

Internationaler Exegetischer Kommentar
zum Alten Testament

Luca Mazzinghi

Weisheit



Kohlhammer

Kohlhammer

Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament (IEKAT)

Herausgegeben von:

Walter Dietrich, David M. Carr,

Adele Berlin, Erhard Blum, Irmtraud Fischer,
Shimon Gesundheit, Walter Groß, Gary Knoppers,
Bernard M. Levinson, Ed Noort, Helmut Utzschneider und
Beate Ego (apokryphe/deuterokanonische Schriften)

Umschlagabbildungen:

Oben: Teil einer viergliedrigen Bildleiste auf dem Schwarzen Obelisk Salmansars III. (859–824 v. u. Z.), welche die Huldigung des israelitischen Königs Jehu (845–817 v. u. Z.; 2Kön 9f.) vor dem assyrischen Großkönig darstellt. Der Vasall hat sich vor dem Oberherrn zu Boden geworfen. Hinter diesem stehen königliche Bedienstete, hinter Jehu assyrische Offiziere sowie, auf den weiteren Teilbildern, dreizehn israelitische Lastträger, die schweren und kostbaren Tribut darbringen.

© Z. Radovan/BibleLandPictures.com

Unten links: Eines von zehn Reliefbildern an den Bronzetüren, die das Ostportal (die sog. Paradiespforte) des Baptisteriums San Giovanni in Florenz bilden, geschaffen 1424–1452 von Lorenzo Ghiberti (um 1378–1455): Ausschnitt aus der Darstellung ‚Adam und Eva‘; im Mittelpunkt steht die Erschaffung Evas: „Und Gott der HERR baute aus der Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, eine Frau und brachte sie zu ihm.“ (Gen 2,22) Fotografiert von George Reader.

Unten rechts: Detail der von Benno Elkan (1877–1960) geschaffenen Menora vor der Knesset in Jerusalem: Esra liest dem versammelten Volk das Gesetz Moses vor (Neh 8). Die Menora aus Bronze entstand 1956 in London und wurde im selben Jahr von den Briten als Geschenk an den Staat Israel übergeben. Dargestellt sind in insgesamt 29 Reliefs Themen aus der Hebräischen Bibel und aus der Geschichte des jüdischen Volkes.

Luca Mazzinghi

Weisheit

Verlag W. Kohlhammer

Aus dem Italienischen übersetzt von Helmut Engel.

1. Auflage 2018

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-022424-7

E-Book-Formate:

pdf: ISBN 978-3-17-029020-4

epub: ISBN 978-3-17-029021-1

mobi: ISBN 978-3-17-029022-8

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Inhalt

| | |
|--|----|
| Vorwort der Herausgeberinnen und Herausgeber | 15 |
| Vorwort des Autors | 17 |
| Einleitung | 19 |
| Ein einzigartiges Buch | 19 |
| Text und Übersetzungen | 19 |
| Die Einheit des Buches | 21 |
| Die literarische Struktur | 23 |
| Sprache und Stil | 24 |
| Sprache | 24 |
| Stil | 24 |
| Die literarische Gattung: zwischen <i>genus epideiktikon</i> und Midrasch | 27 |
| Das Buch der Weisheit: ein <i>Protrepticus</i> | 27 |
| Das Buch der Weisheit: ein <i>Enkomion</i> | 27 |
| Der midraschartige Stil | 29 |
| Verfasser, Zeit und Ort der Abfassung | 30 |
| Verfasser | 30 |
| Datierung | 31 |
| Ort der Abfassung | 33 |
| Das Buch der Weisheit und die Schrift | 34 |
| Das Buch der Weisheit und die frühjüdische Tradition | 37 |
| Das Buch der Weisheit und der Hellenismus | 40 |
| Das Buch der Weisheit und die christliche Überlieferung | 44 |
| Die Beziehungen zum Neuen Testament | 44 |
| Das Problem der Kanonizität und die Verwendung des Buches im christlichen Altertum | 45 |
| Einleitung zum ersten Buchteil (Weish 1,1 – 6,25) | 48 |
| Literarische Struktur | 48 |
| Die literarische Gattung: Weish 1–6 und das <i>Enkomion</i> | 49 |
| Weish 1,1–15: Liebt die Gerechtigkeit! | 51 |
| Zur literarischen Struktur von Weish 1,1–15 | 51 |
| Weish 1,1–5: Gerechtigkeit, Weisheit und Geist | 52 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 52 |
| Synchrone Analyse | 53 |
| Diachrone Analyse | 58 |
| Weish 1,6–10: Die Weisheit ist ein menschenfreundlicher Geist | 60 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 60 |
| Synchrone Analyse | 61 |
| Diachrone Analyse | 64 |
| Weish 1,11–12: Sucht nicht den Tod! | 66 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 67 |

| | |
|--|------------|
| Synchrone Analyse | 67 |
| Diachrone Analyse | 70 |
| Weish 1,13–15: Gott hat den Tod nicht erschaffen! | 70 |
| Synchrone Analyse | 70 |
| Diachrone Analyse | 72 |
| Synthese von Weish 1,1–15 | 74 |
| | |
| Weish 1,16 – 2,24: Die Gottlosen rufen den Tod mit Händen und Worten herbei | 76 |
| Zur literarischen Struktur von Weish 1,16 – 2,24 | 76 |
| Weish 1,16 – 2,5: Der Tod als Verbündeter und als Schicksal – Das Leben ist sinnlos | 77 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 78 |
| Synchrone Analyse | 79 |
| Diachrone Analyse | 81 |
| Weish 2,6–9: Lasst uns das Leben genießen! | 84 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 84 |
| Synchrone Analyse | 85 |
| Diachrone Analyse | 86 |
| Weish 2,10–16: Lasst uns den Gerechten unterdrücken! | 88 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 88 |
| Synchrone Analyse | 89 |
| Diachrone Analyse | 91 |
| Weish 2,17–20: Wir wollen sehen, ob der Gerechte Sohn Gottes ist! | 92 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 93 |
| Synchrone Analyse | 93 |
| Diachrone Analyse | 95 |
| Weish 2,21–24: Die Geheimnisse Gottes | 96 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 96 |
| Synchrone Analyse | 98 |
| Diachrone Analyse | 100 |
| Synthese von Weish 1,16 – 2,24: Die Identität der Gottlosen und die der Gerechten | 101 |
| | |
| Weish 3–4: Gerechte und Gottlose zwischen Leben und Tod: Vier Gegenüberstellungen | 105 |
| Zur literarischen Struktur von Weish 3–4 | 105 |
| Erstes Diptychon: Das Schicksal der Gerechten gegenüber dem der Gottlosen (Weish 3,1–12) | 109 |
| Weish 3,1–9: Die Gerechten sind in der Hand Gottes und werden Völker richten | 109 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 110 |
| Synchrone Analyse | 112 |
| Diachrone Analyse | 116 |
| Weish 3,10–12. Die Gottlosen und ihre Nachkommenschaft | 121 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 121 |
| Synchrone Analyse | 121 |

| | |
|---|-----|
| Diachrone Analyse | 122 |
| Zweites Diptychon: die Kinderlose, der Eunuch und die Unfruchtbarkeit der Gottlosen (Weish 3,13–19) | 123 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 123 |
| Synchrone Analyse | 125 |
| 3,13–15: Seligpreisung der Kinderlosen und des Eunuchen | 125 |
| 3,16–19: Die Kinder der Gottlosen | 127 |
| Diachrone Analyse | 128 |
| Drittes Diptychon: Tugend und Kinder (Weish 4,1–6) | 130 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 130 |
| Synchrone Analyse | 132 |
| Diachrone Analyse | 134 |
| Viertes Diptychon: Der vorzeitige Tod des Gerechten und der traurige Tod der Gottlosen (Weish 4,7–20) | 136 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 137 |
| Synchrone Analyse | 139 |
| 4,7–16: Der zu frühe Tod des Gerechten | 139 |
| 4,17–20: Der traurige Tod des Gottlosen | 142 |
| Diachrone Analyse | 144 |
| Synthese von Weish 3–4 | 148 |

Weish 5: Abschließende Gegenüberstellung von Gerechten und Gottlosen vor dem Hintergrund des Kosmos 150

| | |
|--|-----|
| Zur literarischen Struktur von Weish 5 | 150 |
| Weish 5,1–3: Einleitung in die zweite Rede der Gottlosen | 151 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 152 |
| Synchrone Analyse | 152 |
| Diachrone Analyse | 154 |
| Weish 5,4–13: Die Rede der Gottlosen | 154 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 155 |
| Synchrone Analyse | 157 |
| Diachrone Analyse | 161 |
| Weish 5,14–23: Die vergebliche Hoffnung der Gottlosen und das selige Geschick der Gerechten; der Kosmos als Verbündeter Gottes | 163 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 164 |
| Synchrone Analyse | 165 |
| Diachrone Analyse | 169 |
| Synthese von Weish 5 | 171 |

