

HERDERS BIBLISCHE STUDIEN

Mathias Winkler

DAS
SALOMONISCHE
DES SPRICH-
WÖRTERBUCHS

Intertextuelle Verbindungen
zwischen 1 Kön 1–11 und
dem Sprichwörterbuch

Mathias Winkler
Das Salomonische des Sprichwörterbuchs

Herders Biblische Studien
Herder's Biblical Studies

Herausgegeben von
Christian Frevel (Altes Testament)
und
Knut Backhaus (Neues Testament)

Band 87

Mathias Winkler

Das Salomonische des Sprichwörterbuchs

Mathias Winkler

Das Salomonische des Sprichwörterbuchs

Intertextuelle Verbindungen zwischen
1Kön 1–11 und dem Sprichwörterbuch

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwor-
tungsvollen Quellen
FSC® C005833

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2017

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder GmbH

Satz: Claudia Wild, Konstanz

Herstellung: Těšinská Tiskárna, a.s.

Printed in Czech Republic

ISBN (Print) 978-3-451-34989-8

ISBN (E-Book) 978-3-451-83984-9

Merci

Die Katholisch-Theologische Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen hat das vorliegende Buch als Dissertationsschrift im Oktober 2016 angenommen. Für den Druck wurde sie leicht überarbeitet.

Ich habe herzlich zu danken: Frau Prof. Dr. Ruth Scoralick, meiner Doktormutter, für die Begleitung des Dissertationsprojekts; Frau Prof. Dr. Susanne Gillmayr-Bucher für das Zweitgutachten und Hinweise aus der Ferne; Herrn Prof. Dr. Christian Frevel für die Aufnahme in die Reihe „Herders Biblische Studien“.

Mein tiefer Dank gilt auch der Theologischen Fakultät Trier, meiner Arbeits- und Wirkungsstätte: Herrn Prof. Dr. Erasmus Gaß und Frau Mockenhaupt-Hardt für das mehr als angenehme Arbeitsklima am Lehrstuhl; Herrn Jonathan Tomczyk für die aufmerksame Korrekturarbeit; den Damen und Herren der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars Trier; Herrn Prof. em. Dr. Reinhold Bohlen für die Möglichkeit, in Trier wirken zu dürfen.

Während eines Teils der Promotionsphase durfte ich als Studienleiter bei Theologie im Fernkurs mitwirken. Diesem besonderen Team möchte ich herzlich danken.

Ich danke auch Herrn Prof. em. Dr. Walter Groß und Herrn Prof. Dr. Oliver Dyma, die mich schon zu Anfang meines Studiums für das Alte Testament begeisterten und förderten.

Für Druckkostenzuschüsse danke ich den Diözesen Trier, Rottenburg-Stuttgart, Regensburg und Würzburg sowie meinem Onkel Dr. Jürgen Wolff und meiner Tante Bernadette Hecke-Wolff.

Mehr als Dank möchte ich gegenüber Frau Dr. Daniela Blum ausdrücken.

Ich widme dieses Buch meinen Großeltern Benno und Emilie Hecke. Letztlich ist und bleibt es ihr Buch und ihr Verdienst.

Trier, im April 2017

Mathias Winkler

Inhaltsverzeichnis

Merci	5
1 Forschungsüberblick	13
1.1 Salomo in Nachbardisziplinen der Exegese	14
1.2 Salomo in der alttestamentlichen exegetischen Forschung	17
1.3 Salomo und das Sprichwörterbuch	19
1.4 Fragen dieser Studie	23
2 Die Methode: eine kanonisch-intertextuelle Lektüre und ihre Modifikationen	25
2.1 Intertextualität, Lektüre und der biblische Kanon	26
2.1.1 Intertextualität	27
2.1.2 Lektüre	32
2.1.3 Kanon	40
2.1.4 Zwischenfazit	46
2.2 Erste Modifikation: der Name „Salomo“	47
2.2.1 Implikationen des Konzepts „literarische Figur“	48
2.2.2 Ein salomonisches Textkollektiv	57
2.2.3 Zwischenfazit	64
2.3 Zweite Modifikation: Salomo im Sprichwörterbuch	65
2.3.1 Der Prolog Spr 1,1–7 als intertextuelle Schnittstelle	65
2.3.2 Der Prolog Spr 1,1–7 und seine übercodierende Funktion für das Sprichwörterbuch	66
2.3.3 Konkretisierung des Bezuges zu 1Kön 1–11	68
2.3.4 Die interne Reichweite des Prologs Spr 1,1–7	70
2.3.5 Zwischenfazit	78
2.4 Schlussfolgerungen und Vorgehen	79

3 Was sind salomonische Sprüche? – Spr 1,1–7	81
3.1 Spr 1,1 – Beginn einer Fiktion	81
3.2 Erkenntnisse aus Aufbau und Struktur	84
3.2.1 Der weise und gerechte König	88
3.2.2 Die Kommunikationssituation: der lehrende und lernende König	91
3.2.3 Salomo als authentischer Interpret der Weisheit	105
3.2.4 Der gottesfürchtige König Salomo	107
3.3 Fazit	112
4 Eine salomonische Stimme?	117
4.1 Ausgangspunkt: die Analysen von Alan Moss und Michael V. Fox	119
4.1.1 Alan Moss	120
4.1.2 Michael V. Fox	122
4.1.3 Weiterführende Fragen zur Präzisierung	122
4.2 Die elterliche Stimme als grundlegende Stimme des Sprich- wörterbuchs	123
4.2.1 Das Verhältnis der elterlichen Stimme zu anderen Stimmen: Spr 1,8 – 2,22 als Beispielfall	123
4.2.2 Das Verhältnis der elterlichen Stimme zu den Stimmen in Spr 22,17 – 24,34	128
4.2.3 Argumente für eine Kontinuität der elterlichen Stimme in Spr 1,8 – 29,27	129
4.2.4 Die Grenzen der elterlichen Stimme	135
4.2.5 Mögliche Einwände	135
4.2.6 Zwischenfazit	137
4.3 Das Profil der elterlichen Stimme	138
4.3.1 Weisheits- und Toraunterricht	139
4.3.2 Schema Israel	144
4.3.3 Spricht die elterliche Stimme wie JHWH?	147
4.3.4 Ein salomonischer Zungenschlag	151
4.3.5 Das Zusammenspiel der elterlichen Stimme mit den weisheitlichen Stimmen des Sprichwörterbuchs	153
4.4 Fazit	164
5 Die fremden Frauen Salomos	169
5.1 Die fremde Frau als Verbindung zwischen 1Kön 1–11 und dem Sprichwörterbuch	169
5.2 Salomos fremde Frauen in 1Kön 11	170

5.3	Zur Bedeutung von זרה und נכריה	176
5.4	Zugänge zur fremden Frau im Sprichwörterbuch	180
5.5	Die fremde Frau in Aufbau und Struktur von Spr 1–9	183
5.6	Die fremde Frau in Spr 2	186
5.6.1	Erkenntnisse aus dem Aufbau von Spr 2	186
5.6.2	Theologische Weisheit als Schutz vor der fremden Frau: Spr 2,1–11	188
5.6.3	Kennzeichen der fremden Frau: falsche Rede, Bundes- bruch und Tod	193
5.6.4	Konsequenz: im Land wohnen oder herausgerissen werden	200
5.6.5	Zwischenfazit und Schlussfolgerungen	202
5.7	Die fremde Frau in Spr 5	204
5.7.1	Erkenntnisse aus dem Aufbau von Spr 5	204
5.7.2	Die Selbstdarstellung der elterlichen Stimme in Spr 5,1	205
5.7.3	Die Schilderung der fremden Frau in Spr 5,2–6: erschöpfende Erotik	206
5.7.4	Die Hauptopposition der fremden Frau: Unterricht in der Weisheit und den Geboten	211
5.7.5	Die „Frau deiner Jugend“ in Spr 5,15–20: erfrischende Erotik	216
5.7.6	Religiöse Einordnung am Ende in Spr 5,21–23	219
5.7.7	Zwischenfazit und Schlussfolgerungen	220
5.8	Die fremde Frau in Spr 6,20–35	223
5.8.1	Erkenntnisse aus dem Aufbau von Spr 6,20–35	223
5.8.2	Die unterschiedlichen Benennungen der fremden Frau	224
5.8.3	Der Schutz vor der fremden Frau in Spr 6,20–23: JHWH, Tora und die Weisheit	226
5.8.4	Der Ehebruch als Bruch mit JHWH? Spr 6,25–35	228
5.8.5	Zwischenfazit und Schlussfolgerungen	234
5.9	Die fremde Frau in Spr 7	237
5.9.1	Erkenntnisse aus dem Aufbau von Spr 7	237
5.9.2	Der Schutz vor der fremden Frau in Spr 7,1–5: Liebe zur toraorientierten Weisheit	237
5.9.3	Das Alter-Ego des Adressaten in der Szenerie: Spr 7,6–9	239
5.9.4	Die Beschreibung der fremden Frau in Spr 7,10–13: Kontrast zu JHWH und zur Weisheit	242
5.9.5	Die Rede der fremden Frau in Spr 7,14–20: schmeichelnde und gefährliche Erotik	245

