

Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos)

*Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam REligionemque pertinentia
XXVII*

Mohr Siebeck

SAPERE

Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam RELigionemque pertinentia

Schriften der späteren Antike
zu ethischen und religiösen Fragen

Herausgegeben von

Rainer Hirsch-Luipold, Reinhard Feldmeier
und Heinz-Günther Nesselrath

unter der Mitarbeit von

Natalia Pedrique und Andrea Villani

Band XXVII



Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos)

eingeleitet, übersetzt und
mit interpretierenden Essays versehen von

Karl-Wilhelm Niebuhr, Walter Ameling,
Folker Blischke, Mareike V. Blischke,
Alfons Fürst, Rainer Hirsch-Luipold,
Heinz-Günther Nesselrath,
Maren R. Niehoff und Friedrich V. Reiterer

herausgegeben von

Karl-Wilhelm Niebuhr

Mohr Siebeck

SAPERE ist ein Forschungsvorhaben der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen im Rahmen des Akademienprogramms der Union der Deutschen Akademien der Wissenschaften.

e-ISBN PDF 978-3-16-156428-4

ISBN 978-3-16-152808-8

ISSN 1611-5945 (SAPERE. Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2015 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Der Band wurde vonseiten des Herausgebergremiums von Reinhard Feldmeier betreut und von Janjenka Szillat, Magdalena Albrecht und Andrea Villani in der SAPERE-Arbeitsstelle in Göttingen gesetzt. Druck von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier, gebunden von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier.

SAPERE

Griechische und lateinische Texte der späteren Antike (1.–4. Jh. n. Chr.) haben lange Zeit gegenüber den sogenannten ‚klassischen‘ Epochen im Schatten gestanden. Dabei haben die ersten vier nachchristlichen Jahrhunderte im griechischen wie im lateinischen Bereich eine Fülle von Werken zu philosophischen, ethischen und religiösen Fragen hervorgebracht, die sich ihre Aktualität bis heute bewahrt haben. Die – seit Beginn des Jahres 2009 von der Union der deutschen Akademien der Wissenschaften geförderte – Reihe SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam RELigionemque pertinentia, ‚Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen‘) hat sich zur Aufgabe gemacht, gerade solche Texte über eine neuartige Verbindung von Edition, Übersetzung und interdisziplinärer Kommentierung in Essayform zu erschließen.

Der Name SAPERE knüpft bewusst an die unterschiedlichen Konnotationen des lateinischen Verbs an. Neben der intellektuellen Dimension (die Kant in der Übersetzung von *sapere aude*, „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“, zum Wahlspruch der Aufklärung gemacht hat), soll auch an die sinnliche des „Schmeckens“ zu ihrem Recht kommen: Einerseits sollen wichtige Quellentexte für den Diskurs in verschiedenen Disziplinen (Theologie und Religionswissenschaft, Philologie, Philosophie, Geschichte, Archäologie ...) aufbereitet, andererseits aber Leserinnen und Leser auch „auf den Geschmack“ der behandelten Texte gebracht werden. Deshalb wird die sorgfältige wissenschaftliche Untersuchung der Texte, die in den Essays aus unterschiedlichen Fachperspektiven beleuchtet werden, verbunden mit einer sprachlichen Präsentation, welche die geistesgeschichtliche Relevanz im Blick behält und die antiken Autoren zugleich als Gesprächspartner in gegenwärtigen Fragestellungen zur Geltung bringt.

Vorwort zu diesem Band

Als eine der spätesten Schriften der Septuaginta, des griechischen Alten Testaments, bereitet die *Sapientia Salomonis* (wahrscheinlich 1. Jh. n. Chr.) die für das ‚christliche Abendland‘ wegweisende Synthese von biblischer Heilsgeschichte und jüdischer Weisheitstradition mit griechisch-philosophischem Denken vor. Sie wird hier, den Vorgaben und Chancen der SAPERE-Reihe entsprechend, in einer zweisprachigen Ausgabe mit Einführung und begleitenden Essays vorgestellt. Die neue Übersetzung der *Sapientia* für den vorliegenden Band hat auf der Basis der kritisch überprüften Editionen von Ziegler und Rahlfs der klassische Philologe Heinz-Günther Nesselrath erarbeitet. Als Mitherausgeber und erfahrener Autor der Reihe war er wichtiger Ansprechpartner auch für konzeptionelle Fragen. Schwerpunkte in seinem breiten Œuvre, das auch in zahlreiche Anmerkungen zur Übersetzung Eingang gefunden hat, liegen bei der attischen Komödie, der griechischen Geschichtsschreibung, der Zweiten Sophistik und in der Spätantike. Als Philologe bestimmt Nesselrath in seinem Essay präzise, untersetzt durch statistische Befunde, die sprachliche Stellung der *Sapientia* ‚zwischen‘ griechisch-hellenistischer und biblisch-jüdischer Literatur. Meine Einführung in die Schrift sowie ein großer Teil der Anmerkungen zur Übersetzung sollen dazu dienen, die biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Kontexte der *Sapientia* zu beleuchten. Mein Essay zum philosophiegeschichtlichen Hintergrund des alexandrinischen Judentums will erste Orientierungen für Leser bieten, die nicht selbst auf diesen Gebieten arbeiten. Als Neutestamentler habe ich mich damit ein Stück weit über die Grenzen meines unmittelbaren Fachgebietes hinausbegeben, die bei Paulus und den Katholischen Briefen sowie bei den Quellen des griechischsprachigen antiken Judentums liegen.

Weitere Bibelwissenschaftler, die Essays zum vorliegenden Band beige-steuert haben, sind die Alttestamentlerin Mareike Verena Blischke, der Alttestamentler Friedrich V. Reiterer und der Neutestamentler Folker Blischke. Mareike Blischke hat eine umfassende Monographie zur Eschatologie der *Sapientia* vorgelegt, in der sie ihre These zur Literarkritik der Schrift begründet. Wenn auch ihr mehrstufiges literarkritisches Modell der Textentstehung nicht zur Grundlage für die übrigen Beiträge in diesem Band gemacht werden konnte, so hat sie doch in ihrem Essay auf dieser Basis Grundzüge der Theologie der *Sapientia* herausarbeiten können, die den Reichtum und die Vielfalt theologischer Gedanken in dieser Schrift beleugen. Friedrich Reiterer ist mit Untersuchungen zur biblischen Weisheits-

literatur, insbesondere zum Sirach-Buch, hervorgetreten. In seinem Essay beleuchtet er die Wege, Traditionen, Denkweisen und Sprachformen der Weisheit, die sich über Jahrhunderte hin aus ihren altorientalischen Ursprüngen in die griechisch-hellenistische Geisteswelt hineinbewegt hat. So konnte sie zur Grundlage für neue literarische Gestaltungen und theologische Gedankenwelten werden, wie sie mit der *Sapientia Salomonis*, aber auch in manchen Schriften des Neuen Testaments begegnen. Exemplarisch belegt das der Essay von Folker Blichke an den Briefen des Paulus. Ausgehend von der Annahme, dass aufgrund ihrer Datierung und Lokalisierung die Kenntnis der *Sapientia* für Paulus durchaus denkbar ist, zeigt er wesentliche Verwandtschaften zwischen beiden vor allem auf den Gebieten der Ethik, der Eschatologie und des Gottesverständnisses auf, wenngleich sich unmittelbare Bezugnahmen auf die *Sapientia* oder gar Zitate aus ihr bei Paulus nicht nachweisen lassen.

Neben dem für Text und Übersetzung zuständigen Philologen und den genannten Bibelwissenschaftlern haben weitere Altertumswissenschaftler aus verschiedenen Disziplinen zum vorliegenden Band beigetragen. Der Althistoriker Walter Ameling, dessen Forschungsschwerpunkte in der römischen Kaiserzeit und der Spätantike liegen, hat zahlreiche Studien zur jüdischen Epigraphik und zum Diasporajudentum verfasst, darunter den Band der *Inscriptiones Judaicae Orientis* zu Kleinasien. In seinem Essay beleuchtet er die historischen Voraussetzungen und Rahmenbedingungen des alexandrinischen Judentums, dem sich die *Sapientia* aller Wahrscheinlichkeit nach verdankt. Maren Niehoff, Spezialistin für jüdische Religionsgeschichte mit Forschungsschwerpunkten bei Philon von Alexandria und bei den Wechselbeziehungen zwischen hellenistisch-römischer Philosophie, antiken Judentum und frühchristlicher Bibelauslegung, legt einen vergleichenden Essay zur *Sapientia* und Philon vor. Der Patristiker Alfons Fürst beschäftigt sich neben weiteren Forschungen zur Geschichte und Theologie des antiken Christentums besonders mit dem alexandrinischen Theologen Origenes und seiner Wirkungsgeschichte bis in die Neuzeit. In seinem Essay zeigt er exemplarisch an der Rezeption von Sap 7,25f., wie bei Origenes eine alttestamentliche Aussage, vom Neuen Testament her gelesen, als christologische Schlüsselstelle interpretiert werden konnte.

Eine erste bibliographische Orientierung über Textausgaben, Übersetzungen und Kommentare zur *Sapientia* findet sich am Ende meiner Einführung in die Schrift (S. 35f.). Textausgaben und Sekundärliteratur, die mehrfach begegnen, werden in der Bibliographie am Schluss des Bandes nachgewiesen, Titel, die nur einmal herangezogen werden, in den Fußnoten.

Der hier vorgelegte Band verdankt sich einer mehrjährigen Gemeinschaftsarbeit, an der neben den Autoren der Essays auch die Haupterausgeber der Reihe beteiligt waren. Auf zwei Arbeitertagungen in Göttin-

gen konnten die Beiträge mit ihnen und untereinander ausgiebig diskutiert werden. Dafür sowie für die zuverlässige und angenehme Zusammenarbeit bei der Drucklegung des Bandes gebührt dem gesamten Göttinger Team unser herzlicher Dank, insbesondere aber Frau Dr. Natalia Pedrique und Herrn Dr. Andrea Villani, der auch die Register erstellt hat. Ein besonderer Dank für zahlreiche hilfreiche Hinweise gilt darüber hinaus dem für diesen Band federführenden Hauptherausgeber Reinhard Feldmeier. Der Bandherausgeber dankt den Besuchern des Jenaer „Café NT“, in dem die *Sapientia* in mehreren Semestern kursorisch gelesen wurde, woraus sich manche Anregungen für die Anmerkungen zur Übersetzung ergaben. Weitere hilfreiche philologische und philosophiehistorische Hinweise hat Prof. Dr. Matthias Perkams (Jena) beigesteuert. Darüber hinaus hat auch Rainer Hirsch-Luipold mit den Teilnehmern einer seiner Lehrveranstaltungen in Bern zu den Anmerkungen beigetragen.

Jena, im Juni 2015

Karl-Wilhelm Niebuhr

Inhaltsverzeichnis

SAPERE	V
Vorwort zum Band	VII

A. Einführung

Einführung in die Schrift (<i>Karl-Wilhelm Niebuhr</i>)	3
1. Zum Namen	3
2. Zugänge zur Weisheit Salomos	5
2.1. Die <i>Sapientia Salomonis</i> als Teil der christlichen Bibel	6
2.2. Die <i>Sapientia Salomonis</i> als Schrift aus neutestamentlicher Zeit	9
2.3. Die <i>Sapientia Salomonis</i> als Zeugnis des Griechisch sprechenden Diaspora- judentums	13
2.4. Die <i>Sapientia Salomonis</i> als Zeugnis hellenistisch-römischer Kultur	17
3. Inhalt und Aufbau	19
4. Gattung	22
5. Literarische Integrität und Intention	24
6. Datierung und Herkunft	30
7. Ursprache und Textüberlieferung	33
8. Bedeutung	34
9. Bibliographische Hinweise	35
10. Übersicht über die Textabweichungen dieser Ausgabe gegenüber den Ausgaben von Rahlfs und Ziegler	36

B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

ΣΟΦΙΑ ΣΑΛΩΜΩΝΟΣ (<i>Text und Übersetzung von Heinz-Günther Nesselrath</i>)	40
Anmerkungen zur Übersetzung (<i>K.-W. Niebuhr, H.-G. Nesselrath, R. Hirsch-Luipold</i>)	112

C. Essays

Zu Sprache und Stilistik der <i>Sapientia Salomonis</i> (<i>Heinz-Günther Nesselrath</i>)	137
1. Vorbemerkung	137
2. Von ganz früh bis ziemlich spät: der reiche Wortschatz der <i>Sapientia Salomonis</i>	137
3. Zwischen biblischer Poesie, griechischer Dichtung und griechischer Rhetorik: Die Stilistik der <i>Sapientia Salomonis</i>	148
3.1. Der sorgfältig konstruierte Anfang	148
3.2. Weitere Beobachtungen zum Periodenbau in der <i>Sapientia</i>	149
3.3. Rhetorische Stilmittel	151
4. Direkte Einflüsse griechischer Literatur und Dichtung?	152
Zur Theologie der <i>Sapientia Salomonis</i> (<i>Mareike V. Blischke</i>)	155
1. Die Liebe zur Gerechtigkeit und das Halten des Nomos	159

2. Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit	162
3. Vorstellungen von Tod und Sterben in der <i>Sapientia Salomonis</i>	164
4. Darstellung des richtenden Handelns Gottes in der <i>Sapientia Salomonis</i>	166
5. Die Weisheit in ihrem Verhältnis zu Gott	168
6. Der Heilige Geist	170
7. Gottes Handeln in der Welt und an den Menschen	171
8. Der Gott der <i>Sapientia Salomonis</i>	173
Die <i>Sapientia Salomonis</i> im Kontext der frühjüdischen Weisheitsliteratur (Friedrich V. Reiterer)	175
1. Die Art der Rede und des Argumentierens in der Weisheitsliteratur	175
2. Weisheitsliteratur von der Königszeit bis zum Hellenismus	176
2.1. Der Wandel der soziokulturellen Rahmenbedingungen	176
2.2. Die hellenistische Wende in Juda / Jerusalem	177
2.3. Die gesellschaftspolitische Rolle der Weisheitslehrer	177
2.3.1. Kohelets reservierte Position gegenüber den Mächtigen	178
2.3.2. Die vielfältigen Aufgaben des Weisen nach Ben Sira	178
2.3.3. Die Konfrontationen in der <i>Sapientia Salomonis</i>	180
3. Weisheit und Bildung in griechischer Ausprägung	181
4. Die Eigenausprägung der Weisheitsvorstellungen in frühjüdischer Gestalt	182
4.1. Salomos Weisheit	183
4.2. Vergebliche Suche nach der Herkunft der Weisheit	183
4.3. Die Weisheit: geschaffen und personifiziert	184
4.3.1. Die Herkunft der Weisheit	184
4.3.2. Die Erschaffung der Weisheit und ihr Auftreten	185
4.3.3. Implikationen der Personifizierung	185
4.4. Weisheit und Geschichte	187
4.5. Weisheit in der <i>Sapientia Salomonis</i>	188
5. Summierender Rückblick	188
Die jüdische Diaspora im hellenistischen Ägypten (Walter Ameling)	191
1. Einleitung	191
2. Jüdische Präsenz in Ägypten	195
2.1. Siedlung und Rechtsstellung	195
2.2. Integration, Abgrenzung, Ausgrenzung	198
3. Alexandria	203
3.1. Grundlagen	203
3.1.1. Status	203
3.1.2. Bevölkerung	208
3.2. Lebensform	209
3.3. Ausschreitungen gegen Juden	210
Die <i>Sapientia Salomonis</i> im Kontext hellenistisch-römischer Philosophie (Karl-Wilhelm Niebuhr)	219
1. Philosophiegeschichtliche Orientierungen	220
2. Philosophische Schultraditionen in Alexandria (der so genannte ‚Mittelplatonismus‘)	228
3. Rezeption philosophischer Traditionen in der jüdisch-hellenistischen Literatur	232
3.1. Aristobulos	233
3.2. Philon von Alexandria	237
3.3. Pseudo-Phokylides	241
3.4. Das 4. Makkabäerbuch	243

4. Philosophische Traditionen in der <i>Sapientia Salomonis</i>	246
4.1. Die Gottlosen und der Gerechte (Sap 1,16–2,24)	246
4.2. Leib – Seele – Geist – Unsterblichkeit (Sap 2,23–3,9)	248
4.3. Gottes Schöpfung und die Weisheit (Sap 7,15–30)	252
Die <i>Sapientia Salomonis</i> und Philon – Vertreter derselben alexandrinisch-jüdischen Religionspartei? (Maren R. Niehoff)	257
1. Vorbemerkungen	257
2. Biblische Figuren als theologische Vorbilder	259
3. Weisheit und Schöpfung	261
4. Menschenbild und individuelle Religiosität	266
5. Eschatologie	269
6. Zusammenfassung und Schlussfolgerungen	271
Die <i>Sapientia Salomonis</i> und Paulus (Folker Blichke)	273
1. Erwägungen zur Plausibilität der Rezeption im Neuen Testament	273
2. Die Rezeption der <i>Sapientia</i> in den paulinischen Briefen	275
2.1. Gerechtigkeit als Schlüsselbegriff für die Einheit von Gottesbeziehung und Ethik	275
2.2. Der universale Gegensatz von Gerechten und Gottlosen	278
2.3. Der Maßstab des Gesetzes und die Gerechtigkeit	281
2.4. Die Weisheit	283
2.5. Das eschatologische Gericht gemäß den menschlichen Handlungen	284
2.6. Ethisches Fehlverhalten als Folge der Leugnung der Unsterblichkeit	288
2.7. Lohn und Strafe als ethische Hauptmotivation	289
2.8. Die Bedeutung der Erinnerung	290
3. Ergebnis	291
Die Weisheit als Prinzip des Seins und der Erkenntnis. Zur Rezeption der <i>Sapientia Salomonis</i> im antiken Christentum und zu ihrer Auslegung bei Origenes (Alfons Fürst)	293
1. Kanonisierung und Autorschaft	293
2. Die Auslegung der <i>Sapientia Salomonis</i> bei Origenes	297
3. Zusammenfassung: Die Weisheit bei Origenes	312

D. Anhang

I. Literaturverzeichnis	319
1. Abkürzungen	319
2. Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen	322
3. Sekundärliteratur	323
II. Indices (Andrea Villani)	331
1. Stellenregister (in Auswahl)	331
2. Namens- und Sachregister	341
III. Die Autoren dieses Bandes	349

A. Einführung

Einführung in die Schrift

Karl-Wilhelm Niebuhr

*Was aber Weisheit ist und wie sie entstand, werde ich verkünden
und nicht verborgen halten vor euch Geheimnisse,
sondern werde von Beginn ihrer Entstehung an aufspüren
und ans Licht bringen ihre Erkenntnis
und nicht vorübergehen an der Wahrheit.*

Sapientia Salomonis 6,22

Suche nach Weisheit, Erkenntnis der Wahrheit, Erschließung von Geheimnissen, die seit Urzeiten verborgen waren – all das verspricht die „Weisheit Salomos“, die in der griechischen Bibel überliefert ist. Wer sie heute liest, braucht einiges an Vorwissen über die biblischen Texte und Überlieferungen, über die geistigen Horizonte der Alten Welt, über die literarischen Konventionen des griechisch-römischen Altertums. Solche Hilfestellungen zu geben, ist die folgende Einführung in die Schrift bestimmt.

1. Zum Namen

Der Name des biblischen Königs Salomo, der in der Überschrift der griechischen Septuaginta-Handschriften und der lateinischen Überlieferung als Autor genannt ist (ΣΟΦΙΑ ΣΑΛΩΜΩΝΟΣ, *Liber Sapientiae Salomonis*), kommt im Text nicht vor, lässt sich aber für bibelkundige Leser aus dem Inhalt des Werkes leicht erschließen. Nach 1 Kön 5,9–14¹ galt Salomo als das biblische Beispiel für einen sagenhaft weisen orientalischen König, dessen Weisheit sich so weit bis ins Ausland herumgesprochen hatte, dass selbst eine südwestarabische Königin sich auf die Reise nach Jerusalem machte, um von ihr zu profitieren (1 Kön 10,1–13). Solch herausragende Weisheit verdankte Salomo nun allerdings nach biblischer Überlieferung nicht eigenem Bildungsstreben oder hervorragenden Lehrern, sondern unmittelbar Gott. Die biblische Schlüsselszene dazu erzählt, wie Gott Salomo im Traum begegnet und ihm einen Wunsch freistellt. Dieser erbittet anstelle von Reichtum, langem Leben oder Siegen über seine Feinde nichts

¹ Stellen aus dem Alten Testament werden in diesem Band nach der Zählung der Luther-Bibel nachgewiesen. In besonderen Fällen wird die Zählung der Septuaginta angegeben und mit LXX markiert.

weiter als ein achtsames Herz, zu unterscheiden zwischen gut und böse, woraufhin ihm Gott nicht allein dies, nämlich ein weises und verständiges Herz, sondern dazu auch noch Reichtum, Ehre und eine alle übrigen Könige überragende Herrschaft schenkt (1 Kön 3,5–15).

Weisheit, Frömmigkeit und Herrschaft über die Könige der Völker bilden diejenigen Konstituenten des Salomo-Bildes, die auch in unserer Schrift implizit aufgegriffen und breit entfaltet werden. Andere Elemente der biblischen Salomo-Überlieferung dagegen, etwa seine Davidssohnschaft und die mit ihr verbundene Dynastiezusage (vgl. 1 Kön 9,1–9), Salomos Tempel- und Palastbau (1 Kön 5–7) oder sein sagenhafter Reichtum (1 Kön 10,14–29), aber auch problematischere Aspekte wie die durchaus intrigante Sicherung der Thronfolge Davids (1 Kön 1f.), die Fronlasten, die Salomos Bautätigkeit mit sich brachte (1 Kön 9,15–24), oder seine Vorliebe für ausländische Frauen (1 Kön 11,1–13) werden demgegenüber eher ausgeblendet.

Schon in der hebräischen Bibel wurden Salomo weisheitlich ausgerichtete Schriften zugeschrieben wie das Buch der Sprüche („Sprüche Salomos, des Sohnes Davids“, מְשָׁלֵי שְׁלֹמֹה בֶן־דָּוִד, das Hohelied („Lied der Lieder“, שִׁיר הַשִּׁירִים אֲשֶׁר לְשְׁלֹמֹה, der Prediger Salomo („Worte des Kohelet, des Sohnes Davids, Königs von Jerusalem“, דְּבַרֵי קֹהֵלֶת בֶּן־דָּוִד מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלַם). Auch zwei Psalmen im hebräischen Psalter verweisen in ihren Überschriften auf Salomo (Ps 72; 126). In der griechischen (christlichen) Septuaginta-Überlieferung trat zu diesem Corpus weisheitlich ausgerichteter Salomo-Schriften im Alten Testament unser Werk hinzu. Es wurde offenkundig ursprünglich auf Griechisch verfasst und blieb daher in der hebräischen Bibel unbekannt.

Am Rande wenigstens eines Teils der christlichen griechischen Bibel erscheint zudem noch eine Sammlung von 18 „Psalmen Salomos“. Das lassen jedenfalls Hinweise in einem Anhang zum Codex Alexandrinus (Mitte 5. Jh.) und einigen spätantiken Kanonverzeichnissen vermuten, obwohl es keine antiken Bibelhandschriften gibt, die den Text der Psalmen Salomos bieten.² Neben diesen nur griechisch (und davon abhängig dann auch syrisch) überlieferten „Psalmen Salomos“ begegnet in christlicher Überlieferung auch noch eine Sammlung von 42 „Oden Salomos“, die vollständig (und gemeinsam mit den „Psalmen Salomos“) nur in syrischer Überlieferung erhalten sind.³ Dazu kommt noch ein griechisches „Testament Salomos“, eine reich ausgestaltete Nacherzählung biblischer Salomo-Stoffe,

² G. S. OEGEMA, *Poetische Schriften*. JSHRZ VI 1,4 (Gütersloh 2002) 22–33; A.-M. DENIS, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, 2 Bde. (Turnhout 2000) I [507–546] 510.

³ M. LATTKE (Hg.), *Oden Salomos*. FC 19 (Freiburg u.a. 1995); M. LATTKE (Hg.), *Die Oden Salomos. Griechisch – koptisch – syrisch mit deutscher Übersetzung* (Darmstadt 2011) 9–13.

insbesondere der Geschichte vom Tempelbau, in der es Salomo vor allem mit Engelwesen und Dämonen zu tun bekommt.⁴

An all diesen antiken Salomo-Schriften⁵ wird deutlich, dass die biblische Salomo-Figur als Haftpunkt für jüdische ebenso wie für christliche Glaubensüberlieferungen geeignet war und auch in diesem Sinne genutzt wurde. Möglicherweise fand gerade die Salomo-Gestalt deshalb noch besonderes Interesse bei gebildeten Juden wie Christen, weil mit ihm als Repräsentanten biblischer Weisheit und Bildung auch gewissermaßen eine Brücke gebaut werden konnte zu den Bildungsgütern und Weisheitsvorbildern der hellenistisch-römischen Kultur. Salomo, der biblische Weise und fromme Diener Gottes, konnte so für Juden wie für Christen zur Identifikationsfigur werden, sozusagen „als Mischung aus Sokrates und Solon“ (R. Feldmeier brieflich). In den frühen Überlieferungsphasen des 1. bis 3. Jahrhunderts kann man oft gar nicht sicher unterscheiden zwischen jüdischen oder christlichen Autoren, Tradenten und Rezipienten solcher Salomo-Schriften, zumal die uns vertraute Begrifflichkeit von ‚Judentum‘ bzw. ‚jüdisch‘ und ‚Christentum‘ bzw. ‚christlich‘ in dieser Zeit noch gar nicht existiert hat. Biblische Gestalten wie Salomo und David, aber ebenso Abraham, Isaak, Mose, Elija, Jona, Hiob, Esra und viele andere boten sich beiden religiösen Gemeinschaften, die gerade erst im Begriff waren, ihre Identität in Abgrenzung voneinander herauszuarbeiten, als Bezugspunkte an, um ihre jeweils eigenen Glaubensüberzeugungen zu entfalten.⁶

In diesem gemeinsamen Rückbezug auf biblische Traditionen schlägt sich ein nicht zu überschätzender theologischer Grundgedanke nieder, der das frühe Christentum von Anfang an bestimmt hat: Der christliche Glaube, der sich im Neuen Testament erstmals und fundamental niedergeschlagen hat, ist durch sein Glaubensbekenntnis auf den einen Gott Israels verwiesen, von dem schon das Alte Testament zeugt. Deshalb sind aus christlicher Perspektive auch alttestamentliche Texte und Gestalten Bezugspunkt bzw. Ausdruck des christlichen Glaubens, selbst wenn die Schriften, in denen von ihnen die Rede ist, aus vorchristlicher Zeit stammen und bis heute weiterhin auch als Grundlagen der jüdischen Religion zu respektieren sind.

2. Zugänge zur Weisheit Salomos

Mit diesen ersten Beobachtungen zum Namen unserer Schrift sind wir bereits mitten in der Debatte um die Frage, wie sie historisch einzuordnen ist, in welchen religions- und geistesgeschichtlichen Kontexten sie entstand,

⁴ D. C. DULING (Hg.), „Testament of Solomon“, in: CHARLESWORTH 1983, 935–987.

⁵ Vgl. als Überblick M. LATTKE / R. LEICHT, „Salomoschriften“, RGG⁴ 7 (2004) 805–810.

⁶ Vgl. dazu J. R. DAVILA, *The Provenance of the Pseudepigrapha: Jewish, Christian, or other?* JJS 5 105 (Leiden u.a. 2005), zu Sap 219–225.

welche Intentionen ihr (oder ihre?) Verfasser verfolgte(n?), welche Rezipientenmilieus sich rekonstruieren lassen, wie die verschlungenen Überlieferungswege von ihrer Entstehung durch die Spätantike und das Mittelalter hindurch bis in die Neuzeit hinein verlaufen sind. Nur einige solcher Fragen können in der Einleitung kurz aufgegriffen werden.⁷ Sie und andere werden in den Essays dieses Bandes weiter vertieft. Hier soll lediglich angedeutet werden, welche unterschiedlichen Zugänge, Fragestellungen und Interessen sich für heutige Leser mit der *Sapientia Salomonis* verbinden lassen.

2.1. Die *Sapientia Salomonis* als Teil der christlichen Bibel

Zunächst einmal wurde und wird die Schrift bis heute weithin als Teil der Bibel wahrgenommen. Beim näheren Hinsehen stellt sich freilich sofort die Frage: als Teil welcher Bibel? Lange Zeit war die *Sapientia Salomonis* in Kreisen katholischer Bibelleser und -ausleger weit besser bekannt als bei protestantischen. Das hängt mit einer Entscheidung der Reformatoren im 16. Jahrhundert zusammen, die innerhalb der Schriften des kirchlich überlieferten (mittelalterlichen) Alten Testaments eine Abstufung vornahm zwischen solchen, die zur hebräischen (jüdischen) Bibelüberlieferung gehörten, und denjenigen, die nur in der griechischen (Septuaginta-) Überlieferung zu finden sind.⁸ Letztere wurden von den Reformatoren als „Apocrypha“ klassifiziert, „das sind Bücher: so nicht der heiligen Schrift gleich gehalten: und doch nützlich und gut zu lesen sind.“⁹ Darin folgten die Reformatoren Differenzierungen innerhalb der überlieferten biblischen Schriften des Alten Testaments, die schon zwischen den Kirchenvätern diskutiert worden waren.¹⁰ Im Kernbestand gehören zu den Apokryphen nach den von Luther eigenhändig gestalteten Bibelausgaben von

⁷ Zur Forschungsgeschichte vgl. den aktuellen Überblick von WINSTON 2005, 1–18.

⁸ Vgl. dazu N. WALTER, „Bücher: so nicht der heiligen Schrift gleich gehalten ...? Karlstadt, Luther – und die Folgen“, in: ders., *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments*, hg. von W. KRAUS / F. WILK. WUNT 98 (Tübingen 1997) 341–369.

⁹ So Luther unter Rückgriff auf entsprechende Bewertungen durch Hieronymus in seinen mit der Vulgata überlieferten und dadurch weit verbreiteten Prologen zu den Samuelbüchern und den Salomo-Schriften. Ihr lateinischer Text ist leicht zugänglich an den entsprechenden Stellen der Vulgata-Ausgabe von R. WEBER (Hg.), *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, 2 Bde. (Stuttgart 1969). Die zitierte Formulierung Luthers findet sich in der Ausgabe seiner ersten vollständigen Bibelübersetzung von 1534, wo sie die Überschrift zu den Apokryphen bildet, die zwischen dem Alten und dem Neuen Testament eingeordnet sind.

¹⁰ Vgl. zum Einzelnen BRANDT 2001, 312–322. Das gesamte Material findet sich detailliert zusammengestellt schon bei E. SCHÜRER, „Apokryphen des Alten Testaments“, *RE*³ I (1896) 622–653. Vgl. auch H.-P. RÜGER, „Apokryphen des Alten Testaments“, *TRE* 3 (1978) 289–316, und knapp R. HANHART, „Apokryphen“, *EKL*³ 1 (1986) 203–207. Zur Kanongeschichte der christlichen Bibel aus Alten und Neuem Testament im antiken Christentum vgl. den Überblick von MARKSCHIES / SCHRÖTER 2012, 25–74.

1534 und 1545 die Bücher Judit, *Sapientia (Salomonis)*, Tobias (Tobit), Sirach (Ben Sira), Baruch, (1. und 2.) Makkabäer sowie Zusätze zu Ester und Daniel. Einen völlig eigenen Weg ging Luther darin, dass er diese Apokryphen als eigenen Teil der Bibel *zwischen* dem Alten Testament (im Bestand der ursprünglich hebräischen Schriften) und dem Neuen Testament einordnete und damit in Kauf nahm, dass etwa die Zusätze zu Ester und Daniel von ihren kanonischen Verwandten getrennt wurden. Auch die Reihenfolge der Apokryphen hat Luther ohne traditionelle Vorbilder selbst geordnet. Weitere Texte, die teilweise auch in Septuaginta-Handschriften überliefert sind, wie ein „Brief Jeremias“ (nicht identisch mit dem im kanonischen Jeremiabuch, Kap. 29!), zwei weitere Makkabäerbücher, Teile von Esra-Schriften, zusätzliche ‚außerkanonische‘ Psalmen, ein „Gebet Manasses“ oder eine (z.T. in der Vulgata überlieferte, so genannte 4.) Esra-Apokalypse, werden heute gelegentlich auch zu den alttestamentlichen Apokryphen gerechnet, obwohl sie weder in die reformatorischen noch in die meisten neuzeitlichen katholischen Bibelausgaben aufgenommen worden sind.¹¹

Für die römisch-katholische Bibelüberlieferung wurden im Konzil von Trient – offenkundig in Reaktion auf Luthers Wertungen und Entscheidungen – die Weichen gestellt. In einer Liste der „heiligen Bücher“ werden hier zum Alten Testament ausdrücklich auch Tobit, Judit, die Weisheit (Salomos), der Ecclesiastes (Sirach), das Buch Baruch und zwei Makkabäerbücher aufgezählt. Da zudem der Wortlaut der Vulgata in allen ihren Teilen für verbindlich erklärt wird, gelangen auf diesem Wege auch die Zusätze zu Ester und Daniel in den kirchlichen Bibelkanon.¹² Heute werden in der katholischen und z.T. auch in der orthodoxen kirchlichen Tradition vergleichbare Differenzierungen zwischen den Schriften der hebräischen (jüdischen) Bibel und denen des christlichen (griechischen) Alten Testaments vorgenommen. Allerdings werden die zur Septuaginta gehörenden Texte hier in der Regel mit dem Begriff „deuterokanonische Schriften“ versehen, während mit „Apokryphen“ in diesen konfessionellen Traditionen meist außerbiblische antik-jüdische Schriften gemeint sind.

Überblickt man diese in Teilen bisweilen als verwirrend empfundenen Zusammenhänge der Bibelüberlieferung, so kann man zunächst einmal festhalten, dass die *Sapientia Salomonis* niemals zu einer jüdischen auto-

¹¹ Eine Ausnahme bildet das in christlichen Psalter-Handschriften unter den „Oden“ überlieferte, vermutlich ursprünglich jüdische Gebet Manasses, das in Luthers Bibelausgaben als letzter Text der Apokryphen erscheint, obwohl es im Inhaltsverzeichnis des Alten Testaments und der Apokryphen nicht aufgeführt wird. Die letzte Zeile auf der Seite nach dem Gebet Manasses lautet dort: „Ende der Bücher des alten Testaments“. Da es zwischen den (hebräischen) Schriften des Alten Testaments und den Apokryphen kein eigenes Titelblatt gibt, wird man also davon ausgehen können, dass Luther die Apokryphen als Teil des Alten Testaments angesehen hat.

¹² *Sessio IV* des Konzils von Trient am 8. April 1546 (vgl. BRANDT 2001, 322).

ritativen Schriftensammlung wie dem *Tanak*, der dreiteiligen Zusammenstellung aus Gesetz (hebr. *Tora*), Propheten (hebr. *Neviim*) und Schriften (hebr. *Ketuwim*) gehört hat, sondern, wenn überhaupt, dann immer nur zum christlichen Alten Testament. Gleichwohl haben wir es, wie noch zu zeigen sein wird, mit einer ursprünglich jüdischen antiken Schrift zu tun, die einer alttestamentlichen Gestalt als Autor zugeschrieben wurde. Dass sie nicht in die ‚jüdische Bibel‘¹³ aufgenommen wurde, lag in erster Linie an der Überlieferungs- und wohl auch Ursprache des Werks. Der in früh-rabbinischer Zeit fixierte *Tanak* bestand ja ausschließlich aus hebräischen (bzw. partiell aramäischen) Schriften (daher ‚hebräische Bibel‘). Die Christen (jedenfalls die, von denen unsere erhaltenen Quellen weitgehend zeugen) machten dagegen das Griechische zur Sprache ihrer Bibel und konnten sich dafür auf die ‚Septuaginta‘ stützen, also die z.T. schon seit Jahrhunderten bekannten jüdischen Übersetzungen der ‚Schriften Israels‘. Zusammen mit weiteren griechischen Schriften des Frühjudentums machten sie diese Sammlung zum Alten Testament ihrer Bibel.

Die *Sapientia Salomonis* wurde in diesem Zusammenhang, das lag wegen ihres Salomo-Pseudonyms und wegen ihrer literarischen Gestalt nahe, mit anderen Salomo-Schriften dem Bestand weisheitlich-poetischer Schriften des Alten Testaments zugeordnet. Auf diese Weise gelangte die Schrift in den literarischen Kontext der biblischen Weisheitsliteratur, was der Sache nach durchaus angemessen ist, wenngleich hinsichtlich der Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte zwischen ihr und dem biblischen Sprüchebuch Welten liegen. Die genaue Anordnung und Reihenfolge der einzelnen Schriften dieses Teils des Alten Testaments schwankte in den spätantiken Bibelhandschriften und schwankt bis heute in den modernen Bibelausgaben.¹⁴

Erst seit dem späten 1. Jh. n. Chr. und bis weit in die Spätantike hinein vollzog sich in einem überaus komplexen Prozess Schritt für Schritt eine Art ‚Selbstfindung‘ von jüdischen und frühchristlichen Gemeinschaften, in der jüngeren Forschung gern mit dem Schlagwort „the parting of the ways“ bezeichnet.¹⁵ In dessen Ergebnis und in Quellen erkennbar erst seit dem 4. Jahrhundert hat dieser Prozess dann zu dem seither und bis heute bestehenden Gegenüber von ‚Christentum‘ und ‚Judentum‘ als zwei voneinander unterschiedenen Religionen geführt. Die Sprachgrenze zwi-

¹³ Der Begriff ist insofern etwas problematisch, als er vom ursprünglich christlichen Gebrauch auf die autoritative jüdische Schriftensammlung übertragen wurde.

¹⁴ Vgl. BRANDT 2001, passim. Die Reihenfolge der Schriften des Alten Testaments und der Aufbau seiner Hauptteile waren schon im antiken Christentum sehr variabel.

¹⁵ Grundlegend und den Begriff prägend war das Buch von J. D. G. DUNN, *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity* (London 1991). Zur weitergehenden Diskussion vgl. A. H. BECKER (Hg.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. TSAJ 95 (Tübingen 2003).

schon dem Hebräischen und dem Griechischen wurde im Rahmen dieser ‚Selbstfindung‘ zunehmend auch zu einem Abgrenzungsmerkmal zwischen Christen und Juden, nicht zuletzt, weil das rabbinische Judentum, das sich seit Ende des 1. Jahrhunderts konstituierte und nach und nach auch in der Diaspora durchsetzte, die maßgebliche religiöse Überlieferung konsequent auf die hebräischen Schriften und ihre ebenfalls in hebräischer Sprache erfolgende autoritative Kommentierung konzentrierte.

Die genannte Sprachdifferenz hilft daher mit Blick auf die Anfänge weder historisch noch sachlich bei der Unterscheidung zwischen Juden und Christen. Ebenso wenig wäre aber damit etwas gewonnen, zur Betonung der ursprünglichen Verwandtschaft von Christen und Juden das christliche Alte Testament als ‚hebräische Bibel‘ zu bezeichnen oder mit dieser gleichzusetzen. Dem widerspricht schon die Sprachgestalt der Bibel im antiken Christentum, aber eben auch der Schriftenbestand des christlichen Alten Testaments. Man sollte daher den Begriff ‚hebräische Bibel‘ auf die hebräischen Schriften in der mittelalterlichen masoretischen Textüberlieferung eingrenzen, die bis heute von Juden als religiös maßgeblich betrachtet werden. Dagegen zeigt sich die wurzelhafte Verbindung des Christentums mit den religiösen Überlieferungen Israels eher in der weitestgehend unveränderten (also nicht nach eigenem Bedarf christlich interpolierten!) Übernahme der autoritativen Schriften Israels in ihrer griechischen Gestalt, die zum Alten Testament als dem ersten Teil der entstehenden christlichen Bibel wurden.¹⁶

Damit wird deutlich: Wer sich heute als Bibelleser für die *Sapientia Salomonis* interessiert, der steigt damit geradezu zwangsläufig ein in eine über zwei Jahrtausende andauernde Wirkungsgeschichte der christlichen Bibel. Diese Wirkungsgeschichte von ihren Anfängen bis in die Gegenwart hinein ist zugleich eine unauflösliche ‚Beziehungsgeschichte‘ zwischen Christen und Juden. Die *Sapientia Salomonis* als griechische antik-jüdische Schrift und Teil der christlichen Bibel ist dieser Beziehung entsprungen – ein durchaus attraktiver Sprössling!¹⁷

2.2. Die *Sapientia Salomonis* als Schrift aus neutestamentlicher Zeit

Schon die Sprache verbindet unser Werk aufs Engste mit den Schriften des Neuen Testaments. Beide gehören im weiteren Sinne der griechischen Koine in hellenistisch-römischer Zeit an, beziehen aber charakteristische

¹⁶ Vgl. grundlegend M. HENGEL, „Die Septuaginta als von den Christen beanspruchte Schriftensammlung bei Justin und den Vätern vor Origenes“, in: J. D. G. DUNN (Hg.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*. WUNT 66 (Tübingen 1992) 39–84; M. HENGEL, „Die Septuaginta als ‚christliche Schriftensammlung‘, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons“, in: ders. / A. M. SCHWEMER (Hg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*. WUNT 72 (Tübingen 1994) 182–284.

¹⁷ Zur Rezeptionsgeschichte der *Sapientia* vgl. MCGLYNN 2001, 225–245.

Eigenheiten ihrer Sprache aus ihrer geistigen Verwandtschaft mit der Septuaginta und aus der inhaltlichen Beeinflussung durch sie. Der theologisch unbefangene und philologisch geschulte Leser wird unsere Schrift also, ebenso wie die Schriften des Neuen Testaments, zunächst einmal in die biblisch-jüdisch gefärbte religiöse Literatur der hellenistisch-römischen Zeit einordnen.

Bei näherem Hinsehen ergibt sich freilich für die *Sapientia* ein durchaus eigenständiges sprachliches Profil, das, vergrößert gesagt, zwischen den Schriften der Septuaginta und den Werken Philons von Alexandria eingeordnet werden kann. Im Vergleich mit den meisten neutestamentlichen Schriften legt die *Sapientia*, ähnlich wie Philon, eine gewisse Tendenz zur Rückbesinnung auf das klassische Griechisch an den Tag. Die Verbindung zur biblisch-jüdischen Sprachwelt zeigt sich demgegenüber insbesondere an der poetischen Form des *parallelismus membrorum*, der zumindest in der ersten Hälfte der Schrift vorherrschend ist, wenngleich nicht selten erweitert zu dreigliedrigen Aussagezusammenhängen.

Einen Einblick in Wortschatz und Stil der *Sapientia Salomonis* aus der Sicht des Klassischen Philologen gibt Heinz-Günther Nesselrath in seinem Essay in diesem Band.¹⁸ Als Vergleichskorpora dienen ihm zum einen die Schriften der Septuaginta, zum andern die Werke Philons. Im Hintergrund steht aber jeweils auch der Sprachgebrauch im ‚normalen‘ Griechisch der Zeit. Der Vergleich ergibt, dass der Autor der *Sapientia* zum einen in der Tradition der Septuaginta steht, sich zum anderen aber in einem sprachlichen Milieu bewegt, das dem Philons nahe kommt, und zum dritten auch ein durchaus eigenes sprachliches Profil entwickelt hat.

Darüber hinaus gibt es zahlreiche weitere Verbindungen zur Septuaginta in Wortwahl und Stil. Übereinstimmungen in der Wortwahl rühren natürlich oft von den biblischen Inhalten her, die über weite Strecken in der *Sapientia* rezipiert werden. Eine gewisse Schlichtheit der Syntax, insbesondere das Vorherrschen der Parataxe, ergibt sich zudem aus der poetischen Form des *parallelismus*. Sie muss allerdings, wie Nesselrath zeigt, keineswegs als literarisch minderwertig beurteilt werden. Auch dies verbindet die *Sapientia* mit einigen neutestamentlichen Schriften (vor allem den Evangelien) ebenso wie mit solchen der Septuaginta und unterscheidet sie stärker von dem Griechisch eines Philon oder Josephus.

Weit über die sprachliche Verwandtschaft hinaus ist aber die *Sapientia* vor allem durch gemeinsame religiöse und theologische Grundüberzeugungen mit den Schriften des Alten und des Neuen Testaments verbunden. Bei aller Beheimatung der Sprach- und Gedankenwelt unserer Schrift in der zeitgenössischen religiösen und kulturellen hellenistisch-römischen Koine bleibt die Bindung an den Gottesglauben Israels, an die Normen

¹⁸ S. u., S. 137–154.

und Weisungen der jüdischen Tora, an die theologisch maßgeblichen biblischen Überlieferungen zum Verhältnis zwischen dem Gott Israels und seinem erwählten Volk unverkennbar. Und genau darin ist die *Sapientia* durchweg auch mit den Schriften des Neuen Testaments verbunden.

Grundzüge im Gottesverständnis der *Sapientia* skizziert Mareike Verena Blischke in ihrem Essay zur Theologie der *Sapientia Salomonis* in diesem Band.¹⁹ Ausgehend von einer mehrstufigen Entstehungsgeschichte der Schrift arbeitet sie heraus, dass das Verhältnis des Menschen zu Gott durch die Kategorie der Gerechtigkeit bestimmt ist, die am jüdischen Gesetz gemessen wird. Gesetz und Gerechtigkeit prägen auch die Auffassung von Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit. Gott und sein heilsames Handeln an den Gerechten stehen der Sphäre des Todes entgegen. Im eschatologischen Gericht werden die gegenwärtigen Verhältnisse umgekehrt und die Gerechten von Gott endzeitlich ins Recht gesetzt. Bei aller Aufnahme philosophischer Topoi und Sprachmuster bleibt damit die Weisheit in der *Sapientia* ganz der Allmacht Gottes zu- und untergeordnet.

Einen Vergleich zwischen der *Sapientia* und den Briefen des Paulus nimmt Folker Blischke in seinem Essay in diesem Band vor.²⁰ Unter der Annahme, dass eine Bekanntschaft des Paulus mit der *Sapientia* möglich, wenn auch nicht nachweisbar ist, fragt er nach Verbindungslinien in der Denkwelt beider. Auch er sieht in der Gerechtigkeit einen Schlüsselbegriff für die Einheit von Gottesbeziehung und Ethik, der beide Autoren miteinander verbindet und sie zugleich in die theologischen Überlieferungen des Alten Testaments und des frühen Judentums einordnet – auch wenn für Paulus die Christusbeziehung der Glaubenden entscheidende Modifikationen seines Gottes-, Gerechtigkeits- und Gesetzesverständnisses zur Folge hatte.

Sieht man einmal von christologischen und soteriologischen Aussagezusammenhängen in den neutestamentlichen Schriften ab (die natürlich im Rahmen ihrer jeweiligen Intentionen entscheidendes Gewicht haben), so verbleibt eine breite gemeinsame theologische Basis zwischen ihnen und der *Sapientia*, nach welcher beide für Außenstehende wohl ohne Zweifel als Teil der altherwürdigen (oder auch der vielfach verachteten) jüdischen Religion gelten mussten. Und umgekehrt gibt es in der spätantiken christlichen Textüberlieferung Spuren, die auf die Einbeziehung der *Sapientia* in den neutestamentlichen Kanon hindeuten.²¹ Die Rezeption un-

¹⁹ S. u., S. 155–173.

²⁰ S. u., S. 273–291.

²¹ Im Kanon Muratori, der freilich ein etwas fragwürdiges Zeugnis für die christliche Bibelüberlieferung darstellt, wird die *Sapientia* unter die neutestamentlichen Schriften eingereiht, und zwar zwischen den Katholischen Briefen und der Johannes-Offenbarung (deutscher Text bei MARKSCHIES / SCHRÖTER 2012, 118–120). Folgt man einer durchaus plausiblen Konjektur im Text des Kanon Muratori (lat. *ab amicis* für ursprünglich griech. ὑπὸ Φίλωνος), dann wurde die Schrift schon hier (wie später noch von Luther in seiner Vor-

serer Schrift in der christlichen Literatur seit dem 2. Jh. ist außerordentlich breit und intensiv.²²

Hinweise bei den Kirchenvätern zur Rezeption der *Sapientia* im Zusammenhang mit dem christlichen Bibelkanon stellt *Alfons Fürst* in seinem Essay in diesem Band zusammen.²³ Daran anschließend geht er näher auf die Interpretation der *Sapientia* bei Origenes ein. Für die Prinzipientheorie des Origenes spielte die Weisheit eine entscheidende Rolle. In Sap 7,25f. (in Kombination mit Hebr 1,3) fand er einen für seine Christologie zentralen Gedanken vorformuliert. An der Nachzeichnung der Auslegung von Sap 7,35f. bei Origenes wird exemplarisch sichtbar, wie in der altkirchlichen theologisch-philosophischen Reflexion anhand der Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Weisheit Grundfragen christologischer Reflexion abgehandelt werden konnten.

Diese eben benannte gemeinsame theologische Basis zwischen der *Sapientia* und den Schriften des Neuen Testaments betrifft nun nicht allein das ‚biblische Personal‘, das die Schrift durchgängig (wenn auch anonym) bevölkert, und die mit ihm verbundenen erzählerischen Überlieferungen. Auch die maßgeblichen theologischen Grundüberzeugungen stimmen überein: Gott ist nicht nur ein einziger, dem allein religiöse Verehrung gebührt (von diesem Gedanken lebt die Götzenpolemik in 12,23–15,19), sondern er ist auch Schöpfer der Welt und des Menschen (1,14; 2,23). Er kann „Vater und Herr des Erbarmens“ genannt werden, der das All durch sein Wort geschaffen und mit seiner Weisheit den Menschen gebildet hat (9,1f.). Der Mensch ist weder autonom, noch willenlos den Mächten des Kosmos unterworfen, sondern als Geschöpf Gottes und Glied des Gottesvolkes ganz und gar auf sein Erbarmen angewiesen (3,9; 4,15; 9,1–6). Ein gegen Gottes Willen gerichteter Lebenswandel auf Erden zieht Tod und Verderben nach sich (1,12), und dem Urteil Gottes ist das Geschick des Menschen auch über seinen Tod hinaus unterworfen (3,1–10). Den Maßstab, nach dem zwischen Gottlosen und Gerechten zu unterscheiden ist, bietet das Gesetz (2,12; 6,4.18; 16,6). Dessen Forderungen werden im Sinne der Ermahnung zu einem alltäglichen Lebenswandel nach dem Willen Gottes konkretisiert (14,24–26). Für alle diese in der *Sapientia* vertretenen theologischen Grundüberzeugungen ließen sich leicht vergleichbare Aussagen im Neuen Testament namhaft machen.

Die *Sapientia* kann also geradezu als ein zeitgenössisches Pendant zum Neuen Testament verstanden und bisweilen wie ein theologisch-exegetischer Kommentar zu seinen Schriften gelesen werden – und umgekehrt! Ebenso wie das Neue Testament oft die zeitlich, geographisch,

rede zu ihr) Philon als Autor zugeschrieben. Vgl. dazu auch A. FÜRST, in diesem Band, S. 293–297.

²² Zusammenstellung der Belege bei SCHÜRER 1986, 573–576.

²³ S. u., S. 293–316.

religions- und kulturgeschichtlich nächstliegenden Parallelen zum griechischsprachigen Frühjudentum bietet, sind dessen literarische Produktionen die nächsten Verwandten der neutestamentlichen Schriften. Mehr noch: Angesichts der insgesamt sehr lückenhaften Quellenlage können Informationen zum vorrabbinischen Judentum nicht selten allein oder vorwiegend aus dem Neuen Testament gewonnen werden (man denke nur an unser ansonsten sehr begrenztes Wissen über die Pharisäer in der Zeit vor 70 n. Chr.). Und umgekehrt sind wir zum besseren Verständnis der frühesten christlichen Gruppen und ihrer literarischen Zeugnisse in erster Linie auf die nächstliegenden frühjüdischen Quellen angewiesen.

2.3. Die *Sapientia Salomonis* als Zeugnis des Griechisch sprechenden Diasporajudentums

Von einem dritten Blickwinkel aus fällt Licht auf die *Sapientia*, wenn sie als Zeugnis des Griechisch sprechenden Diasporajudentums gelesen wird. Dieses vorrabbinische, noch nicht von den Folgen der gravierenden Veränderungen jüdischen Lebens und Glaubens durch die katastrophalen antirömischen Kriege der Jahre 66–70 und 135 n. Chr. (um-)geprägte Judentum ist in den vergangenen Jahrzehnten sehr viel stärker in den Mittelpunkt judaistischer und neutestamentlicher Forschung getreten. Nachdem der Blickwinkel der am antiken Judentum interessierten Bibelwissenschaften im 20. Jh. lange Zeit stark von den Traditionssammlungen rabbinischer Lehrer und Schulen bestimmt wurde, wie sie in der Mischna, dem Talmud und den Midraschim zugänglich sind, meist in der bequemen Aufbereitung durch den „Strack-Billerbeck“,²⁴ hat sich inzwischen die Einsicht durchgesetzt, dass diese rabbinischen Sammlungen durchweg erst deutlich später als die neutestamentlichen Schriften entstanden sind und es kaum methodisch kontrollierbare Wege gibt, in ihnen Überlieferungen aus der Zeit vor der Tempelzerstörung im Jahr 70 n. Chr. sicher zu rekonstruieren. In dem Maße, wie damit die Vergleichbarkeit rabbinischer Texte mit denen des Neuen Testaments in Frage gestellt wurde, wuchs die Bedeutung vorrabbinischer jüdischer Quellen. Dazu gehören zum einen die im 20. Jh. entdeckten und erst in den letzten Jahrzehnten vollständig für die Forschung erschlossenen Textfunde aus den Höhlen von Qumran, zum anderen die zwar größtenteils schon lange bekannten, in ihrer Bedeutung aber kaum ausreichend wahrgenommenen Quellen des griechischsprachigen antiken Judentums. Zu ihnen zählt auch die *Sapientia*.

Die historischen und politischen Zusammenhänge, unter denen jüdische Gemeinschaften in der Griechisch sprechenden Diaspora lebten, insbesondere in Ägypten um die Zeitenwende, werden in diesem Band

²⁴ H. L. STRACK / P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 Bde. (München² 1956).

in dem Essay von dem Althistoriker *Walter Ameling* näher beschrieben.²⁵ Ameling relativiert stark Argumente für eine genaue Datierung und Lokalisierung der *Sapientia*. Stattdessen skizziert er das soziale, kulturelle und religiöse Milieu jüdischer Diasporagemeinschaften in Ägypten in ptolemäischer und römischer Zeit, unter besonderer Berücksichtigung nichtliterarischer Quellen. Anschließend beschreibt er näher die politischen Rahmenbedingungen jüdischen Lebens in Alexandria in frühromischer Zeit, die schließlich in gewaltsamen antijüdischen Ausschreitungen unter Caligula kulminierten.

In einem vergleichenden Essay arbeitet *Maren Niehoff* heraus, dass die *Sapientia* ebenso wie Philon einem kultivierten und philosophisch gebildeten jüdischen Milieu in Alexandria entstammte, das platonisch ausgerichtet war, sich aber auch stoischen Ideen öffnete.²⁶ Während Philon in seinen früheren Werken noch vorwiegend platonisch geprägt war, wandte er sich während seines mehrjährigen Rom-Aufenthaltes als Mitglied der jüdisch-alexandrinischen Delegation an Caligula zunehmend der stoischen Philosophie zu, die seine späteren Werke bestimmte. Die *Sapientia* ist in ihrem Verständnis der Weisheit stärker stoisch geprägt, teilt aber mit dem späteren Philon das biblische Schöpfungsverständnis und Methoden der Schriftinterpretation. Politisch und mit Blick auf ihre eschatologischen Anschauungen sind die beiden Autoren dagegen weit voneinander entfernt.

Nun muss, will man die *Sapientia* in diesem Kontext genauer einordnen, sofort hinzugefügt werden, dass man sich dieses griechischsprachige vorrabbinische Judentum nicht bunt und vielfältig genug vorstellen kann, bis dahin, dass man vorgeschlagen hat, ‚Judentum‘ in diesem Zusammenhang besser im Plural zu gebrauchen.²⁷ Hilfreicher als solche plakativen Begriffsdebatten sind freilich Studien, die versuchen, einzelne Quellen anhand nachprüfbarer Kriterien innerhalb dieser Vielfalt des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit genauer zu verorten. Einen solchen Weg ist John Barclay gegangen, indem er abgestufte Grade der Interaktion zwischen jüdischen Gemeinschaften und ihrer nichtjüdischen Um- und Mitwelt definierte.²⁸ Mit Hilfe von Kriterien wie dem vorausgesetzten Bildungsgrad, der Vertrautheit mit kulturellen und moralischen Werten der Umwelt oder der Beteiligung an kulturellen oder politischen Institutionen

²⁵ S. u., S. 191–218.

