Verfasser seine Leser in jeder ihm möglichen Weise warnen und wirbt dafür, die „Gerechtigkeit zu lieben“.

Es geht ihm also weder um Apologetik gegenüber Außenstehenden noch um direkte Polemik gegen tatsächliche Apostaten. Der Verfasser diskutiert oder argumentiert in seinem Buch auch nirgends unmittelbar mit einer gegnerischen Auffassung oder mit konkreten Personen. Vielmehr möchte er seinen jungen Lesern die Erfahrung vermitteln, dass es sich „lohnt“, das eigene jüdische geistige und religiöse Erbe mit Hilfe der in der hellenistisch-römischen Gegenwart verbreiteten Philosophie, Psychologie, Literatur, Naturerkenntnis und Rhetorik neu zu betrachten und sogar tiefer zu verstehen. Er zeigt ihnen, dass die auch von den Zeitgenossen höchstgeschätzten Werte, z.B. Gerechtigkeit, Weisheit, Bildung, Freimut, Recht, Tugend, Freundschaft, in der eigenen jüdischen Religion seit je grundlegende Bedeutung hatten.

Literaturverzeichnis

1. Textausgaben

- Ziegler, J., (1962) 2. Aufl. 1980, Sapiaientia Salomonis (Göttinger Septuaginta XII/1), Göttingen
- Thiele, W., 1985, Sapiaientia Salomonis (Vetus Latina 11/1), Freiburg i.B.

2. Lexikonartikel

- Neues Bibel-Lexikon, Zürich u.a. 1991-2001
- The Anchor Bible Dictionary, New York 1992 (Solomon, Wisdom of)
- Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Freiburg i.Br. 1993-2001
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998ff. (Salomoschriften)
- Calwer Bibellexikon, Stuttgart 2003

3. Kommentare

- Engel, H., 1998, Das Buch der Weisheit (NSK-AT 16), Stuttgart
- Hübner, H., 1999, Die Weisheit Salomons (ATD Apokr 4), Göttingen
- Larcher, C., 1983-85, Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon I-III (ÉtBibl), Paris
- Scarpat, G., 1989-99, Libro della Sapienza I-III, Brescia
- Vílchez Líndez, J., 1990, Sabiduría (Nueva Biblia Española), Estella
- Winston, D., 1979, The Wisdom of Solomon (Anchor Bible 43), Garden City, NY

4. Weitere Literatur

- Bibel und Kirche 52, 1997, Heft 4: Das Buch der Weisheit
- Engel, H., 2004, Gebet im Buch der Weisheit, in: R. Egger-Wenzel / J. Corley (Hgg.), Deuterocanonical and Cognate Literature. Yearbook 2004: Prayer from Tobit to Qumran, 293-312, Berlin / New York
- Engel, H., 2004, Gerechtigkeit lieben oder den Tod. Die Alternativen der Lebensentscheidung nach dem Buch der Weisheit, JBTh 19, 173-

193

- Gilbert, M., 1986, Art. Sagesse de Salomon (ou Livre de la Sagesse), DB.S 9, Paris
- Kepper, M., 1999, Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit (BZAW 280), Berlin / New York
- Neher, M., 2004, Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis (BZAW 333), Berlin / New York
- Larcher, C., 1969, Études sur le Livre de la Sagesse, Paris
- Reese, J.M., 1970, Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences (Analecta Biblica 41), Rom
- Schmitt, A., 1977, Struktur, Herkunft und Bedeutung der Beispielreihe in SapSal 10, BZ 21 (1977) 1 22
- Schmitt, A., 1996, SapSal 1,1–6,21, in: Ders., Wende des Lebens. Untersuchungen zu einem Situations-Motiv der Bibel (BZAW 237), Berlin / New York, 9-48

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balingen Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de