Weish 6,1–21: Neue Mahnung an die Adressaten des Buches 173

| | |
|---|-----|
| Zur literarischen Struktur von Weish 6 | 173 |
| Weish 6,1–11: Hört, ihr Könige! | 175 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 176 |
| Synchrone Analyse | 176 |
| Diachrone Analyse | 180 |
| Weish 6,12–21: Die Weisheit geht auf die Suche nach denen, die sie suchen | 183 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 183 |

| | |
|--|------------|
| Synchrone Analyse | 184 |
| Diachrone Analyse | 187 |
| Weish 6,22–25: Ich werde euch darlegen, was die Weisheit ist | 188 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 188 |
| Synchrone Analyse | 189 |
| Diachrone Analyse | 191 |
| Synthese von Weish 6 | 192 |
| Einleitung zum zweiten Buchteil (Weish 7–9) | 194 |
| Weish 7–8: Das Lob der Weisheit | 196 |
| Zur literarischen Struktur von Weish 7–8 | 196 |
| Weish 7,1–6: Die Schwachheit „Salomos“ | 199 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 199 |
| Synchrone Analyse | 200 |
| Diachrone Analyse | 201 |
| Weish 7,7–12: Die Weisheit lieben | 203 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 204 |
| Synchrone Analyse | 204 |
| Diachrone Analyse | 206 |
| Weish 7,13–22a: Die Gaben der Weisheit | 208 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 208 |
| Synchrone Analyse | 210 |
| Diachrone Analyse | 213 |
| Weish 7,22b–8,1: Das Wesen der Weisheit | 216 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 217 |
| Synchrone Analyse | 218 |
| Diachrone Analyse | 222 |
| Die theologische Bedeutung von Weish 7,22b–23 im Blick auf seine Quellen | 226 |
| Weish 8,2–9: Die Weisheit als Braut, Freundin und Ratgeberin | 231 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 232 |
| Synchrone Analyse | 232 |
| 8,2–4: Die Weisheit, Freundin und Ratgeberin | 232 |
| 8,5–8: Die Weisheit übertrifft jedes Gut | 235 |
| Diachrone Analyse | 237 |
| Weish 8,10–16: Erwartungen und Hoffnungen Salomos | 240 |
| Synchrone Analyse | 240 |
| 8,10–12: Die von der Weisheit angebotenen Gaben | 240 |
| 8,13: Die Gabe der Unsterblichkeit | 242 |
| 8,14–16: Die Weisheit und die Kunst der guten Regierung | 242 |
| Diachrone Analyse | 243 |
| Weish 8,17–21: Beten, um die Weisheit zu erlangen | 245 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 246 |
| Synchrone Analyse | 246 |
| Diachrone Analyse | 250 |
| Synthese von Weish 7–8 | 253 |

| | |
|--|-----|
| Weish 9: Das Gebet zur Erlangung der Weisheit | 255 |
| Zur literarischen Struktur von Weish 9 | 255 |
| Erste Strophe: Die Weisheit, die Schöpfung und die menschliche Schwachheit (Weish 9,1–6) | 257 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 257 |
| Synchrone Analyse | 257 |
| Diachrone Analyse | 260 |
| Zweite Strophe: Die Weisheit und Gott (Weish 9,7–12) | 261 |
| Synchrone Analyse | 262 |
| Diachrone Analyse | 266 |
| Isis und die Weisheit | 267 |
| Dritte Strophe: Die Weisheit, der Wille Gottes und das Heil (Weish 9,13–18) | 269 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 269 |
| Synchrone Analyse | 270 |
| Diachrone Analyse | 273 |
| Synthese von Weish 9 | 277 |
| | |
| Einleitung zum dritten Buchteil (Weish 10–19) | 279 |
| | |
| Weish 10: Das Wirken der Weisheit in der Geschichte von Adam bis Mose | 282 |
| Zur literarischen Struktur und zur Gattung von Weish 10 | 282 |
| Weish 10,1–4: Adam, Kain und Abel, Noah | 284 |
| Synchrone Analyse | 285 |
| Diachrone Analyse | 286 |
| Weish 10,5–9: Abram; Lot und seine Frau | 288 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 288 |
| Synchrone Analyse | 289 |
| Diachrone Analyse | 290 |
| Weish 10,10–12: Jakob | 291 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 292 |
| Synchrone Analyse | 292 |
| Diachrone Analyse | 293 |
| Weish 10,13–14: Josef | 296 |
| Anmerkung zu Text und Übersetzung | 296 |
| Synchrone Analyse | 296 |
| Diachrone Analyse | 297 |
| Weish 10,15–21: Mose | 298 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 299 |
| Synchrone Analyse | 299 |
| Diachrone Analyse | 302 |
| Synthese von Weish 10 | 305 |
| | |
| Weish 11,1–14: Die erste Gegenüberstellung | 306 |
| Zur literarischen Struktur von Weish 11,1–14 | 306 |
| Weish 11,1–5: Einleitung zu den sieben Gegenüberstellungen | 307 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 307 |

| | |
|--|------------|
| Synchrone Analyse | 308 |
| Diachrone Analyse | 309 |
| Weish 11,6–14: Erste Gegenüberstellung: Das in Blut verwandelte Wasser; das Wasser aus dem Felsen | 310 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 310 |
| Synchrone Analyse | 311 |
| Diachrone Analyse | 313 |
| Weish 11,15 – 12,27: Die Menschenliebe Gottes | 314 |
| Zur literarischen Struktur von Weish 11,15 – 12,27 | 314 |
| Weish 11,15 – 12,2: Die Milde Gottes gegenüber Ägypten | 316 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 317 |
| Synchrone Analyse | 319 |
| Diachrone Analyse | 324 |
| Weish 12,3–21: Die Milde Gottes gegenüber den Kanaanäern und die Lehren daraus | 328 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 329 |
| Synchrone Analyse | 331 |
| Diachrone Analyse | 337 |
| Weish 12,22–27: Barmherzigkeit Gottes und Tierverehrung | 340 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 340 |
| Synchrone Analyse | 341 |
| Diachrone Analyse | 342 |
| Synthese von Weish 11,15 – 12,27 | 343 |
| Weish 13–15: Die Kritik am Götzendienst | 344 |
| Zur literarischen Struktur von Weish 13–15 | 345 |
| Weish 13,1–9: Die Religion der Philosophen | 349 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 349 |
| Synchrone Analyse | 351 |
| Diachrone Analyse | 355 |
| Weish 13,10 – 15,13: Die Kritik an der Götzenverehrung | 358 |
| Weish 13,10–19: Die Entstehung eines Götzenbildes | 358 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 359 |
| Synchrone Analyse | 360 |
| Diachrone Analyse | 362 |
| Weish 14,1–10: Das Floß der Vorsehung | 363 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 363 |
| Synchrone Analyse | 364 |
| Diachrone Analyse | 367 |
| Weish 14,11–31: Ursprung und Folgen der Götzenverehrung | 370 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 371 |
| Synchrone Analyse | 372 |
| 14,11–14: Die Unhaltbarkeit der Götzenbilder | 372 |
| 14,15–21: Die Entstehung von Götzenbildern aus plötzlicher Trauer und aus dem Herrscherkult | 374 |
| 14,22–31: Die Entstehung der Sittenlosigkeit | 376 |

| | |
|--|-----|
| Diachrone Analyse | 381 |
| Weish 15,1–6: Die Treue Gottes, die Treue des Volkes | 385 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 385 |
| Synchrone Analyse | 386 |
| Diachrone Analyse | 388 |
| Weish 15,7–13: Die Torheit des Götzendienstes | 389 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 390 |
| Synchrone Analyse | 391 |
| Diachrone Analyse | 393 |
| Weish 15,14–19: Die Kritik der ägyptischen Tierverehrung | 395 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 396 |
| Synchrone Analyse | 396 |
| Diachrone Analyse | 397 |
| Synthese von Weish 13–15 | 398 |

**Weish 16: Drei Gegenüberstellungen: Gott bestraft und erweist Wohlta-
ten; sein Wort ist Nahrung** 400

| | |
|--|-----|
| Zur literarischen Struktur von Weish 16 | 400 |
| Die zweite Gegenüberstellung: Die Tierplage und die Wachteln (Weish 16,1–4) | 401 |
| Zur literarischen Struktur von Weish 16,1–4 | 401 |
| Text | 402 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 402 |
| Synchrone Analyse | 403 |
| Diachrone Analyse | 405 |
| Die dritte Gegenüberstellung: Die eherne Schlange (Weish 16,5–14) | 406 |
| Zur literarischen Struktur von Weish 16,5–14 | 406 |
| Text | 406 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 407 |
| Synchrone Analyse | 409 |
| Diachrone Analyse | 415 |
| Synthese von Weish 16,5–14 | 419 |
| Die vierte Gegenüberstellung: Hagel und Manna (Weish 16,15–29) | 420 |
| Zur literarischen Struktur von Weish 16,15–29 | 420 |
| Der erste Teil des Diptychons: Weish 16,15.16–19.20–23 | 421 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 422 |
| Synchrone Analyse | 422 |
| Diachrone Analyse | 425 |
| Der zweite Teil des Diptychons: Weish 16,24–29 | 427 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 427 |
| Synchrone Analyse | 428 |
| Diachrone Analyse | 429 |
| Synthese von Weish 16,15–29 | 431 |