²⁶ S. u., S. 257–271.

²⁷ Vgl. den bezeichnenden Buchtitel von J. NEUSNER / W. S. GREEN / E. S. FRERICH (Hg.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (Cambridge u.a. 1987).

²⁸ BARCLAY 1996. Methodologische Aspekte im Zusammenhang der Rekonstruktion von kulturellen Begegnungsprozessen zwischen Juden und Nichtjuden in der griechischsprachigen Diaspora mit besonderem Blick auf Alexandria diskutiert A. KLOSTERGARD PETERSEN, „Alexandrian Judaism: Rethinking a Problematic Cultural Category“, in: G. HINGE / J. A. KRASILNIKOFF (Hg.), *Alexandria. A Cultural and Religious Melting Pot*. ASMA 9 (Aarhus u.a. 2009) 115–143.

bemisst er den Grad der Integration frühjüdischer Quellen und der hinter ihnen stehenden Gruppen in die hellenistisch-römische Mehrheitskultur. Dabei unterscheidet er Kriterien der Assimilation (z.B. Formen sozialer Integration), der Akkulturation (z.B. der Gebrauch der griechischen Sprache) und der Akkomodation (im Sinne eines produktiven Umgangs mit Elementen der Mehrheitskultur bei Bewahrung der jüdischen Eigenart). Aufgrund dieses differenzierten Bewertungsrasters nimmt Barclay Platzierungen einzelner frühjüdischer Schriften auf einer dem Grad der Integration nach abfallenden Linie vor. Bemerkenswerter Weise landet die *Sapientia* dabei ziemlich weit unten, nämlich unter der Rubrik „Cultural Antagonism“, neben dem 3. Makkabäerbuch, der novellistischen Erzählung „Josef und Aseneth“ und den „Sibyllinischen Orakeln“.²⁹

Man wird zunächst über eine solche Platzierung verwundert sein, zeigt doch die *Sapientia* nicht nur ein durchaus attraktives griechisches Gewand, sondern darüber hinaus auch immer wieder deutliche Einschläge hellenistisch-römischer Kultur und Gedankenwelt bis hin zu Versatzstücken griechischer Popularphilosophie. Außerdem fehlen explizite Betonungen der Ab- und Ausgrenzung des Gottesvolkes Israel gegenüber den Nichtjuden, und spezifisch jüdische Forderungen der Tora wie die Beschneidung oder die zahlreichen Speise- und Reinheitsgebote spielen in der Schrift keine Rolle. Allerdings erklären sich diese Befunde weitgehend aus der literarisch-fiktiven Gesamtgestalt der Schrift, die ja ihre Pointe gerade darin hat, dass an der Textoberfläche alle ausdrücklichen Identifizierungen mit dem jüdischen Volk und seinen speziellen Merkmalen vermieden werden. Gleichwohl sind die ständigen Anspielungen an biblische Personen, Themen und Motive für jeden, der die Bibel kennt, unverkennbar, wenn auch nur für ihn.³⁰ Wer dagegen keinen Zugang zur biblischen Überlieferung hat und nicht wenigstens über Grundkenntnisse von den Erzählungen der Schriften Israels verfügt, kann die *Sapientia* im Grunde nicht verstehen. Das gilt besonders für den zweiten Hauptteil, wo Gottes Gerichts- und Gnadenhandeln im Exodusgeschehen in Gestalt eines groß angelegten Vergleichs zwischen seinem Tun an Israel einerseits und an den Ägyptern andererseits aufgewiesen werden soll (Kapitel 11–19). Aber weder der Name Israel noch der Ägyptens fallen dabei jemals, und die zahllosen impliziten Verweise auf biblische Einzelszenen und Details der Exodusgeschichte werden an keiner Stelle entschlüsselt. Eine solche Textstrategie kann im Sinne des Autors nur funktionieren, wenn er bei seinen Lesern Kenntnis der Bibeltexte voraussetzen kann, so dass sie selbst im Leseprozess die für das Verständnis des Textes nötigen Identifikationen vornehmen.

²⁹ BARCLAY 1996, 181–191.

³⁰ Querverbindungen zu biblischen Texten werden in diesem Band in den Anmerkungen zur Übersetzung der Schrift kontinuierlich nachgewiesen.

Daraus ergibt sich, dass die im Text vorausgesetzten Adressaten Juden sein müssen oder zumindest Leser, die die jüdische Bibel sehr gut kennen und ihr auch prinzipiell positiv gegenüberstehen. Andernfalls könnten sie den im Text vertretenen Urteilen und Argumenten niemals zustimmen, ja ihnen nicht einmal folgen. Wenn aber das Lesepublikum eindeutig als jüdisch identifiziert werden muss, dann bekommen die den Text durchziehenden klaren und scharfen Urteile gegenüber Nichtjuden umso stärkeres Gewicht, selbst wenn die dort verurteilten Übeltäter gar nicht explizit als Glieder nichtjüdischer Völkerschaften namhaft gemacht werden. Das betrifft wieder zunächst einmal vorwiegend den zweiten Hauptteil der Schrift, wo den richtigen Überzeugungen und Verhaltensweisen des Gottesvolkes die falschen, dem Gottesgericht unterworfenen seiner Feinde gegenübergestellt werden. Ihr entscheidendes Fehlverhalten besteht in ihrer verfehlten religiösen Praxis, die in aller Anschaulichkeit benannt und geschildert wird, nur um sie dann umso schärfer aburteilen und nicht selten auch lächerlich machen zu können.³¹

Von dieser klaren Frontstellung zwischen Israel und den Völkern her, die die Tiefenstruktur des Textes im zweiten Teil bestimmt, erschließt sich aber auch die scharfe Entgegensetzung von Gottlosen und Gerechten im ersten (1,16–5,23). Wenn hier zumindest für den biblisch gebildeten Leser unverkennbar Salomo, der König Israels, als Sprecher hervortritt, auch wenn sein Name nicht genannt wird, dann können die Könige und Richter der Erde, die er in seinen Mahnreden anspricht (1,1; 6,1f.), nur die Herrscher der Nichtisraeliten, also der Heidenvölker sein. Das Bild von den Gottlosen, die die Gerechten verfolgen, bedrängen oder gar umbringen möchten (1,16–2,24; 3,10–12), lässt sich für jüdische Leser dann unschwer mit ihren eigenen Erfahrungen von Bedrängnis, Verfolgung und Bekämpfung durch die nichtjüdische Umwelt in Einklang bringen, zumal wenn ihnen in Aussicht gestellt wird, beim Endgericht von Gott zu Herrschern über Völker und Nationen eingesetzt zu werden (3,8).³²

Wenn also auf der Ebene der Textpragmatik in der *Sapientia* die Gerechten mit dem Gottesvolk Israel und die Gottlosen mit den Heidenvölkern, den Ägyptern zumal, zu identifizieren sind, dann wird hier eine scharf antagonistische Grundhaltung von implizitem Autor und impliziten Adressaten gegenüber ihrer nichtjüdischen Um- und Mitwelt erkennbar. Dieser Eindruck verschärft sich noch dadurch, dass die Textgestalt der Schrift

³¹ Hier folgt unser Autor der Strategie prophetischer Polemik gegen die Götzendiener, vgl. z.B. Jes 2,18–21; 44,9–20; Jer 2,27f.; 10,1–16.

³² Zur Eschatologie der *Sapientia Salomonis* vgl. die neueren Monographien von EDWARDS 2012; BLISCHKE 2007; MCGLYNN 2001, 54–88. 170–219; s. a. J. J. COLLINS, „The Reinterpretation of Apocalyptic Traditions in the Wisdom of Solomon“, in: ders. (Hg.), *Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*. JSJ.S 100 (Leiden / Boston 2005) 143–158; COLLINS 1997.

geradezu durchtränkt ist mit Motiven aus der Prophetie und der deuteronomistischen Theologie, die schon in ihren ursprünglichen biblischen Kontexten der Abgrenzung Israels gegenüber den Heidenvölkern dienten. Wenn aber grundsätzlich vorauszusetzen ist, dass Autor und Adressaten wesentliche theologische Grundüberzeugungen teilten – nur so kann ja der Text im Sinne des Autors ‚funktionieren‘, dann müssen wir daraus schließen, dass die Schrift uns in ein Milieu des Diasporajudentums führt, das ganz wesentlich durch Tendenzen zur Abgrenzung gegenüber der nichtjüdischen Gesellschaft und Kultur bestimmt ist. Von daher erscheint die oben erwähnte Einordnung der *Sapientia* durch Barclay unter die Rubrik „Cultural Antagonism“ nicht mehr ganz so überraschend.

2.4. Die *Sapientia Salomonis* als Zeugnis hellenistisch-römischer Kultur

Solche Tendenzen zur Abgrenzung gegenüber der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft mussten freilich keineswegs bedeuten, dass jüdische Gemeinschaften nur überleben konnten, wenn sie sich völlig aus den sozialen, politischen und kulturellen Bezügen ihrer Lebenswelt zurückzogen und ganz auf ihre eigenen, von der Umwelt differenten Überlieferungen beschränkten. Das Gegenteil war der Fall, wie die reichhaltigen Zeugnisse der griechischsprachigen Diasporaliteratur belegen. Wahrung der jüdischen Identität und Rezeption von Elementen hellenistischer Kultur und Bildung mussten keineswegs einander ausschließen,³³ und Quellen wie die *Sapientia Salomonis* oder die Sibyllinischen Orakel, aber auch die Werke des Philon und des Josephus zeigen je auf ihre Weise, wie solche Bildungs- und Kulturgüter bis hin zu Konzeptionen zeitgenössischer paganer Philosophie und Literatur dazu genutzt werden konnten, die eigenen Überlieferungen in einer für die Gegenwart aktuellen, nachvollziehbaren Weise neu zur Sprache zu bringen und so ihr Überleben zu sichern. Im Blick auf die *Sapientia* zeigt sich diese Verwurzelung in der hellenistisch-römischen Kultur an ihrer Sprache ebenso wie an der Rezeption von Themen und Topoi aus der zeitgenössischen, hellenistisch-römischen Popularphilosophie.³⁴

In *meinem* Essay in diesem Band zur *Sapientia Salomonis* im Kontext hellenistisch-römischer Philosophie skizziere ich philosophische Schultraditionen, wie sie sich für Alexandria um die Zeitenwende als präsent wahrscheinlich machen lassen.³⁵ Näherhin zeige ich auf, wie philosophische Topoi in der jüdisch-hellenistischen Literatur (Aristobulos, Philon, Pseudo-

³³ Vgl. dazu den grundlegenden Überblick von G. DELLING, „Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum“, in: ders., *Studien zum Frühjudentum. Gesammelte Aufsätze 1971–1987*, hg. von C. BREYTENBACH / K.-W. NIEBUHR (Göttingen 2000) 23–121.

³⁴ Vgl. dazu NEHER 2004, 164–228.

³⁵ S. u., S. 219–256.

Phokylides, 4. Makkabäerbuch) rezipiert und den Aussageabsichten der jüdischen Autoren dienstbar gemacht werden. An ausgewählten Beispielen in der *Sapientia Salomonis* lässt sich dieser Befund ebenfalls beobachten.

Die Quellenlage bringt es mit sich, dass die überlieferten jüdisch-hellenistischen Schriften einen nicht unerheblichen Teil der überhaupt erhaltenen Literatur aus hellenistisch-römischer Zeit bilden. Eklatant liegt der Fall bei Philon von Alexandria. Zweifellos sah Philon sich als geistigen (und gelegentlich auch politischen) Repräsentanten seiner jüdischen Gemeinschaft in Alexandria, für die er wohl auch in erster Linie seine literarisch-philosophischen Werke verfasst hat. Gleichwohl stellt er allein schon aufgrund des Erhaltungszustands seiner Werke für uns heute auch den wichtigsten Zeugen für die hellenistische Philosophie in Alexandria im 1. Jh. n. Chr. dar. Wie man dort zu jener Zeit die Werke eines Platon interpretieren und weiterdenken konnte, können wir heute nirgendwo anders so ausführlich und detailliert nachlesen wie bei Philon. Eine ähnliche Situation ergibt sich mit Blick auf die nicht wenigen kritischen bis feindlichen literarischen Äußerungen griechischer Autoren über Juden und das Judentum. Sie sind uns weitestgehend nur aus Referaten oder Zitaten bei jüdischen (vor allem bei Josephus in seinem polemischen Traktat *Contra Apionem*) und später bei christlichen Autoren bekannt,³⁶ während die paganen antijüdischen Werke selbst ausnahmslos verloren gingen.

Zieht man diese Überlieferungslage in Betracht, dann eröffnet sich noch ein weiterer Blickwinkel, aus dem die Bedeutung der *Sapientia* für heutige religions- und kulturgeschichtlich interessierte Leser hervorgeht: Die Schrift kann uns einen lebendigen Zugang zu den geistig-religiösen Welten antiken Lebens in hellenistisch-römischer Zeit eröffnen, wenngleich aus dezidiert jüdischer Perspektive. Sicher wäre es ebenso erhellend, wenn wir auch aus anderen Blickwinkeln Einblicke in diese offenbar bunten und lebendigen Welten der späteren Antike gewinnen könnten. Angesichts der insgesamt sehr begrenzten Quellenlage für die Literatur aus hellenistisch-römischer Zeit ist aber jedes einzelne erhaltene Zeugnis von großer Bedeutung, und dass es sich bei unserer Schrift um eine jüdische handelt, mindert ihren Quellenwert nicht im Geringsten. Im Gegenteil, wir können daraus entnehmen, dass auch jüdische Gruppen, selbst wenn sie sich in erster Linie um Bewahrung ihrer religiösen Identität in einem mehrheitlich feindlich gegen sie eingestellten Umfeld zu bemühen hatten, einen nicht unwesentlichen Bestandteil dieser ihrer Zeit und Welt bildeten und deutlich erkennbar Anteil an deren kulturellen Entwicklungen nahmen.

Somit zeigt sich, dass die *Sapientia Salomonis* einen besonders geeigneten Kandidaten für das Projekt der Sammlung von Schriften der späteren Antike zu Ethik und Religion abgibt, wie sie die SAPERE-Reihe dar-

³⁶ Bequem zugänglich sind sie in der Sammlung von STERN 1974.

stellt. Als griechische Schrift aus hellenistisch-römischer Zeit eröffnet sie uns Einblicke in die Sprache und Kultur der späteren Antike. Als Quelle für das griechischsprachige Diasporajudentum erschließt sie uns einen prägnanten antiken Entwurf der Verbindung von Religion und Ethik. Als dem Neuen Testament zeitlich und räumlich nahe stehender Text ermöglicht sie uns ein vertieftes Verständnis der religiösen Rahmen- und Entstehungsbedingungen des Christentums, und als Teil der christlichen Bibel legt sie Zeugnis ab vom Weiterwirken antiker Texte und der in ihnen ausgestalteten religiösen Ideen und Vorstellungen bis in unsere Gegenwart.

3. Inhalt und Aufbau

Die Schrift gibt sich durch ihre Texteröffnung als Rede eines Königs an die Herrschenden der Erde zu erkennen (1,1; vgl. 6,1). Der Sprecher, selbst König des Gottesvolkes (9,7; vgl. 9,1: „Gott meiner Väter“), ruft die Herrscher aller Welt zu Gerechtigkeit, zur Suche nach Gott, vor allem aber zur Liebe der Weisheit auf (1,1; vgl. 6,10). Von bibelkundigen Lesern kann der Redner, der häufig in der Ich-Form spricht (bes. in Kap. 6–9), mit König Salomo identifiziert werden. Zu ihm waren nach biblischer Überlieferung alle Könige aus allen Völkern der Erde gekommen, um seine Weisheit zu hören (1 Kön 5,14). Allerdings werden solche Bezüge in unserer Schrift nirgends explizit kenntlich gemacht. Die Salomo-Fiktion wird freilich auch an keiner Stelle durchbrochen.

Folgt man den Gliederungssignalen an der Textoberfläche und berücksichtigt man dabei besonders die Redeformen, so bildet den ersten Teil (Kap. 1–8) eine aus formal und thematisch unterschiedlichen kleineren Einheiten zusammengefügte, äußerlich ununterbrochene Rede des Herrschers an seine Herrscherkollegen. Hier finden sich u.a. kürzere Mahnreden, Spruchreihen, Preis- und Liebeslieder, Beispielerzählungen, Klage-, Buß- und Vertrauensgedichte, Gerichtsdrohungen und Heilsverheißungen sowie eine Selbstempfehlung des Redners. Es schließt sich, eingeleitet durch eine kurze Begründung (8,19–21), als zweiter Teil eine formal ununterbrochene zweite Rede des Sprechers an, welche die gesamte übrige Schrift umfasst (Kap. 9–19). Sie besteht aus einem Bittgebet des Herrschers um Weisheit (Kap. 9), einem Hymnus auf die Weisheit (Kap. 10) und einer siebenteiligen Synkrisis (Kap. 11–19), in die zwei thematisch geschlossene Exkurse eingebaut sind. Der erste (Kap. 12), in der Anrede Gottes formuliert, stellt das maßvolle Gerichtshandeln Gottes dar, der zweite (Kap. 13–15) ist eine Abhandlung über den Götzendienst. Das Bittgebet (Kap. 9) geht ohne sprachlich signalisierte Abgrenzung ab 9,11 in vorwiegend darlegende Rede über. Die Gottesanrede wird zwar gelegentlich wieder aufgenommen, allerdings im Wechsel mit Aussagen über Gott in der 3. Person. Das Bittgebet Salomos um Weisheit (9,1–10) bildet die komposito-

rische Mitte der gesamten Schrift. Dies entspricht einem zentralen Element der biblischen Salomo-Überlieferung (vgl. 1 Kön 3,5–15).

Darüber hinaus folgen die Kapitel 10–19 implizit der biblischen Chronologie: Der Hymnus in Kapitel 10 umfasst in Anspielungen die Zeit von der Schöpfung über die biblische Urgeschichte (Kain und Abel, Noach, Turmbau zu Babel) und die Vätererzählungen (Abrahams Auszug aus Haran, Sodom und Gomorra, Lots Frau, Jakob-Erzählungen, Josef-Erzählungen) bis zu Israel in Ägypten (Berufung des Mose, Mose vor Pharaon, Auszug aus Ägypten, Wüstenwanderung, Rettung am Schilfmeer). Die Synkrisis knüpft im Rahmen der biblisch-chronologischen Erzählfolge bei Mose an (11,1) und stellt anhand der ägyptischen Plagen und verschiedener Motive der Exodus- und Wüstenwanderungstradition Gottes Gerichts- und Gnadenhandeln gegenüber Israel und den Ägyptern dar, freilich ohne Nennung biblischer Namen (einzige Ausnahme ist das ‚Rote Meer‘, 10,18; 19,7).³⁷

Inhaltsübersicht:

- I Kap. 1–8 Die erste Rede des Herrschers (an seine Herrscherkollegen)
 - 1,1–15 Die erste Mahnrede an die Herrscher
 - 1,16–5,23 Die Rede über Gottlose und Gerechte
 - 1,16–2,24 Die überhebliche Rede der Gottlosen gegen die Gerechten
 - 3,1–4,20 Das künftige Geschick der Gerechten und der Gottlosen
 - 5,1–13 Die zu späte Einsicht der Gottlosen
 - 5,14–23 Das Endgericht
 - 6,1–21 Die zweite Mahnrede an die Herrscher
 - 6,22–8,16 Die Lobrede auf die Weisheit
 - 6,22–25 Redeeinleitung
 - 7,1–21 Die Erkenntnis der Weisheit
 - 7,22–8,1 Das Lob der Weisheit
 - 8,2–16 Die Entscheidung für die Weisheit

³⁷ Vgl. dazu im Einzelnen S. CHEON, *The Exodus Story in the Wisdom of Solomon. A Study in Biblical Interpretation*. JSPE.S 23 (Sheffield 1997); U. SCHWENK-BRESSLER, *Sapientia Salomonis als ein Beispiel frühjüdischer Textauslegung. Die Auslegung des Buches Genesis, Exodus 1–15 und Teilen der Wüstentradition in Sap 10–19*. BEATAJ 32 (Frankfurt/M. u.a. 1993).

II Kap. 9–19 Die zweite Rede des Herrschers (an Gott)

- 8,17–11,1 Das Gebet um Weisheit
 - 8,17–21 Gebetseinleitung
 - 9,1–10 Bitte um Weisheit
 - 9,11–18 Lob der Weisheit
 - 10,1–21 Hymnus auf die Weisheit
- 11,1–19,22 Gottes Gerichts- und Gnadenhandeln (Synkrisis)
 - 11,1–3 Einleitung
 - 1. 11,4–14 Wasser vs. Blut
 - 11,17–15,19 *Zwei Exkurse*
 - 11,17–12,22 *Gott straft mit Mäßen*
 - 12,23–15,19 *Verfehlte Religion*
 - 2. 11,15f./16,1–4 Wachteln vs. Frösche
 - 3. 16,5–14 Schlangen vs. Heuschrecken und Stechfliegen
 - 4. 16,15–29 Manna vs. Hagel und Blitze
 - 5. 17,1–18,4 Licht vs. Finsternis
 - 6. 18,5–25 Rettung vs. Vernichtung
 - 7. 19,1–9 Durchzug durchs Meer vs. Ertrinken
- 19,10–22 Zusammenfassender Rückblick

In der exegetischen Fachwissenschaft wird im Unterschied zu dieser aus der Sprachgestalt der Textoberfläche abgeleiteten Gliederung in zwei Hauptteile in der Regel eine Dreiteilung der Schrift vorgenommen, die thematisch-inhaltlich begründet wird: Der erste Teil (1,1–6,21) stellt demnach das endzeitliche Geschick des Gerechten dem der Gottlosen gegenüber („eschatologischer Teil“). Der zweite Teil (6,22–11,1) beschreibt in einem Enkomion Wesen und Ursprung der Weisheit („sapientialer Teil“). Der dritte Teil (11,2–19,22) bietet in zahlreichen Anspielungen auf die Exodustradition eine Reihe von sieben vergleichenden *exempla* aus der Geschichte des Gottesvolkes, um das rettende und strafende Handeln Gottes in der Geschichte aufzuzeigen („historischer Teil“).³⁸

³⁸ Zu Gliederung s. GILBERT 1991, 65–77; vgl. auch ENGEL 2012, 137f. (I: 1,1–6,25; II: 6,22–11,1; III: 10,15–19,22); MCGLYNN 2001, 22f. (I: 1,1–6,21; II: 6,12–10,21; III: 11,1–19,22); KAISER 2010, 52–55 (I: 1,1–6,21; II: 6,22–11,1; III: 11,2–19,22); HÜBNER 1999, 22–24 (I: 1,1–6,21; II: 6,22–11,1; III: 11,2–19,22); OFFERHAUS 1981 (I: 1,1–6,8; II: 6,9–9,18; III: 10–19); WINSTON 1981, 9–12 (I: 1,1–6,21; II: 6,22–10,21; III: 11–19); BLISCHKE 2007, 25–43 (I: 1,1–6,21; II: 6,22–11,1; III: 11,2–19,22). Zur jüngeren Diskussion speziell um die Frage, wo das „Lob der Weisheit“ beginnt und endet, vgl. auch M. GILBERT, „The Literary Structure of the Book of Wisdom. A Study of Various Views“, in: PASSARO / BELLIA 2005, 19–32.

4. Gattung

Nach den Kategorien hellenistisch-römischer Rhetorik steht unsere Schrift dem *logos protreptikos* nahe, der antiken Werberede, die als Unterform der deliberativen (beratenden) Redegattung zugeordnet werden kann. Anliegen der Protreptik war es, die Anziehungskraft einer bestimmten Kunst, Wissenschaft oder Philosophie überzeugend nachzuweisen und die Leser dadurch zur Entscheidung für sie und zum Festhalten an ihr zu gewinnen.³⁹ Dieser Intention entspricht die *Sapientia* in der Weise, dass sie die Überlegenheit der jüdischen Religion gegenüber den Religionen der paganen Umwelt herauszustellen und so ihre Leser auf die Treue zur Tora zu verpflichten sucht, auf der die Identität des Gottesvolkes beruht.

Diese Klassifikation der *Sapientia* als protreptische Rede ist umfassend von J. M. Reese begründet worden.⁴⁰ M. Gilbert hat demgegenüber vorgeschlagen, die Schrift als ganze als Enkomion zu verstehen, ein Redetyp, der zur epideiktischen (darlegenden) Gattung gehört.⁴¹ Eine vermittelnde Position nimmt H. Engel ein, der 6,22–11,1 als Enkomion auf die Weisheit innerhalb einer im Ganzen protreptischen Rede versteht.⁴² Die auf die Lebensentscheidungen der Adressaten ausgerichtete Intention der Schrift entspricht m.E. insgesamt eher der beratenden Rede.⁴³

Allerdings lassen sich weder die Schrift als ganze noch die in ihr gestalteten Reden des fiktiven Herrschers an seine Herrscherkollegen nach dem Muster antiker Rhetorik gliedern und als *logos protreptikos* identifizieren, zumal es überhaupt nur wenige Spuren von antiken Exemplaren dieser Gattung gibt.⁴⁴ Vielmehr liegen die literarischen Vorbilder der Sa-

³⁹ Vgl. AUNE 1991, 93–106.

⁴⁰ REESE 1970, 90–152; zur jüngeren Diskussion vgl. EDWARDS 2012, 31–35; BLISCHKE 2007, 27–29; WINSTON 2005, 2–5; WINSTON 1981, 18–20.

⁴¹ M. GILBERT, „Wisdom Literature“, in: M. E. STONE (Hg.), *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. CRI II (Assen / Philadelphia 1984) [283–324] 306–309; ausführlicher GILBERT 1991, 77–87.

⁴² ENGEL 2012, 138–143; vgl. ENGEL 1991.

⁴³ So auch J. M. REESE, „A Semiotic Critique. With Emphasis on the Place of the Wisdom of Solomon in the Literature of Persuasion“, in: L. G. PERDUE / J. G. GAMMIE (Hg.), *Paraenesis. Act and Form*. Semeia 50 (Atlanta 1990) 229–242. ENGEL 2012, 140f., stellt die Variationsbreite protreptischer Literatur heraus, die gegen eine zu strenge Abgrenzung zwischen epideiktischen und deliberativen Texten spricht. Vgl. zur Diskussion auch L. L. GRABBE, *Wisdom of Solomon*. Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha (Sheffield 1997) 25f., sowie MCGLYNN 2001, 3–9, die als Alternative „the literary form of aition“ vorschlägt, eine eher lose, formal und sprachlich uneinheitliche Zusammenstellung von geographischen, mythologischen und religiösen Überlieferungen eines Volkes, die dazu dienen soll, die Identität von Gemeinschaften zu stärken, die außerhalb ihrer Herkunftsregion leben (als einzige literarisch überlieferte Analogie nennt sie die *Aitia* des Kallimachus).

⁴⁴ ENGEL 2012, 140f. Als klassisches Beispiel gilt der *Hortensius* des Cicero. Ein zu den exoterischen Schriften des Aristoteles gezähltes Werk mit dem Titel „Protreptikos“ ist nur fragmentarisch überliefert. Auch Senecas *De brevitate vitae* kann der protreptischen Lite-

piencia eher in den Rede- und Literaturformen altorientalischer Weisheitslehren, die allerdings schon seit langem in biblischen Weisheitsschriften rezipiert und dem Gottesglauben Israels dienstbar gemacht worden waren. Das Spektrum solcher weisheitlichen Redeformen reicht von Einzelsprüchen (Sentenzen, Rätselsprüchen, Bildworten) über Spruchgruppen und Spruchkompositionen bis hin zu ausgeführten Lehrreden oder Lehrdichtungen.⁴⁵ Insbesondere das biblische Proverbienbuch bietet in seiner überlieferten Endgestalt Beispiele für alle diese Redeformen, und in griechischer Sprache lassen sie sich bei Jesus Sirach finden.

Den Zusammenhang der *Sapientia Salomonis* mit der biblischen und frühjüdischen Weisheitsliteratur behandelt der Essay von *Friedrich V. Reiterer* in diesem Band.⁴⁶ Ausgehend von weisheitlichen Formen des Redens und Argumentierens skizziert er die Entwicklung der biblischen Weisheit von der israelitischen Königszeit bis in die Zeit des Hellenismus. Anschließend stellt er charakteristische Elemente frühjüdischer Weisheit in der *Sapientia Salomonis* in den Zusammenhang griechischer Bildungstraditionen.

Eine solche Zuordnung zur biblischen Weisheitstradition muss nicht ausschließen, dass der Verfasser der *Sapientia Salomonis* auch Elemente oder Motive aus der hellenistischen rhetorischen Tradition, sei es protreptische oder enkomastische, in seine Schrift einbauen konnte. Insgesamt folgt er aber keiner vorgegebenen literarischen Gattung, weder aus dem Bereich der biblischen Weisheitsliteratur noch aus dem hellenistisch-römischer Rhetorik, sondern hat aus den Vorgaben der biblischen Salomo-Überlieferung mit Hilfe griechischer literarisch-rhetorischer Mittel im Blick auf seine aktuelle Aussageabsicht ein eigenes literarisches Modell entwickelt. Es kann als „Erzählung einer Rede“⁴⁷ beschrieben und anderen als Reden gestalteten frühjüdischen paränetischen Texten wie etwa den testamentarischen Mahnreden biblischer Persönlichkeiten (Testament Hiobs, Testamente der Zwölf Patriarchen) an die Seite gestellt werden, ohne dass damit schon eine eigene literarische Gattung begründet würde.

Implizite Adressaten solcher Mahn- und Lehrreden sind Juden, denen aus dem Munde bekannter Autoritäten der biblischen Überlieferung die Werte jüdischen Lebens und Glaubens aktuell nahe gebracht und die zu einem diesen Werten entsprechenden Lebenswandel bewegt werden sollen.⁴⁸ Als ‚Sitz im Leben‘ der Schrift wird damit die frühjüdische Tora-

ratur zugeordnet werden. Die umfangreichste vollständig erhaltene protreptische Rede stammt von Jamblichus (*De vita Pythagorica*).

⁴⁵ Knapper Überblick bei VON LIPS 1990, 17–21; zur frühjüdischen Weisheitstradition ausführlicher KÜCHLER 1979, 157–545; MACK 1973, 21–62.

⁴⁶ S. u., S. 175–189.

⁴⁷ So ENGEL 2012, 140.

⁴⁸ Ähnlich ENGEL 2012, 142: „junge Juden in Alexandria ...“, die in ihrer jüdischen Identität gestärkt werden sollen“. Vgl. auch BASLEZ 2005, 36: „It is not in the business of making

Paränese erkennbar, die der Auseinandersetzung mit den Herausforderungen nichtjüdischer Lebensweise und religiöser Praxis in einer hellenistisch geprägten Kultur diene.⁴⁹

5. Literarische Integrität und Intention

Lassen sich auf der literarischen Ebene der überlieferten (und textkritisch im Wesentlichen gesicherten) Endgestalt der Schrift ein kohärenter Aufbau und eine nachvollziehbare, durch sprachliche Signale markierte Textgliederung aufzeigen (s.o., 3.), so sind in der Forschung doch immer wieder Vorschläge zu literarkritischen Analysen gemacht worden.⁵⁰ Dabei wird in der Regel vor allem auf thematisch-inhaltliche Differenzen zwischen verschiedenen Passagen der Schrift verwiesen, die dann gern mit ihrer schon erwähnten Dreiteilung verknüpft werden. Während etwa im ‚eschatologischen‘ (1,1–6,21) und im ‚historischen‘ Teil (11,2–19,22) die Gegenüberstellung von Gottlosen und Gerechten vorherrschend sei, stehe im ‚sapientialen‘ Teil (6,22–11,1) die Weisheit im Mittelpunkt. Während der Mittelteil verschiedene autobiographische Anspielungen auf König Salomo enthalte, scheinen solche im ersten wie im letzten Teil zu fehlen. Während im ersten Teil noch ein universal ausgerichteter, werbender Ton gegenüber den Völkern vorherrsche, sei der dritte stärker von der polemischen Abgrenzung zwischen Israel und den Völkern bestimmt.⁵¹

Solche durchaus zutreffenden Beobachtungen zu inhaltlichen Differenzen werden in den literarkritischen Analysen mit der Annahme einer sukzessiven, sich über einen längeren Zeitraum erstreckenden Entstehungsgeschichte der Schrift verbunden. Je nach Beurteilung der festgestellten sachlichen Differenzen können die betreffenden Textteile dann entweder verschiedenen Verfassern bzw. Verfassergruppen zu unterschiedlichen

proselytes. We know that this was never the attitude of the Jews of the Diaspora. The author intends rather to fight against the attraction exercised on some members of the Jewish community by the court of the last Lagides, by the Greek system of education (we recall that access to the Gymnasium is at the centre of the debate), and by the centres of Greek social life.“ Die Adressierung der Schrift an ein primär jüdisches Lesepublikum ist derzeit Konsens der Forschung.

⁴⁹ Vgl. dazu NIEBUHR 1987, passim (zu Sap 211–216); zum Verständnis und zur Funktion der jüdischen Tora in der *Sapientia* vgl. auch WEBER 2000, 182–211.

⁵⁰ Einen erneuten, umfassend begründeten Vorschlag hat BLISCHKE 2007, 25–49, in ihrer Dissertation vorgelegt. Ihn legt sie auch ihrem Beitrag in diesem Band zugrunde, vgl. u., S. 156–158. Zu älteren Modellen vgl. den kurzen Überblick bei WINSTON 1981, 12–14.

⁵¹ M. BLISCHKE verfeinert diese Differenzierung zwischen unterschiedlichen Passagen der Schrift noch, indem sie annimmt, dass 3,13–4,16 und 5,17–23 erst im Rahmen einer „Endredaktion“, der sich auch die beiden Exkurse im dritten Teil verdanken, nachträglich in den ersten Teil der Schrift eingefügt worden sind, um „die Vorstellung eines richtenden Gottes mit der Vorstellung eines milden Gottes in Einklang (zu) bringen“ (S. 158). Auch im Mittelteil rechnet sie mit mehreren sukzessiven Bearbeitungsschichten.

Zeiten⁵² oder einem einzigen Verfasser bzw. einer Verfassergruppe während einer längeren Wirkungszeit⁵³ zugeschrieben werden. Gern werden Verschiebungen inhaltlicher Schwerpunkte oder Differenzen der Aussageintention in verschiedenen Textteilen auch mit der Annahme von Veränderungen der jeweils vorausgesetzten Situation von Autor und Adressaten oder gar mit konkreten historischen Ereignissen im angenommenen Entstehungsmilieu und -zeitraum der Schrift verbunden.⁵⁴

Das methodische Instrumentarium für solche literarkritischen Analysen der *Sapientia* entstammt offenbar der alttestamentlichen Wissenschaft, in der in jüngerer Zeit literaturgeschichtliche Textentstehungsmodelle große Bedeutung gewonnen haben, etwa im Blick auf den Pentateuch, das Jesajabuch, das Zwölf-Propheten-Buch oder den Psalter. Hier werden alttestamentliche Texte grundsätzlich als ‚Fortschreibungsliteratur‘ betrachtet.⁵⁵ Auf diese Weise sollen inhaltliche Spannungen auf der überlieferten Textebene durch Zuweisung von Textteilen an unterschiedliche Verfasser oder Bearbeiter (bzw. Verfasser- oder Bearbeitergruppen, gern auch ‚Schichten‘ genannt), die zu verschiedenen Zeiten und in veränderten historischen Konstellationen arbeiteten, ausgeglichen werden, im Idealfall bis hin zur Rekonstruktion der gesamten mehrstufigen Entstehungsgeschichte des überlieferten Endtextes der betreffenden Schrift oder Schriftengruppe.

So eindrucksvoll die Ergebnisse der literaturgeschichtlichen Einzelforschung zu Teilen des Alten Testaments auch sein mögen, für die *Sapientia* stellt sich die Frage, ob die historischen und textgeschichtlichen Voraussetzungen für eine solche Methodik hier gegeben sind. Während wir etwa für das Jesajabuch oder den Psalter schon aufgrund der erhaltenen hebräischen handschriftlichen Überlieferung (Qumran!) von einer Variabilität der literarischen Gestalt der überlieferten Texte bis in hellenistisch-römische Zeit hinein ausgehen müssen, finden sich in der Textüberlieferung der *Sapientia* keinerlei vergleichbare Hinweise auf abweichende Fassungen der literarischen Gestalt des Buches. Natürlich gibt es Textvarianten und gelegentlich auch nicht unwesentliche Lakunen oder Korruptele. Allerdings stimmen sie an keiner Stelle mit den Schnittstellen überein, auf denen die literarkritischen Analysemodelle der *Sapientia* basieren. Um-

⁵² So BLISCHKE 2007, 41–47.

⁵³ So LARCHER 1983, 146–161; GEORGI 1980, 393, spricht von einem „Schulprodukt ...“, das in einem kollektiven Prozeß gewachsen und gestaltet ist“ (s. a. 394: „Schule ... mit langer Geschichte“), bleibt aber jegliche nähere Beschreibung dieser ‚Schule‘ und der Wachstums- und Gestaltungsprozesse in ihr schuldig.

⁵⁴ Vgl. BLISCHKE 2007, 47–49.

⁵⁵ Vgl. zu diesem Verständnis M. BLISCHKE, u. S. 156: „Das heißt, dass die Texte im Laufe der Zeit immer wieder neue redaktionelle Ergänzungen erfahren haben, die die Aussagen der Texte auf eine neue Zeit und einen neuen Vorstellungshorizont beziehen sollten, ohne den ursprünglichen Texten jedoch ihren Bedeutungsgehalt zu nehmen.“

gekehrt können mit sprachlichen Argumenten keine literarischen Brüche am überlieferten Text identifiziert werden. Wenn sich Auffälligkeiten im Textaufbau, in der Verknüpfung von Einzelsätzen oder Textteilen, in den Sprachformen oder im vorausgesetzten Gedankengang des Autors zeigen, so können diese nicht durch Zuweisung an verschiedene Textschichten, unterschiedliche Verfasser oder abweichende Entstehungszeiten behoben werden, sondern bilden vielmehr ein typisches Merkmal frühjüdischer religiöser Erbauungs- und Ermahnungsliteratur, die sich oft aus sehr unterschiedlichen Quellen und Überlieferungen speist. Wo solche Erklärungsmöglichkeiten nicht ausreichen, sollte man aus methodischen Gründen dies besser eingestehen, als literarkritische Hypothesen zu entwerfen, die sich an Textbefunden nicht nachweisen lassen.

Ein drittes Gegenargument gegen die Annahme literarkritischer Textentstehungsmodelle für die *Sapientia*, m.E. das entscheidende, betrifft den Zeitraum und das historische Milieu, in dem die Schrift entstanden sein muss. Da es keinerlei Spuren für eine hebräische ‚Urfassung‘ gibt, können alle Phasen ihrer Literargeschichte nur im Milieu des griechischsprachigen Frühjudentums, und darin zudem, folgt man einem weitgehenden Konsens in der Datierung, erst in späthellenistischer oder eher noch frühromischer Zeit, eingeordnet werden (s. dazu u.). Damit aber werden der Zeitraum und der historische Rahmen, in dem sich alle angenommenen Textentstehungs- und Fortschreibungsvorgänge abgespielt haben müssen, erheblich eingengt, und es stellt sich die Frage, ob überhaupt genügend Raum und Zeit für historisch und literarisch voneinander zu trennende Stufen oder Schichten der Textentstehung bleibt. Schon die genaue Datierung und historische Einordnung der Schrift als ganzer, also ihrer überlieferten Endgestalt, ist ja mit großen Unsicherheiten belastet. Wie soll man dann noch innerhalb des beschriebenen Rahmens einzelne ihrer angenommenen Vorstufen methodisch nachvollziehbar spezifischen Orten, Zeiten oder gar Verfassern zuweisen können? Solche Fragen sind jedenfalls im Rahmen der bisher vorgelegten literarkritischen Hypothesen kaum überzeugend beantwortet, oft nicht einmal gestellt worden.

Somit basiert die Annahme eines mehrstufigen literargeschichtlichen Entstehungsprozesses der *Sapientia* auf Voraussetzungen, die im Rahmen des uns bekannten griechischsprachigen Judentums in römischer Zeit kaum gegeben sind. Demgegenüber können die zweifellos wahrnehmbaren inhaltlichen Differenzen, sachlichen Spannungen oder thematischen Schwerpunktverschiebungen eher im Rahmen der literarischen Möglichkeiten eines frühjüdischen Autors verständlich gemacht werden, der im Sinne seiner Aussageintention unterschiedliche Überlieferungen, Motive, Traditionen und möglicherweise auch schon sprachlich vorgeprägte Aussagezusammenhänge aufgenommen und seiner schriftstellerischen Ge-

staltungsabsicht dienstbar gemacht hat. Sprachlich-stilistisch ist das Werk jedenfalls einheitlich.⁵⁶

Darüber hinaus können die behaupteten inhaltlichen Differenzen zwischen verschiedenen Teilen der Schrift auch durch gegenläufige Beobachtungen relativiert werden. So liegt die fiktive Salomo-Verfasserschaft nicht erst den Kapiteln 7–9 zugrunde, sondern bestimmt die Redekonstellation des Textes schon von seinen ersten Versen an, wenn der Sprecher die Hörer seiner Mahnrede als diejenigen anredet, die die Erde richten (1,1). Deutlich wird das spätestens, wenn er sie zu Beginn der zweiten Mahnrede (6,1–21), die zusammen mit der ersten (1,1–15) wie eine Klammer den ganzen Redegang zur Entgegensetzung von Gottlosen und Gerechten (1,16–5,23) umfasst, „Könige“, „Richter der Enden der Erde“ (6,1) und „Alleinherrscher“ ihrer Völker (6,9) nennt, die über die Menge herrschen und stolz sind auf die Scharen ihrer Völker, obwohl ihnen ihre Macht doch nur vom Herrn gegeben wurde und die Herrschaft vom Höchsten (6,2f.). Erst als Salomo-Rede an die Könige der Völker gewinnt ja der ganze erste Hauptteil der Schrift im Rahmen der Aussageabsicht des Verfassers sein textpragmatisches Gewicht, auch wenn sich die fiktionale Figur des Sprechers dem bibelkundigen Leser erst ab 7,1 biographisch eindeutig zu erkennen gibt.

Die Weisheit als Richtschnur menschlichen Verhaltens und Maßstab für Gottes Gericht bestimmt keineswegs nur den Mittelteil der Schrift. Schon in der ersten Mahnrede an die Mitherrscher bildet sie neben der Gerechtigkeit und der Einfachheit des Herzens das dritte Leitmotiv der Ermahnung. Als „menschenfreundlicher Geist“ wird sie mit dem „Geist des Herrn“ auf eine Stufe gestellt (1,4.6f.). Auch in der zweiten Mahnrede, also noch bevor die Weisheit in 6,22–8,16 Gegenstand der Lobrede Salomos ist, werden seine ‚Herrscherkollegen‘ schon auf sie verwiesen: „An euch also, Alleinherrscher, gehen meine Worte, damit ihr Weisheit lernt und keinen Fehltritt macht; ... Strahlend und unvergänglich ist die Weisheit, und leicht lässt sie sich betrachten von denen, die sie lieben, und finden von denen, die sie suchen“ (6,9.12). Und auch im dritten Teil der Schrift (Kap. 11–19) geht es nicht um irgendwelche ‚historischen‘ Befunde, sondern wie im ersten um Gottes Gericht über Gerechte und Gottlose, nunmehr allerdings im Einzelnen aufgewiesen anhand der Geschichte Gottes mit seinem Volk und dessen Feinden. Kapitel 10 kommt dabei eine Scharnierfunktion zu: Es verbindet die Aussagen über die Weisheit im Gebet Salomos (9,1–10) mit Hilfe des daran anschließenden Hymnus auf die Rolle der Weisheit seit

⁵⁶ Mit GILBERT 1991, 87–91. Für Einheitlichkeit der Schrift plädiert jetzt auch EDWARDS 2012, 39–44. KEPPEL 1999, 13–25, betrachtet die *Sapientia* als Schulprodukt, was aber keineswegs zur Annahme eines längeren Entstehungsprozesses führen müsse. Dagegen spreche „die große sprachliche wie gedankliche Einheitlichkeit“. Zudem lassen sich keine Anhaltspunkte ausmachen, die dazu nötigen würden, inhaltliche Spannungen innerhalb der Schrift mit einer veränderten historischen Situation zu erklären (KEPPER 1999, 24).

der Schöpfung der Welt (ab 9,11) mit dem Aufweis von Gottes Gerichts- und Gnadenhandeln in der Geschichte des Gottesvolkes. Auf diese Weise wird die rettende Macht der von Gott her kommenden Weisheit dem Geschichtshandeln Gottes an seinem Volk wie ein Vorzeichen vorangestellt, das dann anhand der Exodus-Tradition in Kap. 11–19 im Einzelnen expliziert wird.

Die Sprachgestalt der wörtlichen Rede eines Herrschers, die ab 9,1 ohne markierten Sprecherwechsel in den Duktus des Gebets übergeht, wird in der ganzen Schrift vom ersten bis zum letzten Vers konsequent durchgehalten, gerade auch in der ausführlichen Synkrisis der Kapitel 11–19 (einschließlich der beiden Exkurse!).⁵⁷ Angesichts der in der zweiten Rede Salomos mehrfach wiederkehrenden Gebetsanrede Gottes behalten die Leser also immer in Erinnerung, wer hier spricht. Durch gelegentliche Formulierungen in der Wir-Form können sie sich sogar unmittelbar mit ihm verbunden fühlen (12,6 [„unsere Väter“].18.22 [„uns“, „unsere Feinde“]; 15,1–3 [„unser Gott“]). Die verschiedenen Redeteile werden zwar manchmal (nicht immer) durch deutlich markierte Übergänge voneinander abgehoben,⁵⁸ sind zugleich aber vor allem durch Stichwörter und Übergangsstücke eng miteinander verbunden. Der die zweite Mahnrede an die Herrscher abschließende Passus 6,12–21 hat schon enkomiastischen Charakter, bevor die ausdrückliche Redeeinleitung in 6,22 folgt. In ähnlicher Weise wird das Gebet Salomos, das in 9,1 beginnt, schon in 8,9–21 durch eine Reflexion des Sprechers über die Weisheit in der Ich-Form eingeleitet, die den bruchlosen Übergang vom Lobpreis der Weisheit auf sein Gebet um Weisheit vorbereitet. Insgesamt zeichnet sich der Aufbau der Schrift eher durch verbindende Übergänge als durch scharfe Abschnittsgrenzen aus.

Die durchaus wahrnehmbaren Akzentwechsel zwischen den Hauptteilen der Schrift – von der Entgegensetzung von Gottlosen und Gerechten über die Lobpreisung der Weisheit als Richtschnur für das Leben von Herrschern und Beherrschten bis hin zur Perspektive auf das Gericht Gottes an seinem Volk und dessen Feinden – erklären sich im Rahmen des Redeaufbaus daher besser aus literarischen und textpragmatischen Motiven des Verfassers denn als Indizien für literarkritisch auszuwertende Brüche. Der Einheitlichkeit im Rededuktus – von der Mahnrede an die Gottlosen über die Lobrede auf die Weisheit hin zum Lobpreis Gottes im Gebet – entspricht die Kohärenz der Aussageintention.

⁵⁷ Vgl. 11,17–12,22 passim; 12,23.25; 14,4f.; 15,1–3; 16,2; 18,8. Vor 9,1, findet sich das „du“ Gottes bezeichnender Weise kein einziges Mal!

⁵⁸ Vgl. 6,1.22; 8,21. Nicht genau markiert sind die Abgrenzungen zwischen der ersten Mahnrede an die Herrscher und der ersten Gottlosen-Rede (1,15f.; hier liegt wohl auch ein Problem der Textüberlieferung vor), der Übergang vom Bittgebet Salomos zum Hymnus auf die Weisheit (9,17–10,1) und der Übergang vom Hymnus auf die Synkrisis (11,1f.), ebenso wenig die Übergänge zu und zwischen den beiden Exkursen.

Schon nach biblischer Überlieferung galt Salomo als vorbildlicher, durch Weisheit geleiteter Herrscher und eindringlicher Beter. Sein in der Bibel ausführlich wiedergegebenes Bittgebet vor der Weihe des Jerusalemer Tempels um dauerhafte Herrschaft auf dem Thron Davids und Wohlergehen des Volkes in seinem Land (1 Kön 8,22–53) wird in der *Sapientia Salomonis* ‚umgesprochen‘ in die Sprache und die aktuellen Bedürfnisse jüdischer Gemeinschaften der Diaspora in hellenistisch-römischer Zeit. Um das spezifische Profil der Salomo-Rezeption in der *Sapientia* zu erkennen, ist ein Vergleich mit dem Salomo-Abschnitt im „Lob der Väter“ aus dem im weiteren Sinne zeitgenössischen Sirach-Buch aufschlussreich (Sir 47,12–22). Dort wird neben Salomos Friedensherrschaft, seiner international ausstrahlenden Weisheit, seinen poetischen Gaben und seinem sagenhaften Reichtum insbesondere die Errichtung eines ewigen Heiligtums für Gottes Namen hervorgehoben. Aber auch die Schattenseiten seiner Herrschaft werden nicht verschwiegen, vor allem seine Hinwendung zu fremden Frauen, die seiner Herrschaft einen Makel anheftete, der letztlich zum Zerfall des Gottesvolkes führte. Dennoch hatte Gott ihm als seinem Erwählten einen Nachfolger geschenkt und damit die davidische Herrschaft vor dem Untergang bewahrt.

Von Davids Thron ist demgegenüber in der *Sapientia* kaum die Rede,⁵⁹ ebenso wie von der friedlichen Herrschaft des Königs über das Gottesvolk in seinem Land oder von den Opfern im Jerusalemer Tempel.⁶⁰ Stattdessen geht es hier darum, die Wohltaten Gottes an denen zu erkennen, die sich zu seinem Volk zählen (11,5) und sich seinem schonenden Gericht anvertrauen (12,2.19), vor allem aber darum, sich von heidnischer Religion fernzuhalten, die dem göttlichen Gericht unterworfen ist (13,10; 14,12.27), und im alltäglichen Verhalten den Willen Gottes zu befolgen (14,24–26). Maßgebliche Orientierung für solch eine Lebensführung kann die himmlische Weisheit bieten, die bei Gott ihren Ursprung hat (9,1–3.9), in der Geschichte des Gottesvolkes geradezu allgegenwärtig war (10,1–11,1) und nun auch in der Gegenwart und in der Welt, in der die Adressaten der Schrift leben, als Lebenshilfe zu gebrauchen ist, unabhängig von ihrer geographischen Nähe zum Jerusalemer Heiligtum oder von der politischen Gestalt eines eigenständigen jüdischen Gemeinwesens. Solche Weisheit lässt sich finden von allen, die in „Einfachheit des Herzens“ nach Gerechtigkeit streben (1,1f.), wo immer sie leben, denn sie ist „ein menschenfreundlicher Geist“, mit dessen Hilfe Gott ins Herz des Menschen schaut, da ja „der Geist des Herrn ... die bewohnte Erde erfüllt“ (1,6f.). Solche Weisheit seinen Herrscherkollegen ans Herz zu legen, ist König Salomos Wunsch – und ebenso das Anliegen des Autors der Schrift gegenüber seinen Lesern. Denn, so endet sein Werk: „in allem ja, Herr, hast groß gemacht du dein Volk und

⁵⁹ Vgl. lediglich 9,12.

⁶⁰ Der Tempel wird nur in 9,8, geradezu nebenbei, erwähnt.

verherrlicht und hast es nie vernachlässigt, sondern bist ihm zu jeder Zeit und an jedem Ort zur Seite getreten“ (19,22).⁶¹

6. Datierung und Herkunft

Historische Indizien zur Datierung der *Sapientia*,⁶² die von expliziten Textaussagen ausgehen, etwa der Erwähnung der Monarchie als Herrschaftsform (6,1.9), der kultischen Verehrung von Herrscherskulpturen (14,17–20) oder einer vorausgesetzten Verfolgungssituation der Gerechten durch die Gottlosen (2,1–20; 5,16–23; 19,13–17), scheitern in aller Regel schon an der konsequent durchgehaltenen Salomo-Fiktionalität der Schrift und den biblischen oder frühjüdischen Traditionsbezügen im Hintergrund ihrer Formulierungen.

Auch das Kriterium literarischer Verwendung (passiv oder aktiv) hat zu keiner überzeugenden Datierung in Relation zu anderen datierbaren Quellen geführt. Am aussichtsreichsten erscheint die Bestimmung literarischer Abhängigkeit von der *Sapientia* mit Blick auf Paulus, näherhin im Römerbrief.⁶³ Wie N. Walter im Anschluss an die unveröffentlichte Halenser Dissertation von P.-G. Keyser aus dem Jahr 1971 herausgestellt hat, haben die paulinischen Abschnitte in Röm 1–3 und 9–11 einerseits und die *Sapientia* andererseits „ähnliche oder gar dieselben theologischen Grundaussagen im Blick“, insbesondere bezüglich der Vorzüge bzw. der Erwäh-

⁶¹ Einen Überblick über die Rezeption alttestamentlicher Traditionen in der *Sapientia* und ihren Auftritt dort in neuem Gewand gibt A. SCHMITT, „Alttestamentliche Traditionen in der Sicht einer neuen Zeit. Dargestellt am Buch der Weisheit“, in: ders., *Der Gegenwart verpflichtet. Studien zur biblischen Literatur des Frühjudentums*, hg. von C. WAGNER. BZAW 292 (Berlin u.a. 2000) 185–203; vgl. auch M. GILBERT, „The Origins According to the Wisdom of Solomon“, in: PASSARO / BELLIA 2005, 171–185.

⁶² Vgl. dazu die Überblicke bei WINSTON 1981, 20–25; HÜBNER 1999, 15–19; EDWARDS 2012, 24–28; BLISCHKE 2007, 44–47; KEPPEL 1999, 25–35; S. SCHROER, „Das Buch der Weisheit“, in: E. ZENGER u.a., *Einleitung in das Alte Testament*. Kohlhammer-Studienbücher Theologie 1,1 (Stuttgart⁵2004) [396–407] 400–404; KAISER 2003, 98–101; KAISER 2010, 72–77.

⁶³ Zum Vergleich zwischen Paulus und der *Sapientia* vgl. F. BLISCHKE in diesem Band, S. 273–291, sowie P. IOVINO, „‘The only Wise God’ in the letter to the Romans: connections with the book of Wisdom“, in: PASSARO / BELLIA 2005, 283–305; J. A. LINEBAUGH, „Announcing the Human. Rethinking the Relationship Between Wisdom of Solomon 13–15 and Romans 1.18–21“, *NTS* 57 (2011) 214–237; A. J. LUCAS, „Distinct Portraits and Parallel Development of the Knowledge of God in Romans 1:18–32 and Wisdom of Solomon 13–15“, in: C. K. ROTHSCHILD / T. W. THOMPSON (Hg.), *Christian Body, Christian Self. Concepts of Early Christian Personhood*. WUNT 284 (Tübingen 2011) 61–82; J. M. G. BARCLAY, „Unnering Grace: Approaching Romans 9–11 from The Wisdom of Solomon“, in: F. WILK / J. R. WAGNER (Hg.), *Between Gospel and Election. Explorations in the Interpretation of Romans 9–11*. WUNT 257 (Tübingen 2011) 91–109. Unter dem Gesichtspunkt der rhetorischen Funktion von Personifikationen bei beiden Autoren steht der Vergleich bei J. R. DODSON, *The ‘Powers’ of Personification. Rhetorical Purpose in the Book of Wisdom and the Letter to the Romans*. BZNW 161 (Berlin u.a. 2008). Vgl. auch AUNE 1991.

lung Israels, und verwenden z.T. eine mit der *Sapientia* gemeinsame Terminologie, die sonst bei Paulus keine Rolle spielt.⁶⁴ Unter Verweis auf eine ältere Untersuchung von E. Grafe⁶⁵ zog Walter daraus (in Unterschied zu Keyser) den Schluss, Paulus habe die *Sapientia* gekannt und „bei der Abfassung des Römerbriefs in Korinth im Frühjahr 56 ... zur Hand gehabt“.⁶⁶ Damit wäre ein *terminus a quo* gewonnen.

