

Friedrich Vinzenz Reiterer

Beobachtungen zum äußeren und inneren Exodus im Buch der Weisheit

Eine Untersuchung von Weish 10,15 – 11,1

Wenn man die Thematik des „Exodus“ im Buch der Weisheit behandelt, beginnen die Anfragen beim Wort *Exodus*. Ausdrücklich wird in der Septuaginta das Wort ἔξοδος neben anderen Verwendungen für den „Exodus aus Ägypten“ gebraucht, wie folgende Belege zeigen: „Am (ersten) Tag des dritten Monats seit dem Auszug der Israeliten aus dem Land Ägypten (τῆς ἐξόδου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐκ γῆς Αἰγύπτου) ...“ (Ex 19,1) bzw. „Und der Priester Aaron stieg hinauf auf eine Anordnung des Herrn hin, und er starb dort im 40. Jahr des Auszugs der Israeliten aus dem Land Ägypten (τῆς ἐξόδου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐκ γῆς Αἰγύπτου) ...“ (Num 33,38). – Wenn man nun die beiden einzigen Verwendungen von ἔξοδος im Buch der Weisheit daneben legt, ergibt sich ein vollkommen anderes Bild. Eine nicht mit Namen genannte Person sagt in Weish 7,1 über sich selbst: „Ich bin eben auch ein sterblicher Mensch, allen gleich, und Nachkomme des ersten, aus Erde gebildeten Menschen. Im Schoß der Mutter wurde ich zu Fleisch geformt.“ Nach einigen weiteren gemeinsamen Feststellungen heißt es dann: „Alle haben den einen gleichen Eingang (εἴσοδος) zum Leben; gleich ist auch der Ausgang (ἔξοδος)“ (Weish 7,6). Vergleichbar ist Weish 3,2, wo über das Schicksal der „Seelen der Gerechten“ (δικαίων δὲ ψυχαί; Weish 3,1) Folgendes steht: „In den Augen der Toren sind sie gestorben (τεθνάναι), ihr Ausgang (ἡ ἔξοδος) gilt als Übel (κάκωσις)“ (Weish 3,2). Eindeutig spricht ἔξοδος an beiden Belegen des Weisheitsbuches vom *Ausgang* aus dem Leben, vom *Tod*. Nicht ein einziges Mal kommt ἔξοδος in jenen Passagen vor, in denen Bezüge zum Exodus des Volkes Israels (aus der ägyptischen Knechtschaft) gegeben sind. – Weiters kommt auch der Name Mose nie im Buch der Weisheit vor. Es ist überdies eine Besonderheit des Buches der Weisheit, dass auch keine andere biblisch bedeutsame Persönlichkeit mit Namen genannt wird. Diese Beobachtung ist auffällig und lässt danach fragen, warum im Kontext zentraler Aussagen der früheren Volksgeschichte just jene Namen gemieden werden, welche in der Tradition mit jenen fest und unverbrüchlich verknüpft sind. Da weder die Terminologie noch Namen für einen Einstieg nutzbar gemacht werden können, wählen wir einen Text, nämlich Weish 10,15 – 11,1, der Vorgänge benennt, welche mit dem Exodus verbunden sind, wobei der Kontext des gewählten Abschnittes unten ausführlicher befragt wird.

1 Der Text von Weish 10,15 – 11,1

Das handelnde Subjekt wird im folgenden Zitat nur mit dem *femininen* Demonstrativpronomen angedeutete, jedoch nicht direkt genannt. Aus dem Kontext ergibt sich, dass von der Weisheit die Rede ist; vgl. die Nennung von σοφία in 9,19:

10,15 Diese (αὕτη = σοφία) hat ein frommes Volk (λαὸν ὅσιον) und untadeligen Samen gerettet (ἐρρύσατο) aus einem Volk von Bedrückern (ἐξ ἔθνους θλιβόντων).

10,16 Sie ging ein in die Seele (εἰς ψυχὴν) eines Verehrers des Herrn (θεράποντος κυρίου) und widerstand schrecklichen Königen durch Wunder und Zeichen.

10,17 Sie erstattete den Frommen (όσίοις) Lohn für ihre Mühen, geleitete sie auf staunenswertem Weg

und wurde ihnen zum Schutz (εἰς σκέπην) bei Tage und zu Sternenlicht in der Nacht.

10,18 Sie ließ sie durch das Rote Meer (θάλασσαν ἐρυθράν) gehen und führte sie hindurch durch viel Wasser (δι' ὕδατος πολλοῦ).

10,19 Ihre Feinde (ἐχθρούς) aber überflutete sie (κατέκλυσεν) und aus der Tiefe des Abgrunds (ἐκ βάθους ἀβύσσου) wirbelte sie sie empor.

10,20 Deshalb plünderten die Gerechten (δίκαιοι) die Gottlosen (ἀσεβεῖς) aus, und besangen, Herr (κύριε), deinen heiligen Namen (τὸ ὄνομα τὸ ἅγιόν σου) und lobten gemeinsam deine für sie kämpfende Hand.

10,21 Denn die Weisheit (ἡ σοφία) hat den Mund der Stummen geöffnet, und die Zungen kleiner Kinder deutlich (verstehbar) gemacht.

11,1 Sie ließ, vermittelt durch¹ einen heiligen Propheten (προφήτου ἁγίου), ihre Werke auf einen guten Weg bringen.

2 Die Struktur und der Kontext

2.1 Abgrenzung

Die thematisch nicht scharf herausgearbeiteten Übergänge machen es auf den ersten Blick nicht leicht, innerhalb von Weish 10,15 – 11,1 eine strukturierende Differenzierung vorzunehmen. Denn Kriterien werden nur angedeutet. Jene, welche es gibt, sind aber von Bedeutung. Es ist bemerkenswert, dass in 10,15 von einem Volk (λαὸς ὅσιος / σπέρμα ἁμεμπτον) gesprochen wird und der Autor dann unvermittelt auf eine Mehrzahl betroffener Subjekte überschwenkt. In 11,1 erfolgt wieder ein Wechsel. Man trifft demnach auf zwei Ebenen: auf der ersten Ebene (10,15 – 16a.[b] und 11,1) wird ein singulares Subjekt von der Weisheit affiziert, auf

¹ V.1: „vermittelt durch“, wörtlich: „durch die Hand“.

der zweiten Ebene (10,17–21) sind die betroffenen Subjekte immer in der Mehrzahl. Jene – wieder nicht mit Namen genannte – Gestalt, in welcher und durch welche die Weisheit wirkt, wird in 10,16 und 11,1 genannt: θεράπων κυρίου ↔ προφήτης ἄγιος, wobei anzumerken ist, dass das Verhältnis dieser Angaben erst später geklärt wird. Diese Beobachtungen nehme ich, Glicksman verstärkend², als Hinweis darauf, dass die Verse 10,15–16 und 11,1 den Rahmen und zugleich den Abschnitt I bilden, während die Verse 10,17–21 als Abschnitt II anzusehen sind. – Die Untersuchung wird diese innere Strukturierung bestätigen und zeigen, dass die Kernaussagen im Abschnitt I liegen und der Abschnitt II der Erläuterung und Konkretisierung dient.

2.2 Der Kontext

Ab Weish 10,15 steht das Volk im Mittelpunkt, wogegen in Weish 10,1–14 ausschließlich Einzelpersonen behandelt wurden. Die poetische Gestaltung ist jedoch derart, dass es fließende Übergänge gibt, sodass mehrfache Bezüge angedeutet werden. Nun zu einzelnen Beobachtungen.

(a) In Weish 10,15 steht am Beginn das Subjekt αὕτη, also ein demonstratives Pronomen, und leitet die gesamte gegliederte Einheit ein. Klar ist, dass „diese / αὕτη“ eine oder mehrere vorangehende Passage(n) voraussetzt und keinen unabhängigen, ersten Einsatz darstellt. Damit ist man auf die Suche nach dem Subjekt geschickt, auf welches sich das Demonstrativpronomen αὕτη bezieht. Es ist dies die im Abschlussvers von Kapitel 9 genannte σοφία (Weish 9,19). Im Kapitel 9 wird in sechs Versen σοφία angeführt, nämlich Weish 9,2.4.6.9.17.19³, womit sich zeigt, dass σοφία ein Schlüsselwort jenes Kapitels ist. Durch σοφία in 9,19 und deren nächste Nennung in 10,21 ergibt sich eine formale Verschränkung von Weish 9,19 und Weish 10,21.

