

Die personifizierte Weisheit vorweltlichen Ursprungs von Hi 28 bis Joh 1

Ein traditionsgeschichtlicher Strang zwischen den Testamenten*

Von Martin Leuenberger

(Theologische Fakultät der Universität Zürich, Kirchgasse 9, CH-8044 Zürich)

Bernd Janowski zum 65. Geburtstag

Zu den plastischsten biblischen Gestalten zählt zweifellos ›Frau Weisheit‹¹, wie sie im ersten Teil des Proverbienbuchs auftritt: Sie ›ruft auf der Gasse, auf den freien Plätzen erhebt sie die Stimme‹ (Prov 1,20), weithin sichtbar »[steht sie] oben auf den Höhen« (8,2) und kündigt Klugheit und Vernunft (V. 5). Aufgrund dieses fulminanten Auftritts erscheint die Person von ›Frau Weisheit‹ mindestens ebenso interessant wie der Inhalt ihrer Lehrreden. Im Folgenden gilt daher das Interesse einem Textensemble, das von Hi 28 über Prov 8, Sir 24 und 1ApcHen 42 bis zu Joh 1 reicht und in dem sich die Weisheit – nicht selten ergreift sie selbst das Wort – als faszinierende Gestalt präsentiert: Im Spannungsfeld zwischen Gott und Welt bzw. Menschen bestimmt sie ihr Wesen, erläutert sie ihren Ursprung und übt sie ihre Funktionen aus; in traditionsgeschichtlicher Perspektive resultiert dabei eine religions- und theologiegeschichtlich aufschlussreiche Geschichte der personifizierten Weisheit vorweltlichen Ursprungs, wie der vorliegende Beitrag zu profilieren unternimmt.

I. Zu Textauswahl und Fragestellung

Die genannten Texte bilden einen sehr kleinen Ausschnitt aus dem internationalen Phänomen der Weisheit², das im alten Orient eine der

* Ausgearbeiteter Probevortrag, der im Rahmen des Habilitationsverfahrens am 15. 06. 2007 vor der Theologischen Fakultät der Universität Zürich gehalten wurde.

¹ Als solche wird sie zwar nicht explizit – auch nicht in Prov 1–9 – bezeichnet, aber doch ganz klar stilisiert, weshalb Anführungszeichen gesetzt sind.

² S. zu seiner Ausgestaltung und Klassifizierung insbes. U. Wilckens/G. Fohrer, Art. σοφία κτλ., ThWNT 7, 1964, 465–529, 483ff.; J. Hausmann, ›Weisheit‹ im

großen Geistesströmungen darstellt. Die Textgruppe lässt sich aus dem Corpus weisheitlicher Texte des alten Israel bzw. der Bibel graduell in drei Schritten herauschälen:

- Zunächst treten nicht nur weisheitliche Themen auf – wie etwa gerechte Vergeltung, gutes/gottgefälliges Verhalten u.ä. –, sondern die *Weisheit selber* wird zum Thema.
- Sie erscheint sodann profiliert als *personifizierte Weisheit*, als ›*Frau Weisheit*‹ (und nicht nur als *Weisheitsgestalt* allgemein): Die חכמה wird metaphorisch und d.h. konkret: sozio-, anthropo- oder gynomorph beschrieben. So führt die Anwendung anthropomorpher Konzepte zur *poetischen Personifizierung* der Weisheit³, wie sich in einer ansehnlichen Zahl von Texten aus Prov, Koh, Sir u.a. verfolgen lässt⁴.
- Schließlich kommt nur in der hiesigen Textgruppe die personifizierte Weisheit als *Größe ›vorweltlichen‹ Ursprungs* in den Blick, sodass Wesen, Funktion und Entstehung der personifizierten Weisheit thematisch werden. Damit liegt auf der Ebene von Textkompositionen ein distinktes Kriterium vor (während es selbstverständlich weitere Einzelaussagen mit einschlägigen Formulierungen gibt); es führt nicht nur auf die konzeptionell profiliertesten Aussagen, sondern deckt das inhaltliche Spektrum und die zeitliche Entwicklung in der ganzen Breite ab.

II. Der traditionsgeschichtliche Strang der personifizierten Weisheit vorweltlichen Ursprungs

Die Textgruppe von Hi 28 bis Joh 1 ermöglicht es nun, einen traditionsgeschichtlichen Strang der personifizierten Weisheit vorweltlichen Ursprungs zu rekonstruieren und dessen wichtigste Stationen und Konzeptionen – soweit sie uns bekannt sind – zu beschreiben, zu analy-

Kontext alttestamentlicher Theologie. Stand und Perspektiven gegenwärtiger Forschung, in: B. Janowski (Hg.), *Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften*, VWGTh 10, 1996, 9–19; jüngst M. Köhlmoos, Art. *Weisheit/Weisheitsliteratur*, II. Altes Testament, TRE 35, 2003, 486–497, 487ff.; I. Müllner, *Das hörende Herz. Weisheit in der hebräischen Bibel*, 2006, 8ff. und generell zum altorientalischen Hintergrund B. Lang, *Jahwe. Der biblische Gott. Ein Porträt*, 2002, 30ff.

³ So unter anderem im Anschluss an B. Lang, *Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt*, 1975, 59.170, der mit der Personifikation stärker das Resultat als den Prozess fokussiert; s.a.u. Anm. 27.

⁴ Vgl. I. Fischer, *Gotteslehrerinnen. Weise Frauen im Alten Testament*, 2006, 173ff.; A. Strotmann, *Frau Weisheit, der Gott Israels und die Frauen. Eine kleine Forschungsgeschichte zur personifizierten göttlichen Weisheit in der feministischen Exegese*, BiKi 59 (2004), 203–208.

sieren und zu interpretieren. Diese traditionsgeschichtliche Fragestellung leistet einen Beitrag zu einem m.E. bisher zu wenig beachteten Kapitel Religions- und Theologiegeschichte der jüngeren Weisheit⁵.

1. Hi 28

Der wahrscheinlich älteste Text unserer Gruppe, der gleichsam am Übergang zur personifizierten Weisheit vorweltlichen Ursprungs steht, liegt im berühmten weisheitlichen Lehrgedicht von Hi 28 über die Verborgenheit der Weisheit für die Menschen vor.

Gliederung und Inhalt lassen sich grob wie folgt summieren⁶: Der in V. 12 und V. 20 fast identische Refrain zum Ort der Weisheit und der Einsicht deutet eine dreistufige Thema-Entwicklung an, die sich gut

⁵ *Forschungsgeschichtlich* sind dazu in neuerer Zeit – über ungezählte Analysen der Einzeltexte hinaus – einige Beiträge vorgelegt worden, ohne dass jedoch der traditionsgeschichtliche Strang mit seinen konzeptionellen Zusammenhängen und Transformationen in den Mittelpunkt gerückt ist.

Am weitesten in diese Richtung vorgestoßen sind bisher R.E. Murphy, *The Personification of Wisdom*, in: J. Day/R.P. Gordon/H.G.M. Williamson (Ed.), *Wisdom in Ancient Israel. Essays in Honour of J.A. Emerton*, 1995, 222–233; H. Gese, *Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie*, in: ders., *Alttestamentliche Studien*, 1991, 218–248; M. Scott, *Sophia and the Johannine Jesus*, JSNT.S 71, 1992, 49ff.; G. Borgonovo, *Incarnazione del Logos. Il Logos giovanneo alla luce della tradizione giudaica*, ScC 130 (2002), 43–75; jüngst A. Strotmann, *Relative oder absolute Präexistenz? Zur Diskussion über die Präexistenz der frühjüdischen Weisheitsgestalt im Kontext von Joh 1,1–18*, in: M. Labahn/K. Scholtissek/A. Strotmann (Hg.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*. FS J. Beutler, 2004, 91–106; A. Niccacci, *Logos e Sapienza nel Prologo di Giovanni*, in: A.P. Dell’Acqua (Ed.), *»Il vostro frutto rimanga«* (Gv 16,16). FS G. Ghiberti, RivBib.S 46, 2005, 71–83, 77ff. Von den älteren Beiträgen seien nur genannt: R. Bultmann, *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium*, in: ders., *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, 1967, 10–35; H. Conzelmann, *Die Mutter der Weisheit*, in: ders., *Theologie als Schriftauslegung*, BEvTh 65, 1974, 167–176; F. Christ, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*, AthANT 57, 1970, 13ff.156ff.