Darüber hinaus ist versucht worden, aus der Nähe und Differenz der *Sapientia* zu den Schriften und dem Wirken Philons ein Datierungskriterium zu gewinnen.⁶⁷ Entweder meint man, die *Sapientia* wegen einer weniger weit fortgeschrittenen Rezeption mittelplatonischer philosophischer Topoi etwa eine Generation vor Philon datieren zu können,⁶⁸ oder man verweist auf die vor allem durch Philons Augenzeugenberichte in seinen Traktaten *Legatio ad Gaium* und *Contra Flaccum* bekannte Verfolgung der Juden Alexandrias in der Regierungszeit Caligulas (37–41 n. Chr.), die sich in der *Sapientia* unmittelbar widerspiegeln.⁶⁹ Aber auch hier gilt: An keiner Stelle lässt sich literarische Abhängigkeit in der einen oder anderen Richtung nachweisen, und die Differenzen bezüglich der literarischen Gattung der Werke, der sprachlichen Mittel und des intellektuellen Niveaus ihrer Autoren, der vorauszusetzenden Adressatensituation und der Intentionen der Schriften sind so groß, dass eine sichere chronologische Verhältnisbestimmung zwischen beiden Autoren unmöglich ist. Vorauszusetzen ist lediglich, dass der Verfasser der *Sapientia* auf die griechischen Übersetzungen weiter Teile der Schriften Israels zurückgreifen konnte, aber dies war spätestens seit dem 2. Jh. v. Chr. gegeben. Die hierauf aufbauende Frühdatierung der *Sapientia* in ptolemäische Zeit (2. Jh. v. Chr.)⁷⁰ hat insgesamt wenig Anerkennung gefunden.

Sprachliche Gründe möchte G. Scarpat als Indiz dafür ansehen, die Schrift in römische Zeit unmittelbar nach dem Herrschaftsantritt des Augustus (26 v. Chr.) zu datieren. Begriffe wie *κοάτησις* (6,3), *διάγνωσις* (3,18) und *σέβασμα* (14,20) seien nach Scarpat erst seither verwendet worden.⁷¹ Winston nennt darüber hinaus etwa 35 Wörter, verteilt über die gesamte Schrift, die durch die *Sapientia* erstmals für die griechische Literatur

⁶⁴ WALTER 1993, 98.

⁶⁵ E. GRAFE, Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur *Sapientia* Salomonis“, in: A. HARNACK (Hg.), *Theologische Abhandlungen*. FS C. von Weizsäcker (Freiburg 1892) 251–286. Auch HÜBNER 1999, 18, hält die Benutzung der *Sapientia* durch Paulus für „im hohen Maße wahrscheinlich“.

⁶⁶ WALTER 1993, 94, vgl. 105. Etwas vorsichtiger urteilt F. BLISCHKE, u. S. 291.

⁶⁷ Zum inhaltlichen Vergleich zwischen Philon und der *Sapientia* vgl. den Essay von M. NIEHOFF in diesem Band, S. 259–271.

⁶⁸ So KAISER 2010, 76f.

⁶⁹ So WINSTON 1981, 23f.

⁷⁰ So GEORGI 1980, 395; OFFERHAUS 1981, 270.

⁷¹ SCARPAT 1989, 13–29. Die umfassenden Untersuchungen zu Wortschatz und Stil der *Sapientia* von KEPPEL 1999 (46–51), die sich u.a. mit den zahlreichen Publikationen von Scarpat

vor dem 1. Jh. n. Chr. belegt sind, und datiert von daher die Schrift in die frühe römische Kaiserzeit.⁷² Mit Verweis auf die apokalyptisch getönten Gerichtsankündigungen in 5,16–23 will er noch genauer die Regierungszeit des Caligula (37–41 n. Chr.) als historischen Hintergrund identifizieren.⁷³

Folgt man den sprachgeschichtlichen Argumenten und verbindet sie mit dem in der Schrift erkennbaren Milieu eines stark von hellenistisch-römischen Impulsen durchdrungenen Frühjudentums, so erscheint eine zeitliche Einordnung in die frühe römische Kaiserzeit (1. Hälfte des 1. Jh. n. Chr.) am besten vorstellbar. Anklänge an frühchristliche Schriften vom Ende des 1. Jh. wie den Hebräerbrief⁷⁴ und den 1. Clemensbrief⁷⁵ erklären sich eher aus gemeinsamen Sprach- und Denkvoraussetzungen in der Septuaginta und der jüdisch-hellenistischen Literatur, können also nicht zur Bestimmung eines *terminus ad quem* dienen. Explizit zitiert wird die *Sapientia* für uns erkennbar erst bei Clemens von Alexandria,⁷⁶ und der Kanon Muratori rechnet sie, wie wir schon sahen, unter die neutestamentlichen Schriften.

Die Herkunft der *Sapientia* aus dem hellenistischen Diasporajudentum in Alexandria ist schon von J. Fichtner ausführlich begründet worden.⁷⁷ Seither wird sie in der Fachliteratur meist eher für selbstverständlich gehalten als im Einzelnen nachgewiesen.⁷⁸ Ähnlich wie bei der Datierung der Schrift sind aber mögliche Anspielungen auf ein vorausgesetztes Milieu von Autor und Adressaten jeweils zunächst auf ihre biblischen und frühjüdischen Traditionshintergründe zu überprüfen. Dass die Schrift in Kapitel 11–19 über weite Strecken das Exodus-Geschehen zum Thema hat, kann natürlich kein Hinweis auf ihre Herkunft aus Ägypten sein, schon gar nicht aus Alexandria. Dasselbe gilt für die Polemik gegen den Götzen-

kritisch auseinandersetzt, fasst H.-G. NESSELRATH in seinem Essay in diesem Band zusammen, 137–148.

⁷² WINSTON 1981, 22f.; er relativiert freilich selbst diesen Befund mit Verweis auf die zahlreichen Neologismen und *hapax legomena* der Schrift. Noch umfassender sind die Untersuchungen zum Wortschatz bei KEPPEL 1999, 39–97.

⁷³ W. AMELING setzt sich in seinem Essay in diesem Band kritisch mit solchen Datierungskriterien auseinander, S. 192–194.

⁷⁴ Vgl. Hebr 1,3 mit Sap 7,35f. (ἀπαύγασμα!).

⁷⁵ Vgl. 1Clem 27,5 mit Sap 11,21; 12,11.

⁷⁶ Strom. V 108.2; VI 93.2. Zur frühchristlichen Rezeption vgl. WINSTON 1981, 66–69; HORBURY 1995.

⁷⁷ FICHTNER 1938, 6–9; J. FICHTNER, „Die Stellung der Sapientia Salomonis in der Literatur- und Geistesgeschichte ihrer Zeit“, ZNW 36,1 (1937) 113–132. Deziidiert für einen zeit- und kulturgeschichtlich erfassbaren Hintergrund der *Sapientia* in Alexandria plädiert BASLEZ 2005.

⁷⁸ Eine Ausnahme bildet GEORGI 1980, 396, der – im Zusammenhang mit seiner Frühdatierung in ptolemäische Zeit – Syrien als Abfassungsort favorisiert. Dahinter stehen aber nicht zuletzt seine unhaltbaren religionsgeschichtlichen Konstruktionen eines angeblich frühgnostischen Ursprungs der Schrift (vgl. *ibid.*, 394).

dienst (Kap. 13f.), speziell den Tierkult der Ägypter (11,15; 12,24; 15,18f.). Beides wird ja schon in der prophetischen Literatur des Alten Testaments, z.T. mit denselben Argumenten, bekämpft.⁷⁹ Solche prophetische Verurteilung orientalischer Religion fand in hellenistisch-römischer Zeit überall im Frühjudentum reichlich Nachahmung bei der polemischen Anwendung auf zeitgenössische nichtjüdische Religionspraxis, nicht bloß in Ägypten oder mit Bezug auf Ägypter.⁸⁰ Kritik am Tierkult der Ägypter ist im Übrigen auch in der paganen Philosophie belegt.⁸¹

Indizien für die Verankerung der *Sapientia* in einem spezifisch alexandrinischen Milieu werden vor allem in der Rezeption popularphilosophischer Termini und Topoi gesehen, die unsere Schrift besonders mit Philon verbindet.⁸² Dabei wird in der jüngeren Forschung insbesondere die Nähe beider zum Mittelplatonismus herausgestellt.⁸³ Allerdings darf nicht übersehen werden, dass die offenkundige ideelle und ideologische Nähe beider zum Mittelplatonismus noch nichts über ihre geographische Herkunft besagt. Allein schon wegen der lückenhaften Textüberlieferung einschlägiger philosophischer Werke verbietet sich das im Blick auf philosophiegeschichtliche Entwicklungen in hellenistisch-römischer Zeit. Wenn auch für Alexandria, nicht zuletzt durch Philon, die Quellenlage besonders günstig ist, so heißt das noch lange nicht, dass vergleichbare politische, kulturelle und geistige Milieus in der frühen Kaiserzeit im griechischsprachigen Diasporajudentum nicht auch andernorts vorstellbar sind, etwa in Ägypten und Nordafrika außerhalb Alexandrias, in kleinasiatischen Poleis mit starkem jüdischen Bevölkerungsanteil oder in Städten wie Antiochia in Syrien.

7. Ursprache und Textüberlieferung

Für die Restitution des griechischen Textes ist die handschriftliche Überlieferung im Rahmen der Septuaginta konkurrenzlos.⁸⁴ Die gelegentlich vertretene Annahme, der erste Teil (Kap. 1–5) oder Teile daraus gingen auf semitische Vorlagen zurück,⁸⁵ hat keine philologisch begründeten Ar-

⁷⁹ Vgl. Jes 2,18–21; 44,9–20; Jer 2,27f.; 10,1–16.

⁸⁰ Beispiele für Polemik gegen den Tierkult bieten nicht nur die in Alexandria beheimateten Philon (*Decal* 76–80; *LegGai* 163) und der Aristeasbrief (*EpArist* 138), sondern ebenso Josephus (c. *Ap* II 139) und die Sibyllinischen Orakel (*Sib* III 29–32). Vgl. dazu R. DABELSTEIN, *Die Beurteilung der „Heiden“ bei Paulus*. BET 14 (Frankfurt u.a. 1981).

⁸¹ Vgl. Anaxandrides, Fr. 40 K-A; Cicero, *Tusc.* V 78; Plutarch, *Is. et Os.* 380AB; Juvenal, *Sat.* 15,1–3; Strabo, *Geogr.* XVII 38.40.44.

⁸² Vgl. dazu die Aufstellungen bei WINSTON 1981, 59–63; sowie BLISCHKE 2007, 203–223.

⁸³ Solche Bezüge habe ich in meinem Essay in diesem Band näher dargestellt, S. 228–231.

⁸⁴ S. dazu im Einzelnen ZIEGLER 1980, 7–35; GILBERT 1991, 58–65.

⁸⁵ Vertreter dieser These nennt WINSTON 1981, 17f. Besonders elaboriert ist der Versuch von L. RUPPERT, „Gerechte und Frevler (Gottlose) in Sap 1,1–6,21. Zum Neuverständnis

gumente für sich; die einheitliche griechische Sprachgestalt der gesamten Schrift spricht eher dagegen. Eine jüdische Rezeption der Schrift in der Antike ist nicht belegt. Die *Vetus Latina* ist ein früherer Zeuge für ihre Übersetzung und Verbreitung in christlichen Leserkreisen der westlichen Kirche seit dem 2. Jh. n. Chr.,⁸⁶ trägt aber ebenso wie die Vulgata zur Rekonstruktion des griechischen Urtextes wenig bei. Dasselbe gilt für die weiteren antiken Versionen (syrisch, koptisch, äthiopisch, armenisch, arabisch), die im Rahmen der Bibelüberlieferung entstanden sind.⁸⁷

8. Bedeutung

Die Bedeutung der *Sapientia Salomonis* liegt in erster Linie darin, dass sie uns das geistig-kulturelle und religiöse Milieu des antiken Judentums vor Augen führt, in dem das Christentum entstanden ist. Folgt man den ältesten und allein erhaltenen Quellen für das Christentum im 1. Jh., so tritt uns in ihnen eine religiöse Bewegung entgegen, deren Sprache das Griechische ist, deren religiöse Grundlagen die biblisch-jüdischen Überlieferungen bilden, deren kulturelle und geistige Prägungen in der Welt des Hellenismus grundgelegt wurden und deren sozialpolitische Rahmenbedingungen durch die Gegebenheiten der frühen römischen Kaiserzeit bestimmt sind. Alle diese Bestimmungen gelten im Grunde genau so für die *Sapientia Salomonis*. Sie ist sozusagen der nächste Verwandte der Schriften des Neuen Testaments.

Darüber hinaus trägt die *Sapientia* erheblich dazu bei, die spezifisch ‚christlichen‘ Überzeugungen des frühen Christentums besser zu verstehen und in ihren antiken Ursprungshorizont einzuzeichnen. Ohne dass die Autoren der neutestamentlichen Schriften (möglicherweise mit Ausnahme des Paulus) die *Sapientia* als literarisches Werk kannten und benutzten, konnten sie doch auf religiöse Vorstellungen und theologische Konzeptionen zurückgreifen, die sich in ihr bereits ausgebildet haben. Das gilt insbesondere mit Blick auf die Rezeption popularphilosophischer Begriffe und Denkweisen bei der Erfassung des Wirkens und der Wirklichkeit Gottes, bei der zeitgemäßen Artikulierung ethischer Maßstäbe und bei der Ausgestaltung von Zukunftserwartungen im Blick auf Gottes endzeitliches Gerichts- und Gnadenhandeln. Man wird daher sagen können, dass

und zur Aktualisierung alttestamentlicher Tradition in der *Sapientia Salomonis*“, in: HÜBNER 1993, 1–54, der aus 2,12–20 und 5,1–7 ein ursprünglich hebräisches apokalyptisierendes Flugblatt rekonstruieren will, das bei seiner Übersetzung ins Griechische von Jes 57,7–10 LXX beeinflusst wurde, bevor es in einem mehrstufigen Bearbeitungsprozess seinen endgültigen Platz im literarischen Zusammenhang der *Sapientia* fand.

⁸⁶ W. THIELE (Hg.), *Sapientia Salomonis*. *Vetus Latina* 11/1, (Freiburg i.B. 1985). Tertullian, *Adv. Valentinianos* 2,2, verweist explizit auf unsere Schrift.

⁸⁷ Zu den Versionen vgl. WINSTON 1981, 64–66.

ohne die theologischen Entwicklungen im Frühjudentum, die sich in der *Sapientia* niedergeschlagen haben, die christliche Theologie nicht zu dem geworden wäre, was sie in Grundzügen erkennbar seit dem 2. Jh. n. Chr. geworden ist.

Schließlich sollte die *Sapientia* auch von den nicht unmittelbar auf die Bibel und das frühe Christentum konzentrierten altertumswissenschaftlichen Disziplinen stärker als bisher wahrgenommen werden, denn sie gibt Einblick in die vielfältige und stark fraktionierte religiöse Welt der hellenistisch-römischen Antike in der frühen Kaiserzeit. Man wird wohl ohne Übertreibung sagen dürfen, dass in dieser Zeit die Grundlagen für geistesgeschichtliche Entwicklungen gelegt wurden, die über die Spätantike, das Mittelalter und die Neuzeit bis in die europäische Gegenwart hineinreichen. Die Rezeption biblisch-jüdischer Überlieferungen im frühen Christentum und ihre theologische Verarbeitung mit den Mitteln der griechisch-römischen Geisteswelt(en) führten zu einem ‚Innovations-schub‘ in der Spätantike, ohne den der Fortgang der europäischen (einschließlich der byzantinisch-osteuropäischen!) Geistesgeschichte in Mittelalter und Neuzeit schlicht unplausibel bleiben müsste.

Zu erforschen, „was Weisheit ist und wie sie entstand“ (6,22), gehört zu den universalen Antrieben und Anliegen einer wahrhaft ‚humanistischen‘ Wissenschaft, die gerade darin ‚human‘ ist, dass sie das Fragen nach Gott nicht von vornherein aus dem Fragen nach dem Menschen ausklammert. Die *Sapientia Salomonis* hat von ihren Ursprüngen im antiken Judentum an über ihre Aufnahme in die christliche Bibel und den kirchlichen Gebrauch bis hinein in heutige Reflexionen über Gesellschaftsentwürfe, die dem Menschen entsprechen und gerecht werden, einen ehrenwerten Platz verdient.

9. Bibliographische Hinweise

Hier sollen zur ersten Orientierung nur die wichtigsten Textausgaben, Übersetzungen, Kommentare und Hilfsmittel genannt werden. Ausführliche Literaturangaben finden sich in der Gesamtbibliographie am Schluss des Bandes.

Ausgaben des griechischen Textes:

RAHLFS 1979

ZIEGLER 1980

Deutsche Übersetzungen:

ENGEL 2009

KAISER 2010

Kommentare mit eigenen Übersetzungen:

ENGEL 1998

GEORGI 1980

HÜBNER 1999

LARCHER 1983/84/85

SCARPAT 1989/96/99

WINSTON 1981

Lexikonartikel:

CHESNUTT 2011

ENGEL 2005

GILBERT 1991

WINSTON 1992

Spezialbibliographien:

DELLING 1975, 125–131

GEORGI 1980, 397–401

LEHNARDT 1999, 285–302

10. Übersicht über die Textabweichungen dieser Ausgabe gegenüber den Ausgaben von Rahlfs und Ziegler

Dem in diesem Band gebotenen griechischen Text der *Sapientia Salomonis* liegen die zwei im 20. Jahrhundert erarbeiteten kritischen Ausgaben zugrunde: die von Alfred Rahlfs 1935 publizierte (und 2006 von Robert Hanhart durchgesehene und verbesserte) Editio minor der Septuaginta⁸⁸ und die im Rahmen des Göttinger Septuaginta-Unternehmens 1980 veröffentlichte Edition der *Sapientia* von Joseph Ziegler⁸⁹.

Nachstehend sind die Abweichungen von diesen Ausgaben aufgeführt, zu denen sich der Bearbeiter veranlasst sah.

Stelle	Rahlfs	Ziegler (Engel)	Nesselrath
1,15		Einfügung einer Leerzeile („15b“)	
2,23	ἰδιότητος	ιδιότητος	ἰδιότητος

⁸⁸ RAHLFS 1979.

⁸⁹ ZIEGLER 1980; diese Edition bildet auch die Textgrundlage der von Helmut Engel angefertigten deutschen Übersetzung (ENGEL 1998), die hier für die Gestaltung der Übersetzung mit berücksichtigt wurde.

3,9	ὅτι χάρις καὶ ἔλεος τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ	ὅτι χάρις καὶ ἔλεος ἐν τοῖς ὁσίοις αὐτοῦ καὶ ἐπισκοπὴ ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ	ὅτι χάρις καὶ ἔλεος ἐν τοῖς ὁσίοις αὐτοῦ καὶ ἐπισκοπὴ ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ
5,7	ἐνεπλήσθημεν τριβῶς	ἐνεπλήχθημεν τριβόλοις	ἐνεπλήσθημεν τριβῶς
7,5	βασιλέων	βασιλεύς	βασιλέων
7,29	προτέρα	λαμπροτέρα	λαμπροτέρα
11,9	μετ' ὀργῆς	ἐν ὀργῇ	ἐν ὀργῇ
11,13	εὐεργετημένους	εὐεργετουμένους	εὐεργετημένους
11,20	ἐνὶ πνεύματι	ἐνὶ πνεύματι	ἐνὶ νεύματι
12,5	Φονάς	φονέας	φονάς
12,20	διέσεως	διέσωσας (Engel)	διέσεως
12,24	τῶν αἰσχυρῶν	τῶν ἐχθρῶν (Engel)	τῶν αἰσχυρῶν
14,15	Ποτε	τότε (Engel)	ποτε
16,12	πάντας	πάντα	πάντας
16,21	ὑπηρετῶν	ὑπηρετῶν	ὑπηρετοῦσα
17,4	δ' ἐκταράσσοντες	δὲ καταράσσοντες	δ' ἐκταράσσοντες
18,22	Χόλον	ὄχλον (Engel)	χόλον
18,23	ὀργήν	ὀρμήν	ὀργήν
19,2	ἀπιέναι	ἀπεῖναι	ἀπιέναι
19,9	ῥυσάμενον	ῥύόμενον	ῥυσάμενον
19,15	ἀλλ' ἢ	ἀλλ' ἢ	ἀλλ' ἢ

Jede dieser Textvarianten ist im griechischen Text durch einem Asteriskos (*) markiert.

B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

ΣΟΦΙΑ ΣΑΛΩΜΩΝΟΣ

- 1.1. Αγαπήσατε δικαιοσύνην, οί κρίνοντες τὴν γῆν, φρονήσατε περὶ τοῦ κυρίου ἐν ἀγαθότητι καὶ ἐν ἀπλότητι καρδίας ζητήσατε αὐτόν.
- 1.2. ὅτι εὐρίσκεται τοῖς μὴ πειράζουσιν αὐτόν, ἐμφανίζεται δὲ τοῖς μὴ ἀπιστοῦσιν αὐτῷ.
- 1.3. σκολιοὶ γὰρ λογισμοὶ χωρίζουσιν ἀπὸ θεοῦ, δοκιμαζομένη τε ἡ δύναμις ἐλέγχει τοὺς ἄφρονας.
- 1.4. ὅτι εἰς κακότεχνον ψυχὴν οὐκ εἰσελεύσεται σοφία οὐδὲ κατοικήσει ἐν σώματι κατάχρεω ἁμαρτίας.
- 1.5. ἅγιον γὰρ πνεῦμα παιδείας φεύξεται δόλον καὶ ἀπαναστήσεται ἀπὸ λογισμῶν ἀσυνέτων καὶ ἐλεγχθήσεται ἐπελθούσης ἀδικίας.
- 1.6. φιλόανθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφία καὶ οὐκ ἀθρώσει βλάσφημον ἀπὸ χειλέων αὐτοῦ· ὅτι τῶν νεφρῶν αὐτοῦ μάρτυς ὁ θεὸς καὶ τῆς καρδίας αὐτοῦ ἐπίσκοπος ἀληθῆς καὶ τῆς γλώσσης ἀκουστής.
- 1.7. ὅτι πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκεν τὴν οἰκουμένην, καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γνῶσιν ἔχει φωνῆς.
- 1.8. διὰ τοῦτο φθηγόμενος ἄδικα οὐδεὶς μὴ λάθη, οὐδὲ μὴ παροδεύση αὐτόν ἐλέγχουσα ἡ δίκη.
- 1.9. ἐν γὰρ διαβουλίαις ἀσεβοῦς ἐξέτασις ἔσται, λόγων δὲ αὐτοῦ ἀκοή πρὸς κύριον ἦξει εἰς ἔλεγχον ἀνομημάτων αὐτοῦ·
- 1.10. ὅτι οὐς ζηλώσεως ἀκροᾶται τὰ πάντα, καὶ θροῦς γογγυσμῶν οὐκ ἀποκρύπτεται.
- 1.11. Φυλάξασθε τοίνυν γογγυσμὸν ἀνωφελῆ καὶ ἀπὸ καταλαλιᾶς φείσασθε γλώσσης· ὅτι φθέγμα λαθραῖον κενὸν οὐ πορεύσεται, στόμα δὲ καταψευδόμενον ἀναιρεῖ ψυχὴν.
- 1.12. μὴ ζηλοῦτε θάνατον ἐν πλάνῃ ζωῆς ὑμῶν μηδὲ ἐπισπᾶσθε ὄλεθρον ἐν ἔργοις χειρῶν ὑμῶν·
- 1.13. ὅτι ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν

Die Weisheit Salomos**

1. *Die erste Rede des Herrschers (an seine Herrscherkollegen) (Kap. 1–8,16)*

1.1 *Die erste Mahnrede an die Herrscher (Kap. 1,1–15)*

- 1.1. Liebt Gerechtigkeit,¹ die ihr die Erde richtet,
sinnt nach über den Herrn in Güte,²
und in Einfachheit des Herzens³ sucht ihn.
- 1.2. Denn finden lässt er sich von denen, die ihn nicht versuchen,⁴
und er zeigt sich denen, die ihm nicht misstrauen.
- 1.3. Krumme Gedankengänge trennen ja von Gott,
und wenn seine Macht auf die Probe gestellt wird, so deckt⁵ sie die Tö-
richten auf.
- 1.4. Denn in eine Böses planende Seele wird die Weisheit nicht einkeh-
ren,⁶
und nicht wird sie Wohnung nehmen in einem Körper, der sich verpfän-
det hat der Sünde.
- 1.5. Der heilige Geist der Erziehung⁷ wird ja Arglist meiden
und von unverständigen Gedanken Abstand nehmen
und aufgedeckt werden, wenn das Unrecht herzutritt.
- 1.6. Ein menschenfreundlicher Geist ist ja die Weisheit,
und nicht straflos lassen wird sie einen, der durch seinen Mund frevelt;
denn seiner Nieren⁸ Zeuge ist Gott
und seines Herzens wahrer Beobachter⁹
und der Zunge Zuhörer.¹⁰
- 1.7. Denn der Geist des Herrn hat die bewohnte Erde erfüllt,
und das, was das All zusammenhält, hat Kenntnis (jeden) Lauts.
- 1.8. Deshalb wird niemand, der Unrechtes äußert, verborgen bleiben,
und es wird nicht an ihm vorbeigehen bei ihrem Aufdeckungswerk die
(strafende) Gerechtigkeit.¹¹
- 1.9. An den Plänen des Frevlers wird ja eine Untersuchung stattfinden,
und seiner Worte Kunde wird zum Herrn gelangen
zur Aufdeckung seiner Gesetzesverstöße;
- 1.10. denn das eifersüchtige Ohr hört alles,¹²
und das murrende Grummeln bleibt nicht verborgen.
- 1.11. Hütet euch also vor unnützem Murren,¹³
und von übler Nachrede verschont die Zunge;
denn eine heimliche Äußerung wird nicht folgenlos ihre Reise antreten,
ein Mund aber, der Lügen verbreitet, tötet die Seele.¹⁴
- 1.12. Jagt nicht dem Tod nach auf¹⁵ dem Irrweg eures Lebens,
und zieht euch nicht Verderben zu durch die Werke eurer Hände;
- 1.13. denn Gott hat den Tod nicht gemacht,

οὐδὲ τέρεπεται ἐπ' ἀπωλείᾳ ζώντων –

1.14. ἔκτισεν γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα,
καὶ σωτήριοι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου,
καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς φάρμακον ὀλέθρου
οὔτε ἄδου βασιλείον ἐπὶ γῆς·

1.15. δικαιοσύνη γὰρ ἀθάνατός ἐστιν –*

1.16. Ἀσεβεῖς δὲ ταῖς χερσὶν καὶ τοῖς λόγοις προσεκαλέσαντο
αὐτόν·

φίλον ἠγησάμενοι αὐτόν ἐτάκησαν
καὶ συνθήκην ἔθεντο πρὸς αὐτόν,
ὅτι ἄξιοι εἰσιν τῆς ἐκείνου μερίδος εἶναι.

2.1. εἶπον γὰρ ἐν ἑαυτοῖς λογισάμενοι οὐκ ὀρθῶς·

„Ὀλίγος ἐστὶν καὶ λυπηρὸς ὁ βίος ἡμῶν,
καὶ οὐκ ἔστιν ἴσους ἐν τελευτῇ ἀνθρώπου,
καὶ οὐκ ἐγνώσθη ὁ ἀναλύσας ἐξ ἄδου.

2.2. ὅτι αὐτοσχιδίως ἐγενήθημεν
καὶ μετὰ τοῦτο ἐσόμεθα ὡς οὐχ ὑπάρξαντες·
ὅτι καπνὸς ἢ πνοὴ ἐν ῥῖσιν ἡμῶν,
καὶ ὁ λόγος σπινθήρ ἐν κινήσει καρδίας ἡμῶν,

2.3. οὐ σβεσθέντος τέφρα ἀποβήσεται τὸ σῶμα
καὶ τὸ πνεῦμα διαχυθήσεται ὡς χαῦνος ἀήρ.

2.4. καὶ τὸ ὄνομα ἡμῶν ἐπιλησθήσεται ἐν χρόνῳ,
καὶ οὐθεὶς μνημονεύσει τῶν ἔργων ἡμῶν·
καὶ παρελεύσεται ὁ βίος ἡμῶν ὡς ἴχνη νεφέλης
καὶ ὡς ὀμίχλη διασκεδασθήσεται
διωχθεῖσα ὑπὸ ἀκτίνων ἡλίου
καὶ ὑπὸ θερμότητος αὐτοῦ βαρυνθεῖσα.

2.5. σκιᾶς γὰρ ἀρροδος ὁ καιρὸς ἡμῶν,
καὶ οὐκ ἔστιν ἀναποδισμὸς τῆς τελευτῆς ἡμῶν,
ὅτι κατεσφραγίσθη καὶ οὐδεὶς ἀναστρέφει.

2.6. δεῦτε οὖν καὶ ἀπολαύσωμεν τῶν ὄντων ἀγαθῶν
καὶ χρῆσώμεθα τῇ κτίσει ὡς ἐν νεότητι σπουδαίως·

2.7. οἴνου πολυτελοῦς καὶ μύρων πλησθῶμεν,
καὶ μὴ παροδευσάτω ἡμᾶς ἄνθος ἔαρος·

2.8. στεψώμεθα ῥόδων κάλυξιν πρὶν ἢ μαρανθῆναι·

2.9. μηδεὶς ἡμῶν ἄμοιρος ἔστω τῆς ἡμετέρας ἀγερωχίας,
πανταχῇ καταλίπωμεν σύμβολα τῆς εὐφροσύνης,

und er hat kein Vergnügen am Umkommen derer, die Leben haben¹⁶ –
1.14. er schuf ja zum Sein alles,
und auf Heil hin angelegt sind die Geschöpfe¹⁷ der Welt,
und nicht gibt es in ihnen ein Gift des Verderbens
noch ein Königtum des Hades auf der Erde;
1.15. die Gerechtigkeit ist ja unsterblich –,¹⁸

1.2 Die Rede über Gottlose und Gerechte (Kap. 1,16–5,23)

1.2.1 Die Rede der Gottlosen gegen die Gerechten (Kap. 1,16–2,24)

1.16. die Frevler aber rufen¹⁹ ihn²⁰ mit ihren Händen und mit ihren Worten herbei;
da sie ihn als ihren Freund betrachten, schmelzen sie dahin,
und einen Vertrag schließen sie mit ihm,²¹
denn sie verdienen es, zu seinem Anteil zu gehören.
2.1. Sie sprechen ja untereinander, da sie nicht in rechter Weise denken:
„Kurz ist und voller Leid unser Leben,
und nicht gibt es Heilung beim Ende des Menschen,
und nicht ist einer bekannt geworden, der aus dem Hades rettet.
2.2. Denn schlecht und recht sind wir entstanden,
und nach diesem Leben werden wir sein, als hätten wir keine Existenz
gehabt;²²
denn Rauch ist der Atem in unseren Nasen,²³
und der Gedanke (nur) ein Funke beim Schlag unseres Herzens,
2.3. nach dessen Erlöschen wird zu Asche vergehen der Leib,
und der Lebenshauch²⁴ wird sich verflüchtigen wie leere Luft.
2.4. Und unser Name wird vergessen werden mit der Zeit,²⁵
und niemand wird unserer Werke gedenken;
und vorbeigehen wird unser Leben wie die Spuren einer Wolke,
und wie ein Nebel wird es aufgelöst werden,
der vertrieben wird von den Strahlen der Sonne
und von ihrer Wärme niedergedrückt.
2.5. Eines Schattens Vorüberziehen²⁶ ist ja unsere Zeit,
und nicht gibt es ein Zurück von unserem Ende,
denn es wurde besiegelt und niemand kehrt wieder.²⁷
2.6. Kommt also, und lasst uns genießen die Güter, die es gibt,
und nutzen die Schöpfung, da wir doch jung sind, in eifriger Weise;²⁸
2.7. teuren Wein und Parfums lasst uns reichlich verwenden,
und nicht soll vorübergehen an uns die Blüte des Frühlings;
2.8. wir wollen uns bekränzen mit Rosenkelchen, bevor sie verwelken;
2.9. keine Wiese²⁹ soll ausgenommen bleiben von unserem wilden Treiben,

ὅτι αὐτὴ ἡ μερὶς ἡμῶν καὶ ὁ κλῆρος οὗτος.

2.10. καταδυναστεύσωμεν πένητα δίκαιον,
μὴ φεισώμεθα χήρας
μηδὲ πρεσβύτου ἐντραπῶμεν πολὺς πολυχρονίους·

2.11. ἔστω δὲ ἡμῶν ἡ ἰσχύς νόμος τῆς δικαιοσύνης,
τὸ γὰρ ἀσθενὲς ἀχρηστον ἐλέγχεται.

2.12. ἐνεδρεύσωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἔστιν
καὶ ἐναντιοῦται τοῖς ἔργοις ἡμῶν
καὶ ὀνειδίζει ἡμῖν ἀμαρτήματα νόμου
καὶ ἐπιφημίζει ἡμῖν ἀμαρτήματα παιδείας ἡμῶν·

2.13. ἐπαγγέλλεται γινῶσιν ἔχειν θεοῦ
καὶ παῖδα κυρίου ἑαυτὸν ὀνομάζει·

2.14. ἐγένετο ἡμῖν εἰς ἔλεγχον ἐννοιῶν ἡμῶν,
βαρὺς ἔστιν ἡμῖν καὶ βλεπόμενος,

2.15. ὅτι ἀνόμιος τοῖς ἄλλοις ὁ βίος αὐτοῦ,
καὶ ἐξηλλαγμένοι αἱ τρίβοι αὐτοῦ·

2.16. εἰς κίβδηλον ἐλογίσθημεν αὐτῶ,
καὶ ἀπέχεται τῶν ὁδῶν ἡμῶν ὡς ἀπὸ ἀκαθαρσιῶν·
μακαρίζει ἔσχατα δικαίων
καὶ ἀλαζονεύεται πατέρα θεόν.

2.17. ἰδῶμεν εἰ οἱ λόγοι αὐτοῦ ἀληθεῖς,
καὶ πειράσωμεν τὰ ἐν ἐκβάσει αὐτοῦ·

2.18. εἰ γὰρ ἔστιν ὁ δίκαιος υἱὸς θεοῦ, ἀντιλήμψεται αὐτοῦ
καὶ ῥύσεται αὐτὸν ἐκ χειρὸς ἀνθεστηκότων.

2.19. ὕβρει καὶ βασάνῳ ἐτάσωμεν αὐτόν,
ἵνα γινῶμεν τὴν ἐπιείκειαν αὐτοῦ
καὶ δοκιμάσωμεν τὴν ἀνεξικακίαν αὐτοῦ·

2.20. θανάτῳ ἀσχήμονι καταδικάσωμεν αὐτόν,
ἔσται γὰρ αὐτοῦ ἐπισκοπὴ ἐκ λόγων αὐτοῦ·”

2.21. ταῦτα ἐλογίσαντο καὶ ἐπλανήθησαν·
ἀπετύφλωσαν γὰρ αὐτοὺς ἡ κακία αὐτῶν,

2.22. καὶ οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια θεοῦ
οὐδὲ μισθὸν ἤλπισαν ὀσιότητος
οὐδὲ ἔκριναν γέρας ψυχῶν ἀμώμων.

2.23. ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ’ ἀφθαρσίᾳ

überall wollen wir Zeichen unseres Frohsinns hinterlassen,
denn dies ist unser Anteil und dies unser Los.

2.10. Wir wollen unterdrücken den gerechten Armen,
wir wollen nicht verschonen die Witwe³⁰

und auch nicht uns scheren um den Greis, der seit vielen Jahren ergraut
ist;³¹

2.11. sondern es sei unsere Kraft das Gesetz der Gerechtigkeit:
das Schwache entlarvt sich ja als unnütz.

2.12. Wir wollen dem Gerechten auflauern, denn er ist unbequem für
uns³²

und widersetzt sich unseren Werken
und wirft uns Verfehlungen gegen das Gesetz vor
und hält uns Verfehlungen gegen unsere Tradition³³ vor;

2.13. er behauptet, Erkenntnis Gottes zu besitzen,
und nennt sich selbst ein Kind³⁴ des Herrn;

2.14. er ist uns zur (lebendigen) Widerlegung unserer Vorstellungen
geworden,

lästig ist er uns schon dadurch, dass wir ihn anblicken müssen,

2.15. denn unähnlich den anderen ist sein Leben,
und völlig anders seine Wege;

2.16. als falsche Münze werden wir von ihm betrachtet,
und er hält sich von unseren Wegen fern wie von Verunreinigungen;

selig preist er die letzten Dinge der Gerechten³⁵
und prahlt, sein Vater sei Gott.³⁶

2.17. Lasst uns sehen, ob seine Worte wahr sind,
und erproben, wie es mit ihm ausgeht;

2.18. wenn der Gerechte ja ein Sohn Gottes ist, wird er sich seiner anneh-
men

und ihn retten aus der Hand derer, die gegen ihn stehen.

2.19. Mit Misshandlung und Folter wollen wir ihn prüfen,
um seine Tugendhaftigkeit³⁷ zu erkennen

und seine Ausdauer im Leiden zu erproben;

2.20. zu einem schändlichen Tod wollen wir ihn verurteilen,
es wird ja für ihn Heimsuchung³⁸ geben nach seinen Worten.“

2.21. Dies legen sie sich zurecht und gehen in die Irre;
blind gemacht nämlich hat sie ihre Schlechtigkeit,

2.22. und sie erkennen nicht die Geheimnisse Gottes,
und keinen Lohn erhoffen sie für Frömmigkeit,

und nach ihrer Meinung gibt es keine Auszeichnung für untadelige
Menschen.³⁹

2.23. Denn Gott hat den Menschen geschaffen zur Unvergänglichkeit,

καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος* ἐποίησεν αὐτόν·
 2.24. φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον,
 περιεράζουσιν δὲ αὐτόν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες.

3.1. Δικαίων δὲ ψυχὰι ἐν χειρὶ θεοῦ,
 καὶ οὐ μὴ ἄψηται αὐτῶν βάσανος.
 3.2. ἔδοξαν ἐν ὀφθαλμοῖς ἀφρόνων τεθάναι,
 καὶ ἐλογίσθη κάκωσις ἡ ἔξοδος αὐτῶν
 3.3. καὶ ἡ ἀφ' ἡμῶν πορεία σύντριμμα·
 οἱ δὲ εἰσιν ἐν εἰρήνῃ.
 3.4. καὶ γὰρ ἐν ὄψει ἀνθρώπων ἐὰν κολασθῶσιν,
 ἡ ἐλπίς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης·
 3.5. καὶ ὀλίγα παιδευθέντες μεγάλα εὐεργετηθήσονται,
 ὅτι ὁ θεὸς ἐπέρασεν αὐτοῦς
 καὶ εὗρεν αὐτοὺς ἀξίους ἑαυτοῦ·

3.6. ὡς χρυσὸν ἐν χωνευτηρίῳ ἐδοκίμασεν αὐτοῦς
 καὶ ὡς ὀλοκάρπωμα θυσίας προσεδέξατο αὐτοῦς.
 3.7. καὶ ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς αὐτῶν ἀναλάμψουσιν
 καὶ ὡς σπινθήρες ἐν καλάμῃ διαδραμοῦνται·
 3.8. κρινουῶσιν ἔθνη καὶ κρατήσουσιν λαῶν,
 καὶ βασιλεύσει αὐτῶν κύριος εἰς τοὺς αἰῶνας.
 3.9. οἱ πεποιθότες ἐπ' αὐτῷ συνήσουσιν ἀλήθειαν,
 καὶ οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ προσμενοῦσιν αὐτῷ·
 ὅτι χάρις καὶ ἔλεος ἐν τοῖς ὀσίοις αὐτοῦ
 καὶ ἐπισκοπῇ ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ*.
 3.10. οἱ δὲ ἀσεβεῖς καθὰ ἐλογίσαντο ἔξουσιν ἐπιτιμίαν
 οἱ ἀμελήσαντες τοῦ δικαίου καὶ τοῦ κυρίου ἀποστάντες.

3.11. σοφίαν γὰρ καὶ παιδείαν ὁ ἐξουθενῶν ταλαίπωρος,
 καὶ κενὴ ἡ ἐλπίς αὐτῶν, καὶ οἱ κόποι ἀνόνητοι,
 καὶ ἄχρηστα τὰ ἔργα αὐτῶν·
 3.12. αἱ γυναῖκες αὐτῶν ἄφρονες,
 καὶ πονηρὰ τὰ τέκνα αὐτῶν,
 ἐπικατάρατος ἡ γένεσις αὐτῶν.
 3.13. ὅτι μακαρία στεῖρα ἡ ἀμίαντος,
 ἥτις οὐκ ἔγνω κοίτην ἐν παραπτώματι·
 ἔξει καρπὸν ἐν ἐπισκοπῇ ψυχῶν.

und zum Bild seiner eigenen Ewigkeit⁴⁰ gemacht;⁴¹
2.24. Durch den Neid des Teufels aber ist der Tod in die Welt gekommen,⁴²
und es bekommen ihn diejenigen zu kosten, die seines Anteils sind.⁴³

*1.2.2 Das künftige Geschick der Gerechten und der Gottlosen
(Kap. 3,1–4,20)*

3.1. Der Gerechten Seelen aber sind in der Hand Gottes,
und nicht antasten wird sie die Folter.
3.2. Sie scheinen⁴⁴ in den Augen der Unverständigen tot zu sein,
und als üble Misshandlung wird aufgefasst ihr Ausgang
3.3. und ihr Scheiden von uns als Vernichtung;
sie aber sind im Frieden.
3.4. Auch wenn sie ja in der Sicht der Menschen bestraft werden,
ist (doch) ihre Hoffnung voll von Unsterblichkeit;⁴⁵
3.5. und nach geringer Züchtigung werden sie große Wohltaten erfahren,⁴⁶
denn Gott versuchte sie
und befand sie als seiner würdig.⁴⁷
3.6. Wie Gold im Schmelzofen prüfte er sie,⁴⁸
und wie ein vollständiges Brandopfer⁴⁹ nahm er sie an.
3.7. Und beim Zeitpunkt ihrer Heimsuchung werden sie aufleuchten,
und wie Funken im Stroh⁵⁰ werden sie sich verbreiten.
3.8. Richten werden sie Völker und herrschen über Nationen,⁵¹
und König sein wird über sie der Herr für alle Zeiten.
3.9. Die sich ihm anvertraut haben, werden die Wahrheit begreifen,
und die, die in Liebe treu sind, werden bei ihm bleiben;
denn Gnade und Erbarmen werden bei seinen Heiligen sein
und gnädige Heimsuchung bei seinen Auserwählten.⁵²
3.10. Die Gottlosen aber werden, so wie ihr Denken war, ihre Strafe bekommen,
sie, die das Gerechte⁵³ vernachlässigten und vom Herrn abfielen.
3.11. Wer ja Weisheit und Belehrung verachtet, ist elend,
und leer ist ihre Hoffnung, und ihre Mühen ohne Gewinn,
und unnütz sind ihre Werke;
3.12. ihre Frauen sind unverständlich
und schlecht ihre Kinder,
verflucht ihr Geschlecht.
3.13. Denn selig ist die Unfruchtbare, die unbefleckt ist,
die nicht Geschlechtsverkehr in ehebrecherischer Weise hatte;⁵⁴
sie wird Frucht haben bei der Heimsuchung der Seelen.

3.14. καὶ εὐνοῦχος ὁ μὴ ἐργασάμενος ἐν χειρὶ ἀνόμημα
μηδὲ ἐνθυμηθεὶς κατὰ τοῦ κυρίου πονηρά·
δοθήσεται γὰρ αὐτῷ τῆς πίστεως χάρις ἐκλεκτῆ
καὶ κληρὸς ἐν ναῶ κυρίου θυμηρέστερος.

3.15. ἀγαθῶν γὰρ πόνων καρπὸς εὐκλείης,
καὶ ἀδιάπτωτος ἡ ῥίζα τῆς φρονήσεως.

3.16. τέκνα δὲ μοιχῶν ἀτέλεστα ἔσται,
καὶ ἐκ παρανόμου κοίτης σπέρμα ἀφανισθήσεται.

3.17. εἴαν τε γὰρ μακρόβιοι γένωνται, εἰς οὐθὲν λογισθήσονται,
καὶ ἄτιμον ἐπ' ἐσχάτων τὸ γῆρας αὐτῶν·

3.18. εἴαν τε ὀξέως τελευτήσωσιν, οὐχ ἔξουσιν ἐλπίδα
οὐδὲ ἐν ἡμέρᾳ διαγνώσεως παραμύθιον·

3.19. γενεᾶς γὰρ ἀδίκου χαλεπὰ τὰ τέλη.

4.1. κρείσσων ἀτεκνία μετὰ ἀρετῆς·
ἀθανασία γὰρ ἔστιν ἐν μνήμῃ αὐτῆς,
ὅτι καὶ παρὰ θεῶν γινώσκειται καὶ παρὰ ἀνθρώποις.

4.2. παροῦσάν τε μιμοῦνται αὐτὴν
καὶ ποθοῦσιν ἀπελθοῦσαν·
καὶ ἐν τῷ αἰῶνι στεφανηφοροῦσα πομπεύει
τὸν τῶν ἀμιάντων ἄθλων ἀγῶνα νικήσασα.

4.3. πολύγονον δὲ ἀσεβῶν πλῆθος οὐ χρησιμεύσει
καὶ ἐκ νόθων μοσχευμάτων οὐ δώσει ῥίζαν εἰς βάθος
οὐδὲ ἀσφαλῆ βάσιν ἐδράσει·

4.4. κἂν γὰρ ἐν κλάδοις πρὸς καιρὸν ἀναθάλη,
ἐπισφαλῶς βεβηκότα ὑπὸ ἀνέμου σαλευθήσεται
καὶ ὑπὸ βίας ἀνέμων ἐκριζωθήσεται.

4.5. περικλασθήσονται κλώνες ἀτέλεστοι,
καὶ ὁ καρπὸς αὐτῶν ἄχρηστος, ἄωρος εἰς βρωσίν
καὶ εἰς οὐθὲν ἐπιτήδειος·

4.6. ἐκ γὰρ ἀνόμων ὑπνῶν τέκνα γεννώμενα
μάρτυρές εἰσιν πονηρίας κατὰ γονέων ἐν ἔξιστασιν αὐτῶν.

4.7. δίκαιος δὲ εἴαν φθάσῃ τελευτήσῃ, ἐν ἀναπαύσει ἔσται·

4.8. γῆρας γὰρ τίμιον οὐ τὸ πολυχρόνιον

- 3.14. Auch der Eunuch,⁵⁵ der nicht mit seiner Hand eine Ungesetzlichkeit getan
und nicht gegen den Herrn⁵⁶ Schlechtes ersonnen hat;
gegeben werden wird ihm ja für seine Treue erlesener Dank
und ein Erbe im Tempel des Herrn, das den Sinn wohl erfreut.⁵⁷
- 3.15. Aus guten Mühen entsteht ja ruhmvolle Frucht,
und ohne Fehl ist die Wurzel verständigen Denkens.
- 3.16. Kinder von Ehebrechern aber werden fruchtlos⁵⁸ sein,
und aus ungesetzlichem Lager hervorgegangener Same wird verschwinden.⁵⁹
- 3.17. Auch wenn sie ja ein langes Leben haben, werden sie (doch) für
nichts erachtet werden,
und ehrlos wird am Ende ihr Alter sein.
- 3.18. Und wenn sie jäh sterben, werden sie keine Hoffnung haben⁶⁰
und am Tag der Entscheidung⁶¹ keinen Trost;
- 3.19. eines ungerechten Geschlechts ist schlimm ja das Ende.
- 4.1. Besser ist Kinderlosigkeit, die mit Tugend einhergeht;⁶²
Unsterblichkeit liegt ja in ihrem Andenken,⁶³
denn sie findet sowohl bei Gott Anerkennung als auch bei den Menschen.
- 4.2. Ist sie da, ahmt man sie nach,
und man sehnt sich nach ihr, wenn sie fortgegangen ist;
und in Ewigkeit schreitet sie kranzgeschmückt einher,
nachdem sie den Wettstreit um unbefleckte Preise siegreich bestanden
hat.⁶⁴
- 4.3. Der zahlreiche Nachwuchs⁶⁵ der Gottlosen aber wird keinen Nutzen
bringen,
und weil er unedler Abstammung ist, wird er keine tiefen Wurzeln
schlagen⁶⁶
und wird auch keinen sicheren Standort begründen;
- 4.4. wenn er auch in seinen Zweigen ja für eine Zeit aufblüht,
so wird er doch, da er nur unsicheren Halt hat, vom Wind erschüttert
und von der Gewalt der Winde entwurzelt werden.
- 4.5. Es werden zerbrochen werden die Zweige, nicht zur Vollendung
gelangt,⁶⁷
und ihre Frucht wird wertlos sein, unreif zum Verzehr
und zu nichts brauchbar.
- 4.6. Aus ungesetzlichem Beischlaf gezeugte Kinder
sind ja Zeugen der Verworfenheit gegen ihre Eltern bei deren Prüfung.
- 4.7. Der Gerechte aber, wenn er früh stirbt, wird in Ruhe sein;⁶⁸
- 4.8. ein Alter, das in Ehre steht, ist ja nicht das mit vielen Jahren

οὐδὲ ἀριθμῶ ἐτῶν μεμέτρηται,

4.9. πολιά δέ ἐστιν φρόνησις ἀνθρώποις
καὶ ἡλικία γήρως βίος ἀκηλίδωτος.

4.10. εὐάρεστος θεῷ γενόμενος ἠγαπήθη
καὶ ζῶν μεταξὺ ἁμαρτωλῶν μετετέθη·

4.11. ἠρπάγη, μὴ κακία ἀλλάξη σύνεσιν αὐτοῦ
ἢ δόλος ἀπατήση ψυχὴν αὐτοῦ –

4.12. βασκανία γὰρ φαυλότητος ἄμαυροῖ τὰ καλά,
καὶ ῥεμβασμὸς ἐπιθυμίας μεταλλεῦει νοῦν ἄκακον –,

4.13. τελειωθεὶς ἐν ὀλίγῳ ἐπλήρωσεν χρόνους μακροῦς·

4.14. ἀρεστὴ γὰρ ἦν κυρίῳ ἡ ψυχὴ αὐτοῦ,
διὰ τοῦτο ἔσπευσεν ἐκ μέσου πονηρίας·

οἱ δὲ λαοὶ ἰδόντες καὶ μὴ νοήσαντες
μηδὲ θέντες ἐπὶ διανοίᾳ τὸ τοιοῦτο,

4.15. ὅτι χάρις καὶ ἔλεος ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ
καὶ ἐπισκοπὴ ἐν τοῖς ὀσίοις αὐτοῦ.

4.16. κατακρινεῖ δὲ δίκαιος καμῶν τοὺς ζῶντας ἀσεβεῖς
καὶ νεότης τελεσθεῖσα ταχέως πολυετὲς γῆρας ἀδίκου·

4.17. ὄψονται γὰρ τελευτὴν σοφοῦ

καὶ οὐ νοήσουσιν τί ἐβουλεύσατο περὶ αὐτοῦ
καὶ εἰς τί ἠσφαλίσατο αὐτὸν ὁ κύριος.

4.18. ὄψονται καὶ ἐξουθενήσουσιν·
αὐτοὺς δὲ ὁ κύριος ἐκγελάσεται,

4.19. καὶ ἔσονται μετὰ τοῦτο εἰς πτώμα ἄτιμον

καὶ εἰς ὕβριν ἐν νεκροῖς δι' αἰῶνος·

ὅτι ῥήξει αὐτοὺς ἀφώνους πρηγεῖς

καὶ σαλεύσει αὐτοὺς ἐκ θεμελίων,

καὶ ἕως ἐσχάτου χερσωθήσονται

καὶ ἔσονται ἐν ὀδύνη,

καὶ ἡ μνήμη αὐτῶν ἀπολεῖται.

4.20. ἐλεύσονται ἐν συλλογισμῶ ἁμαρτημάτων αὐτῶν δειλοί,
καὶ ἐλέγξει αὐτοὺς ἐξ ἐναντίας τὰ ἀνομήματα αὐτῶν.

und ist nicht an der Zahl der Jahre gemessen,
4.9. sondern graues Haar ist verständiges Denken für die Menschen,
und Greisenalter ist ein Leben ohne Makel.⁶⁹
4.10. Da er Gott wohlgefällig geworden war, wurde er (von ihm) geliebt,
und da er mitten unter Sündern lebte, wurde er entrückt;⁷⁰
4.11. er wurde hinweggerafft, damit nicht Schlechtigkeit seine Verständig-
digkeit wandle
oder Hinterlist seine Seele täusche –
4.12. böser Einfluss der Gemeinheit lässt ja die edlen Dinge verblassen,
und das Umherschweifen der Lust verwandelt⁷¹ einen arglosen
Geist –;⁷²
4.13. vollendet in kurzer Zeit, füllte er (gleichsam) lange Jahre aus;
4.14. gefallen hat ja dem Herrn seine Seele,
deswegen eilte sie aus der Mitte der Schlechtigkeit hinweg;
die Völker aber sahen es und begriffen es nicht
und brachten sich solches nicht zu Bewusstsein,
4.15. dass Gnade und Erbarmen bei seinen Auserwählten ist
und gnädige Heimsuchung bei seinen Heiligen.⁷³
4.16. Es wird aber verurteilen der verstorbene Gerechte die noch leben-
den Gottlosen
und die früh vollendete Jugend das viele Jahre zählende Alter des Unge-
rechten;
4.17. sehen werden sie ja das Ende des Weisen
und nicht verstehen, was über ihn beschlossen
und wozu ihn in Sicherheit gebracht hat der Herr.⁷⁴
4.18. Sehen werden sie es und für nichts erachten;
sie aber wird der Herr auslachen,⁷⁵
4.19. und sie werden danach zu einem ehrlosen Kadaver⁷⁶
und zum Spott bei den Toten auf ewig;⁷⁷
denn (um)reißen wird er sie, so dass sie stumm mit dem Gesicht nach
unten da liegen,
und schütteln wird er sie, dass sie aus ihren Fundamenten geraten,
und bis ins Letzte werden sie verdorren⁷⁸
und werden in Schmerz sein,
und ihr Andenken wird untergehen.
4.20. Auftreten werden sie bei der Abrechnung ihrer Sünden in elender
Verfassung,
und überführen werden sie – in direkter Gegenüberstellung – ihre unge-
setzlichen Taten.

5.1. Τότε στήσεται ἐν παρρησίᾳ πολλῇ ὁ δίκαιος
κατὰ πρόσωπον τῶν θλιψάντων αὐτὸν
καὶ τῶν ἀθετούντων τοὺς πόρους αὐτοῦ.

5.2. ἰδόντες ταραχθήσονται φόβῳ δεινῷ
καὶ ἐκοθήσονται ἐπὶ τῷ παραδόξῳ τῆς σωτηρίας·

5.3. ἐροῦσιν ἐν ἑαυτοῖς μετανοοῦντες
καὶ διὰ στενοχωρίαν πνεύματος στενάξονται καὶ ἐροῦσιν·

5.4. „Οὗτος ἦν, ὃν ἔσχομέν ποτε εἰς γέλωτα
καὶ εἰς παραβολὴν ὀνειδισμού οἱ ἄφρονες·
τὸν βίον αὐτοῦ ἐλογισάμεθα μανίαν
καὶ τὴν τελευτὴν αὐτοῦ ἄτιμον.

5.5. πῶς κατελογίσθη ἐν υἱοῖς θεοῦ
καὶ ἐν ἀγίοις ὁ κληρὸς αὐτοῦ ἐστιν;

5.6. ἄρα ἐπλανήθημεν ἀπὸ ὁδοῦ ἀληθείας,
καὶ τὸ τῆς δικαιοσύνης φῶς οὐκ ἐπέλαμψεν ἡμῖν,
καὶ ὁ ἥλιος οὐκ ἀνέτειλεν ἡμῖν·

5.7. ἀνομίας ἐνεπλήσθημεν τρίβοις* καὶ ἀπωλείας
καὶ διωδεδύσαμεν ἐρήμους ἀβάτους,
τὴν δὲ ὁδὸν κυρίου οὐκ ἐπέγνωμεν.