Inhaltsverzeichnis

5.9.6	Ein gebündelter Abschluss zur fremden Frau in Spr 7,21–27	249
5.9.7	Zwischenfazit und Schlussfolgerungen	251
5.10	Die fremden Frauen in Spr 22,14	254
5.10.1	Die fremden Frauen – ein tödliches Werkzeug JHWHs?	254
5.10.2	Aufbau und Struktur von Spr 22,1–16	255
5.10.3	Der gute Ruf, der Reichtum, das Reden und die fremde Frau	258
5.10.4	Zwischenfazit und Schlussfolgerungen	266
5.11	Die fremde Frau in Spr 23,27	268
5.11.1	Abgrenzung der Spruchgruppe Spr 23,26–28	268
5.11.2	Auslegung der Spruchgruppe Spr 23,26–28	269
5.11.3	Auslegung der Spruchgruppe im Kontext: Kritik an salomonischer Oppulenz?	272
5.11.4	Zwischenfazit und Schlussfolgerungen	277
5.12	Schlussfolgerungen	278
6	Reichtum und Weisheit	283
6.1	Der salomonische Reichtum in 1Kön 3	284
6.2	Salomonische Weisheit und salomonischer Reichtum in Spr 3,13–20	286
6.3	Der Weg zu salomonischer Weisheit und Reichtum: Spr 3,1–12	290
6.4	Fazit und Schlussfolgerungen	291
7	Der weise Sohn	295
7.1	Der weise Sohn in 1Kön 5,21	295
7.2	Der weise Sohn in Spr 10,1	300
7.2.1	Annahme des Unterrichts der Eltern: Spr 10,1	300
7.2.2	Aufbau der Einheit Spr 10,1–5	302
7.2.3	Gerechtigkeit und Fleiß: Spr 10,1–5	304
7.2.4	Zwischenfazit und Schlussfolgerungen	308
7.3	Der weise Sohn in Spr 13,1	309
7.3.1	Hören auf den Unterricht: Spr 13,1	309
7.3.2	Aufbau der Einheit Spr 12,14 – 13,2	310
7.3.3	Reden, Handeln, äußeres Tun und inneres Sinnen: Spr 12,14 – 13,2	312
7.3.4	Zwischenfazit und Schlussfolgerungen	322
7.4	Der weise Sohn in Spr 15,20	324
7.4.1	Annahme des Unterrichts der Eltern: Spr 15,20	324

7.4.2	Aufbau der Einheit Spr 15,19–27	325
7.4.3	Erfolg durch Ratgeben und Ratnehmen: Spr 15,19–27 ..	326
7.4.4	Zwischenfazit und Schlussfolgerungen	331
7.5	Fazit	332
8	Abschluss	337
8.1	Reflexion der Methode	337
8.1.1	Figur und Nicht-Figur	338
8.1.2	Konturierung des Kanons: das salomonische Text- kollektiv	340
8.1.3	Grenzfälle und Auffälligkeiten	344
8.2	Annäherungen an das Salomonische des Sprichwörter- buchs	349
8.2.1	Welche intertextuellen Bezüge zu 1Kön 1–11 bestehen?	349
8.2.2	Wo im Sprichwörterbuch wird Salomonisches aufgegriffen?	352
8.2.3	Inhaltliche Grundlinien der Resemantisierung	356
8.2.4	Das Paradox des Salomonischen des Sprichwörter- buchs	358
	Literaturverzeichnis	363
	Bibelstellenregister	379

1 Forschungsüberblick

„Weil schon viele es unternommen haben, einen Bericht über die Taten, die sich unter uns erfüllt haben, nach der Überlieferung derer abzufassen, die von Beginn an Augenzeugen und Diener des Wortes waren, so beschloss auch ich, nachdem ich allem von Anfang an sorgfältig nachgegangen war, es der Reihe nach für dich aufzuschreiben, verehrter Theophilus, damit du die Zuverlässigkeit der Lehren erkennst, in denen du unterrichtet wurdest.“ (Lk 1,1–4) So beginnt der erste exegetische Forschungsüberblick, der dem Evangelisten Lukas zu verdanken ist.

Die folgenden Ausführungen zur Forschungslage sollen nicht so knapp und enigmatisch sein wie die des Evangelisten. Dennoch dient jener als zweifaches Vorbild: Er weiß sich in einer Gemeinschaft mit anderen ForscherInnen vor ihm, die sich an demselben Untersuchungsgegenstand abmühten. Zugleich ordnet er sich in einer bestimmten Weise in diese Gruppe ein, wenn er den Zweck und Nutzen seines Werkes hervorhebt. Dasselbe tut der Forschungsüberblick dieser Arbeit. In seinem Schwerpunkt stellt er die bisherigen Linien der Forschung zum Zusammenhang Salomos mit dem Sprichwörterbuch dar und hilft, das Anliegen der vorliegenden Studie zu profilieren. Einreihung und Abgrenzung sind die beiden Seiten der Medaille „Forschungsüberblick“.

Der Kreis wird jeweils enger gezogen. Der Überblick beginnt mit einer knappen Darstellung der Forschung zu Salomo in unterschiedlichen für die Exegese relevanten Nachbarfeldern. Jener verengt sich sodann auf Salomo im AT und folgend auf Salomo und das Sprichwörterbuch. Ein Ergebnis kann schon vorweggenommen werden: Salomo hat auf allen Feldern Konjunktur. Diese setzt – betrachtet man die Erscheinungsdaten der Literatur – knapp nach der Jahrtausendwende ein und nimmt ab der zweiten Hälfte der ersten Dekade des 21. Jahrhunderts deutlich an Fahrt auf. Die Beschäftigung mit Salomo ist noch relativ jung und die Zahl der Einzelstudien überschaubar. Die Forschung zu Salomo verläuft sowohl parallel zueinander als auch in engem Austausch der einzelnen Disziplinen. Sie ist im wahrsten Sinne des Wortes als interdisziplinärer Prozess zu beschreiben, dessen Entwicklungen und Ausgänge noch ungewiss sind.

1.1 Salomo in Nachbardisziplinen der Exegese

Der erste Teil nimmt Forschungen auf Feldern in den Blick, die für die Exegese relevant, ihr selbst aber nicht unmittelbar zugehörig sind. Hierzu zählen die Archäologie, die Geschichte Israels im Kontext der Geschichte des Alten Vorderen Orients und sodann die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte in Christentum, Judentum, Islam sowie in säkularen Gesellschaftssektoren.

Im Rahmen einer „Geschichte Israels“ hat sich die Einschätzung der Historizität Salomos und der mit ihm verbundenen Blütezeit der vereinten Monarchie deutlich gewandelt. Bis etwa zur Mitte des 20. Jahrhunderts wurde die Zeit Salomos relativ unkritisch aus biblischem Material rekonstruiert und mit dazu vermeintlich passenden archäologischen Befunden angereichert, die nicht unabhängig von den biblischen Texten ausgewertet wurden. So wurden z. B. größere, öffentliche architektonische Strukturen als Beleg für Salomos Bautätigkeit (vgl. 1Kön 9,15–19) angesehen und entsprechend in das 10. Jahrhundert v. Chr. datiert.¹ Die Archäologie schien die Historizität Salomos und die historische Verlässlichkeit der biblischen Darstellung seiner Herrschaft zu bestätigen. Neuere Methoden und Erkenntnisse der Archäologie der Levante und der Geschichtsforschung des Alten Vorderen Orients sowie eine verstärkte eigenständige Interpretation der archäologischen Befunde ohne Zuhilfenahme der Bibel haben zu einer gänzlich anderen Bewertung geführt. Die ehemals mit Salomo verbundenen architektonischen Strukturen werden nun in die Zeit der Omriden datiert, sodass der archäologische und der biblische Befund für Salomos Zeit auseinanderklaffen.² Zudem betrachtet man die biblischen Texte über die Herrschaft Salomos kritischer als zuvor und betont deren mitunter legendarischen Charakter, sodass nicht nur der archäologische, sondern auch der exegetische Rest eines „historischen Salomo“ zusammenschmilzt. Es fehlt auch eine außerbiblische Quelle als Gegenprobe für die Historizität der biblischen Salomodarstellung. Die salomonische Herrschaft ist in einer Geschichte Israels kaum zu greifen. Von ihm und seinem Glanz bleibt nur wenig übrig.³ Doppelt vorsichtig formulieren daher Miller

1 Für eine Darstellung des Argumentationsmusters zur Bestimmung bestimmter Strata als „salomonisch“ vgl. *Miller/Hayes, History*, 197–200.