Weish 17,1 – 18,4: Die fünfte Gegenüberstellung: Finsternis und Licht 432

| | |
|--|-----|
| Zur literarischen Struktur von Weish 17,1 – 18,4 | 432 |
| Weish 17,1–6: Eine Nacht der Angst | 434 |

| | |
|--|------------|
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 434 |
| Synchrone Analyse | 435 |
| Diachrone Analyse | 437 |
| Weish 17,7–11: Die Zauberer und das Gewissen | 438 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 438 |
| Synchrone Analyse | 439 |
| Diachrone Analyse | 441 |
| Weish 17,12–15: Eine höllische Angst | 442 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 442 |
| Synchrone Analyse | 443 |
| Diachrone Analyse | 444 |
| Weish 17,16–21: Gefangene der Angst | 445 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 446 |
| Synchrone Analyse | 446 |
| Diachrone Analyse | 447 |
| Weish 18,1–4: Weisheit und Gesetz, Licht für die Welt | 449 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 449 |
| Synchrone Analyse | 450 |
| Diachrone Analyse | 457 |
| Synthese von 17,1–18,4 | 461 |
| | |
| Weish 18,5–25: Die sechste Gegenüberstellung: die Paschanacht | 462 |
| Zur literarischen Struktur von Weish 18,5–25 | 462 |
| Weish 18,5–9: Die Paschanacht | 463 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 464 |
| Synchrone Analyse | 464 |
| Diachrone Analyse | 467 |
| Weish 18,10–13: Die Totenklage der Ägypter | 469 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 469 |
| Synchrone Analyse | 469 |
| Diachrone Analyse | 471 |
| Weish 18,14–19: Der strafende Logos | 472 |
| Synchrone Analyse | 472 |
| Diachrone Analyse | 474 |
| Weish 18,20–25: Die Prüfung der Israeliten und die Fürbitte Aarons | 475 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 476 |
| Synchrone Analyse | 477 |
| Diachrone Analyse | 480 |
| Synthese von Weish 18,5–25 | 481 |
| | |
| Weish 19,1–22: Die siebte Gegenüberstellung und die erneuerte Schöpfung | 483 |
| Zur literarischen Struktur von Weish 19 | 483 |
| Weish 19,1–5: Die siebte Gegenüberstellung: Der Durchzug durch das Meer | 486 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 486 |
| Synchrone Analyse | 487 |
| Diachrone Analyse | 490 |

| | |
|--|-----|
| Weish 19,6–12: Der Durchzug durch das Meer und die Schöpfung im Dienst der Kinder Gottes | 492 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 492 |
| Synchrone Analyse | 493 |
| Diachrone Analyse | 496 |
| Weish 19,13–17: Ägypter und Sodomiter: die Bürgerrechte der Juden in Alexandria | 499 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 500 |
| Synchrone Analyse | 501 |
| Diachrone Analyse | 503 |
| Weish 19,18–21,22: Die erneuerte Schöpfung. Abschluss des Buches | 506 |
| Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 507 |
| Synchrone Analyse | 507 |
| Diachrone Analyse | 510 |
| Synthese von Weish 19: Die Theologie von Kap. 19 und der Schluss des Buches der Weisheit | 513 |
| Verzeichnisse | 517 |
| Literatur | 517 |
| 1. Kommentare | 517 |
| 2. Sekundärliteratur zum Buch der Weisheit | 518 |
| 3. Weitere Literatur | 534 |
| Register | 537 |
| Schlagwortverzeichnis | 537 |
| Verzeichnis griechischer Wörter | 539 |
| Bibelstellenverzeichnis (in Auswahl) | 546 |
| Außerbiblische Quellen (in Auswahl) | 553 |
| Editionsplan | 557 |

Vorwort der Herausgeberinnen und Herausgeber

Der Internationale Exegetische Kommentar zum Alten Testament (IEKAT) möchte einem breiten internationalen Publikum – Fachleuten, Theologen und interessierten Laien – eine multiperspektivische Interpretation der Bücher des Alten Testaments bieten. Damit will IEKAT einer Tendenz in der gegenwärtigen exegetischen Forschung entgegenwirken: dass verschiedene Diskursgemeinschaften ihre je eigenen Zugänge zur Bibel pflegen, sich aber gegenseitig nur noch partiell wahrnehmen.

IEKAT möchte eine Kommentarreihe von internationalem Rang, in ökumenischer Weite und auf der Höhe der Zeit sein.

Der *internationale* Charakter kommt schon darin zum Ausdruck, dass alle Kommentarbände kurz nacheinander in englischer und deutscher Sprache erscheinen. Zudem wirken im Kreis der Herausgeber und Autorinnen Fachleute unterschiedlicher exegetischer Prägung aus Nordamerika, Europa und Israel zusammen. (Manche Bände werden übrigens nicht von einzelnen Autoren, sondern von Teams erarbeitet, die in sich bereits multiple methodische Zugänge zu dem betreffenden biblischen Buch verkörpern.)

Die *ökumenische* Dimension zeigt sich erstens darin, dass unter den Herausgeberinnen und Autoren Personen christlicher wie jüdischer Herkunft sind, und dies wiederum in vielfältiger religiöser und konfessioneller Ausrichtung. Zweitens werden bewusst nicht nur die Bücher der Hebräischen Bibel, sondern die des griechischen Kanons (also unter Einschluss der sog. „deuterokanonischen“ oder „apokryphen“ Schriften) ausgelegt.

Auf der *Höhe der Zeit* will die Reihe insbesondere darin sein, dass sie zwei große exegetische Strömungen zusammenführt, die oft als schwer oder gar nicht vereinbar gelten. Sie werden gern als „synchron“ und „diachron“ bezeichnet. Forschungsgeschichtlich waren diachrone Arbeitsweisen eher in Europa, synchrone eher in Nordamerika und Israel beheimatet. In neuerer Zeit trifft diese Einteilung immer weniger zu, weil intensive synchrone wie diachrone Forschungen hier wie dort und in verschiedensten Zusammenhängen und Kombinationen betrieben werden. Diese Entwicklung weiterführend werden in IEKAT beide Ansätze engstens miteinander verbunden und aufeinander bezogen.

Da die genannte Begrifflichkeit nicht überall gleich verwendet wird, scheint es angebracht, ihren Gebrauch in IEKAT zu klären. Wir verstehen als „synchron“ solche exegetischen Schritte, die sich mit dem Text *auf einer bestimmten Stufe* seiner Entstehung befassen, insbesondere auf seiner Endstufe. Dazu gehören nicht-historische, narratologische, leserorientierte oder andere literarische Zugänge ebenso wie die durchaus historisch interessierte Untersuchung bestimmter Textstufen. Im Unterschied dazu wird als „diachron“ die Bemühung um Einsicht in das Werden eines Textes *über die Zeiten* bezeichnet. Dazu gehört das Studium unterschiedlicher Textzeugen, sofern sie über Vorstufen des Textes Auskunft geben, vor allem aber das Achten auf Hinweise im Text auf seine schrittweise Ausformung wie auch die Frage, ob und wie er im Gespräch steht mit älteren biblischen wie außerbiblischen Texten, Motiven, Traditionen, Themen usw. Die diachrone Fragestellung gilt somit

dem, was man die geschichtliche „Tiefendimension“ eines Textes nennen könnte: Wie war sein Weg durch die Zeiten bis hin zu seiner jetzigen Form, inwiefern ist er Teil einer breiteren Traditions-, Motiv- oder Kompositionsgeschichte? Synchrone Analyse konzentriert sich auf eine bestimmte Station (oder Stationen) dieses Weges, besonders auf die letzte(n), kanonisch gewordene(n) Textgestalt(en). Nach unserer Überzeugung sind beide Fragehinsichten unentbehrlich für eine Textinterpretation „auf der Höhe der Zeit“.

Natürlich verlangt jedes biblische Buch nach gesonderter Betrachtung und hat jede Autorin, jeder Autor und jedes Autorenteam eigene Vorstellungen davon, wie die beiden Herangehensweisen im konkreten Fall zu verbinden sind. Darüber wird in den Einführungen zu den einzelnen Bänden Auskunft gegeben. Überdies wird von Buch zu Buch, von Text zu Text zu entscheiden sein, wie weitere, im Konzept von IEKAT vorgesehene hermeneutische Perspektiven zur Anwendung kommen: namentlich die genderkritische, die sozialgeschichtliche, die befreiungstheologische und die wirkungsgeschichtliche.

Das Ergebnis, so hoffen und erwarten wir, wird eine Kommentarreihe sein, in der sich verschiedene exegetische Diskurse und Methoden zu einer innovativen und intensiven Interpretation der Schriften des Alten Testaments verbinden.

Im Herbst 2012

Die Herausgeberinnen und Herausgeber

Vorwort des Autors

Das Buch der Weisheit findet neuerdings ein erhöhtes Interesse, da es einerseits tief verwurzelt ist in den Schriften Israels, andererseits eine bemerkenswerte Brücke zwischen der jüdischen und der hellenistischen Welt bildet.