5.8. τί ὠφέλησεν ἡμᾶς ἡ ὑπερηφάνια;
καὶ τί πλοῦτος μετὰ ἀλαζονείας συμβέβληται ἡμῖν;

5.9. παρήλαθεν ἐκεῖνα πάντα ὡς σκιά
καὶ ὡς ἀγγελία παρατρέχουσα·

5.10. ὡς ναῦς διερχομένη κυμαινόμενον ὕδωρ,
ἧς διαβάσης οὐκ ἐστὶν ἶχνος εὐρεῖν
οὐδὲ ἀτραπὸν τρόπιος αὐτῆς ἐν κύμασιν·

5.11. ἢ ὡς ὄρνέου διπτάντος ἀέρα
οὐθὲν εὐρίσκεται τεκμήριον πορείας,
πληγῇ δὲ μαστιζόμενον ταρσῶν πνεῦμα κοῦφον
καὶ σχιζόμενον βία ῥοίζου
κινουμένων πτερυγῶν διωδεδύθη,
καὶ μετὰ τοῦτο οὐχ εὐρέθη σημείον ἐπιβάσεως ἐν αὐτῷ·

5.12. ἢ ὡς βέλους βληθέντος ἐπὶ σκοπὸν
τμηθεὶς ὁ ἀήρ εὐθέως εἰς ἑαυτὸν ἀνελύθη
ὡς ἀγνοῆσαι τὴν δίοδον αὐτοῦ·

5.13. οὕτως καὶ ἡμεῖς γεννηθέντες ἐξελίπομεν

1.2.3 Die zu späte Einsicht der Gottlosen (Kap. 5,1–13)

- 5.1. Dann wird auftreten in großer Freimütigkeit der Gerechte⁷⁹
im Angesicht derer, die ihn bedrängt,
und derer, die seine Mühen für nichts erachtet haben.
- 5.2. Wenn sie ihn sehen, werden sie von schlimmer Furcht erschüttert
werden
und außer sich geraten über seine Rettung wider jede Erwartung;
- 5.3. sie werden bei sich sprechen, umdenkend,
und aufgrund der Not ihres Geistes werden sie seufzen und sagen:
- 5.4. „Dieser war es, den wir einst für einen Gegenstand des Gelächters
hielten
und für ein Sinnbild des Spotts – wir Toren;
sein Leben erachteten wir als Wahnsinn
und sein Ende als ehrlos.
- 5.5. Wie nur wurde er unter die Söhne Gottes gerechnet⁸⁰
und ist unter den Heiligen⁸¹ sein Erbteil?
- 5.6. Folglich irrten wir vom Weg der Wahrheit ab,
und das Licht der Gerechtigkeit ist uns nicht aufgeleuchtet,
und die Sonne ist uns nicht aufgegangen;⁸²
- 5.7. auf den Pfaden⁸³ der Ungesetzlichkeit und des Verderbens haben
wir uns bis zur Übersättigung herumgetrieben⁸⁴
und haben unwegsame wüste Gegenden durchwandert,
den Weg des Herrn aber haben wir nicht erkannt.
- 5.8. Was hat uns der Hochmut geholfen?
Und was hat der Reichtum, gepaart mit Prahlerei, uns eingebracht?
- 5.9. Vorbeigegangen ist all jenes wie ein Schatten
und wie eine Meldung, die vorüberläuft;
- 5.10. wie ein Schiff, das durch wogendes Wasser fährt,⁸⁵
nach dessen Durchfahrt keine Spur zu finden ist
und kein Pfad seines Kiels in den Wellen;
- 5.11. oder wie man von einem Vogel, der durch die Luft fliegt,
kein Zeichen seines Weges findet,
sondern vom Schlag der Flügel wird die leichte Luft gepeitscht,
und zerteilt wird sie durch die Gewalt des Surrens
der sich bewegenden Flügel und auf diese Weise durchquert,
und danach findet man kein Zeichen in ihr, dass sich etwas ihr genähert
hat;
- 5.12. oder wie, wenn ein Pfeil abgeschossen wurde auf ein Ziel,
die zerschnittene Luft sogleich wieder zu sich selbst zurückkehrt,⁸⁶
so dass man sein Durchqueren nicht (mehr) erkennen kann;
- 5.13. so sind auch wir entstanden und haben (die Welt) wieder verlassen

καὶ ἀρετῆς μὲν σημεῖον οὐδὲν ἔσχομεν δεῖξαι,
ἐν δὲ τῇ κακίᾳ ἡμῶν κατεδαπανήθημεν.“

5.14. Ὅτι ἐλπίς ἀσεβοῦς ὡς φερόμενος χνοῦς ὑπὸ ἀνέμου
καὶ ὡς πάχνη ὑπὸ λαίλαπος διωχθεῖσα λεπτή
καὶ ὡς καπνὸς ὑπὸ ἀνέμου διεχύθη
καὶ ὡς μνεῖα καταλύτου μονοήμερου παρῶδευσεν.

5.15. δίκαιοι δὲ εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσιν,
καὶ ἐν κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν,
καὶ ἡ φροντίς αὐτῶν παρὰ ὑψίστῳ.

5.16. διὰ τοῦτο λήμψονται τὸ βασίλειον τῆς εὐπρεπείας
καὶ τὸ διάδημα τοῦ κάλλους ἐκ χειρὸς κυρίου,
ὅτι τῇ δεξιᾷ σκεπάσει αὐτοὺς
καὶ τῷ βραχίονι ὑπερασπιεῖ αὐτῶν.

5.17. λήμψεται πανοπλίαν τὸν ζῆλον αὐτοῦ
καὶ ὀλοποιήσει τὴν κτίσιν εἰς ἄμυναν ἐχθρῶν·

5.18. ἐνδύσεται θώρακα δικαιοσύνην
καὶ περιθήσεται κόρυθα κρίσιν ἀνυπόκριτον·

5.19. λήμψεται ἀσπίδα ἀκαταμάχητον ὀσιότητα,

5.20. ὄξυνει δὲ ἀπότομον ὄργην εἰς ῥομφαίαν·
συνεκπολεμήσει δὲ αὐτῷ ὁ κόσμος ἐπὶ τοὺς παράφρονας.

5.21. πορεύονται εὐστοχοὶ βολίδες ἀστραπῶν
καὶ ὡς ἀπὸ εὐκύκλου τόξου τῶν νεφῶν ἐπὶ σκοπὸν ἀλοῦνται,

5.22. καὶ ἐκ πετροβόλου θυμοῦ πλήρεις ῥιφήσονται χάλαζαι·
ἀγανακτήσει κατ' αὐτῶν ὕδωρ θαλάσσης,
ποταμοὶ δὲ συγκλύσουσιν ἀποτόμως·

5.23. ἀντιστήσεται αὐτοῖς πνεῦμα δυνάμεως
καὶ ὡς λαίλαψ ἐκλικμήσει αὐτούς·
καὶ ἐρημώσει πᾶσαν τὴν γῆν ἀνομία,
καὶ ἡ κακοπραγία περιτρέψει θρόνους δυναστῶν.

6.1. Ἀκούσατε οὖν, βασιλεῖς, καὶ σύνετε·
μάθετε, δικασταὶ περᾶτων γῆς·

6.2. ἐνωπίασθε, οἱ κρατοῦντες πλήθους

und konnten kein Zeichen von Tugend vorweisen,
sondern haben uns in unserer Schlechtigkeit vergeudet.“

1.2.4 *Das Endgericht (Kap. 5,14–23)*

5.14. Denn die Hoffnung des Gottlosen, wie vom Wind dahingetragene
Spreu⁸⁷

und wie leichter vom Sturmwind verfolgter Raureif
und wie Rauch von Wind wird sie zerstreut,
und wie die Erinnerung an einen nur eintägigen Gast zieht sie vorüber.

5.15. Die Gerechten aber leben in Ewigkeit,⁸⁸

und im Herrn ist ihr Lohn,
und die Sorge um sie beim Höchsten.⁸⁹

5.16. Deshalb werden sie die Krone der Pracht erhalten
und das Diadem der Schönheit aus der Hand des Herrn,⁹⁰

denn mit seiner Rechten wird er sie schützen
und mit seinem Arm den Schild über sie halten.⁹¹

5.17. Er wird als Rüstung nehmen seinen Eifer⁹²

und wird die Schöpfung bewaffnen⁹³ zur Verteidigung gegen die
Feinde;

5.18. anlegen wird er als Panzer Gerechtigkeit,
und aufsetzen als Helm wird er ein Gericht, das keine Heuchelei kennt;

5.19. nehmen wird er als Schild unbezwingbare Heiligkeit,

5.20. schärfen aber wird er strengen Zorn zum Schwert;
zusammen aber mit ihm wird zu Felde ziehen der Kosmos gegen die,
deren Denken verirrt ist.

5.21. Ihren Weg werden nehmen gutgezielte Geschosse von Blitzen,
und wie von einem wohlgerundeten Bogen werden sie aus den Wolken
auf ihr Ziel springen,

5.22. und aus der Steinschleuder werden zorngefüllte⁹⁴ Hagelschauer
geworfen werden;⁹⁵

empören wird sich gegen sie das Wasser des Meeres,
die Flüsse aber werden sie jäh überfluten;

5.23. antreten wird gegen sie der Atem der Macht,
und wie ein Sturmwind wird er sie auswerfeln;
und die ganze Erde verwüsten wird Gesetzlosigkeit,
und das Übeltun wird umstoßen die Throne der Machthaber.

1.3 *Die zweite Mahnrede an die Herrscher (Kap. 6,1–21)*

6.1. Höret also, ihr Könige, und begreift;
lernt, ihr Richter der Enden der Erde!⁹⁶

6.2. Leiht euer Ohr, die ihr über die Menge herrscht

καὶ γεγαυρωμένοι ἐπὶ ὄχλοις ἐθνῶν·

6.3. ὅτι ἐδόθη παρὰ κυρίου ἢ κράτησις ὑμῖν

καὶ ἡ δυναστεία παρὰ ὑψίστου,

ὃς ἐξετάσει ὑμῶν τὰ ἔργα καὶ τὰς βουλὰς διερευνήσει·

6.4. ὅτι ὑπηρεταὶ ὄντες τῆς αὐτοῦ βασιλείας οὐκ ἐκρίνατε ὀρθῶς
οὐδὲ ἐφυλάξατε νόμον

οὐδὲ κατὰ τὴν βουλήν τοῦ θεοῦ ἐπορεύθητε.

6.5. φρικτῶς καὶ ταχέως ἐπιστήσεται ὑμῖν,

ὅτι κρίσις ἀπότομος ἐν τοῖς ὑπερέχουσιν γίνεται.

6.6. ὁ γὰρ ἐλάχιστος συγγνωστός ἐστιν ἐλέους,

δυνατοὶ δὲ δυνατῶς ἐτασθήσονται·

6.7. οὐ γὰρ ὑποστελεῖται πρόσωπον ὁ πάντων δεσπότης

οὐδὲ ἐντραπήσεται μέγεθος,

ὅτι μικρὸν καὶ μέγαν αὐτὸς ἐποίησεν

ὁμοίως τε προνοεῖ περὶ πάντων·

6.8. τοῖς δὲ κραταιοῖς ἰσχυρὰ ἐφίσταται ἔρευνα.

6.9. πρὸς ὑμᾶς οὖν, ὦ τύραννοι, οἱ λόγοι μου,

ἵνα μάθητε σοφίαν καὶ μὴ παραπέσητε·

6.10. οἱ γὰρ φυλάξαντες ὁσίως τὰ ὅσια ὀσιωθήσονται,
καὶ οἱ διδαχθέντες αὐτὰ εὐρήσουσιν ἀπολογίαν.

6.11. ἐπιθυμήσατε οὖν τῶν λόγων μου,

ποθήσατε καὶ παιδευθήσεσθε.

6.12. λαμπρὰ καὶ ἀμάραντός ἐστιν ἡ σοφία

καὶ εὐχερῶς θεωρεῖται ὑπὸ τῶν ἀγαπώντων αὐτήν

καὶ εὐρίσκεται ὑπὸ τῶν ζητούντων αὐτήν,

6.13. φθάνει τοὺς ἐπιθυμοῦντας προγνωσθῆναι.

6.14. ὁ ὀρθρίσας πρὸς αὐτήν οὐ κοπιάσει·

πάρεδρον γὰρ εὐρήσει τῶν πυλῶν αὐτοῦ.

6.15. τὸ γὰρ ἐνθυμηθῆναι περὶ αὐτῆς φρονήσεως τελειότης,

καὶ ὁ ἀγρυπνήσας δι' αὐτήν ταχέως ἀμέριμνος ἔσται·

6.16. ὅτι τοὺς ἀξιούς αὐτῆς αὐτὴ περιέρχεται ζητοῦσα

καὶ ἐν ταῖς τρίβοις φαντάζεται αὐτοῖς εὐμενῶς

καὶ ἐν πάσῃ ἐπινοίᾳ ὑπαντᾷ αὐτοῖς.

6.17. ἀρχὴ γὰρ αὐτῆς ἡ ἀληθεστάτη παιδείας ἐπιθυμία,

φροντίς δὲ παιδείας ἀγάπη,

6.18. ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων αὐτῆς,

προσοχὴ δὲ νόμων βεβαιώσις ἀφθαρσίας,

und die ihr stolz seid auf die Scharen eurer Völker!
6.3. Denn gegeben wurde euch vom Herrn die Macht
und die Herrschaft vom Höchsten,⁹⁷
der eure Werke prüfen und eure Pläne erforschen wird;
6.4. denn obwohl ihr Diener seiner Königsherrschaft seid, habt ihr nicht
recht gerichtet
und nicht das Gesetz⁹⁸ bewahrt
und seid nicht nach dem Ratschluss Gottes euren Weg gegangen.
6.5. Furchterregend und schnell wird er an euch herantreten,
denn ein strenges Gericht gibt es bei denen, die herausragen.⁹⁹
6.6. Der Geringste ist ja des Verzeihens wert wegen seines erbarmungs-
würdigen Zustandes,¹⁰⁰
Mächtige aber werden mächtig geprüft werden;
6.7. nicht wird ja zurückscheuen vor einer Person der Herr des Alls
und nicht Respekt empfinden vor Größe,
denn den Kleinen und den Großen hat er selbst geschaffen,
und gleichermaßen kümmert er sich um alle;¹⁰¹
6.8. den Mächtigen aber steht eine strenge Untersuchung bevor.
6.9. An euch also, Alleinherrscher, gehen meine Worte,
damit ihr Weisheit lernt und keinen Fehltritt macht;
6.10. die ja in heiliger Weise das Heilige bewahren, werden geheiligt
werden,¹⁰²
und die sich darin unterrichten lassen, werden Entlastung finden.
6.11. Verlangt also nach meinen Worten,
ersehnt sie, und ihr werdet Belehrung erlangen.
6.12. Strahlend und unverwelklich ist die Weisheit,¹⁰³
und bereitwillig lässt sie sich betrachten von denen, die sie lieben,¹⁰⁴
und finden von denen, die sie suchen;
6.13. sie kommt denen, die nach ihr verlangen, darin zuvor, sich erken-
nen zu lassen.
6.14. Wer früh wach ist für sie, wird nicht ermüden;
sitzend wird er sie ja finden an seinem Tor.¹⁰⁵
6.15. Über sie nachzusinnen ist ja vollendete Einsicht,¹⁰⁶
und wer schlaflos¹⁰⁷ ist um ihretwillen, wird rasch ohne Sorgen sein;
6.16. denn die, die ihrer würdig sind, selbst suchend geht sie umher,
und auf ihren Wegen erscheint sie ihnen mit Wohlwollen,
und bei jeglichem Vorhaben kommt sie ihnen entgegen.
6.17. Ihr Anfang ist ja das aufrichtigste Verlangen nach Unterweisung,
Bemühen um Unterweisung aber ist Liebe zu ihr,
6.18. Liebe zu ihr aber ist Einhaltung ihrer Gesetze,¹⁰⁸
Achten auf ihre Gesetze aber ist Sicherung der Unvergänglichkeit,

6.19. ἀφθαρσία δὲ ἐγγύς εἶναι ποιεῖ θεοῦ·

6.20. ἐπιθυμία ἄρα σοφίας ἀνάγει ἐπὶ βασιλείαν.

6.21. εἰ οὖν ἤδυσθε ἐπὶ θρόνοις καὶ σκήπτροις, τύραννοι λαῶν,
τιμήσατε σοφίαν, ἵνα εἰς τὸν αἰῶνα βασιλεύσητε.

6.22. τί δέ ἐστιν σοφία καὶ πῶς ἐγένετο, ἀπαγγελῶ
καὶ οὐκ ἀποκρύψω ὑμῖν μυστήρια,
ἀλλὰ ἀπ' ἀρχῆς γενέσεως ἐξιχνιάσω
καὶ θήσω εἰς τὸ ἐμφανές τὴν γνώσιν αὐτῆς
καὶ οὐ μὴ παροδέωσω τὴν ἀλήθειαν.

6.23. οὔτε μὴν φθόνῳ τετηκότι συνοδεύσω,
ὅτι οὗτος οὐ κοινωνήσει σοφία.

6.24. πλήθος δὲ σοφῶν σωτηρία κόσμου,
καὶ βασιλεὺς φρόνιμος εὐστάθεια δήμου.

6.25. ὥστε παιδεύεσθε τοῖς ῥήμασίν μου, καὶ ὠφελήθησεσθε.

7.1. Εἰμὶ μὲν κἀγὼ θνητὸς ἄνθρωπος ἴσος ἄπασιν
καὶ γηγενοῦς ἀπόγονος πρωτοπλάστου·

καὶ ἐν κοιλίᾳ μητρὸς ἐγλύφην σὰρξ

7.2. δεκαμηνιαίῳ χρόνῳ παγείς ἐν αἵματι

ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς καὶ ἡδονῆς ὑπνῶ συνελθούσης.

7.3. καὶ ἐγὼ δὲ γενόμενος ἔσπασα τὸν κοινὸν ἀέρα

καὶ ἐπὶ τὴν ὁμοιοπαθῆ κατέπεσον γῆν

πρώτην φωνὴν τὴν ὁμοίαν πᾶσιν ἴσα κλαίων·

7.4. ἐν σπαργάνοις ἀνετράφην καὶ φροντίσιν.

7.5. οὐδεὶς γὰρ βασιλέων* ἑτέραν ἔσχεν γενέσεως ἀρχήν,

7.6. μία δὲ πάντων εἴσοδος εἰς τὸν βίον ἔξοδος τε ἴση.

7.7. διὰ τοῦτο εὐξάμην, καὶ φρόνησις ἐδόθη μοι·

ἐπεκαλεσάμην, καὶ ἦλθέν μοι πνεῦμα σοφίας.

- 6.19. Unvergänglichkeit aber lässt nahe bei Gott sein;¹⁰⁹
6.20. Verlangen nach Weisheit führt so hinauf zum Königtum.
6.21. Wenn ihr also Freude habt an Thronen und Zeptern, Alleinherrscher der Völker,
ehrt die Weisheit, damit ihr auf ewig König seid.

1.4 Die Lobrede auf die Weisheit (Kap. 6,22–8,16)

1.4.1 Redeeinleitung (Kap. 6,22–25)

- 6.22. Was aber die Weisheit ist und wie sie entstand, will ich verkünden¹¹⁰
und nicht verborgen halten vor euch Geheimnisse,
sondern werde vom Anfang der Schöpfung an aufspüren¹¹¹
und ans Licht bringen ihre Erkenntnis
und nicht vorübergehen an der Wahrheit.
6.23. Nicht jedoch will ich mit zersetzendem Neid zusammen unterwegs
sein,
denn dieser wird nicht Gemeinschaft haben mit der Weisheit.
6.24. Eine Menge von Weisen aber bedeutet die Rettung der Welt
und ein verständiger König Wohlfahrt¹¹² des Volkes.
6.25. So lasst euch belehren von meinen Worten, und es wird euch nützen.

1.4.2 Die Erkenntnis der Weisheit (Kap. 7,1–21)

- 7.1. Auch ich bin ein sterblicher Mensch, gleich allen,
und des aus Erde Entstandenen Nachkomme, des Erstgeformten;¹¹³
und im Bauch der Mutter wurde ich als Fleisch geformt,
7.2. während einer Zeit von zehn Monaten fest geworden im Blut¹¹⁴
aus dem Samen eines Mannes und aus der Lust, die sich zum Schlaf
gesellte.¹¹⁵
7.3. Auch ich, als ich geboren wurde, sog die (allen) gemeinsame Luft
ein¹¹⁶
und auf die Erde, der dies immer in gleicher Weise widerfährt, fiel ich,¹¹⁷
als ersten Laut, der dem aller gleich ist, stieß ich wie sie alle ein Weinen
aus.
7.4. In Windeln wurde ich aufgezogen und in Sorgen.
7.5. Keiner von den Königen¹¹⁸ hatte ja einen anderen Beginn seines
Werdens,
7.6. sondern nur einen Eintritt für alle gibt es ins Leben und den gleichen
Ausgang.¹¹⁹
7.7. Deswegen¹²⁰ betete ich, und verständiges Denken wurde mir gegeben;

- 7.8. προέκρινα αὐτὴν σκῆπτρων καὶ θρόνων
καὶ πλοῦτον οὐδὲν ἡγησάμην ἐν συγκρίσει αὐτῆς·
- 7.9. οὐδὲ ὠμοίωσα αὐτῇ λίθον ἀτίμητον,
ὅτι ὁ πᾶς χρυσὸς ἐν ὄψει αὐτῆς ψάμμος ὀλίγη,
καὶ ὡς πηλὸς λογισθήσεται ἀργυρὸς ἐναντίον αὐτῆς.
- 7.10. ὑπὲρ ὑγίειαν καὶ εὐμορφίαν ἠγάπησα αὐτὴν
καὶ προειλόμην αὐτὴν ἀντὶ φωτὸς ἔχειν,
ὅτι ἀκοίμητον τὸ ἐκ ταύτης φέγγος.
- 7.11. ἦλθεν δέ μοι τὰ ἀγαθὰ ὁμοῦ πάντα μετ' αὐτῆς
καὶ ἀναρίθμητος πλοῦτος ἐν χερσὶν αὐτῆς·
- 7.12. εὐφράνθην δὲ ἐπὶ πᾶσιν, ὅτι αὐτῶν ἠγεῖται σοφία,
ἠγνούουν δὲ αὐτὴν γενέτιν εἶναι τούτων.
- 7.13. ἀδόλως τε ἔμαθον ἀφθόνως τε μεταδίδωμι,
τὸν πλοῦτον αὐτῆς οὐκ ἀποκρύπτομαι·
- 7.14. ἀνεκλιπῆς γὰρ θησαυρὸς ἐστὶν ἀνθρώποις,
ὃν οἱ κτησάμενοι πρὸς θεὸν ἐστείλαντο φιλίαν
διὰ τὰς ἐκ παιδείας δωρεὰς συσταθέντες.
- 7.15. ἐμοὶ δὲ δῶη ὁ θεὸς εἰπεῖν κατὰ γνώμην
καὶ ἐνθυμηθῆναι ἀξίως τῶν δεδομένων,
ὅτι αὐτὸς καὶ τῆς σοφίας ὁδηγὸς ἐστὶν
καὶ τῶν σοφῶν διορθωτής.
- 7.16. ἐν γὰρ χειρὶ αὐτοῦ καὶ ἡμεῖς καὶ οἱ λόγοι ἡμῶν
πᾶσά τε φρόνησις καὶ ἐργατείων ἐπιστήμη.
- 7.17. αὐτὸς γὰρ μοι ἔδωκεν τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδῆ
εἰδέναι σύστασιν κόσμου καὶ ἐνέργειαν στοιχείων,
- 7.18. ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μεσότητα χρόνων,
τροπῶν ἀλλαγὰς καὶ μεταβολὰς καιρῶν,
- 7.19. ἐνιαυτοῦ κύκλους καὶ ἄστρων θέσεις,
- 7.20. φύσεις ζώων καὶ θυμοὺς θηρίων,
πνευμάτων βίας καὶ διαλογισμοὺς ἀνθρώπων,
διαφορὰς φυτῶν καὶ δυνάμεις ῥιζῶν.
- 7.21. ὅσα τέ ἐστὶν κρυπτὰ καὶ ἐμφανῆ ἔγνω·
ἢ γὰρ πάντων τεχνίτις ἐδίδαξέν με σοφία.

ich rief (Gott) an, und es kam mir der Geist der Weisheit.
7.8. Ich zog sie Zeptern und Thronen vor,
und Reichtum erachtete ich für nichts im Vergleich zu ihr;
7.9. und ich setzte ihr einen unschätzbaren Stein nicht gleich,
denn alles Gold ist in ihrem Angesicht nur ein wenig Sand,
und wie Schlamm wird man Silber ihr gegenüber erachten.¹²¹
7.10. Über Gesundheit und Wohlgestalt hinaus habe ich sie geliebt
und zog es vor, sie anstelle des Lichtes zu haben,
denn nie erlöschend ist der von ihr ausgehende Schein.
7.11. Es kamen zu mir aber alle Güter zugleich zusammen mit ihr
und ungezählter Reichtum durch ihre Hände;¹²²
7.12. ich freute mich aber über sie alle, weil die Weisheit ihnen voran-
geht,
ich wusste aber nicht, dass sie die Hervorbringerin dieser Dinge ist.¹²³
7.13. Ohne Arg lernte ich, und ohne Neid gebe ich weiter,¹²⁴
ihren Reichtum verberge ich nicht;
7.14. ein unerschöpflicher Schatz ist sie ja für die Menschen;
die ihn erworben haben, haben mit Gott Freundschaft begründet,
da sie (ihm) aufgrund der aus Unterweisung entstandenen Gaben emp-
fohlen wurden.¹²⁵
7.15. Mir aber möge Gott geben, zu sprechen nach seinem Sinn¹²⁶
und zu denken in einer Weise, die würdig ist der verliehenen Gaben;
denn er selbst ist auch der Weisheit Weggeleiter
und der Weisen Verbesserer.¹²⁷
7.16. In seiner Hand sind ja sowohl wir als auch unsere Worte
und alles verständige Denken und der Tätigkeiten¹²⁸ wissenschaftliche
Beherrschung.
7.17. Er selbst gab mir ja der seienden Dinge untrügliche Erkenntnis:
zu wissen die Zusammensetzung der Welt¹²⁹ und das Wirken der Ele-
mente,¹³⁰
7.18. den Anfang und das Ende und die Mitte der Zeiten,¹³¹
die Wechsel der Sonnenwenden und die Änderungen der Jahreszeiten,
7.19. des Jahres Kreisläufe und der Sterne Positionen,
7.20. die Naturen der Lebewesen und die Gemütsregungen der wilden
Tiere,
der Geister Gewalten und die Berechnungen der Menschen,
die Unterschiede der Pflanzen und die Kräfte der Wurzeln.¹³²
7.21. Und alles, was verborgen ist und offenbar, erkannte ich;¹³³
die kunstvolle Gestalterin von allem¹³⁴ ja lehrte es mich, die Weisheit.

7.22. Ἔστιν γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα νοερόν, ἅγιον,
 μονογενές, πολυμερές, λεπτόν,
 εὐκίνητον, τρανόν, ἀμόλυντον,
 σαφές, ἀπήμαντον, φιλάγαθον, ὄξύ,

7.23. ἀκώλυτον, εὐεργετικόν, φιλόανθρωπον,
 βέβαιον, ἀσφαλές, ἀμέριμνον,
 παντοδύναμον, πανεπίσκοπον
 καὶ διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων
 νοεῶν καθαρῶν λεπτοτάτων.

7.24. πάσης γὰρ κινήσεως κινητικώτερον σοφία,
 διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα·

7.25. ἀτμὶς γὰρ ἔστιν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως
 καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής·
 διὰ τοῦτο οὐδὲν μεμιαμμένον εἰς αὐτὴν παρεμπίπτει.

7.26. ἀπαύγασμα γὰρ ἔστιν φωτὸς αἰδίου
 καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας
 καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ.

7.27. μία δὲ οὐσα πάντα δύναται
 καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει
 καὶ κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα
 φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει·

7.28. οὐθὲν γὰρ ἀγαπᾷ ὁ θεὸς εἰ μὴ τὸν σοφία συνοικοῦντα.

7.29. ἔστιν γὰρ αὕτη εὐπρεπεστέρα ἡλίου
 καὶ ὑπὲρ πάσαν ἄστρων θέσιν.

φωτὶ συγκρινομένη εὐρίσκεται λαμπροτέρα*·

7.30. τοῦτο μὲν γὰρ διαδέχεται νύξ,
 σοφίας δὲ οὐ κατισχύει κακία.

8.1. διατείνει δὲ ἀπὸ πέραςτος ἐπὶ πέρας εὐρώστωσ
 καὶ διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶσ.

8.2. Ταύτην ἐφίλησα καὶ ἐξεζήτησα ἐκ νεότητός μου
 καὶ ἐζήτησα νόμφην ἀγαγέσθαι ἐμαντῶ
 καὶ ἐρασθῆς ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς.

8.3. εὐγένειαν δοξάζει συμβίωσιν θεοῦ ἔχουσα,
 καὶ ὁ πάντων δεσπότης ἠγάπησεν αὐτήν·

8.4. μύστις γὰρ ἔστιν τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης
 καὶ αἰρετις τῶν ἔργων αὐτοῦ.

1.4.3 *Das Lob der Weisheit (Kap. 7,22–8,1)*

- 7.22. Es ist ja in ihr ein Geist,¹³⁵ denkend tätig, heilig,
einzig-artig, viel-teilig, fein,
leicht beweglich, durchdringend, unbefleckt,
klar, unverletzlich, das Gute liebend, scharf,
7.23. unbehindert, wohl­tätig, menschenfreundlich,
fest, sicher, unbekümmert,
alles kraftvoll durchwaltend, alles überblickend
und durch alle Geister sich bewegend,
die denkenden, reinen, überaus feinen.
7.24. Beweglicher als jede Bewegung ist ja die Weisheit,¹³⁶
sie dringt und geht durch alles aufgrund ihrer Reinheit;
7.25. ein Hauch¹³⁷ ja ist sie der Macht Gottes
und ein Ausfluss¹³⁸ der Herrlichkeit des Allherrschers, ein reiner;
deshalb fällt nichts Beflecktes auf sie.
7.26. Ein Abglanz¹³⁹ ist sie ja des ewigen Lichtes¹⁴⁰
und ein makelloser Spiegel des Wirkens Gottes
und ein Bild seiner Güte.¹⁴¹
7.27. Obwohl sie nur eine ist, vermag sie alles,
und während sie in sich bleibt, macht sie alles neu,
und von Geschlecht zu Geschlecht geht sie auf heilige Seelen über,
und Freunde Gottes¹⁴² und Propheten¹⁴³ rüstet sie aus;
7.28. Nichts liebt ja Gott außer dem, der mit der Weisheit zusammen-
wohnt.
7.29. Sie ist ja schöner als die Sonne¹⁴⁴
und über jede Konstellation von Sternen hinaus.
Mit dem Licht verglichen, wird sie als Strahlendere¹⁴⁵ erfunden;
7.30. diesem folgt ja die Nacht nach,
über die Weisheit aber gewinnt die Schlechtigkeit nicht die Oberhand.
8.1. Sie erstreckt sich von Ende zu Ende voller Kraft
und verwaltet das All in guter Weise.

1.4.4 *Die Entscheidung für die Weisheit (Kap. 8,2–16)*

- 8.2. Sie habe ich geliebt und nach ihr gesucht seit meiner Jugend,
und ich suchte sie als Braut heimzuführen für mich,
und ich wurde zum Liebhaber ihrer Schönheit.
8.3. Edler Abkunft rühmt sie sich, da sie gemeinsames Leben mit Gott
hat,
und der Herr aller hat sie liebgewonnen,¹⁴⁶
8.4. eine Eingeweihte ja ist sie in Gottes Wissen
und eine, die seine Werke (bewusst) wählt.

8.5. εἰ δὲ πλοῦτός ἐστιν ἐπιθυμητὸν κτῆμα ἐν βίῳ,
τί σοφίας πλουσιώτερον τῆς τὰ πάντα ἐργαζομένης;

8.6. εἰ δὲ φρόνησις ἐργάζεται,
τίς αὐτῆς τῶν ὄντων μᾶλλον ἐστιν τεχνίτις;

8.7. καὶ εἰ δικαιοσύνην ἀγαπᾷ τις,
οἱ πόνοι ταύτης εἰσὶν ἀρεταί·
σωφροσύνην γὰρ καὶ φρόνησιν ἐκδιδάσκει,
δικαιοσύνην καὶ ἀνδρείαν,
ὧν χρησιμώτερον οὐδὲν ἐστιν ἐν βίῳ ἀνθρώποις.

8.8. εἰ δὲ καὶ πολυπειρίαν ποθεῖ τις,
οἶδεν τὰ ἀρχαῖα καὶ τὰ μέλλοντα εἰκάζει,
ἐπίσταται στροφᾶς λόγων καὶ λύσεις αἰνιγμάτων,
σημεῖα καὶ τέρατα προοιγνῶσκει
καὶ ἐκβάσεις καιρῶν καὶ χρόνων.

8.9. ἔκρινα τοίνυν ταύτην ἀγαγέσθαι πρὸς συμβίωσιν
εἰδὼς ὅτι ἔσται μοι σύμβουλος ἀγαθῶν
καὶ παραίνεσις φροντίδων καὶ λύπης.

8.10. ἔξω δι' αὐτὴν δόξαν ἐν ὄχλοις
καὶ τιμὴν παρὰ πρεσβυτέροις ὁ νέος·

8.11. ὄξυς εὐρεθήσομαι ἐν κρίσει
καὶ ἐν ὄψει δυναστῶν θαυμασθήσομαι·

8.12. σιγῶντά με περιμενοῦσιν καὶ φθεγγομένῳ προσέξουσιν
καὶ λαλοῦντος ἐπὶ πλείον
χεῖρα ἐπιθήσουσιν ἐπὶ στόμα αὐτῶν.

8.13. ἔξω δι' αὐτὴν ἀθανασίαν
καὶ μνήμην αἰώνιον τοῖς μετ' ἐμὲ ἀπολείψω.

8.14. διοικήσω λαούς, καὶ ἔθνη ὑποταγήσεται μοι·

8.15. φοβηθήσονται με ἀκούσαντες τύραννοι φρικτοί·
ἐν πλήθει φανοῦμαι ἀγαθὸς καὶ ἐν πολέμῳ ἀνδρεῖος.

8.16. εἰσελθὼν εἰς τὸν οἶκόν μου προσαναπαύσομαι αὐτῆ·
οὐ γὰρ ἔχει πικρίαν ἢ συναναστροφή αὐτῆς
οὐδὲ ὀδύνην ἢ συμβίωσις αὐτῆς,
ἀλλὰ εὐφροσύνην καὶ χαράν.

- 8.5. Wenn aber Reichtum ein erstrebenswerter Besitz im Leben ist,
was ist reicher als die Weisheit, die alles vollbringt?¹⁴⁷
- 8.6. Wenn aber verständiges Denken produktiv ist,
wer ist im Vergleich zu ihr von den Seienden in höherem Maße eine
kunstvolle Verfertigerin?
- 8.7. Und wenn jemand Gerechtigkeit liebt,¹⁴⁸
so laufen ihre Mühen auf Tugenden hinaus;
Mäßigung und verständiges Denken lehrt sie ja,
Gerechtigkeit und Tapferkeit;¹⁴⁹
nützlicheres als diese (Dinge) gibt es nichts im Leben für die Menschen.
- 8.8. Wenn aber jemand auch Erfahrung in Vielem ersehnt:
sie weiß das Alte, und das Künftige erschließt sie,
sie kennt Wendungen von Worten und Lösungen von Rätseln,
Zeichen und Wunder erkennt sie im Vorhinein
und die Ausgänge von Situationen und Zeiten.
- 8.9. Daher habe ich beschlossen, sie zu einem gemeinsamen Leben heim-
zuführen,
im Wissen, dass sie mir sein wird eine Ratgeberin zu guten Dingen
und eine Ermutigerin in Sorgen und Trauer.¹⁵⁰
- 8.10. Ihretwegen werde ich Ansehen bei der Menge haben
und Ehre bei den Älteren, ich, der noch junge;¹⁵¹
- 8.11. als scharfsinnig wird man mich erfahren bei der Urteilsfindung,
und im Angesicht der Mächtigen wird mir Bewunderung zuteilwerden;
- 8.12. wenn ich schweige, wird man meine Äußerung erwarten, und
wenn ich spreche, wird man mir zuhören,
und wenn ich beim Sprechen weiter aushole,
wird man die Hand auf den Mund legen.
- 8.13. Ihretwegen werde ich Unsterblichkeit¹⁵² haben,
und ewiges Andenken werde ich den Menschen nach mir hinterlassen.
- 8.14. Lenken werde ich Völker, und Nationen werden mir untertan sein;
- 8.15. fürchten werden mich, wenn sie von mir hören, grausige Allein-
herrscher;
vor der Menge werde ich mich als gut erweisen und im Krieg als tapfer.
- 8.16. Kehre ich in mein Haus ein, werde ich mich ausruhen bei ihr,¹⁵³
nicht hat ja Bitternis der Umgang mit ihr
und keinen Schmerz das gemeinsame Leben mit ihr,
sondern Fröhlichkeit und Freude.¹⁵⁴

8.17. Ταῦτα λογισάμενος ἐν ἑμαυτῷ
καὶ φροντίσας ἐν καρδίᾳ μου
ὅτι ἀθανασία ἐστὶν ἐν συγγενείᾳ σοφίας
8.18. καὶ ἐν φιλίᾳ αὐτῆς τέρψις ἀγαθῆ
καὶ ἐν πόνοις χειρῶν αὐτῆς πλοῦτος ἀνεκλιπῆς
καὶ ἐν συγγυμνασίᾳ ὁμιλίας αὐτῆς φρόνησις
καὶ εὐκλεια ἐν κοινωνίᾳ λόγων αὐτῆς,
περιήειν ζητῶν ὅπως λάβω αὐτὴν εἰς ἑμαυτόν.

8.19. παῖς δὲ ἤμην εὐφυῆς
ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς,

8.20. μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὧν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον.

8.21. γνοὺς δὲ ὅτι οὐκ ἄλλως ἔσομαι ἐγκρατῆς, ἐὰν μὴ ὁ θεὸς δῶ
– καὶ τοῦτο δ' ἦν φρονήσεως τὸ εἰδέναι τίνας ἢ χάρις – ,
ἐνέτυχον τῷ κυρίῳ καὶ ἐδεήθην αὐτοῦ
καὶ εἶπον ἔξ ὅλης τῆς καρδίας μου·

9.1. „Θεὲ πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους
ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου

9.2. καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον,
ἵνα δεσπόζη τῶν ὑπὸ σοῦ γενομένων κτισμάτων

9.3. καὶ διέπη τὸν κόσμον ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ
καὶ ἐν εὐθύτητι ψυχῆς κρίσιν κρίνη,

9.4. δός μοι τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν
καὶ μὴ με ἀποδοκιμάσης ἐκ παίδων σου.

9.5. ὅτι ἐγὼ δούλος σὸς καὶ υἱὸς τῆς παιδίσκης σου,
ἄνθρωπος ἀσθενῆς καὶ ὀλιγοχρόνιος
καὶ ἐλάσσω ἐν συνέσει κρίσεως καὶ νόμων·

9.6. κὰν γὰρ τις ἦ τέλειος ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων,
τῆς ἀπὸ σοῦ σοφίας ἀπούσης εἰς οὐδὲν λογισθήσεται.

9.7. σύ με προείλω βασιλέα λαοῦ σου
καὶ δικαστὴν υἱῶν σου καὶ θυγατέρων·

2. Die zweite Rede des Herrschers (an Gott) (Kap. 9–19)

2.1 Das Gebet um Weisheit (Kap. 8,17–11,1)

2.1.1 Gebetseinleitung (Kap. 8,17–21)

8.17. Da ich dies bei mir überlegte¹⁵⁵
und bedachte in meinem Herzen,
dass Unsterblichkeit liegt im gemeinsamen Leben¹⁵⁶ mit der Weisheit
8.18. und in der Liebe zu ihr guter Genuss
und in den Arbeiten ihrer Hände unerschöpflicher Reichtum
und in der gemeinsamen Übung des Umgangs mit ihr verständiges
Denken
und Ruhm in der Teilhabe an ihren Worten,¹⁵⁷
ging ich umher und suchte, wie ich sie zu mir nehmen könne.
8.19. Ein Kind aber war ich mit guter Anlage¹⁵⁸
und hatte eine gute Seele erhalten,¹⁵⁹
8.20. vielmehr aber: als guter war ich in einen unbefleckten Leib gekommen.
8.21. Und da ich erkannte, dass ich nicht anders ihrer habhaft würde,¹⁶⁰
wenn nicht Gott (dies) gibt¹⁶¹
– auch dies aber gehört¹⁶² zur Einsicht: zu wissen, wessen gnädiges Geschenk sie ist –,¹⁶³
wandte ich mich an den Herrn und flehte zu ihm
und sprach aus meinem ganzen Herzen:

2.1.2 Bitte um Weisheit (Kap. 9,1–10)

9.1. „Gott der Väter¹⁶⁴ und Herr des Erbarmens,¹⁶⁵
der du das All durch dein Wort geschaffen hast¹⁶⁶
9.2. und mit deiner Weisheit den Menschen ausgestattet hast,
damit er Herr sei über die durch dich entstandenen Geschöpfe¹⁶⁷
9.3. und die Welt verwalte in Heiligkeit und Gerechtigkeit
und in der Geradheit seiner Seele sein Urteil ausübe,
9.4. gib mir die neben dir auf deinen Thronen sitzende Weisheit¹⁶⁸
und verwirf mich nicht aus deinen Kindern.
9.5. Denn ich bin dein Knecht und der Sohn deiner Magd,
ein Mensch, schwach und kurzlebig
und nicht gewachsen in meinem Verstand dem Urteil und den Gesetzen;
9.6. auch wenn ja jemand vollkommen ist unter den Söhnen der Menschen,
wird er, wenn die von dir kommende Weisheit fehlt, für nichts erachtet werden.
9.7. Du hast mich gewählt zum König deines Volkes¹⁶⁹
und zum Richter deiner Söhne und Töchter;

9.8. εἶπας οἰκοδομηῆσαι ναὸν ἐν ὄρει ἀγίῳ σου
καὶ ἐν πόλει κατασκηνώσεώς σου θυσιαστήριον,
καὶ μίμημα σκηνῆς ἀγίας, ἣν προητοιμάσας ἀπ' ἀρχῆς.

9.9. καὶ μετὰ σοῦ ἡ σοφία ἢ εἰδυῖα τὰ ἔργα σου
καὶ παροῦσα, ὅτε ἐποίεις τὸν κόσμον,
καὶ ἐπισταμένη τί ἀρεστόν ἐν ὀφθαλμοῖς σου
καὶ τί εὐθές ἐν ἐντολαῖς σου.

9.10. ἐξαπόστειλον αὐτήν ἐξ ἀγίων οὐρανῶν
καὶ ἀπὸ θρόνου δόξης σου πέμψον αὐτήν,
ἵνα συμπαροῦσά μοι κοπιάσῃ,
καὶ γνῶ τί εὐάρεστόν ἐστὶν παρὰ σοί.

9.11. Οἶδε γὰρ ἐκεῖνη πάντα καὶ συνίει
καὶ ὀδηγήσει με ἐν ταῖς πράξεσί μου σωφρόνως
καὶ φυλάξει με ἐν τῇ δόξῃ αὐτῆς·

9.12. καὶ ἔσται προσδεκτὰ τὰ ἔργα μου,
καὶ διακρινῶ τὸν λαόν σου δικαίως
καὶ ἔσομαι ἄξιος θρόνων πατρὸς μου.

9.13. τίς γὰρ ἄνθρωπος γνώσεται βουλήν θεοῦ;
ἢ τίς ἐνθυμηθήσεται τί θέλει ὁ κύριος;

9.14. λογισμοὶ γὰρ θνητῶν δειλοί,
καὶ ἐπισφαλεῖς αἱ ἐπίνοιαὶ ἡμῶν·

9.15. φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν,
καὶ βροίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφρόντιδα.

9.16. καὶ μόλις εἰκάζομεν τὰ ἐπὶ γῆς
καὶ τὰ ἐν χερσὶν εὐρίσκομεν μετὰ πόνου·
τὰ δὲ ἐν οὐρανοῖς τίς ἐξιχνίασεν;

9.17. βουλήν δέ σου τίς ἔγνω, εἰ μὴ σὺ ἔδωκας σοφίαν
καὶ ἐπεμψας τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἀπὸ ὑψίστων;

9.18. καὶ οὕτως διωρθώθησαν αἱ τρίβοι τῶν ἐπὶ γῆς,
καὶ τὰ ἀρεστά σου ἐδιδάχθησαν ἄνθρωποι,
καὶ τῇ σοφίᾳ ἐσώθησαν.

10.1. Αὕτη πρωτόπλαστον πατέρα κόσμου
μόνον κτισθέντα διεφύλαξεν

- 9.8. Du hast befohlen, einen Tempel zu bauen¹⁷⁰ auf deinem heiligen Berg
und in der Stadt deiner Niederlassung einen Opferaltar,
eine Nachahmung des heiligen Zeltens, das du von Anbeginn an vorher-
bestimmt¹⁷¹ hast.
- 9.9. Und bei dir ist die Weisheit, die deine Werke kennt
und dabei war, als du die Welt schufst,¹⁷²
und weiß, was gefällig ist in deinen Augen
und was rechtschaffen ist gemäß deinen Geboten.
- 9.10. Entsende sie aus den heiligen Himmeln,¹⁷³
und vom Thron deiner Herrlichkeit schicke sie,
damit sie zusammen mit mir zugegen sei und wirke¹⁷⁴
und ich erkenne, was wohlgefällig ist bei dir.

2.1.3 Lob der Weisheit (Kap. 9,11–18)

- 9.11. Es weiß ja jene alles und versteht es,
und leiten wird sie mich in meinen Taten besonnen
und wird mich bewahren in ihrem Glanz;¹⁷⁵
- 9.12. und es werden (dir) angenehm¹⁷⁶ sein meine Taten,
und ich werde dein Volk gerecht richten
und werde würdig sein der Throne meines Vaters.¹⁷⁷
- 9.13. Welcher Mensch wird ja den Willen Gottes erkennen?
Oder wer wird erfassen, was der Herr will?¹⁷⁸
- 9.14. Die Berechnungen der Sterblichen sind ja elend
und Täuschungen unterworfen unsere Vorstellungen;
- 9.15. ein vergänglicher Körper beschwert ja die Seele,¹⁷⁹
und es drückt die Behausung¹⁸⁰ aus Erde¹⁸¹ nieder den Geist, der vieles
sinnt.¹⁸²
- 9.16. Und kaum ermessen wir die Dinge auf der Erde,
und das mit Händen zu Greifende finden wir nur mit Mühe;
die Dinge im Himmel aber, wer hat sie aufgespürt?¹⁸³
- 9.17. Deinen Willen aber, wer erkannte ihn, wenn nicht du (ihm) Weis-
heit gabst
und deinen heiligen Geist aus den höchsten Höhen sandtest?
- 9.18. Und so wurden die Pfade der Wesen auf der Erde richtiggestellt,¹⁸⁴
und das dir Gefällige wurde den Menschen vermittelt,
und durch die Weisheit wurden sie gerettet.

2.1.4 Hymnus auf die Weisheit (Kap. 10,1–21)

- 10.1. Sie war es, die den erstgeformten Vater der Welt,
den (zunächst) allein geschaffenen,¹⁸⁵ bewahrte

καὶ ἐξείλατο αὐτὸν ἐκ παραπτώματος ἰδίου

10.2. ἔδωκέν τε αὐτῷ ἰσχὺν κρατῆσαι ἀπάντων.

10.3. ἀποστὰς δὲ ἀπ' αὐτῆς ἄδικος ἐν ὀργῇ αὐτοῦ
ἀδελφοκτόνοις συναπώλετο θυμοῖς.

10.4. δι' ὃν κατακλυζομένην γῆν πάλιν ἔσωσεν σοφία
δι' εὐτελοῦς ξύλου τὸν δίκαιον κυβερνήσασα.

10.5. αὕτη καὶ ἐν ὁμοιοῖα πονηρίας ἐθνῶν συγχυθέντων
ἔγνω τὸν δίκαιον καὶ ἐτήρησεν αὐτὸν ἄμεμπτον θεῶ
καὶ ἐπὶ τέκνου σπλάγχνοις ἰσχυρὸν ἐφύλαξεν.

10.6. αὕτη δίκαιον ἐξαπολλυμένων ἀσεβῶν ἐρρύσατο
φυγόντα καταβάσιον πῦρ Πενταπόλεως·

10.7. ἦς ἔτι μαρτύριον τῆς πονηρίας
καπνίζομένη καθέστηκε χέρσος,
καὶ ἀτελέσιν ὥραις καρποφοροῦντα φυτά,
ἀπιστοῦσης ψυχῆς μνημεῖον ἑστηκυῖα στήλη ἄλός.

10.8. σοφίαν γὰρ παροδεύσαντες
οὐ μόνον ἐβλάβησαν τοῦ μὴ γνῶναι τὰ καλά,
ἀλλὰ καὶ τῆς ἀφροσύνης ἀπέλιπον τῷ βίῳ μνημόσυνον,
ἵνα ἐν οἷς ἐσφάλησαν μὴδὲ λαθεῖν δυνηθῶσιν.

10.9. σοφία δὲ τοὺς θεραπεύοντας αὐτὴν ἐκ πόνων ἐρρύσατο.

10.10. αὕτη φυγάδα ὀργῆς ἀδελφοῦ δίκαιον

ὠδήγησεν ἐν τρίβοις εὐθείαις·

ἔδειξεν αὐτῷ βασιλείαν θεοῦ

καὶ ἔδωκεν αὐτῷ γνῶσιν ἁγίων·

εὐπόρησεν αὐτὸν ἐν μόχθοις

καὶ ἐπλήθυνεν τοὺς πόνους αὐτοῦ·

10.11. ἐν πλεονεξίᾳ κατισχυόντων αὐτὸν παρέστη
καὶ ἐπλούτισεν αὐτόν·

10.12. διεφύλαξεν αὐτὸν ἀπὸ ἐχθρῶν

καὶ ἀπὸ ἐνεδρευόντων ἠσφαλίσατο·

καὶ ἀγῶνα ἰσχυρὸν ἐβράβευσεν αὐτῷ,

ἵνα γνῶ ὅτι παντὸς δυνατωτέρα ἐστὶν εὐσέβεια.

und ihn herausriss aus der eigenen Verfehlung,¹⁸⁶
10.2. und sie gab ihm die Kraft, über alle¹⁸⁷ zu herrschen.¹⁸⁸
10.3. Da aber abfiel von ihr ein Ungerechter in seinem Zorn,
ging er zusammen mit seiner brudermörderischen Wut¹⁸⁹ zugrunde.
10.4. Als seinetwegen¹⁹⁰ die Erde überschwemmt wurde, rettete sie erneut die Weisheit,
da sie durch ein einfaches Holz dem Gerechten¹⁹¹ Steuermann war.
10.5. Sie war es auch, die, nachdem in der Eintracht¹⁹² ihrer Schlechtigkeit die Völker verwirrt worden waren,¹⁹³
den Gerechten¹⁹⁴ erkannte und ihn als untadelig vor Gott bewahrte
und ihn als bei den Eingeweiden¹⁹⁵ seines Kindes starken behütete.
10.6. Sie war es, die einen Gerechten¹⁹⁶ rettete, während Gottlose untergingen,
als er vor dem Feuer floh, das auf das Gebiet der fünf Städte¹⁹⁷ niederfuhr;
10.7. von diesem ist noch als Zeichen der Verworfenheit
rauchendes Land geblieben¹⁹⁸
und in unvollkommenen Jahreszeiten fruchttragende Pflanzen,
eine als einer ungläubigen Seele Denkmal stehende Säule aus Salz.¹⁹⁹
10.8. An der Weisheit ja vorbeigehend
erlitten sie nicht nur Schaden dadurch, dass sie das Gute nicht erkannten,
sondern hinterließen auch von ihrer Torheit dem Leben ein Erinnerungsmal,
damit sie in dem, worin sie gefehlt hatten, auch nicht verborgen bleiben könnten.
10.9. Die Weisheit aber rettete die, die ihr dienten, aus ihren Nöten.
10.10. Sie war es, die den vor dem Zorn seines Bruders fliehenden Gerechten²⁰⁰
leitete auf geraden Pfaden;
sie zeigte ihm das Königreich Gottes²⁰¹
und gab ihm Erkenntnis heiliger Dinge;
sie machte ihn wohlhabend durch seine Mühen²⁰²
und ließ eine Fülle an Frucht haben seine Arbeiten;
10.11. angesichts der Habgier derer, die ihn in ihrer Gewalt hatten, trat sie ihm zur Seite
und machte ihn reich;²⁰³
10.12. sie bewahrte ihn vor Feinden,
und vor denen, die ihm nachstellten, gab sie ihm Sicherheit;²⁰⁴
und einen harten Kampf entschied sie für ihn,²⁰⁵
damit er erkenne, dass mächtiger als alles die Frömmigkeit ist.

10.13. αὐτὴ προθέντα δίκαιον οὐκ ἐγκατέλιπεν,
ἀλλὰ ἐξ ἁμαρτίας ἐρρύσατο αὐτόν·

10.14. συγκατέβη αὐτῷ εἰς λάκκον
καὶ ἐν δεσμοῖς οὐκ ἀφήκεν αὐτόν,
ἕως ἥνεγκεν αὐτῷ σκῆπτρα βασιλείας
καὶ ἐξουσίαν τυραννούντων αὐτοῦ·
ψευδεῖς τε ἔδειξεν τοὺς μωμησαμένους αὐτόν
καὶ ἔδωκεν αὐτῷ δόξαν αἰώνιον.

10.15. αὐτὴ λαὸν ὄσιον καὶ σπέρμα ἄμεμπτον
ἐρρύσατο ἐξ ἔθνους θλιβόντων·

10.16. εἰσήλθεν εἰς ψυχὴν θεράποντος κυρίου
καὶ ἀντέστη βασιλεῦσιν φοβεροῖς ἐν τέρασι καὶ σημείοις.

10.17. ἀπέδωκεν ὀσίοις μισθὸν κόπων αὐτῶν,
ὠδήγησεν αὐτοὺς ἐν ὁδῷ θαυμαστῇ
καὶ ἐγένετο αὐτοῖς εἰς σκέπην ἡμέρας
καὶ εἰς φλόγα ἀστρῶν τὴν νύκτα.

10.18. διεβίβασεν αὐτοὺς θάλασσαν ἐρυθρὰν
καὶ διήγαγεν αὐτοὺς δι' ὕδατος πολλοῦ·

10.19. τοὺς δὲ ἐχθροὺς αὐτῶν κατέκλυσεν
καὶ ἐκ βάθους ἀβύσσου ἀνέβρασεν αὐτούς.

10.20. διὰ τοῦτο δίκαιοι ἐσκύλευσαν ἀσεβεῖς
καὶ ὕμνησαν, κύριε, τὸ ὄνομα τὸ ἅγιόν σου
τὴν τε ὑπέρμαχόν σου χεῖρα ἤνεσαν ὁμοθυμαδόν·

10.21. ὅτι ἡ σοφία ἤνοιξεν στόμα κωφῶν
καὶ γλώσσας νηπίων ἔθηκεν τρανάς.

11.1. Εὐόδωσεν τὰ ἔργα αὐτῶν ἐν χειρὶ προφήτου ἁγίου.

11.2. διώδευσαν ἔρημον ἀοίκητον
καὶ ἐν ἀβάτοις ἔπηξαν σκηνάς·

11.3. ἀντέστησαν πολεμίοις καὶ ἐχθροὺς ἠμύναντο.

11.4. Ἐδίψησαν καὶ ἐπεκαλέσαντό σε,
καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἐκ πέτρας ἀκροτόμου ὕδωρ
καὶ ἱάμα δίψης ἐκ λίθου σκληροῦ.

11.5. δι' ὧν γὰρ ἐκολάσθησαν οἱ ἐχθροὶ αὐτῶν,
διὰ τούτων αὐτοὶ ἀπορροῦντες εὐεργετήθησαν.