⁶ Im Einzelnen sind Aufbau und Gliederung strittig, vgl. die Übersicht bei O.H. Steck, *Israels Gott statt anderer Götter – Israels Gesetz statt fremder Weisheit. Beobachtungen zur Rezeption von Hi 28 in Bar 3,9–4,4*, in: I. Kottsieper/J. v.Oorschot/K.F.D. Römhald u.a. (Hg.), *»Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?«* Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels für O. Kaiser zum 70. Geburtstag, 1994, 457–471, 458ff.; M. Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, BZAW 333, 2004, 63ff. mit Verweis auf מִקְוֵה V. 1.6.12.20.23; ebenso bereits M. Witte, *Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches*, BZAW 230, 1994, 162f.; R. Zimmermann, *Homo Sapiens Ignorans. Hiob 28 als Bestandteil der ursprünglichen Hiobdichtung*, BN 74 (1994), 80–100, 86f.

mit dem aus formalen und thematischen Gründen plausibelsten Aufbau aus den vier Strophen V. 1–6.7–11, V. 12–22 (mit der Rahmung V. 12–14/V. 20–22) und V. 23–28 verbinden lässt: V. 1–6.7–11 beschreiben zunächst anhand des Bergbaus unter Tag den technisch erweiterten Erfahrungsbereich des Menschen. Dennoch bleiben nach V. 12–22 Weisheit und Einsicht für den Menschen unauffindbar: Sie befinden sich nicht an einem bestimmten Ort der Schöpfung: weder im Land der Lebenden (V. 13) noch bei der Flut (V. 14) bzw. im Todesreich (V. 22) noch im Himmel (V. 21); sie lassen sich daher auch nicht erwerben (V. 15–19, in der [älteren] LXX wie V. 14 fehlend). Der abschließenden Konstatierung der Abwesenheit der Weisheit auf allen drei Welt-Ebenen von Himmel, Erde und Unterwelt in V. 21 f. setzen V. 23–28 Gottes Kenntnis von Weisheit und Einsicht entgegen, um schließlich in V. 28 dem Menschen Weisheit als (religiöse) Gottesfurcht (יִרְאָה אֲדֹנָי) und Einsicht als (ethische) Meidung des Bösen (סוּר מֵרַע) durch Gott zugänglich zu machen. Weisheit und Einsicht dominieren so spätestens ab V. 12 das Gesamtbild.

Im Blick auf das *Profil der Weisheit* – und d. h. in Hi 28 zugleich der dazu parallelen Einsicht (V. 12.20.28) – ergibt sich folgendes Bild:

- Zunächst und hauptsächlich ist eine *Differenzierung des Phänomens ›Weisheit‹* zu beobachten. In V. 1 ff. kommt am Beispiel des Bergbaus die Weisheit als technischer Sachverstand in den Blick, was durchaus positiv bewertet wird (s. V. 10). Es liegt somit nicht einfach eine pessimistische Anthropologie vor, welche die menschlichen Möglichkeiten abwertete; vielmehr wird – im Rahmen damaliger Verhältnisse, denen moderne Material-, Maschinen- und Biotechnologien noch unbekannt waren – eine in neue Lebensdimensionen vorstoßende Spitzentechnologie herangezogen, um auf der Höhe der Zeit das menschliche Potential der Weisheitsfindung zu klären. Hier steht offensichtlich das klassische Bild der Weisheit als Mittel zur technisch-praktischen Lebensbewältigung im Hintergrund. Neu wird nun in V. 12 ff. der Weisheitsbegriff so zugespitzt, dass diese technisch-praktische Dimension nicht mehr als Weisheit im eigentlichen Sinn bezeichnet wird, sondern vielmehr davon abgegrenzt wird. Derart wird die Weisheit für den Menschen zunächst zu einer inkommensurablen Größe, die ihm verborgen und entzogen ist (V. 12.20); sie lässt sich nunmehr durch göttliche Vermittlung als Gottesfurcht und Meidung des Bösen aneignen (V. 28). Damit verbunden ist die positive Charakterisierung von Weisheit und Einsicht in V. 23 ff.: Allein »Gott weiß den Weg zu ihr« und »kennt ihren Ort« (V. 23); vor aller Zeit, bei der Welt-Schöpfung qua Ordnung und Einrichtung der Welt (V. 25), hat er Weisheit und Einsicht »angesehen« (רָאָה), »ge-

zählt/verkündigt« (ספר), »hingestellt/geschaffen« (כון) und »erforscht« (חקר) (V. 27)⁷. Diese anfängliche und völlige Kenntnis Gottes steht der totalen Unkenntnis des Menschen diametral gegenüber. Dabei bildet die Verborgeneheit der Weisheit für die Menschen ein Spezifikum von Hi 28 gegenüber Prov 8 und Sir 24, das erst in der Apokalyptik wieder breiter aufgegriffen wird (1ApcHen 42; Bar 3,15 ff.).

- Weisheit und Einsicht im eigentlichen Sinn erfahren eine doppelte Präzisierung, indem sie theologisiert und auf die Schöpfung bezogen werden. Es erfolgt eine dezidierte *Theologisierung* der חכמה – und der בינה –, indem allein noch die von Jhwh vermittelte, theologisierte Weisheit diesen Namen verdient: »Die Rede von der verborgenen Weisheit in Hi 28 zielt ... auf die Überwindung der generalisierten Spruchweisheit« und führt »zu einer theologisch reflektierten Weisheit als Gottesfurcht, die konsequent im Rahmen der theozentrisch gedeuteten Skepsis verbleibt«⁸. In gewisser Weise bahnt sich mit dieser theologisierten Weisheit die Trennung von Technik bzw. Naturwissenschaft und Religion bzw. Ethik an (und zwar im Namen der letzteren) – was man (bis heute) unterschiedlich beurteilen kann. Oder anthropologisch gewendet: Vom homo faber führt kein Weg zum homo sapiens, um den es Hi 28 zu tun ist und der nur noch als Kreatur Gottes existiert.

Zudem wird der Weisheit ein *Schöpfungsbezug* und ›*Vorweltlichkeit*‹ zugeschrieben. Zwar fehlt – im Unterschied zu den späteren Texten – noch eine exakte Verhältnisbestimmung von Gott, Weisheit, Schöpfung, Welt und Mensch⁹; doch aus kreatürlicher Sicht wird die prinzipielle Vorweltlichkeit der Weisheit (sei sie nun von Gott geschaffen oder nur hingestellt) dadurch deutlich, dass die uranfänglichen (ב/ל), vielleicht in phönizi-

⁷ Die Verbreihe lässt sich aspektivisch als Aufzählung von vier Tätigkeiten oder (besser) als Abfolge ›Wahrnehmen, Ausmessen, Ordnen, Untersuchen‹ lesen. Vgl. zur Deutung der teils strittigen Ausdrücke die Komm.; G. Schimanowski, Weisheit und Messias. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie, WUNT 2/17, 1985, 20; jüngst Neher, Weisheit, 66 ff.

⁸ J. van Oorschot, Hiob 28: Die verborgene Weisheit und die Furcht Gottes als Überwindung einer generalisierten חכמה, in: W.A.M. Beuken (Ed.), The Book of Job, BEThL 114, 1994, 183–201, 200 f. Dabei mag hier der interessante Befund auf sich beruhen, dass und auf welche narrative Weise in Hi 28 ebenso wie im Hiobbuch solche Grenzaussagen gemacht werden, die nach den eigenen Kriterien die menschliche Erkenntnis und Weisheit eigentlich sprengen.

⁹ So mit v.Oorschot, Hiob 28, 188; s.a. J.M. Hadley, Wisdom and the Goddess, in: J. Day/R.P. Gordon/H.G.M. Williamson (Ed.), Wisdom in Ancient Israel. FS J.A. Emerton, 1995, 234–243, 240 f.

scher Tradition dargestellten¹⁰ Schöpfungsakte Gottes in V. 25 f. mit Gottes gleichzeitiger (ἴ) Beschäftigung mit der Weisheit und der Einsicht in V. 27 zusammengestellt werden. Dass die Weisheit hingegen das Mittel sei, mit dem Gott die Schöpfung ordnet, wird nicht gesagt.

Theologiegeschichte dokumentieren diese Vorgänge offensichtlich einen Schlüsselvorgang in der Geschichte der Weisheit. Die sich manifestierende sog. Krise der Weisheit¹¹, der das weisheitliche Ordnungsdenken brüchig geworden ist, stellt auch im alten Israel einen sehr vielschichtigen Vorgang dar, schlägt sich aber textlich und literarisch in größeren Kompositionen gleichwohl erstmals massiv in der Perserzeit (des 5./4. Jh. v. Chr.) nieder¹².

- Indes findet keine deutliche *Personifizierung* der Weisheit statt. Dies lässt sich im Kontext aus der Verborgenheit, aus der Parallelisierung mit den Schöpfungsobjekten V. 25 f. und aus der durchgängigen Doppelformulierung ›Weisheit und Einsicht‹ folgern¹³. Insgesamt ist in Hi 28 also die Gestalt der Weisheit (und die der Einsicht) durch eine Theologisierung und eine schöpfungsbezogene Vorweltlichkeit charakterisiert, aber noch nicht personifiziert. Dabei ermöglicht das Konzept der verborgenen Weisheit ein – epistemologisch allerdings ungeklärtes – Festhalten am weisheitlichen Weltordnungsdenken bei gleichzeitiger Verarbeitung der ›Krise der Weisheit‹, was in V. 28 via göttliche Vermittlung im religiösen (Gottesfurcht) und ethischen (Meidung des Bösen) Bereich erfolgt.