(b) Aber der Satzsatz in Weish 9,19 καὶ τῇ σοφίᾳ ἐσώθησαν („und durch die Weisheit wurden sie gerettet“) ist inhaltlich unerwartet, denn es steht in Kapitel 9 nichts von einer Bedrohung, welche eine Rettung erfordert. Das weist wiederum in grundsätzlicherer Art darauf hin, dass *im Hintergrund des ganzen Buches der Weisheit eine latente Bedrohung* gegeben ist. – Diese Beobachtung soll sehr ernst

² Glicksman, Wisdom, 146: „form a weak inclusion in this final strophe of the composition“.

³ Weish 9,18 ist für manche Forscher der Endvers von Kapitel 9, während andere das letzte Kolon (καὶ τῇ σοφίᾳ ἐσώθησαν) als 9,19 zählen.

genommen werden. Denn es deutet sich schon an, dass im Buch der Weisheit Probleme behandelt werden, welche nicht direkt und deutlich benannt, aber vorausgesetzt werden. Die arkane Sprechweise deutet sehr geschickt auf Schwierigkeiten hin, welche nicht öffentlich ausgesprochen werden können. Sie zeigt an, dass die „gemeinte Thematik“ nicht in ferner Vergangenheit zu suchen ist, sondern in der realen Gegenwart des Autors. Diese Eigenart wird für die Gesamtdeutung von besonderer Relevanz sein.

(c) Die in Weish 10,15 als auffallend festgestellte Einführung eines neuen Themenblocks mittels αὕτη ist innerhalb von Kapitel 10 keineswegs singulär, denn auch in den Versen 10,1.5.6.10 steht αὕτη betont am Anfang:

- 10,1 αὕτη πρωτόπλαστον πατέρα κόσμου μόνον κτισθέντα διεφύλαξεν ... („diese hat den erstgestalteten Vater der Welt, allein erschaffen, bewahrt ...“);
- 10,5 αὕτη καὶ ἐν ὁμονοίᾳ πονηρίας ἐθνῶν συγχυθέντων ἔγνω τὸν δίκαιον καὶ ἐτήρησεν αὐτὸν ἄμεμπτον θεῶ ... („diese hat, auch als die Völker in Einmütigkeit von Schlechtigkeit aufgerührt waren, den Gerechten erkannt und ihn untadelig (vor) Gott behütet ...“);
- 10,6 αὕτη δίκαιον ἐξαπολλυμένων ἀσεβῶν ἐρρύσατο ... („diese hat den Gerechten, während die Gottlosen zugrunde gingen, gerettet ...“);
- 10,10 αὕτη φυγάδα ὀργῆς ἀδελφοῦ δίκαιον ὠδήγησεν ἐν τρίβοις εὐθείαις ... („diese hat den Gerechten auf seiner Flucht vor dem Zorn des Bruders geleitet auf geraden Pfaden ...“);
- 10,13 αὕτη πραθέντα δίκαιον οὐκ ἐγκατέλιπεν ... („diese hat den Gerechten, als er verkauft worden war, nicht im Stich gelassen ...“).

Durchweg sind Fälle von Gefahr und Bedrohung aufgezählt. Jeweils geschieht durch αὕτη (= σοφία) die Rettung.

(d) Der jeweils Gerettete wird in Weish 10,5.6.10.13 als δίκαιος qualifiziert, wobei immer Einzelpersonen gemeint sind.

(e) Wenn man nach den Gegnern fragt, von denen die Gefahr ausgeht, dann trifft man in Weish 10,6 auf ἀσεβεῖς, ein Stichwort, das auch in Weish 10,20 als Kontrast zu δίκαιοι vorkommt.

Innerhalb von Weish 10,15 – 11,1 gibt es zwei handelnde Subjekte, nämlich in 14 Sätzen die σοφία und in drei Sätzen die δίκαιοι (Weish 10,20). Wenn Engel schreibt, dass „das Rettungshandeln Gottes durch die Weisheit als Medium seiner Nähe und

Zuwendung“⁴ erfolgt, dann verändert er die Bezüge. Im ganzen Kapitel 10 ist σοφία eine Metapher⁵, die als selbstständige Größe behandelt wird, sodass es nicht im Sinne des Schriftstellers ist, diese poetische Figur aufzulösen, wenngleich unbestritten ist, dass σοφία eine Metapher für den Herrn oder Gott ist.

3 Einzelne inhaltliche Schwerpunkte

In biblischen Gedichten ist es oft der Fall, dass gleich eingangs zentrale Themen angesprochen bzw. aufgelistet werden, welche dann eine Entfaltung erfahren. Das ist auch in Weish 10,15 der Fall. Diese (αὕτη), nämlich die Weisheit, rettete (ἐρρύσατο) ein heiliges Volk (λαὸν ὅσιον) und untadeligen Samen (σπέρμα ἄμειπτον); so beginnt die Untereinheit der Geschichtsrevue.

3.1 Die Rettung

„Diese hat ... gerettet (ἐρρύσατο)“ (10,15). Der Hinweis auf „retten“ setzt eine Bedrohungssituation voraus, deren Dimensionen es jetzt zu erhellen gilt. Das Stichwort ῥύομαι gehört in Kap. 10 zu den Schlüsselworten, finden sich doch vier (Weish 10,6.9.13.15) von insgesamt sieben Belegen⁶ des Buches in diesem Kapitel. Die Anordnung und die jeweiligen Konnotationen verweisen auf die grundlegende Bedeutung von ῥύομαι im Buch. Das Verb steht in bedeutenden Kontexten, so in Weish 2,18 und Weish 19,9, und in bekannter Weise arbeitet das Buch der Weisheit stilistisch wie thematisch mit internen Querverweisen.⁷

(a) Die übermächtigen Kontrahenten, die alsbald nicht einmal vor einem Justizmord am δίκαιος zurückschrecken, fragen provokativ: „Wenn nämlich der Gerechte (ὁ δίκαιος) Gottes Sohn (υἱὸς θεοῦ) ist, wird er sich seiner annehmen (ἀντιλήμψεται) und ihn retten (ῥύσεται) aus der Hand seiner Gegner (ἐκ χειρὸς ἀνθεστηκότων)“ (Weish 2,18). Nun erweist sich das Thema „Gottessohnschaft“ im hellenistischen Ambiente als eine zentrale Frage des Rechtes auf Anerkennung und der Machtausübung und selbst Alexander der Große ist bemüht, seine Po-

⁴ Engel, Buch, 176.

⁵ Vgl. zu den Metaphern die Beiträge in Witte / Behnke, Use; dort grundsätzlich zum Bereich „Metapher“ Reiterer, Rede, 1–28.

⁶ Vgl. zusätzlich Weish 2,18; 16,8; 19,9.

⁷ Diese „flashbacks“, mit denen die Einheiten aufeinander bezogen werden, hat Reese, Influence, z. B. 127.139, überzeugend nachgewiesen.

sition mit diesem Argument nachzuweisen.⁸ Wer wirklich Sohn Gottes ist, kann – wie schon in der Ilias ausgeführt – mit dem kompromisslosen Beistand der ihn unterstützenden Götter rechnen. Der göttliche Schutz ist auch Inhalt der provozierend-spöttischen Fragestellung der Gegner in Weish 2,18, wobei die Wortwahl wiederum auffällig ist. Das Verb ἀνθίστημι bedeutet „entgegenstellen“ bis hin zu „kriegerisch kämpfen.“⁹ Das aktive Partizipium Perfekt (ἀνθεστηκότων) inkludiert einen konkreten Angriff. Für unsere Untersuchung sind diese Bezüge deshalb von besonderer Bedeutung, weil sich darin zeigt, dass die Thematik des Weisheitsbuches wiederum nicht in die „Vergangenheit von damals“ zurückweist, sondern ganz konkrete Gefahren behandelt.

Der Spott in Weish 2,18, dass sich Gott ja um jeden Sohn annähme, findet die sachliche Antwort im Abschlussvers des Buches, der zugleich das Summarium bildet: „du hast [dein Volk / τὸν λαόν σου] nicht übersehen, da du ihm zu jeder Zeit und Ort (ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπῳ) beistehst (παριστάμενος)“ (Weish 19,22). Der Schlussakkord des Buches ist also: „Der Herr steht jederzeit und überall seinem Volke bei“.

(b) Obgleich Weish 2,18 zur Vorschau auf den Abschluss des Buches angeregt hat, seien weitere Beobachtungen zur sachlichen Begründung, wann der Herr rettet, dargestellt. Nach Weish 10,6, einem wie 10,15 mit αὐτῇ eingeleiteten Vers, hat die Weisheit einen Gerechten [vgl. Lot] gerettet, währenddessen die von der Schlechtigkeit befallene Pentapolis durch „herabfallendes Feuer“ vernichtet wurde. Im Weiteren gleichfalls mit auffallendem αὐτῇ eingeleiteten Satz Weish 10,13 wird wieder ein Gerechter, der verkauft worden war [vgl. Josef], von der Weisheit „nicht im Stich gelassen“, vielmehr „rettete sie ihn vor der Sünde (ἀλλὰ ἐξ ἁμαρτίας ἐρρύσατο αὐτόν).“ – Das ist ein neuer Aspekt. Die Sünde ist ein Kriterium, ob der Herr Beistand leistet; doch die Weisheit bewahrt vor ihr. Das weist darauf hin, dass die Sünde ein Hinderungsgrund wäre, dass der Betroffene von ihr gerettet wird.