- 10.13. Sie war es, die einen verkauften Gerechten nicht im Stich ließ,²⁰⁶
sondern ihn aus der Fehlthat rettete;
10.14. sie stieg zusammen mit ihm in die Grube hinab
und im Gefängnis gab sie ihn nicht auf,
bis sie ihm das Zepter des Königreiches brachte
und die Macht über die, die Alleinherrscher über ihn waren;
und als Lügner erwies sie die, die ihn tadelten,
und gab ihm ewigen Ruhm.²⁰⁷
10.15. Sie war es, die ein heiliges Volk und ein untadeliges Geschlecht
rettete aus dem Volk derer, die es bedrückten,²⁰⁸
10.16. sie ging ein in die Seele eines Dieners des Herrn²⁰⁹
und widerstand furchterregenden Königen durch Wunder und Zeichen.²¹⁰
10.17. Sie erstattete Heiligen den Lohn für ihre Mühen,²¹¹
leitete sie auf wundersamem Weg,
und wurde ihnen zum Schutzdach am Tage
und zu einer Flamme von Sternen bei Nacht.²¹²
10.18. Sie ließ sie das Rote Meer durchqueren
und führte sie durch viel Wasser hindurch;
10.19. ihre Feinde aber überschwemmte sie,
und aus abgründiger Tiefe spülte sie sie hoch.²¹³
10.20. So kam es, dass Gerechte Gottlosen die Waffen abzogen
und deinen heiligen Namen, o Herr, besangen
und deine für sie streitende Hand priesen in Einmütigkeit;²¹⁴
10.21. denn die Weisheit öffnet den Mund von Stummen,
und die Zungen von unmündigen Kindern lässt sie klar reden.

2.2 Gottes Gerichts- und Gnadenhandeln (Synkrisis) (Kap. 11,1–19,22)

2.2.1 Einleitung (Kap. 11,1–3)

- 11.1. Sie gab ihren Werken einen guten Weg durch die Hand eines heiligen Propheten.²¹⁵
11.2. Sie zogen durch eine unbewohnte Wüste,²¹⁶
und an unzugänglichen Orten stellten sie ihre Zelte auf;
11.3. sie widerstanden Feinden, und Gegner wehrten sie ab.²¹⁷

2.2.2 Erster Vergleich: Wasser vs. Blut (Kap. 11,4–14)

- 11.4. Sie dürsteten und riefen zu dir,
und gegeben wurde ihnen aus schroffem Felsen Wasser
und ein Mittel gegen den Durst aus hartem Stein.²¹⁸
11.5. Durch die Mittel nämlich, durch die ihre Feinde gezüchtigt wurden,

11.6. ἀντὶ μὲν πηγῆς ἀενάου ποταμοῦ

αἵματι λυθρώδει ταραχθέντος

11.7. εἰς ἔλεγχον νηπιοκτόνου διατάγματος

ἔδωκας αὐτοῖς δαψιλὲς ὕδωρ ἀνελπίστως

11.8. δείξας διὰ τοῦ τότε δίψους

πῶς τοὺς ὑπεναντίους ἐκόλασας.

11.9. ὅτε γὰρ ἐπειράσθησαν, καίπερ ἐν ἐλέει παιδευόμενοι,

ἔγνωσαν πῶς ἐν ὀργῇ* κρινόμενοι ἀσεβεῖς ἐβασανίζοντο·

11.10. τούτους μὲν γὰρ ὡς πατὴρ νουθετῶν ἐδοκίμασας,

ἐκείνους δὲ ὡς ἀπότομος βασιλεὺς καταδικάζων ἐξήτασας.

11.11. καὶ ἀπόντες δὲ καὶ παρόντες ὁμοίως ἐτρύχοντο·

11.12. διπλῆ γὰρ αὐτοὺς ἔλαβεν λύπη

καὶ στεναγμὸς μνημῶν τῶν παρελθόντων·

11.13. ὅτε γὰρ ἤκουσαν διὰ τῶν ἰδίων κολάσεων

εὐεργετημένους* αὐτοὺς, ἤσθοντο τοῦ κυρίου.

11.14. ὄν γὰρ ἐν ἐκθέσει πάλαι ῥιφέντα ἀπειπον χλευάζοντες,

ἐπὶ τέλει τῶν ἐκβάσεων ἐθαύμασαν

οὐχ ὅμοια δικαίους διψήσαντες.

11.15. ἀντὶ δὲ λογισμῶν ἀσυνέτων ἀδικίας αὐτῶν,

ἐν οἷς πλανηθέντες ἐθρήσκευον ἄλογα ἐρπετὰ καὶ κνώδαλα

εὐτελῆ,

ἐπαπέστειλας αὐτοῖς πλῆθος ἀλόγων ζώων εἰς ἐκδίκησιν,

11.16. ἵνα γνῶσιν ὅτι, δι' ὧν τις ἀμαρτάνει, διὰ τούτων κολάζεται·
ται.

11.17. Οὐ γὰρ ἠπόρει ἡ παντοδύναμός σου χεὶρ

καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης

ἐπιπέμψαι αὐτοῖς πλῆθος ἄρκων ἢ θρασεῖς λέοντας

durch diese wurde ihnen, als sie in Not waren, Wohltat zuteil.²¹⁹

11.6. Anstelle der Quelle eines immer fließenden²²⁰ Stromes,
der durch ekliges Blut getrübt wurde²²¹

11.7. zur Ahndung des kindermordenden Befehls,²²²
gabst du ihnen reichliches Wasser unverhofft

11.8. und zeigtest durch den damaligen Durst,
wie du die Gegner gestraft hattest.

11.9. Als sie nämlich auf die Probe gestellt wurden²²³ – auch wenn sie
dabei in Mitleid gezüchtigt wurden –,
erkannten sie, wie die Gottlosen in Zorn²²⁴ gerichtet und gefoltert wur-
den;

11.10. diese nämlich hast du wie ein Vater zurechtgewiesen und ge-
prüft,²²⁵

jene aber hast du wie ein strenger König verurteilt und verhört.

11.11. Als Abwesende wie als Anwesende wurden sie gleichermaßen
geplagt:

11.12. Doppelt ja erfasste sie das Leid

und Seufzen bei Erinnerungen an das Vergangene;

11.13. als sie nämlich hörten, dass durch die eigene Bestrafung

jenen Wohltaten erwiesen worden waren,²²⁶ nahmen sie den Herrn
wahr.

11.14. Den ja, welchen sie durch Aussetzung vor langer Zeit fortgewor-
fen und dann abgewiesen hatten in Hohn,²²⁷

am Ende der Ereignisse bewunderten sie ihn,²²⁸

weil sie nicht nach Gleichem wie die Gerechten gedürstet hatten.

2.2.3 Zweiter Vergleich: Wachteln vs. Frösche (Kap. 11,15–16,4)

11.15. Zur Vergeltung für die törichten Gedanken ihres Unrechttuns,
durch die irreführt sie vernunftlose Schlangen verehrten und wertlo-
ses Getier,²²⁹

sandtest du gegen sie eine Fülle an vernunftlosen Tieren zur Strafe,²³⁰

11.16. damit sie erkennen, dass man durch die Dinge, durch die man
sündigt, bestraft wird.²³¹

Zwei Exkurse (Kap. 11,17–15,19)

2.2.4 Erster Exkurs: Gott straft mit Maßen (Kap. 11,17–12,22)

11.17. Nicht ja wäre deine alles vermögende Hand unfähig gewesen

– da sie auch die Welt geschaffen hatte aus formloser Materie²³² –,

ihnen auf den Hals zu senden eine Fülle von Bären oder tollkühne Lö-
wen²³³

11.18. ἡ νεοκτίστους θυμοῦ πλήρεις θῆρας ἀγνώστους
ἦτοι πυρπνόον φυσῶντας ἄσθμα
ἦ βρόμον λικμωμένους καπνοῦ
ἦ δεινούς ἀπ' ὀμμάτων σπινθήρας ἀστράπτοντας,

11.19. ὦν οὐ μόνον ἡ βλάβη ἠδύνατο συνεκτριψαί αὐτούς,
ἀλλὰ καὶ ἡ ὄψις ἐκφοβήσασα διολέσαι.

11.20. καὶ χωρὶς δὲ τούτων ἐνὶ νεύματι* πεσεῖν ἐδύναντο
ὑπὸ τῆς δίκης διωχθέντες
καὶ λικμηθέντες ὑπὸ πνεύματος δυνάμεώς σου·
ἀλλὰ πάντα μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ διετάξας.

11.21. τὸ γὰρ μεγάλως ἰσχύειν σοὶ πάρεστιν πάντοτε,
καὶ κράτει βραχιόνός σου τίς ἀντιστήσεται;

11.22. ὅτι ὡς ῥοπή ἐκ πλαστίγγων ὅλος ὁ κόσμος ἐναντίον σου
καὶ ὡς ῥανὶς δρόσου ὀρθρινῆ κατελθοῦσα ἐπὶ γῆν.

11.23. ἐλεεῖς δὲ πάντας, ὅτι πάντα δύνασαι,
καὶ παρορᾷς ἁμαρτήματα ἀνθρώπων εἰς μετάνοιαν.

11.24. ἀγαπᾷς γὰρ τὰ ὄντα πάντα
καὶ οὐδὲν βδελύσσει ὦν ἐποίησας·
οὐδὲ γὰρ ἂν μισῶν τι κατεσκεύασας.

11.25. πῶς δὲ διέμεινεν ἂν τι, εἰ μὴ σὺ ἠθέλησας,
ἦ τὸ μὴ κληθὲν ὑπὸ σοῦ διετηρήθη;

11.26. φεῖδῃ δὲ πάντων, ὅτι σὰ ἐστίν, δέσποτα φιλόψυχε·

12.1. τὸ γὰρ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν.

12.2. διὸ τοὺς παραπίπτοντας κατ' ὀλίγον ἐλέγχεις
καὶ ἐν οἷς ἁμαρτάνουσιν ὑπομιμνήσκων νουθετεῖς,
ἵνα ἀπαλλαγέντες τῆς κακίας πιστεύσωσιν ἐπὶ σέ, κύριε.

12.3. καὶ γὰρ τοὺς πάλαι οἰκήτορας τῆς ἀγίας σου γῆς

12.4. μισήσας ἐπὶ τῷ ἔχθιστα πράσσειν
– ἔργα φαρμακειῶν καὶ τελετὰς ἀνοσίους

12.5. τέκνων τε φονὰς* ἀνελεήμονας
καὶ σπλαγχνοφάγον ἀνθρωπίνων σαρκῶν θοῖναν καὶ αἵμα-
τος –,

11.18. oder neugeschaffene²³⁴, zorngefüllte wilde Tiere noch unbekannter Art:

solche, die feuerschnaubenden Atem ausblasen

oder fauchenden Rauch ausstoßen

oder schreckliche von ihren Augen ausgesandte Funken sprühen,

11.19. bei denen nicht nur die von ihnen ausgehende schädliche Wirkung sie verderben konnte,

sondern auch schon der Anblick in Panik versetzen und vernichten.²³⁵

11.20. Auch ohne diese aber konnten sie durch einen einzigen Wink²³⁶ fallen,

von der Gerechtigkeit eingeholt²³⁷

und in die Luft geschleudert²³⁸ durch den Anhauch deiner Macht;

aber alles hast du mit Maß und Zahl und Gewicht festgesetzt.²³⁹

11.21. Über mächtige Kraft zu verfügen ist dir ja zugegen allezeit,

und der Kraft deines Armes, wer wird ihr widerstehen?

11.22. Denn wie ein Ausschlaggewicht²⁴⁰ von Waagschalen ist die ganze Welt gegenüber dir,

und wie ein Tautropfen,²⁴¹ der in der Frühe niederfällt auf die Erde.

11.23. Du hast aber Erbarmen mit allen, denn alles vermagst du,²⁴²

und du siehst hinweg über Verfehlungen der Menschen in Hinsicht auf ihre Reue.²⁴³

11.24. Du liebst ja alles, was ist,

und nichts verabscheust du von dem, was du gemacht hast;²⁴⁴

auch hättest du ja nicht im Hass etwas geschaffen.

11.25. Wie aber würde etwas Bestand haben, wenn nicht du es wolltest,

oder wie wäre etwas, das nicht gerufen wurde von dir, bewahrt worden?²⁴⁵

11.26. Du verschonst aber alles, weil es dein ist, du Herr, der das Leben liebt.

12.1. Dein unvergänglicher Geist ist ja in allem.²⁴⁶

12.2. Deshalb strafst du die, die auf Abwege geraten, nur in geringem Umfang,

und indem du ihnen ihre Verfehlungen vor Augen führst, weist du sie zurecht,

damit sie von der Schlechtigkeit ablassen und auf dich vertrauen, Herr.

12.3. Denn die früheren Bewohner deiner heiligen Erde²⁴⁷

12.4. hasstest du, weil sie schlimmste Dinge taten

– Werke der Zauberei und gottlose Geheimriten

12.5. und erbarmungslose Gemetzel²⁴⁸ an Kindern²⁴⁹

und eingeweideverzehrenden Schmaus menschlichen Fleisches und Blutes –,

ἐκ μέσου μύστας θιάσου

12.6. καὶ αὐθέντας γονεῖς ψυχῶν ἀβοηθήτων
ἐβουλήθης ἀπολέσαι διὰ χειρῶν πατέρων ἡμῶν,

12.7. ἵνα ἀξίαν ἀποικίαν δέξηται θεοῦ παίδων

ἢ παρὰ σοὶ πασῶν τιμωτάτη γῆ.

12.8. ἀλλὰ καὶ τούτων ὡς ἀνθρώπων ἐφείσω
ἀπέστειλās τε προδρομούς τοῦ στρατοπέδου σου σφῆκας,
ἵνα αὐτοὺς κατὰ βραχὺ ἐξολεθρεύσωσιν.

12.9. οὐκ ἀδυνατῶν ἐν παρατάξει ἀσεβεῖς δικαίους ὑποχειρίους
δοῦναι

ἢ θηρίοις δεινοῖς ἢ λόγῳ ἀποτόμῳ ὑφ' ἐν ἐκτριῖσαι,

12.10. κρίνων δὲ κατὰ βραχὺ ἐδίδους τόπον μετανοίας
οὐκ ἀγνοῶν ὅτι πονηρὰ ἢ γένεσις αὐτῶν
καὶ ἔμφυτος ἢ κακία αὐτῶν
καὶ ὅτι οὐ μὴ ἀλλαγῆ ὁ λογισμὸς αὐτῶν εἰς τὸν αἰῶνα.

12.11. σπέρμα γὰρ ἦν κατηραμένον ἀπ' ἀρχῆς,
οὐδὲ εὐλαβούμενός τινα ἐφ' οἷς ἡμάρτανον ἀδειαν ἐδίδους.

12.12. τίς γὰρ ἐρεῖ Τί ἐποίησας;

ἢ τίς ἀντιστήσεται τῷ κρίματί σου;

τίς δὲ ἐγκαλέσει σοὶ κατὰ ἐθνῶν ἀπολωλότων ἃ σὺ ἐποίησας;

ἢ τίς εἰς κατάστασίν σοι ἐλεύσεται ἔκδικος κατὰ ἀδίκων ἀνθρώπων;

12.13. οὔτε γὰρ θεὸς ἐστὶν πλὴν σοῦ, ᾧ μέλει περὶ πάντων,
ἵνα δείξης ὅτι οὐκ ἀδίκως ἔκρινας·

12.14. οὔτε βασιλεὺς ἢ τύραννος ἀντοφθαλμησαὶ δυνήσεται σοὶ
περὶ ὧν ἐκόλασας.

12.15. δίκαιος δὲ ὢν δικαίως τὰ πάντα διέπεις,
αὐτὸν τὸν μὴ ὀφείλοντα κολασθῆναι καταδικάσαι
ἀλλότριον ἡγούμενος τῆς σῆς δυνάμεως.

12.16. ἢ γὰρ ἰσχύς σου δικαιοσύνης ἀρχή,
καὶ τὸ πάντων σε δεσπόζειν πάντων φείδεσθαί σε ποιεῖ.

12.17. ἰσχὺν γὰρ ἐνδείκνυσαι ἀπιστούμενος ἐπὶ δυνάμεως τε-
λειότητι,

καὶ ἐν τοῖς εἰδόσι τὸ θράσος ἐξελέγχεις·

12.18. σὺ δὲ δεσπόζων ἰσχύος ἐν ἐπιεικείᾳ κρίνεις,
καὶ μετὰ πολλῆς φειδοῦς διοικεῖς ἡμᾶς·
πάρεστιν γὰρ σοι, ὅταν θέλῃς, τὸ δύνασθαι.

und so wolltest du die Mysterien aus der Mitte ihres Schwelgens
12.6. und die mörderischen Eltern hilfloser Seelen
vernichten durch die Hand unserer Väter,
12.7. damit eine würdige Kolonie²⁵⁰ von Gotteskindern empfangen
das bei dir über alle am meisten geehrte Land.
12.8. Aber auch diese hast du, weil sie Menschen waren, geschont
und hast als Vorboten deines Heeres Wespen gesandt,²⁵¹
damit sie diese nach und nach völlig vernichten.
12.9. Zwar vermochtest du es sehr wohl, in einer Schlacht die Gottlosen
den Gerechten in die Hand zu geben
oder durch schreckliche Tiere oder ein hartes Wort auf einen Schlag zu
vernichten,
12.10. indem du sie aber nach und nach bestraftest, gabst du Raum für
Reue,²⁵²
wohl wissend, dass schlecht ihre Nachkommenschaft²⁵³ ist
und eingewurzelt ihre Schlechtigkeit
und dass nicht sich ändern wird ihr Denken in Ewigkeit.
12.11. Ihr Same war ja verflucht von Anfang an,²⁵⁴
aber ohne Furcht vor irgendjemand gewährtest du ihnen für das, was sie
sündigten, Straflosigkeit.
12.12. Wer wird ja sagen „Was hast du getan?“,
oder wer wird sich deinem Urteil widersetzen?²⁵⁵
Wer wird dir Vorwürfe machen wegen der vernichteten Völker, die du
doch erschaffen hast?
Oder wer wird dir gegenüber auftreten²⁵⁶ als Anwalt wegen ungerechter
Menschen?
12.13. Weder gibt es ja einen Gott außer dir, dem an allem liegt,²⁵⁷
so dass du zeigen müsstest, dass du nicht ungerecht gerichtet hast;
12.14. noch wird ein König oder Alleinherrscher dir die Stirn bieten kön-
nen hinsichtlich derer, die du bestrafst hast.
12.15. Als Gerechter aber verwaltest du in Gerechtigkeit das All;²⁵⁸
den, der nicht verdient bestrafte zu werden, zu verurteilen
hältst du für nicht zukommend deiner Macht.²⁵⁹
12.16. Deine Kraft ist ja der Gerechtigkeit Ursprung,
und über alle²⁶⁰ Herr zu sein, lässt dich alle schonen.
12.17. Kraft zeigst du ja, wenn kein Glauben geschenkt wird deiner
Macht Vollkommenheit,
und an denen, die sie kennen, entlarvst du die freche Auflehnung;
12.18. du aber, obwohl du über Kraft gebietest, richtest in Milde,²⁶¹
und mit viel Schonung lenkst du uns;
es steht ja bei dir, wann immer du willst, (Kraft zeigen) zu können.

12.19. Ἐδίδαξας δέ σου τὸν λαὸν διὰ τῶν τοιούτων ἔργων
ὅτι δεῖ τὸν δίκαιον εἶναι φιλόνητον,
καὶ εὐέλπιδας ἐποίησας τοὺς υἱούς σου
ὅτι διδοῖς ἐπὶ ἁμαρτήμασιν μετάνοιαν.

12.20. εἰ γὰρ ἐχθροὺς παίδων σου καὶ ὀφειλομένους θανάτῳ
μετὰ τοσαύτης ἐτιμωρήσω προσοχῆς καὶ διέσεως*,
δοὺς χρόνους καὶ τόπον, δι' ὧν ἀπαλλαγῶσι τῆς κακίας,

12.21. μετὰ πόσης ἀκριβείας ἔκρινας τοὺς υἱούς σου,
ὧν τοῖς πατράσιν ὄρκους καὶ συνθήκας ἔδωκας ἀγαθῶν ὑπο-
σχέσεων;

12.22. ἡμᾶς οὖν παιδεύων τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν ἐν μυριότητι
μαστιγοῖς,
ἵνα σου τὴν ἀγαθότητα μεριμνῶμεν κρίνοντες,
κρινόμενοι δὲ προσδοκῶμεν ἔλεος.

12.23. Ὅθεν καὶ τοὺς ἐν ἀφροσύνη ζωῆς βίωσαντας ἀδίκως
διὰ τῶν ἰδίων ἐβασάνισας βδελυγμάτων·

12.24. καὶ γὰρ τῶν πλάνης ὁδῶν μακρότερον ἐπλανήθησαν,
θεοὺς ὑπολαμβάνοντες τὰ καὶ ἐν ζωοῖς τῶν αἰσχροῶν* ἄτιμα,
νηπίων δίκην ἀφρόνων ψευσθέντες.

12.25. διὰ τοῦτο ὡς παισὶν ἀλογίστοις
τὴν κρίσιν εἰς ἐμπαιγμὸν ἔπεμψας.

12.26. οἱ δὲ παιγνίους ἐπιτιμήσεως μὴ νοθετηθέντες
ἀξίαν θεοῦ κρίσιν πειράσουσιν.

12.27. ἐφ' οἷς γὰρ αὐτοὶ πάσχοντες ἠγανάκτουν,
ἐπὶ τούτοις, οὓς ἐδόκουν θεοὺς, ἐν αὐτοῖς κολαζόμενοι
ιδόντες, ὃν πάλαι ἤρνούντο εἰδέναι, θεὸν ἐπέγνωσαν ἀληθῆ·
διὸ καὶ τὸ τέρας τῆς καταδίκης ἐπ' αὐτοὺς ἐπῆλθεν.

13.1. μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει, οἷς παρῆν θεοῦ
ἀγνωσία,
καὶ ἐκ τῶν ὀρωμένων ἀγαθῶν οὐκ ἴσχυσαν εἰδέναι τὸν ὄντα

12.19. Gelehrt hast du dein Volk durch solche Taten,
dass der Gerechte menschenfreundlich²⁶² sein soll,
und gute Hoffnung hast du deinen Söhnen gegeben,
dass du bei Sünden (Zeit zur) Reue²⁶³ gibst.

12.20. Wenn du nämlich die, die Feinde deiner Kinder und dem Tod
verfallen sind,

mit soviel Zuwendung und Nachsicht²⁶⁴ bestraft hast,
da du ihnen Zeit und Ort gabst, um sich von ihrer Schlechtigkeit be-
freien zu können,

12.21. mit wieviel Sorgfalt hast du dann über deine Söhne das Urteil
gefällt,

deren Vätern du Eide und vertragliche Zusicherungen²⁶⁵ gabst, die ih-
nen Gutes versprochen?

12.22. Während du uns also zurechtweist, peitschst du unsere Feinde
unzählige Male,

damit wir um deine Güte besorgt sind, wenn wir richten,
wenn wir aber gerichtet werden, mit Erbarmen rechnen.²⁶⁶

2.2.5 Zweiter Exkurs: Verfehlte Religion (Kap. 12,23–15,19)

12.23. Deshalb hast du auch die in der Torheit ihres Lebens ungerecht
Dahinlebenden

durch ihre eigenen Abscheulichkeiten gepeinigt;²⁶⁷

12.24. denn auf ihren Irrwegen waren sie allzu weit in die Irre gegangen,
da sie als Götter die (Tiere) ansahen, die selbst unter den Tieren von den
schändlichen²⁶⁸ (noch) ehrlos sind,

und sich wie törichte kleine Kinder²⁶⁹ täuschen ließen.

12.25. Deshalb hast du wie unvernünftigen Kindern
ihnen die Strafe zur Verspottung²⁷⁰ geschickt.

12.26. Die aber, die sich durch diese spielerischen Züchtigungen nicht
zurechtweisen lassen,

werden das verdiente Strafgericht Gottes²⁷¹ erfahren.

12.27. Über welche sie ja unwillig waren, während sie selbst unter ihnen
litten,

wegen eben dieser, die sie für Götter hielten, kamen sie, als sie durch sie
Strafe erfuhren,

zum Sehen und erkannten den, den sie früher zu kennen leugneten, als
wahren Gott an;²⁷²

deshalb kam auch die endgültige Verurteilung über sie.²⁷³

13.1. Toren waren ja zwar²⁷⁴ alle Menschen von Natur, denen Gott unbe-
kannt war,

οὔτε τοῖς ἔργοις προσέχοντες ἐπέγνωσαν τὸν τεχνίτην,

13.2. ἀλλ' ἢ πῦρ ἢ πνεῦμα ἢ ταχινὸν ἀέρα
ἢ κύκλον ἄστρον ἢ βίαιον ὕδωρ
ἢ φωστήρας οὐρανοῦ πρυτάνεις κόσμου θεοὺς ἐνόμισαν.

13.3. ὦν εἰ μὲν τῇ καλλονῇ τερπόμενοι ταῦτα θεοὺς ὑπελάμβανον,

γνώτῳσαν πόσῳ τούτων ὁ δεσπότης ἐστὶ βελτίων,
ὁ γὰρ τοῦ κάλλους γενεσιάρχης ἐκτίσεν αὐτά·

13.4. εἰ δὲ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν ἐκπλαγέντες,
νοησάτῳσαν ἀπ' αὐτῶν πόσῳ ὁ κατασκευάσας αὐτὰ δυνατώτερος ἐστίν·

13.5. ἐκ γὰρ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων
ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται.

13.6. ἀλλ' ὅμως ἐπὶ τούτοις μέμψις ἐστὶν ὀλίγη,
καὶ γὰρ αὐτοὶ τάχα πλανῶνται
θεὸν ζητοῦντες καὶ θέλοντες εὐρεῖν·

13.7. ἐν γὰρ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ ἀναστρεφόμενοι διερευνῶσιν
καὶ πείθονται τῇ ὄψει, ὅτι καλὰ τὰ βλεπόμενα.

13.8. πάλιν δ' οὐδ' αὐτοὶ συγγνωστοί·

13.9. εἰ γὰρ τοσοῦτον ἰσχυσαν εἰδέναι
ἵνα δύνωνται στοχάσασθαι τὸν αἰῶνα,
τὸν τούτων δεσπότην πῶς τάχιον οὐχ εὔρον;

13.10. ταλαίπωροι δὲ καὶ ἐν νεκροῖς αἱ ἐλπίδες αὐτῶν,
οἵτινες ἐκάλεσαν θεοὺς ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων,
χρυσὸν καὶ ἄργυρον τέχνης ἐμμελέτημα
καὶ ἀπεικάσματα ζῳῶν
ἢ λίθον ἄχρηστον χειρὸς ἔργον ἀρχαίας.

13.11. εἰ δὲ καὶ τις ὑλοτόμος τέκτων εὐκίνητον φυτὸν ἐκπρίσας
περιέξυσεν εὐμαθῶς πάντα τὸν φλοιὸν αὐτοῦ
καὶ τεχνησάμενος εὐπρεπῶς
κατεσκεύασεν χρήσιμον σκεῦος εἰς ὑπηρεσίαν ζωῆς,

13.12. τὰ δὲ ἀποβλήματα τῆς ἐργασίας

und aus dem Guten, was sie sahen, waren sie nicht fähig, den Seienden²⁷⁵ wahrzunehmen,
noch erkannten sie, indem sie auf die Werke achteten, deren Verfertiger;²⁷⁶

13.2. sondern entweder Feuer oder Windhauch oder die schnelle Luft oder den Kreis der Sterne oder das gewalttätige Wasser oder die Leuchten des Himmels hielten sie für die Welt beherrschende²⁷⁷ Götter.

13.3. Wenn sie (nun) aus Freude an deren Schönheit diese für Götter hielten,
sollen sie erkennen, um wieviel ihr Gebieter besser ist;
der Urheber der Schönheit hat sie ja geschaffen.

13.4. Aber wenn (sie sie für Götter hielten), weil sie sich durch ihre Macht und Wirkung beeindrucken ließen,
sollen sie von ihnen her erschließen, um wieviel der, der sie eingerichtet hat, mächtiger ist;

13.5. aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe ja lässt sich in entsprechender Weise ihr Schöpfer wahrnehmen.²⁷⁸

13.6. Aber dennoch ist für diese (Fehleinschätzungen) der Tadel nur ein geringer,

denn sie gehen vielleicht²⁷⁹ nur in die Irre,
weil sie Gott suchen und ihn finden wollen;

13.7. mitten in seinen Werken leben sie ja und forschen nach ihm und vertrauen dem, was sie sehen, weil schön ist, was sie sehen.²⁸⁰

13.8. Wiederum aber sind sie auch nicht zu entschuldigen:

13.9. wenn sie ja soviel fähig waren zu wissen,
dass sie diese Welt ergründen können,

wie konnten sie dann den Gebieter dieser Dinge nicht schneller finden?²⁸¹

13.10. Elende aber waren alle diejenigen – und bei toten Dingen ihre Hoffnungen –,

die als Götter anriefen Werke von Menschenhand,
Gold und Silber als Stoff handwerklicher Tätigkeit
und Abbilder von Tieren

oder einen nutzlosen Stein, Werk einer Hand der Vergangenheit.²⁸²

13.11. Wenn aber auch irgendein mit Holz arbeitender Zimmermann
einen gut zu bearbeitenden Baum absägt

und dann sachverständig dessen ganze Rinde abschabt

und, nachdem er ihn in angemessener Weise bearbeitet hat,

ein nützliches Gerät herstellt zur Unterstützung des täglichen Lebens,

13.12. die Abfälle seiner Arbeit aber

εἰς ἐτοιμασίαν τροφῆς ἀναλώσας ἐνεπλήσθη,
 13.13. τὸ δὲ ἐξ αὐτῶν ἀπόβλημα εἰς οὐθὲν εὐχρηστον,
 ξύλον σκολιὸν καὶ ὄζοις συμπεφυκός,
 λαβῶν ἐγλυψεν ἐν ἐπιμελείᾳ ἀργίας αὐτοῦ
 καὶ ἐμπειρία συνέσεως ἐτύπωσεν αὐτό,
 ἀπείκασεν αὐτὸ εἰκόνι ἀνθρώπου

13.14. ἡ ζῶω τινὶ εὐτελεῖ ὁμοίωσεν αὐτὸ
 καταχρίσας μίλτῳ καὶ φύκει ἐρυθθίνας χρόαν αὐτοῦ
 καὶ πᾶσαν κηλίδα τὴν ἐν αὐτῷ καταχρίσας

13.15. καὶ ποιήσας αὐτῷ αὐτοῦ ἄξιον οἴκημα
 ἐν τοίχῳ ἔθηκεν αὐτὸ ἀσφαλίσάμενος σιδήρῳ.

13.16. ἵνα μὲν οὖν μὴ καταπέση, προενόησεν αὐτοῦ
 εἰδὼς ὅτι ἀδυνατεῖ ἑαυτῷ βοηθηθῆσαι·
 καὶ ἄρ' ἐστὶν εἰσὶν αὐτῶν καὶ χρεῖαν ἔχει βοηθείας.

13.17. περὶ δὲ κτημάτων καὶ γάμων αὐτοῦ καὶ τέκνων προσευ-
 χόμενος

οὐκ αἰσχύνεται τῷ ἀψύχῳ προσλαλῶν
 καὶ περὶ μὲν ὑγείας τὸ ἀσθενὲς ἐπικαλεῖται,

13.18. περὶ δὲ ζωῆς τὸ νεκρὸν ἀξιοῖ,
 περὶ δὲ ἐπικουρίας τὸ ἀπειρότατον ἰκετεύει,
 περὶ δὲ ὁδοιπορίας τὸ μὴδὲ βάσει χρῆσθαι δυνάμενον,

13.19. περὶ δὲ πορισμοῦ καὶ ἐργασίας καὶ χειρῶν ἐπιτυχίας
 τὸ ἀδρανέστατον ταῖς χερσὶν εὐδράνειαν αἰτεῖται.

14.1. πλοῦν τις πάλιν στελλόμενος καὶ ἄγρια μέλλων διοδεύειν
 κύματα
 τοῦ φέροντος αὐτὸν πλοίου σαθρότερον ξύλον ἐπιβοᾷται.

14.2. ἐκεῖνο μὲν γὰρ ὄρεξις πορισμῶν ἐπενόησεν,
 τεχνίτις δὲ σοφία κατεσκεύασεν·

14.3. ἡ δὲ σὴ, πάτερ, διακυβερνᾷ πρόνοια,
 ὅτι ἔδωκας καὶ ἐν θαλάσῃ ὁδὸν
 καὶ ἐν κύμασι τρίβον ἀσφαλῆ,

14.4. δεικνὺς ὅτι δύνασαι ἐκ παντὸς σώζειν,
 ἵνα κἂν ἄνευ τέχνης τις ἐπιβῆ.

14.5. θέλεις δὲ μὴ ἀργὰ εἶναι τὰ τῆς σοφίας σου ἔργα·
 διὰ τοῦτο καὶ ἐλαχίστῳ ξύλῳ πιστεύουσιν ἄνθρωποι ψυχὰς
 καὶ διελθόντες κλύδωνα σχεδία διεσώθησαν.

zur Bereitung von Nahrung aufwendet und davon satt wird,
13.13. wenn er aber den Abfall von diesen (Abfällen), der für nichts
brauchbar ist,²⁸³
ein krummes und mit Astknoten verwachsenes Stück Holz,
nimmt und daran schnitzt in Beschäftigung seiner Freizeit
und mit erfahrenerem Können ihm eine Gestalt gibt,
dann formt²⁸⁴ er es zum Bild eines Menschen
13.14. oder macht es irgendeinem wertlosen Tier ähnlich,²⁸⁵
wobei er es mit Mennig bestreicht und mit Schminke seine Haut rot
färbt
und jeden Fleck an ihm übertüncht,
13.15. und nachdem er ihm ein seiner würdiges Gehäuse gemacht hat,
stellt er es an einer Wand auf und sichert es mit Eisen.
13.16. Damit es also nicht umstürzt, hat er für es Sorge getragen,
im Wissen, dass es sich selbst nicht helfen kann;
denn es ist ja nur ein Bild und hat Hilfe nötig.²⁸⁶
13.17. Wenn er aber in Hinsicht auf seinen Besitz und seine Ehe und
Kinder Bittgebete spricht,
dann schämt er sich nicht, zu diesem leblosen Ding²⁸⁷ zu reden,
und um Gesundheit ruft er das Schwache an,
13.18. um Leben aber bittet er das Tote,
um Hilfe fleht er das an, was völlig unfähig dazu ist,
wegen einer Reise das, das nicht einmal einen Fuß gebrauchen kann,
13.19. wegen Erwerb aber und Arbeit und Erfolg seiner Hände
bittet er das, was völlig kraftlos mit seinen Händen ist, um gute Kraft!
14.1. Zu einer Seefahrt wiederum schickt sich einer an, und wilde Wo-
gen will er durchqueren
und ruft deshalb laut ein Holz an, das morscher ist als das Schiff, das ihn
trägt.
14.2. Jenes hat ja das Verlangen nach Erwerb erdacht,
die kunstfertige Weisheit aber hat es konstruiert;
14.3. deine Vorsehung²⁸⁸ aber, Vater,²⁸⁹ steuert es,
denn du hast gegeben auch im Meer einen Weg
und in den Wogen einen sicheren Pfad,
14.4. indem du zeigst, dass du aus allem erretten kannst,
damit auch ohne Kunstfertigkeit jemand (ein Schiff) besteigt.²⁹⁰
14.5. Du willst aber, dass nicht unwirksam bleiben die Werke deiner
Weisheit;
deshalb vertrauen auch dem geringsten Holz die Menschen ihre Seelen
an

14.6. καὶ ἀρχῆς γὰρ ἀπολλυμένων ὑπερηφάνων γιγάντων
ἢ ἐλπίς τοῦ κόσμου ἐπὶ σχεδίας καταφυγούσα
ἀπέλιπεν αἰῶνι σπέρμα γενέσεως τῆ σῆ κυβερνηθεῖσα χειρὶ.

14.7. εὐλόγηται γὰρ ξύλον, δι' οὗ γίνεται δικαιοσύνη·

14.8. τὸ χειροποίητον δέ, ἐπικατάρατον αὐτὸ καὶ ὁ ποιήσας
αὐτό,
ὅτι ὁ μὲν ἠργάζετο, τὸ δὲ φθαρτὸν θεὸς ἠνομάσθη.

14.9. ἐν ἴσῳ γὰρ μισητὰ θεῶ καὶ ὁ ἀσεβῶν καὶ ἡ ἀσέβεια αὐτοῦ·

14.10. καὶ γὰρ τὸ πραχθὲν σὺν τῷ δράσαντι κολασθήσεται.

14.11. διὰ τοῦτο καὶ ἐν εἰδώλοις ἐθνῶν ἐπισκοπῆ ἔσται,
ὅτι ἐν κτίσματι θεοῦ εἰς βδέλυγμα ἐγενήθησαν
καὶ εἰς σκάνδαλα ψυχαῖς ἀνθρώπων
καὶ εἰς παγίδα ποσὶν ἀφρόνων.

14.12. Ἀρχὴ γὰρ πορνείας ἐπίνοια εἰδώλων,
εὗρεσις δὲ αὐτῶν φθορὰ ζωῆς.

14.13. οὔτε γὰρ ἦν ἀπ' ἀρχῆς οὔτε εἰς τὸν αἰῶνα ἔσται·

14.14. κενοδοξία γὰρ ἀνθρώπων εἰσηλθεν εἰς τὸν κόσμον,
καὶ διὰ τοῦτο σύντομον αὐτῶν τὸ τέλος ἐπενοήθη.

14.15. ἄωρῳ γὰρ πένθει τρυχόμενος πατήρ
τοῦ ταχέως ἀφαιρεθέντος τέκνου εἰκόνα ποιήσας
τόν ποτε* νεκρὸν ἀνθρωπον νῦν ὡς θεὸν ἐτίμησεν
καὶ παρέδωκεν τοῖς ὑποχειρίοις μυστήρια καὶ τελετάς·

14.16. εἶτα ἐν χρόνῳ κρατυνθὲν τὸ ἀσεβὲς ἔθος ὡς νόμος ἐφυ-
λάχθη.
καὶ τυράννων ἐπιταγαῖς ἐθρησκεύετο τὰ γλυπτὰ·

14.17. οὓς ἐν ὄψει μὴ δυνάμενοι τιμᾶν ἀνθρωποὶ διὰ τὸ μακρὰν
οἰκεῖν
τὴν πόρρωθεν ὄψιν ἀνατυπώσασθαι

und werden, selbst wenn sie den Wogenschwamm auf einem Floß durchfahren, gerettet.²⁹¹

14.6. Auch während der Anfangszeit ja, als die überheblichen Giganten umkamen,²⁹²

nahm die Hoffnung der Welt auf einem Floß ihre Zuflucht und hinterließ dieser Welt den Samen der Nachkommenschaft, geleitet durch deine Hand.²⁹³

14.7. Gesegnet ist ja das Holz, durch das Gerechtigkeit entsteht,²⁹⁴

14.8. das von der Hand gefertigte aber, verflucht ist es selbst und der, der es gemacht hat,

weil der eine es verfertigte, das andere aber, obwohl vergänglich, Gott genannt wurde.

14.9. In gleicher Weise verhasst sind ja Gott sowohl der Gottlose als auch seine Gottlosigkeit;

14.10. denn das Hergestellte wird zusammen mit dem Hersteller bestraft werden.

14.11. Deshalb wird auch an den Götterbildern der Völker Heimsuchung stattfinden,

weil sie innerhalb der Schöpfung Gottes zum Gräuel geworden sind

und zu Schlingen für die Seelen der Menschen

und zum Fallstrick für die Füße der Toren.²⁹⁵

14.12. Anfang von Hurerei ist ja das Ersinnen von Götzenbildern,²⁹⁶ ihre Erfindung aber Vernichtung des Lebens.

14.13. Weder waren sie ja von Anfang an noch werden sie in Ewigkeit sein;

14.14. durch leere Wahnvorstellung der Menschen kamen sie ja in die Welt,

und deshalb wurde ihnen ein baldiges Ende zugewiesen.

14.15. Da er sich nämlich wegen eines allzu frühen Trauerfalles verzehrt, hat ein Vater

von seinem schnell hinweggerafften Kind ein Bild machen lassen

und den Menschen, der einst²⁹⁷ nur ein Leichnam war, nun wie einen Gott zu ehren begonnen

und hat seinen Untertanen Mysterien und Riten weitergegeben;

14.16. dann mit der Zeit erstarkte die gottlose Sitte und wurde wie ein Gesetz beobachtet.

Und auf Anordnungen von Alleinherrschern hin wurde den Skulpturen Verehrung erwiesen;

14.17. diejenigen, die die Menschen nicht von Angesicht zu Angesicht verehren konnten, weil sie weit weg wohnten,

deren fernen Anblick formten sie nach

ἐμφανῆ εἰκόνα τοῦ τιμωμένου βασιλέως ἐποίησαν,
ἵνα ὡς παρόντα τὸν ἀπόντα κολακεύωσιν διὰ τῆς σπουδῆς.

14.18. εἰς ἐπίτασιν δὲ θρησκείας καὶ τοὺς ἀγνοοῦντας
ἢ τοῦ τεχνίτου προετρέψατο φιλοτιμία·

14.19. ὁ μὲν γὰρ τάχα κρατοῦντι βουλόμενος ἀρέσαι
ἐξεβιάσατο τῆ τέχνη τὴν ὁμοίότητα ἐπὶ τὸ κάλλιον·

14.20. τὸ δὲ πλῆθος ἐφελκόμενον διὰ τὸ εὐχαρι τῆς ἐργασίας
τὸν πρὸ ὀλίγου τιμηθέντα ἄνθρωπον νῦν σέβασμα ἐλογίσαντο.

14.21. καὶ τοῦτο ἐγένετο τῷ βίῳ εἰς ἔνεδρον,
ὅτι ἢ συμφορᾶ ἢ τυραννίδι δουλεύσαντες ἄνθρωποι
τὸ ἀκοινώνητον ὄνομα λίθοις καὶ ξύλοις περιέθεσαν.

14.22. εἶτ' οὐκ ἤρκεσεν τὸ πλανᾶσθαι περὶ τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν,
ἀλλὰ καὶ ἐν μεγάλῳ ζῶντες ἀγνοίας πολέμῳ
τὰ τσαῦτα κακὰ εἰρήνην προσαγορεύουσιν.

14.23. ἢ γὰρ τεκνοφόνους τελετὰς ἢ κρύφια μυστήρια
ἢ ἔμμανεῖς ἐξάλλων θεσμῶν κώμους ἄγοντες

14.24. οὔτε βίους οὔτε γάμους καθαρὸς ἔτι φυλάσσουντι,
ἕτερος δ' ἕτερον ἢ λοχῶν ἀναιρεῖ ἢ νοθεύων ὀδυνᾶ.

14.25. πάντα δ' ἐπιμιξ ἔχει αἷμα καὶ φόνος, κλοπὴ καὶ δόλος,
φθορὰ, ἀπιστία, τάραχος, ἐπισηκία,

14.26. θόρυβος ἀγαθῶν, χάριτος ἀμνηστία,
ψυχῶν μiasμός, γενέσεως ἐναλλαγὴ,
γάμων ἀταξία, μοιχεία καὶ ἀσέλγεια.

14.27. ἢ γὰρ τῶν ἀνωνύμων εἰδώλων θρησκεία
παντὸς ἀρχὴ κακοῦ καὶ αἰτία καὶ πέρας ἐστίν·

14.28. ἢ γὰρ εὐφραϊνόμενοι μεμῆνασιν ἢ προφητεύουσιν ψευδῆ
ἢ ζῶσιν ἀδίκως ἢ ἐπισηκοῦσιν ταχέως·

14.29. ἀψύχοις γὰρ πεποιθότες εἰδώλοις
κακῶς ὁμόσαντες ἀδικηθῆναι οὐ προσδέχονται.

14.30. ἀμφότερα δὲ αὐτοὺς μετελεύσεται τὰ δίκαια,
ὅτι κακῶς ἐφρόνησαν περὶ θεοῦ προσέχοντες εἰδώλοις

und machten ein sichtbares Abbild des Königs, der verehrt wurde,
um wie einem Anwesenden dem Abwesenden durch ihren Eifer zu
schmeicheln.

14.18. Zur Steigerung aber der Frömmigkeit ermunterte auch die, die ihn
nicht kannten,

der Ehrgeiz des Künstlers;

14.19. der wollte ja vielleicht dem Herrscher gefallen
und manipulierte deshalb mit seiner Kunst die Ähnlichkeit zum Schöne-
ren hin;

14.20. die Menge aber ließ sich durch das Anmutige der künstlerischen
Ausführung mitziehen

und betrachtete den vor kurzem noch nur als Menschen Geehrten jetzt
als Objekt kultischer Verehrung.²⁹⁸

14.21. Und dies wurde dem Leben zum Hinterhalt,
dass in Knechtschaft entweder gegenüber einem Unglück oder einer
Alleinherrschaft die Menschen

den nicht mitteilbaren Namen²⁹⁹ Steinen und Hölzern beilegte.

14.22. Sodann war es nicht genug, in Hinsicht auf die Erkenntnis Gottes
fehlzugehen,

sondern sie leben auch noch in einem großen Krieg der Unwissenheit
und nennen so gewaltige Übel Frieden.³⁰⁰

14.23. Entweder führen sie nämlich kindermordende Riten durch oder
geheime Mysterien³⁰¹

oder wahnwitzige Festgelage mit fremdartigen Gebräuchen

14.24. und bewahren weder ihr Leben noch ihre Ehe rein,
sondern der eine lauert entweder dem anderen auf und tötet ihn, oder er
bricht seine Ehe und fügt ihm auf diese Weise Schmerzen zu.

14.25. Alles aber miteinander vermengt beherrschen Blut und Mord,
Diebstahl und Hinterlist,

Verderbnis, Misstrauen, Aufruhr, Meineid,

14.26. Erschütterung der Werte, Vergessen der Dankspflicht,
Besudelung der Seelen, Verkehrung der Sexualität,³⁰²

Zerrüttung der Ehen, Ehebruch und Zügellosigkeit.

14.27. Die Verehrung der unsäglichen³⁰³ Götzenbilder ist ja
allen Übels Anfang und Ursache und Extrem.

14.28. Entweder rasen sie ja im Freudentaumel oder prophezeien Lügen
oder leben ungerecht oder leisten schnell Meineid;

14.29. im Vertrauen nämlich auf leblose Götzenbilder

leisten sie schlechte Eide und erwarten nicht, davon Schaden zu haben.

14.30. In beider Hinsicht aber wird die Gerechtigkeit sie ereilen:

καὶ ἀδίκως ὤμοσαν ἐν δόλῳ καταφρονήσαντες ὁσιότητος·

14.31. οὐ γὰρ ἡ τῶν ὀμνυμένων δύναμις,
ἀλλ' ἡ τῶν ἀμαρτανόντων δίκη
ἐπεξέροχεται ἀεὶ τὴν τῶν ἀδίκων παράβασιν.

15.1. Σὺ δέ, ὁ θεὸς ἡμῶν, χρηστός καὶ ἀληθής,
μακρόθυμος καὶ ἐλέει διοικῶν τὰ πάντα.

15.2. καὶ γὰρ ἐὰν ἀμάρτωμεν, σοὶ ἔσμεν, εἰδότες σου τὸ κράτος·
οὐχ ἀμαρτησόμεθα δέ, εἰδότες ὅτι σοὶ λελογίσμεθα.

15.3. τὸ γὰρ ἐπίστασθαί σε ὀλόκληρος δικαιοσύνη,
καὶ εἰδέναι σου τὸ κράτος ῥίζα ἀθανασίας.

15.4. οὔτε γὰρ ἐπλάνησεν ἡμᾶς ἀνθρώπων κακότεχνος ἐπίνοια
οὐδὲ σκιαγράφων πόνος ἄκαρπος,
εἶδος σπιλωθὲν χρώμασιν δηλλαγμένοις,

15.5. ὧν ὄψις ἄφροσιν εἰς ὄρεξιν ἔροχεται,
ποθεῖ τε νεκρᾶς εἰκόνας εἶδος ἄπνουν.

15.6. κακῶν ἐρασταὶ ἄξιοί τε τοιούτων ἐλπίδων
καὶ οἱ δρώντες καὶ οἱ ποθοῦντες καὶ οἱ σεβόμενοι.

15.7. καὶ γὰρ κεραμεὺς ἀπαλὴν γῆν θλίβων ἐπίμοχθον
πλάσσει πρὸς ὑπηρεσίαν ἡμῶν ἐν ἑκάστον·
ἀλλ' ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ ἀνεπλάσατο
τά τε τῶν καθαρῶν ἔργων δοῦλα σκεύη
τά τε ἐναντία, πάντα ὁμοίως·
τούτων δὲ ἐτέρου τίς ἐκάστου ἐστὶν ἡ χρῆσις,
κριτῆς ὁ πηλουργός.

15.8. καὶ κακόμοχθος θεὸν μάταιον ἐκ τοῦ αὐτοῦ πλάσσει πη-
λοῦ

ὃς πρὸ μικροῦ ἐκ γῆς γενηθεὶς
μετ' ὀλίγον πορεύεται ἐξ ἧς ἐλήμφθη,
τὸ τῆς ψυχῆς ἀπαιτηθεὶς χρέος.

15.9. ἀλλ' ἐστὶν αὐτῷ φροντὶς οὐχ ὅτι μέλλει κάμνειν
οὐδ' ὅτι βραχυτελῆ βίον ἔχει,
ἀλλ' ἀντερείδεται μὲν χρουσουργοῖς καὶ ἀργυροχόοις
χαλκοπλάστας τε μιμείται
καὶ δόξαν ἠγείται ὅτι κίβδηλα πλάσσει.

weil sie schlecht über Gott dachten, indem sie sich Götzenbildern zuwandten,
und weil sie unrechte Eide leisteten, da sie in Arglist³⁰⁴ das Heilige verachteten;

14.31. Nicht ja die Macht derer, bei denen geschworen wird,
sondern die den sich Verfehlenden gebührende Strafe
geht stets gegen die Übertretung der Ungerechten vor.³⁰⁵

15.1. Du aber, unser Gott, bist gütig und wahrhaftig,
langmütig und in Erbarmen verwaltend das All.³⁰⁶

15.2. Auch wenn wir ja uns verfehlen, sind wir dein, denn wir kennen
deine Stärke,³⁰⁷
wir werden uns aber nicht verfehlen, weil wir wissen, dass wir dir zuge-
rechnet sind.

15.3. Dich zu kennen ist ja vollkommene Gerechtigkeit,
und deine Stärke zu kennen Wurzel der Unsterblichkeit.³⁰⁸

15.4. Weder hat uns ja in die Irre geführt der Menschen Übles ersinnen-
des Denken

und auch nicht der Illusionsmaler fruchtlose Arbeit,
ein Bild, beschmiert mit ausgefallenen Farben,

15.5. deren Anblick den Toren Verlangen weckt,
und (dieses Verlangen) begehrt eines toten Bildes leblose Darstellung.

15.6. Liebhaber böser Dinge und würdig solcher Hoffnungen
sind sowohl, die es anfertigen, als auch, die es begehren, und, die es
verehren.

15.7. Auch ein Töpfer knetet ja die weiche Erde mit Mühe
und formt so zum Dienst für uns ein jedes einzelne Teil;
aber aus dem gleichen Ton formte er
sowohl die reinen Werken dienenden Gefäße
als auch ihr Gegenteil, alle in gleicher Weise;
was aber von einem jeden dieser beiden (Erzeugnisse) der Gebrauch ist,
entscheidet der Tonbearbeiter.³⁰⁹

15.8. Und mit übel aufgewendeter Mühe formt er einen nichtigen Gott
aus dem gleichen Ton,
er, der kurz zuvor aus Erde geworden
nach kurzer Zeit wieder in die übergeht, aus der er genommen wurde,³¹⁰
nachdem ihm seiner Seele Leihgabe wieder abgefordert wurde.³¹¹

15.9. Aber seine Sorge ist nicht, dass er sterben wird,
auch nicht, dass er ein schnell endendes Leben hat,
sondern er wetteifert mit Goldschmieden und Silbergießern
und ahmt Erzbildhauer nach
und sieht es als eine Ehre an, dass er Fälschungen formt.

15.10. σποδὸς ἢ καρδία αὐτοῦ, καὶ γῆς εὐτελεστέρα ἢ ἐλπίς αὐτοῦ,

πηλοῦ τε ἀτιμότερος ὁ βίος αὐτοῦ,

15.11. ὅτι ἠγνόησεν τὸν πλάσαντα αὐτὸν
καὶ τὸν ἐμπνεύσαντα αὐτῷ ψυχὴν ἐνεργοῦσαν
καὶ ἐμφυσήσαντα πνεῦμα ζωτικόν.

15.12. ἀλλ' ἐλογίσαντο παίγιον εἶναι τὴν ζωὴν ἡμῶν
καὶ τὸν βίον πανηγυρισμὸν ἐπικερδῆ·
δεῖν γὰρ φησιν ὅθεν δῆ, κἂν ἐκ κακοῦ, πορίζειν.

15.13. οὗτος γὰρ παρὰ πάντας οἶδεν ὅτι ἀμαρτάνει
ὑλης γεώδους εὐθραυστα σκευὴ καὶ γλυπτὰ δημιουργῶν.

15.14. πάντες δὲ ἀφρονέστατοι καὶ τάλανες ὑπὲρ ψυχὴν νηπίου
οἱ ἐχθροὶ τοῦ λαοῦ σου καταδυναστεύσαντες αὐτόν,

15.15. ὅτι καὶ πάντα τὰ εἶδωλα τῶν ἐθνῶν ἐλογίσαντο θεοῦς,
οἷς οὔτε ὀμμάτων χρῆσις εἰς ὄρασιν
οὔτε ῥίνες εἰς συνολκὴν ἀέρος
οὔτε ὠτα ἀκούειν

οὔτε δάκτυλοι χειρῶν εἰς ψηλάφησιν
καὶ οἱ πόδες αὐτῶν ἀργοὶ πρὸς ἐπίβασιν.

15.16. ἄνθρωπος γὰρ ἐποίησεν αὐτούς,
καὶ τὸ πνεῦμα δεδανεισμένος ἔπλασεν αὐτούς.
οὐδεὶς γὰρ αὐτῷ ὅμοιον ἄνθρωπος ἰσχύει πλάσαι θεόν·

15.17. θνητὸς δὲ ὢν νεκρὸν ἐργάζεται χειρσὶν ἀνόμοις.
κρείττων γὰρ ἐστὶν τῶν σεβασμάτων αὐτοῦ·
ὢν αὐτὸς μὲν ἔζησεν, ἐκεῖνα δὲ οὐδέποτε.

15.18. καὶ τὰ ζῶα δὲ τὰ ἐχθίστα σέβονται –
ἀνοία γὰρ συγκρινόμενα τῶν ἄλλων ἐστὶ χείρονα·

15.19. οὐδ' ὅσον ἐπιποθῆσαι ὡς ἐν ζῶων ὄψει καλὰ τυγχάνει,
ἐκπέφυγεν δὲ καὶ τὸν τοῦ θεοῦ ἔπαινον καὶ τὴν εὐλογίαν
αὐτοῦ –

15.10. Asche ist sein Herz³¹² und wertloser als Erde seine Hoffnung
und verachteter als der Ton sein Leben,

15.11. denn er hat den nicht erkannt, der ihn formte
und der ihm einhauchte eine tätige Seele
und der (ihm) einblies lebendigen Geist.³¹³

15.12. Aber sie rechneten sich aus,³¹⁴ ein Spiel sei unser Dasein
und das Leben eine gewinnbringende Festveranstaltung;
man müsse ja, sagt er, von irgendwoher, und sei es aus Schlechtem, Ein-
künfte ziehen.

15.13. Dieser weiß ja besser als alle, dass er sich verfehlt,
wenn er aus irdischer Materie leicht zerbrechliche Gefäße und Bild-
werke anfertigt.

15.14. Lauter unsägliche Toren aber und erbärmlich über die Seele eines
unmündigen Kindes hinaus
sind die Feinde deines Volkes, die es knechteten,

15.15. denn auch alle Götzenbilder der Völker hielten sie für Götter,
sie, die weder Augen gebrauchen können zum Sehen
noch Nasen haben, um Luft einzuziehen,
noch Ohren zum Hören

noch Finger an Händen zum Tasten,
und ihre Füße sind unfähig zum Gehen.³¹⁵

15.16. Ein Mensch hat sie ja gemacht,
und einer, dem der Atem nur als Darlehen gegeben ist, hat sie geformt.
Kein Mensch ja vermag einen Gott zu formen, der (auch nur) ihm selber
ähnlich wäre;

15.17. als Sterblicher aber verfertigt er einen Leichnam³¹⁶ mit gesetzlosen
Händen.