¹⁰ Vgl. dazu Schimanowski, Weisheit, 19 (Lit.).

¹¹ So für Hi 28 etwa P.S. Fiddes, »Where shall Wisdom be found?« Job 28 as a Riddle for Ancient and Modern Readers, in: J. Barton/ D.J. Reimer (Ed.), *After the Exile*. FS R. Mason, 1996, 171–190, 171; s. zur Krise der Weisheit und zur kritischen Weisheit T. Krüger, *Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament*, Zürich 1997, Vff.; ders., *Kohelet (Prediger)*, BK 19 (Sonderband), 2000, 44ff. und umfassend G. Freuling, »Wer eine Grube gräbt ...« Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, WMANT 102, 2004.

¹² Dass man sich vor einseitigen historischen Verortungen hüten muss, belegt die Bandbreite altorientalischer Texte zu ›Krisen der Weisheit‹ (insbes. des Tun-Ergehen-Zusammenhangs) in aller Deutlichkeit (s. klassisch H.H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur*, BZAW 101, 1966, 74ff.131ff.). Vgl. zur nachexilisch-perserzeitlichen Krise in Israel a.a.O., 173ff.; H. von Lips, *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament*, WMANT 64, 1990, 92ff.; Krüger (s.o. Anm. 11); Freuling (s.o. Anm. 11).

¹³ S.o. Anm. 7. – Gleichwohl vertreten eine Personifizierung G. Hölscher, *Das Buch Hiob*, HAT 1/17, 1937, 65f.; Gese, *Weisheit*, 223f.; dagegen zu Recht G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, KAT 16, ²1988, 394f.; Fiddes, *Job 28*, 174f.; Zimmermann, *Hiob 28*, 94f.; v.Oorschot, *Hiob 28*, 188.

Im Blick auf die *Datierung von Hi 28* spricht zunächst die beschriebene Gestalt der Weisheit relativ für eine traditionsgeschichtliche Vorordnung gegenüber Prov 8, wo die Weisheit personifiziert und ihr Verhältnis zu Gott und Schöpfung präzisiert wird¹⁴. Literarkritisch ist das Kap. sehr umstritten¹⁵, und unabhängig davon verspricht ein – hier ohnehin wichtigerer – traditionsgeschichtlicher Zugang mehr Erfolg¹⁶. Betont sei nur, dass V. 28¹⁷ auch im plausiblen Fall einer redaktionellen Ergänzung als stringente Lösung des Problems der verborgenen Weisheit fungiert. Kompositionell unterbricht Kap. 28 – das ebenfalls Hiob in den Mund gelegt wird – bekanntlich die letzten beiden (jetzt monologischen¹⁸) Reden Hiobs in 27,1ff. und 29,1ff. und bildet in redaktionsgeschichtlicher Hinsicht wohl einen sekundären Einschub¹⁹, der über das Konzept der verborgenen Weisheit mit verschiedenen Dialogpassagen und über die Gottesfurcht-Lösung mit der (erweiterten) Rahmenerzählung verbunden ist; derart kommt er auf die Ebene des erstmals Dialog und Erzählung verbindenden Hiobbuchs zu stehen²⁰. Zusammengenommen führen diese Erwägungen am ehesten in die frühhellenistische Zeit des 4.–3. Jh. v. Chr.²¹.

-
- ¹⁴ So mit v.Oorscot, *Hiob 28*, 188 Anm. 32; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. CHR.*, WUNT 10, ³1988, 276; Schimanowski, *Weisheit*, 18; Borgonovo, *Incarnazione*, 45; anders Witte, *Leiden*, 207; S. Schroer, *Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften*, 1996, 49; implizit Neher, *Weisheit*, 60ff., der aber sieht, dass Hi 28 »zu Prov 8,22–31 sachlich die größte Nähe aufweist« (59).
- ¹⁵ S. dazu die Komm. und die Referate von Neher, *Weisheit*, 63f.; v.Oorscot, *Hiob 28*, 185.
- ¹⁶ In diesem Sinne auch v.Oorscot, *Hiob 28*, 186.
- ¹⁷ Ursprünglich: K. Budde, *Das Buch Hiob*, HK 2/1, 1896, 163.171 (Konjektur zu וְהִיבִיחַ); D.J.A. Clines, *Job 21–37*, WBC 18A, 2006, 908f. (der Kap. 28 indes als Abschluss der Elihu-Reden versteht und hinter 32–37 stellt); Kontext-Redaktion: O. Kaiser, *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments*, 3. Die poetischen und weisheitlichen Werke, 1994, 80; Witte, *Leiden*, 164; H. Strauß, *Hiob*, 2. 19,1–42,17, BK 16/2, 2000, 137.155; Glosse: B. Duhm, *Das Buch Hiob*, KHC 16, 1897, 137.
- ¹⁸ So v.a. M. Köhlmoos, *Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch*, FAT 25, 1999, 303f.
- ¹⁹ Zur kompositionellen Logik der Redaktion vgl. bes. Strauß, BK 16/2, 133f.
- ²⁰ Vgl. zum Ganzen M. Leuenberger, *Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren Religionen- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen*, AthANT 90, 2008, 419ff.439ff. (Lit.); im Anschluss an Witte, *Leiden*, 190ff.205ff.226ff. ortet J. v.Oorscot, *Die Entstehung des Hiobbuches*, in: T. Krüger/M. Oeming/K. Schmid/C. Uehlinger (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen*, AthANT 88, 2007, 165–184, 176ff. eine weisheitskritische Gottesfurcht-Redaktion, wobei er für die verborgene Weisheit bes. auf 11,6ff.; 12,7ff.; 26 (sowie m.E. fragwürdigerweise auf 36f.), für 28,28 auf 1,1.8; 2,3 verweist.
- ²¹ Ähnlich Steck, *Gesetz*, 469, der eine Reaktion auf »eine frühhellenistische Ausprägung griechischer Naturphilosophie« annimmt (für V. 1–27); etwas früher vermutet Gese, *Weisheit*, 222, die zweite Hälfte des 5. Jh. v. Chr.

2. Prov 8,22–31

Im jüngsten Teil des Proverbienbuchs (Kap. 1–9) spielt die (in Prov nur hier personifizierte) Weisheit in mehreren Lehrreden eine prominente Rolle (1,20–33; 8f.).

Dies trifft insbes. für das große *Weisheitsgedicht in Kap. 8* zu; es umfasst neben der Einleitung, die ja »Frau Weisheit« öffentlich an Wegkreuzungen und Stadttoren verortet (V. 1–3), vier Teile²²; In V. 4–11 beginnt die Ich-Rede der Weisheit mit der imperativischen Aufforderung, auf sie zu hören, weil sie vortreffliche Erkenntnis vermittele. V. 12–21 explizieren dies in einer Selbstvorstellung und -preisung der Weisheit als gegenwärtiger Repräsentantin von Klugheit und Gerechtigkeit. V. 22–31 – der meist untersuchte Text des Proverbienbuchs – lenken den Blick in die Vorzeit und begründen derart die gegenwärtige Bedeutung der Weisheit durch ihre uranfängliche Herkunft und Funktion. Auf dieser Basis fordert die Weisheit in V. 32–36 abschließend zur existentiellen Entscheidung für sie auf und preist den Hörenden mit einem doppelten Makarismus »selig«.

Im vorliegenden Rahmen interessiert nun weniger die kontextuelle Funktion von V. 22–31 in Kap. 8 als das Sachprofil der personifizierten Weisheit.

Ein kurzer Blick auf das *Aussagegefälle von V. 22–31* verdeutlicht die doppelte Stoßrichtung²³: In V. 22–26 wird zunächst die vorweltliche Erschaffung der Weisheit exponiert. Jhwh hat die Weisheit als »Anfang seines Wegs« und als »Frühestes seiner Werke seit jeher« »geschaffen« (קנה), er hat sie »von fernster Zeit an gewoben« (מעולם נסכתו) (V. 22f.)²⁴; und V. 24–26 führen – mit temporalen Präpositionen (ב, לפני, עד) + Perfekta – die Vorzeitigkeit der Weisheit gegenüber Fluten und Quellen, Bergen und Hügeln, Erde, Feldern und Ackerschollen aus. Dabei verdeutlichen der in V. 22.26–29 stattfindende Subjektwechsel zu Jhwh und die unverhohlenen Anspielungen auf Gen 1 (von ראשית V. 22 bis אדם V. 31) den thematischen Neueinsatz des Abschnitts innerhalb von Kap. 8. Dies gilt auch für V. 27–31, wo – v. a. mit der Gleich-

²² S. zur Analyse neben den Komm. bes. G. Baumann, Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1–9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien, FAT 16, Tübingen 1996, 66ff. und Neher, Weisheit, 32ff.