(c) „Die Weisheit (σοφία) aber hat die, die ihr dienen (τοὺς θεραπεύοντας αὐτήν), aus Arbeitsdiensten (ἐκ πόνων) gerettet (ἐρρύσατο)“ (Weish 10,9). Das Verb θεραπεύω („bedienen, verehren, hochachten“) kommt aus dem religiösen Sprachgebrauch und bezeichnet vornehmlich „religiös-kultische“ Verehrung und

⁸ Vgl. den hellenistischen Nachweis bei Reiterer, Wir, 183 – 186.

⁹ Das letzte Wort des gesamten Buches bietet einen interessanten Lautanklang zu ἀνθεστηκότων: παριστάμενος von παρίστημι, also ἵστημι, einmal mit ἀντί als „entgegenstehen, bekämpfen“ und einmal mit παρά „bei, an der Seite (stehen)“.

den einschlägigen Dienst. Die Weisheit wird demnach von denen, die sie korrekt verehren, als Gottheit angesehen. Sie nun ihrerseits befreit ἐκ πόνων. Πόνος bedeutet „Arbeit, Anstrengung, ... Mühsal und Not“¹⁰ und weist demnach auf einen Arbeitsdienst, der sich als große Last erweist, wobei zu beachten ist, dass im engeren literarischen Umfeld kein Hinweis auf die „Sklaverei in Ägypten“ vorliegt.

(d) Ab Weish 16,5 bespricht der Autor lebensgefährliche Bedrohungen während der Wanderzeit. Unter anderem hieß es, dass über die Betroffenen „die entsetzliche Wut wilder Tiere kam und sie durch Bisse tückischer¹¹ Schlangen umzukommen drohten.“ Infolge der grundsätzlichen Kernaussagen in Weish 16,7f. könnte man, wie es Engel (LXX-D) im Kontext von Weish 10,9 tut, im Rückblick auf die vorangehenden Gefährdungen von einem soteriologischen „Zwischenfazit“ folgenden Inhalts sprechen:

Wer sich nämlich hinwandte, wurde nicht durch das Geschaute gerettet (οὐ διὰ τὸ θεωρούμενον ἐσώζετο), sondern durch dich, den Erretter aller (ἀλλὰ διὰ σέ τὸν πάντων σωτήρα). Und dadurch aber bewiesest du unseren Feinden (τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν), dass du es bist, der befreit aus allem Bösen (ὅτι σὺ εἶ ὁ ρύόμενος ἐκ παντὸς κακοῦ).

Unschwer ist zu erkennen, dass der Autor auf die Bedrohung durch die Schlangen und der von Gott zur Rettung angeordneten Errichtung der ehernen Schlange anspielt (Num 21,6–9). In Num 21,9 steht: „Und [wer] zur Kupferschlange aufblickte, blieb am Leben“¹². In scharfem Kontrast zum Vers aus Numeri liest man in Weish 16,7, dass die Rettung nicht durch das Geschaute erfolgte. Hier distanziert sich der Autor von der religiösen Rettungsbotschaft, welche durch sichtbare Darstellungen Rettung zusagen oder ermöglichen. – Die Klarstellung in Weish 16,7f., wonach sichtbare Zeichen von sich aus nicht retten können, schließt den damals in der griechischen Welt weit verbreiteten Äskulapstab als selbstwirkendes Instrument der medizinischen Heilung aus.

(e) Im Kontext der Worte in Weish 16,8, dass Gott die Feinde (τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν) davon überzeugt, dass nur er rette, erinnert man sich z. B. an Alexander den Großen und seine Nachfolger, die nach den Siegen zum Dank und zur Ehre des von den Göttern geschenkten Sieges mehrtägige religiöse Feiern abhielten, ein Brauch,

¹⁰ Gemoll, Schul- und Handwörterbuch, s.v. 622.

¹¹ V.5: tückischer, wörtlich: „verkrümmter“. Das Adjektiv σκολιός / *verkrümmt* ergibt dann einen Sinn, wenn eine sich (schnell) ringelnde Schlange beschrieben wird; das Adjektiv wird jedoch häufig im übertragenen Sinne pejorativ ethisch wertend gebraucht.

¹² וְהַיִּשְׂרָאֵלִי שָׁמַר אֶת-לִבּוֹ / καὶ ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὸν ὄφιν τὸν χαλκοῦν καὶ ἔζη.

der auch von Nabuchodonosor im Buch Judit berichtet wird (vgl. Jdt 1,16). Demgegenüber wird in Weish 16,8 nachdrücklich betont, dass „du (σὺ εἶ), der Herr, es bist, der vor jeglichem Bösen (ἐκ παντὸς κακοῦ) rettet“, dass „durch dich (διὰ σέ), den Herrn“, die Todesgefahr gebannt wird, weil der Herr „der Erretter aller“ (τὸν πάντων σωτήρ) ist. Und dieses Wort richtet sich an die Feinde (16,8) und ist auch für diese positiv gültig! Überraschend ist es schon, dass wir an dieser Stelle keinen Hinweis auf den Untergang der Feinde lesen, jedoch eine universale soteriologische Feststellung: der Herr ist aller Erretter (σωτήρ). Es ist anzunehmen, dass die Einladung an „alle“, also auch an die Gegner, vorliegt, wobei die Formulierung keine dreiste Vereinnahmung darstellt, wohl aber eine verkappte Einladung sein will. Ist das ein Aufruf an die Apostaten, sich wieder dem Herrn anzuschließen? Man vergleiche auch 6,21, wo die Weisheit als Programm für alle Regenten und Völker als Zukunftsperspektive hingestellt wird: „Wenn ihr also Freude habt an Thronen und Szeptern, ihr Fürsten der Völker, ehrt die Weisheit, damit ihr auf ewig Könige seid!“

– Schon während der Rettung aus dem Roten Meer sah das Volk Grünland. Erfreut und glücklich weidete es dann dort die Pferde und Lämmer und lobte „dich, Herr, ihren Retter (τὸν ῥυσάμενον)“ (Weish 19,9).

(f) Summierend ist festzuhalten, dass das Verb ῥύομαι in solchen Versen von Kapitel 10 steht, in denen αὕτη hervorgehoben als Stilmittel verwendet wird (10,6.13.15). Allerdings wird das gemeinte Subjekt nur angedeutet. Anders ist dies in Weish 10,9, dem vierten Vers mit ῥύομαι, da hier σοφία steht. Die Rettung setzt durchwegs sehr gefährliche Situationen voraus und erfolgt ausschließlich durch den Herrn bzw. die ihn metaphorisch bezeichnende Weisheit: Aufgrund seines Rettungshandelns erweist sich der Herr als universaler „Heiland“ (σωτήρ). – Die Qualifikation δίκαιος spielt in Kapitel 10 eine bedeutsame Rolle (vgl. 10,4ff.10.13.20) und steht in engem Zusammenhang mit ῥύομαι (vgl. 10,6.9/10.13).

3.2 Die Einzelelemente in Weish 10,15

(a) In Weish 10,15 wird ein λαός ὅσιος gerettet. – 15 Mal wird λαός im Buch der Weisheit gebraucht, davon vier Mal im Plural. Die restlichen Stellen begegnen im Singular, wobei ausgenommen 10,15, also zehn Mal, *immer* λαός σου steht. Das Possessivpronomen bezieht sich durchwegs auf den Herrn. Die einzige Stelle, an der λαός mit einem Adjektiv näher bestimmt wird, ist 10,15: λαὸν ὅσιον. Glicksman weist darauf hin, dass in der LXX die Wortverbindung nur an dieser Stelle vor-

kommt.¹³ Da dem so ist, ist das Argument missverständlich, dass der Autor „uses familiar themes but expresses them in a way that this is unique to his work.“¹⁴ Besser wäre wohl zu sagen, dass der Autor traditionelle Themen mit neuen Akzenten besetzt und so eine Aussagedimensionen eröffnet.