Besser ist er ja als die Objekte seiner kultischen Verehrung:
im Vergleich zu ihnen hat er selber gelebt, jene aber niemals.³¹⁷

15.18. Selbst die verhasstesten Tiere verehren sie –
in Hinsicht auf Dummheit verglichen sind sie ja schlimmer als die übr-
igen,³¹⁸

15.19. und nicht einmal in dem Maße schön, dass man Gefallen an ihnen
entwickeln könnte, soweit dies der Anblick von Tieren zulässt, sind
sie,

sondern sie haben Gottes Lob und Segen hinter sich gelassen –;

16.1. Διὰ τοῦτο δι' ὁμοίων ἐκολάσθησαν ἀξίως
καὶ διὰ πλήθους κνωδάλων ἐβασανίσθησαν.

16.2. ἀνθ' ἧς κολάσεως εὐεργετήσας τὸν λαόν σου
εἰς ἐπιθυμίαν ὀρέξεως ξένην γεῦσιν
τροφὴν ἠτοίμασας, ὀρτυγομήτραν,

16.3. ἵνα ἐκεῖνοι μὲν ἐπιθυμοῦντες τροφήν
διὰ τὴν εἰδέχθειαν τῶν ἐπαπεσταλμένων
καὶ τὴν ἀναγκαίαν ὄρεξιν ἀποστρέφονται,
αὐτοὶ δὲ ἐπ' ὀλίγον ἐνδεεῖς γενόμενοι
καὶ ξένης μετάσχωσι γεύσεως.

16.4. ἔδει γὰρ ἐκείνοις μὲν ἀπαραίτητον ἐνδειαν ἐπελθεῖν τυ-
ραννοῦσιν,
τούτοις δὲ μόνον δειχθῆναι πῶς οἱ ἐχθροὶ αὐτῶν ἐβασανίζοντο.

16.5. Καὶ γὰρ ὅτε αὐτοῖς δεινὸς ἐπήλθεν θηρίων θυμὸς
δήγμασίν τε σκολιῶν διεφθείροντο ὄφεων,
οὐ μέχρι τέλους ἔμεινεν ἡ ὀργή σου·

16.6. εἰς νοθεσίαν δὲ πρὸς ὀλίγον ἐταράχθησαν
σύμβολον ἔχοντες σωτηρίας εἰς ἀνάμνησιν ἐντολῆς νόμου σου·

16.7. ὁ γὰρ ἐπιστραφεὶς οὐ διὰ τὸ θεωρούμενον ἐσώζετο,
ἀλλὰ διὰ σὲ τὸν πάντων σωτῆρα.

16.8. καὶ ἐν τούτῳ δὲ ἔπεισας τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν
ὅτι σὺ εἶ ὁ ῥύόμενος ἐκ παντὸς κακοῦ·

16.9. οὓς μὲν γὰρ ἀκρίδων καὶ μυιῶν ἀπέκτεινεν δήγματα,
καὶ οὐχ εὐρέθη ἴαμα τῇ ψυχῇ αὐτῶν,
ὅτι ἄξιοι ἦσαν ὑπὸ τοιούτων κολασθῆναι·

16.10. τοὺς δὲ υἱούς σου οὐδὲ ἰοβόλων δρακόντων ἐνίκησαν ὁδό-
ντες,

τὸ ἔλεος γὰρ σου ἀντιπαρῆλθεν καὶ ἴασατο αὐτούς.

16.11. εἰς γὰρ ὑπόμνησιν τῶν λογίων σου ἐνεκεντριζόντο
καὶ ὀξέως διεσώζοντο,

2.2.6 *Zweiter Vergleich (Fortsetzung): Wachteln vs. Frösche*
(Kap. 16,1–4)

- 16.1. deshalb wurden sie durch ähnliche (Tiere) in würdiger Weise bestraft
und durch eine Fülle von wildem Getier gequält.³¹⁹
- 16.2. Statt dieser Bestrafung hast du deinem Volk Wohltaten erwiesen
und auf das Begehren ihres Verlangens hin eine fremdartige Kost
als Speise bereitet: die Wachtel;³²⁰
- 16.3. so sollten jene, während sie nach Nahrung verlangten,
wegen des widerwärtigen Anblicks der ihnen auf den Hals geschickten
Tiere
sich sogar von ihrem notwendigen Begehren abwenden,
sie selbst aber, für kurze Zeit bedürftig geworden,
sogar fremdartige Kost bekommen.
- 16.4. Es sollte ja über jene unerbittliche Not kommen, die Gewaltherrscher sind,
diesen aber nur gezeigt werden, wie ihre Feinde gequält wurden.

2.2.7 *Dritter Vergleich: Schlangen vs. Heuschrecken und Stechfliegen*
(Kap. 16,5–14)

- 16.5. Denn als über sie schreckliche Wut wilder Tiere kam
und sie von Bissen sich windender Schlangen dabei waren umzukommen,³²¹
blieb nicht bis zum Ende dein Zorn;
- 16.6. sondern zur Zurechtweisung wurden sie für eine kurze Zeit in
Unruhe versetzt,
wobei sie ein Zeichen ihrer Rettung hatten zur Erinnerung an das Gebot
deines Gesetzes;
- 16.7. wer sich nämlich zu ihm hinwandte, wurde nicht aufgrund dessen
gerettet, was er sah,³²²
sondern durch dich, den Retter von allen.
- 16.8. Auch durch das Folgende hast du unsere Feinde überzeugt,
dass du derjenige bist, der aus allem Übel errettet:
- 16.9. Die einen ja töteten der Heuschrecken und Stechfliegen Bisse,³²³
und es wurde kein Heilmittel für ihr Leben gefunden,
weil sie es verdienten, von solchen Plagen bestraft zu werden;
- 16.10. deine Söhne aber rafften auch giftspritzender Schlangen Zähne
nicht dahin –
dein Erbarmen trat ja dagegen auf und heilte sie.
- 16.11. Zur Erinnerung an deine Worte nämlich erfuhren sie den Giftstachel

ἵνα μὴ εἰς βαθεῖαν ἐμπεσόντες λήθην
ἀπερίσπαστοι γένωνται τῆς σῆς εὐεργεσίας.

16.12. καὶ γὰρ οὔτε βοτάνη οὔτε μάλαγμα ἐθεράπευσεν αὐτούς,
ἀλλὰ ὁ σός, κύριε, λόγος ὁ πάντα* ἰώμενος.

16.13. σὺ γὰρ ζωῆς καὶ θανάτου ἐξουσίαν ἔχεις
καὶ κατάγεις εἰς πύλας ἄιδου καὶ ἀνάγεις·

16.14. ἄνθρωπος δὲ ἀποκτέννει μὲν τῇ κακίᾳ αὐτοῦ,
ἐξελθὼν δὲ πνεῦμα οὐκ ἀναστρέφει
οὐδὲ ἀναλύει ψυχὴν παραλημφθεῖσαν.

16.15. Τὴν δὲ σὴν χεῖρα φυγεῖν ἀδύνατόν ἐστιν·

16.16. ἀρνούμενοι γὰρ σε εἰδέναι ἀσεβεῖς
ἐν ἰσχύι βραχιονός σου ἐμαστιγώθησαν
ξένοις ὑετοῖς καὶ χαλάζαις καὶ ὄμβροις διωκόμενοι ἀπαραιτή-
τοις
καὶ πυρὶ καταναλισκόμενοι.

16.17. τὸ γὰρ παραδοξότατον, ἐν τῷ πάντα σβεννύντι ὕδατι
πλεῖον ἐνήργει τὸ πῦρ,
ὑπέρμαχος γὰρ ὁ κόσμος ἐστὶν δικαίων·

16.18. ποτὲ μὲν γὰρ ἡμεροῦτο φλόξ,
ἵνα μὴ καταφλέξῃ τὰ ἐπ' ἀσεβεῖς ἀπεσταλμένα ζῶα,
ἀλλ' αὐτοὶ βλέποντες εἰδῶσιν ὅτι θεοῦ κρίσει ἐλαύνονται·

16.19. ποτὲ δὲ καὶ μεταξὺ ὕδατος ὑπὲρ τὴν πυρὸς δύναμιν φλέ-
γει,
ἵνα ἀδίκου γῆς γενήματα διαφθείρῃ.

16.20. ἀνθ' ὧν ἀγγέλων τροφήν ἐψώμισας τὸν λαόν σου
καὶ ἔτοιμον ἄρτον ἀπ' οὐρανοῦ παρέσχες αὐτοῖς ἀκοπιάτως
πᾶσαν ἡδονὴν ἰσχύοντα καὶ πρὸς πᾶσαν ἀρμόνιον γεῦσιν·

16.21. ἡ μὲν γὰρ ὑπόστασις σου τὴν σὴν πρὸς τέκνα ἐνεφάνιζεν
γλυκύτητα,

τῇ δὲ τοῦ προσφερομένου ἐπιθυμία ὑπηρετοῦσα*
πρὸς ὃ τις ἐβούλετο μετεκιναῖτο.

16.22. χιῶν δὲ καὶ κρύσταλλος ὑπέμεινε πῦρ καὶ οὐκ ἐτήκετο,
ἵνα γνῶσιν ὅτι τοὺς τῶν ἐχθρῶν καρπούς
κατέφθειρε πῦρ φλεγόμενον ἐν τῇ χαλάζῃ

und wurden schnell gerettet,
damit sie nicht in tiefes Vergessen verfallen
und dadurch deinem Wohltun nicht mehr zugänglich sein sollten.
16.12. Auch war es ja weder ein Kraut noch ein weicher Verband, was
sie kurierte,
sondern dein Wort, Herr, das alle³²⁴ heilt.³²⁵
16.13. Du hast ja über Leben und Tod freie Gewalt
und führst hinab zu den Toren der Unterwelt und wieder hinauf;³²⁶
16.14. ein Mensch aber kann zwar töten durch seine Schlechtigkeit,
den ausgefahrenen Geist aber nicht zurückbringen³²⁷
und nicht befreien die (von der Unterwelt) übernommene Seele.³²⁸

2.2.8 Vierter Vergleich Manna vs. Hagel und Blitze (Kap. 16,15–29)

16.15. Deiner Hand aber zu entfliehen ist unmöglich:³²⁹
16.16. Da sie ja leugneten, dich zu kennen, wurden die Gottlosen
durch die Kraft deines Armes gezeißelt,
mit ungewohnten Regengüssen, Hagelschauern und unerbittlichen Wol-
kenbrüchen verfolgt
und durch Feuer verzehrt.³³⁰
16.17. Das Erstaunlichste war ja: In dem alles löschenden Wasser
zeigte das Feuer noch größere Wirkung,
ein Kämpfer für die Gerechten ist ja die Welt:
16.18. Das eine Mal nämlich wurde die Flamme gezähmt,
damit sie nicht die gegen die Gottlosen entsandten Tiere verbrenne,
sondern diese selbst dies sähen und dadurch wüssten, dass sie von Got-
tes Strafe verfolgt werden;
16.19. das andere Mal aber brannte sie sogar mitten im Wasser noch
über die Macht des Feuers hinaus,
um des ungerechten Landes Erzeugnisse zu vernichten.
16.20. Anstelle dieser Boten³³¹ hast du Nahrung von Engeln dargereicht
deinem Volk,³³²
und fertiges Brot vom Himmel hast du ihnen gegeben unermüdlich,
das jeglichen Genuss in sich hatte und jedem Geschmack entsprach;
16.21. deine Unterstützung³³³ offenbarte ja deine liebevolle Hinwendung
zu deinen Kindern,
indem sie aber dem Verlangen eines jeden entgegenkam,³³⁴ der sie an
sich heranließ,
verwandelte sie sich zu dem, was einer wollte.³³⁵
16.22. Schnee aber und Eis hielten das Feuer aus und schmolzen nicht:³³⁶
sie sollten erkennen, dass (nur) die Früchte der Feinde
das Feuer verzehrte, das im Hagel brannte

καὶ ἐν τοῖς ὑετοῖς διαστράπτων·

16.23. τοῦτο πάλιν δ', ἵνα τραφῶσιν δίκαιοι,
καὶ τῆς ἰδίας ἐπιλέλησται δυνάμει.

16.24. Ἡ γὰρ κτίσις σοὶ τῶ ποιήσαντι ὑπηρετοῦσα
ἐπιτείνεται εἰς κόλασιν κατὰ τῶν ἀδίκων
καὶ ἀνίεται εἰς εὐεργεσίαν ὑπὲρ τῶν ἐπὶ σοὶ πεποιθότων.

16.25. διὰ τοῦτο καὶ τότε εἰς πάντα μεταλλευομένη
τῆ παντοτρόφῳ σου δωρεᾷ ὑπηρετεῖ
πρὸς τὴν τῶν δεομένων θέλησιν,

16.26. ἵνα μάθωσιν οἱ υἱοὶ σου, οὓς ἠγάπησας, κύριε,
ὅτι οὐχ αἱ γενέσεις τῶν καρπῶν τρέφουσιν ἄνθρωπον,
ἀλλὰ τὸ ῥῆμά σου τοὺς σοὶ πιστεύοντας διατηρεῖ.

16.27. τὸ γὰρ ὑπὸ πυρὸς μὴ φθειρόμενον
ἀπλῶς ὑπὸ βραχείας ἀκτίνος ἡλίου θερμαινόμενον ἐτήκετο,

16.28. ὅπως γνωστὸν ἦ ὅτι δεῖ φθάνειν τὸν ἥλιον ἐπ' εὐχαρι-
στίαν σου

καὶ πρὸς ἀνατολὴν φωτὸς ἐντυγχάνειν σοι·

16.29. ἀχαρίστου γὰρ ἐλπίς ὡς χειμέριος πάχνη τακῆσεται
καὶ ῥυήσεται ὡς ὕδωρ ἄχρηστον.

17.1. Μεγάλαι γὰρ σου αἱ κρίσεις καὶ δυσδιήγητοι·
διὰ τοῦτο ἀπαίδευτοι ψυχαὶ ἐπλανήθησαν.

17.2. ὑπειληφότες γὰρ καταδυναστεύειν ἔθνος ἅγιον ἄνομοι
δέσμοιοι σκότους καὶ μακρᾶς πεδῆται νυκτὸς
κατακλεισθέντες ὀρόφοις φυγάδες τῆς αἰωνίου προνοίας ἔκει-
ντο.

17.3. λανθάνειν γὰρ νομίζοντες ἐπὶ κρυφαίοις ἀμαρτήμασιν
ἀφεγγεῖ λήθης παρακαλύμματι
ἐσκορπίσθησαν θαμβούμενοι δεινῶς
καὶ ἰνδάμασιν ἐκταρασσόμενοι.

17.4. οὐδὲ γὰρ ὁ κατέχων αὐτοὺς μυχὸς ἀφόβους διεφύλαττεν,
ἦχοι δ' ἐκταράσσοντες* αὐτοὺς περιεκόμπουν,
καὶ φάσματα ἀμειδίτοις κατηφῆ προσώποις ἐνεφανίζετο.

und in den Regenschauern aufblitzte,³³⁷

16.23. dieses (Feuer) wiederum aber hat, auf dass Gerechte ernährt würden,

sogar seine eigene Kraft vergessen.³³⁸

16.24. Die Schöpfung ist ja dir, ihrem Schöpfer, zu Diensten³³⁹

und spannt deshalb ihre Kräfte zur Züchtigung an gegen die Ungerechten

und lockert sie zur Wohltätigkeit zugunsten derer, die auf dich vertrauen.

16.25. Deshalb wandelte sie sich auch damals in alles

und war so deiner allnährenden Gabe zu Diensten

nach dem Wunsch derer, die bedürftig waren,³⁴⁰

16.26. damit deine Söhne, die du, Herr, liebst, erführen,

dass nicht die Hervorbringungen an Früchten den Menschen ernähren, sondern dein Wort die an dich Glaubenden bewahrt.³⁴¹

16.27. Was ja vom Feuer nicht verzehrt wurde,

einfach von einem kurzen Strahl der Sonne erwärmt schmolz es dahin,³⁴²

16.28. damit man erkenne, dass man der Sonne zuvorkommen müsse, um dir zu danken,

und sich gegen Aufgang des Lichts an dich wenden,³⁴³

16.29. eines Undankbaren Hoffnung wird ja wie winterlicher Reif schmelzen

und verrinnen wie unbrauchbares Wasser.

2.2.9 Fünfter Vergleich: Licht vs. Finsternis (Kap. 17,1–18,4)

17.1. Groß ja sind deine Entscheidungen und schwer darzulegen;

deshalb gingen Seelen, die nicht zu erziehen waren, in die Irre.

17.2. Als sie nämlich glaubten, knechten³⁴⁴ zu können ein heiliges Volk, die Gesetzlosen,

als Gefangene der Dunkelheit und Gefesselte langer Nacht,

eingeschlossen unter ihren Dächern und verbannt von der ewigen Vor-
sorgung lagen sie da.³⁴⁵

17.3. Verborgene zu bleiben meinten sie ja bei ihren heimlichen Sünden

unter der lichtlosen Verhüllung des Vergessens,

doch wurden sie zerstreut, gewaltig in Schrecken versetzt

und durch Trugbilder aus der Fassung gebracht.

17.4. Doch hat sie ja der sie behütende Winkel nicht vor Furcht bewahrt,

sondern Schrecken erregende³⁴⁶ Geräusche umtönten sie,

und düstere Gespenster mit finsternen Gesichtern zeigten sich.³⁴⁷

17.5. καὶ πυρὸς μὲν οὐδεμία βία κατίσχυεν φωτίζειν,
οὔτε ἄστρον ἐκλαμπροὶ φλόγες
καταυγάζειν ὑπέμενον τὴν στυγνὴν ἐκείνην νύκτα.

17.6. διεφαίνετο δ' αὐτοῖς μόνον
αὐτομάτη πυρὰ φόβου πλήρης,
ἐκδειματούμενοι δὲ τῆς μὴ θεωρουμένης ἐκείνης ὄψεως
ἤγουντο χεῖρω τὰ βλεπόμενα.

17.7. μαγικῆς δὲ ἐμπαίγματα κατέκειτο τέχνης,
καὶ τῆς ἐπὶ φρονήσει ἀλαζονείας ἔλεγχος ἐφύβριστος·

17.8. οἱ γὰρ ὑπισχνούμενοι δείματα καὶ ταραχὰς ἀπελαύνειν
ψυχῆς νοσοῦσης,
οὔτοι καταγέλαστον εὐλάβειαν ἐνόσουν.

17.9. καὶ γὰρ εἰ μὴδὲν αὐτοὺς ταραχώδες ἐφόβει,
κνωδάλων παρόδοις καὶ ἐρπετῶν συριγμοῖς ἐκσεσοβημένοι
διώλλυντο ἔντρομοι
καὶ τὸν μηδαμόθεν φευκτὸν ἀέρα προσιδεῖν ἀρνούμενοι.

17.10. δειλὸν γὰρ ἰδίῳ πονηρίᾳ μάρτυρι καταδικαζομένη,
ἀεὶ δὲ προσεῖληφεν τὰ χαλεπὰ συνεχομένη τῇ συνειδήσει·

17.11. οὐθὲν γὰρ ἐστὶν φόβος εἰ μὴ προδοσία τῶν ἀπὸ λογισμῶ
βοηθημάτων,

17.12. ἐνδοθεν δὲ οὔσα ἦττων ἢ προσδοκία
πλεῖονα λογίζεται τὴν ἄγνοιαν τῆς παρεχούσης τὴν βάσανον
αἰτίας.

17.13. οἱ δὲ τὴν ἀδύνατον ὄντως νύκτα
καὶ ἐξ ἀδυνατοῦ ἄδου μυχῶν ἐπελθοῦσαν
τὸν αὐτὸν ὕπνον κοιμώμενοι

17.14. τὰ μὲν τέρασιν ἠλαύνοντο φαντασμάτων,
τὰ δὲ τῆς ψυχῆς παρελύοντο προδοσία·
αἰφνίδιος γὰρ αὐτοῖς καὶ ἀπροσδόκητος φόβος ἐπεχύθη.

17.15. εἶθ' οὕτως, ὅς δὴ ποτ' οὖν ἦν ἐκεῖ καταπίπτων,
ἐφρουρεῖτο εἰς τὴν ἀσίδηρον εἰρκτὴν κατακλεισθεῖς.

17.16. εἴ τε γὰρ γεωργὸς ἦν τις ἢ ποιμῆν
ἢ τῶν κατ' ἐρημίαν ἐργάτης μόχθων,
προλημφθεῖς τὴν δυσάλυκτον ἔμενεν ἀνάγκην·

- 17.5. Und keine Gewalt des Feuers war imstande, (ihnen) Licht zu bringen,
noch brachten es der Sterne strahlende Flammen zustande,
zu erleuchten jene grausige Nacht.
- 17.6. Es erschien ihnen aber nur
ein selbstentzündeter Feuerhaufe voller Schrecken,
verängstigt aber hielten sie im Vergleich zu jenem Anblick, wenn sie ihn
nicht sahen,
für noch schlimmer, was sie sahen.
- 17.7. Der Magie Gaukeleien aber lagen am Boden,³⁴⁸
und die Entlarvung des hochmütigen Stolzes auf das eigene Denken
erfolgte unter Hohn und Spott;
- 17.8. diejenigen, die versprochen, Ängste und Verwirrungen zu vertreiben
aus der kranken Seele,
diese kranken (ihrerseits) an lächerlicher Furcht.³⁴⁹
- 17.9. Auch wenn ja nichts Verstörendes sie schreckte,
waren sie durch das Vorbeiziehen von Getier und das Zischen von
Schlangen aufgescheucht,
waren drauf und dran, voller Zittern umzukommen,
und weigerten sich, die Luft anzuschauen,³⁵⁰ der man doch nirgends
entgehen kann.³⁵¹
- 17.10. Etwas Feiges ist ja die Schlechtigkeit, die sich durch sich selbst als
Zeuge das Urteil spricht,
stets aber zieht sie das Schlimme noch an, bedrängt von ihrem Gewissen;³⁵²
- 17.11. nichts (anderes) ist ja die Furcht, als von den Hilfestellungen des
Denkens im Stich gelassen zu sein,
- 17.12. die im Innern befindliche Erwartung aber ist unterlegen
und bewertet deshalb als schlimmer die Unwissenheit im Vergleich zur
Ursache,³⁵³ die die Qual bereitet.
- 17.13. Die aber, welche die in Wirklichkeit machtlose
und aus den Winkeln einer machtlosen Unterwelt heraufziehende Nacht
mit dem gleichen Schlaf (wie sonst) zubringen wollten,
- 17.14. wurden zum einen von schrecklichen Gespenstern getrieben,
zum anderen durch den Verrat der (eigenen) Seele gelähmt;
jäh und unerwartete Furcht nämlich hatte sich über sie ergossen.
- 17.15. Dann wurde so, wer es nun auch war, der dort zusammenbrach,
bewacht, in ein eisenloses Gefängnis eingesperrt.
- 17.16. Wenn es ja irgendein Bauer war oder Hirte
oder ein Arbeiter mit seinen Mühen auf wüstem Land:
im Vorhinein gefasst, erwartete er die unentrinnbare Notwendigkeit;

μιᾶ γὰρ ἀλύσει σκότους πάντες ἐδέθησαν.

17.17. εἴ τε πνεῦμα συρίζον

ἢ περὶ ἀμφιλαφεῖς κλάδους ὀρνέων ἤχος εὐμελῆς

ἢ ῥυθμὸς ὕδατος πορευομένου βία

ἢ κτύπος ἀπηγῆς καταρριπτομένων πετρῶν

17.18. ἢ σκιρτώντων ζῶων δρόμος ἀθεώρητος

ἢ ὠρουμένων ἀπηνεστάτων θηρίων φωνή

ἢ ἀντανακλωμένη ἐκ κοιλότητος ὀρέων ἠχώ,

παρέλυσεν αὐτοὺς ἐκφοβοῦντα.

17.19. ὅλος γὰρ ὁ κόσμος λαμπρῶ κατελάμπετο φωτὶ

καὶ ἀνεμποδίστοις συνέχετο ἔργοις·

17.20. μόνοις δὲ ἐκείνοις ἐπετέτατο βαρεῖα νύξ

εἰκῶν τοῦ μέλλοντος αὐτοὺς διαδέχασθαι σκότους,

ἑαυτοῖς δὲ ἦσαν βαρύτεροι σκότους.

18.1. Τοῖς δὲ ὀσίοις σου μέγιστον ἦν φῶς·

ὧν φωνὴν μὲν ἀκούοντες μορφὴν δὲ οὐχ ὀρῶντες,

ὅτι μὲν οὐ κἀκείνοι ἐπεπόνθεισαν, ἐμακάριζον,

18.2. ὅτι δ' οὐ βλάπτουσιν προηδικημένοι, ἠὺχαρίστουν
καὶ τοῦ διενεχθῆναι χάριν ἐδέοντο.

18.3. ἀνθ' ὧν πυριφλεγῆ στυλον

ὀδηγὸν μὲν ἀγνώστου ὁδοιπορίας,

ἥλιον δὲ ἀβλαβῆ φιλοτίμου ξενιτείας παρέσχες.

18.4. ἄξιοι μὲν γὰρ ἐκείνοι στερηθῆναι φωτὸς καὶ φυλακισθῆναι
σκότει

οὶ κατακλείστους φυλάξαντες τοὺς υἱούς σου,

δὲ ὧν ἤμελλεν τὸ ἀφθαρτον νόμου φῶς τῶ αἰῶνι δίδοσθαι.

18.5. Βουλευσαμένους δ' αὐτοὺς τὰ τῶν ὀσίων ἀποκτεῖναι νήπια

καὶ ἑνὸς ἐκτεθέντος τέκνου καὶ σωθέντος

εἰς ἔλεγχον τὸ αὐτῶν ἀφείλω πλήθος τέκνων

καὶ ὁμοθυμαδὸν ἀπώλεσας ἐν ὕδατι σφοδρῶ.

18.6. ἐκείνη ἡ νύξ προεγνώσθη πατρᾷσιν ἡμῶν,

ἵνα ἀσφαλῶς εἰδότες οἷς ἐπίστευσαν ὄρκους ἐπευθυμήσωσιν.

mit einer (gleichen) Kette der Finsternis waren ja alle gefesselt.
 17.17. Und wenn (es) ein pfeifender Wind (war)
 oder zwischen sich weit ausbreitenden Zweigen ein wohltönender Laut
 von Vögeln
 oder Rauschen von Wasser, das mit Gewalt seinen Weg nimmt,
 oder hartes Krachen von niederstürzenden Felsen
 17.18. oder springender Tiere unsichtbares Laufen
 oder brüllender, ganz schrecklicher Bestien Stimme
 oder das aus dem Hohlraum der Berge zurückgeworfene Echo:
 (all das) lähmte sie und jagte ihnen Angst ein.
 17.19. Die ganze Welt ja wurde von strahlendem Licht erleuchtet
 und war von ungehinderten Tätigkeiten erfüllt;
 17.20. nur über jene war ausgebreitet schwere Nacht³⁵⁴
 als Abbild der Dunkelheit, das sie einmal aufnehmen würde,³⁵⁵
 sich selbst aber waren sie noch mehr zur Last als die Dunkelheit.
 18.1. Deinen Heiligen aber war das größte Licht zuteil;
 ihre Stimme zwar hörend, ihre Gestalt aber nicht sehend,
 priesen sie (die Ägypter) sie (die Israeliten) glücklich, dass nicht auch
 jene gelitten hatten,
 18.2. dafür aber, dass sie keinen Schaden zufügten, obwohl sie zuvor
 Unrecht erlitten hatten, waren sie dankbar
 und baten um Gnade, weil sie mit ihnen gestritten hatten.³⁵⁶
 18.3. Dafür stelltest du eine feuerflammende Säule
 als Wegweiser auf unbekannter Reise
 und unschädliche Sonne für rühmlichen Aufenthalt in der Fremde zur
 Verfügung.³⁵⁷
 18.4. Wert sind es ja jene, beraubt zu werden³⁵⁸ des Lichtes und ins Ge-
 fängnis geworfen zu werden vom Dunkel,
 sie, die eingeschlossen hielten deine Söhne,
 durch welche das unvergängliche Licht des Gesetzes dieser Welt gege-
 ben werden sollte.³⁵⁹

2.2.10 *Sechster Vergleich: Rettung vs. Vernichtung (Kap. 18,5–25)*

18.5. Da sie aber planten, die unmündigen Kinder der Heiligen zu tö-
 ten,³⁶⁰
 und nachdem ein (bestimmtes) Kind ausgesetzt und gerettet worden
 war,³⁶¹
 nahmst du ihnen zur Strafe die Menge ihrer Kinder³⁶²
 und vernichtetest sie alle zusammen in gewaltigem Wasser.³⁶³
 18.6. Jene Nacht wurde unseren Vätern zuvor bekanntgemacht,³⁶⁴

- 18.7. προσεδέχθη ὑπὸ λαοῦ σου
σωτηρία μὲν δικαίων, ἐχθρῶν δὲ ἀπώλεια·
- 18.8. ᾧ γὰρ ἐτιμωρήσω τοὺς ὑπεναντίους,
τούτῳ ἡμᾶς προσκαλεσάμενος ἐδόξασας.
- 18.9. κρυφῆ γὰρ ἐθυσίαζον ὅσοι παῖδες ἀγαθῶν
καὶ τὸν τῆς θειότητος νόμον ἐν ὁμοιοῖα διέθεντο
τῶν αὐτῶν ὁμοίως καὶ ἀγαθῶν
καὶ κινδύνων μεταλήμψεσθαι τοὺς ἀγίους
πατέρων ἤδη προαναμέλλοντες αἴνους.
- 18.10. ἀντήχει δ' ἀσύμφωνος ἐχθρῶν ἢ βοή,
καὶ οἰκτρὰ διεφέρετο φωνὴ θρηνουμένων παίδων·
- 18.11. ὁμοίᾳ δὲ δίκη δοῦλος ἅμα δεσπότη κολασθεῖς
καὶ δημότης βασιλεῖ τὰ αὐτὰ πάσχων,
- 18.12. ὁμοθυμαδὸν δὲ πάντες ἐν ἐνὶ ὀνόματι θανάτου
νεκροὺς εἶχον ἀναριθμήτους·
οὐδὲ γὰρ πρὸς τὸ θάψαι οἱ ζῶντες ἦσαν ἱκανοί,
ἐπεὶ πρὸς μίαν ῥοπήν ἢ ἐντιμότερα γένεσις αὐτῶν διέφθαρτο.
- 18.13. πάντα γὰρ ἀπιστοῦντες διὰ τὰς φαρμακείας
ἐπὶ τῶ τῶν πρωτοτόκων ὀλέθρῳ ὠμολόγησαν θεοῦ υἱὸν λαὸν
εἶναι.
- 18.14. ἡσύχου γὰρ σιγῆς περιεχούσης τὰ πάντα
καὶ νυκτὸς ἐν ἰδίῳ τάχει μεσαζούσης
- 18.15. ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ' οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασι-
λειῶν
ἀπότομος πολεμιστῆς εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἤλατο γῆς,
ξίφος ὄξυ τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγὴν σου φέρων,
- 18.16. καὶ στὰς ἐπλήρωσεν τὰ πάντα θανάτου
καὶ οὐρανοῦ μὲν ἤπτετο, βεβήκει δ' ἐπὶ γῆς.
- 18.17. τότε παραχρῆμα φαντασίαι μὲν ὀνειρῶν δεινῶν ἐξετάρα-
ξαν αὐτούς,
φόβοι δὲ ἐπέστησαν ἀδόκητοι,
- 18.18. καὶ ἄλλος ἀλλαχῆ ῥίφεις ἡμίθνητος

damit sie, sicher wissend, welchen eidlichen Zusagen sie vertrauen konnten, dementsprechend frohen Mutes seien.

18.7. Erwartet wurde von deinem Volk die Rettung der Gerechten, der Feinde aber Vernichtung;

18.8. Womit du ja die Gegner bestraftest, damit riefst du uns zu dir und gabst uns Ruhm.

18.9. Heimlich opferten ja heilige Kinder der Guten und verpflichteten sich in Eintracht auf das Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit,³⁶⁵

dass in gleicher Weise sowohl an den guten Dingen als auch an Gefahren Anteil haben sollten die Heiligen, wobei sie bereits im Voraus die Lobgesänge der Väter anstimmten.³⁶⁶

18.10. Dagegen aber erklang misstönend der Feinde Geschrei,³⁶⁷ und jammervoll verbreitete sich die Klage um die Kinder, die beweint wurden;

18.11. mit gleicher Strafe aber wurde der Knecht zusammen mit dem Herrn belegt,

und der Mann aus dem Volk erlitt das gleiche wie der König,³⁶⁸

18.12. zusammen aber hatten alle im einen (gleichen) Namen des Todes Leichname ungezählter Menge;

nicht einmal ja zum Bestatten waren die Lebenden ausreichend, da auf ein einziges Senken der Waagschale hin ihre edelste³⁶⁹ Nachkommenschaft vernichtet war.

18.13. Obwohl sie ja in allem ungläubig waren wegen ihrer Zauberkünste,³⁷⁰

mussten sie (nun doch) angesichts der Vernichtung ihrer Erstgeborenen bekennen, dass das Volk Gottes Sohn sei.³⁷¹

18.14. Als ja stilles Schweigen das All umfing und die Nacht in ihrem Lauf in der Mitte war,³⁷²

18.15. da sprang dein allesvermögendes Wort aus den Himmeln von den königlichen Thronen

als harter Krieger³⁷³ mitten in das dem Verderben ausgesetzte Land, als scharfes Schwert den Befehl, der keine Heuchelei kennt, mit sich führend,

18.16. und nachdem es Position bezogen hatte, erfüllte es das All mit Tod,

und den Himmel berührte es, stand aber auf der Erde.³⁷⁴

18.17. Da verstörten sie sogleich Erscheinungen schlimmer Träume, und unerwartete Ängste kamen über sie,

18.18. und der eine hier, der andere dort halbtot zu Boden gefallen,

δι' ἦν ἔθνησκον αἰτίαν ἐνεφάνιζεν·

18.19. οἱ γὰρ ὄνειροι θορυβήσαντες αὐτοὺς τοῦτο προεμήνυσαν,
ἵνα μὴ ἀγνοοῦντες δι' ὃ κακῶς πάσχουσιν ἀπόλωνται.

18.20. ἤψατο δὲ καὶ δικαίων πείρα θανάτου,
καὶ θραῦσις ἐν ἐρήμῳ ἐγένετο πλήθους.

ἀλλ' οὐκ ἐπὶ πολὺ ἔμεινεν ἡ ὄργη·

18.21. σπεύσας γὰρ ἀνὴρ ἄμεμπτος προεμάχησεν
τὸ τῆς ἰδίας λειτουργίας ὄπλον
προσευχὴν καὶ θυμιάματος ἐξίλασμον κομίσας·
ἀντέστη τῷ θυμῷ καὶ πέρας ἐπέθηκε τῇ συμφορᾷ
δεικνὺς ὅτι σὸς ἐστὶν θεράπων·

18.22. ἐνίκησεν δὲ τὸν χόλον* οὐκ ἰσχύι τοῦ σώματος,
οὐχ ὀπλων ἐνεργεία,
ἀλλὰ λόγῳ τὸν κολάζοντα ὑπέταξεν
ὄρκους πατέρων καὶ διαθήκας ὑπομνήσας.

18.23. σωρηδὸν γὰρ ἤδη πεπτωκότων ἐπ' ἀλλήλων νεκρῶν
μεταξὺ στὰς ἀνέκοψε τὴν ὄργην*
καὶ διέσχισεν τὴν πρὸς τοὺς ζῶντας ὁδόν.

18.24. ἐπὶ γὰρ ποδήρους ἐνδύματος ἦν ὁλος ὁ κόσμος,
καὶ πατέρων δόξαι ἐπὶ τετραστίχου λίθων γλυφῆς,
καὶ μεγαλωσύνη σου ἐπὶ διαδήματος κεφαλῆς αὐτοῦ.

18.25. τούτοις εἶξεν ὁ ὀλεθρευόν, ταῦτα δὲ ἐφοβήθη·
ἦν γὰρ μόνη ἡ πείρα τῆς ὄργης ἱκανή.

19.1. Τοῖς δὲ ἀσεβέσιν μέχρι τέλους ἀνελεήμων θυμὸς ἐπέστη·
προήδει γὰρ αὐτῶν καὶ τὰ μέλλοντα,

19.2. ὅτι αὐτοὶ ἐπιτρέψαντες τοῦ ἀπιέναι*
καὶ μετὰ σπουδῆς προπέμψαντες αὐτοὺς
διώξουσιν μεταμεληθέντες.

19.3. ἔτι γὰρ ἐν χερσὶν ἔχοντες τὰ πένθη
καὶ προσοδυρόμενοι τάφοις νεκρῶν
ἔτερον ἐπεσπάσαντο λογισμὸν ἀνοίας
καὶ οὐς ἰκετεύοντες ἐξέβαλον, τούτους ὡς φυγάδας ἐδίωκον.

zeigten sie an, wegen welcher Ursache sie starben:

18.19. Die Träume, die sie beunruhigten, hatten ihnen ja dies vorher gekündet,

damit sie nicht im Unwissen darüber, weshalb sie Schlimmes erlitten, umkämen.

18.20. Es berührte aber auch die Gerechten die Versuchung des Todes, und zu einer Vernichtung in der Wüste kam es bei der Menge.³⁷⁵

Doch nicht auf lange Zeit währte der Zorn:

18.21. Eilend nämlich trat ein untadeliger Mann als Vorkämpfer auf, wobei er als Waffe seines eigenen Dienstes

Gebet und Sühnung durch Räucherwerk mitbrachte;³⁷⁶

er widerstand dem Zorn und machte dem Unglück ein Ende und zeigte so, dass er dein Diener sei.

18.22. Er³⁷⁷ besiegte aber den Zorn³⁷⁸ nicht durch die Kraft seines Körpers,

nicht durch den Einsatz von Waffen,

sondern durch das Wort unterwarf er den, der züchtigen wollte,

indem er an die Eide der Väter und die Bundesvereinbarungen erinnerte.

18.23. Haufenweise lagen ja schon die Leichname aufeinander,

da trat er in die Mitte, hemmte die Wut³⁷⁹

und unterbrach ihren Weg hin zu den Lebenden.³⁸⁰

18.24. Auf seinem bis zu den Füßen reichenden Gewand war ja die ganze Welt,

und der Väter ruhmvolle Taten auf vier Reihen von Steinen eingraviert

und deine Majestät auf dem Diadem seines Kopfes.³⁸¹

18.25. Diesen Dingen wich der Verderber,³⁸² diese fürchtete er;

es war ja nur schon die Probe des Zorns hinreichend.

2.2.11 *Siebter Vergleich: Durchzug durchs Meer vs. Ertrinken*
(Kap. 19,1–9)

19.1. Über die Gottlosen aber kam bis zum Ende ein erbarmungsloser Zorn;

er wusste ja von ihnen auch das Zukünftige,

19.2. dass sie selber das Fortgehen³⁸³ erlauben

und sie mit Eifer entsenden

und (dann aber), anderen Sinnes geworden, verfolgen würden.³⁸⁴

19.3. Noch in ihren Händen ja die Gegenstände ihrer Trauer habend

und klagend an den Gräbern der Toten,

zogen sie sich (bereits) einen anderen törichten Entschluss auf den Hals,

19.4. εἶλκεν γὰρ αὐτοὺς ἡ ἀξία ἐπὶ τοῦτο τὸ πέρασ ἀνάγκη
καὶ τῶν συμβεβηκότων ἀμνησίαν ἐνέβαλεν,
ἵνα τὴν λείπουσιν ταῖς βασάνοις προσαναπληρώσωσιν κόλα-
σιν,

19.5. καὶ ὁ μὲν λαός σου παράδοξον ὁδοιπορίαν πειράσῃ,
ἐκεῖνοι δὲ ξένον εὖρωσι θάνατον.

19.6. ὅλη γὰρ ἡ κτίσις ἐν ἰδίῳ γένει πάλιν ἄνωθεν διετυποῦτο
ὑπηρετοῦσα ταῖς σαῖς ἐπιταγαῖς,
ἵνα οἱ σοὶ παῖδες φυλαχθῶσιν ἀβλαβεῖς.

19.7. ἡ τὴν παρεμβολὴν σκιάζουσα νεφέλη,
ἐκ δὲ προῦφεστῶτος ὕδατος ξηρᾶς ὁ γῆς ἐθεωρήθη,
ἐξ ἐρυθρᾶς θαλάσσης ὁδὸς ἀνεμπόδιτος
καὶ χλοηφόρον πεδῖον ἐκ κλύδωνος βιαίου·

19.8. δι' οὗ πανεθνεῖ διήλθον οἱ τῆ σῆ σκεπαζόμενοι χειρὶ
θεωρήσαντες θαυμαστὰ τέρατα.

19.9. ὡς γὰρ ἵπποι ἐνεμήθησαν
καὶ ὡς ἄμνοι διεσκίρτησαν
αἰνοῦντές σε, κύριε, τὸν ὀυσάμενον* αὐτούς.

19.10. Ἐμέμνηντο γὰρ ἔτι τῶν ἐν τῇ παροικία αὐτῶν·
πῶς ἀντὶ μὲν γενέσεως ζώων ἐξήγαγεν ἡ γῆ σκνῖπα,
ἀντὶ δὲ ἐνύδρων ἐξηρεύξατο ὁ ποταμὸς πλήθος βατράχων.

19.11. ἐφ' ὑστέρω δὲ εἶδον καὶ γένεσιν νέαν ὀρνέων,
ὄτε ἐπιθυμία προαχθέντες ἠτήσαντο ἐδέσματα τρυφῆς·

19.12. εἰς γὰρ παραμυθίαν ἐκ θαλάσσης ἀνέβη αὐτοῖς ὀρτυγο-
μήτρα.

19.13. καὶ αἱ τιμωρίαι τοῖς ἁμαρτωλοῖς ἐπῆλθον
οὐκ ἄνευ τῶν προγεγονότων τεκμηρίων τῆ βία τῶν κεραυνῶν·
δικαίως γὰρ ἔπασχον ταῖς ἰδίαις αὐτῶν πονηρίαις,
καὶ γὰρ χαλεπωτέραν μισοξενίαν ἐπετήδευσαν.

und die, die sie unter Flehen hinausgeworfen hatten, diese verfolgten sie (dann) wie Entlaufene.

19.4. Es zog sie ja zu diesem Ende die Notwendigkeit, die sie verdient hatten,

und flößte ihnen Erinnerungslosigkeit gegenüber dem Geschehenen ein, damit sie die ihren Peinigungen noch fehlende Züchtigung vollständig machten

19.5. und dein Volk eine unerwartete Reise durchführe, jene aber einen fremdartigen Tod fänden.³⁸⁵

19.6. Die ganze Schöpfung ja wurde in ihrem Wesen aufs neue von Anfang an gestaltet

und diente deinen Befehlen, damit deine Kinder bewahrt würden unversehrt.

19.7. Es wurde die das Lager beschattende Wolke,³⁸⁶

aus dem vorher bestehenden Wasser aber das Auftauchen trockenen Landes geschaut,³⁸⁷

aus dem Roten Meer³⁸⁸ ein Weg ohne Hindernisse

und grastragende Ebene aus wildem Meeresstrudel;

19.8. durch sie zogen mit dem ganzen Volk hindurch die, die von deiner Hand geschützt wurden

und sahen staunenswerte Wunderzeichen.

19.9. Wie Pferde³⁸⁹ ja wurden sie geweidet,

und wie Lämmer³⁹⁰ sprangen sie umher

und priesen dich, Herr, der sie gerettet hatte.³⁹¹

2.2.12 Zusammenfassender Rückblick (Kap. 19,10–22)

19.10. Sie erinnerten sich ja noch an die Geschehnisse ihres Aufenthalts in der Fremde:

wie statt der Hervorbringung durch Tiere die Erde Mücken hervorbrachte,

anstatt der Wassertiere aber der Fluss ausspie eine Fülle von Fröschen.³⁹²

19.11. Später aber sahen sie auch eine neue Entstehung von Vögeln, als sie, von ihrer Begierde dazu getrieben, nach anspruchsvollen Speisen verlangten;

19.12. zu ihrer Zufriedenstellung ja entstiegen ihnen aus dem Meer Wachteln.³⁹³

19.13. Und die Bestrafungen kamen über die Sünder nicht ohne die Zeichen, die durch die Gewalt der Blitze vorausgegangen waren;

zu Recht ja litten sie aufgrund ihrer eigenen schlechten Taten, denn sie hatten allzu schlimmen Fremdenhass praktiziert.³⁹⁴

19.14. οἱ μὲν γὰρ τοὺς ἀγνοοῦντας οὐκ ἐδέχοντο παρόντας·
οὔτοι δὲ εὐεργέτας ξένους ἐδουλοῦντο.

19.15. καὶ οὐ μόνον, ἀλλ' ἦ* τις ἐπισκοπὴ ἔσται αὐτῶν,
ἐπεὶ ἀπεχθῶς προσεδέχοντο τοὺς ἀλλοτρίους·

19.16. οἱ δὲ μετὰ ἑορτασμάτων
εἶσδεξάμενοι τοὺς ἦδη τῶν αὐτῶν μετεσχηκότας δικαίων
δεινοῖς ἐκάκωσαν πόνοις.

19.17. ἐπλήγησαν δὲ καὶ ἀορασία
ὥσπερ ἐκείνοι ἐπὶ ταῖς τοῦ δικαίου θύραις,
ὅτε ἀχανεῖ περιβληθέντες σκότει
ἕκαστος τῶν ἑαυτοῦ θυρῶν τὴν δίοδον ἐζήτει.

19.18. δι' ἑαυτῶν γὰρ τὰ στοιχεῖα μεθαρμοζόμενα –
ὥσπερ ἐν ψαλτηρίῳ φθόγγοι τοῦ ῥυθμοῦ τὸ ὄνομα
διαλλάσσουσιν,

πάντοτε μένοντα ἤχῳ –,
ὅπερ ἐστὶν εἰκάσαι ἐκ τῆς τῶν γεγονότων ὄψεως ἀκριβῶς·

19.19. χερσαῖα γὰρ εἰς ἔνυδρα μετεβάλλετο,
καὶ νηκτὰ μετέβαινε ἐπὶ γῆς·

19.20. πῦρ ἴσχυεν ἐν ὕδατι τῆς ἰδίας δυνάμεως,
καὶ ὕδωρ τῆς σβεστικῆς φύσεως ἐπελανθάνετο·

19.21. φλόγες ἀνάπαλιν εὐφθάρτων ζώων
οὐκ ἐμάραναν σάρκας ἐμπεριπατούντων
οὐδὲ τηκτὸν κρυσταλλοειδῆς εὐτηκτον γένος ἀμβροσίας τρο-
φῆς.

19.22. κατὰ πάντα γὰρ, κύριε, ἐμεγάλυνας τὸν λαόν σου καὶ
ἐδόξασας
καὶ οὐχ ὑπερεῖδες ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπῳ παριστάμενος.

- 19.14. Die einen³⁹⁵ nahmen ja die nicht auf, die als sie nicht Kennende (bei ihnen) erschienen waren; diese aber machten Gastfreunde³⁹⁶ zu Sklaven, die ihre Wohltäter waren.³⁹⁷
- 19.15. Und nicht nur (dies), sondern es wird wahrlich³⁹⁸ eine Heimsuchung für jene geben, weil sie feindselig empfangen haben die Fremden;
- 19.16. sie aber: mit Festlichkeiten nahmen sie die auf, die bereits Anteil an denselben Rechten hatten,³⁹⁹ und dann misshandelten sie sie mit schweren Arbeiten.
- 19.17. Sie waren aber auch mit Blindheit geschlagen, wie jene an den Türen des Gerechten, als sie, von unermesslicher Finsternis umgeben, ein jeder durch die eigenen Türen den Durchgang suchte.⁴⁰⁰
- 19.18. Ineinander ja wandeln sich die Elemente um⁴⁰¹ – wie bei einem Saiteninstrument die Töne des Rhythmus Namen ändern, stets zugleich fortdauernd in ihrem Klang –, was sich erschließen lässt aus der Betrachtung der Geschehnisse, und zwar deutlich:
- 19.19. Landtiere wurden ja in Wassertiere verwandelt, und schwimmende Tiere gingen aufs Land über;⁴⁰²
- 19.20. Das Feuer blieb im Wasser seiner eigenen Kraft mächtig, und das Wasser vergaß seine löschende Natur;
- 19.21. Flammen wiederum: von leicht vergänglichen Tieren verzehrten sie nicht das Fleisch, auch wenn diese sich in ihnen bewegten,⁴⁰³ und auch nicht war schmelzbar (im Feuer) die eisartige, leicht schmelzbare Art aus dem Himmel stammender Nahrung.⁴⁰⁴
- 19.22. In allem ja, Herr, hast groß gemacht du dein Volk und verherrlicht und hast es nie vernachlässigt, sondern ihm zu jeder Zeit und an jedem Ort beigestanden.⁴⁰⁵

Anmerkungen

* Der Asteriskos im griechischen Text bezieht sich auf die Liste der Textvarianten am Ende der Einführung.

** Die Verfasser der nachstehenden Anmerkungen (oder auch von Teilen von ihnen) sind folgendermaßen gekennzeichnet: KWN = Karl-Wilhelm Niebuhr; HGN = Heinz-Günther Nesselrath; RHL = Rainer Hirsch-Luipold und Teilnehmer an seinem Seminar an der Theologischen Fakultät der Universität Bern über die *Sapientia* im Frühjahr 2013.

Stellen aus dem Alten Testament werden nach der Zählung der Luther-Bibel nachgewiesen. In besonderen Fällen wird die Zählung der Septuaginta angegeben und mit LXX markiert.