²³ Die Zweiteilung in V. 22–26 und V. 27–31 ist breit anerkannt (s. die Komm. und O. Keel, Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des m^sahāqāt in Sprüche 8,30f, 1974, 20f.; R. Schäfer, Die Poesie der Weisen. Dichotomie als Grundstruktur der Lehr- und Weisheitsgedichte in Proverbien 1–9, WMANT 77, Neukirchen-Vluyn 1999, 220ff.); zusätzlich werden bisweilen weitere Unterteilungen vorgenommen (z. B. Baumann, Weisheitsgestalt, 113ff.; S. Gorges-Braunwarth, »Frauenbilder – Weisheitsbilder – Gottesbilder« in Spr 1–9. Die personifizierte Weisheit im Gottesbild der nachexilischen Zeit, EuZ 9, 2002, 286ff.: Einleitung V. 22f. und Schluss V. 30f./V. 29cff.).

²⁴ M.E. als ni. von סכך II/סכך herzuleiten (s. dazu bes. Baumann, Weisheitsgestalt, 120ff., die für eine Nebenform von סכך plädiert).

zeitigkeit ausdrückenden Konstruktion ׀ + inf. cs. – die Schöpfungspräsenz der Weisheit bei der Erschaffung von Himmel und Erdkreis, Wolken und Flut-Quellen, Meer, Wasser und Erd-Fundamenten (V. 27–29) ausgeführt wird und abschließend die Mittlerrolle der Weisheit zwischen Gott und Welt bzw. Menschen (V. 30f.) zum Ausdruck kommt.

Diese ausgesprochen dichte Schilderung bietet ein scharfes *Profil der Weisheit*:

- Zunächst liegt im Unterschied zu Hi 28 ganz deutlich eine *Personifizierung* der Weisheit vor: Es fehlen Parallelbegriffe zur Weisheit²⁵; wie in den übrigen Lehrreden spricht und lehrt ›Frau Weisheit‹ selber; ihre Entstehung wird mit personalen bzw. gynomorphen Metaphern beschrieben (סֵדֶר II/סֵדֶר V. 23; חֵיל V. 24f.); und sie spielt fröhlich (שָׂחָק) als »Schoßkind«²⁶ vor Jhwh und hat ihr Vergnügen (שִׂשְׂעִי) an den Menschen. Dieser kreative sprachliche Vorgang nimmt eine *poetische Personifizierung* der Weisheit vor²⁷; diese auf der sprachlichen Ebene ansetzende Beschreibung hat zu Recht die ältere, vieldeutige und dogmengeschichtlich belastete Rede von der Weisheit als Hypostase abgelöst²⁸ und erlaubt ein sachgemäßes Verstehen der metaphorischen Sprache.
- Der Weisheit wird wie in Hi 28 eine prinzipielle *Vorweltlichkeit* zugeschrieben: Sie ist zu Urbeginn als erstes Geschöpf entstan-

²⁵ Dies gilt auch für die zahlreichen Termini in V. 4ff.12ff., die nie als gleichwertige Begriffe auftreten, wie es für חֵכְמָה und בִּינָה in Hi 28 zutrifft.

²⁶ So jetzt mehrheitlich und mit Herleitung als Pt. pass. q. von אָמֵן (vgl. z.B. K.J. Dell, *The Book of Proverbs in Social and Theological Context*, 2006, 143; in Kombination mit »Werkmeisterin« Hadley, *Wisdom*, 238; R.E. Murphy, *Proverbs*, WBC 22, 1998, 53), alternativ ist m.E. auch eine zu V. 30aßb parallele temporale Deutung als »beständig« erwägenswert (mit O. Plöger, *Sprüche Salomos [Proverbia]*, BK 17, 1984, 95 f. u.a.). Anders jüngst Neher, *Weisheit*, 47ff., der אָמֵן (< אָמֵן): »Werkmeister« auf Jhwh bezieht (so bereits U. Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt*, OBO 53, Freiburg 1983, 517ff.), wogegen aber der Duktus von V. 30f. spricht.

²⁷ S.o. Anm. 3 und zum Vorgang Schroer, *Weisheit*, 38ff. So konsensuell von R.B.Y. Scott, *Proverbs. Ecclesiastes*, AB 18, 1965, 71 über Baumann, *Weisheitsgestalt*, 282 bis zu Neher, *Weisheit*, 50f. (in Abgrenzung gegenüber einer von ihm allzu eng gefassten Hypostase).

S.a. weitere Personifizierungen wie Schwester, Mutter, Geliebte, Braut, Gastgeberin, Lehrerin, Führerin (s. Winter, *Frau*, 508ff.; Witte, *Leiden*, 206 Anm. 61).

²⁸ Derart ist die forschungsgeschichtliche Einseitigkeit, die die Personifizierung als stilistische Kategorie der Hypostase als religionsgeschichtlicher Kategorie gegenüberstellte (s. dazu v.Lips, *Traditionen*, 154; Neher, a.a.O., 15ff.) mit Recht überwunden worden: Auch die poetische Personifizierung ist religionsgeschichtlich zu verorten.

den, noch vor der Erschaffung der Welt, wie die altorientalisch verbreiteten Als-noch-nicht-Formulierungen in V. 24 ff. plastisch ausführen. Dabei wird nun, über Hi 28 hinaus, das Verhältnis der Weisheit zu Gott, Welt und Menschen präzisiert: Auch die Weisheit ist zwar von Jhwh geschaffen, jedoch als »Anfang seiner Werke« und als sein »Schoßkind«; daher ist sie beim weiteren Schöpfungswirken – gleichsam als Weltordnungsexpertin – anwesend (V. 27) und steht namentlich zu den Menschen in einem bes. Verhältnis (V. 30 f.). Indem Prov 8 so die vielfältigen Erscheinungsweisen der Weisheit im vorweltlichen Ursprung des ersten Geschöpfes fundiert, wird die protologische Bestimmung der Weisheit gegenüber Hi 28 präzisiert.

- Dem personifizierten Wesen und der vorweltlichen Entstehung korrespondiert die *mediatorische Funktion* (V. 30 f.), in der V. 22 ff. gipfeln: Weil die Weisheit als Erstling bei der Schöpfung der Welt präsent ist und insofern – ohne dass eine Mitschöpfungstätigkeit in den Blick kommt (s. 3,19 f.; Ps 104,24 u. a.)²⁹ – Weltordnungsexpertin ist (V. 27–29), kann sie als Mittlerin zwischen Gott und Welt bzw. Menschen fungieren. Die »theologische Mitte von Spr.«³⁰ in V. 30 f. formuliert dies in einer doppelten Analogie: Einerseits besteht die Tätigkeit der Weisheit im Fröhlich-Sein (משחקה), und zwar lokal sowohl vor Jhwh als auch auf der Erde; andererseits »ist« die Weisheit gleichsam wesenhaft – das doppelte ואהיה V. 30 rezipiert unübersehbar Ex 3,14 – Gegenstand des Vergnügens (Jhwhs) und hat ihrerseits ihr Vergnügen an den Menschen. Wie immer man die fröhliche Tätigkeit der Weisheit versteht³¹, sie bildet syntaktisch den Kern des Vorgangs, der die Weisheit als Vergnügen Jhwhs und die Menschen als Vergnügen der Weisheit festlegt. Das V. 30 f. rahmende Vergnügen wird dabei am Schluss betont anthropozentrisch fokussiert und bildet wohl die Pointe des gesamten Vermittlungsvorgangs: Die personifizierte Weisheit vermittelt gemäß der doppelten Analogie von Fröhlich-Sein und Vergnügen Gott und Welt bzw. Menschen; so wird die göttliche Schöp-

²⁹ So mit Recht etwa Murphy, *Personification*, 225. Gegenüber der nicht aktiv beteiligten Präsenz der Weisheit bei der Schöpfung in V. 22 ff. betonen 3,19 f. (בַּחֲכָמָה; בְּחִבּוֹנָה; בְּדַעְתּוֹ) ebenso wie Ps 104,24 (בְּחִכְמוֹהָ; s. a. Jer 10,12; 51,15) instrumental die Weisheit als Schöpfungsprinzip – um den Preis, dass die Personifizierung (noch/wieder) fehlt. Man kann daher nur eingeschränkt mit Baumann, *Weisheitsgestalt*, 238 vom »Mit-Handeln der Weisheit mit JHWH« sprechen.

³⁰ So die Bestimmung von H.F. Fuhs, *Sprichwörter*, NEB 35, 2001, 67.