Hübner betont in diesem Zusammenhang, vom Text her gesehen unerwartet, die Heiligkeit. Er schreibt, dass „den Juden ... gesagt (wird): Ihr seid ein *heiliges Volk*! Das wissen sie, zumindest theoretisch, schon aus der Heiligen Schrift, auch und gerade im Zusammenhang mit dem Exodus, Ex 19,6: ‚Ihr sollt mir ein königliches Priestertum und ein heiliges Volk sein!‘“ Er entfaltet seine Interpretation weiter und man liest, dass „Israels Heiligkeit ... seine ethische Vollkommenheit“¹⁵ impliziert. Nun steht in Ex 19,6: ἔθνος ἅγιον, sodass sowohl das Substantiv wie das Adjektiv von Weish 10,15 abweichen. Wie man hier eine Identifikation mit Weish 10,15 vornehmen kann, ist unverständlich! Hätte Hübner ἔθνος ἅγιον im Buch der Weisheit finden wollen, wäre er in Weish 17,2 fündig geworden.

(b) Zufolge des Lexikographen gehört ὅσιος zuerst in den religiösen und dann in den ethischen Kontext, denn ὅσιος bedeutet „durch göttliches od. natürliches Gesetz bestimmt od. geboten ... fromm, heilig, gewissenhaft.“¹⁶ Wir werfen einen Blick auf die Vorkommen in der LXX. Die Vorlagen für ὅσιος in Dtn 33,8; 2 Sam 22,26 sind das Adjektiv חֲסִיד bzw. das Verb חסד, Worte, die eine persönliche Bindung zu Gott beschreiben. Dtn 33,8 weist zudem auf kultische Implikationen hin (Levi erhält die Urim und Tummim). Unter diesen Gesichtspunkten bezeichnet ὅσιος ein Volk, das in besonderer Weise dem Herrn zugetan ist, was sich auch in kultischer Verehrung zeigt. Es hebt sich – auf das Buchganze bezogen – demnach von jenen Völkern ab, die andere Götter verehren.

(c) Parallel zu λαός steht in Weish 10,15 σπέρμα. Wie Weish 3,16, wo τέκνα und σπέρμα in Parallele stehen, zeigt, handelt sich um einen Ausdruck, der auf die nächste Generation verweist, also keine Altersgruppe, die auf der gleichen zeitlichen Ebene wie λαός anzusiedeln ist; vgl. auch Weish 7,2; 14,6. Der Autor will offensichtlich aufzeigen, dass die Menschen aus der Frühzeit wie auch die *Nachkommen* gleicherweise von der Rettung durch die Weisheit betroffen sind.

¹³ Vgl. Glicksman, Wisdom, 135.

¹⁴ Glicksman, Wisdom, 135 f.

¹⁵ Hübner, Weisheit, 142.

¹⁶ Gemoll, Schul- und Handwörterbuch, s.v. 554.

(d) Interessanterweise werden die Nachkommen als ἄμemptος qualifiziert. Als Bedeutung von ἄμemptος gibt das Lexikon „tadel-, makellos, untadelig“¹⁷ an. An sich ist die Vokabel in der LXX relativ selten¹⁸ und dient in Gen 17,1 für Abraham zur Übersetzung von תָּמִים. Nicht ein einziges Mal wird ἄμemptος im Kontext des gesamten Volkes, schon gar nicht im Kontext des Exodus auf Israel bezogen.

Das Verhalten des Volkes Israel im Kontext des Exodus macht eine derartig positive Qualifikation gar nicht möglich. Zwar hört man aus Gottes Mund in Ex 19,6 „ihr aber werdet mir ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk sein“¹⁹, aber das Volk tut alles dazu, um die Erwartung Gottes zu enttäuschen, wie folgende Begebenheiten belegen.

(e) Noch während des Offenbarungsgeschehens beim Auszug fiel das Volk von JHWH ab und verlangte von Aaron, „mach uns Götter, die uns vorangehen“²⁰, woraufhin Aaron das goldene Stierkalb (לִזְלִי / μόσχος) herstellen ließ (Ex 32,24).

(f) Nachdem sich das Volk – von Josua vor die Entscheidung gestellt, entweder anderen Göttern oder JHWH zu folgen – für JHWH entschieden hatte, fordert Josua, die in Babylon und Ägypten verehrten Götter endlich abzuschaffen (Jos 24,14), was voraussetzt, dass sie noch verehrt wurden.

(g) Im Blick auf die Ägyptenzeit scheint es sich in Ez 20,8 nach dem hebräischen Text bei מַצְרַיִם גִּלְוֵי (Götzen Ägyptens) geradezu um einen Fachausdruck für typisch ägyptische Gottheiten zu handeln. Die LXX von Ez 20,8 weicht von H ab und liest ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασις Αἰγύπτου („die ägyptischen Handlungsweisen“; LXX-D: „Lebensweisen“) und interpretiert diese Stelle als Zusammenfassung der Art, wie die Akteure ihr Leben praktisch und de facto gestalten. Diese Handlungen sind in den Augen JHWHs unerträglich. Jede der beiden Möglichkeiten (*Götzen Ägyptens* oder *ägyptische Handlungsweisen*) werden negativ beurteilt und lösen Gottes Groll/Zorn (חֶמֶד / θυμός) aus. Beachtenswert ist nun die weitere Schlussfolgerung Ezechiels wegen dieser Erscheinung. Er sieht eine direkte Linie zu seiner Zeit, indem er nach dem LXX-Text seinen Zeitgenossen gegenüber die Anfrage stellt: „Befleckt (auch) ihr euch mit den Gesetzlosigkeiten eurer Väter und folgt ihr ihren Gräueln mit Hurerei nach? Und bei den Erstlingsgaben, die ihr darbringt, bei euren

17 Gemoll, Schul- und Handwörterbuch, s.v. S. 40; „untadelig“ nach Bauer, Wörterbuch, s.v. Sp. 89.

18 Vgl. Gen 17,1; Est 8,12(13); Ijob 1,1.8; 2,3; 4,17; 9,20; 11,4; 12,4; 15,14; 22,3.19; 33,9; Weish 10,5.15; 18,21.

19 ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש / ὑμεῖς δὲ ἔσεσθέ μοι βασιλῆιον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον).

20 עשה-לנו אלהים אֲשֶׁר יִלְכוּ לְפָנֵינוּ / ποιήσον ἡμῖν θεούς οἱ προπορεύσονται ἡμῶν; Ex 32,23.

Sonderopfern befleckt ihr euch in allen euren Vorhaben bis auf den heutigen Tag (סִיְה־דַע / LXX deutlicher ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας)“ (Ez 20,30 f.).

Die frühe Zeit des Exodus ist demnach Ur-, Vorbild und *Ausgangspunkt* für spätere Erscheinungen, die noch in der Gegenwart des späteren Autors aktuell vorhanden sind. – Die Widerspenstigkeit blieb in Gottes Augen eine latente Gefahr für die Zukunft und verhinderte sogar Gottes Begleitschutz auf dem Weg ins gelobte Land, heißt es doch nach der LXX, „ich werde auf keinen Fall *mit* dir hinaufziehen, weil du ein halsstarriges Volk (λαὸν σκληροτράχηλον) bist, damit ich dich nicht auf dem Weg völlig auslösche“ (Ex 33,3). Die Qualifizierung als σκληροτράχηλος kommt im Pentateuch (Ex, Dtn) nur für Israel vor (Ex 33,3,5; 34,9; Dtn 9,6.13).

Aufgrund dieser Belege fragt man sich, wie Weish 10,15 auf die Wortwahl σπέρμα ἁμεμπτῶν kommen konnte. Wer ist denn gemeint? Jedenfalls scheint klar, dass die makellosen, untadeligen Nachkommen eines λαοῦ ὁσίου herausgehoben werden sollen – und dieses λαὸς ὁσιος ist nicht identisch mit dem Israel der Ägyptenzeit. Glicksman wird mit seiner Interpretation auf dem rechten Weg sein, dass „Pseudo-Solomon paints an ideal picture of Israel in order to encourage his fellow Jews to maintain their ancestral traditions. ... (he) attempts to present Israel as an ideal example because it has been led by Wisdom“.²¹

3.3 Die Bedrückung

Gerettet wird das fromme Volk und dessen Nachkommen vor einem Volk von Unterdrückern. – Die Phrase ἔθνος θλιβόντων ist Eigenprägung in Weish 10,15. Während ἔθνος im Singular im Kontext von „Exodustexten“ des Pentateuch mehrheitlich Israel bezeichnet, findet man θλίβω in jenem klassischen Vers Ex 3,9, wo berichtet wird, dass Gott die Bedrückung durch die Ägypter registriert: „Und nun siehe, Klage der Israeliten kommt zu mir, und ich habe die Drangsal (τὸν θλιμμόν) gesehen, mit der die Ägypter sie bedrängen (θλίβουσιν)“, allerdings werden weder Ägypten noch Ägypter im Buch der Weisheit direkt genannt. Wenn man das Verb θλίβω mit ἔθνος (Dtn 28,50) als Subjekt sucht, stößt man auf Dtn 28,52f.55.57, der Beschreibung der schrecklichen Not und Bedrohung, weil ein Feind die Existenz des Volkes gefährdet. Nun wird in Dtn 28 mehrfach ein nicht näher präzisierter Feind (ὁ ἐχθρός; Dtn 28,7.25.31.48.53.55.57.68) erwähnt, dreimal

²¹ Glicksman, Wisdom, 136; Schmitt, Weisheit, 52, sieht den Anlass für „die idealisierende Tendenz“ in der Absicht, „den Kontrast zu den Ägyptern zu verstärken.“

auch in Versen gemeinsam mit dem Verb θλίβω.²² Auch in Weish 10,19 kommt ἐχθρός vor und es legt sich nahe, eine vergleichbare Wortverwendung vorliegen zu sehen. Daraus ergibt sich, dass der Hintergrund von Weish 10,15–11,1 eine konkrete, aktuell lebensbedrohliche Lage ist.