- 1 Gerechtigkeit zu lieben ist nach Ps 45,8 Kennzeichen des idealen Königs. [KWN]
- 2 Wie in Ps 2,10f. werden die Herrscher und „Richter der Erde“ zur Einsicht und Gottesfurcht ermahnt. [KWN]
- 3 Die „Einfachheit des Herzens“ (ἀπλότης καρδίας) ist ein umfassendes Charakterideal der frühjüdischen Paränese (vgl. *TestIss* 3,1–8; 4,1; 7,7; *TestRub* 4,1; *TestBenj* 6,7), das auch in die neutestamentliche Ethik Eingang gefunden hat (vgl. Kol 3,22; Eph 6,5). [KWN]
- 4 Nach Jes 65,1 lässt sich Gott finden von denen, die nicht nach ihm fragen (vgl. Röm 10,20). [KWN]
- 5 Der Wortstamm ἐλεγχ- (vgl. auch 1,5.8.9; 2,11.14; 4,20) hat in der biblischen Weisheitsliteratur das semantische Feld von ‚Aufdeckung, Überführung, Zurechtweisung‘, vgl. Prov 9,7; Sir 18,13; Jud 15. [KWN] Die semantische Bandbreite, in der der Wortstamm an den genannten Stellen auftritt, ist beachtlich; hier in Sap 1,3 und 1,5 bedeutet ἐλέγχειν nahezu ‚sichtbar / offenbar machen / werden‘. [RHL]
- 6 Vgl. Prov 2,10: „Weisheit zieht ein in dein Herz und Erkenntnis erfreut deine Seele“. [KWN]
- 7 Der Begriff παιδεία umfasst sowohl den Bereich ‚Erziehung / Züchtigung‘ als auch den Bereich ‚Bildung‘; beide Aspekte sind für die *Sapientia* wichtig. [RHL]
- 8 Gemeint ist: ‚seines Inneren‘. [HGN] ‚Nieren‘ bezeichnet nach biblischem Sprachgebrauch neben ‚Herz‘ das Innere des Menschen, vgl. Jer 11,20; 17,10; 20,12; Ps 7,10; 73,21. [KWN]
- 9 1 Sam 16,7: „Der Mensch sieht auf das Äußere, der Herr aber sieht das Herz an.“ Zu Gott als Erforscher der Herzen vgl. Jer 17,9f.; Offb 2,23. [KWN]
- 10 Sir 1,30: „Der Herr wird enthüllen, was du verbirgst.“ Vgl. Jer 23,24f.; Hiob 34,21f.; Sir 16,17–23; 17,15–20. [KWN]
- 11 Nach Joh 16,8 wird der Paraklet, der nachösterliche Repräsentant des vorösterlichen Christus, den Kosmos der Sünde, der Gerechtigkeit und des Gerichts überführen (ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως). [KWN]
- 12 Nach Koh 5,1–5 hört Gott vor allem Gelübde und wacht über deren Erfüllung. [KWN]
- 13 Vgl. Sir 10,24f. [KWN]
- 14 „Zungensünden“ wie Verleumdung und Lüge sind ein klassischer Topos der frühjüdischen Tora-Paränese, vgl. Prov 19,5; 21,28; *Sib* III 498; *TestRub* 3,5; *TestIss* 3,4; *TestDan* 2,1 u. ö.; *PseudPhok* 7.12; *2Hen* 10,5; 46,2; Jak 3,2–10. [KWN]
- 15 Als Hebraismus könnte ἐν hier auch instrumental verstanden werden: „durch das Irren auf eurem Lebensweg“. [RHL]
- 16 Nach Ez 18,23.32; 33,11 hat Gott keinen Gefallen am Tod, auch nicht an dem der Gottlosen. [KWN] Man könnte hier aber auch verstehen: Gott ist der Schöpfer und

- damit Stifter des Lebens – mit dem Tod hat er nichts zu schaffen (vgl. 1,15f.). In diesem Sinne könnte ein Einschnitt statt nach 1,15 (dieser Vers kann auch bedeuten: „Gerechtigkeit kennt keinen Tod / bedeutet Unsterblichkeit“; vgl. auch 3,4) eher vor 1,12 mit dem Thema des Todes anzusetzen sein (dann könnte ψυχή am Ende von V. 11 nicht nur ‚Seele‘, sondern auch ‚Leben‘ bedeuten: „üble Nachrede tötet“), und dieser Abschnitt (mit dem Tenor: Gott will den Tod nicht, und die, die zu ihm gehören, sollen ihm auch nicht nachstreben) reicht bis in Kap. 2 hinein. [RHL]
- 17 Wörtlich: ‚die Hervorbringungen / Schöpfungen‘. [HGN]
- 18 An dieser Stelle fügt ZIEGLER 1980 eine Leerzeile („15b“) ein; dies ist unnötig, weil sie keine handschriftliche Basis hat und der Textfluss nicht gestört ist (vgl. auch NESSELRATH, in diesem Band, S. 149). In Teilen der Vulgata-Überlieferung der *Sapientia* findet sich eine zusätzliche Zeile, die einen Zusammenhang zwischen 15 und 16 herstellt: *iniustitia autem mortis est acquisitio* („Ungerechtigkeit aber ist Aneignung des Todes“). Der Gedanke liegt nahe, dass dieses Versstück später (erst in lateinischen Fassungen?) eingefügt wurde, um den Gedankensprung zwischen 1,15 und 1,16 zu überbrücken. [HGN / RHL]
- 19 προσεκαλέσαντο und auch die weiteren Aoriste dieses Satzes sowie des nächsten werden hier als gnomischer Aorist betrachtet und deshalb präsentisch übersetzt (vgl. 2,21; 3,2). [HGN]
- 20 Mit ‚ihn‘ (αὐτόν) wird wohl auf den in 1,13 genannten Tod zurückgegriffen. Möglich wäre vielleicht auch ein Bezug auf den in 1,14 genannten ‚Hades‘; aber der Autor der *Sapientia* liebt auch an anderen Stellen den Einschub längerer Parenthesen, vgl. 4,12. [HGN]
- 21 Nach Jes 28,15 haben die gottlosen Herrscher Jerusalems einen Bund mit dem Tod geschlossen. [KWN] An der genannten Jesaja-Stelle finden sich nebeneinander die Termini συνθήκη (‚Vertrag‘) und διαθήκη (‚Bund‘), so dass man vielleicht auch hier an einen ‚Bund‘ denken könnte, den die Frevler mit dem Tod schließen. [RHL]
- 22 Vgl. Sir 44,9 von manchen der Väter: Sie waren, als wären sie nie gewesen (ἐγένοντο ὡς οὐ γεγονότες). [KWN]
- 23 Vgl. Gen 2,7: dort bläst Gott dem Menschen den Lebensodem in die Nase. [RHL]
- 24 Gemeint ist wohl von Gen 2,7 her der Atem. Zwar steht dort πνοή, doch wird dieses Wort schon bei Philon, *Plant* 18; *SpecLeg* IV 123; *QuaestGen* II Fr. 59 mit πνεῦμα identifiziert. [RHL]
- 25 Nach Koh 9,5 gerät selbst der Name der Lebenden nach dem Tod schnell in Vergessenheit. [KWN]
- 26 Vgl. Pindar, *P.* 8,95 („eines Schattens Traum ...“). [HGN] Das Motiv des Schattens als Metapher für das menschliche Leben ist aber auch biblisch stark verankert, vgl. Hiob 8,9; Ps 102,12; 39,7; 109,23; 144,4; Koh 6,12; 1 Chr 29,15. [KWN]
- 27 Auch nach Hiob 7,9f. gilt: wer zu den Toten gefahren ist, kommt nicht wieder herauf. Zu κατεσφραγίσθη vgl. *LAE* 42,1: Gott selbst versiegelt das Grab Adams und Abels, damit sie aufbewahrt bleiben bis zum Tag der Auferstehung. [KWN]
- 28 Zum ganzen Zusammenhang von Sap 2,6–10 vgl. Jes 22,13; 1 Kor 15,32 sowie ohne kritischen Unterton Koh 9,7–10; 11,9; Sir 14,11–20. [KWN]
- 29 Die Lesart μηδεις λειμών („keine Wiese ...“) ist zwar in griechischen Handschriften nicht überliefert, aber von ZIEGLER 1980 unter Verweis auf die lateinische Überlieferung begründet worden. Wenn man λειμών als ‚Feuchtgebiet‘ interpretiert, scheinen sexuelle Konnotationen im Kontext eines ab 2,6 sprachlich visualisierten Symposions keineswegs ausgeschlossen. [KWN]
- 30 Bedrängung der sozial Bedürftigen (Armen, Witwen, Waisen etc.) ist ein Hauptthema prophetischer Kritik, das in der frühjüdischen Paränese breit rezipiert wird, vgl. Jer 7,6; 22,3; Ez 22,7; Sach 7,10; Mal 3,5; 2Hen 9,1; 42,9; 51,1; Sib III 242. [KWN]
- 31 Ergraute Häupter zu ehren, gehört zu den zentralen Weisungen frühjüdischer Tora-Paränese (Lev 19,32; vgl. *PseudPhok* 220; Philon, *SpecLeg* II 237; Josephus, *Api-*

- on II 206) und wird gern mit dem biblischen Elterngebot (Ex 20,12; Dtn 5,16) verbunden. [KWN]
- 32 Vgl. Jes 3,10LXX (diff. MT): „Sie sprachen: Lasst uns den Gerechten fesseln, denn er ist uns lästig.“ (εἰπόντες δήσωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχηστος ἡμῖν ἐστίν). [KWN]
- 33 Die Junktur παιδεία ἡμῶν könnte sich auf die den Sprechern und dem Ankläger gemeinsame – jüdische – Tradition beziehen. [RHL]
- 34 Andere Übersetzungen geben hier παῖδα mit ‚Knecht‘ wieder; vgl. aber 2,16: der Gerechte „prahlt, sein Vater sei Gott“, und 2,18 („wenn der Gerechte ja ein Sohn Gottes ist“). [HGN] ὁ παῖς μου (sc. κυρίου bzw. θεοῦ) heißt in der Septuaginta der ‚Gottesknecht‘ (hebr. *ebed JHWH*), der im Jesajabuch als Idealgestalt des leidenden Israel gezeichnet wird, vgl. Jes 42,1; 49,6; 52,13. Diese Gestalt bietet das biblische Vorbild für den verfolgten Gerechten in Sap 2,10–20. [KWN]
- 35 Dass es den Gerechten am Ende gut gehen wird, ist die Hoffnung des Weisen, vgl. Sir 1,13. [KWN]
- 36 Zu Gott als Vater in der Bibel vgl. Jes 63,16; 64,7; Sir 23,1.4; Tob 13,4; Mt 6,9; Röm 1,7; 1 Kor 8,6; Eph 4,6. [KWN]
- 37 In der Septuaginta bedeutet ἐπιείκεια meist ‚Milde‘. [HGN]
- 38 ἐπισκοπή (‚Besuch‘, ‚Heimsuchung‘) ist in der Septuaginta wie im NT ein häufiges Wort für das gnadenhafte und richtende Handeln Gottes an seinem Volk Israel (vgl. Jes 10,3; 24,22; 29,6; Jer 23,12; Sach 10,3; Lk 19,44; Apg 1,20; 1 Petr 2,12). Auch im Frühjudentum ist dieser Sprachgebrauch lebendig (vgl. Sir 16,18; 18,20; 23,24; 34,6; PsSal 10,4; 11,1). In Sap kommt ἐπισκοπή noch sechsmal vor (vgl. 3,7.9.13; 4,15; 14,11; 19,15). [HGN / KWN]
- 39 Wörtlich: „sie erkennen ein Ehrengeschenk für untadelige Seelen nicht an“. [HGN]
- 40 Statt für αἰδιότιμος hat sich ZIEGLER 1980 an dieser Stelle für die Lesart ιδιότητος entschieden (dann wäre zu übersetzen: „zum Bild seiner eigenen Eigenheit / seines eigenen Wesens“); doch ist das Substantiv αἰδιότης etwa zehnmal seltener als ιδιότης zu finden und darf deshalb als *lectio difficilior* gelten. [HGN]
- 41 Die Vorstellung von der Erschaffung des Menschen nach dem Bild Gottes prägt nicht nur die biblischen Schöpfungstexte (vgl. Gen 1,27; Ps 8,6f.), sondern ist auch in der biblischen Weisheit lebendig (vgl. Sir 17,3). [KWN]
- 42 Vgl. 1,16. [RHL] In LAE 39,2f. ist vorausgesetzt, dass der Teufel (διάβολος), der Adam und Eva betrogen und ihnen den Tod eingebracht hatte, zum Zeitpunkt von Adams Tod auf dem Thron sitzt, auf den Adam nach seiner Auferstehung gelangen wird, wogegen der Teufel dann „in diesen Ort“ geworfen wird. Die lateinische Überlieferung bietet eine zusätzliche Episode, wonach der Teufel Eva aus Neid ein zweites Mal verführt, weil er um des Menschen willen vom Angesicht Gottes verstoßen wurde (*latLAE* 10–17). [KWN]
- 43 Nach Paulus kam der Tod zwar nicht durch den Teufel in die Welt und auf alle Menschen, aber durch die Sünde des einen Menschen Adam (vgl. Röm 5,12). Nach Sir 15,14–17 hat Gott dem Menschen die Entscheidung überlassen, sich für oder gegen den Tod zu entscheiden. [KWN]
- 44 ἔδοξαν gnomischer Aorist wie in 1,16f.; 2,21f. [KWN]
- 45 Vgl. 4 Makk 18,23: Die Nachkommen Abrahams, die Verfolgungen erlitten haben, „werden heilige und unsterbliche Seelen (ψυχὰς ἀγνάς καὶ ἀθανάτους) empfangen von Gott“. [KWN]
- 46 Vgl. Jes 54,7f. [KWN]
- 47 Vgl. Sir 2,1–6. Nach Jak 1,2–18 wird denen, die mit Hilfe der von Gott zu erbittenden Weisheit (1,5) Versuchungen geduldig ertragen, der „Siegeskranz des Lebens“ (1,12) verheißen. Obwohl dort in 1,13 ausdrücklich ausgeschlossen wird, dass solche Versuchungen von Gott kommen (μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι), verfolgt der Text doch eine der *Sapientia* vergleichbare Intention, in-

- dem er zum Vertrauen auf Gott ermutigt, der den Gerechten am Ende belohnen wird. [KWN] Dem hier verwendeten ἀξίους entspricht antithetisch das ἄξιοι der Frevler in 1,16: Während jene des Todes würdig sind, sind die Gerechten Gottes würdig. [RHL]
- 48 Vgl. Prov 17,3; 27,21; 1 Petr 1,6f. [KWN] Dem hier verwendeten δοκιμάζειν steht das in 2,24 in Hinsicht auf die Frevler verwendete πειράζειν komplementär gegenüber. [RHL]
- 49 Wörtl.: „ein in einer Opferhandlung dargebrachtes Ganzopfer“. [HGN] Gemeint sind vollständig auf dem Opferaltar verbrannte Opfertiere nach den Vorschriften der Tora für den Tempelkult (vgl. Lev 1,3 u. ö.), im Unterschied zu Brandopfern, bei denen in der Regel nur die weniger wertvollen Teile wie etwa Gedärme oder Fettstücke verbrannt werden. [KWN] Der Pleonasmus ὀλοκάρωμα θυσίας ist nur hier belegt. [HGN] In *variae lectiones* der LXX steht öfters ὀλοκάρωμα für ὀλοκαύτωμα und umgekehrt (Lev 5,10 B²R; 16,24 AB; Num 15,3; Jdt 16,16 S), vgl. auch Ps 50,18LXX: ὀλοκαυτώματα. [KWN]
- 50 In anderen Übersetzungen wird καλάμη als ‚Stoppelfeld‘ verstanden. [HGN]
- 51 Vgl. Dan 7,27. [KWN]
- 52 Im Anschluss an einige Textzeugen sind die beiden letzten Kola dieses Satzes bei RAHLFS 1979 zu ὅτι χάρις καὶ ἔλεος τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ verkürzt: „denn Gnade und Erbarmen werden seinen Auserwählten zuteil werden.“ [HGN]
- 53 Andere Übersetzungen verstehen τοῦ δικαίου personal: „da sie den Gerechten missachteten.“ [HGN]
- 54 Wörtlich: „die nicht ein Beilager erkannte in sündiger Übertretung.“ [HGN] Reinheit der Ehe und ausschließlich innerehelicher Sexualverkehr zwecks Kinderzeugung gehören, ausgehend von dem Verbot des Ehebruchs im Dekalog (Ex 20,13 / Dtn 5,17LXX; vgl. Lev 20,10; Dtn 22,22), zu den klassischen Topoi frühjüdischer Tora-Paränese, vgl. Philon, *Decal* 121–131; Josephus, *Apion* II 199; *PseudPhok* 3f.; *TestIss* 7,2; *Sib* III 38f. [KWN]
- 55 In anderen Übersetzungen wird εὐνούχος als ‚der Kinderlose‘, d.h. der (von Natur aus) Zeugungsunfähige, aufgefasst. [HGN]
- 56 Auch die Übersetzung „gegen seinen Herrn“ wäre möglich [HGN], doch könnte in κατὰ τοῦ κυρίου der Gottesname stecken. [KWN]
- 57 Nach Jes 56,3–5 wird (im Gegensatz zu Dtn 23,2) auch Eunuchen, die Gottes Weisungen folgen, endzeitliches Heil zugesagt (vgl. Mt 19,12). [KWN]
- 58 Wörtlich: ‚ohne Vollendung‘. [HGN]
- 59 Vgl. Philon, *Hypoth* 7,7[2]: „Nicht Samen vergeuden!“ (μὴ σπέρμα ἀφανίζειν). Gemeint sind alle Sexualpraktiken, die nicht der Erzeugung von Nachkommenschaft dienen. [KWN]
- 60 Vgl. 1 Thess 4,13; 1 Kor 15,12–19. [HGN / KWN]
- 61 Wörtlich: ‚der Unterscheidung‘. [HGN] Gemeint ist sicher der „Tag des Gerichts“. [RHL]
- 62 Vgl. Sir 16,1–3. Der Tugendbegriff griechischer Ethik (ἀρετή) findet auch Eingang in die frühjüdische Tora-Paränese, vgl. *Sib* III 234; 2 Makk 6,31 u. ö.; 4 Makk 1,2 u. ö.; *PseudPhok* 67.163. Bei Philon und Josephus ist er überaus häufig. [KWN] Man könnte in diesem Vers auch (wie in 1 Kor 7) einen allgemeinen Vorbehalt gegen Zeugung angedeutet sehen. [RHL]
- 63 Zu ἀθανασία in der frühjüdischen Literatur vgl. Josephus, *Ant* XII 282; Philon *passim*; 4 Makk 14,5; 16,13; s.a. 1 Kor 15,53f. [KWN]
- 64 Vgl. 4 Makk 17,11f., wo Treue zur Tora als „göttlicher Agon“ (ἀγὼν θεῖος) bezeichnet wird, in dem die Tugend den Preis verleiht. [KWN]
- 65 Übersetzungsvorschlag oben von KWN; wörtlich: „die nachkommenreiche Menge.“ [HGN]

- 66 Übersetzungsvorschlag oben von KWN; wörtlich: „aus Bastard-Ablegern wird sie (sc. die Menge) keine Wurzel in die Tiefe senken.“ [HGN]
- 67 Vgl. Sir 40,15. [KWN]
- 68 Vgl. Jes 57,1f. [KWN]
- 69 Vgl. Prov 16,31. [KWN]
- 70 Biblisches Vorbild für einen Gerechten, der von Gott entrückt wurde, ist Henoch, vgl. Gen 5,24; Sir 44,16; Hebr 11,5f. [KWN]
- 71 Auffällig ist hier, dass μεταλλεύω im Sinn von μεταλλάσσω (‚verwandeln‘) verwendet wird (so auch in 16,25), während das Wort in der einzigen anderen Septuaginta-Stelle, in der es noch erscheint (Dtn 8,9), seine eigentliche Bedeutung ‚ausgraben‘ bewahrt hat (so auch viermal bei Philon). Mit der Bedeutung ‚verwandeln‘ ist das Verb sehr selten (außer dort, wo die beiden *Sapientia*-Stellen zitiert werden: bei Epiphianos, Joh. Dam., Cyrill. Theol., Euagrios, Ephraem); vgl. immerhin Ps.-Joh. Chrys. *In illud: Simile est regnum caelorum grano sinapis*, PG 64, 24f. (ἡ ζύμη εἰς ἄρτους μεταλλεύεται); Ps.-Zonaras, *Lexikon*; Photios, *Lex.* s.v. μεταλλεύει, *ferner Lex. Seg.*, s.v., *Suda*, s.v. Man könnte sich fragen, ob dieser anderen Bedeutung eine Verwechslung mit μεταλλοιόω zugrundeliegt; dieses Verb taucht mehrfach bei Philon und im Aristeebrief auf. [HGN]
- 72 4,12 lässt sich am besten wieder als Parenthese innerhalb seines Kontextes auffassen, in dem es um die (fast apologetische) Begründung geht (sowohl vor wie nach der Parenthese), warum das Leben eines guten Menschen auch kurz sein kann. [HGN]
- 73 4,15 ist, abgesehen von der Umstellung von ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς und ἐν τοῖς ὀσίοις, wortgleich mit der zweiten Hälfte von 3,9 und deshalb gelegentlich in Tilgungsklammern gesetzt worden; dann freilich fehlt dem vorangehenden τὸ τοιοῦτο ein Bezugspunkt. [HGN]
- 74 Die ‚Wiederherstellung‘ Hiobs durch Gottes Barmherzigkeit nach Hiob 42,10–15 kann als biblischer Modellfall für das „Ende des Weisen“ gelten, vgl. Jak 5,11. [KWN]
- 75 Vgl. Ps 2,4; 37,13; 59,9. [KWN]
- 76 ENGEL 1998 übersetzt hier „und es wird für sie danach zu einem ehrlosen Sturz kommen“ (vgl. auch seine Anm. ad loc.); doch ist sehr fraglich, ob man ἔσονται ... εἰς πτώμα wirklich so verstehen kann. Zu πτώμα = ‚Leichnam, Kadaver‘, vgl. Ri 14,8 (aber auch schon Euripides-Stellen) und Philon, *Som* I 49; *Abr* 266; *Jos* 17; *LegGai* 308 u. ö. [HGN]
- 77 Das ungewöhnliche δι’ αἰῶνος (wörtlich: ‚durch die Ewigkeit hindurch‘) kann in der Koine auch adverbial für den Zeitraum stehen, innerhalb dessen etwas geschieht (vgl. BDR 223 c). [KWN]
- 78 Leitend ist hier wieder die Baum-Metapher, vgl. V. 3–5. [KWN]
- 79 Zum Folgenden vgl. Jes 52,13–15; 53,11f.; Mal 3,13–21; Dan 12,1–3. [KWN]
- 80 Zu Israel als „Söhne Gottes“ vgl. Hos 2,1; zum frommen Gerechten als „Sohn des Höchsten“ vgl. Sir 4,10; in der frühjüdischen Literatur ist diese Ausdrucksweise verbreitet, vgl. Philon, *Conf* 145–148; *SpecLeg* I 318; *Jub* 1,24f.; *PsSal* 17,27.31; *1Hen* 62,11; *TestJuda* 24,3. [KWN]
- 81 Zum Ausdruck „die Heiligen“ für die Frommen aus Israel, oft mit Blick auf die Endzeit, vgl. Dan 7,18.21; Tob 8,15; 12,15; 1 Makk 1,46; *TestLevi* 18,11.14; *TestIss* 5,4; *TestDan* 5,11f.; *VitProph* 2,12; *TestHiob* 43,14f.; *Sib* V 161.432. [KWN]
- 82 Nach Mal 3,20f. geht denen, die Gott fürchten, am Gerichtstag die „Sonne der Gerechtigkeit“ auf, während die Gottlosen unter ihren Füßen zertreten werden. [KWN]
- 83 Statt τριβοῖς bevorzugt ZIEGLER 1980 die Variante τριβόλοις (‚Disteln / Dornen‘), doch ist aufgrund der auch in 5,6a und 5,7b vorliegenden Wegmetapher τριβοῖς vorzuziehen. [HGN]

- 84 Statt ἐνεπλήσθημεν setzt ZIEGLER 1980 die Variante ἐνεπλήχθημεν (‚wir verstricken uns‘) in den Text, die aber nur zusammen mit τριβόλοις einen Sinn ergibt (ENGEL 1998: ‚in Dornen von Gesetzlosigkeit verstrickten wir uns‘). [HGN]
- 85 Zu V. 10f. vgl. Hiob 9,25f. [KWN]
- 86 Wörtlich: ‚wieder zu sich selbst aufgelöst wird / worden ist.‘ [HGN]
- 87 Vgl. Ps 1,4; 35,5; Hiob 21,18; Jes 29,5. [KWN]
- 88 Vgl. PsSal 3,12; 13,11. [KWN]
- 89 Schöner Chiasmus in V. 15bc. [KWN]
- 90 Vgl. Jes 62,3. [KWN]
- 91 Vgl. Ps 118,15f.; 138,7f. [KWN]
- 92 Zur Metaphorik der Waffenrüstung vgl. Jes 59,16f.; Eph 6,14–17; 1 Thess 5,8. [KWN]
- 93 Die genaue Bedeutung des Verbs ὀλοποιέω ist wegen seiner äußerst seltenen Verwendung (in der Antike ist es offenbar nur noch bei Strabon XV 3,18, und zwar ohne Akkusativobjekt, zu finden: ‚Waffen fertigen‘) schwer auszumachen. Für die hier gewählte Übersetzung (‚wird die Schöpfung bewaffnen‘) spricht 5,20 (‚zusammen aber mit ihm wird zu Felde ziehen der Kosmos‘), wo die Welt (also die Schöpfung) ebenfalls nicht einfach als Instrument Gottes dargestellt wird, wie die Übersetzung von ENGEL 1998 (‚die Schöpfung zur Waffe machen‘) implizieren würde. [HGN]
- 94 ENGEL 1998 bezieht θυμού auf das vorangehende πετροβόλου und übersetzt ‚aus der Steinschleuder seines Grimms werden dicke Hagelkörner geworfen‘; doch ist bei πλήρεις eine Genitivergänzung näherliegend als bei πετροβόλου. [HGN]
- 95 Zu Pfeilen und Blitzen in der Hand Gottes vgl. 2 Sam 22,15; Ps 18,15; 144,6; Sach 9,14, zu Hagelschauern und Regenfluten Ex 9,23; Jos 10,11; Ps 18,13; Hiob 38,22f.; Ez 13,11–13. [KWN]
- 96 Vgl. Ps 2,10. [KWN]
- 97 Vgl. zur von Gott verliehenen Königsherrschaft Dan 2,21; Sir 10,4; EpArist 219.224; 4 Makk 12,11; Joh 19,11; Röm 13,1–7. Zu κράτησις vgl. AMELING in diesem Band, S. 193. [KWN]
- 98 Eine der relativ wenigen Stellen, wo ausdrücklich auf den νόμος als Norm verwiesen wird (vgl. noch 2,12; 6,18; 9,5; 16,6; 18,4,9), womit im Rahmen frühjüdischer Paränese nur die Tora gemeint sein kann, während auf der Basis der literarischen Salomo-Fiktion der Schrift ansonsten die σοφία die normierende Rolle des νόμος einnimmt. [KWN]
- 99 Der zweite Teil von 6,5 erinnert an die Warnung des Artabanos bei Herodot VII 10ε,1: ‚Du siehst, wie der Gott die herausragenden Lebewesen (τὰ ὑπερέχοντα ζῶα) mit seinem Blitz trifft ... Denn der Gott pflegt alles Herausragende (τὰ ὑπερέχοντα πάντα) zurückzustutzen ...‘. [HGN]
- 100 Die Genitivkonstruktion συγγνωστός ... ἐλέους ist eigenartig; bei den Parallelen, die man findet (Philon, Jos 53: συγγνωστός ... τῆς ἀγαν ἀπαιδευσίας, Max. Tyr. 33,3b: σύγνωστος ... τῆς ἀγνοίας, Philostrat, soph. I 490,37: συγνωστοί ... τῆς φιλοτιμίας) steht im Genitiv stets ein negativer Umstand, der der Verzeihung bedarf, weswegen hier ἐλέους mit ‚erbarmungswürdiger Zustand‘ übersetzt wurde. [HGN]
- 101 Vgl. Hiob 34,17–19; Sir 35,12; Prov 22,2. [KWN]
- 102 Der Wortstamm ὄστ-, mit dem hier gespielt wird, ist in der Sapientia signifikant häufig und kann umfassend für ‚Frömmigkeit‘ stehen (vgl. 2,22; 4,15; 5,19; 7,27; 9,3; 10,15.17; 14,30; 18,1.5.9). [KWN]
- 103 Zum Lobpreis der Weisheit in 6,12–20 vgl. Hiob 28; Sir 14,20–15,10; 51,13–30 sowie (als Selbstempfehlung) Prov 8,1–21; Sir 24. [KWN]
- 104 Vgl. Prov 8,17. [KWN]
- 105 Vgl. Prov 8,3. [KWN]
- 106 Vgl. Prov 8,1. [KWN]
- 107 Vgl. Prov 8,34. [KWN]

- 108 Zu τήρησις bzw. τηρεῖν in Bezug auf die Tora und ihre Gebote vgl. Tob 14,9; Sir 29,1; 32,23; *TestDan* 5,1; 1 Kor 7,19; Jak 1,27; 2,10; 1 Joh 2,3–5; 3,22.24; 5,3. [KWN]
- 109 Zum Stilmittel des Sorites bzw. der Klimax vgl. Röm 5,3–5; 8,29f.; 10,14f. [KWN]
- 110 Zur Frage nach dem Ursprung der Weisheit vgl. auch Hiob 28,12. [KWN]
- 111 Nach Prov 8,22–31 (vgl. Sir 1,4,9; 24,8) liegt der Ursprung der Weisheit vor dem Beginn der Erschaffung der Welt. [KWN]
- 112 Das Wort εὐστάθεια kommt nur in Spätschriften der Septuaginta vor, meist in politischen Kontexten (vgl. *EstZus* 3,26; 6,28). Bei Philon bezeichnet es dagegen häufig die innere Ruhe des Weisen (vgl. *Post* 28 [vom „allweisen Mose“]).¹⁸⁴ [neben εὐνομία]; *Her* 289 u. ö.). [KWN]
- 113 Gen 2,7: „und Gott formte den Menschen, Staub von der Erde“ (καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς). Vgl. Gen 3,19.23; Koh 3,20; 12,7; Sir 17,1; Philon, *Op* 135; Josephus, *Ant* I 34; *LAE* 40,5f.; 1 Kor 15,47. [KWN]
- 114 Vgl. Hiob 10,10; Ps 139,13–15. Zur ‚Zehnmonatsfrist‘ der Schwangerschaft vgl. auch 4 Makk 16,7. Wenn ἐν αἵματι instrumental verstanden wird, könnte dahinter der Gedanke stehen, dass das Menstruationsblut während der Schwangerschaft zur Ernährung und Entwicklung des Fötus dient, vgl. Aristoteles, *gen. an.* I 19 (727b,31–33 BEKKER [= LCL 366,13]). [KWN]
- 115 Dass der Beischlaf Lust bereitet, wenngleich nur aus Notwendigkeit, nicht als höchstes Gut, kann auch Philon anerkennen, *All* II 17; vgl. *Op* 161; *Abr* 100. [KWN]
- 116 Vgl. Koh 3,19. [KWN]
- 117 Das Wort ὁμοιοπαθής kommt in der Septuaginta nur noch in 4 Makk 12,13 vor mit Blick auf alle Menschen, die, weil aus den gleichen Elementen entstanden (ἐκ τῶν αὐτῶν γεγονότας στοιχείων), „Gleiches erleidend“ sind (zu στοιχεῖα vgl. V. 17!). Zum ganzen Zusammenhang vgl. Mark Aurel V 4: „Ich gehe meinen Weg auf der Bahn des Naturgemäßen, bis ich mich ausruhen kann, nachdem ich mein Leben dorthin ausgehaucht habe, woraus ich Tag für Tag Luft hole, und auf den Boden gestürzt bin, aus dem mein Vater den Samen erhielt, meine Mutter das Blut und meine Amme die Milch; aus diesem Boden nähre ich mich Tag für Tag und Jahr für Jahr; er trägt mich, während ich ihn trete und vielfach missbrauche (ὁ φέρει με πατοῦντα καὶ εἰς τοσαῦτα ἀποχρώμενον αὐτῶ)“ (Übersetzung NICKEL). Zur Materie als dem passiven, Veränderung erleidenden Prinzip in der stoischen Philosophie vgl. Diog. Laert. VII 134. [KWN]
- 118 Statt βασιλέων setzt ZIEGLER 1980 die Variante βασιλεύς in den Text. [HGN]
- 119 Vgl. Sir 40,1–4. [KWN]
- 120 Der hier gemeinte Grund ist wohl die Einsicht in die allgemeine *conditio humana*, insbesondere in die Sterblichkeit aller Menschen (vgl. den vorangehenden Vers), woraus allerdings eine völlig andere Folgerung gezogen wird als im Blick auf den Törichten in Sap 2,1–20. [RHL]
- 121 Vgl. Hiob 28,15–19; Prov 3,14f.; 8,10f.; 16,16. [KWN]
- 122 Zur möglichen instrumental Auffassung von ἐν χερσίν αὐτῆς vgl. 1,12 und 3,14. [HGN]
- 123 Schon nach biblischer Vorlage erhält Salomo, gerade weil er nur um Weisheit gebeten hatte, von Gott auch noch Reichtum und Ehre vor allen Königen dazu (vgl. 1 Kön 3,10–13; 10,14–25). [KWN]
- 124 Obwohl ἄφθονος auch in der Septuaginta in der im Griechischen üblichen Bedeutung ‚reichlich‘ vorkommt (3 Makk 5,2; 4 Makk 4,10), hat ἄφθόναος hier neben ἀδόλωος (*hapax legomenon*) ethischen Sinn (vgl. ἄφθονος *PseudPhok* 70; *TestGad* 7,6). List (δόλος) und Neid (φθόνος) sind klassische Themen der frühjüdischen Tora-Paränese (vgl. zur List *TestIss* 7,4; *TestGad* 6,3; *TestBenj* 6,4; *PseudPhok* 4.43; Josephus, *Apion* II 216; *2Hen* 44,4; *Sib* III 191; *PsSal* 4,8.23; 12,1, zum Neid *TestSim* 3,1; 4,7 u. ö.; *TestDan* 2,5; *TestGad* 3,3; 4,5; *TestBenj* 4,4; 7,2.5; 8,1; *Sib* III 377.662; Philon, *Hypoth* 7,6; *2Hen* 10,5; Tob 4,7.16). [KWN]

- 125 Gemeint ist hier wohl, dass die Weisheit denjenigen, der sie empfängt, auf eine Stufe hebt, die es ihm überhaupt erst ermöglicht, mit Gott in ein Verhältnis der *φιλία* zu treten. Nach *Jub* 30,20 wird ein Mensch, der in seinem Leben Gerechtigkeit getan hat, „als Freund und Gerechter auf den Tafeln des Himmels verzeichnet“ (von Abraham *Jub* 19,9; Philon, *Abr* 273; *Jak* 2,23; vgl. *Jes* 41,8; 2 *Chr* 20,7). Zum Motiv der Freundschaft mit Gott vgl. auch *Sap* 7,27. [KWN]
- 126 ENGEL 1998 übersetzt „Mir aber gebe Gott, richtig auszudrücken, was ich sagen will“; es spricht aber aufgrund der starken Präsenz Gottes im Kontext dieses Verses (und in diesem Vers selbst) mehr dafür, *κατὰ γνώμην* als „nach seinem [= Gottes] Sinn“ zu verstehen. [HGN]
- 127 ENGEL 1998 übersetzt *διορθωτής* mit ‚Richtungsgeber‘; doch bedeutet das Wort in den übrigen Belegen (die mit Diodor erst kurz vor der Abfassung der *Sapientia* einsetzen) stets ‚Verbesserer / Korrektor‘. [HGN]
- 128 Wenn mit dem (äußerst seltenen) Wort *ἐργατεία* auf die Schöpfungswerke Gottes verwiesen werden sollte, könnte man die *ἐργατειῶν ἐπιστήμη* als eine Art theologischer Naturwissenschaft verstehen (vgl. V. 17–20 über die inneren Zusammenhänge der Welt). [KWN]
- 129 Zum Ausdruck *σύστασις κόσμου* vgl. Platon, *Tim.* 32c; Philon, *Aet* 25; Ps.-Aristoteles, *De Mundo* 396b. [KWN]
- 130 Vgl. zur Aufnahme dieses aus der griechischen Philosophie (Platon, *Tim.* 48b; *Thet.* 201e) stammenden Begriffs in der jüdischen Literatur Philon, *Cher* 127; *VitCont* 3f.; *Aet* 29; 4 *Makk* 12,13 sowie *Gal* 4,3,9; *Kol* 2,8,20; 2 *Petr* 3,10. [KWN]
- 131 Vgl. Ps.-Aristoteles, *De Mundo* 401b25–26 (Θηομ), mit Zitat aus Platon, *leg.* 715e–716a („Gott, welcher, wie auch ein alter Spruch besagt, Anfang, Mitte und Ende aller Dinge umfaßt, geht immer den geraden Weg, weil er stets der Natur gemäß unwandelbar seine ewige Bahn verfolgt, und ihn geleitet stets die Gerechtigkeit, welche alle bestraft, die das göttliche Gesetz überschreiten.“) und 730c. [KWN]
- 132 Vgl. zum ganzen Zusammenhang Philon, *Op* 26–66. [KWN]
- 133 Nach *Sir* 39,1–3 erforscht der Weise, der seinen Sinn auf das Gesetz des Höchsten richtet, die Geheimnisse der Sprichwörter (*ἀπόκρυφα παροιμιῶν ἐκζητήσει*). [KWN]
- 134 Zur Weisheit als *τεχνίτις* vgl. 8,6; 14,2 (13,1: *τεχνίτης*). Nach *Prov* 8,27–31 war die als erstes seiner Werke erschaffene Weisheit dabei, als Gott Himmel und Erde entwarf. Philon, *Op* 20, kennt nur den *τεχνίτης* (masc.), der nach dem seiner Seele eingepprägten Bild die Stadt erbaut (*ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος*), als Analogie für die von Gott erschaffene, aus den Ideen bestehende Welt, die in der göttlichen Vernunft (*ὁ θεῖος λόγος*) ihren Ursprung hat (vgl. auch *Op* 67 von der Natur [*ἡ φύσις*], die wie ein Künstler [*τεχνίτης*] das tierische Leben hervorbringt; *Op* 135 von der Erschaffung des Einzelmenschen durch den *τεχνίτης* aus Erdenstaub und göttlichem Geist). [KWN]
- 135 Der Ausdruck *πνεῦμα νοερόν* begegnet auch bei Poseidonios, *Fr.* 349. – Zur folgenden katalogartigen Aufzählung von 7 x 3 = 21 Prädikaten des in der *σοφία* gegenwärtigen *πνεῦμα νοερόν* vgl. *Jak* 3,17 (7 Prädikate der „Weisheit von oben“); *ApkAbr* 17,8–10a (21 Prädikate Gottes); Kleanthes, *SVF* I 557 (28 Epitheta des Guten). Nach Philon, *All I* 43, hat die Schrift die Weisheit vielfältig bezeichnet, um ihre Vielnamigkeit darzutun. Solche Vielnamigkeit wird in hellenistischer Rezeption besonders der Isis zugesprochen (Plutarch, *Is.* 372e; *OGIS* 695; *PGM* 57,13; Apuleius, *met.* XI 5). Im weiteren Sinne vergleichbar sind von daher dann auch Hymnen und Aretalogien auf Zeus (Kleanthes, bei Stobaios, *flor.* I 1,12) und Isis (*PapOxyrh* 1380). [KWN]
- 136 Nach Philon ist in geschaffenen Wesen Bewegung besser als Ruhe (*Op* 67). In der Bewegung liegt das Prinzip des Werdens (*γένεσις*), „da sowohl das Erzeugende wie das, was erzeugt wird, nicht ohne Bewegung ist“ (*Op* 100). Während aber die

- Sapientia* mit der Beweglichkeit der Weisheit ihre Nähe zu Gott herausstellen will (vgl. V. 25–27), betont Philon (unter Berufung auf den pythagoreischen Philosophen Philolaos) den Unterschied zwischen der erzeugenden und erzeugten Bewegung einerseits und dem unbewegten (ἀκίνητος) Gott andererseits als „dem einzigen, der weder bewegt noch bewegt wird“. [KWN]
- 137 Vgl. Sir 24,3. [KWN]
- 138 Dass die Weisheit als Emanation Gottes angesehen wird, ist mit diesem Ausdruck vor unserer Stelle nicht belegt, entspricht aber stoischem und mittelplatonischem Denken über den Menschen und seinen Gott, vgl. Marc Aurel II 4; XII 2.26; Cicero, *nat. deor.* II 79. [KWN]
- 139 In Hebr 1,3 wird Christus, der Sohn Gottes, als ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ bezeichnet („Abglanz seiner Herrlichkeit und Abdruck seines Wesens“). [KWN]
- 140 Zu Gott als unvergänglichem Licht vgl. *Sib* Fr. 3,34 (bei Theophilus, *Ad Autolyicum*). Nach Philon, *Praem* 36–38, schaut der vollkommene Mensch Gott im unkörperlichen Lichtglanz, reiner als der Äther, als von reinstem Licht umstrahlten Wagenlenker. [KWN]
- 141 Bei Platon ist der Kosmos Abbild (εἰκῶν) von etwas Ewigem, das immer mit sich selbst gleich und identisch und nur durch Überlegung und Vernunft erfassbar ist (*Tim.* 29ab). Philon (*Op* 25) überträgt diesen Grundsatz auf die biblische Aussage von der Erschaffung des Menschen nach dem Abbild Gottes (Gen 1,27) und folgert daraus, dass der eine erschaffene Mensch Abbild des Menschen als Gattung nach dem göttlichen Logos, also Abbild des Abbildes ist (εἰκῶν εἰκόνοσ), und die ganze sinnlich wahrnehmbare Welt Nachahmung des göttlichen Bildes (μίμημα θείας εἰκόνοσ). [KWN]
- 142 „Freunde Gottes“ sind in der Bibel insbesondere Mose (Ex 33,11; vgl. Philon, *Vit Mos* I 156; *All* III 204) und Abraham (Jes 41,8; 2 Chr 20,7; vgl. *Jub* 19,9; Philon, *Sobr* 56; *ApkAbr* 9,6; 10,6; *TestAbr* A 15f.; *4Esra* 3,14; Jak 2,23), in der frühjüdischen Literatur auch alle Gerechten (*Jub* 30,20f.), alle Weisen (Philon, *Her* 21; *Prob* 44) oder diejenigen, die Gott um seiner selbst willen verehren (Philon, *Abr* 129, speziell die Therapeuten, *VitCont* 90). [KWN]
- 143 Nach Aristobulos, Fr. 2,4 (bei Eus. *Pr. Ev.* VIII 10), verdient Mose den Ehrennamen ‚Prophet‘, weil er über Weisheit und göttlichen Geist verfügt, den allegorischen Sinn der Worte der Tora zu erfassen. [KWN]
- 144 Nach Philon, *Migr* 40, ist die Sonne Nachahmung und Abbild (μίμημα καὶ εἰκῶν) der Weisheit. [KWN]
- 145 Das von ZIEGLER 1980 in den Text gesetzte λαμπρότερα erscheint im Kontext sinnvoller als das von RAHLFS 1979 bevorzugte προτέρα („die im Rang vorausgehende“). [HGN] Nach Aristobulos, Fr. 5,9f. (bei Eus. *Pr. Ev.* VIII 12), hat Gott am ersten Schöpfungstag das Licht erschaffen, durch das alles im Zusammenhang erkannt werden kann; deshalb kann man auch in Bezug auf die Weisheit sagen, alles Licht komme von ihr her. [KWN]
- 146 Vgl. Prov 8,30; Philon, *VitCont* 68. [KWN]
- 147 Vgl. Philon, *Congr* 5, vom Zusammenleben (συμβίωσις, vgl. Sap 8,3!) mit der Vernunft (φρόνησις), die wie der Reichtum nur dann nützlich ist, wenn sie „etwas Nützliches gebiert“ (τὰ ὠφέλιμα τίκτη). [KWN]
- 148 Vgl. Sap 1,1. [KWN]
- 149 Die auf Platon, *rep.* IV 427e, *Phaid.* 69c und *leg.* I 631c zurückgeführten vier ‚Kardinaltugenden‘ Mäßigung (σωφροσύνη), verständiges Denken (φρόνησις), Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) und Tapferkeit (ἀνδρεία) werden in der jüdisch-hellenistischen Ethik gern rezipiert, vgl. 4 Makk 1,2–6.18 (zur Beschreibung der σοφία); 5,23; 15,10; Philon, *All* I 63–65.71f.; vgl. a. *SpecLeg* IV 147; *Decal* 119 zur εὐσέβεια als „Königin der Tugend“. [KWN]

- 150 Zu συμβίωσις vgl. Sap 8,3.16. S. a. Sir 6,26–31. [KWN]
- 151 Vgl. 1 Kön 3,7. [KWN]
- 152 ‚Unsterblichkeit‘ (ἀθανασία) kommt in der Septuaginta nur in Sap 3,4; 4,1; 8,13.17; 15,3 und 4 Makk 14,5; 16,13 vor, im Neuen Testament nur 1 Kor 15,53f.; 1 Tim 6,16. Bei Josephus spricht der römische Feldherr Titus den Seelen der in der Schlacht tapfer fallenden römischen Soldaten Unsterblichkeit zu (*Bell* VI 46f.; zur Unsterblichkeit der Seelen VII 340.348; *Ant* XII 282; XVII 354; von den Taten der Gerechten *Ant* XII 282). Für Philon ist Gott als Urheber der Seele die ewig strömende Quelle des Lebens, aus dem die Gottlosen, „ohne je von dem Trank der Unsterblichkeit zu kosten“ (τῆς ἀθανασίας πότον), enteilen müssen (*Fug* 198f.). In *JosAs* 8,5; 15,5; 16,16 ist neben dem „Brot des Lebens“ und der „Salbe der Unverweslichkeit“ von einem „Becher der Unsterblichkeit“ (ποτήριον ἀθανασίας) die Rede. Vom Abendmahl als „Heilmittel der Unsterblichkeit“ (φάρμακον ἀθανασίας) spricht Ignatius, *Eph.* 20,2. [KWN]
- 153 Vgl. Sir 6,28; Mt 11,29. Zum Motiv der inneren Ruhe (ἀνάπαυσις) des Gerechten bei Philon vgl. *Abr* 27f.; *All* III 77; *Cher* 87 u. ö. Nach Aristobulos, Fr. 5,10 (bei Eus. *Pr. Ev.* XIII 12), wird, wer der Weisheit folgt, sein ganzes Leben lang unerschütterlich (ἀτάραχος) sein, wie der Verfasser mit ausdrücklichem Bezug auf die peripatetische Philosophie herausstellt. [KWN]
- 154 Auch nach Philon, *Her* 315, hat die menschliche Bildung (παιδεία) die Weisheit Gottes (τοῦ θεοῦ σοφίαν) zum Ziel, „den großen Strom (nach Gen 15,18), der mit Freude und Wonne (χαρᾶς καὶ εὐφροσύνης) und anderen Gütern angefüllt ist“. [KWN]
- 155 Mit λογισάμενος ἐν ἑαυτῷ liegt wohl ein bewusster wörtlicher Bezug auf 2,1 (ἐν ἑαυτοῖς λογισάμενοι) vor: Dem falschen Denken der Frevler wird das richtige Denken des Ich-Sprechers gegenübergestellt. Wie nach 2,1 folgt auch hier eine längere wörtliche Rede als Resultat des λογίζεσθαι. [HGN]
- 156 ENGEL 1998 übersetzt συγγένεια mit ‚Verwandtschaft‘, was sich aber zum Vorangehenden (wo es um Ehegemeinschaft mit der Weisheit geht) schlecht fügt; deshalb ist hier (in Übereinstimmung mit einer Bedeutung des Verbs συγγίγνομαι) die Übersetzung ‚gemeinsames Leben‘ gewählt. [HGN] Philon, *Op* 145f., definiert συγγένεια folgendermaßen: „Jedermann ist dem Denkvermögen (διάνοια) nach der göttlichen Vernunft (λόγος) verwandt, da er ein Eindruck (ἐκμαγείον), ein Abriß (ἀπόσπασμα), ein Abglanz (ἀπαύγασμα) von deren seliger Natur ist.“ Vor diesem Hintergrund ist es vielleicht doch nicht auszuschließen, dass συγγένεια hier ‚Verwandtschaft‘ bedeutet. [KWN]
- 157 ENGEL 1998 übersetzt ἐν κοινωνίᾳ λόγων αὐτῆς mit „im Gespräch mit ihr“. [HGN]
- 158 Vgl. zur guten und schönen Naturbegabung (παῖς δὲ ἤμην εὐφυῆς) Aristoteles, *eth. Nic.* III 1114b; *rhet.* 1362b. [KWN]
- 159 Zur Existenz der Seelen im Himmel vor der Geburt vgl. *2Hen* 23,4f.; Philon, *Som* I 138; *Her* 240; Josephus, *Bell* II 154f. [KWN]
- 160 Zu ἔσομαι ἐγκρατής vgl. den (freilich ganz anders gewendeten) Gedanken in Aristoteles, *eth. Nic.* VII 1145b: Enthaltsamkeit ist das Beharren bei dem einmal gefällten Urteil der Vernunft. [KWN]
- 161 Zur Weisheit als guter Gabe Gottes, die erbeten werden muss, vgl. Jak 1,5.17; 3,13–18. [KWN]
- 162 Das Imperfekt ἦν könnte hier (wie ein gnomischer Aorist) präsentische Qualität haben. [KWN]
- 163 Der Gedanke, dass Einsicht und Erkenntnis ein Gottesgeschenk sind, findet sich auch im paganen Bereich; vgl. z.B. Plutarch, *Is.* 1.351cd. [RHL]
- 164 Zur Wendung „Gott der Väter“ vgl. Ex 3,15; *TestRub* 4,10; *TestSim* 2,8; *TestJuda* 19,3; *TestGad* 2,5; *TestJos* 1,4; 6,6f.; Apg 3,13; 5,30; 7,32; 22,14, im Blick auf Salomo 1 Chr 28, 9LXX; in der Gebetsanrede 1 Chr 29,18; *OrMan* (= *Odae* 12.) 1. [KWN]

- 165 Zum Erbarmen Gottes in frühjüdischen Gebeten vgl. *OrMan* (= *Odae* 12,) 6.14; *Ps-Sal* 2,33 (und häufig); *JosAs* 11,10; 12,13.15; *TestNaf* 4,3; *TestAbr* 14,9.11. Als Gottesprädikat begegnet ἔλεος auch im Neuen Testament in hymnischen Texten wie Lk 1,50.54.58.72. 78; Röm 9,23; 15,9; Eph 2,4; Tit 3,5 sowie in Briefpräskripten. [KWN]
- 166 Vgl. Ps 33,6; Joh 1,3; Hebr 11,3. [KWN]
- 167 Zur Herrschaft des Menschen über alle Geschöpfe vgl. Gen 1,26; 9,2; Ps 8,7; Sir 17,4; *1QS* 3,17f.; Philon, *QuaestGen* I 94; *Op* 84.88; *VitMos* II 65; *2Bar* 14,18; *4Esra* 6,54; *2Hen* 58,3; *Sib Fr.* 3,13f. (bei Theophilus, *Ad Autolyicum*). [KWN]
- 168 Vgl. vom „Thron Gottes“ Sir 1,8, vom „Thron der Weisheit“ Sir 24,4. Von „Thronen Gottes“ (Plur.) ist in der Septuaginta nur Ps 121,5LXX und Dan 7,9 die Rede (der Singular ist sehr häufig). An der zweiten Stelle schaut der Prophet, wie Throne (Plur.) im Himmel aufgestellt werden; auf einem von ihnen nimmt ‚ein Hochbetagter‘ (= Gott) Platz, der zweite ist offenbar für den mit den Wolken des Himmels kommenden Menschensohn bestimmt, dem die ewige Königsherrschaft über alle Nationen übertragen wird (7,14). [KWN]
- 169 Vgl. 1 Chr 28,5f.; 2 Chr 1,7f.; 1 Kön 3,7–9. [KWN]
- 170 Vgl. Sir 47,13. [KWN]
- 171 Προετοιμάζω in der LXX nur noch Jes 28,24 sowie im NT Röm 9,23; Eph 2,10. Gemeint ist (abgesehen von der Jesajastelle) die göttliche Vorherbestimmung. [KWN]
- 172 Zur Anwesenheit der Weisheit bei der Erschaffung der Welt vgl. 6,22; Prov 8,22–31; Aristobulos, Fr. 5,11 (bei Eus. *Pr. Ev.* XIII 12); Philon, *Ebr* 31. [KWN]
- 173 Vgl. Ps 43,3; 107,20. [KWN]
- 174 ENGEL 1998 übersetzt recht frei „damit sie mir beistehe und alle Mühe mit mir teile“. [HGN]
- 175 ENGEL 1998 übersetzt „durch ihre Herrlichkeit“. [HGN]
- 176 Zu πρόσδεκτος / εὐπρόσδεκτος im Sinne der Anerkennung durch Gott vgl. Prov 11, 20; Röm 15,16; 1 Petr 2,5. [KWN]
- 177 Hier ist die Fiktion, dass der Sprecher Salomo, der Sohn Davids, ist, am konkretesten zu greifen. [HGN] Von „Thronen des Gerichts, Thronen beim Haus Davids in Jerusalem“ spricht Ps 121,5LXX. Der Plural dürfte sich hier von 1 Kön 7,7 (MT = 3 Reg 7,44LXX) her erklären, wo berichtet wird, dass Salomo in seinem Jerusalemer Palast eine „Thronhalle“ (τὸ αἶλαμ τῶν θρόνων) als Gerichtsstätte erbaut hat. [KWN]
- 178 Vgl. Jes 40,13f.; Jer 23,18; Bar 3,29–31; Hiob 11,7f.; 15,8; Sir 18, 4–7; *1Hen* 93,11–14; 1 Kor 2,16; Röm 11,34. [KWN]
- 179 Terminologie und Seelenvorstellung sind platonisch gefärbt (vgl. Platon, *Phaid.* 66b; 81c; *Gorg.* 493a; *Tim.* 43a–c), aber schon bei Philon mit biblischen Schöpfungsvorstellungen verschmolzen (*Gig* 31; *Cher* 114; *Som* I 138f.; *All* I 108; III 152; *Det* 16; vgl. auch Josephus, *Bell* VII 46–48). [KWN]
- 180 Zu σκῆνος als Ausdruck für den menschlichen Körper vgl. 2 Kor 5,1,4; σκῆνωμα *4Bar* 6,3; 2 Petr 1,13f. [KWN]
- 181 In der Septuaginta kommt γεώδης nur hier und 15,13 vor (vgl. auch γηγενής Sap 7,1; Ps 48,3LXX; Prov 2,18; 9,18). Bei Philon ist es dagegen häufig (in anthropologischem Sinn z.B. *Op* 135; *All* I 1.31f.31f. u. ö.). Nach Hiob 4,49f. sind Menschen solche, „die im Lehmhaus wohnen und auf Staub gegründet sind“. Offenbar schwingt jeweils Gen 2,7 als biblische Grundstelle von der Erschaffung des Menschen aus Staub der Erde mit (vgl. auch o. zu 7,1). [KWN]
- 182 ENGEL 1998 übersetzt: „das irdische Zelt belastet den um vieles besorgten Sinn“. [HGN]
- 183 Vgl. Sir 1,3. [KWN]
- 184 Vgl. Jes 35,3; Prov 4,26; *1QH* XII 31f.; Hebr 12,13. [KWN]
- 185 Nach Gen 1,26 wurde der Mensch (ἄνθρωπος Singular) nach Gottes Ebenbild zunächst allein erschaffen. Dass er hier dennoch πατήρ κόσμου genannt wird, gibt

- dem eine besondere Pointe, zumal es in Gen 2,18 vor der Erschaffung der Eva heißt: οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον! Wie weit dahinter auch philosophische Reflexionen über das Eine als Ursprung der Vielheit verborgen sind, muss wohl offen bleiben. [KWN]
- 186 Dass Adam durch die Weisheit im Paradies vor Verfehlungen bewahrt bzw. aus ihnen herausgerissen wurde, steht in Spannung zu der im Frühjudentum oft rezipierten biblischen Geschichte von Adams Fall (vgl. Gen 3). Im „Griechischen Leben Adams und Evas“ wird aber erzählt, dass Adam (bzw. seine Seele oder sein Geist) nach seinem Tod in den Himmel zu Gottes Thron entrückt wird und dort nach einem ausführlich geschilderten Gerichts- und Reinigungsverfahren Barmherzigkeit erfährt, um bis zu seiner Auferweckung von den Toten im dritten Himmel des Paradieses aufbewahrt zu bleiben (LAE 31–37). [KWN]
- 187 ENGEL 1998 fasst ἀπάντων als Neutrum auf („über alles“). [HGN]
- 188 Vgl. oben zu 9,2. [KWN]
- 189 Kain, vgl. Gen 4,1–8. Auch Philon nennt Kain ἀδελφοκτόνος (*Cher* 52; *Fug* 60; *Praem* 68.72.74; vgl. Josephus, *Ant* I 65: ἀδελφοκτονία). [KWN]
- 190 Kain ist hier derjenige, der als erster tödliche Gewalt von Menschen gegeneinander begründet hat und damit die ganze Menschheit eine Grenze überschreiten ließ. [HGN] Schon in Gen 6,5–8 wird die Sintflut mit der Bosheit der Menschen auf Erden begründet, zwar nicht explizit mit Verweis auf Kain, aber von anderen menschlichen Bosheiten war in der biblischen Darstellung bis dahin noch keine Rede. [KWN]
- 191 Noach und die Arche, vgl. Gen 6,5–9,17. [HGN] Noach ist der erste, der in der Bibel „ein Gerechter“ (ἄνθρωπος δίκαιος) genannt wird (Gen 6,9, ausdrücklich notiert von Philon, *Congr* 90; vgl. *Her* 260; 2 Petr 2,5). [KWN]
- 192 Vielleicht sollte auch hier ἐν ὁμοιοῖα πονηρίας wieder instrumental bzw. kausal verstanden werden (vgl. 1,12; 3,14; 9,1): „aufgrund der Eintracht ihrer Schlechtigkeit“. [HGN]
- 193 Der Turmbau zu Babel, vgl. Gen 11. [HGN]
- 194 Abraham, wie sich eindeutig aus dem letzten Teil dieses Verses ergibt (vgl. Gen 15,6; 22,1–13). [HGN] Auffällig gegenüber der ausführlichen Wiedergabe der Lot-Sodom-Geschichte (Verse 6–8) ist der relativ knappe Verweis auf die Isaak-Episode als einzige der reichen biblischen und frühjüdischen Abraham-Überlieferungen, hier zudem noch entgegen der biblischen Erzählfolge eingeordnet. [KWN]
- 195 ENGEL 1998 übersetzt: „und ihm Kraft gegeben bei (aller) Liebe zu seinem Kind“; es könnte aber auch gemeint sein „als es um die (Opferung der) Eingeweide seines Kindes ging“. [HGN] Die Eingeweide (σπλάγχνα) können in der biblischen Weisheitsliteratur als Sitz der Empfindungen angesehen werden, aus denen Mitleid erwächst (vgl. Prov 12,10; 26,22; Sir 30,7; 33,5). Daraus entwickelt sich in der frühjüdischen Paränese die εὐσπλαγχνία geradezu als ethischer *terminus technicus*, vgl. *TestSeb* (Titel: περὶ εὐσπλαγχνίας καὶ ἐλέους) 5,1; 8,1; 9,8; *TestAsser* 7,7; *TestBenj* 4,1; *ApkSedr* 5,8; 13,4,8; 15,1; *OrMan* (= *Odae* 12), 7 (von Gott). Daraus ließe sich für unsere Stelle die Übersetzung „und ihn gegenüber dem Mitleid zu seinem Kind als stark bewahrte“ ableiten. [KWN]
- 196 Lot, vgl. Gen. 19,1–29. [HGN] Auch wenn Lot in der Bibel nicht ausdrücklich ‚gerecht‘ genannt wird, ergibt sich doch aus dem Zusammenhang (vgl. Gen 18,16–33), dass er als „letzter der Gerechten“ aus Sodom gerettet wurde. Vgl. auch 2 Petr 2,6f. [KWN]
- 197 Gemeint ist das Gebiet der fünf in Gen 14,2 und 14,8 genannten Städte am unteren Jordan und nördlich des Toten Meeres. [HGN] Allegorisch auf die fünf Sinne des Menschen hin interpretiert wird das bei Philon, *Abr* 147.165.229 (dort auch das Wort πεντάπολις). In Jud 7 werden neben Sodom und Gomorra (nach Gen 10,19; 13,10; 14,2.8.10.11; 18,20.26; 19,24; Dtn 29,22; 32,32; Jes 1,9f.; 13,19; Jer 23,14; 49,18; 50,40;