³¹ Keel, *Weisheit*, 68 f. ortet als Grund des Grundes משחקה plausibel die »herrlichen« »Großtaten Gottes« bei der Schöpfung (69).

fungsordnung den Menschen zugänglich gemacht, Gotteserkenntnis und Welterkenntnis korrelieren miteinander. Die spezifische Leistung von Prov 8,22 ff. besteht somit darin, die im Gegensatz zu Hi 28 sich geradezu aufdrängende Weisheit protologisch zu fundieren und deren kosmologische Universalität abzusichern.

Insgesamt bestimmt Prov 8,22 ff. also die personifizierte Weisheit in Bezug auf Welt und Menschen als vorweltliches, d.h. präexistentes und transzendentes Geschöpf; als Ersterschaffene Jhwhs ist sie für die Menschen »von einer gottähnlichen Gestalt« und hat die Aufgabe, von Gott und seiner Schöpfungsordnung her den rechten »Lebensweg zu weisen«³².

Traditionsgeschichtlich lässt sich die folgende Auswertung vornehmen: Einerseits wirken auf die personifizierte Weisheit verschiedene *religionsgeschichtliche* Hintergründe ein: Ohne auf Details einzugehen, kommt der ägyptischen Ma'at die Hauptbedeutung zu, daneben sind vielleicht auch kanaanäische Göttinnen von gewissem Einfluss³³. Andererseits ist der *israelitische* Diskussionshorizont ähnlich zu bestimmen wie in Hi 28, doch reagieren Prov 8,22 ff. (wie weitere Texte in Prov 1–9) auch auf die in Hi 28 greifbare Krise der Weisheit und führen insofern einen Schritt weiter: Zwar wird Hi 28 in Prov 8 nicht eigens zitiert, doch der in der hebräischen Bibel nur hier exponierte vorweltliche Ursprung der Weisheit macht die traditionsgeschichtliche Linie mit Hi 28 als zentralem Bezugstext deutlich. Die Dynamik von Prov 8 ist derart von einer »kaum zu überschätzenden traditionsgeschichtlichen Bedeutung«³⁴ und besteht (1) in der Weiterentwicklung von Hi 28 bezüglich der Personifizierung, (2) in der präzisierenden Entfaltung der Vorweltlichkeit und (3) in der kritischen Rücknahme der auf Jhwh-Furcht enggeführten Theologisierung durch die schöpfungstheologisch fundierte und kosmologisch bzw. v.a. anthropologisch zugespitzte Vermittlungsfunktion der Weisheit.

³² Baumann, Weisheitsgestalt, 315.293.

³³ Vgl. das Referat von Baumann, Weisheitsgestalt, 13ff., die religionssoziologisch ein ähnliches Milieu persönlicher Frömmigkeit umreißt (s. 303ff.); s. zur Ma'at C. Kayatz, Studien zu Proverbien 1–9. Eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials, WUNT 22, 1966, 93ff., zu den kanaanäischen Göttinnen Winter, Frau, 511ff. Hingegen spielt die – auch im Blick auf die Datierung – strittige Rezeption hellenistischer Isis-Aretalogien (so etwa Kaiser, Grundriß 3, 64f.; Krüger, BK 19, 45) allenfalls für Form und Inhalt der weisheitlichen Lehrreden generell eine Rolle, weniger aber für die spezifischen Aussagen in Prov 8,22 ff.

³⁴ So Schäfer, Poesie, 219 – leider ohne dies materialiter auszuführen.

Zu ergänzen ist im Blick auf den binnenatl. Diskurs ein Doppeltes: Zum Einen lässt die dezidierte Personifizierung im monotheistischen Kontext die Weisheit als Schöpfungsprinzip à la Ps 104,24 (s. o. Anm. 29) notgedrungen zurücktreten; zum Andern bildet Prov 8 in gewisser Weise auch eine »FortSchreibung von Gen 1«³⁵, deren Pointe in der innovativen Hinzufügung der bei der Schöpfung präsenten personifizierten Weisheit liegt.

Innerhalb des *atl. Diskussionshorizonts* sichert also Prov 8,22ff. durch die protologische Verortung der personifizierten Weisheit die universale Stellung, Funktion und Erkennbarkeit der Weisheit und mithin der den Tun-Ergehen-Zusammenhang gewährleistenden Weltordnung ab: Die geschaffene Welt funktioniert seit jeher doch nach dem Prinzip der Weisheit – die Systemkohärenz ist gerettet, als hätte es die Spannungen von Hi 28 nie gegeben. Überzeugen kann diese weisheitstheologische Antwort freilich nur dort, wo sich der theologische Diskurs bezüglich Gegenerfahrungen als sehr resistent erweist, wo also mit C. Lévi-Strauss gesprochen ein »kalter Religionstyp« vorliegt³⁶, der deutliche »Ansätze zu systematisch-theologischer Begriffsbildung« zeigt³⁷ und institutionell möglicherweise in eine Schulweisheit eingebettet ist.

Für die *Datierung von 8,22ff.* legen diese Gründe eine hellenistische Entstehung nahe, genauer in der späteren Ptolemäerzeit (der zweiten Hälfte des 3. Jh. v. Chr.)³⁸. Dazu fügen sich die redaktionsgeschichtlichen Möglichkeiten, 8,22ff. mit der Ebene von Kap. 8³⁹ oder aber plausibler mit einer späteren, Prov 1–9 formierenden Redaktion⁴⁰ zu verbinden.

3. Sir 24

Ziemlich genau in der Buchmitte bildet der große Weisheitshymnus in Kap. 24, der Bezüge zu Kap. 1 und zum Väterlob in Kap. 44–50 aufweist, das kompositionelle Bindeglied zwischen dem vorderen und dem

³⁵ M. Bauks/G. Baumann, Im Anfang war ...? Gen 1,1ff und Prov 8,22–31 im Vergleich, BN 71 (1994), 24–52, 52 (Hervorhebung M.L.), die indes *הכמה* aus Prov 8 allzu eng mit der *רוח אלהים* Gen 1,2 korrelieren (s. 26.48ff.).

³⁶ Vgl. C. Lévi-Strauss, Das wilde Denken, 1968, 270, wo er kalte und warme Gesellschaften unterscheidet.

³⁷ Hengel, Judentum, 280.

³⁸ Vgl. ähnlich Borgonovo, Incarnazione, 50, während Baumann, Weisheitsgestalt, 268ff. weniger überzeugend für die Perserzeit votiert (ganz abgesehen von der vorexilischen Datierung von Kayatz, Studien, 135).

³⁹ Dafür Neher, Weisheit, 50f.; A. Meinhold, Die Sprüche, 1. Kap. 1–15, ZBK 16, 1991, 134f.143ff.

⁴⁰ So mit Nuancen Hengel, Judentum, 275f.; A. Müller, Proverbien 1–9. Der Weisheit neue Kleider, BZAW 291, 2000, 235f.249ff.300.313 (V. 22–31 gilt als Zusatz einer Frömmigkeitsredaktion, V. 29a als spätere Glosse) und v. a. Schäfer, Poesie, 207f.229ff.264f. (V. 22–31 repräsentieren im Verein mit 1,20–33 u. a. eine »theologische Bearbeitung der ursprünglichen zwölf Lehrgedichte« [265]). Demgegenüber galten V. 22ff. der älteren Forschung oft als selbständiges Traditionsstück, so z. B. Christ, Sophia, 26.

hinteren Buchteil⁴¹; diese Stellung sowie »Form und Inhalt kennzeichnen Sir 24 als Höhepunkt des Buches«⁴².

Das nur griechisch erhaltene Kap. 24 zeigt formal eine klare Dreiteilung⁴³: Der Aufforderung zum Selbstlob (V. 1 f.) kommt die Weisheit in V. 3–22 nach. In einer »Selbstempfehlungsrede«⁴⁴ spricht sie – ähnlich den Isisaretalogien⁴⁵ – von ihrer uranfänglichen Erschaffung (V. 3.8 f.), von ihrer Kenntnis des Kosmos' (V. 4–6), von ihrer völkerweiten Suche einer irdischen Ruhestätte und der Niederlassung in Zion (V. 7–11), von ihrem guten Gedeihen wie verschiedene Bäume (V. 12–17); und schließlich ergeht der Aufruf, zu ihr zu kommen und sie wie köstliche Nahrung zu sich zu nehmen (V. 19–22). In V. 23–34 nimmt dann Ben Sirach selber das Wort und identifiziert Weisheit und Tora (V. 23), was er mit der kosmomorphen Metapher der Wasser führenden Flüsse interpretiert (V. 25–29); in Aufnahme dieses Bilds exponiert der Weisheitslehrer dann sein eigenes Wirken als Vermittlung dieses lebensspendenden Wassers bis in fernste Zukunft (V. 30–34).