Der vorliegende Kommentar stützt sich auf zwei Werke, die grundlegende Bedeutung für die Auslegung des Buches der Weisheit haben: die jeweils drei Bände von Chrysostome Larcher (*La sagesse de Salomon ou le livre de la Sagesse*, 1983–1985) und von Giuseppe Scarpät (*Libro della Sapienza*, 1989–1999). Das Werk von Larcher, das er 1969 mit seiner Pionierarbeit *Etudes sur le livre de la Sagesse* begonnen hatte, bildet die beste vorhandene Veröffentlichung zum Buch der Weisheit im Sinne der herkömmlichen historisch-kritischen Exegese. Die Arbeit von Scarpät ihrerseits bietet eine umfassende philologische Analyse des Buches der Weisheit, die kaum zu übertreffen ist. Dennoch haben die Forschungen der letzten zwanzig Jahre dazu beigetragen, einige grundlegende Aspekte herauszustellen, die die Arbeiten von Larcher und Scarpät ergänzen und weiterführen: vor allem die Aufdeckung der durchdachten literarischen Struktur, mittels derer der Verfasser des Buches eine präzise theologische Botschaft zu vermitteln beabsichtigt (Maurice Gilbert, Paolo Bizzeti); sodann eine weitgreifende, gründliche Erfassung des Stils und der literarischen Eigenart des Buches, die ebenfalls im Dienst der Botschaft stehen, die der Verfasser seiner Leserschaft vorlegen will; außerdem eine eingehendere Würdigung der Beziehung, die das Buch einerseits zur biblischen und jüdischen, andererseits zur hellenistischen Welt zeigt, sowie eine genauere Betrachtung der alexandrinischen Umwelt gegen Ende des 1. Jh. v. Chr.; schließlich eine größere Aufmerksamkeit auf die dem Verfasser eigene theologische Perspektive, die zwar in den Studien von Larcher auch betrachtet wird, aber von anderen hervorragenden Kommentatoren (Giuseppe Scarpät, aber auch David Winston) nicht ausreichend erhellt wird; dies gilt besonders für den dritten Teil des Buches (Weish 10–19), der erst seit den neunziger Jahren wiederentdeckt wurde. Dies alles eröffnet den Raum für einen neuen Kommentar zum Buch der Weisheit, der gewiss knapper ist als ein großer Teil seiner Vorgänger und der mit der eigentlich exegetischen Analyse eine größere Aufmerksamkeit auf die oben genannten drei Fragestellungen richtet: die Struktur und literarische Eigenart, die Beziehung zur biblischen (und jüdischen) Welt und zum Hellenismus, die theologische Perspektive des Verfassers.

Einleitung¹

Ein einzigartiges Buch

Das Buch der Weisheit wurde auf Griechisch verfasst und bietet neuartige Züge, die es im Vergleich zu anderen Texten seiner Zeit zu einem einzigartigen Werk machen. Es wurde gegen Ende des 1. Jh.s v. Chr. von einem Juden in Alexandria erstellt, der mit seiner tiefen Kenntnis der Bibel Treue zu den Überlieferungen Israels verband. Das Buch bildet von seiner Entstehungssituation her eine wichtige Berührungsstelle der biblischen Welt mit der weitverzweigten Welt des Hellenismus.

Das Buch erweist sich auch als inhaltlich neuartig: Die starke eschatologische Perspektive, die mit der Ankündigung des künftigen Schicksals der Gerechten und der Gottlosen beginnt (Weish 1–6), ist mit einer Betrachtung der Vergangenheit Israels verbunden, der sich der Schlussteil zuwendet (Weish 10–19), wo die Eschatologie mit der Geschichte mittels der Rolle des Kosmos verknüpft ist. In der Mitte des Buches steht der Lobpreis der Weisheit, der Vermittlerin zwischen Gott und Mensch (Weish 7–9).

Das Buch wird in den griechischen Handschriften als ΣΟΦΙΑ ΣΑΛΟΜΩΝΟΣ (S*), oder als ΣΟΦΙΑ ΣΑΛΟΜΩΝ (B^c) oder ΣΑΛΟΜΩΝΤΟΣ (A) bezeichnet;² in den Kodizes der *Vetus Latina* lautet der Titel *Liber Sapientiae Salomonis* oder manchmal *Sapientia Salomonis*, oder einfach *Liber Sapientiae*. Das Buch ist in die lateinische Übersetzung der Vulgata und von ihr her in die modernen Übersetzungen als „Buch der Weisheit“ eingegangen. Da der Verfasser sich im Mittelteil des Buches (Weish 7–9) mit dem König Salomo zu identifizieren scheint – wenn auch diese Identifikation nie ausdrücklich geschieht –, ist es nicht unwahrscheinlich, dass er selber seinen eigenen Text „Weisheit Salomos“ benannt hat. Dies entspricht einem in der Antike nicht seltenen und in der jüdischen Tradition häufigen Brauch, Salomo einen Großteil der Weisheitsschriften zuzuschreiben: Sprichwörter, Kohelet, das Hohelied. Schon seit der Zeit der Kirchenväter war jedoch klar, dass die Zuschreibung an Salomo pseudepigraphisch war: Diese Auffassung äußern bereits neben anderen Origenes, Augustinus und Hieronymus.³

Titel des
Buches

Text und Übersetzungen⁴

Den griechischen Text des Buches der Weisheit überliefern die drei bedeutendsten Unzialkodizes, die nach Joseph Ziegler den bestmöglichen Text enthalten, in gu-

Griechischer
Text

1 Ausgangspunkt für eine umfassende Einleitung zum Buch der Weisheit stellt immer noch LARCHER, *Etudes sur le livre de la Sagesse* (1969) dar; knapper, aber auch umfassend ist die Einleitung von GILBERT („Sagesse de Salomon“) aus dem Jahre 1986.

2 ZIEGLER, *Sapientia*, 95.

3 ORIGENES, *Comm. Jo.* 20,4 (PG XIV, 581); HIERONYMUS, *Praef. in libros Sal.* (PL XVIII, 1307); AUGUSTINUS, *Civ.* 18, 20 (PL XLI, 554).

4 LARCHER, *Sagesse I*, 53–74; ZIEGLER, *Sapientia*, 7–64; GILBERT, „Sagesse“, 58–65. Eine Pionierarbeit ist das Werk von F. FELDMANN, *Textkritische Materialien*

tem Zustand: der Vaticanus (B), der Sinaiticus (S) und der Alexandrinus (A); die übrigen Unzialhandschriften (insbesondere die Kodizes V und C) und die verschiedenen Minuskeln haben geringere Bedeutung. Vom Buch der Weisheit sind auch einige Papyrusfragmente erhalten. Die patristischen Zitate und die Florilegien sind gelegentlich für die Textkritik interessant.⁵ Die von Ziegler erstellte Edition hat den größten Teil der Probleme des Textes geklärt, so dass er einer der am besten verständlichen Texte des Alten Testaments darstellt.⁶

Vetus Latina
und Vulgata

Die bedeutendste der alten Übersetzungen ist die *Vetus Latina*. Sie entstand in Nordafrika wahrscheinlich gegen Ende des 2. Jh.s n. Chr. und ging etwa im 5. Jh. in die *Vulgata* ein.⁷ Hieronymus übersetzte nämlich das Buch der Weisheit nicht, da er es nicht für kanonisch hielt.⁸ Die lateinische Übersetzung ist wenigstens zwei Jahrhunderte älter als die älteste erhaltene Handschrift (B) und erweist sich für die Rekonstruktion besonders schwieriger Textstellen als sehr nützlich. Wahrscheinlich übersetzte die *Vetus Latina* einen griechischen Text, der von dem der großen Unzialen verschieden ist, ziemlich ähnlich dem Text von S* (vgl. z.B. die in 2,9a erhaltene Lesart *nullum pratum*, die wahrscheinlich die ursprüngliche ist).⁹ Die anderen alten Übersetzungen, die *Peshitta*, die verschiedenen koptischen Übersetzungen, die armenische, arabische und äthiopische Übersetzung sind sämtlich jünger als die großen Unzialen und haben für die Textkritik nur geringere Bedeutung.

Original-
sprache

Die Vermutung, das Buch der Weisheit sei ursprünglich auf Hebräisch (oder Aramäisch) verfasst und dann ins Griechische übersetzt worden, ist nicht mehr aufrechtzuerhalten.¹⁰ Zwar gibt es im Buch der Weisheit eine Reihe von Hebraismen wie die stete Verwendung des *Parallelismus membrorum*,¹¹ aber der Hinweis darauf dürfte nicht als Argument ausreichen, dass man deshalb das Griechisch des Weisheitsbuches als Übersetzung eines semitischen Originals betrachten könnte. Diesbezüglich formuliert Joseph Reider „it [the book of Wisdom] is written in the purest form of Alexandrian Greek, free from the Hebraisms and anomalies of

5 ZIEGLER, *Sapientia*, 10–11; GILBERT, „Sagesse“, 58–59; zu dem Kölner Papyrus, der den Text Weish 17,5–20b enthält, s. MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce*, 310.