2 Vgl. für die Archäologie und ihre Verbindung zu einer Rekonstruktion der Geschichte Israels *Finkelstein/Silberman, David und Salomo*; *Finkelstein, Königreich*; ferner *Miller/Hayes, History*, 201–204; *Frevel, Grundriss*, 756.758; *Frevel, Geschichte*, 119–148; *Macchi, Geschichte*, 47f.; *Berlejung, Geschichte*, 103f.

3 Vgl. *Schmitz, Geschichte*, 97.150–156. Herbert Donner folgt in der dritten Auflage seiner „Geschichte des Volkes Israels und seiner Nachbarn in Grundzügen“ trotz der Betonung der schwierigen Quellenlage weitgehend unkritisch dem Bild

und Hayes in ihrer Geschichte Israels eine entsprechende Überschrift: „Possible Glimpses of the Historical Solomon“.⁴

Im Bereich der Rezeptionsgeschichte erfreut sich Salomo großer Beliebtheit. Ein eigener Tagungsband aus dem Jahr 2013 widmet sich der Darstellung Salomos in 1Kön und 2Chr und v. a. in der Rezeption in Judentum, Christentum und Islam. Auch für manche christliche Konfessionen normative Schriften, Apokryphen, Pseudepigrapha und weitere literarische Zeugnisse kommen hierbei in den Blick.⁵ Demselben Spektrum widmete sich auch eine eigene Ausgabe der Zeitschrift „Welt und Umwelt der Bibel“.⁶ Seit Dezember 2013 ist an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz (A) ein eigenes FWF-Forschungsprojekt „König, Weiser, Liebhaber und Skeptiker: Rezeptionen Salomos“ angesiedelt, das insbesondere die Rezeption Salomos in Literatur und Musik der Barockzeit (16. – 17. Jahrhundert) und der Moderne (spätes 19. Jahrhundert – 21. Jahrhundert) in den Blick nimmt.⁷

Eine Monografie zur Rezeption Salomos bei den Kirchenvätern hat Christiana Reemts vorgelegt.⁸ Die Studie zeigt, dass bereits in den Werken der Kirchenväter die Spannung zwischen einem idealen und einem gescheiterten Salomo vorhanden ist, die die Kirchenväter oft nur mit Mühe oder gar nicht beseitigen können. Ein Zugang, der in 1Kön 1–11 z. B. auch Ironie am Werk sieht, ist streng genommen keine neue Strömung, sondern besitzt Anknüpfungspunkte an die patristische Bibelauslegung, wenn auch unter anderen bibelhermeneutischen Vorzeichen.

In der judaistischen Forschung ist Salomo bisher kaum aufgearbeitet. Dies liegt an den zahlreichen und weit verstreuten Erwähnungen Salomos in der rabbinischen Literatur. Aktuell steht die Sichtung und nach Themen gruppierte Zusammenstellung der Textstellen im Vordergrund.⁹ Ein

des salomonischen Reiches, wie es sich in 1Kön 3–11 zeigt, vgl. *Donner*, Geschichte, 242–257. Eine mögliche Historizität Salomos gänzlich auszuschließen, geht wohl zu weit, vielmehr ist der „goldene Mittelweg“ bei *Miller/Hayes*, History, 187 die richtige Option zwischen vorbehaltlosem Optimismus bzw. Pessimismus: „[W]e see, Solomon as an historical person who ruled in Jerusalem after David and probably did build the temple.“ Ähnlich *Frevel*, Grundriss, 750.

4 *Miller/Hayes*, History, 204.

5 Vgl. allgemein *Verheyden*, Solomon.

6 Vgl. WUB 66 (4/2012).

7 Vgl. hierzu die ersten Publikationen im Rahmen dieses Projekts: *Gillmayr-Bucher*, „Alles eitel und so weitel“; *Gillmayr-Bucher*, Solomon, sowie die Beschreibung des Projekts unter http://ktu-linz.ac.at/theologie/institute/bibelwissenschaften/forschung/rezeptionen_salomos/ (abgerufen 21.04.2015).

8 Vgl. *Reemts*, Salomo.

9 Vgl. *Langer*, Solomon. Siehe auch *Weitzman*, Solomon.

Befund, der dem bei den Kirchenvätern ähnelt, zeichnet sich ab: Einerseits halten die Rabbinen Salomo hoch in Ehren, andererseits sind sie sich der mit ihm verbundenen Ambivalenzen, v. a. seiner zahlreichen fremden Frauen und dem damit einhergehenden Fremdgötterkult, bewusst. Im Unterschied zu den Kirchenvätern wird diese „dunkle Seite“ Salomos offen angesprochen; Harmonisierungsversuche unterbleiben meist bzw. werden diese nicht gegenüber anderen Auslegungen bevorzugt.¹⁰

Das Buch „Solomon. The Lure of Wisdom“ von Steven Weitzman ist weder eine fachexegetische Studie noch eine typische Untersuchung zur biblischen Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte.¹¹ Weitzman versucht, ausgehend von salomonischen Topoi (Weisheit, Bautätigkeit etc.), v. a. in 1Kön 1–11 unterschiedliche Facetten der salomonischen Weisheit auszu-leuchten, die ebenso strahlend und unglaublich umfassend ist, wie sie letztlich doch versagt. Hierzu schöpft er reich aus dem Fundus der Rezeptionsgeschichte. Weitzman sieht in der salomonischen Weisheit, die am Ende scheitert, den Durchbruch zu einer durch das Scheitern geläuterten Weisheit, die Salomo erreicht. Salomo ist für Weitzman eine Parabel auf die Suche des Menschen nach allumfassender Weisheit. Nicht nur Möglichkeiten, sondern Grenzen von Weisheit, Wissen und menschlichem Streben werden aufgezeigt, die für eine Reflexion über heutiges Wissens- und Weisheitsstreben relevant sind. In gewisser Weise ist Salomos Weisheit ein biblischer und wirkungsgeschichtlicher Topos einer Reflexion über das Verlangen nach Weisheit und Wissen als anthropologische Grundkonstante, wobei Erfolg und Niederlage eng beieinander liegen. Insofern ist Weitzmans Buch eine „Biografie“ über einen exemplarischen Weisheitssucher in diesem Spannungsfeld.

10 Dies dürfte der literarischen Eigenart der Gattung Midrasch geschuldet sein. Im Midrasch stehen unterschiedliche und durchaus auch gegensätzliche Auslegungen desselben Verses oft nebeneinander, ohne dass eine bestimmte Auslegung favorisiert werden muss. Im Midrasch begegnet nicht nur eine Auslegung des Textes, sondern der Prozess des Auslegens spiegelt sich wider.

11 Vgl. *Weitzman*, Solomon.

1.2 Salomo in der alttestamentlichen exegetischen Forschung

In der exegetischen Forschung ist Salomo ebenfalls en vogue. Die Untersuchungen fokussieren Salomo v. a. in 1Kön 1–11 bzw. in mit ihm verbundenen Texten innerhalb des sogenannten deuteronomistischen Geschichtswerks. Im Folgenden werden lediglich Studien aufgeführt, die ihren Schwerpunkt auf die Darstellung Salomos in diesen Textbereichen legen. Der Literatur zu 1Kön 1–11 – unter den verschiedensten Perspektiven und Interessen verfasst – sind Legion.