Gegenüber der Sicht von Prov 8, die rezipiert und in V. 9 zitiert wird⁴⁶, entfaltet Sir 24 ein nochmals universaleres, zugleich aber heilsgeschichtlich, nomistisch und national zugespitztes *Profil der Weisheit*:

- Die *Personifizierung* stimmt situativ mit Prov 8 überein. Dies wird dann indes durch phytomorphe (V. 12 ff. 19 ff.) und – mit der Tora kombiniert – kosmomorphe (V. 25 ff.) Stilisierungen weitergeführt, wodurch wohl die Schöpfungsinhärenz (s. V. 3) betont wird. So kann von einer Verborgenheit der Weisheit keine Rede sein (s. aber 1,6 neben 1,9 f.).
- Ebenfalls traditionskonform ist die *Vorweltlichkeit* der Weisheit (V. 3.9; s.a. 1,4.9), der nun auch explizit ewige Dauer (ἔως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπτω V. 9; s.a. V. 33; 1,1) korrespondiert. Ähnlich wie in Prov 8 wird die Präsenz bei und die Kenntnis der

⁴¹ Strittig ist, ob Kap. 24 als Abschluss von Teil 1 oder (eher) als Eröffnung von Teil 2 fungiert (s. dazu das Referat von J. Marböck, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira. Mit Nachwort und Bibliographie zur Neuauflage*, BZAW 272, ²1999, 41 ff.; G. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, ATD.A 1, 2000, 34 f. 179 f.; J. Schreiner, *Jesus Sirach 1–24*, NEB 38, 2002, 6.128; R.J. Coggins, *Sirach*, 1998, 24 ff.).

⁴² J. Marböck, *Gottes Weisheit unter uns. Sir 24 als Beitrag zur biblischen Theologie*, in: ders., *Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach*, HBS 6, 1995, 73–87, 76.

⁴³ Vgl. die Beobachtungen in den Komm. und bei Marböck, *Sir 24*, 77.

⁴⁴ Gese, *Weisheit*, 226.

⁴⁵ Im Unterschied zu Prov 8 (s.o. Anm. 33) ist dies für Sir 24 allgemein anerkannt.

⁴⁶ So etwa Fischer, *Gotteslehrerinnen*, 204; Murphy, *Personification*, 226; s. bereits Marböck, *Wandel*, 55 f. Näherhin ist V. 9a (πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέν με) nahezu wörtliches Zitat aus Prov 8,22 f. (πρὸ τοῦ αἰῶνος Prov 8,23; Sir 24,9; 42,21; Tob 6,18; ἔκτισέν με Prov 8,22; s.a. ἀρχή Prov 8,22 f.).

Schöpfung konstatiert (V. 4 ff.); dass aber »hier das Schöpfungswirken der Weisheit« »[i]n viel detaillierterer Weise« »beschrieben« wird⁴⁷, trifft schwerlich zu, bleibt doch die protologische Funktion ebenso unbestimmt.

- Neu tritt die *Nomisierung* der Weisheit hinzu, die den Kommentar V. 23 ff. beherrscht: Die Weisheit wird – im Anschluss an ältere Ansätze im Pentateuch⁴⁸ – mit dem »Bundesbuch des höchsten Gottes« und dem Gesetz Moses identifiziert (V. 23), was man geradezu als »the theological high-point of the work« bezeichnet hat⁴⁹. Derart vollzieht sich ein ähnlicher Vorgang wie in Hi 28,28 bezüglich der Gottesfurcht, indem die Weisheit mit einer zweiten Größe gleichgesetzt wird, die präziser bestimmbar oder eben theologisch dominant ist. Damit verbindet sich, dass die Identifizierung von Weisheit und Gesetz als Konzentrationsbewegung erfolgt: Die Weisheit wird auf das Gesetz beschränkt oder festgelegt⁵⁰ und es findet nicht etwa eine Sapientialisierung und Universalisierung statt, die das Gesetz auf die Weisheit ausweitete. Aus dieser Entsprechung zur Tora resultiert dann die Funktion der Weisheit als Anleitung zum lebensförderlichen und gottgefälligen Wandel (V. 20 ff.). Derart exponiert sich Sirach als Vertreter einer profilierten frühjüdischen Gesetzestheologie⁵¹.
- Eng mit der Nomisierung hängt die (*heils*)*geschichtliche Fassung* und insofern *Nationalisierung bzw. Israelitisierung* der Weisheit zusammen, was ebenfalls eine, ja m.E. die grundlegende Innovation darstellt⁵². Neben der kosmologischen Vermittlung gemäß Prov 8 bietet die Historisierung der Weisheit eine zweite Möglichkeit, die uranfängliche mit der gegenwärtig erstrebten Weisheit zu vermitteln. Hatte die Weisheit nach ihrem Erkundungszug durch den Kosmos zunächst bei den Völkern eine Ruhestätte (ἀνάρπαυσίς) gesucht (V. 6 f.), so fand sie diese doch nur auf dem Zion (V. 8), wo sie dann eben ihren Dienst verrichten und gedeihen konnte (V. 10 ff.).

⁴⁷ Gese, Weisheit, 226.

⁴⁸ Vgl. dazu T. Krüger, Gesetz und Weisheit im Pentateuch, in: I. Fischer/U. Rapp/J. Schiller (Hg.), Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. FS J. Marböck, BZAW 331, 2003, 1–12 (zu Dtn und Num), Baumann, Weisheitsgestalt, 294 ff. (zu den Gesetzesbegriffen) und zum weiteren Hintergrund Marböck, Wandel, 80 ff.

⁴⁹ Coggins, Sirach, 97.

⁵⁰ So mit Marböck, Wandel, 94 f.; Borgonovo, Incarnazione, 62. S.a. 1,26 f.; 6,37; 15,1; 19,20; 21,11; 23,27; 33,2 f.; 34,8; 38,34–39,11; 45,5 (ohne Personifizierung der Weisheit).

⁵¹ Dies betont z.B. v.Lips, Traditionen, 149.

⁵² Vgl. dazu bereits Gese, Weisheit, 226.227 f.

Insofern nun die im Erzählerkommentar vorgenommene Nominierung auf der geschichtlichen Gabe des Gesetzes an Israel basiert, besitzt auch sie ihre konzeptionelle Begründung in der heilsgeschichtlichen Fassung der Weisheit.

Dies erlaubt es dann auch dem Weisheitslehrer selber, sich nicht unbescheiden für die Absicherung der zukünftigen Bedeutung und Funktion der Weisheit zuständig zu zeigen: Er wird auch fortan (ἔτι V. 32 f.), εἰς γενεᾶς αἰώνων: »für die fernsten Geschlechter« weisheitliche Unterweisung bieten; und zwar vermittelt er dies gar ὡς προφητεῖαν: »wie Prophetenwort« (V. 32 f.), womit eine letzte Synthese von Weisheit und Prophetie anvisiert wird.

Der *traditionsgeschichtliche* Prozess lässt sich demnach so summieren, dass die personifizierte Weisheit vorweltlichen Ursprungs ganz auf der Linie von Prov 8 rezipiert und in zentraler Stellung und Funktion in die auf den vordringenden Hellenismus reagierende, umfassende theologische Systembildung des Siraciden integriert wird: »Sir 24 stellt in Gestalt und Begriff der Weisheit eine überaus kühne, umfassende Verbindung alttestamentlicher Traditionen dar«⁵³, wobei der innovative Akzent auf der heilsgeschichtlichen Vermittlung der Weisheit an Israel liegt, die in einer verengenden Nominierung der Weisheit kulminiert.

Nur angemerkt sei, dass die *Datierung von Sir 24* konventionell ins frühe 2. Jh. v. Chr. erfolgt; denn dass V. 1/3–22(*) redaktionsgeschichtlich einen älteren (Schul-)Text darstellen⁵⁴, bleibt angesichts der buchkompositionell und theologisch zentralen Funktion sowie der traditionsgeschichtlichen Befunde höchst fraglich und lässt sich nicht aufweisen.

4. 1ApcHen 42

Nochmals eine neue Konzeption präsentiert der Weisheitsmythos von 1ApcHen 42 im Rahmen der Apokalyptik. Der knappe Entwurf bildet eine selbständige Einheit, die über die himmlische Verortung der Weisheit relativ locker in den Nahkontext von Kap. 41–43 in den Bilderreden (37–71) eingefügt ist⁵⁵ und die nur aufgrund des Inhalts ungefähr (ins 2./1. Jh. v. Chr.?) zu datieren ist. Kap. 42 lautet⁵⁶:

⁵³ Marböck, Sir 24, 85.

⁵⁴ So Kaiser, Grundriß 3, 80 Anm. 51.

⁵⁵ Vgl. dazu Christ, Sophia, 54 ff., der die Interpretationslinie ›Weisheit (42) → Richter (41,9) → Menschensohn (46,2 ff.) → Henoch (71,14)‹ auszieht. Zur kontroversen Datierung der Bilderreden vom 2. Jh. v. Chr. bis zum 2. Jh. n. Chr. s. nur S. Uhlig, Das äthiopische Henochbuch, JSRZ 5/6, 1984, 461–780, 574 f.; G.S. Oegema, Apokalypsen, JSRZ 6/1,5, 2000, 137.