6 Zu einigen kleinen Problemen im Text von ZIEGLER s. GILBERT, „Sagesse“, 59; vgl. auch den Beitrag von ENGEL, „Sophia Salomonis“.

7 GRIBOMONT, „L'édition Vaticane de la Vulgate“.

8 Vgl. *Praefatio Hieronymi de translatione graeca: Biblia Sacra XI* (Rom: Ausgabe Typis Polyglottis Vaticanis 1957), 6 (PL XXIX, 427–428).

9 Der Kommentar von G. SCARPAT enthält in einem Anhang zu jedem der drei Bände den ganzen lateinischen Text des Buches der Weisheit mit einem entsprechenden philologischen Kommentar und bildet den besten Bezugspunkt. Vgl. DE BRUYNE Donatien D., „Etude sur le texte latin de Sagesse“; RBén 41 (1929) 100–133; nach der Meinung von De Bruyne war der lateinische Übersetzer seiner Aufgabe nicht gewachsen (130); SKEHAN, „Note on the Latin Text of the Book of Wisdom“. Der Text der *Vetus Latina* zum Buch der Weisheit findet sich in THIELE, *Vetus Latina* XI,1.

10 LARCHER, *Sagesse* I, 91–95; GILBERT, „Sagesse“, 61–65. Unter den Pionieren der diesbezüglichen Forschung sind zu nennen GÄRTNER, *Komposition und Wortwahl des Buches der Weisheit* (1912), und FOCKE, *Die Entstehung der Weisheit Salomos* (1913); letzterer vertrat allerdings noch die Auffassung, Weish 1–5 seien ursprünglich auf Hebräisch verfasst worden (65–66).

11 Vgl. WINSTON, *Wisdom of Solomon*, 15.

the Septuagint and full of passages which combine the richest vocabulary with genuine rhetorical eloquence. Compared with the Septuaginta, Wisdom appears to be an original and independent work“.¹²

Die Einheit des Buches¹³

Schon um die Mitte des 19. Jh. hielt Carl L. W. Grimm die Frage der literarischen Einheit des Buches für endgültig geklärt: Das Buch der Weisheit war für den großen deutschen Kommentator zweifellos das Werk eines einzigen Verfassers. Dennoch ließen sich noch bis ins 20. Jh. einige Stimmen vernehmen, die dem widersprachen.¹⁴ Einige neuere Autoren nehmen zwar auch die Einheit des Verfassers an, vermuten aber eine Komposition zu verschiedenen Zeiten; insbesondere Weish 11–19 sei erst später geschrieben worden, wenn auch vom selben Verfasser wie das übrige Buch.¹⁵ Die stilistische Einheit des Buches und damit verbunden die Verwendung der gleichen literarischen Gattung (s.u.) sind starke Argumente dafür, nicht nur einen einzigen Verfasser, sondern auch die Einheit der Komposition anzunehmen. Im Licht der Beiträge von Addison G. Wright, Paolo Bizzeti und Maurice Gilbert ist das Hauptargument für die Einheit des Buches der Weisheit jedoch die Beobachtung einer präzisen literarischen Struktur (s.u.), die es sehr schwierig macht, an eine nicht einheitliche Komposition zu denken. Einige Autoren wollten auch noch genaue zahlenmäßige Entsprechungen innerhalb des Buches finden; allerdings überzeugen die von Wright vorgelegten Zahlen nicht ganz.¹⁶

12 REIDER, *The Book of Wisdom*, 25–26. Andererseits meint derselbe Reider, das Buch der Weisheit sei durch „some ignorance and poverty of diction“ gekennzeichnet (27); vgl. ein ähnliches Urteil bei LARCHER, *Sagesse* I, 102. Zu den Problemen der Originalsprache des Buches vgl. LARCHER, *Sagesse* I, 95 und vor allem GILBERT, „Sagesse“, 62–63; er merkt jedoch an, dass es schwierig ist zu beweisen, dass das Griechisch in Weish nicht in Wirklichkeit eine geniale Übersetzung eines Autors ist, der die griechische Sprache vollkommen beherrschte. Die Arbeit von REESE, *Hellenistic Influence*, scheint aber wenig Zweifel daran zu lassen, dass der Text schon ursprünglich auf Griechisch verfasst wurde. Ein anderes, kaum zu lösendes Problem besteht darin, die Existenz möglicher hebräischer oder aramäischer Quellen, die der Autor benutzt hätte, zu beweisen.

13 VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sapienza*, 22–29; GILBERT, „Sagesse“, 87–91; ENGEL, „Sapientia“, 135–137, stellt den gegenwärtigen Konsens bezüglich der Einheit des Buches fest.

14 GRIMM, *Weisheit*, 9–15; für die Forschungsgeschichte im 18. und 19. Jh. vgl. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sapienza*, 21–24.

15 SKEHAN, „Text and Structure“, 5; LARCHER, *Sagesse* I, 95–119.

16 SKEHAN, „Text and Structure“, *passim*; er zählt in Weish 1–9 insgesamt 500 Stichoi; in Weish 10,1 – 11,1 im Ganzen 60 Stichoi und in Weish 11,2 – 19,22 weitere 561 Stichoi; vgl. GILBERT, „Sagesse“, 89–90, der die Zählungen von Skehan bestätigt. WRIGHT („Numerical Patterns“, 524–538) meint, das Buch der Weisheit sei nach dem sog. „Goldenen Schnitt“ aufgebaut, d.h. in der Proportion $x/y = y/x+y$; zu einer kritischen Diskussion dieser Auffassung vgl. GILBERT, „Sagesse“, 89.

Flashbacks Zwei weitere Gründe, die für einen einzigen Verfasser und für die Einheit der Komposition sprechen, sind die Beobachtung der sogenannten *flashbacks* sowie von Themen und Motiven, die sich durch das ganze Buch hindurchziehen. James M. Reese hebt innerhalb des dritten Buchteils (Weish 11–19) wörtliche Bezugnahmen auf die beiden ersten Teile des Weisheitsbuches und spezifische mit ihnen gemeinsame Themen hervor. Reese bezeichnet als *flashback* „a short repetition of a significant word or groups of words or distinctive ideas in two different parts of Wis“.¹⁷ Reese stellt wenigstens 45 *flashbacks* fest, deren Anzahl jedoch noch erweitert werden könnte.¹⁸ Dabei handelt es sich nicht um einfache literarische Bezugnahmen; denn sehr oft nimmt der Verfasser im dritten Teil des Buches ein thematisches Element aus dem ersten oder zweiten Buchteil auf und erweitert dabei dessen Bedeutung (vgl. z.B. Weish 17,20–21 als *flashback* zu Weish 7,29–30; siehe den Kommentar zu 17,20–21).¹⁹ Dies alles bestätigt die tiefgehende kompositorische Einheit, die das ganze Buch der Weisheit kennzeichnet.

Das ganze Buch durchziehende Themen Eine aufmerksame Analyse des Buches der Weisheit lässt schließlich eine Reihe von Themen erkennen, die im ganzen Buch, jeweils fest in den Kontext eingebunden, immer wiederkehren. Deren Beobachtung bekräftigt die Annahme einer festen inneren Einheit des Werkes.²⁰ Ein wichtiges Thema, das sich durch das ganze Buch hindurch zieht, ist das der Gerechtigkeit, die für einige Autoren geradezu die tragende Achse des ganzen Werkes ist. Von daher betrachtet, könnte das Buch der Weisheit wie eine wirkliche Abhandlung politischer Theologie gelesen werden.²¹ Die Weisheit, die im Mittelteil des Buches gepriesen wird (Weish 7–9) ist das Mittel, das den Regierenden zur Verfügung gestellt wird, um zu lernen, was Gerechtigkeit ist (Weish 1 und 6). Das Gericht Gottes steht bereit, die Gesetzlosen zu treffen, insbesondere die Götzenverehrer (Weish 13–15), den Gerechten aber stellt es ewiges Heil in Aussicht. Die Tragweite des Themas der Gerechtigkeit im Innern des Buches der Weisheit soll nicht unterschätzt werden, aber im Zentrum des Buches ragt eher das Thema der Weisheit heraus.

Ein anderes Thema ist der Kosmos, der vom Anfang bis zum Ende des Buches eine wichtige Rolle spielt. Gott hat alles für das Leben erschaffen (1,13–14); die Weisheit, die Werkmeisterin der Welt, ist der Berührungspunkt zwischen Gott und Mensch, gerade wegen ihrer Gegenwart im Kosmos (vgl. 7,1.6.21.24.27); der Kosmos selbst dient als Instrument an der Seite Gottes, um die Gerechten zu belohnen und die Gottlosen zu bestrafen (5,17–20), wie es schon in der Vergangenheit geschah (16,17.24). Das Buch der Weisheit schließt dann mit der Perspektive einer erneuerten Schöpfung (19,18–21).