Stefan Wälchli analysiert die Texte zur Weisheit Salomos in 1Kön 1–11 literar- und redaktionskritisch. Er arbeitet eine zweifache deuteronomistische Überarbeitung heraus, die die Schlinge deuteronomistischer Kritik am König immer enger zieht.¹² Christa Schäfer-Lichtenberger vergleicht Josua und Salomo als die beiden Nachfolger des Mose bzw. Davids.¹³ Innerbiblische Kritik an Salomos Herrschaft wird mit Bezug auf das Königsgesetz Dtn 17,14–20 oft gesehen.¹⁴ Die Dissertation von Christina Duncker untersucht 1Kön 1–11 in synchroner Betrachtung auf Ironie, die zugleich eine Kritik Salomos darstellt.¹⁵ Ähnlich verfährt J. Daniel Hays.¹⁶ Die von Lichtert und Nocquet herausgegebene Festschrift für Jacques Vermeylen sammelt zahlreiche Aufsätze zum Thema „Salomo“. Insbesondere mit Salomo verbundene Themenkomplexe in den Geschichtsbüchern des AT und darin v. a. innerhalb des deuteronomistischen Geschichtswerks werden behandelt.¹⁷ Eine Einzelstudie zu 1Kön 3 hat jüngst Martin Nitsche vorgelegt, die auch den aktuellsten Forschungsüberblick zu Salomo in 1Kön bietet.¹⁸ Es liegt nahe, die Texte der Chronikbücher mit denen des deuteronomistischen Geschichtswerks zu vergleichen: Salomo ist in 2Chr 1–9 – anders als in 1Kön 1–11 – eine makellose Idealgestalt, deren einziger Auftrag darin besteht, den Tempel zu bauen.¹⁹

12 Vgl. Wälchli, König Salomo; siehe auch Särkiö, Struktur.

13 Vgl. Schäfer-Lichtenberger, Josua.

14 Vgl. die Kommentare zu 1Kön 1–11; siehe auch z. B. Jobling, Forced Labor; Särkiö, Criticism; Power, King's Horses; Burns, Horses. Anders Knoppers, Deuteronomist.

15 Vgl. Duncker, Salomo.

16 Vgl. Hays, Narrator.

17 Vgl. Lichtert/Nocquet, Le Roi Salomon.

18 Vgl. Nitsche, Königtum, v. a. 13–23.

19 Vgl. z. B. Brueggemann, Solomon, 160–180; Talshir, Reign of Solomon; Braun, Solomonic Apologetic; Braun, Message; Braun, Solomon; Dillard, Structure; Dillard,

Salomo wird auch im alttestamentlichen oder gesamtbiblischen Kanon untersucht. Hier sind die Arbeiten von Walter Brueggemann und Andreas Kunz-Lübcke zu nennen. Brueggemann²⁰ startet mit einer ausführlichen Besprechung der Erzählung 1Kön 1–11 und untersucht davon ausgehend mit Salomo verbundene biblische Texte und Bücher. Bereits der Titel des Werkes „Solomon. Israel’s Ironic Icon of Human Achievement“ macht deutlich, dass diese Arbeit die Ironie, mit der die Figur Salomos in 1Kön 1–11 behandelt wird, in den Vordergrund stellt und als Textinterpretationsstrategie verfolgt. Brueggemann weitet dies auf die gesamte Bandbreite der mit Salomo verbundenen Texte des AT und neutestamentlicher Referenzen aus und examiniert sie unter diesem Aspekt. Gelingt dies bei dem erzählenden Text 1Kön 1–11 recht gut, so wird dies bei den mit Salomo verbundenen nicht-narrativen Büchern und Texten schwierig. Ein methodisch konsistenter Faden lässt sich in dieser Studie nicht erkennen. Die Ironie wirkt daher an einigen Stellen gewollt konstruiert. Dies ist wohl dem überproportionalen Gewicht des Textes 1Kön 1–11 bei Brueggemann und der Wahl desselben als Startpunkt geschuldet. Dadurch kommen die einzelnen salomonischen Bücher und Texte in ihrem eigenen Recht und Kontext zu kurz. Die Studie Brueggemanns stellt insofern einen interessanten Beitrag dar, da er versucht, die unterschiedlichen Bücher, Texte und Bilder Salomos im AT unter einem integrierenden Aspekt zu betrachten. Allerdings klärt Brueggemann nicht, wie ein solcher Versuch einer kanonischen Biografie Salomos²¹ methodisch konsistent zu bewerkstelligen wäre. Die unterschiedlichen literarischen Ebenen, auf denen Salomo in je verschiedener Weise (re-)präsentiert wird, die unterschiedlichen literarischen Funktionen und der literarische Status Salomos selbst werden nicht ausreichend reflektiert. Die von Brueggemann angezielte kanonische Biografie verliert beim Überstieg zu anderen Texten, insbesondere bei den Weisheitsbüchern, ihre argumentative Kraft.

Andreas Kunz-Lübcke hat in der Reihe „Biblische Gestalten“ ein Buch zu Salomo verfasst, in welchem er Salomo in seiner biblischen Bandbreite

Chronicler’s Solomon; *Williamson*, Accession. Jüngst sind auch zwei Dissertationen zu Salomo in den Chronikbüchern erschienen (*Cabello Leiva*, Guillermo Efrén, *El rey Salomón en 1–2 Crónicas: en comparación con 2 Samuel y 1 Reyes*, eingereicht an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck im März 2013, sowie *Cook*, Sean E., *Told and Retold. The Solomon narratives in the context of Tanak*, abgeschlossen im Juni 2013, Publikationsstatus unbekannt), die von mir aber nicht eingesehen werden konnten.

20 Vgl. *Brueggemann*, Solomon.

21 Vgl. *Brueggemann*, Solomon, 21 f.

und in ausgewählten Stationen der Rezeptionsgeschichte betrachtet.²² Auch diese Studie legt den Schwerpunkt auf die Analyse der Texte des deuteronomistischen Geschichtswerks, wobei die Geschichten um die Geburt Salomos, v. a. der Ehebruch Davids mit Batseba, auffällig großen Raum einnehmen. Weitere salomonische Texte und Bücher werden nur am Rande gestreift. Methodische Fragen und Probleme einer integralen Betrachtung Salomos im biblischen Kanon und der mit ihm verbundenen Bücher und Texte werden wie bei Brueggemann nicht thematisiert, was auch am Genre und Zielpublikum der Reihe liegt. Ein kurzes Kapitel zur Rezeptionsgeschichte rundet das Buch ab.

In der exegetischen Forschung sind damit folgende Linien erkennbar: Der Schwerpunkt der Beschäftigung liegt v. a. auf der Narration 1Kön 1–11. Werden darüber hinaus andere salomonische Texte betrachtet, so ist 1Kön 1–11 oft der Ausgangspunkt für deren Betrachtung.

Zweierlei ergibt sich daraus: Zum einen sind die salomonischen Texte außer 1Kön 1–11 deutlich unterrepräsentiert und werden zu wenig in ihrem eigenen Kontext betrachtet. Insofern sind die Studienabschnitte, die über 1Kön 1–11 hinaus in andere salomonische Texte reichen, nur von geringer argumentativer Kraft. So kommt eine nähere Untersuchung Salomos in anderen Texten nur schwer in den Blick. Zum anderen macht dies auf ein Desiderat nicht nur der innerbiblischen Salomo-Forschung aufmerksam: Wie kann ein literarisches Phänomen – z. B. eine literarische Figur – untersucht werden, das in unterschiedlichen Texten unterschiedliche Funktionen einnimmt bzw. auf unterschiedlichen literarischen Ebenen positioniert ist? Lässt sich eine biblische „Figur“, die in mehreren Teilen des Kanons in verschiedenen literarischen (Re-)Präsentationen begegnet, überhaupt zusammenhängend interpretieren? Diese Anfragen betreffen nicht nur Salomo, sondern ebenso David und Mose. Es geht um die Grundlegung einer Methode zur Erfassung biblischer „Figuren“ in unterschiedlichen Kanonteilen und in unterschiedlichen literarischen (Re-)Präsentationen. Dies verweist auf einen umfassenderen methodischen Horizont, der noch nicht abgeschritten ist.