⁵⁶ Neuübersetzung des nur äthiopisch belegten Kap. im Anschluss an Uhlig, JSRZ 5/6, 584.

- 1 Die Weisheit (*tebab*) fand keinen Ort (*'irakabat*),
 wo sie wohnen konnte (*taḥādder*),
 und (so) war ihre Wohnung (*māḥdarā*) in den Himmeln.
- 2 Und es ging aus (*waḏ'at*) die Weisheit,
 auf dass sie wohne (*teḥder*) unter den Menschenkindern,
 und sie fand keine Wohnung (*maḥdara*);
 die Weisheit kehrte zurück (*gab'at*) an ihren Ort,
 und sie ließ sich nieder (*wataše'nat*) inmitten der Engel.
- 3 Und die Ungerechtigkeit (*wa'ammadā*) ging aus (*waḏ'at*) aus ihren Kammern:
 Die, welche sie nicht suchte, fand sie,
 und sie wohnte (*waḥādarat*) unter ihnen wie Regen in der Wüste und wie Tau auf
 durstigem Land.

Das *Profil der Weisheit* lässt sich knapp summieren:

- Eine *Personifizierung* wird zwar nicht explizit vorgenommen, legt sich aber durch das »wohnen« (*ḥadara*) unter den personalen Größen ›Menschen‹ und ›Engeln‹ sowie das selbständige Handeln der Weisheit nahe.
- Ähnliches trifft für die *Vorweltlichkeit* zu, die durch die Rückkehr der Weisheit »an ihren Ort« indiziert ist.
- Die Pointe der konzisen Erzählung liegt in der *mythisch und unheilsgeschichtlich fundierten Abwesenheit* der Weisheit, die ihre Wohnung im Himmel gefunden hat; damit wird aus Hi 28 das Zentralmotiv der Unzugänglichkeit der Weisheit variierend rezipiert. Neu wird dies jedoch mythisch und unheilsgeschichtlich mit der (ihrerseits nicht erläuterten) Ablehnung der Weisheit durch die Menschen – so wird man V. 2a deuten müssen – begründet; damit lehnt 1ApcHen 42 implizit, aber radikal die Niederlassung der Weisheit in Zion gemäß Sir 24 ab, die der apokalyptischen Grundeinsicht in die Verderbtheit der Welt fundamental entgegensteht⁵⁷.
- Verstärkt wird die Abwesenheit der Weisheit noch durch die *an-tithetische Gegenüberstellung zur Ungerechtigkeit* und deren dauerhafter Präsenz – wiederum mit »wohnen« formuliert – bei den Menschen. Bestand traditionell und zumal in Prov 1–9 eine Opposition von Weisheit und Torheit (in 9,13 personifiziert zur *אשה כסילוה*), so tritt hier variierend die von den Menschen geradezu aufgesogene Ungerechtigkeit auf (was u.U. auf die apokalyptische Zentralfrage nach der Gerechtigkeit Gottes zurückzuführen ist).

⁵⁷ Dasselbe gilt für die Nomisierung der Weisheit: Die Apokalyptik und insbes. 1ApcHen basiert ja auf dem Grundgedanken, dass Israel trotz der Tora grundsätzlich ungerecht bzw. verloren ist und Gerechtigkeit bzw. Rettung nur durch apokalyptisches (Weisheits-)Wissen und entsprechendes Verhalten erlangt werden kann.

Traditionsgeschichtlich bietet 1ApcHen 42 unter apokalyptischem Vorzeichen eine kritische Rezeption und Weiterentwicklung v.a. von Hi 28 und Sir 24, die auf der mythisch und unheilsgeschichtlich begründeten Abwesenheit der (personifizierten, vorweltlichen und der Ungechtigkeit gegenüberstehenden) Weisheit insistiert. Die himmlische Verortung lässt sich als apokalyptische Horizonterweiterung verstehen⁵⁸, welche die irdischen Probleme (nicht mehr prophetisch auf der Zeitachse, sondern) räumlich durch eine kosmologische Erweiterung der (Himmels-)Welt löst: im konkreten Fall durch eine mythisch und unheilsgeschichtlich begründete *Uranisierung* der Weisheit. Aufgrund der ätiologischen Pointe des vor- bzw. urzeitlichen Geschehens kann man – hier – zu Recht von einem *apokalyptischen Weisheitsmythos* sprechen⁵⁹.

Aus Platzgründen nur verwiesen werden kann hier auf *weitere frühjüdische Texte zur personifizierten Weisheit* (wie Bar 3,9–4,4; SapSal; 4QSapiental Work u.a.), die bei unterschiedlicher Auswahl und Akzentuierung der bekannten Elemente vergleichbare Profile der Weisheit zeichnen.

5. Ausblick: Joh 1,1–18*

Die personifizierte Weisheit vorweltlichen Ursprungs ist auch im NT an prominenter Stelle belegt⁶⁰: Sie gibt den entscheidenden Hintergrund für den Prolog des JohEv ab, wie in einem kurzen Ausblick skizziert sei, ohne diesen meistbehandelten Text des NT⁶¹ genauer exegesieren zu können.

Dass der »Mythos vom Logos« (H. Weder) keine johanneische Neuschöpfung ex nihilo darstellt, ist schon lange bekannt, doch die religions- und traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen wurden und werden unterschiedlich bestimmt. Zur Zeit gibt immerhin eine »Mehrheit der Forscherinnen und Forscher ... der jüdischen Weisheitstradi-

⁵⁸ So im Anschluss an U. Luck, Das Weltverständnis in der jüdischen Apokalyptik. Dargestellt am äthiopischen Henoch und am 4. Esra, ZThK 73 (1976), 283–305.

⁵⁹ Er umfasst die Elemente: (1) Präexistenz der Weisheit im Himmel, (2) Abstieg auf die Erde, (3) Ablehnung durch die Menschen und (4) Rückkehr in den Himmel und ›Verborgenheit‹.

Einzelne Elemente finden sich wiederholt, doch 1ApcHen 42 bietet die geschlossenste Erzählung. Deshalb ist man gegenüber der seit Bultmann, Hintergrund, verbreiteten Annahme eines selbständigen Weisheitsmythos' äußerst zurückhaltend geworden – selbst bei Sir 24, wo zumindest die Niederlassung der Weisheit in Zion ein mythisches Element erster Güte darstellt.

⁶⁰ Personifiziert tritt die Weisheit insbes. auch in der Q-Tradition auf (s. Lk 7,35/Mt 11,19; Lk 11,49f./Mt 23,34–36), wo aber die Vorweltlichkeit fehlt.

⁶¹ S. zur Forschungsgeschichte umfassend M. Theobald, Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1Joh, NTA 20, 1988, 3 ff.

tion« den Vorzug⁶²; und im Licht des entfalteten traditionsgeschichtlichen Strangs verdient in der Tat eine Mittellösung den Vorzug, die den Prolog im frühjüdischen Horizont – unter Einschluss hellenistisch-jüdischer Einflüsse (zumal Alexandriens) – verortet⁶³. Denn im Logoshymnus 1,1–18⁶⁴ gehen »wie selten sonst Altes und Neues Testament aufeinander zu [...]«⁶⁵; das lässt sich am hier interessierenden *Profil des Logos*’ umreißen:

- Die *Personifizierung* des Logos’ bzw. der dahinter stehenden Weisheit insinuiert schon V. 1: »und Gott (von Art)⁶⁶ war das Wort«, und sie wird spätestens durch die Rede vom »Einziggeborenen« (V. 14) und vom »Einziggeborenen im Schoß des Vaters« (V. 18) definitiv konstatiert.
- Die *Vorweltlichkeit* stellt ebenfalls gleich der Einsatz ἐν ἀρχῇ (V. 1f.) in Aufnahme von Gen 1,1 und Prov 8,22 unmissverständlich heraus⁶⁷; im Unterschied zu sämtlichen übrigen frühjüdischen Weisheits-Texten wird dem Logos jedoch nicht Geschöpflichkeit, sondern Göttlichkeit zugeschrieben: Er wird am Anfang nicht etwa geschaffen oder gemacht, sondern er »war« (ἦν) damals bereits.
- Die *wesenhafte Eigenart* des Logos’ besteht in der ntl. singulär formulierten *Göttlichkeit* (V. 1) und dem *Einziggeborenen-Status* (V. 14); zudem besitzt der Logos Leben in sich (V. 4).

⁶² Strotmann, Präexistenz, 91.

⁶³ Vgl. hingegen die Extrempositionen der Annahme eines generellen altorientalischen Hintergrunds (z. B. Bultmann, Hintergrund, 14ff.27ff. – inkl. mandäischer und manichäischer Texte) und der Beschränkung auf den atl. Horizont (v. a. H. Gese, Der Johannesprolog, in: ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, BEvTh 78, München 1978, 152–201, 173ff.).