3.4 Die Seele

Man wird ψυχή, die 25 Mal im Buch der Weisheit vorkommt, schon von der Zahl her als für das Buch wichtiges Wort einstufen, welches in mehreren Bedeutungsdimensionen gebraucht wird.

(a) Wie im protokanonischen Teil der Bibel kann ψυχή einfach „Leben“ bezeichnen; vgl. Weish 1,11.

(b) Die ψυχή wird auch – wie das für viele protokanonische Vorkommen von נַפְשׁ bzw. ψυχή zutrifft – als pars pro toto für den Menschen gebraucht,²³ so in Weish 10,7, wo im „qualmenden Ödland ... eine Salzsäule“ an eine „ungläubige Seele / ἀπιστούσης ψυχῆς“ (= an einen ungläubigen Menschen) erinnert.

(c) Der Herr hat den Menschen geschaffen und „ihm eine wirkende Seele (ψυχὴν ἐνεργοῦσαν) eingegeben²⁴ und den Lebensgeist (πνεῦμα ζωτικόν) eingehaucht hat“ (15,11). Diese ist als Gebrauchsgegenstand (χρέος / Engel: Leihgabe)²⁵ bei der Schöpfung bereit gestellt worden; vgl. Weish 15,8. Der Geist wie die ψυχή verlassen beim Tod den Menschen; vgl. Weish 16,14. Der Autor verwendet eine Metapher für „sterben“ und schreibt, dass der Gerechte „in Gottes Ruhe eingeht“ (Weish 4,7). Das Faktum eines frühen Todes kann nach Weish 4,11 als fürsorgliche Prävention interpretiert werden, damit die Falschheit des Betroffenen die ψυχή nicht verführen könne und die Seele daher der Schlechtigkeit entflohen ist. Die Seele ist ein Teil des Menschen, der moralisch beeinflusst werden kann. Sie ist so eigenständig, dass sie anlässlich des Todes den Menschen verlässt. Wie auch Sokrates im Kontext der Weisheit mehrfach betont, behindert der Körper die Seele, so auch Weish 9,15: „ein vergänglicher Leib (φθαρτὸν γὰρ σῶμα) nämlich beschwert die Seele (ψυχὴν)“, was als Kontrast zur Vergänglichkeit voraussetzt, dass die Seele

²² Das Verb θλίβω hat in einschlägigen Belegen verschiedene hebräische Ausgangsworte: לחץ (Ex 3,9); צרר (Dtn 28,52); צוק (Dtn 28,53.55.57).

²³ Reiterer, Rede, 26.

²⁴ V. 15,11: eingegeben (hat), wörtlich: „eingeweht (hat)“.

²⁵ Engel, LXX-D, übersetzt mit „Leihgabe“; so auch Nesselrath, ΣΟΦΙΑ, 91.

unverderblich, unsterblich, ἄφθαρτος ist.²⁶ Auch diese Gegebenheiten wurden in der griechischen Philosophie intensiv diskutiert.

„Angesichts des unausweichlichen Todes verlieren Nebensächlichkeiten des Lebens wohl ganz an Bedeutung. Nun ist ein Blick auf Sokrates nach seiner Verurteilung zum Tode interessant, da er jene, die auf seiner Seite stehen, aufruft, ‚etwas Wunderbares‘ zu bedenken (Pl. Apol. 40a). Er habe sich immer an Gottes Führung gehalten und er habe auch an diesem [= der Verurteilung zum Tode] Morgen ‚ein Zeichen Gottes‘ (τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον; Pl. Apol. 40b) erwartet, wäre das zu Befürchtende bzw. das Eingetretene, das Todesurteil, als Übel zu bewerten. Daher meint Sokrates, ‚was mir begegnet ist, ist etwas Gutes, und unmöglich können wir Recht haben, die wir annehmen, das Sterben sei ein Übel (κακὸν εἶναι τὸ τεθνάναι)‘ (Pl. Apol. 40b). Der Tod ‚ist eine Versetzung und ein Umzug der Seele von hinnen an einen anderen Ort‘ und Sokrates zählt schon auf, mit wem er sich dort unterhalten möchte (Pl. Apol. 41,a–c). Ja, es ist sehr unvernünftig, wenn jemand den Tod fürchtet; vgl. Pl. Phaedr. 67b. Im pseudoplatonischen Axiochos (2./3. Jh. n. Chr.) bemüht sich Sokrates den in panischer Angst vor dem Tod sterbend Daliegenden vom Schrecken zu befreien. ‚Die Seele gehe nach ihrer Loslösung vom Körper zu einem verborgenen Ort, in die unterirdische Behausung (εἰς τὸν ἄδηλον ... τόπον, κατὰ τὴν ὑπόγειαν οἴκησιν)‘ (Ps.-Pl. Ax. 371a), eine Ortsangabe, die schon bei Pindar (Pind. fr. 129.130B) belegt ist. Sokrates argumentiert weiter, dass die ‚Seele den himmlischen und ihr verwandten aitherischen (τὸν οὐράνιον ... καὶ σύμφυλον αἰθέρα) Ort ersehnt und im Begehren nach der Lebensweise und dem Tanz dort danach dürstet‘ (Ps.-Pl. Ax. 366a). Abschließend betont Sokrates, „dass nur dieses ganz sicher (ist), dass jede Seele unsterblich ist (ψυχὴ ἅπαντα ἀθάνατος)“ – wörtlich gleich wie bei Pl. Phaedr. 245c –, ‚dass sie, nachdem sie diesen Raum verlassen hat, sogar frei von Schmerz ist‘ (Ps.-Pl. Ax. 372a)“.²⁷

Man mag rekapitulieren, dass nach den Belegen im Buch der Weisheit die ψυχὴ von Gott gegeben wurde, den lebendigen, aktiven und unvergänglichen Teil des Menschen ausmacht, welcher ethisch und moralisch beeinflussbar ist. Sie kann wie ein Gefäß gesehen werden, in welches die Weisheit hineingeht (εἰσελεύσεται) und dort Wohnung nimmt (κατοικήσει; Weish 1,4), allerdings nur dann, wenn keine Schlechtigkeit oder Sünde da ist. Und genau das ist impliziert, wenn es in Weish 10,16 heißt, sie – die Weisheit – sei in die Seele des Herrenverehrs (θεράποντος κυρίου) hineingegangen (εἰσῆλθεν).²⁸ Sie ist jener Teil des Menschen,

²⁶ Im Buch der Weisheit begegnet diese Formulierung nicht; nur hinsichtlich Gottes spricht Weish 12,1 von ἄφθαρτόν σου πνεῦμά.

²⁷ Reiterer, Wir, 186f., FN 32.

²⁸ In Weish 10,16 liest man, dass die Weisheit in die Seele des Verehrers des Herrn eintritt. Winston notiert, zur Erklärung könne Jes 63,11 – 14, vor allem Jes 63,11, wo in der LXX entgegen

im welchem die Weisheit und Gott selbst eingehen und Wohnung nehmen. Wo das der Fall ist, dort ist der Herr „angekommen“, dort ist er präsent.

3.5 Der Verehrer des Herrn bzw. der heilige Prophet

Die Weisheit hebt nach 10,16 eine Gestalt hervor, die als „Verehrer des Herrn“ (θεράπων κυρίου) qualifiziert wird, in dem sie in dessen Seele einging. – Zweimal, nämlich in Weish 10,16; 18,21, trifft man im Buch auf θεράπων.