17 REESE, *Hellenistic Influence*, 124; eine umfassende Liste von *flashbacks* s. dort 122–145.

18 GILBERT, „Sagesse“, 89–90.

19 „The flashbacks reminded his readers that the past wonders of God’s providence are an assurance that future rewards are awaiting the just“; REESE, *Hellenistic Influence*, 124.

20 GILBERT, „Sagesse“, 90–91.

21 So die Kommentare von ALONSO SCHÖKEL, *Sabiduría*, und von VÍLchez LÍNDEZ, *Sapienza*, 114–119; vgl. BRETÓN, „Libro de la Sabiduría o libro de la justicia?“.

Die literarische Struktur²²

Das Buch der Weisheit zeigt eine sorgfältige literarische Struktur. Durch die Verwendung von Stichwortverklammerungen und Inklusionen, von oft kunstvoll angelegten konzentrischen Konstruktionen und anderen Stilfiguren bietet der Verfasser seinen Adressaten einen ansprechenden Text, in dem die literarische Struktur im Dienst eines bestimmten theologischen Entwurfs steht. Wir folgen hier weithin den Vorschlägen von Paolo Bizzeti und Maurice Gilbert.²³ Zunächst stellen wir eine Gesamtsicht des Buches vor; eine detaillierte literarische Struktur steht dann im Kommentar jeweils den einzelnen Textabschnitten voran.

Das Buch der Weisheit kann in drei große Teile gegliedert werden:²⁴ Der erste Teil bis Kap. 6 (zum Problem von 6,22–25 siehe die Einleitung zu Weish 6) ließe sich als „Buch der Eschatologie“ bezeichnen. Den zweiten Teil des Buches, Weish 7–9, könnte man als das eigentliche „Buch der Weisheit“ betrachten. Auf den Lobpreis der Weisheit (Kap. 7–8) folgt das Herzstück des ganzen Buches, das Bittgebet Salomos um die Gabe der Weisheit (Kap. 9).²⁵

Den dritten Buchteil, Weish 10–19, könnte man das „Buch der Geschichte“ nennen. Der Verfasser sinnt nach über die Gegenwart der Weisheit in der Geschichte seines Volkes (Weish 10) und insbesondere über die Ereignisse beim Auszug aus Ägypten, und zwar in sieben vergleichenden Gegenüberstellungen von Ägyptern und Israeliten. Dabei zeigt sich das Wirken Gottes, der sich seiner Schöpfung bedient, um die einen zu bestrafen und die anderen zu retten. In diesem dritten Buchteil zeichnen sich zwei ausführliche Exkurse ab: Weish 11,15 – 12,27 über die Menschenfreundlichkeit Gottes und Weish 13–15 über die Götzenverehrung.

Die Teile des Buches folgen weder einer logischen noch einer chronologischen, sondern eher einer *theologischen* Ordnung. Denn das Buch wird eingeleitet durch eine großartige Ankündigung des Heils, das den Gerechten erwartet (Weish 3–4; aber auch 1,13–15; 2,21–24). Der Leser wird von Anfang an eingeladen, sich für eine Zukunft voller Hoffnung zu öffnen. Eine solche Zukunft ist an den Empfang der Gabe der Weisheit gebunden (Weish 7–9), aber ihrerseits gewährleistet durch die Verlässlichkeit des Wirkens Gottes in der Geschichte Israels (Weish 10–19). Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft berühren einander in einer geistreichen Verknüpfung: Die Hoffnung auf die Zukunft spornt das Leben des Gerechten an, und gleichzeitig ist es die vergangene Geschichte, die eine solche Hoffnung begründet. Das Verbindungsstück zwischen Vergangenheit und Zukunft ist demnach die Weisheit, die dem Menschen von Gott geschenkt wird und die im Kosmos gegenwärtig ist; denn aus der Schöpfung kommt das Heil.

Ein theologischer Entwurf

22 Zum Stand der Forschung bezüglich des ganzen Problems siehe GILBERT, „Literary Structure“.

23 BIZZETI, *Il libro della Sapienza*; Gilbert, „Sagesse“, 65–77.

24 ENGEL, „Sapientia“, 136: „Die grundsätzliche Dreiteilung des Buches steht heute nicht mehr in Frage“.

25 Für die Zugehörigkeit von Kap. 10 zum dritten Buchteil siehe die Einleitung zu Weish 10–19.

Sprache und Stil

Sprache

Der Wortschatz des Buches der Weisheit zeigt, dass der Verfasser ein ganz eigengeprägtes Griechisch verwendet: Von den insgesamt 1734 verschiedenen Wörtern kommen 1303 nur ein einziges Mal vor, davon sind 335, also ca. 20%, *hapax legomena* in der LXX²⁶ (nach Chrysostome Larcher 315), weitere 126 begegnen nur in späten Texten wie Sir und 3–4Makk. Im Buch der Weisheit gibt es ca. 20 *hapax legomena totius graecitatis* (Wörter, die in der gesamten erhaltenen griechischen Literatur nur hier vorkommen), die zeigen, dass der Verfasser wirklich sprachschöpferisch tätig war.²⁷

Viele der im Buch der Weisheit verwendeten Ausdrücke entstammen einem gelehrten Vokabular aus Philosophie und dichterischer Literatur, manchmal auch aus der Medizin und der Naturwissenschaft. Der Verfasser liebt zusammengesetzte Wörter, die im Buch überaus zahlreich vorkommen,²⁸ darunter 59 seltene Adjektive, zum Teil aus der Dichtkunst, und viele mit einem α -privativum gebildete Wörter.²⁹

Wenn auch einige stilistische Aspekte an ein hebräisches Original denken lassen könnten (vgl. den Gebrauch von $\delta\tau\iota$ causale besonders in Weish 1–2.5³⁰), sind andere, wie die Verwendung des Infinitivs³¹ oder der Personalpronomina,³² bemerkenswert vom Stil der LXX verschieden und erweisen sich als original griechisch.

Stil

Forschungsgeschichte Seit dem Altertum haben die Kommentatoren die Besonderheit des im Buch der Weisheit verwendeten Stils bemerkt, der zutiefst griechisch ist und sich darin vom größten Teil der übrigen Bücher der LXX deutlich unterscheidet. Hieronymus schrieb: „Ipse stylus graecam eloquentiam redolet.“³³ Das Urteil des Hieronymus wurde von den modernen Autoren aufgenommen: Broke Foss Westcott hielt das Buch der Weisheit für typisch „of the style of composition which would be produ-

26 Die Wörter im Buch der Weisheit, die ἄπαξ λεγόμενα in der LXX sind, werden in diesem Kommentar durch einen davor stehenden Asteriskus * gekennzeichnet.

27 SCARPAT, „Ancora sull'autore“; GILBERT, „Sagesse“, 63; MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce*, 274 (δυσδιήγητος, 17,1; περικομπέω, 17,4; ἐφύβριστος, 17,7; φυλακίζω, 18,4).

28 FOCKE, *Entstehung*, 61; WINSTON, *Wisdom*, 14–15, mit vielen Beispielen.

29 FOCKE, *Entstehung*, 60–61.

30 SOLLAMO, Raija, *Renderings of Hebrew Semipropositions in the Septuagint*, AASF B Diss 19 (Helsinki: Helsinki Academia Scientiarum Fennica / Suomalainen Tiedeakatemia 1979), 296. RUPPERT hielt noch an der Existenz eines semitischen Originals für Weish 2,12–20; 5,1–7 fest: vgl. „Gerechte und Frevler“.

31 SOISALON-SOININEN, Ilmari, *Die Infinitive in der Septuaginta*, AASF B 132,1 (Helsinki: Helsinki Academia Scientiarum Fennica / Suomalainen Tiedeakatemia 1965), 193.

32 WIFSTRAND, Albert, *Die Stellung der enklitischen Personalpronomina bei den Septuaginta*, Lund: Lund University Press 1950, 63.

33 *Praef. in libros Sal.* (PL XXVIII, 1242).

ced by the sophistic schools of rhetoric“.³⁴ Henry Barclay Swete meint: „No other book in the Greek Bible is so manifestly Alexandrian in tone and style“.³⁵ Schon Carl L. W. Grimm hatte eine Liste typisch griechischer Stilelemente im Buch der Weisheit zusammengestellt.³⁶

Insbesondere James M. Reese hat dem Stil des Buches seine Aufmerksamkeit zugewandt.³⁷ Seine Schlussfolgerung ist eindeutig: „This survey of the vocabulary and style of Wis shows that the sacred writer was trained in Greek rhetoric and was subject to a wide variety of hellenistic influences“.³⁸ Die Kommentare von Larcher und Scarpat bestätigen die Schlussfolgerungen von Reese. Aber die Forschung zum Stil des Buches der Weisheit lässt noch Fragen offen. Erst vor kurzem (2011) erschien die erste Studie, die ausschließlich dem Stil des Buches gewidmet ist: Alexis Léonas beobachtet im Buch der Weisheit „a conscious attempt to imitate the Septuagint style and idiom, rejecting it when not conform to the Greek literary use“.³⁹ Der Stil des Buches der Weisheit lässt unübersehbar die Verwendung der klassischen Rhetorik erkennen. Das zweifellos bezeichnendste Element in Bezug auf die Anordnung der Wörter sind sorgfältig formulierte Satzperioden, eine der Grundeigenarten griechischen Stils, wie z.B. in 12,3–7.27; 13,11–15; 15,7; 17,16–19. Auf diesem Gebiet fällt auch der wiederholte Gebrauch des *hyperbaton* (gespreizte Wortstellung) auf, das sonst in der LXX eher selten ist, aber in Weish ca. 240 mal vorkommt, besonders in Weish 10–19, gelegentlich, wie in Weish 14,18, als doppeltes *hyperbaton*.⁴⁰ Die Verwendung des *hyperbaton* hat nicht nur stilistische, sondern auch inhaltliche Gründe, z.B. wenn es darum geht, einen bestimmten Ausdruck besonders hervorzuheben, vgl. in 17,2a (νύκτα) oder 17,21b (σκότους).