1.3 Salomo und das Sprichwörterbuch

Salomo begegnet in Überschriften (Spr 1,1; 10,1a; 25,1; Hld 1,1; Ps 72,1; 127,1) und als Figur in narrativen Texten (1Kön 1–11; 2Chr 1–9). Der anonyme Sprecher des Buches der Weisheit gibt sich immer klarer als Salomo

²² Vgl. *Kunz-Lübcke*, Salomo.

zu erkennen und auch im Buch Kohelet gibt er sich einen autobiografischen Anstrich, der auf Salomo hinweist (vgl. die sog. „Königstravestie“ Koh 1,12 – 2,26).²³ Zudem fungiert Salomo als negatives Beispiel aus der Geschichte Israels (Sir 47,13–25; Neh 13,23–31). Eine besondere Rolle nimmt das Hohelied ein, da hierbei Überlegungen zu Salomo von der Frage abhängen, welche Personenkonstellation der Interpretation zugrunde gelegt wird.²⁴ In der Forschung fehlen bisher eingehende Untersuchungen dieser Texte unter einer Perspektive, die nach der Verbindung zu und Darstellung von Salomo in ihnen fragt. Oft wird dies in Kommentaren sehr kurz verhandelt, ohne dabei von nachhaltiger Bedeutung für die Auslegung des Textes zu sein. Aussagekräftige Einzelstudien fehlen bisher.

Dies gilt auch für das Sprichwörterbuch. Was die Erwähnung Salomos in den Überschriften (Spr 1,1; 10,1a; 25,1) bedeutet, streift die Forschungsliteratur nur sehr kurz und folgenlos. Die meisten Ausführungen lassen sich unter einem weiten Feld „Autorschaft“ zusammenfassen. Einerseits kann man „Autorschaft“ wörtlich nehmen und das Sprichwörterbuch oder seinen Großteil einer realen Autorschaft Salomos unterstellen. Diese These war für die Kirchenväter²⁵ und die Rabbinen²⁶ eine meist unhinterfragte Gegebenheit. Heute findet sie nur sehr vereinzelte Vertreter,²⁷ kann aber – so der Konsens der Forschung – ad acta gelegt werden.

23 *Schwienhorst-Schönberger*, Kohelet, 140 spricht von einer salomonischen Rolle, in die Kohelet schlüpfen und sie wieder verlassen kann. Ähnlich auch *Schellenberg*, Kohelet, 10 f.45; anders *Köhlmoos*, Kohelet, 35 f.

24 In groben Zügen zusammengefasst lassen sich folgende Interpretationslinien zu Salomo im Hld ausmachen: 1) Salomo wird mit dem Geliebten identifiziert, vgl. z. B. *Delitzsch*, Hohelied und Kohelet; 2) Der Geliebte wird von der Geliebten wie ein persönlicher Salomo aufgefasst, d. h. er ist ein positiver Bildspender für die Liebesprache, z. B. *Hess*, Song of Songs; 3) Salomo wird nur als positiver Bildspender gebraucht, vgl. z. B. *Steinberg*, Hohelied; 4) Salomo ist ein negativer Bildspender, der entweder die negative Folie zu der wahren Liebe der beiden Liebenden ist und mitunter sogar als Konkurrent des Geliebten verstanden werden kann, der die Liebe der Liebenden stört; vgl. z. B. *Crüsemann*, „... für Salomo“; *Zakovitch*, Hohelied; 5) Salomo leiht dem Buch lediglich eine salomonische, opulente „Aura“, z. B. *Exum*, Song of Songs. Vgl. insgesamt für mögliche Auffassungen der literarischen Gestalt des Hld den Überblick bei *Gerhards*, Hohelied, 153–198. Vgl. auch *Höffken*, Hohelied.

Hinzu kommt die Frage nach der Interpretation der Überschrift Hld 1,1 im Zusammenspiel mit den Nennungen Salomos und des Königs im Text des Hohelieds.

25 Vgl. *Reemts*, Salomo, 81–90.

26 Vgl. die Stellen Hld-Rabba zu Hld 1,1 (*Wünsche*, Midrasch Shir Ha-Schirim, 3.4.5.6.7); Koh-Rabba zu Koh 1,1 (*Wünsche*, Midrasch Kohelet, 2).

27 Vgl. *Kitchen*, Proverbs; *Waltke*, Proverbs Chapters 1–15, 31–36; *Garrett*, Proverbs, 39–52.

Aufgrund eines möglichen sehr hohen Alters mancher Sprüche bzw. einer sehr langen Überlieferungsgeschichte von Sprichwörtern ist es möglich, dass einiges Gut, wenn auch nur in geringem Umfang, auf Salomo oder seine Zeit zurückgeht; 1Kön 5,9–14 könnte eventuell zutreffende historische Reminiszenzen einer weisheitlichen Schriftstellertätigkeit enthalten und die Überschrift Spr 25,1 verweist zudem auf Hiskija vorgegebenes salomonisches Material.²⁸ Eine solche „abgemilderte“ Autorschaftstheorie hat jedoch ein Problem: 1Kön 5,9–14 trägt stark legendarische und panegyrische Züge, was die historische Verlässlichkeit dieser Textstelle schmälert. In der vorliegenden Arbeit wird eine reale Autorschaft Salomos – in welchen Stufungen auch immer – keine Rolle spielen.

Eine Spielart der „Autorschaft“ ist auch die These, es handle sich nicht unbedingt beim Inhalt des Sprichwörterbuchs um von Salomo Verfasstes, aber bei der Form des Maschal. Salomo sei gewissermaßen der Erfinder der Form der Weisheitssprüche, die im Sprichwörterbuch versammelt sind, bzw. man schreibt ihm diese Erfindung zu. Ihnen eigne formal eine „salomonische Qualität“.²⁹ Aber auch diese Spielart entbehrt einer belastbaren argumentativen Basis, da sie sich ebenfalls auf 1Kön 5,9–14 stützt.

Salomo wird auch als Patron der Weisheit angesehen. Diese Deutung wechselt auf die Ebene einer literarischen Funktion Salomos. Man könnte in diesem Zusammenhang von einer salomonischen Pseudepigrafie sprechen. Salomo, der weise König der Bibel schlechthin, sei in den Überschriften erwähnt, um seine weisheitliche Autorität dem Sprichwörterbuch zu verleihen, es unter seine Patronage zu stellen und als autoritativ auszuweisen.³⁰ Diese Sicht wird gegenwärtig am häufigsten vertreten.

Die referierten Positionen, die sich unter einem sehr weiten Begriff von „Autorschaft“ versammeln lassen, legen Salomo gewissermaßen von außen an das Sprichwörterbuch an. Die Suche nach einer Salomo-(Re-)Präsentation jenseits der Überschriften unterbleibt. Es wird nach einem Bezug des Sprichwörterbuchs als eigener, abgeschlossener Größe zu Salomo als eigener, abgeschlossener Größe gesucht. Zwei in sich geschlossene Entitäten werden äußerlich miteinander verbunden. Daraus folgt: Die Frage nach möglichen Salomo-(Re-)Präsentationen im Text des Sprichwörterbuchs

28 Vgl. *Whybray*, Proverbs (1972), 4f.; *Clifford*, Proverbs, 3f.; *Alden*, Proverbs, 10f.; *Scott*, Proverbs, 11f.; *Ringgren*, Sprüche, 7; *Fritsch/Schloerb*, Book of Proverbs, 775.

29 Vgl. *Scott*, Proverbs, 9.83; *Gemser*, Sprüche, 18; *Ringgren*, Sprüche, 13; *Fritsch/Schloerb*, Book of Proverbs, 779f.

30 Vgl. *Plöger*, Sprüche, 8; *Scott*, Proverbs, 10f.35; *Fritsch/Schloerb*, Book of Proverbs, 779f.; *Brueggemann*, Solomon, 181.185; *Cox*, Proverbs, 97; *Tuinstra*, Spreuken I, 14; *Fuhs*, Sprichwörter, 38; *Loader*, Proverbs 1–9, 50; *Toy*, Proverbs, xix-xx; *Saur*, Einführung, 44; *Sæbø*, Sprüche, 5f.; *Witte*, Schriften, 453; *Alden*, Proverbs, 19; *Perdue*, Proverbs, 66f.; *Ringgren*, Sprüche, 13; *Longman*, Proverbs, 25.

kommt nur sehr verkürzt oder gar nicht in den Blick, wenn man ihn als Autor bzw. Patron versteht. Dies hat zur Folge, dass die Untersuchung und Auslegung des Textes des Sprichwörterbuchs von der Erwähnung Salomos in den Überschriften nicht beeinflusst wird, da die Salomo-(Re-)Präsentation auf die Überschriften beschränkt bleibt. Macht etwas jenseits der Überschriften das Sprichwörterbuch „salomonisch“?