Nach Weish 18,20 f. nimmt Gott wegen der negativen Erfahrungen mit einem Teil des Volkes während der Wüstenzeit selbst eine Überprüfung der Gerechten (δικαίων πείρα) vor. Dabei wurden offensichtlich Missstände aufgedeckt, denen der Autor jedoch nicht weiter nachgeht. Diese werden allerdings in der Weiterführung vorausgesetzt. Wie sollte man sich sonst erklären, dass es zu einem „Zerschmettern einer Menge in der Wüste (θραύσις ἐν ἐρήμῳ ἐγένετο πλῆθους)“ gekommen ist (Weish 18,20)? Da die Existenz des ganzen Volkes auf dem Spiele stand, stemmte sich ein „untadeliger Mann“ (ἀνὴρ ἄμεμπτος; Weish 18,21) entgegen, der den Weiterbestand nicht durch Körperkraft (οὐκ ἰσχύι τοῦ σώματος; Weish 18,22) und nicht durch Waffengewalt (οὐχ ὅπλων ἐνεργεία; Weish 18,22) erreichte, sondern durch sein überzeugendes Wort (λόγῳ; Weish 18,22), in dem er an die „an die Väter [ergangenen] Eide und die Bundesschlüsse“ (Weish 18,22) appellierte. Die Verhinderung des Unterganges war erfolgt, weil „ein untadeliger Mann (ἀνὴρ ἄμεμπτος) eilends als Vorkämpfer einsprang, der als Handwerkzeug (ὅπλον, vielleicht sogar ‚Waffe‘) seines speziellen liturgischen Dienstes (τῆς ἰδίας λειτουργίας) Fürbittgebet (προσευχὴν) und Entsöhnung durch Rauchopfer (θυμιάματος ἐξίλασμόν) mitbrachte. Er widerstand dem Grimm und setzte dem Unheil eine Grenze und zeigte so, dass er dein Verehrer (σὸς ... θεράπων) ist“ (Weish 18,22). Dieser Verehrer trägt priesterliche Kleidung und die Utensilien des Hohepriesters. – Befragt man den Pentateuch, wer es ist, der sich in der Existenzgefährdung auf der Wüstenwanderung für das Überleben des Volkes eingesetzt hatte, dann war es Mose; vgl. u. a. Ex 32,32. Hier nun wird an dessen Stelle eine priesterliche Gestalt gesetzt. Die Rettung durch einen Priester ist auch schon

dem MT Mose nicht erwähnt wird, beigezogen werden: „Wo ist der, der seinen heiligen Geist in ihn gelegt hat (וַיִּשָּׂא אֶת רוּחוֹ הַקֹּדֶשׁ אֶל מֹשֶׁה) / ποῦ ἐστὶν ὁ θεὸς ἐν αὐτοῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον)?“ – Aber es gibt mehrere markante Abweichungen gegenüber Weish 10,16. Z. B. würde man statt eines Beleges mit πνεῦμα einen mit ψυχὴ erwarten; der Geist wird nach der LXX ἐν αὐτοῖς, also in das ganze Volk gelegt und nicht in einen Einzelmenschen. Die Gesamtsituation ist demnach anders gelagert. Vor allem tritt in Weish 10,16 *nicht der Geist*, sondern *die Weisheit* in die ψυχὴ des Betroffenen ein.

in der LXX-Version der unklaren Stelle von Num 18,1 LXX gegeben. Aaron und dessen Nachkommen haben die Sünde der anderen „Heiligen“ zu übernehmen: „Und der Herr sagte zu Aaron: Du und deine Söhne und dein Vaterhaus, ihr sollt die Sünden der Heiligen (τὰς ἀμαρτίας τῶν ἁγίων²⁹) auf euch nehmen, und du und deine Söhne, ihr sollt die Sünden an eurer Priesterschaft auf euch nehmen.“ An dieser Stelle – wie auch weitgehend im Buch der Weisheit – fungiert „heilig“ nicht als ethische Qualifikation, sondern bezeichnet einerseits die Zugehörigkeit zu Gott und andererseits die Gegenüberstellung zu all jenen, welche außerhalb der Bindung an den Herrn stehen.

Am Ende der Einheit (Weish 11,1) steht, dass die Weisheit ihre Werke mittels eines heiligen Propheten auf den rechten Weg bringt. – An keiner anderen Stelle im protokanonischen AT kommt ein „heiliger Prophet“ vor; vgl. aber Lk 1,70; Apg 3,21; 2 Petr 3,2. Die Formulierung mag im Blick auf Mose als Prophet (Dtn 18,15.18; 34,10 und insbesondere Hos 12,14³⁰) entstanden sein. Denn auch er war eine von Gott vorhergesehene Führungsgestalt. Daher hat er bei allegorischer Interpretation Vorbildscharakter und kann den Autor des Weisheitsbuches wegen der Notzeit angeregt haben, einen Propheten als Exekutor der Gotteswerke ins Spiel zu bringen. Entscheidend ist jedoch die Differenz, denn der Prophet in Weish 11,1 zeichnet sich dadurch aus, dass er „heilig“ ist, also einerseits in engster Beziehung zu Gott steht und andererseits auch untadelig ist.

Wen meint der Autor mit dieser in seiner Zeit erhofften prophetischen Gestalt? – Die einzige Verweisstelle für προφήτης im Buch der Weisheit steht in 7,27. Bevor dieser Beleg behandelt wird, sei darauf hingewiesen, dass der Autor des Buches der Weisheit die Wortwurzel nicht im Sinne des Prophetischen, wie man ihn in den Schriften der klassischen Propheten findet, verwendet. Ohne weitere Erklärung wählt er für Lügensprüche προφητεύω. Erregt und scharf wendet sich der Autor gegen die Götterverehrer, vor allem einerseits gegen jene, die Standbilder lebender Regenten fabrizieren, und andererseits gegen jene, welche in ausgelassenen Feierlichkeiten diese mit göttlichen Ehren feiern. Summierend heißt es: „Die Verehrung

29 Vgl. dagegen H: שְׂמַחְתִּים אֶת־הַמִּקְדָּשׁ. Wie schwer sich Übersetzer mit שְׂמַחְתִּים אֶת־הַמִּקְדָּשׁ tun, zeigt sich an folgenden Beispielen: Verharmlosend, deutend und zugleich mit unerwarteter Bedeutung von שְׂמַחְתִּים heißt es „ihr tragt die Verantwortung für das Heiligtum“ (EÜ) bzw. „shall be responsible for the sanctuary“ (NAB); etwas näher am Text „ihr sollt die Schuld tragen, wenn eine Verfehlung begangen wird am Heiligtum“ (Luth; Herder) und „you shall bear responsibility for offenses connected with the sanctuary“ (NRSV); unklar: „shall bear the sins of the holy things“ (LXE); besser: „ihr sollt die Schuld am Heiligtum tragen“ (Elb).

30 „Aber durch einen Propheten führte der Herr Israel aus Ägypten heraus, und durch einen Propheten wurde es behütet.“

der namenlosen Götzenbilder ist aller Übel Anfang, Ursache und Höhepunkt. Sie rasen im Freudentaumel (μεμήνασιν), weissagen Lügen (προφητεύουσιν ψευδῇ), leben in Ungerechtigkeit oder schwören leichthin einen Meineid (ἐπιορκοῦσιν)“ (Weish 14,27f.). Da sich im Kontext keinerlei Hinweis auf spezifisch prophetische Inhalte oder typisch prophetische Zeitinterpretation findet, geht es einfachhin um ein spezifisches Sprechen,³¹ das mit einem „gehobenen“ Wort zum Ausdruck gebracht wird. Da es sich um die Äußerung von Lügen handelt, würde man – nach dem Sprachgebrauch in der LXX – wohl eine Kombination von λαλέω mit ψευδῆς (vgl. z. B. Ri 16,10,13; Hos 10,4; Mi 6,12; Jer 9,4;) oder ψεῦδος erwarten (vgl. z. B. Ps 5,7; 57/58,4;); allerdings kann er – einseitig – mit dem Stichwort „prophetisch reden“ eo ipso jene Verknüpfung im Ohr haben, wo es heißt, dass Lügenpropheten auftreten; vgl. z. B. 1 Kön 22,23 // 2 Chr 18,22; Jer 14,14; 23,25; Sach 13,3; Ez 22,28. Sollte der Autor von diesen Belegen her sein Prophetenbild geprägt haben, dann war es ein rein negatives. – Weil der Autor keine markant traditionell geprägte Ausdrucksweise pflegt, wird man auch in anderen Belegen nicht von vorneherein mit dem überkommenen Inhalt rechnen dürfen. Gegen eine ausschließlich negative Prägung spricht die eingangs erwähnte Stelle: „Sie [= die Weisheit] ist nur eine und vermag doch alles; ohne sich zu ändern, erneuert sie alles. Von Geschlecht zu Geschlecht tritt sie in heilige Seelen ein und schafft Freunde Gottes (φίλους θεοῦ) und Propheten (προφήτας); denn Gott liebt nur den, der mit der Weisheit zusammenwohnt“ (Weish 7,27f.). Hier trifft man wohl auf den späten, auch im griechischen Bereich belegten Wortgebrauch. So nennt z. B. Plutarch den Priester, der Alexander im Memphis zusagt, er sei „ein göttlicher Sohn“, was der Ägypter der korrekten Betonung der griechischen Sprache nicht mächtig als „Sohn des Zeus“ hervorbrachte, einen Propheten (Plut. Alex. 275). Engel bringt Beispiele, die vom „Freund“ und „Prophet“ im Kontext von Gott sprechen.³² Inhaltliche Nähe ist aber in keinem der Belege zu finden. Daher wird man eher seinen Ausführungen hinsichtlich der griechischen Umgebung folgen, dass seit Xenophon, Platon und den Stoikern die Ansicht vertreten wird, „die Weisen seien Freunde Gottes bzw. der Götter.“³³ Nun übernimmt in spälatltestamentlicher Zeit die Weisheit auch die Rolle des Prophetischen.³⁴