⁶⁴ Nicht einbezogen werden im Folgenden die nach breitem Konsens redaktionellen Aussagen über den Täufer in V. 6–8.15; hingegen müssen hier weitere mutmaßliche redaktionelle Zusätze (m. E. V. 12d–13.17f.) auf sich beruhen.

Vgl. zu Struktur und Inhalt des Prologs neben den Komm. (s. jetzt C. Dietzfelbinger, Das Evangelium nach Johannes, ZBK.NT 4/1–2, 2004, 21f.34.39ff.) bes. O. Hofius, Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1–18, in: ders./H.-C. Kammeler, Johannesstudien, WUNT 88, 1996, 1–23, 9ff.

⁶⁵ Marböck, Sir 24, 73.

⁶⁶ So nach H. Weder, Der Mythos vom Logos (Johannes 1). Überlegungen zur Sachproblematik der Entmythologisierung, in: ders., Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik, 1992, 401–434, 405; Dietzfelbinger, ZBK.NT 4/1, 24f.

⁶⁷ Vorweltlichkeit und Schöpfungsmittlerschaft kennzeichnen den Sohn – der Weisheitsbegriff fehlt – auch im Kolosser-Hymnus 1,15–20; s. a. Hb 1,2f., zu Vorweltlichkeit und Göttlichkeit Phil 2,6 (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων; εἶναι ἴσα θεῷ) und zur Vorweltlichkeit implizit Sendeformeln wie Gal 4,4; Röm 8,3, aber auch 2Kor 4,4 u. a.

All dies wird vom *λόγος* prädiziert und nicht von der σοφία, wie im frühjüdischen Horizont eher zu erwarten wäre⁶⁸. Diesem Wechsel wurde zunächst im hellenistischen Judentum vorgearbeitet, wo sich Weisheit und Logos stark annäherten, wie bes. Philo und die Sapientia Salomonis belegen⁶⁹. Der Prolog bezieht aber, durchaus kritisch gegenüber diesen Weisheits- und Logospekulationen, beides auf den irdischen Menschen Jesus von Nazareth und führt damit das urchristliche Verständnis Jesu als Wort Gottes weiter. Hinzu kommt, dass der Hymnus eben in der Fleischwerdung in Jesus von Nazareth gipfelt – bei dem das biologische Geschlecht vorgegeben war⁷⁰.

- *Funktional* kommt dem Logos kosmologisch eine umfassende *Schöpfungsmittlerschaft* zu (V. 3.10f. mit διὰ-Formeln)⁷¹, und anthropologisch fungiert er für die Menschen als Licht (V. 4f.), Herrlichkeit (V. 14) sowie Gnade und Wahrheit (V. 14.17), übt also eine *Heilsmittlerschaft* aus. Dabei etabliert V. 17 im Unterschied zu Sir 24 einen diametralen Gegensatz zwischen dem Gesetz Moses und der Gnade und Wahrheit Jesu Christi bzw. des Logos’.
- Die *Geschichte* des Logos’ umfasst, ausgehend vom uranfänglichen Sein bei Gott, kosmologisch das Kommen in die Welt (V. 9), kosmologisch-anthropologisch die Ablehnung bzw. Aufnahme (V. 10ff.) und anthropologisch die Fleischwerdung (V. 14). Damit bezieht sich der Prolog jetzt v. a. auf die narrative Entfaltung in der ersten Hälfte des JohEv (Kap. 1–12).

Diese knappe Übersicht validiert die Einordnung des – zunächst selbständigen – Logoshymnus’ in den traditionsgeschichtlichen Strang der personifizierten Weisheit vorweltlichen Ursprungs; damit soll in keiner Weise einer einlinigen Her- oder gar Ableitung das Wort geredet, sondern der Johannes-Prolog schlicht im Horizont der beschriebenen frühjüdischen Weisheitsgestalt gelesen werden. Derart zeigt sich m.E. deutlicher, als es bisher der Fall war, dass und in welchem konzeptionellen Ausmaß der den johanneischen Jesus wesentlich charakterisierende Logos als inkarnierte Weisheit verstanden wird. Traditionsgeschichtlich

⁶⁸ S. zum ganzen Übertragungsvorgang v.Lips, Traditionen, 294ff.

⁶⁹ S. zu σοφία und λόγος gemeinsamen Prädikaten v.Lips, Traditionen, 310f.; Gese, Weisheit, 243 (mit Verweis auf Sir 24,3) und Breit Scott, Sophia, 88ff. – Zum hellenistisch-jüdischen Einfluss Alexandriens und namentlich Philos, s. Weder, Mythos, 407 mit Anm. 19; T.H. Tobin, The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation, CBQ 52 (1990), 252–269, 254ff.; Dietzfelbinger, ZBK.NT 4/1, 23 f.

⁷⁰ So mit Gese, Weisheit, 243; v.Lips, Traditionen, 308.468f.; Scott, Sophia, 170ff.

⁷¹ Vgl. neben Kol 1,15f. etwa Sap 7,22; 8,6 und Philo, Spec.Leg 1, 81.

ergänzt Joh 1 damit die bisherigen Konzeptionen der Weisheit um eine anthropisierte bzw. präziser: inkarnierte Fassung.

III. Ergebnis

Der herausgearbeitete traditionsgeschichtliche Strang der personifizierten Weisheit vorweltlichen Ursprungs verbindet also unterschiedliche Weisheits-Konzeptionen:

- Vor dem Hintergrund ›traditioneller‹ Weisheit entwickelt Hi 28 (durch einen vorweltlichen Schöpfungsbezug) eine *kosmologisierte* und (nur Gott zugängliche) *theologisierte* Weisheit.
- Diese Engführung universalisiert Prov 8,22–31 durch die Präzisierung der vorweltlichen Entstehung und der Vermittlungsfunktion zu einer *protologisierten* und nun explizit *personifizierten* Weisheit.
- Sir 24 integriert dies (unter Ergänzung der ewigen Dauer) in seine Fokussierung auf die *ver(heils)geschichtliche*, d.h. *nominierte* und *nationalisierte* Weisheit.
- Kritisch hierzu präsentiert 1ApcHen 42 eine (der Ungerechtigkeit gegenüber stehende) *uranisierte* Weisheit, deren Abwesenheit mythisch und unheilsgeschichtlich begründet wird und die nur auserwählten Gerechten (s. 1ApcHen 1,1f.) zugänglich ist.
- Demgegenüber schließt sich Joh 1 an Sir 24 und Prov 8 an und spitzt diese Entwürfe auf eine *anthropisierte bzw. präziser: inkarnierte Weisheit* zu, die in Gestalt des personifizierten, vorweltlichen, göttlichen, Schöpfung und Heil vermittelnden Logos' in die Welt bzw. zu den Menschen kommt.

Dieser traditionsgeschichtliche Strang stellt m.E. ein bedeutendes und durchaus nuancenreiches Kapitel frühjüdischer bzw. biblischer Religions- und Theologiegeschichte der jüngeren Weisheit dar. Ihm gebührt – zumal im Horizont biblischer Theologie – vertiefte Aufmerksamkeit, verbindet er doch im Anschluss an die atl. Rezeption altorientalischer und hellenistischer Modelle kanontheologisch zunächst atl., dann ›testamentübergreifend‹ atl. und ntl. Schriften miteinander zu einer spannungsvollen gesamtbiblischen Konzeption. Ihm kommt aber auch systematische Relevanz zu, insofern er zum religionsphilosophischen Problem der Vermittlung von Gott und Welt bzw. Menschen biblische Positionen beisteuert, die wesentlich zur Problemerkennung beitragen und heutige Problembearbeitungen anregen können.

On the basis of Job 28, Prov 8,22–31, Sir 24, 1ApcHen 42, and Joh 1, the article traces the conceptual interrelations and transformations of a tradition-historical line between the testaments: the personified wisdom of antemundane origin, whose character, origin, function, an history is depicted and compared according to the texts.

La contribution dégage en Job 28, Prov 8,22–31, Sir 24, 1ApcHen 42 et Joh 1 les liens et transformations conceptionnelles d'une ligne tradition-historique entre les testaments: la sagesse personnifiée d'origine préhistorique dont la nature, l'origine, la fonction et l'histoire sont décrites et comparés au moyen des textes.

Der Beitrag arbeitet in Hi 28, Prov 8,22–31, Sir 24, 1ApcHen 42 und Joh 1 die konzeptionellen Zusammenhänge und Transformationen eines traditionsgeschichtlichen Stranges zwischen den Testamenten heraus: die personifizierte Weisheit vorweltlichen Ursprungs, deren Wesen, Ursprung, Funktion und Geschichte sich anhand der Texte beschreiben und miteinander vergleichen lässt.