Johnny Miles hat in seiner Dissertation „Wise King – Royal Fool“ versucht, eine Salomo-(Re-)Präsentation jenseits der Überschriften des Sprichwörterbuchs auszumachen.³¹ Das Sprichwörterbuch fasst er wesentlich als Lyrik auf und liest es entsprechend – mit zahlreichen Zwischentönen, Verklausuliertem und Verschlüsseltem, das es zu erheben gilt. Als theoretisches Fundament dieser Lesart dient ihm die Semiotik. Ferner liest er das Sprichwörterbuch bewusst als Satire, und zwar in einer maximalistischen Auffassung von Satire, die Genre-Grenzen übersteigt.³² In einem Satz zusammengefasst: „By reveling in the play of language, the postmodernist semiotic approach of this book proposes the poetic function of Proverbs 1–9 as a satire on Solomon.“³³

Die von Miles aufgestellten Prämissen laufen auf Folgendes hinaus: Man muss das im Text finden, was sich nicht nur an seiner Oberfläche nicht findet, sondern was sich dort auch nicht finden lassen kann, da das Sprichwörterbuch Lyrik ist und daher verborgene Tiefendimensionen angenommen werden müssen. Der von Miles gewählte Zugang ist somit intersubjektiv nicht nachvollziehbar. Dies zeigt sich beispielsweise in seinem starken Hang zu Wortspielen und Veränderungen von Wurzelradikalen, um eine intertextuelle Verbindung zwischen dem Sprichwörterbuch und der Narration 1Kön 1–11 zu konstruieren. Ferner ist die Wahl der untersuchten Textpassagen des Sprichwörterbuchs unklar. Die von Miles aufgestellten Voraussetzungen laufen darauf hinaus, dass er das finden kann, was er sucht: eine Satire Salomos im Sprichwörterbuch.

Der von Miles verfolgte Weg, Stationen aus 1Kön 1–11 im Sprichwörterbuch satirisch widergespiegelt zu finden, gibt zwar den einzelnen Texten des Sprichwörterbuchs mehr Raum, kann jedoch das methodische Problem einer gemeinsamen Untersuchung unterschiedlicher Salomo-(Re-)Präsentationen in verschiedenen Texten nicht lösen. Die Beziehung des Sprichwörterbuchs zu Salomo jenseits der Überschriften wird in den Vordergrund geschoben, aber die unterschiedliche literarische (Re-)Präsentation Salomos im Text wird nicht methodisch reflektiert. Vielmehr werden Bezüge gewollt konstruiert, um das Sprichwörterbuch in eine Satire auf

31 Vgl. Miles, *Wise King*.

32 Vgl. Miles, *Wise King*, 30 f.

33 Miles, *Wise King*, 2.

1Kön 1–11 zu verwandeln. Miles nimmt einfach an: Es geht im Sprichwörterbuch um Salomo. Dies gewinnt er aus der Auffassung, מְשָׁלֵי שְׁלֹמֹה bezeichne Sprüche Salomos im Sinne eines Genitivus objectivus.³⁴ Damit stellt sich für Miles nicht die methodische Frage, wie sich die Narration in 1Kön 1–11, in der Salomo eine Figur ist, zu einer Nicht-Narration verhält, in der Salomo nur in den Überschriften explizit erwähnt wird. Der Graben wird eingeebnet und die beiden „Salomos“ können bruchlos wechselseitig identifiziert werden. Miles wird methodisch der literarischen Komplexität des Gegenstands nicht gerecht.

1.4 Fragen dieser Studie

Der Forschungsüberblick hat drei Problemkreise bei der Beschäftigung mit Salomo und dem Sprichwörterbuch zu Tage gefördert:

1. Die salomonischen Bücher und Texte außerhalb von 1Kön 1–11 werden nicht selbständig auf ihre Salomo-(Re-)Präsentationen hin untersucht, bzw. werden sie unter dem dominanten Blickwinkel der Narration 1Kön 1–11 gelesen.
2. Es fehlt ein reflektiertes methodisches Vorgehen, wie sich eine „biblische Figur“ innerhalb des biblischen Kanons und in je unterschiedlichen literarischen (Re-)Präsentationen und Funktionen methodisch konsistent untersuchen lässt.
3. Es fehlen bisher Untersuchungen, die auch jenseits der Überschriften des Sprichwörterbuchs nach (Re-)Präsentationen Salomos im Text fragen und diese zu erheben suchen.

Diese drei Kreise möchte die vorliegende Arbeit exemplarisch am Beispiel des Sprichwörterbuchs abschreiten. Das Sprichwörterbuch bildet den Schwerpunkt der Arbeit, nicht 1Kön 1–11. Zudem wird ein Antwortversuch auf das methodische Problem unternommen, das nicht nur Salomo und das Sprichwörterbuch betrifft, sondern für die gesamte Bibel, gerade auch über die Grenzen beider Testamente hinweg, relevant ist. Die vorliegende Studie möchte u. a. der Frage nachgehen, ob es Möglichkeiten gibt, unterschiedliche (Re-)Präsentationen Salomos über Textgrenzen hinweg methodisch konsistent zu beschreiben und zu interpretieren. Dies wird in der vorliegenden Studie exemplarisch am Zusammenhang von 1Kön 1–11 und dem Sprichwörterbuch durchgeführt. Eine globale Antwort für die gesamten literarischen Zusammenhänge Salomos im biblischen Kanon ist

34 Vgl. Miles, *Wise King*, 32.

an dieser Stelle nicht zu erwarten. Allerdings sind methodische Grundlinien einer Interpretation angezielt, die mit leichten Modifikationen, die der jeweiligen literarischen (Re-)Präsentation(-en) Salomos geschuldet sind, auch auf andere salomonische Textzusammenhänge übertragbar sind. Dies müssen weitere Einzelstudien klären.

Der dritte Punkt prägt die vorliegende Arbeit am nachhaltigsten und enthält die Fragestellung im engeren Sinne. Die bisherigen Ansätze, allein die Erwähnungen Salomos in den Überschriften des Sprichwörterbuchs für die Salomo-(Re-)Präsentation auszuwerten, soll überstiegen werden. Überschriften stehen als Paratexte in einem kommunikativen Wechselspiel und in einer semantischen Beziehung mit dem Text, dem sie beigegeben sind. Diese Beziehungen zwischen Paratext und Text können verschiedenste Formen annehmen, von der Bestätigung, dem Widerspruch, der Parodie bis hin zur Travestie. Die Annahme einer semantischen Beziehung zwischen der Überschrift als Paratext und dem Text erweitert das Untersuchungsfeld auf die semantischen Relationen des Textes selbst hin. Daher wird auch jenseits der Überschriften im Text des Sprichwörterbuchs selbst nach Hinweisen für eine Salomo-(Re-)Präsentation des Sprichwörterbuchs gesucht. Es geht um den Aufweis einer Beziehung zu Salomo nicht nur von den Überschriften, sondern auch von den Texten her, gewissermaßen als ein korrekatives Vorgehen aus den Texten heraus.

Der Text des Sprichwörterbuchs wird in dieser Studie auf seine intertextuellen Verbindungen zu Salomo hin untersucht. Als intertextueller Bezugsraum dient exemplarisch 1Kön 1–11. Im Fortgang wird sich herausstellen, dass eine Erweiterung dieses Raumes auf andere salomonische Schriften plausibel ist. Wie werden die intertextuellen Verbindungselemente im Sprichwörterbuch im Gegensatz zu 1Kön 1–11 gebraucht? Gibt es Übereinstimmungen, Diskrepanzen, Widersprüche, gänzlich Neues? Welchen „Salomo“ (re-)semantisiert das Sprichwörterbuch in diesem intertextuellen Gespräch? Wie (re-)präsentiert es ihn gegenüber 1Kön 1–11? Damit treten die beiden Textbereiche in eine fruchtbare semantische Spannung. Gibt es einen roten Faden bei der Kontextualisierung der salomonischen intertextuellen Elemente im Sprichwörterbuch, eine integrierende Perspektive? Bildet die intertextuelle Bezugnahme auf Salomo selbst einen roten Faden zu einer umfassenderen Interpretation des Sprichwörterbuchs? Gibt es im Sprichwörterbuch einen Subcode, der sich durch Bezüge zur Salomo-Narration in 1Kön 1–11 entschlüsseln lässt? Oder kurz und knapp: Was ist – jenseits der Nennung in den Überschriften – das Salomonische des Sprichwörterbuchs?