31 Feldmann, Buch, 101, interpretiert den Beleg als „Wahrsagerei und Sterndeuterei, die damals für manche reiche Einnahmequellen waren.“

32 Clarke, Wisdom, 55, weist darauf hin, dass „friends“ in der vorliegenden Bedeutung „is a term not found in the Septuagint.“

33 Engel, Buch, 136; Witte, Emotionen, 216, schließt sich dieser Deutung an.

34 Gar manche Exegeten stellen die Intention des Autors auf den Kopf, da sie einen (spekulativen) Rückblick in die Vergangenheit annehmen (so Hübner, Weisheit, 112: „Ist aber im Plural von den Propheten die Rede, so geht der Blick innerhalb dieser Geschichte über die Jahrhunderte“), sodass

In Weish 11,1 ist die Rede von einem Propheten. Glicksman sieht – ausgehend von 7,27 – Mose angedeutet, doch formuliert er richtigerweise sehr zurückhaltend. „While Mose may be the first and ideal ‚prophet‘ ..., he is certainly not the first and only friend of God.“ Doch scheint der Bezug auf Mose überhaupt irreführend. Glicksman spricht im Kontext von Kap 10 von „nameless exemplary figures.“³⁵ Diese auffällige Gegebenheit kann ja nicht zufällig sein. Daher wird man auch nicht das ergänzen, was nicht da ist, sondern danach fragen, warum der Autor so schreibt, wie er sein Werk konzipiert. Hätte er den Blick in die Vergangenheit lenken wollen, wäre das nicht nur ein Leichtes gewesen. Ein Name wie Mose hätte genügt. Doch das ist eben nicht der Fall. Die oben registrierten Konnotationen weisen auf eine weisheitliche Gestalt, die eine zeitgenössische Anforderung abzudecken hat. Wie die eigenartig verfremdende Beschreibung einzelner Rettungselemente im Rückblick auf den Exodus zeigt, will der Autor die Aura jener Geschehnisse aktualisieren. Die Zeit ist nun eine andere, sodass durch den Propheten von Weish 10,1, dessen Aktionen die Weisheit gelingen lässt, kluge und weitsichtige Worte geäußert und auch Taten geschehen werden, welche eine konkrete Rettung aus der aktuellen Not erreichen werden. – Um nicht angreifbar zu werden, sind die Hinweise auf die gemeinte Person kryptisch. Ich vermute, dass sich der Autor selbst ins Spiel bringen will, weil er als aktueller Herold der Weisheit diesen Auftrag wahrzunehmen hat.

4 Zusammenfassung

- (a) Die Position der Einheit Weish 10,15 – 11,1 ist elitär, steht sie doch im Zentrum des gesamten 19 Kapitel umfassenden Buches.
- (b) Auch innerhalb von Kapitel 10 besitzen die Verse 10,15 – 11,1 als Abschluss der Beispiele eine hervorgehobene Position.
- (c) Die Weisheit übernimmt die Rolle, die nach protokanonischer Tradition JHWH spielt. Weisheit ist also in Weish 10 eine Metapher.
- (d) Im Kapitel 10 agiert nur die Weisheit. Ohne einen einzigen Namen zu nennen, beschreibt der Autor in einer Geschichtsreminiszenz Personen in verhüllender und

die kontemporäre Dringlichkeit nicht in das Blickfeld rückt. Demgegenüber präzisiert Gilbert, Figure, 165 f., dass nach seiner Ansicht vor allem die Jugend angesprochen werden sollte.

³⁵ Glicksman, Wisdom, 51.

doch verständlicher Art aus der frühen Volksgeschichte. Es geht immer um Notlagen. Der Literat benutzt diese Beispiele, um zu zeigen, dass diese von der Weisheit beschützt und gerettet wurden. Ausgenommen von 10,15–11,1 stehen in allen Beispielen Einzelpersonen im Zentrum. In 10,15 rettet die Weisheit ein frommes Volk.

(e) Im gesamten Buch, besonders auch in Weish 10,15–11,1, gibt es relativ viele Anspielungen an Vorgänge, die im Zusammenhang des Exodus berichtet werden. Daher fällt es besonders auf, dass keines der klassischen Verben, die im Pentateuch-Exodus für *den einen Auszug* gebraucht werden, im Kontext von Auszug vorkommt. – Dieser Negativbefund gilt für ἀναβαίνω (z. B. Ex 13,18 [עלה]), für συναβαίνω (z. B. 12,38; Ex 33,3 [עלע]), für ἐξάγω (Ex 3,8.10 [עלע] bzw. Ex 12,51 [אצ]), für ἀποστέλλω (z. B. Ex 7,16 [שלח]) und für ἐξαποστέλλω (Ex 3,20 [שלח]). Ja, man gewinnt den Eindruck, dass der Autor diese Worte im Sinne von Auszug absichtlich verdrängt und soweit er sie gebraucht, bewusst in anderem Sinne verwendet, wie es sich zeigt an ἐξάγω (Weish 19,10: aus der Erde kommen sonderbare Tiere hervor), an ἀναβαίνω (Weish 19,12: dem Meer entsteigen Wachteln [!]) und an ἐξαποστέλλω (Weish 9,10: Senden der Weisheit).

Offensichtlich denkt der Autor nicht an den früheren Exodus, von dem Vieles im Pentateuch steht. Die Begebenheiten, die man traditionell aus der alten Zeit berichtet, fungieren als Fallbeispiele für vergleichbare, zeitgenössische Ereignisse des Buchautors.

(f) Die Pointen liegen nicht auf dem Geschichtsrückblick, sondern vielmehr auf anderen Gegebenheiten, welche die Stichworte „Gottloser“ (ab Weish 1,9.16), „Sünder“ (ab Weish 4,10), „Feind“ (ab Weish 5,17), „gerecht“, „fromm“, „heilig“, „Gottesverehrer“ und vor allem „Weisheit“ und „Rettung“ zur Sprache bringen.

Gottlose, Sünder, Feind

– Die Gottlosen zeichnen sich durch philosophische Spekulationen aus (Weish 1,9) und sind rhetorisch geschult. Sie beherrschen die Technik, andere durch spitzfindige Reden (καταλαλιά; Weish 1,11) fertig zu machen. Sie leben ausschweifend und machen den auf traditionell-biblischen Werten basierenden Lebenssinn lächerlich (Weish 2,1–9), sie sind aggressiv gegen die Gerechten, Witwen und alte Menschen (Weish 1,10) und nutzen ihre Macht, um willkürlich die Regeln der Gerechtigkeit selbst festzusetzen. Sie sehen sich im Rahmen griechischer Bildung (Weish 1,12) und fegen Andersdenkende hinweg. Sie wenden Folter an und begehen Justizmorde (Weish 1,19f.). Sie pflegen den Fremdenhass (χαλεπωτέραν μισοξενίαν; Weish 19,13) und versklaven Fremde (ξένους ἐδουλοῦντο; Weish 19,13), obwohl diese ihnen Gutes getan hatten. Jetzt ist das entscheidende Argument

gefallen, um welche Sklaverei und um welchen „Auszug“ es geht. Es ist jener innerhalb des Landes, in dem die Gerechten leben, und die Gegner sind die Landesherren, Griechen wie Römer. Praktikable Wege³⁶ zu finden, dieser Not zu entkommen, ohne das Land zu verlassen, ist das Programm. Ich sage dazu „innerer Exodus“ – im Gegensatz zum äußeren, als Israel Ägypten verließ und ins gelobte Land zog.

– Daneben gibt es offensichtlich auch Apostaten, die die Gläubigen, die am traditionellen Glauben festhalten, an Leib und Leben bedrohen, also faktisch Brudermörder sind (ἀδελφοκτόνος; Weish 10,3).