Der Verfasser will sich an sein Publikum auch mittels der Schönheit der literarischen Gestaltung wenden. Der gepflegte Stil und die Nähe zur griechischen Rhetorik und Dichtung machen das Buch der Weisheit für diejenigen Juden von Alexandria ansprechend, die sich gerade von der hellenistischen Welt angezogen fühlten. Die Tradition Israels wird so derartigen Lesern in einer Sprache neu vorgetragen, die ihnen vertraut ist.

Der Verfasser des Buches zeigt eine gute Kenntnis der Formen der klassischen Rhetorik. Die Häufigkeit solcher Wendungen ist auffällig größer als bei den Büchern der LXX, die aus dem Hebräischen übersetzt sind.⁴¹

Rhetorische
Wendungen

34 WESTCOTT, Broke Foss, „Wisdom of Solomon“, in: *Smith's Dictionary of the Bible* 4 (Cambridge: Cambridge University Press 1872), 3547.

35 SWETE, Henry Barclay, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge: Cambridge University Press 1914² (repr. New York: KTAV 1968), 268. Swete fügt hinzu: „In the style of the originally Greek books [of the LXX] there is little to remind us of the Semitic origin of the writers“ (313).

36 GRIMM, *Weisheit*, 6–9.

37 REESE, *Hellenistic Influence*, 25–31.

38 REESE, *Hellenistic Influence*, 30.

39 LÉONAS, „The Poetics of Wisdom. Language and Style in the Book of Wisdom“, 124.

40 REESE, *Hellenistic Influence*, 26–27; MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce*, 278.

41 ROWE, „Style“, in: PORTER, Stanley E., *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period*. 330 B. C. – A. D. 400 (Leiden/New York/Köln: Brill 1997), 121–157; vgl. auch DENNISTON John Dewar, *Greek Prose Style*, Oxford: Clarendon 1952.

- Die *Metapher*: Als einziges Beispiel sei auf die Metapher der Finsternis hingewiesen, die während des ganzen fünften Diptychons (17,1 – 18,4) zugleich in kosmologischem, psychologischem, moralischem und eschatologischem Sinne verwendet wird.
- Die *Litotes* (Ersetzung eines Ausdrucks durch Verneinung des Gegenteils zur Bekräftigung des Gemeinten): Weish 1,2a (τοῖς μὴ πειράζουσιν); 1,11b; 3,11bc; 11,7b; 12,9a.10.13b; 17,4a; 18,2a; 19,22b (οὐχ ὑπερεῖδες).
- Die *Anapher* (Wiederholung desselben Wortes oder derselben Wortgruppe am Anfang mehrerer aufeinanderfolgender Sätze oder Satzglieder): Weish 10 (mehrfach wiederholtes αὕτη); 11,18a-d; 17, 18c-19d.
- Die *Paronomasie* (Wiederholung desselben Wortstamms in anderer syntaktischer Funktion): Weish 5,3b.10c; 6,10a; 12,25–26; 13,19b; 14,5a.
- Häufig begegnen auch *Wortspiele*: 11,14–15; 17,12–13a.21; 18,4.
- Die *Isokolía* (ἰσοκωλία: Gleichheit oder -klang von Satzgliedern): 18,1b.
- Die *Antithese* (Gegenüberstellung von Konträrem): 3,5a; 4,16; 7,6; 9,16; 18,7b.
- Die *accumulatio* (Worthäufung; mehrere Begriffe derselben Kategorie werden aneinandergereiht): Vgl. die 22 Attribute der Weisheit, die in Weish 7,22–23 aufgeführt werden.
- Das *Asyndeton* (die ohne Konjunktion aufgereihten Wörter oder Satzteile sind grammatikalisch und inhaltlich gleichgestellt und nicht gesteigert) wird häufig in Weish verwendet, um einen neuen Gesichtspunkt anzuzeigen, vgl. 4,10.20; 10,12.
- Das *Homoioleuton* (Wiederholung der gleichen oder einer ähnlichen Endsilbe in unmittelbar aufeinanderfolgenden Wörtern, hier in aufeinander folgenden Kola): 1,1.4; 2,3–4; 4,10.
- Die Form des *sorites* (σωρείτης; Ketten- oder Häufelschluss) wird in Weish 6,17–20 verwendet.⁴²

Ein letzter Aspekt des für das Buch der Weisheit typischen Stils ist die Verwendung von Versenden, die auf die klassische Metrik verweisen. Beispiele von jambischen oder hexametrischen Rhythmen waren schon von John A. F. Gregg (1906) beobachtet worden und noch aufmerksamer von Henry S. J. Thackeray (1909), der bis heute als einziger, wenn auch erst anfanghaft, die poetische Eigenart des Buches der Weisheit erforscht hat. Ein Beispieltext ist Weish 17,1 – 18,4, in dem sich, außer der Beobachtung eines typisch „asianischen“ Stils, hin und wieder, wenn auch nicht systematisch, die Verwendung klassischer Metrik feststellen lässt.⁴³

42 Weitere Beispiele in WINSTON, *Wisdom*, 15–17; REESE, *Hellenistic Influence*, 27–28; LARCHER, *Sagesse I*, 107–108.

43 Vgl. GREGG, *The Wisdom of Solomon*, xv; THACKERAY, „Rhythm in the Book of Wisdom“; zu Weish 17,1 – 18,4 siehe MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce*, 277–280, und 163–165 zur poetischen Eigenart von Weish 17,16–21.

Die literarische Gattung: zwischen *genus epideiktikon* und Midrasch⁴⁴

Das Buch der Weisheit: ein *Protrepticus*

Unter den Argumenten für die Einheit des Buches der Weisheit hat die Diskussion über die literarische Gattung des Buches, die große Bedeutung für das Verständnis des Textes hat, ein beträchtliches Gewicht gewonnen. Denn die Beachtung der literarischen Gattung eines Buches bedeutet, sich in die Sichtweise des Verfassers zu begeben und besser zu verstehen, welche Aussageabsicht seinem Werk zugrunde liegt.

James M. Reese hat eine Anregung von Friedrich Focke⁴⁵ aufgenommen und vorgeschlagen, das Buch der Weisheit der literarischen Gattung des *logos protreptikos* zuzuordnen, der schon Aristoteles vertraut war und später in der patristischen Literatur verwendet wurde. Der *logos protreptikos* vereinte in sich Elemente des *genus deliberativum* und des *genus epideiktikon*; er lud dazu ein, einer bestimmten Lebensweise zu folgen und zeigte den Wert und die Vorzüge der vom Redner empfohlenen Lebensführung auf. Reese nimmt jedoch auch die Existenz verschiedener Untergattungen innerhalb der verschiedenen Buchteile an.⁴⁶

Das Hauptproblem bei dieser Zuordnung besteht darin, dass uns kein vollständiges Exemplar eines *logos protreptikos* aus dieser Zeit vorliegt und ebenso wenig eine vollständige Beschreibung oder Abhandlung dazu. Winston formuliert deshalb eher zurückhaltend: „It is thus extremely difficult to determine whether Wis is an epideictic composition with an admixture of protreptic, or essentially a protreptic with a considerable element of epideictic“.⁴⁷

Das Buch der Weisheit: ein Enkomion

Seit den Studien von Paul Beauchamp (1963) und vor allem dank der Arbeiten von Paolo Bizzeti und Maurice Gilbert wandte sich die Forschung in immer überzeugenderer Weise dem *genos epideiktikon* zu.⁴⁸

44 Die Diskussion zur literarischen Gattung des Buches der Weisheit fand ihren Höhepunkt im Werk von BIZZETI, *Il libro della Sapienza*, 113–180, der die Überlegungen von Gilbert, „Sagesse“, 77–87, aufnimmt und weiterführt; vgl. Larcher, *Le livre de la Sagesse*, 109–114, der jedoch das Vorhandensein mehrerer literarischer Gattungen in den verschiedenen Teilen des Buches der Weisheit annimmt.