2 Die Methode: eine kanonisch-intertextuelle Lektüre und ihre Modifikationen

Um den theoretischen und methodischen Rahmen aufzuspannen, in welchem sich die vorliegende Arbeit bewegt, wird in drei Schritten verfahren. Der erste besteht in der Beschreibung der für diese Arbeit grundlegenden Methode: einer intertextuellen Lektüre im Rahmen des biblischen Kanons. In einem ersten Dreischritt wird geklärt, welches Verständnis von Intertextualität der vorliegenden Untersuchung zugrunde liegt und was diese unter Lesen – konkreter: unter intertextuellem Lesen versteht. Sodann wird dargelegt, welche Auswirkungen theoretischer und methodischer Natur das Konzept des biblischen Kanons auf das Ansinnen dieser Untersuchung hat.

Dabei stehen die Fragen dieser Studie noch nicht im Zentrum. Jene kommen im zweiten und dritten Schritt zum Tragen: Das allgemeine Konzept einer intertextuellen Lektüre des biblischen Kanons muss an den konkreten Themen „Salomo“ und „Sprichwörterbuch“ präzisiert werden. Hierbei wird deutlich, wo Möglichkeiten und Grenzen des zu beschreitenden Weges liegen oder wo Modifikationen notwendig sind. Das Konzept muss zuerst an „Salomo“ geschärft werden. „Salomo“ als literarische Figur und als Name gilt es intertextuell richtig einzuordnen. Zudem modifiziert der Name „Salomo“ den Kontext des Kanons, indem eine konturierte Intertextualität innerhalb desselben entsteht: ein salomonisches Textkollektiv. Dies verbindet sich zugleich mit dem intertextuellen Lesen „Salomos“.

Der letzte Schritt erarbeitet die Einbindung des Sprichwörterbuchs in das salomonische Textkollektiv durch seinen „Titel“ Spr 1,1. Welche Konsequenzen für die Lektüre des Sprichwörterbuchs hat diese intertextuelle Einbindung? Die Wirkung nach „außen“ in das salomonische Textkollektiv und nach „innen“ in das Sprichwörterbuch hinein muss gleichermaßen formuliert werden. Für die Auswirkung nach „innen“ ist insbesondere die Reichweite der intertextuellen Übercodierung von Spr 1,1 und des Prologs Spr 1,1–7 zu bestimmen.

2.1 Intertextualität, Lektüre und der biblische Kanon

Im Folgenden wird dargelegt, wie die folgende Arbeit die Begriffe „Intertextualität“, „Lektüre“ und „Kanon“ versteht und welche Konsequenzen sich daraus ergeben. Dabei wird kein neues Konzept entwickelt. Die methodischen Überlegungen fußen auf wichtigen Vorarbeiten, die in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten zu diesen Themen in der Literaturwissenschaft und der biblischen Theologie geleistet wurden. Ein geschlossenes Konzept wird nicht übernommen. Unter den exegetischen Vorarbeiten sind die grundlegenden Arbeiten zu einer kanonisch-intertextuellen Lektüre von Georg Steins zu nennen.¹ Der Arbeiten zum biblischen Kanon² und zur Intertextualität³ aus exegetischer bzw. literaturwissenschaftlicher Perspektive sind Legion. Die Grundsteine für diese Untersuchung haben für das Themenfeld „Kanon“ Georg Steins,⁴ für das Themenfeld Intertextualität und intertextuelles Lesen Susanne Holthuis⁵ und für die Mitarbeit des Lesers an der Sinnkonstitution eines Textes Umberto Eco⁶ jeweils gelegt. Insbesondere mit diesen drei Konzepten arbeitet die nachfolgende Grundlegung und verknüpft sie miteinander. In der exegetischen Forschung finden sich ähnliche Ansätze. Auf die Ansätze von Georg Steins stützt sich eine Reihe von Untersuchungen.⁷ Das von Susanne Holthuis entwickelte Intertextualitätskonzept greifen Katrin Brockmüller und Ste-

1 Vgl. *Steins*, Bindung; *Steins*, Denkmal.

2 Es sei hier nur eine kleine Auswahl genannt: *Steins*, Bindung; *Steins*, Denkmal; *Lohfink*, Tod; *Lohfink*, Eine Bibel; *Alkier/Hays* (Hg.), Bibel; *Schwienhorst-Schönberger*, Einheit; *Brandt*, Endgestalten; *Draisma* (Hg.), Intertextuality; *Dohmen*, Texte; *Dohmen*, Auslegung; *Alkier*, Reading; *Janowski*, Kanonhermeneutik; *Böhler*, Kanon; *Hieke*, Vorwort; *Hieke*, Horizonte; *Hieke*, Verstehen; *Childs*, Bedeutung; *Scheetz*, Concepts.

3 Einzelne Werke hier aufzuzählen, ist müßig. Es sei verwiesen auf die Auswahlbibliografie in *Berndt/Tonger-Erk*, Intertextualität, 257–283 und in *Sänger* (Hg.) Heiligkeit, 206–214. Überblicksdarstellungen zur Forschungsgeschichte zum Thema der Intertextualität finden sich beispielsweise bei *Gillmayr-Bucher*, Intertextualität; *Berndt/Tonger-Erk*, Intertextualität, 17–155; *Seiler*, Text-Beziehungen, 17–31; *Trimpe*, Schöpfung, 17–36. Eine überblicksartige Zusammenstellung und Bewertung intertextueller Ansätze in der Exegese findet sich bei *Brockmüller*, Frau der Stärke, 17–54.

4 Vgl. *Steins*, Bindung.

5 Vgl. *Holthuis*, Intertextualität.

6 Vgl. *Eco*, Lector.

7 So z. B. *Scoralick*, Gottes Güte, 7; auch *Seiler*, Text-Beziehungen, 38f.; auch *Scheetz*, Concept, 29–32. Vgl. auch den Sammelband *Ballhorn/Steins* (Hg.), Bibelkanon.

fan Seiler auf.⁸ Die Konzepte eines Modell-Lesers – und darin insbesondere die Enzyklopädie – nach Umberto Eco oder des impliziten Lesers nach Wolfgang Iser werden in der Exegese rezipiert.⁹

2.1.1 Intertextualität

Ein Aufsatz von Ellen van Wolde trägt den bezeichnenden Titel „Trendy Intertextuality?“.¹⁰ Der Titel dieses 1989 erschienenen Aufsatzes fragt, ob sich hinter dem Begriff „Intertextualität“ mehr als ein inflationär gebrauchtes Modewort verberge. Die Aufzählung Heinemanns ist fast schon ein geflügeltes Wort, in welchem er Dutzende Definitionen und Auffassungen von Intertextualität nennt.¹¹ Es gibt nicht eine Intertextualitätstheorie, sondern Intertextualitätstheorien.¹² Was also versteht diese Arbeit unter Intertextualität?¹³

Die Anfänge der Diskussion zur Intertextualität wurden wesentlich von der Rezeption Michail Bachtins durch Julia Kristeva in der Mitte des

8 Vgl. Brockmüller, *Frau der Stärke*, 43–54; Seiler, *Text-Beziehungen*, 29–31.

9 So z.B. Nicklas, *Leitfragen*; Scoralick, *Gottes Güte*, 7f.; Trimpe, *Schöpfung*, 45–49; Bail, *Schweigen*, 106–109; Schneider, *Wie handelt Gott?*, v. a. 44; Alkier, *Intertextualität*, 21–26.