Gottesverehrer

Eine besondere Rolle kommt dem „Herrenverehrer“ zu, denn in dessen Seele geht die Weisheit ein. Es ist fast so etwas wie eine mystische Ansage, wenn es schon am Anfang heißt, dass die Weisheit in eine reine Seele eingehen möchte. Dieser Herrenverehrer rettet sein Volk einerseits durch kultische Begehungen und durch Gebet, andererseits durch das Wort und – wie man leger sagen könnte – durch einen Bibelkurs, in welchem er die zentrale Botschaft, jene von „den Eiden an die Väter und die Bundesschlüsse“ (Weish 18,22) wieder auffrischte. Diese Gestalt wird auch als „heiliger Prophet“ eingestuft, eine Gestalt, die sowohl nach alttestamentlicher Tradition als auch nach hellenistischer Vorstellung als besonders effizient angesehen wird und markant in die Zukunft hinein wirkt. – Und selbst wenn diese Reform und Erneuerung schwach erscheinen, so sind die Realitäten anders, weil sie die Weisheit selbst auf einen guten Realisierungsweg bringt und durch ihn ihre Werke gelingen lässt (Weish 11,1).

Weisheit

Die παιδεία wurde von den Gottesleugnern ins Spiel gebracht (Weish 1,12). Während der Ausbildung beschäftigten sich die Gymnasiasten wie die Epheben mit vielen Werken von Dichtern und Philosophen, in denen die Weisheit (σοφία) eine zentrale Rolle spielt. Die Gelehrten bzw. Philosophen stellen im sozialen Gefüge, in dem das Buch der Weisheit entstanden ist, eine eigene und besonders gewichtige Berufsgruppe dar. – Weisheit kann als eine Sammelbezeichnung für andere Tugenden dienen, „ist doch ihr Name Besonnenheit (σωφροσύνη) und Gerechtigkeit (δικαιοσύνη)“ (Pl. *Symp.* 209a). Demnach hat die Weisheit, die nach einigen Listen zu den Kardinaltugenden zählt, eine dominierende Rolle, ist sie

³⁶ Daher ist das Stichwort „Weg“ so gewichtig; vgl. „staunenswerter Weg / ὁδός θαυμαστός“ Weish 10,17; „auf einen guten Weg bringen / εὐοδόω“ Weish 11,1; „unbehinderter Weg / ὁδός ἀνεμπόδιτος“ Weish 19,7.

doch die Tugend der Tugenden. – Aber die Weisheit hat vor allem auch eine markant religiöse Dimension, denn während sich die Menschen Weisheit – als Wissen wie Lebenskundigkeit – mühsam erwerben, brauchen die Götter sich diese nicht anzueignen, denn sie sind eo ipso weise (Pl. *Symp.* 203e).

Rettung

Das gesamte Kapitel 19 kann als eine in Antithesen entwickelte Zusammenfassung des Buches angesehen werden. Das Ziel des Buches der Weisheit und das Summarium der vorangehenden Ausführungen bietet uns der letzte Vers: „In allem nämlich, Herr (κύριος), hast du groß gemacht (μεγαλύνω) dein Volk (λαός) und es verherrlicht (δοξάζω)³⁷, und du hast es nicht übersehen (ὑπεροράω), da du ihm zu jeder Zeit und (an jedem) Ort beistehst (παρίστημι) (19,22).

Literatur

- Bauer, Walter, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin / New York: De Gruyter, ⁵1971.
- Bibel, Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe, Stuttgart: Kath. Bibelanstalt, 1980.
- Blschke, Mareike Verena, Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis, FAT II,26, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Clarke, Ernest G., The Wisdom of Solomon, CNEB 27, Cambridge: Univ. Press, 1973.
- Engel, Helmut, Das Buch der Weisheit, NSK.AT 16, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998.
- Enns, Peter, A retelling of the Song of the Sea in Wisdom 10,20 – 21, Bib 76 (1995) 1 – 24.
- Enns, Peter, Exodus Retold: Ancient Exegesis of the Epitaph from Egypt in Wis 10:15 – 21 and 19:1 – 9, HSM 57, Atlanta: Scholars Press, 1997.
- Enns, Peter, Wisdom of Solomon and Biblical Interpretation in the Second Temple Period, in: Bruce K. Waltke / J.I. Packer / Sven Soderlund (Hg.), The Way of Wisdom, FS Bruce K. Waltke, Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publ. House, 2000, 212 – 225.
- Feldmann, Franz, Das Buch der Weisheit, HSAT VI.4, Bonn: Hanstein, 1926.
- Gemoll, Wilhelm, Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch durchgesehen und erweitert von Karl Vretska; mit einer Einführung in die Sprachgeschichte von Heinz Kronasser, München: Freytag u. a., 1959.
- Gilbert, Maurice, La figure de Salomon en Sg 7 – 9, in: Maurice Gilbert, La Sagesse de Salomon. The Wisdom of Solomon. Recueil d'études. Collectes Essays, AnBib 189, Rom: Gregorian & Bibl. Press, 2011, 141 – 166 [= in: R. Kuntzmann / J. Schlosser (Hg.), Études sur le Judaïsme Hellénistique. Congrès de Strasbourg (1983), LeDiv 119, Paris: Éd. du Cerf, 1984, 225 – 249].
- Glicksman, Andrew T., Wisdom of Solomon 10. A Jewish Hellenistic Reinterpretation of Early Israelite History through Sapiential Lenses, DCLS 9, Berlin / Boston: De Gruyter, 2011.

37 V.22: verherrlicht: s.o. zu 18,8.

- Kolarcik, Michael, *The Sage Behing the Wisdom of Salomon*, in: Leo G. Perdue (Hg.), *Sages, Scribes, and Seers. The Sage in the Mediterranean World*, FRLANT 219, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, 245–257.
- Kraus, Wolfgang / Karrer, Martin, *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart: Dt. Bibelgesellschaft, 2009.
- Menge, Hermann / Güthling, Otto, *Griechisch-deutsches und deutsch-griechisches Wörterbuch mit besonderer Berücksichtigung der Etymologie*, Langenscheidts Handwörterbücher, Berlin: Langenscheidt, 1913.
- Nesselrath, Heinz-Günther, ΣΟΦΙΑ ΣΑΛΩΜΩΝΟΣ. Text und Übersetzung, in: Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.), *Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos)*, SAPERE XXVII, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, 40–111.
- Passaro, Angelo / Bellia, Giuseppe (Hg.), *The Book of Wisdom in Modern Research: Studies on Tradition, Redaction, and Theology*, DCLY 2005, Berlin: De Gruyter, 2005.
- Reese, James M., *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, AnBib 41, Rom: Biblical Inst. Press, 1970.
- Reese, James M., *Plan and Structure of the Book of Wisdom*, CBQ 27 (1965) 391–399.
- Reiterer, Friedrich V., *Gesellschaft, Macht und Religion im Buch Judit*, in: Friedrich V. Reiterer / Renate Egger-Wenzel / Thomas R. Elßner (Hg.), *Gesellschaft und Religion in der deuterokanonischen und spätbiblischen Literatur*, DCLS 20, Berlin / Boston: De Gruyter, 2014, 29–54.
- Reiterer, Friedrich V., *Die besondere Rede. Grundsätzliche Überlegungen zu den Metaphern und deren Bedeutung für die Bibel*, in: Markus Witte / Sven Behnke (Hg.), *The Metaphorical Use of Language in Deuterocanonical and Cognate Literature*, DCLY 2014/15, Berlin / Boston: De Gruyter, 2015, 1–39.
- Reiterer, Friedrich V., *Die Sapientia Salomonis im Kontext der frühjüdischen Weisheitsliteratur*, in: Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.), *Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos)*, SAPERE XXVII, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, 175–189.
- Reiterer, Friedrich V., „Wir wollen den armen Gerechten unterdrücken!“ Zwei Gesellschaftsgruppen im Spannungsfeld von Macht und Religion nach dem Buch der Weisheit, in: Friedrich V. Reiterer / Renate Egger-Wenzel / Thomas R. Elßner (Hg.), *Gesellschaft und Religion in der deuterokanonischen und spätbiblischen Literatur*, DCLS 20, Berlin / Boston: De Gruyter, 2014, 161–189.
- Schmitt, Armin, *Weisheit, Die neue Echter Bibel* 23, Würzburg: Echter 1989.
- Volgger, David, *Die Adressaten des Weisheitsbuches*, Bib 82 (2001) 153–177.
- Winston, David, *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncBib 43, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1979.
- Witte, Markus, *Emotionen in den Gebeten der Sapientia Salomonis*, in: Markus Witte, *Texte und Kontexte des Sirachbuches. Gesammelte Studien zu Ben Sira und zur frühjüdischen Weisheit*, FAT 98, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, 211–223.