45 FOCKE, *Entstehung*, 86.

46 REESE, *Hellenistic Influence*, 90–121. WINSTON (*Wisdom of Solomon*, 18–20) stimmt dem Vorschlag von Reese zu, wenn auch mit einigem Vorbehalt; vgl. die Bemerkungen von Winston zum Buch von Bizzeti in seiner Rezension in *CBQ* 48 (1986) 525–527. ENGEL, „Sapientia“, 138–142, betrachtet das Buch der Weisheit als *Protrepticus*, der sich an junge alexandrinische Juden wendet und für die Gerechtigkeit im Sinne jüdischer Lebensführung wirbt.

47 WINSTON, „A Century of Research on the Book of Wisdom“, 5.

48 Vgl. Fußnote 44. Für BEAUCHAMP vgl. *De libro Sapientiae Salomonis*, 1–40; er greift diese These nochmals auf in „Epouser la Sagesse“, 358–360. Vgl. die Kritik an Bizzeti bei REESE, „A Semiotic Critique“; Reese hebt die Schwierigkeit hervor, das Buch der Weisheit nur innerhalb einer einzigen literarischen Gattung zu verstehen.

Nach den Regeln der klassischen Rhetorik lassen sich die Gattungen der Gerichtsrede (*genos dikanikon*), der Beratungs- oder politischen Entscheidungsrede (*genos symbuleutikon*, lat. *genus deliberativum*) und der Lob- und Festrede (*genos epideiktikon*, lat. *genus demonstrativum* oder *laudativum*) unterscheiden (vgl. Aristoteles, *Rhet.* 1358b). Die Gerichtsrede handelt von der Vergangenheit und wird vor Gericht verwendet, um Schuld oder Unschuld des Angeklagten zu bestimmen. Die Beratungsrede dagegen blickt in die Zukunft, was wir tun sollen oder nicht tun dürfen. Die Lob- oder Festrede wird von der *Rhetorica* des Aristoteles an bis zu den Rhetorikabhandlungen Ciceros und Quintilians als Gattung beschrieben, die sich eher auf die Gegenwart bezieht: Eine bestimmte Tugend soll gepriesen oder eine Unsitte gerügt werden, vgl. die *Paradoxa Stoicorum* Ciceros, die Schriften Philons von Alexandria *Quod omnis probus liber est* und *De nobilitate*, das Werk *De clementia* von Seneca. In der epideiktischen Gattung wird pädagogisch und schulmäßig formuliert, sie wendet sich also an junge Menschen, sucht sie zu überzeugen durch die Kraft von Beweisen und vor allem durch die Preisung (*enkomion*) der Tugend, die lobend hervorgehoben werden soll. Der fiktive „Salomo“, der in Weish 7–8 spricht, betont sein Jungsein; vgl. z.B. Weish 8,10 und auch die Bezugnahme auf den Traum von Gibeon (1Kön 3) in Weish 9. Auch die nachdrückliche Verwendung der Metapher des Königtums, die deutlich auf einen stoischen Hintergrund verweist, setzt junge Menschen als Adressaten voraus (s.u.).

Ein Vergleich zwischen einem klassischen Enkomion und dem Buch der Weisheit kann uns das Vorhaben des Verfassers noch besser entschlüsseln. Das Enkomion beginnt in der Regel mit einem *exordium*, in dem die Zuhörer aufgefordert werden, einer bestimmten Tugend zu folgen, während zugleich die Gegner widerlegt werden, indem ihnen Beispiele von Menschen, die mit gerade dieser Tugend gelebt haben, entgegengehalten werden. So geschieht es im ersten Teil des Buches (Weish 1–6) mit einer an die Zuhörer gerichteten Aufforderung, die Gerechtigkeit und die Weisheit aufzunehmen (Weish 1 und 6). Eine Widerlegung der Auffassungen der Gegner (Weish 2 und 5) umrahmt eine Reihe von Gegenüberstellungen (Weish 3–4), die beispielhaft die Hauptaussage über das Schicksal der Gerechten und der Gottlosen illustrieren und die Richtigkeit der Aufforderung bestätigen, der Weisheit und der Gerechtigkeit zu folgen.

Das klassische Enkomion fährt dann mit dem eigentlichen Lob fort, in dem die Tugend, der die betreffende Schrift gewidmet ist – hier die Weisheit –, gepriesen wird. Die Herkunft (τὸ γένος), das Wesen (ἡ φύσις) und die Werke und Wirkungen (ἡ πράξις) werden dargelegt. Dies geschieht im Mittelteil des Buches der Weisheit: In 6,22–25 kündigt der Verfasser an, dass er über die Herkunft und das Wesen der Weisheit sprechen wird (Weish 7–8), deren Werke und Wirkungen in Weish 10 aufgezeigt werden. In Bezug auf Weish 7–8 hat Alexis Leproux vorgeschlagen, diese beiden Kapitel nach Art eines rhetorischen Elogiums auf eine bestimmte Person zu lesen, wie es seit der Kaiserzeit besonders in Schriften der zweiten Sophistik verbreitet war.⁴⁹

Den Schlussteil des klassischen Enkomions bildet die σύγκρισις (*comparatio*). Mittels einer Reihe von Beispielen aus der Vergangenheit will der Redner seine Zuhörer-

49 LEPROUX, *Un discours de Sagesse*, 73–116. Beim Vorschlag von Leproux liegt eine gewisse Schwierigkeit darin, dass die von ihm beigebrachten Beispiele größtenteils aus dem 1. Jh. n. Chr. stammen (vgl. seine Überlegungen zur Datierung des Buches der Weisheit, 81–82).

schaft von der Vorzüglichkeit der von ihm gepriesenen Tugend, Eigenschaft oder Person überzeugen. Nicht selten bezieht er dabei Exkurse ein zu Themen, die mit dem Hauptthema verwandt sind. So geschieht es im dritten Teil des Buches (Weish 10–19): Die vergleichenden Gegenüberstellungen Gerechte/Gottlose werden entlang den biblischen Erzählungen von Exodus und Wüstenzug vorgenommen, erweitert um zwei ausführliche Erörterungen: über die Menschenfreundlichkeit Gottes (11,15 – 12,27) und über die Götzenverehrung (13–15). Das Enkomion schließt mit einem Epilog, in dem der Verfasser seine Argumente zusammenfasst und Folgerungen zieht, so am Ende des Buches in Weish 19,10–22.

Der midraschartige Stil

Der Gegenstand des Enkomions innerhalb des Buches der Weisheit ist nicht eine moralische Eigenschaft oder eine menschliche Tugend wie in einem klassischen Enkomion, sondern die Weisheit, die von Gott kommt. Im Zentrum des Buches erscheint außerdem ein Text, der keinerlei Entsprechung in klassischen Enkomien hat: das Gebet um Weisheit (Weish 9), in dem Salomo sich unmittelbar an Gott wendet. Außerdem tritt in den Gegenüberstellungen in Weish 11–19 den beiden Gegenspielern Israel und Ägypten ein drittes Vergleichselement an die Seite, das ebenfalls im klassischen Enkomion nicht vorhanden ist: der Kosmos. In Weish 9 sind es nicht mehr seine Adressaten, an die sich der Verfasser wendet, sondern unmittelbar Gott, an den er auch im dritten Buchteil (Weish 11–19) mehrfach die direkte Anrede richtet. Bereits Joseph Heinemann hatte die Unterschiede hervorgehoben zwischen Weish 11–19 und der klassischen griechischen *σύγκρισις*, in der die Entsprechung bei den verglichenen Personen, Eigenschaften oder Gegenständen selbst liegt und nicht bei einem dritten Element, wie es in Weish 11–19 geschieht, wo die unterschiedlichen Wirkungen des Kosmos auf die Gerechten und die Gottlosen bzw. die Israeliten und die Ägypter miteinander verglichen werden.⁵⁰

Der Hintergrund des Buches der Weisheit ist durchgehend die Heilige Schrift (s.u.), die der Verfasser unablässig neu liest und seiner Hörerschaft vorträgt, wenn auch durch die Brille der zeitgenössischen hellenistischen Kultur betrachtet. Dadurch ändert sich die typisch griechische literarische Gattung des Enkomions in eine Vorgehensweise, die charakteristisch ist für jüdische Literatur und als *Midrasch* bezeichnet wird.

Es existiert eine Vielzahl von Möglichkeiten, einen Midrasch zu definieren. Man kann ihn beschreiben als eine Haltung, eine Denkweise, eine bestimmte Art zu schreiben in einem dem Judentum eigenen Stil, der dessen Umgang mit der Heiligen Schrift charakterisiert.⁵¹ Möchte man von einer breiten Definition ausgehen, so ist Midrasch die „Suche“ nach dem Sinn der Schrift, die geleitet wird von der Überzeugung, dass die Schrift ihren Lesern gleichzeitig ist und für sie eine andauernde Aktualität besitzt. Die Verfasser eines Midrasch bemühen sich, diese Aktualität zu erforschen, indem sie den biblischen Text in ihre eigene und die

50 HEINEMANN, „*Synkrisis* oder äußere Analogie“. Heinemann hebt hervor, dass in Weish 11–19 der jüdische Einfluss sehr deutlich ist und nicht zugunsten des griechischen Einflusses heruntergespielt werden darf.

51 LE DÉAUT, Roger, „A propos d'une définition du Midrash“: Bib 50 (1969) 395–413.