10 Vgl. van Wolde, *Intertextuality*.

11 Heinemann, *Eingrenzung*, 21: „Beim Durchstöbern der Fachliteratur bin ich – und das ist sicher nicht vollständig – auf 48 Verwendungsweisen von Intertextualität gestoßen, die ich hier nicht im einzelnen auflisten möchte, die aber wenigstens exemplarisch durch wenige Belege vorgestellt sein sollen. Sie reichen – in adjektivischer Prägung – von der ‚intertextuellen Disposition des Textes‘ (was immer das sein mag) über ‚intertextuelle Strategien, Übercodierungen und Schreibweisen‘ bis zum ‚intertextuellen Leser‘ und sogar ‚Superleser‘; als Substantiv begegnet uns die ‚wissenschaftliche Intertextualität‘, die ‚ästhetische Intertextualität‘, die ‚explizite‘ und ‚implizite‘, die ‚autorspezifische‘ und sogar eine ‚kryptische Intertextualität‘. Aber auch das ‚Intertextwissen‘ spielt eine Rolle, ebenso wie ‚Intertextsignale‘ und ‚intertextuelle Indikatoren‘; sogar verbale Prägungen kommen gelegentlich vor: ‚Intertextualisieren‘, ‚Metastrategien des Intertextualisierens‘ sowie das Partizip ‚intertextualisierend‘. Das Ganze gipfelt natürlich in einer ‚Intertextualitätstheorie‘, die ich bei meinen Recherchen nur benannt fand, aber nirgends ausmachen konnte.“

12 Vgl. Berndt/Tonger-Erk, *Intertextualität*, 11–13, hier 13. Hinzu kommt die grundsätzliche Bestimmung von Intertextualität als medienungebunden, vgl. Berndt/Tonger-Erk, *Intertextualität*, 9.

13 Vgl. für die immer noch offenen Fragen diesbezüglich jüngst Meek, *Intertextuality*, 281, der insbesondere die Begriffe „Intertextualität“, „innerbiblische Exegese“ und „innerbiblische Anspielung“ einander zuzuordnen versucht.

20. Jahrhunderts geprägt.¹⁴ Zogen der Begriff und die dahinterstehenden Konzepte zunächst Kreise in poststrukturalistischen Zirkeln, so wurden sie schnell von strukturalistischer Seite unter anderen Vorzeichen adaptiert und für die Literaturwissenschaft operationalisiert. Angesichts des sehr weiten Intertextualitätsbegriffs des Poststrukturalismus, in welchem alles Text ist, der mit jedem anderen Text verbunden ist, wurde versucht, für das literaturtheoretische Konstrukt „Intertextualität“ eine Methode zu dessen Analyse in literarischen Texten zu entwickeln.

Dies führte in der Literaturwissenschaft zu Intertextualitätskonzepten, die den Intertextualitätsbegriff auf konkrete Beziehungen zwischen literarischen Texten beschränken. So engt der einflussreiche Sammelband zur Intertextualität von Broich und Pfister den poststrukturalistischen Intertextualitätsbegriff bedeutend ein: „Für unseren Argumentationszusammenhang einer Skalierung der Intertextualitätskonzepte ist allein wichtig, daß die [...] Intertextualität auf Bezüge zwischen literarischen Texten beschränkt bleibt und daß dies spezifische und prägnante Bezüge sind und daß die inter- bzw. transtextuellen Vorgaben, die in den Text eingegangen sind, nicht auf individuelle Prätexte eingeengt sind, sondern auch Textsysteme wie die der Gattung einschließen.“¹⁵ Zudem ist Intertextualität etwas, das nicht wie in der poststrukturalistischen Konzeption zum Wesen eines Textes gehört, sondern spezifisch und ausweisbar ist. Dies impliziert, dass es manifeste Anhaltspunkte an der Textoberfläche gibt, die zur Herstellung eines Intertexts anregen. Intertextualität ist damit als akzidentelles und nicht als substantielles Attribut literarischer Texte zu verstehen. Im Zuge dieser und anderer Einschränkungen des Intertextualitätsbegriffs wurden unterschiedliche Analyseparameter entwickelt, um Hinweise auf intertextuelle Beziehungen an der Textoberfläche zu kategorisieren.¹⁶

14 Vgl. für eine Darstellung der Konzepte Bachtins und Kristevas sowie deren Folgen *Pfister, Konzepte*, 1–13.20–23; *Berndt/Tonger-Erk, Intertextualität*, 17–48; *Trimpe, Schöpfung*, 18–20; *Gillmayr-Bucher, Intertextualität*, 6–9; *Seiler, Text-Beziehungen*, 19f.; *Mai, Bypassing Intertextuality*, 51 f.

15 *Pfister, Konzepte*, 17.

16 In der Intertextualitätsforschung hat sich kein allgemein anerkannter Kriterienkatalog entwickelt, da die unterschiedlichen Ansätze in der Forschung „Intertextualität“ unterschiedlich perspektivieren und daher jeweils andere Analyseraster entwickeln. Oftmals wird auch dasselbe oder ein sehr ähnliches Phänomen mit einem unterschiedlichen Namen bezeichnet. Vgl. für unterschiedliche Ansätze und unterschiedliche Kriterien: für den literarischen Text-Text-Bezug *Pfister, Konzepte*; *Karrer, Intertextualität*; für eine Beschreibung der Integration eines intertextuellen Elementes im Text *Lindner, Integrationsformen*; für die Funktionsbeschreibung *Schulte-Middelich, Funktionen* und auf größerer Ebene *Genette, Palimpseste*; für die Markierung intertextueller Elemente *Helbig, Intertextualität*; *Broich, Formen*; für

Aber wann ist ein Bezug zwischen literarischen Texten nachweisbar? Ist Intertextualität nur dann vorhanden, wenn sie von einem Autor intendiert und bewusst gesetzt wurde?¹⁷ Es ist fraglich, ob eine bewusste Autorenintention bei intertextuellen Verweisen zweifelsfrei nachgewiesen werden kann. Sie können auch unbewusst von einem Autor gelegt worden sein bzw. kann der Leser unabhängig davon eine intertextuelle Spur erkennen oder übersehen.¹⁸ Insofern ist die Abhängigkeit vom Autor als authentischer Deutungsinstanz in diesem Zusammenhang zu problematisieren.¹⁹ Dies lenkt den Blick darauf, wer letztlich entscheiden soll und kann, ob eine intertextuelle Bezugnahme vorliegt. Die Autorenintention gibt hierfür kein brauchbares Kriterium ab. Auch eine ausschließliche Situierung in der Kompetenz des Lesers ist der Gefahr einer subjektiven Identifikation intertextueller Einschreibungen ausgesetzt. Der Text als Deutungsinstanz fällt ebenso aus, da er selbst nur durch den Rezipienten zu einem Subjekt werden kann.

Einen Ausweg bietet der Ansatz von Susanne Holthuis an dieser Stelle: Sie entwickelt ein Intertextualitätskonzept, das Intertextualität nicht an einem, sondern an zwei Polen situiert, die miteinander in Verbindung stehen: Text und Rezipient. Sie plädiert für einen mehrfach integrativen Ansatz: „Die Konzeptionierung des Phänomens Intertextualität erfordert – so viel ist abzusehen – einen umfassenden und integrativen Ansatz, der sowohl die textuellen Eigenschaften des manifesten Textes selbst als auch

die Intertextualität von Paratexten *Karrer*, *Titles*. Ferner ergeben sich auch Unterschiede je nach Behandlung der Einzeltext- oder der Systemreferenz, vgl. hierzu z. B. *Broich*, Einzeltextreferenz; *Pfister*, Systemreferenz.

17 Vgl. *Schulte-Middelich*, Funktionen, 206; *Broich*, Einzeltextreferenz, 48; *Helbig*, Intertextualität, 58 f.

18 Vgl. *Seiler*, Text-Beziehungen, 37.

19 Georg Steins geht wohl einen Schritt zu weit, wenn er Entwürfe zu einer intertextuellen Operationalisierung mit zwei Begründungen verwirft (vgl. *Steins*, Bindung, 101): Jene Vorschläge seien nicht für eine kanonisch-intertextuelle Lektüre brauchbar, da sie für autorenintendierte Intertextualität konzipiert wurden. Auch wenn die von ihm kritisierten Ansätze (Genette; Broich/Pfister) eine starke Ausrichtung an der Autorenintention erkennen lassen, so ist damit nicht automatisch eine globale Unbrauchbarkeit der dabei entwickelten Kategorien gegeben. So schlägt Birgit Trimpe Modifikationen vor, die diese Ansätze durchaus auch für eine rezipientenorientierte Analyse fruchtbar machen können (vgl. *Trimpe*, Schöpfung, 53). Ein zweiter Vorwurf, der von Steins m.E. nicht begründet wird, lautet: Die bisher entwickelten Kategorien seien nicht geeignet, um die Besonderheit der biblischen Text-Text-Relationen zu erfassen. Ob die biblischen Text-Text-Relationen allein durch ihre Verortung im Kanon wirklich anders sind als diejenigen zwischen nicht-biblischen Texten und ob sie deshalb ein anderes Analyseinstrumentarium erfordern, muss erst noch erwiesen werden.