- Am 4,11; Zef 2,9) auch „die umliegenden Städte“ genannt, die „auf gleiche Weise wie sie Unzucht trieben“ (vgl. 2 Petr 2,6). [KWN]
- 198 Vgl. Dtn 29,22. [HGN] Nach Josephus, *Bell* IV 483–485, waren zu seiner Zeit in der Gegend von Sodom noch „Spuren des göttlichen Feuers“ und „die Schatten der fünf Städte“ zu sehen, und die Früchte der Gegend enthielten Asche bzw. lösten sich, wenn man die Schalen entfernte, in Rauch und Asche auf. Vgl. auch Philon, *VitMos* II 56. [KWN]
- 199 Vgl. Gen 19,26: Auf der Flucht vor der Zerstörung schaute sich Lots Frau um und wurde zur Salzsäule. [HGN]. Vgl. Josephus, *Ant* I 203; 1 *Cl* 11,2. [KWN]
- 200 Jakob, der vor Esau fliehen musste, vgl. Gen. 27,41–45. [HGN]
- 201 Offenbar eine Anspielung auf Jakobs Traum nach Gen 28,12–15, in welchem Jakob eine Leiter schaut, die von der Erde bis in den Himmel reicht und auf der ihm Gott selbst begegnet; vom Traum erwachend bekennt Jakob: „nichts anderes ist dies als das Haus Gottes, und dies ist das Tor zum Himmel“ (28,17; vgl. auch *Jub* 27,25; *TestLevi* 9,3). [KWN]
- 202 Die Übersetzung fasst ἐν μόχοις erneut instrumental auf (vgl. o. Anm. 192 zu 10,5). [HGN]
- 203 Vgl. Gen 30,25–31,21 (Jakob überlistet Laban); vgl. *Jub* 28,26–30; Philon, *All* III 15f. [HGN / KWN]
- 204 Vgl. Gen 31,22–54 (Laban verfolgt Jakob); Gen 32,4–22; 33,1–11 (Wiederbegegnung mit Esau); vgl. zum Schutz Jakobs durch Gott auch *Jub* 27,13–18; 37f. [KWN]
- 205 Vgl. Gen 32,25–31 (Jakob ringt mit Gott); vgl. Hos 12,5; *Jub* 27,19–27; Josephus, *Ant* I 331–334. Für Philon ist Jakob als Asket Vorbild der durch Übung erworbenen Weisheit und Kämpfer für die Tugend und gegen Leidenschaften und Schlechtigkeiten, vgl. *Abr* 52; *VitMos* I 76; *Som* I 45.168–172; *All* III 190; *Sacr* 17.42.120; *Agr* 42; *Plant* 110; *Ebr* 82; *Sobr* 65; *Congr* 35.70; *Fug* 4.43.52; *Mut* 81. [KWN]
- 206 Josef, vgl. Gen 37–50; besonders 37,12–36 (Josef in der Zisterne); 39,20–41,46 (Josef steigt aus dem Gefängnis zum zweiten Mann Ägyptens nach dem Pharao auf). [HGN]
- 207 Anknüpfend u.a. an Gen 41,38f. (Josef als mit dem Geist Gottes begabter Weiser) und Gen 50,25f. (Überführung der Gebeine Josefs von Ägypten in das Land Israel) bekommt Josef in der frühjüdischen Überlieferung herausragende Bedeutung, vgl. Philon (der freilich ein insgesamt ambivalentes Josef-Bild zeichnet), *Jos* passim (bes. 28–36: Josef als Repräsentant des mit dem Naturgesetz sachlich identischen Mose-Gesetzes); *Som* II passim (Josefs Träume); *Migr* 17–24.159–162; *Sobr* 27; Josephus, *Ant* II 7–200 (bes. 198f.: Josef als mit großer Weisheit begabter Führer des Volkes); *Jub* 39f.; 42,1–46,6; *ArtapHist* Fr. 2 (bei Eus. *Pr. Ev.* IX 23); 1 *Makk* 2,53; *JosAs* passim (Anknüpfungspunkt dieser romanhaften Erzählung ist Josefs Heirat mit einer ägyptischen Priestertochter, aber darüber hinaus wird Josef als Idealgestalt mit transzendenten Zügen gezeichnet); *TestXII* passim (bes. *TestJos*: Josef als Typos der σωφροσύνη); 4 *Makk* 18,11; *Apg* 7,9–16; *Hebr* 11,22. [KWN]
- 208 Der biblischen Textfolge entsprechend (vgl. Ex 1,8) folgt unmittelbar auf die Josefs-geschichte der im Buch Exodus beschriebene Auszug Israels aus Ägypten. Zur innerbiblischen und frühjüdischen Rezeption der Exodusüberlieferung vgl., abgesehen von ihrer breiten Aufnahme bei Philon und Josephus, *Jes* 63,11–14; *Neh* 9,9–21; *Ps* 77,16–21; 78,12–53; 105,26–45; *Sir* 45,1–5; *Jub* 48; *ArtapHist* Fr. 3 (bei Eus. *Pr. Ev.* IX 27); *EzTrag*; 1 *Kor* 10,1–5; *Apg* 7,17–45; *Hebr* 11,23–29. [KWN]
- 209 Vgl. Ex 3,1–4,9; 6,2–13. [HGN]
- 210 Das Auftreten des Mose vor dem Pharao, vgl. Ex 7–12. [HGN]
- 211 Vgl. Ex 12,35f.: Das Volk Israel erhält vor dem Auszug von den Ägyptern wertvolle Gegenstände als Beute; vgl. *Jub* 48,18f.; *ArtapHist* Fr. 3,34 (bei Eus. *Pr. Ev.* IX 27); *EzTrag* Fr. 13,35–40 (bei Eus. *Pr. Ev.* IX 29,12). [HGN / KWN]

- 212 Vgl. Ex 13,21f.; zu σκέπη vgl. Ps 104,39LXX. Philon, *Her* 203f., interpretiert die Wolke als die Freunde schützende und rettende, die Feinde abwehrende und züchtigende Waffe; „auf die tugendhaften Seelen träufelt sie mild Weisheit hinab, die Weisheit, die naturgemäß frei von allem Bösen ist“; vgl. auch *VitMos* I 166. [KWN]
- 213 Vgl. Ex 14,15–31. [HGN]
- 214 Vgl. Ex 15,1–21. [HGN]
- 215 Als Prophet wird Mose zwar nicht im Buch Exodus bezeichnet (dort allein Aaron, vgl. Ex 7,1), wohl aber in Dtn 18,15.18; 34,10 (vgl. Hos 12,14). Daran konnte im Frühjudentum die Erwartung eines endzeitlichen „Propheten wie Mose“ anknüpfen (vgl. *1QS* IX 11; *4Q175[test]*,5–8; *4Q158*,6), die auch im Neuen Testament als bekannt vorausgesetzt ist (vgl. *ApG* 3,22f.; 7,37). Nach Philon, *VitMos* II 2–7, vereinigte Mose in sich die Gaben eines Philosophen-Königs (nach Platon, *rep.* V 473d), Gesetzgebers, Priesters und Propheten. [KWN]
- 216 Vgl. zum Wüstenzug Israels in der gesamten Synkrisis Ex 15,22–19,2; Num 10,11–17,20. [KWN]
- 217 Vgl. Ex 17,8–16. [KWN]
- 218 Vgl. Ex 17,1–7; Num 20,7–13; Dtn 8,15; Ps 107,4–9. Philon kann die Episode von dem Wasser spendenden Felsen einmal geradezu ‚naturwissenschaftlich‘ nacherzählen (*VitMos* I 210f.: Mose habe mit seinem Stab im rechten Moment eine im Felsen verborgene Wasserader getroffen), ein andermal allegorisch auf die Weisheit deuten (*All* II 86). Paulus interpretiert das Wasser aus dem Felsen in der Wüste als „geistlichen Trank“ (vgl. 1 Kor 10,4). [KWN]
- 219 Vgl. zu diesem Gedanken als allgemeinem Prinzip göttlichen Handelns Jes 65,13, speziell mit Blick auf die ägyptischen Plagen Philon, *VitMos* I 143–145. Die zehn Plagen nach Ex 7–10 gibt auch Josephus, *Ant* II 293–314, vollständig wieder; vgl. auch *Jub* 48,3–7. [KWN]
- 220 ENGEL 1998 bezieht ἀνάου als Attribut auf das vorangehende πηγῆς („anstelle der immerfließenden Quelle eines Flusses“); durch die Stellung zwischen πηγῆς und ποταμοῦ sind Bezüge auf beide Substantive möglich. [HGN]
- 221 Die 1. Plage: in Blut verwandeltes Wasser (vgl. Ex 7,14–21). [KWN]
- 222 Vgl. Ex 1,15–22. [HGN]
- 223 Als Prüfung durch Gott wird der Wüstenzug auch in Dtn 8,2f.15f. verstanden. [KWN]
- 224 Mit ZIEGLER 1980 ist hier die Lesart ἐν ὄργῃ vor dem von RAHLFS 1979 bevorzugten μετ’ ὄργῆς vorzuziehen, weil sie ein genaueres Pendant zum vorangehenden ἐν ἐλέει bietet. [HGN]
- 225 Vgl. Dtn 8,5; Prov 3,12. Dass Gott sein Volk Israel wie ein wohlwollender Vater straft, sagt mit Bezug auf das Exodusgeschehen auch Josephus, *Ant* III 311; vgl. *Psal* 13,9: „seine Züchtigung ist wie die eines Erstgeborenen“ (ἡ παιδεία αὐτοῦ ὡς πρωτοτόκου); Philon, *SpecLeg* IV 180. [KWN]
- 226 Statt des Perfekt-Partizips εὐεργετημένους setzt ZIEGLER 1980 das als Variante überlieferte Präsens-Partizip εὐεργετοῦμένους in den Text; da es hier aber um vergangene Ereignisse geht, ist das Perfekt-Partizip vorzuziehen. [HGN]
- 227 Vgl. Ex 2,2f. und 5,1–4. [HGN]
- 228 Vgl. Ex 11,3; 12,31f. [HGN]
- 229 Ein Hinweis auf die tiergestaltigen Götter der Ägypter, die auch bereits in der griechischen Komödie ein Gegenstand des Spotts sind (vgl. Anaxandrides, Fr. 40 K.-A.). [HGN] Verehrung von Tieren als Ausdruck heidnischen Götzendienstes war aus jüdischer Perspektive aber keineswegs auf die ägyptischen Religionen beschränkt, wie schon das umfassende Urteil des Paulus belegt, vgl. Röm 1,23. [KWN]
- 230 Die 2. Plage: Frösche, Stechmücken und Ungeziefer, vgl. Ex 7,26–8,20; 10,3–15. [KWN]

- 231 Das Prinzip begegnet mehrfach in frühjüdischer Tora-Paränese, vgl. *TestGad* 5,10; *LAB* 44,10; *Jub* 4,31f. – Die Synkrisis wird hier durch zwei Exkurse unterbrochen und erst von 16,1 an fortgesetzt. [KWN]
- 232 Die nächsten terminologischen Parallelen zur Erschaffung der Welt aus formloser Materie (κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης) finden sich bei Platon (*Tim.* 50d) und Aristoteles (*cael.* 306b15–22). Auf dieser philosophischen Basis reflektiert Philon, u.a. auch mit dem Begriff ἀμορφος ὕλη, die biblische Schöpfungslehre (*SpecLeg* I 328f.). [KWN]
- 233 Vgl. Philon, *VitMos* I 109f., wo Philon einen ganz ähnlichen Gedanken entwickelt: Gott strafe die Ägypter nicht mit Löwen, Bären oder Pantheren, sondern nur mit unscheinbaren Lebewesen, um sie zu warnen, nicht zu vernichten (vgl. 11,23–12,2). [KWN]
- 234 Das von RAHLFS 1979 und ZIEGLER 1980 in den Text gesetzte νεοκτίστους ist eine Konjekture; überliefert ist in den griechischen Handschriften der Genitiv Singular νεοκτίστου, der auf θυμοῦ bezogen werden müsste, was eine sehr kühne (nirgends sonst zu findende) Junktur darstellen würde („voll von neugegründetem Zorn“). [HGN]
- 235 Vgl. die Beschreibung des Leviathan (nach LXX: δράκων) in Hiob 40,25–41,26 (bes. 41,10–13). [KWN]
- 236 Sowohl RAHLFS 1979 als auch ZIEGLER 1980 haben hier im griechischen Text ἐνὶ πνεύματι („durch einen einzigen Hauch“); ENGEL 1998 macht jedoch darauf aufmerksam, dass man in der arabischen Übersetzung dieser Stelle „durch einen einzigen Wink“ (nämlich Gottes) liest und dass dies möglicherweise der ursprüngliche Text sein könnte, zumal πνεῦμα noch im gleichen Vers (11,20c: ὑπὸ πνεύματος δυνάμεώς σου) in wesentlich besserem Kontext erscheint. Der hier gebotene Text folgt der Anregung ENGELS 1998 und druckt deshalb νεύματι. νεύμα („der Wink, das Nicken“) ist seit Aischylos und Thukydides im Griechischen belegt und auch in der Septuaginta zu finden (zweimal; übrigens auch viermal bei Philon); unserer Stelle kommt sehr nahe 2 Makk 8,18, wo von der gewaltigen Macht Gottes die Rede ist, die mit einem einzigen Wink alle Feinde des Gottesvolkes und den ganzen Kosmos niederwerfen kann (τῷ παντοκράτορι θεῷ, δυνάμην καὶ τοὺς ἐρχομένους ἐφ’ ἡμᾶς καὶ τὸν ὅλον κόσμον ἐνὶ νεύματι καταβαλεῖν). [HGN] Aber auch für die Lesart πνεύματι gibt es enge Parallelen in der Septuaginta, vgl. Hiob 4,9: „vom Hauch seines Zorns werden sie ausgelöscht werden“ (ἀπὸ δὲ πνεύματος ὀργῆς αὐτοῦ ἀφανισθήσονται); Ps 17,16LXX; Jes 11,4. [KWN]
- 237 Das Aorist-Partizip διωχθέντες („verfolgt“) wird hier resultativ aufgefasst (das Ergebnis des Verfolgens ist das Einholen). [HGN]
- 238 Hinter dem Verbum λικμάω („in die Luft werfen“) steht die Technik des Worfelns von Getreide, die in der Septuaginta als Bild für Gottes Gerichtshandeln verwendet wird (vgl. Jes 17,13; 30,24; 41,16; Jer 30,27; Prov 20,26: λικμηῶ). [KWN]
- 239 Vgl. Hiob 28,25; Jes 40,12; Philon, *Som* II 193; *TestNaf* 2,3; *1Hen* 43,2; *4Esra* 4,36f. [KWN]
- 240 Das hier entwickelte Bild erinnert an die Worte des Götterherrschers Zeus in *Iliad* VIII 18–27, wo Zeus seine riesige Macht gegenüber allen anderen Göttern dadurch illustriert, dass er sich anheischig macht, sie alle mitsamt Erde und Meer an einer goldenen Kette in die Höhe zu ziehen. [HGN]
- 241 Vgl. Jes 40,15. [KWN]
- 242 Im Griechischen ein schöner Chiasmus. [KWN]
- 243 Barmherzigkeit Gottes über Sünder und deren Möglichkeit zur Umkehr (zu μετάνοια vgl. noch 12,10.19) gehört zum Kern biblischen Gottesverständnisses (vgl. Ex 34,6f.; Ez 18,32; 33,11; Ps 31,20–22; 62,12f.; 145,9) und war auch im Frühjudentum ein verbreiteter Gedanke (vgl. Sir 17,23–26; 18,11–13; *Jub* 5,17f.; *EpArist* 188.211; 3 Makk 6,2; Philon, *SpecLeg* I 308). [KWN]

- 244 Die Gott hier zugeschriebene Güte erinnert an den Grund, der in Platon, *Tim.* 29e–30a für die Welterschöpfung gegeben wird: „Er [der Welterschöpfer] war gut, ein Guter aber entwickelt niemals in Bezug auf irgendetwas Neid ... Denn Gott wollte, dass alles gut, schlecht aber nichts sei ...“ [HGN]
- 245 Vgl. *EpArist* 157: „Er (sc. Mose) ordnete nämlich an, immer und überall Gottes, des Herrschers und Erhalters (κρατούντος θεοῦ καὶ συντηρούντος), stets eingedenk zu sein.“ [KWN]
- 246 Vgl. 6,19; 7,22f. (ἀφθαρτος in LXX nur hier und 18,4, ἀφθαρσία nur Sap 2,23; 6,18; 4 Makk 9,22; 17,12, bei Philon dagegen beides häufig). [KWN] ENGEL 1998 fasst ἐν πάσιν persönlich auf („in allen“). [HGN]
- 247 Oder: „deines heiligen Landes“. Zu dieser Wendung vgl. in der Septuaginta Sach 2,16; 2 Makk 1,7, in frühjüdischer Literatur *TestHiob* 33,5; *2Bar* 63,10; *LAB* 19,10; Philon, *Her* 293 (ἱερά γῆ); *Sib* V 281 (ἀγία χθών); III 267 (πέδον ἀγνόν). Offenbar waren Ausdruck und Vorstellung vom „heiligen Land“ eher in der jüdischen Diaspora verbreitet als im Land Israel selbst. [KWN]
- 248 Statt φονάς setzt ZIEGLER 1980 die Variante φονέας („Mörder“, ENGEL 1998) in den Text, die sich hier aber in die Aufzählung von bösen Taten nicht gut einfügt. Gegenüber dem häufigen φονεύς ist φονῆ (zuerst bei den Dichtern Homer, Pindar, Aischylos, Sophokles und Euripides, dann auch bei Herodot belegt, aber nirgends sonst in der Septuaginta) eindeutig die *lectio difficilior*. [HGN]
- 249 Vgl. 14,23. Im Rahmen frühjüdischer Paränese begegnet, ausgehend vom Verbot des kanaanäischen Molech-Kultes (vgl. Lev 18,21; 20,2–5; Jer 7,31; Ez 16,20 u. ö.), Polemik gegen Abtreibung, Kindesaussetzung und angebliche Kinderopfer in heidnischen Kulturen (vgl. Philon, *Hypoth* 7,7[3]; *SpecLeg* III 110–119; Josephus, *Apion* II 202; *PseudPhok* 184f.). Auch Zauberei (ἔργα φαρμακείων, vgl. auch 18,13: φαρμακεία) ist Topos frühjüdischer Tora-Paränese (vgl. *Sib* III 225; V 165; *PseudPhok* 149; *TestJuda* 23,1; *TestJos* 6,1 [γοητεία]). [KWN]
- 250 Philon, *Her* 98, bezeichnet in allegorischer Interpretation von Gen 15,7 die Weisheit als „die beste aller Kolonien“ (ἀποικιών ἡ ἀρίστη). [KWN]
- 251 Vgl. Ex 23,28; Dtn 7,20LXX; Jos 24,12. [HGN]
- 252 Zur Wendung τόπος μετανοίας vgl. Hebr 12,17. [KWN]
- 253 Zur Bedeutung ‚Nachkommenschaft‘ für γένεσις vgl. 3,12 und 18,12 (ENGEL übersetzt γένεσις hier mit ‚was sie hervorbrachten‘). Andere Übersetzungen fassen γένεσις an dieser Stelle als ‚Ursprung‘ auf. [HGN]
- 254 Zum Ursprung der Bosheit der Menschheit von Adam her vgl. Gen 6,5; 8,21; *Jub* 5,2f.; *Sir* 25,24; *Röm* 5,12; 7,9f.; *LAE* 10,2; 14,2; 33,2; *4Esra* 4,30. [KWN]
- 255 Ein besonders häufig belegter biblischer Gedanke, vgl. Jes 45,9; Jer 50,44; Dan 4,32; *Hiob* 9,12; *Koh* 8,4; *Jdt* 16,14; *Röm* 9,19–23. [KWN]
- 256 HÜBNER 1985, 12* erklärt εἰς κατάστασίν σοι ἐλεύσεται gut mit καταστήσεται σοι. [HGN]
- 257 Vgl. 1QS 11,18f.; 1 Kor 8,5f. [KWN]
- 258 Zur Gerechtigkeitsterminologie mit Blick auf Gott vgl. Sap 1,14f.; 5,18; 9,3, in frühjüdischer Literatur noch *PsSal* 2,15; 4,24; 8,23–26 u. ö.; *EpArist* 209,267; *1Hen* (griech.) 22,14; 99,10; *TestJuda* 22,2; 24,6; *TestSeb* 9,8; *TestAbr* A 13, im NT *Röm* 3,26. [KWN]
- 259 Vgl. Ez 18,20. [KWN]
- 260 ENGEL 1998 fasst das zweimalige πάντων als Neutrum auf („dass du über alles gebietest, lässt dich alles verschonen“). [HGN]
- 261 Zu ἐπιτείκεια mit Blick auf Gott vgl. *Bar* 2,27; Dan 3,42; 2 Makk 10,4; *EpArist* 207,211; s. auch *EpArist* 254 (εὐμένεια). [KWN]
- 262 Komposita mit φιλ- kommen in der Septuaginta fast nur in ursprünglich griechischen Schriften vor (φιλανθρωπι- außer Sap 1,6; 7,23; 12,19 nur noch 2 Makk 4,11; 6,22; 14,9; 4 Makk 5,12; Est 8,12 l; 1 Esr 8,10). Bei Philon und Josephus sind sie dage-

- gen beliebt, im NT eher selten (φιλανθρωπία / φιλάνθρωπος nur Apg 27,3; 28,2; Tit 3,4). [KWN]
- 263 Das Substantiv *μετάνοια* ist in der Septuaginta selten (außer Sap 11,23; 12,10.19 nur Koh 14,15; Sir 44,16), begegnet dagegen bei Philon, Josephus und im NT deutlich häufiger (vgl. Mk 1,4parr; Mt 3,8par; Lk 5,32; 15,7; 24,47; Apg 5,31 u. ö.; Hebr 6,1.6; 12,17; 2 Petr 3,9; bei Paulus vgl. Röm 2,4; 2 Kor 7,9f.; 2 Tim 2,25, zur Sache auch Röm 9,22f.). [KWN]
- 264 ENGEL 1998 gibt statt *διέσωας* der Variante *διέσωσας* den Vorzug („mit so großer Achtsamkeit strafftest und sie rettetest, indem ...“); *δίεσις* (Hapax in der Septuaginta und keinmal bei Philon zu finden; früheste Belege bei Hippokrates und Aristoteles) ist jedoch *lectio difficilior*. [HGN]
- 265 Vgl. Gen 15,18; 17,7.19; Ex 6,4f. (διαθήκη); Dtn 7,8; Ps 104,9LXX (ὄρκος). In LXX steht *συνθήκη* nur für Verträge zwischen Menschen. [KWN]
- 266 Wieder ein schöner Chiasmus: ἀγαθότητα μεριμνῶμεν κρινόντες / κρινόμενοι δὲ προσδοκῶμεν ἔλεος. [KWN]
- 267 Zur folgenden sarkastischen Polemik gegen heidnischen Götzendienst als Verwechslung der Geschöpfe mit dem Schöpfer vgl. Röm 1,18–32. Sehr viel ausführlicher und reflektierter setzt sich Philon, *Decal* 52–64; *SpecLeg* I 13–31 (vgl. *VitCont* 3f.; *Congr* 133) mit der Problematik auseinander. Vgl. auch *EpJer* 59–63; *EpArist* 134.138; *2Hen* 2,2; 34,1f.; 66,5. [KWN]
- 268 ENGEL 1998 gibt statt τῶν αἰσχροῶν der Variante τῶν ἐχθροῶν den Vorzug („von den widerlichen“). [HGN]
- 269 Zu den Ägyptern bzw. den Götzendienern als törichten Kindern vgl. Philon, *VitMos* I 102; *Decal* 69. [KWN]
- 270 Zu Gottes Strafe als Verspottung (ἐμπαίγματα) der Götzendiener vgl. Jes 66,4LXX. [KWN]
- 271 ENGEL 1998 bezieht θεοῦ auf ἀξίαν („eine Strafe ..., die Gottes würdig ist“). [HGN]
- 272 Der komplizierte Satz arbeitet in paradoxer Pointierung heraus, dass die an Tiergötter Glaubenden gerade dadurch den Widersinn ihrer Religion erfahren, dass die Tiere, die sie für Götter halten, ihnen zur Plage werden. [HGN]
- 273 Vgl. 1 Thess 2,14–16, wo Paulus seine Polemik gegen Juden, die sich seiner Verkündigung entgegenstellen, mit einer vergleichbar totalen Gerichtsankündigung im ‚prophetischen Aorist‘ abschließt: „gekommen ist über sie der Zorn (Gottes) gänzlich“ (ἔφθασεν δὲ ἐπ’ αὐτοῦς ἡ ὀργή εἰς τέλος, eine ähnliche Formulierung in *TestLevi* 6,11). [KWN]
- 274 Dem Μάταιοι μὲν in 13,1 korrespondiert Ταλαίπωροι δὲ in 13,10: Alle Menschen tun sich schwer, den wahren Gott zu finden, aber wirklich elend sind die, die Werke von Menschenhand als Götter betrachten. [HGN]
- 275 Die Bezeichnung Gottes als des ‚Seienden‘ wurzelt in der LXX-Übersetzung von Ex 3,14: Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, vgl. Philon, *VitMos* I 75. [KWN]
- 276 Zu τεχνίτης vgl. o. zu 7,21. [KWN]
- 277 ENGEL 1998 bezieht πρυτάνεις κόσμου als Attribut zu φωστῆρας οὐρανοῦ („sondern meinten, ... die weltbeherrschenden Himmelsleuchten seien Götter“). [HGN]
- 278 Nach Sir 43,9–11 bietet die Schönheit des Himmels (κάλλος οὐρανοῦ) Grund zum Lob des Schöpfers; vgl. auch Philon, *SpecLeg* III 189; *Praem* 42; Josephus, *Ant* I 156; *Jub* 12,17. Der Topos der Erkenntnis Gottes aus seinen Werken ist auch in der antiken Philosophie in allen Schulen weit verbreitet. [KWN]
- 279 ENGEL 1998 übersetzt τάχα (das in der Septuaginta nur in der *Sapientia* vorkommt) mit ‚schnell‘, aber in dieser Bedeutung ist τάχα nur bei Dichtern und älteren Prosaikern belegt. Vgl. auch τάχα in 14,19 und ταχέως (‚schnell‘) in 14,15. [HGN]
- 280 Vgl. zur Sehkraft (ὄψις) als Anregung, das Geistige zu schauen, Philon, *Abr* 161–163. [KWN]

- 281 Zum kritischen Urteil über die verfehltete Erkenntnis des Schöpfers aus seinen Geschöpfen vgl. Philon, *Op* 45; Röm 1,18–23. [KWN]
- 282 Spott und Polemik gegen die Herstellung und Verehrung von Götzen ist ein biblisch breit verankerter (vgl. Dtn 4,28; Ps 115,4–8 [= 113,12–16LXX]; 135,15–18; Jes 40,19f.; 44,9–19; Jer 2,27f.; 10,1–16) und im Frühjudentum weit verbreiteter Topos der Tora-Paränese (vgl. *Sib* III 38.601–618; *EpJer* 7–28; *2Hen* 10,6; 66,2; *EpArist* 134; *ApkAbr* 25,1–3). [KWN]
- 283 Brauchbar also nicht einmal, um als Feuerholz für die Nahrungszubereitung zu dienen. [HGN] Vgl. Jes 44,16f.; *ApkAbr* 5 (eine köstliche Szene, wonach Abraham mit den Spänen des Holzes, aus dem er Götter geschnitzt hatte, ein Herdfeuer macht, an das er den hölzernen Gott Barisat zur Bewachung stellt, der freilich umfällt und vollständig verbrennt, auf diese Weise aber immerhin der Speisenzubereitung dient). [KWN]
- 284 Hier scheint der Hauptsatz der langen (in 13,11 beginnenden) Periode einzusetzen; ENGEL 1998 lässt die Reihe der Nebensätze weiterlaufen. [HGN]
- 285 Vgl. Dtn 4,16f.; Jes 40,18f. [KWN]
- 286 Vgl. Jes 46,7; *EpJer* 25f. [KWN]
- 287 Vgl. Philon, *Decal* 76: „Keiner, der eine Seele besitzt, möge einem unbeseelten Dinge (ἀψύχῳ τινι) göttliche Verehrung erweisen“. ἀψύχος findet sich in LXX nur hier und 14,29. [KWN]
- 288 Πρόνοια im Sinne göttlicher Vorsehung (zum stoischen Hintergrund vgl. Cicero, *nat. deor.* II 75) kommt in der Septuaginta nur in der *Sapientia* (vgl. noch 17,2) und in den ursprünglich griechischen Makkabäerbüchern vor (3 Makk 4,21; 5,30; 4 Makk 9,24; 13,19; 17,22). Im NT fehlt diese Bedeutung ganz. Bei Philon (*Op* 9; *Decal* 58; vgl. *Op* 171f.; *Imm* 29–31 [Gott als alles vorhersehender Vater des Universums!]) und Josephus (*Bell* I 593; III 28 u. ö.; *Ant* I 346; XX 168 u. ö.; *Apion* II 180; *Vita* 15.425) ist sie dagegen geradezu konventionell. [KWN]
- 289 Eine der wenigen Gebetsreden im Rahmen der Synkrisis, hier mit πάτερ (vgl. 2,16; 11,10). Zur Anrede Gottes als Vater im Gebet vgl. in der biblisch-jüdischen Überlieferung noch Jes 63,16; Tob 13,4; Sir 4,10; 23,1; 51,10; *LAE* 35,2; Mt 6,9; Mk 14,36; Röm 8,15; Gal 4,6. Schon Platon kann Gott „den Schöpfer und Vater dieses Alls“ nennen (*Tim.* 28c) und von seiner Vorsehung sprechen (*Tim.* 30c; 44c), und im Zeus-Hymnus des Kleantes wird der Gott ebenso als Vater angeredet (V. 34). Prägend dafür war im griechischen Kulturraum die homerische Formel von Zeus als „Vater von Menschen und Göttern“ (*Il.* I 544; IV 68; *Od.* I 28; XII 445). [KWN]
- 290 Eine Anspielung auf Noach (vgl. dazu V. 6–8)? [KWN]
- 291 Zum Bild vom Schiff in den stürmischen Wogen vgl. Ps 107,23–32; Jak 3,4. [KWN]
- 292 Vgl. Gen 6,4–7. [HGN]
- 293 Vgl. Gen 6,8–9,17. [HGN]
- 294 Vgl. 2 Petr 2,5, wo Noach als „Prediger der Gerechtigkeit“ (δικαιοσύνης κηρῦξ) bezeichnet wird. [KWN]
- 295 Ähnliche polemische Wendungen gegen den Götzendienst (oft mit παγίς und σκάνδαλον) finden sich häufig in der Septuaginta, vgl. Jos 23,13; Ps 105,34–39LXX; 139,6LXX; 140,9LXX; Hos 4,17; 1 Makk 5,4. [KWN]
- 296 Unzucht (πορνεία) und Götzendienst bilden in der frühjüdischen Paränese fest geprägte Topoi bei der Warnung vor Vergehen gegen die Tora, vgl. (exemplarisch) *TestSim* 5,3 („Unzucht ist Mutter aller Übel, trennt von Gott und führt hin zu Beliar“); *TestRub* 4,6; *TestBenj* 10,10; *Sib* III 36–45; V 166f.; *2Hen* 10,4; 34,2; *ApkAbr* 24,5–8, im NT vgl. Röm 1,23–27; 1 Kor 5,10; 6,9; Kol 3,5. [KWN]
- 297 ENGEL 1998 gibt statt ποτε der Variante τότε den Vorzug („damals“). [HGN]
- 298 Zur Verehrung von Statuen Verstorbener vgl. *Sib* III 721–723: „Wir aber waren vom Weg des Unsterblichen abgeirrt und verehrten von Händen gemachte Werke in unserem unverständigen Herzen, Götzenbilder und Statuen verstorbener Menschen.“

- (Übers. MERKEL). Auch Philon, *SpecLeg* I 29, polemisiert gegen den Kult schön gestalteter, aber seelenloser Statuen. Josephus, *Ant* XVIII 344, betrachtet es als eine Sitte der Parther, Götterstatuetten (σεβάσματα) im Hause aufzustellen oder auf Reisen mitzunehmen. Zur Verehrung von σεβάσματα vgl. noch *VitProph* 3,2; *Ap* 17,23; 2 *Thess* 2,4 sowie der Sache nach *BelDrac* 5. [KWN]
- 299 Zur Exklusivität der Verehrung des Namens des Gottes Israels vgl. *Jes* 42,8; 48,11; *Dtn* 12,5.11.21.26 u. ö.; *Ps* 83,19. [KWN]
- 300 Der folgende Abschnitt 14,22–31 stellt, z.T. katalogartig, nach Art frühjüdischer Paränese zahlreiche ethische Vergehen zusammen, die als Folge der Götzenverehrung beurteilt werden und dem in der Tora niedergelegten Willen Gottes entgegengesetzt sind. [KWN]
- 301 Vgl. 12,5. [KWN]
- 302 Mit γενέσεως ἐναλλαγῆ könnte auf Vertauschung der traditionellen Geschlechterrollen beim Sexualverkehr angespielt sein, wie der Vergleich mit Philon, *Cher* 92 (φύσεως ἔργων ἐναλλαγῆ) und *Röm* 1,26 (μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν) nahelegt (vgl. auch *TestNaf* 3,4). [KWN]
- 303 ENGEL 1998 übersetzt ἀνόνημος mit ‚namenlos‘; bei Aelius Aristides (*or.* 50,8) hat das Wort die Bedeutung ‚unspeakable‘ (*LSJ* s. v.). [HGN]
- 304 ENGEL 1998 bezieht ἐν δόλῳ auf ὠμοσσαν („sie haben unrecht geschworen mit Falschheit“). [HGN]
- 305 Zur göttlichen Strafgerechtigkeit vgl. 4 *Makk* 18,22: „Die göttliche Gerechtigkeit hat [den Tyrannen Antiochos] heimgesucht und wird ihn heimsuchen“ (ἡ θεία δίκη μετήλθεν καὶ μετελεύσεται). [KWN]
- 306 Hier klingt das Grundbekenntnis Israels aus *Ex* 34,6 an, das in der griechischen Bibel häufig rezipiert und variiert wird, vgl. *Ps* 103,8; *Nah* 1,7; *Jer* 40,11; *Dan* 3,89. [KWN]
- 307 Für Sündenbekenntnisse, die zugleich Vertrauen in Gottes Erbarmen ausdrücken, vgl. in der frühjüdischen Literatur *Dan* 9,16–18; *1QS* III 6–12; *XI* 9–15; *1QH* IV [XII] 29–37; VII [XV] 29–31; XI [XIX] 8–10; *4Esra* 7,46–48.68–74; 8,35f. [KWN]
- 308 Zu ῥίζα ἀθανασίας vgl. 8,13. [KWN]
- 309 Zur Metapher des Töpfers, der über den Ton nach eigenem Gutdünken verfügt vgl. *Jer* 18,6f.; Philon, *VitCont* 7; *TestNaf* 2,4; *Röm* 9,21; 2 *Tim* 2,20. [KWN]
- 310 Vgl. zu 7,1. [KWN]
- 311 Zur Rückgabe der Seele, die nur Leihgabe für den Menschen während dessen Lebenszeit ist, im Tode an Gott vgl. 1 *Kön* 19,4; *Ps* 104,29f.; *LAE* 13,6; 31,4; 32,4. Die nächste Parallele zu Sap 15,8 findet sich in *PseudPhok* 105f.: „Denn die Seelen bleiben unverseht in den Verblichenen. Denn der Geist ist Gottes Leihgabe für die Sterblichen und sein Abbild.“ (Übers. N. WALTER). Vgl. auch Philon, *SpecLeg* I 295; *Abr* 257; *Post* 5; Josephus, *Bell* III 374; VI 46–48. Das Motiv begegnet aber ebenso im platonischen Welt schöpfungsmythos (vgl. *Tim.* 42e–43a), in der Stoa (vgl. Seneca, *De Consolatione ad Polybium* 10,4f.; *De Consolatione ad Marciam* 10,1f.) und im Mittelplatonismus (vgl. *Ps.*-Plutarch, *Cons. ad Ap.* 10,106f.: „Deshalb nennt man auch das Leben eine Schuld an das Schicksal“). [KWN]
- 312 Vgl. *Jes* 44,20LXX. [KWN]
- 313 Vgl. *Gen* 2,7; *Koh* 12,7; 1 *Kor* 15,45. [KWN]
- 314 Das Verb ἐλογίσαντο greift vielleicht λογισάμενοι in 2,1 wieder auf; auch dort ist von einer falschen Lebensauffassung die Rede. [HGN]
- 315 Vgl. *Ps* 115,4–8 [= 113,12–16LXX]; 135,15–18LXX. [KWN]
- 316 ENGEL 1998 fasst νεκρόν als Neutrum auf („Totes“). [HGN]
- 317 Eine ähnliche Begründung, dass die Verehrung handgemachter Götzen töricht ist, findet sich bei Philon, *Decal* 69. [KWN]
- 318 In dieser Parenthese, die die zweite Hälfte von 15,18 bis einschließlich 15,19 umfasst, werden die ἔχθιστα ζῶα näher charakterisiert. [HGN]

- 319 Hier wird die Synkrisis von 11,15f. mit Motiven der 2. bis 4. Plage wieder aufgenommen und fortgeführt. Ex erwähnt Frösche (7,27–8,10), Mücken (8,12–15) und Stechfliegen (8,16–20). Josephus, *Ant* II 296–303, malt die Tierplagen geradezu genüsslich aus. [KWN]
- 320 Vgl. Ex 16,13; Num 11,31f.; Ps 78,26–29; 105,40. [KWN]
- 321 Vgl. Num 21,4–9; Philon, *All* II 79–81; aufgenommen in Joh 3,14; 1 Kor 10,9 (vgl. auch Jer 8,17). [KWN]
- 322 Vgl. 2 Kön 18,4, wo berichtet wird, dass bis zur Zeit des Königs Hiskia die Israeliten der ehernen Schlange kultische Verehrung erwiesen. [KWN]
- 323 Vgl. Ex 8,12–15 (σκνίφες, so auch Sap 19,10; Ps 104,31LXX), Ex 8,16–28 (κυνόμυια, so auch Ps 77,45LXX; 104,31LXX) und Ex 10,1–19 (ἀκρίς, so auch Ps 77,46LXX; 104,34LXX). Von einer direkten Tötung der Ägypter durch diese Tiere ist an den betreffenden Stellen nicht die Rede (vgl. aber Ex 10,17!). Todbringende Fliegen (μυῖαι θανατούσσαι) erwähnt dagegen Koh 10,1. Zur frühjüdischen Rezeption der Geschichte vgl. *ArtapHist* Fr. 3,31f. (bei Eus. *Pr. Ev.* IX 27); Philon, *VitMos* I 130–132; Josephus, *Ant* II 300. [KWN]
- 324 ENGEL 1998 gibt (mit ZIEGLER 1980) statt πάντας der Variante πάντα den Vorzug („das alles heilt“). [HGN]
- 325 Vgl. Ps 107,20. Nach Philon, *Sacr* 70f., können weder Ärzte, Arzneimischungen noch Diäten den Menschen helfen, sondern nur Gott, der einzige Retter (ὁ μόνος σωτήρ θεός). [KWN]
- 326 Vgl. Dtn 32,39; 1 Sam 2,6; Ps 71,20; Jona 2,7; Tob 13,2; 3 Makk 5,51 (Gott erbarmt sich derer, „die an den Toren des Hades stehen“!). [KWN]
- 327 So schon Homer, *Il.* IX 408f.; XXIV 550f.; Aischylos, *Eum.* 648. [KWN]
- 328 Vgl. zu 15,8. [KWN]
- 329 Vgl. Tob 13,2; Ps 139,7. [KWN]
- 330 Vgl. Ex 9,13–35; Ps 78,47–49; 105,32; *ArtapHist* Fr. 3,33 (bei Eus. *Pr. Ev.* IX 27); Philon, *VitMos* I 118f. [KWN]
- 331 Vgl. Ps 77,49LXX: „Er sandte zu ihnen seinen grimmigen Zorn, ... eine Entsendung durch böse Engel“ (ἀποστολήν δι' ἀγγέλων πονηρῶν). [KWN]
- 332 Vgl. Ex 16,4f.13–15; Num 11,1–9; Ps 77,24f.LXX („Brot von Engeln aß man“ [ἄρτον ἀγγέλων ἔφαγεν ἄνθρωπος]); 104,40LXX; Philon, *VitMos* I 200–205; aufgenommen in Joh 6,32; 1 Kor 10,3. [KWN]
- 333 Zu ὑπόστασις im Sinne von Unterstützung vgl. Ri 6,4 (ὑπόστασις ζωῆς = ‚Lebensmittel‘); Ps 38,8LXX. [KWN]
- 334 Das sowohl bei RAHLFS 1979 als auch bei ZIEGLER 1980 im Text stehende ὑπηρετῶν lässt sich (als Maskulinum) eigentlich nicht auf (das Femininum) ὑπόστασις beziehen, sondern müsste in ὑπηρετούσα umgewandelt werden. [HGN]
- 335 Vgl. Ex 16,14f.31; Num 11,7f.: Der Geschmack des Manna gleicht dem von Honigkuchen (vgl. auch Philon, *VitMos* I 208; in allegorischer Deutung *Det* 118). [KWN]
- 336 Nach Ex 16,13f. (vgl. Num 11,9) lag das Manna am Morgen wie Reif auf der Erde, verlog aber nicht, als der Tau sich auflöste. Vgl. auch Philon, *VitMos* I 200; Josephus, *Ant* III 26f. [KWN]
- 337 Vgl. Ex 9,24f. [KWN]
- 338 Hier wird offenbar darauf angespielt, dass das Manna nach Num 11,8 von den Israeliten in einem Tontopf aufs Feuer gesetzt und zu Kuchen gebacken wurde (καὶ ἤψουν αὐτὸ ἐν τῇ χύτρᾳ καὶ ἐποίησαν αὐτὸ ἐγκρυφίας). [KWN]
- 339 Vgl. Philon, *VitMos* I 201: Die ganze Welt und ihre Teile sind Gott untertan, „dass sie ihm zu jedem Zwecke seines Willens wie Sklaven ihrem Herrn dienen“. [KWN]
- 340 Vgl. Ex 16,13–15: Das den Israeliten bis dahin völlig unbekannte ‚Manna‘ (hebr. *man hu* = „was ist das?“) verwandelt sich vor ihren Augen in „das Brot, das der Herr euch zu essen gegeben hat“ (ὁ ἄρτος, ὃν ἔδωκεν κύριος ὑμῖν φαγεῖν). [KWN]

- 341 Vgl. Dtn 8,3; Mt 4,4. S. auch die allegorische Deutung von Ex 16,4 bei Philon, *All III* 162f.; *Fug* 137; *Mut* 259; *Her* 191. [KWN]
- 342 Vgl. Ex 16,19–21: Die Israeliten versuchen, gegen die Anweisung des Mose etwas vom Manna für den nächsten Morgen aufzuheben, aber „sobald die Sonne heiß wurde, zerschmolz es“ (ἡνίκα δὲ διεθέρμαιεν ὁ ἥλιος, ἐτήκετο). [KWN]
- 343 Zum Gebet vor Sonnenaufgang bei Juden vgl. *PsSal* 6,4; *EpArist* 304f.; *TestJos* 3,6; Philon, *VitCont* 27; Josephus, *Bell* II 128; *Sib* III 591f.; bei Christen Plinius, *epist.* X 96,7. [KWN]
- 344 Vgl. Ex 1,13: „Und die Ägypter knechteten (κατεδυνάστευον) die Israeliten mit Gewalt.“ [HGN]
- 345 Vgl. Ex 10,21–23. [HGN] Die Finsternis über Ägypten, die in der biblischen Basiserzählung als neunte der Plagen nur einen relativ geringen Raum einnimmt, wird in Sap 17,1–18,4 breit ausgemalt. Vgl. auch Philon, *VitMos* I 123f.; Josephus, *Ant* II 308f. [HGN / KWN]
- 346 ZIEGLER 1980 gibt statt δ' ἑκταράσσοντες der Variante δὲ καταράσσοντες den Vorzug, was ENGEL 1998 (der in seinen Erläuterungen freilich die andere Variante zu bevorzugen scheint) mit „herabstürzende Geräusche“ übersetzt. [HGN]
- 347 Philon, *Som* II 133, beschreibt den „lichtlosen Raum der Gottlosen, den tiefe Nacht, endlose Finsternis und ungezählte Scharen von Trugbildern, Gespenstern und Traumgestalten erfüllen“. [KWN]
- 348 Vgl. zu den ägyptischen Magiern Ex 7,11.22; 8,3.14. Magie und Giftmischerei (φαρμακεία) gehört zu den Topoi frühjüdischer Polemik gegen heidnische Religion, vgl. Sap 12,4; 18,13; *Sib* III 225f.; V 165; *TestRub* 3,4; *TestJuda* 23,1; *PseudPhok* 149; *2Hen* 10,4 [KWN]
- 349 Vgl. Ex 9,11. [HGN]
- 350 „Luft“ (ἀήρ) scheint hier im homerischen Sinne als ein sichtbares Gewölk verstanden zu sein, das mehr oder weniger dicht bis hin zur Undurchsichtigkeit sein kann (vgl. *Il* XVII 268f.366–368 u. ö.). Auch Platon, *Tim.* 58d, unterscheidet hinsichtlich des ἀήρ zwischen unterschiedlichen Reinheitsgraden, deren reinsten den Äther auszeichnet, während Dunst und Nebel die unreinsten sind. Auf dieser Grundlage unterscheidet Philon, *Op* 29, zwischen der zuerst von Gott erschaffenen unkörperlichen Welt, zu der die Idee der Luft und des leeren Raums gehört, wobei die Luft Finsternis (σκότος) genannt werde, da der Luftraum seiner Natur nach dunkel sei (vgl. *SpecLeg* I 85; *VitMos* II 118). [KWN]
- 351 Die Teilverse 9c–d sind hier nach RAHLFS 1979 gezählt; bei ZIEGLER 1980 gelten sie bereits als 10a–b, und im folgenden ist die Nummerierung der Verse bei ZIEGLER 1980 jeweils eine Zahl höher (17,10–20 = 17,11–21 ZIEGLER 1980). [HGN]
- 352 Zur Vorstellung vom Gewissen in der biblisch-jüdischen Überlieferung vgl. *Sir* 42,18 (S); *Koh* 10,20; *TestRub* 4,3; Philon, *Virt* 206; *Jos* 47f.; Josephus, *Bell* IV 189.193; *Ant* XVI 103.212; *Röm* 2,15; 9,1; 13,5; 1 *Kor* 8,7 u. ö.; 2 *Kor* 1,12; 1 *Tim* 1,5 u. ö. [KWN]
- 353 ENGEL 1998 fasst τῆς παρεχούσης τὴν βάσανον αἰτίας nicht als *Genitivus comparationis* auf („drinnen aber ... denkt die Erwartung, die [eigene] Unwissenheit bezüglich der Ursache, die die Qual zufügt, sei noch größer“). [HGN]
- 354 Nach Ex 10,23 sind nur die Israeliten von der über dem ganzen Land Ägypten ausgebreiteten Finsternis nicht betroffen. [HGN] In der *Sapientia* sind die Größenverhältnisse sozusagen umgekehrt: Die ganze Welt ist erleuchtet, und nur über den Ägyptern herrscht Finsternis. [KWN]
- 355 Zum Schlaf als Verweis auf den Tod vgl. *TestRub* 3,1.7. Im Hintergrund steht für die griechische Tradition Homers Rede vom Tod als „Schlafes Bruder“ (vgl. *Il.* XIV 231). [KWN]
- 356 ENGEL 1998 übersetzt διενεχθῆναι alternativ mit „(und sie flehten), sie möchten sich entfernen“ (vgl. Ex 12,32f.), was aber vom Bedeutungsspektrum von διαφέρω kaum gedeckt ist. [HGN] Nach Ex 12,31–36 entlässt Pharao die Israeliten auf die letzte Pla-

- ge hin, die Tötung der Erstgeburt aller Ägypter, und bittet sie, auch ihn zu segnen, woraufhin die Ägypter den Israeliten behilflich sind, während die Israeliten die Ägypter beim Abzug ausrauben. Vgl. auch Ps 105,38. [KWN]
- 357 Vgl. Ex 13,21f.; 14,24; Philon, *VitMos* I 165f. [KWN]
- 358 Vgl. Ex 12,36. [KWN]
- 359 Zur Tora Israels als Licht für die Welt vgl. Jes 2,1–5; 49,6; Mi 4,1–5; *TestLevi* 14,4; Philon, *QuaestEx* II 42. [KWN]
- 360 Vgl. Ex 1,15–22. [HGN]
- 361 Vgl. Ex 2,1–10. [HGN]
- 362 Vgl. Ex 12,12f.29f.; Num 33,3f.; Ps 78,51; 105,36; 135,8; 136,10; *Jub* 49,2–5. [KWN]
- 363 Vgl. Ex 14,23–30; *Jub* 48,12–14. [KWN]
- 364 Vgl. Ex 11,1–8; 12,42. [KWN]
- 365 Die Übersetzung von θεϊότης mit ‚göttlicher Gerechtigkeit‘ inspiriert sich an der Vulgata-Wiedergabe dieses Kolons (*et iustitiae legem in concordia disposerunt*). [HGN] Das Wort θεϊότης ist *hapax legomenon* in der Septuaginta (vgl. im NT nur Röm 1,20; Kol 2,9 [θεϊότης]). [KWN]
- 366 Wohl eine Anspielung auf die Einrichtung des Passafestes durch Mose noch vor dem Auszug aus Ägypten, vgl. Ex 12,1–28.43–50; *Jub* 49,6; Philon, *Sacr* 63. [KWN]
- 367 Vgl. Ex 11,6; 12,30; Philon, *VitMos* I 136. [KWN]
- 368 Vgl. Ex 11,5; 12,29. [KWN]
- 369 Im Griechischen freilich nicht Superlativ, sondern Komparativ (ἐντιμότερα). Gemeint sind jedenfalls die Erstgeborenen der Ägypter. [HGN]
- 370 Die hier erwähnten ‚Zauberkünste‘ (φαρμακείαι) sind die der ‚Zauberer‘ (ἐπαυδοί), die die von Mose und Aaron herbeigeführten Plagen zum Teil duplizieren können (Ex 8,3), zum Teil aber auch nicht (Ex 8,14). [HGN]
- 371 Zu Israel als Gottes Sohn vgl. Ex 4,22; Jer 31,9; Hos 11,1; *PsSal* 18,4; *4Esra* 6,58. [KWN]
- 372 Vgl. Ex 11,4; 12,29. [KWN]
- 373 Nach Ex 12,23 tötet nicht Gott selbst die Erstgeburt der Ägypter, sondern ein ‚Verderber‘ (ὁ ὄλεθρευών). Nach *Jub* 49,2 waren es Mastema und seine Diener, die im Auftrag Gottes die Erstgeburt der Ägypter schlugen. [KWN]
- 374 Eine deutliche Reminiszenz an die homerische Eris; vgl. Homer, *Il.* IV 443. [HGN] Vgl. aber auch die Beschreibung des kriegerischen Strafengels Gottes in 1 Chr 21,15f., der „zwischen Erde und Himmel steht“. [KWN]
- 375 Vgl. Num 17,6–15. [HGN]
- 376 Vgl. Num 17,11–13. [HGN]
- 377 Offenbar ist jetzt von Mose die Rede (vgl. Ex 32,11–14), während zuvor mit dem ‚Vorkämpfer‘, der Sühnung und Räucherwerk brachte, nur Aaron gemeint sein kann. [KWN]
- 378 ZIEGLER 1980 und RAHLFS 1979 nehmen hier die Konjekturen χόλον (statt des überlieferten und von ENGEL 1998 verteidigten ὄχλον) in den Text. [HGN]
- 379 Statt ὄργην bevorzugt ENGEL 1998 die von ZIEGLER 1980 in den Text gesetzte Variante ὄρμην (‚den Ansturm‘). [HGN]
- 380 Vgl. Ex 32,25–29. [KWN]
- 381 Hier geht es wieder um das priesterliche Gewand Aarons, vgl. Ex 28,1–29,9; 39,1–31; Sir 50,5–12; *EpArist* 96; *TestLevi* 8,2; Philon, *VitMos* II 118f.; *SpecLeg* I 96f.; Josephus, *Bell* V 231–236; *Ant* III 184–187. [KWN]
- 382 S. zu Vers 15. [KWN]
- 383 Statt ἀπιέναι bevorzugt ENGEL 1998 die von ZIEGLER 1980 in den Text gesetzte Variante ἀπείναι (‚nachdem sie ihnen gestattet hätten, nicht mehr da zu sein‘). [HGN]
- 384 Vgl. Ex 12,30–33; 14,5–14. Nach *Jub* 48,12 sorgt Mastema für den Sinneswandel der Ägypter. [KWN]
- 385 Vgl. Ex 14,15–31; *Jub* 48,13f. [KWN]
- 386 Vgl. Ex 13,21f.; 40,36–38; Num 9,15–23; 10,34. [KWN]

- 387 Vgl. Ex 14,21f. [KWN]
- 388 Vgl. Sap 10,18f. Der Name „Rotes Meer“ folgt der biblischen Benennung, vgl. Ex 10,19; 13,18; 15,4. [KWN]
- 389 Vgl. Jes 63,13f. [KWN]
- 390 Vgl. Ps 77,21. [KWN]
- 391 Vgl. Ex 15,1–21. [KWN] Statt ὁσάμεινον bevorzugt ENGEL 1998 die von ZIEGLER 1980 in den Text gesetzte Variante ὁνόμεινον („der sie rettete“). [HGN]
- 392 Vgl. Ex 7,26–8,15. [KWN]
- 393 Vgl. Ex 16,13; Num 11,31–33; Ps 78,18–30. [KWN]
- 394 Der Vorwurf der Fremdenfeindlichkeit wurde in der Antike oft gerade gegenüber Juden erhoben, vgl. Philon, *Virt* 141; Josephus, *Apion* II 258.291; *Ant* XIII 245; Tacitus, *hist.* 5,5,1, wogegen sich beide jüdischen Autoren explizit wehren, vgl. Philon, *Spec-Leg* II 104.167; III 113; *Virt* 175; Josephus, *Apion* II 146.213; vgl. auch *PseudPhok* 39. [KWN]
- 395 Die Einwohner von Sodom, vgl. Gen 19,1–11. [HGN]
- 396 Vgl. Gen 45,16–18; 47,1–7. [KWN]
- 397 Vgl. Ex 1,8–14 (nach Gen 47,13–26 war Josef Wohltäter Ägyptens). Vgl. auch Philon, *VitMos* I 36. [KWN]
- 398 Hier wäre im Text ἀλλ' ἦ zu lesen (ἀλλ' ἦ RAHLFS 1979 und ZIEGLER 1980). [HGN]
- 399 Vgl. Gen 43,31–34; 45,17–20. [KWN]
- 400 Eine Anspielung auf Gen 19,10f., die Geschichte von Lots Rettung vor den Sodomitern durch zwei Engel Gottes. [KWN]
- 401 Zur Verwandlung der Elemente nach dem Willen des Schöpfers vgl. Philon, *VitMos* I 96; II 258–266. [KWN]
- 402 Vgl. Ex 7,26–8,3; Philon, *VitMos* I 103. [KWN]
- 403 Vgl. Sap 16,17f. [KWN]
- 404 Vgl. Sap 16,22f.; *2Bar* 29,8. [KWN]
- 405 Vgl. ähnliche Schlussdoxologien in Ps 41,14; 72,18f.; 106,48; Sir 51,29f.; 3 Makk 7,23; 4 Makk 18,24. [KWN]

C. Essays

Zu Sprache und Stilistik der *Sapientia Salomonis*

Heinz-Günther Nesselrath

1. Vorbemerkung

Die folgenden Ausführungen sind als Ergänzung und Abrundung zu der in diesem Band vorgelegten neuen Übersetzung der *Sapientia Salomonis* gedacht,¹ die bereits einen (natürlich sehr knappen) Kommentar zu Sprache und Stilistik des Werkes bildet. Im Anschluss daran versucht ein genauere Blick auf in der *Sapientia* erscheinende griechische Wörter und Begriffe, weitere Einsichten in die besondere Stellung dieser Schrift innerhalb ihrer mutmaßlichen Entstehungszeit und des Textcorpus der Septuaginta zu vermitteln; danach sollen Hinweise zum Stil die Argumentationen und Intentionen der Schrift beleuchten und eine Betrachtung des ‚literarischen Stammbaums‘ bestimmter Stellen hoffentlich weitere Auskunft über den Bildungshorizont des oder der Verfasser geben.

2. Von ganz früh bis ziemlich spät: der reiche Wortschatz der *Sapientia Salomonis*

Zu Recht ist wiederholt hervorgehoben worden, dass die *Sapientia Salomonis* über einen beeindruckend reichhaltigen Wortschatz verfügt, nämlich über mehr als 1700 Wörter bei einem Gesamtwortbestand von etwa 7000.² Die bisher letzte ausführliche Untersuchung zu diesem Wortschatz (Kepper 1999) konzentriert sich auf die ebenfalls beachtliche Zahl von etwa 300 Wörtern,³ die die *Sapientia* als Überschuss gegenüber der (übrigen) Septuaginta hat, und stellt fest,⁴ dass die Schrift diesen Überschuss zu etwa gleichen Anteilen (nämlich je etwa einem Drittel) mit folgenden drei Bereichen gemeinsam hat: „mit anderen jüdisch-hellenistischen Apokry-

¹ Die Übersetzung verfolgt das Ziel, dem Original sowohl im Wortlaut als auch im Duktus (d.h. in der Anordnung der Wörter im Satz) so nahe zu kommen, wie dies möglich ist, ohne im Deutschen unverständlich zu werden.

² Vgl. KEPPER 1999, 39.

³ Zu den in verschiedenen Publikationen genannten etwas unterschiedlichen Zahlen, die aber die 300 nicht unterschreiten, vgl. KEPPER 1999, 51f.

⁴ KEPPER 1999, 57f.

phen“,⁵ „mit dem Wortschatz Philons“⁶ und „ausschließlich in griechisch-hellenistischer Literatur“.⁷

Dabei muss von vornherein einem nahe liegenden, aber falschen Eindruck dieser Dreiteilung begegnet werden: Es ist nämlich nicht so, dass die *Sapientia* etwa je hundert dieser 300 Wörter *nur* jeweils mit dem anderen jüdischen Schrifttum oder mit Philon gemeinsam hätte, sondern auch in diesen beiden Bereichen finden sich viele Wörter,⁸ die bereits im nicht-jüdischen und nicht-philonischen griechischen Schrifttum zu finden sind.⁹ Und nun kommen noch etwa hundert Wörter hinzu, die die *Sapientia* nicht mit anderen jüdischen Schriften und nicht mit Philon, sondern ausschließlich mit ‚paganen‘ griechischen Texten gemeinsam hat.

Bei den in der Septuaginta nicht zu findenden Wörtern, die die *Sapientia* mit Philon gemeinsam hat, bemerkt Kepper selbst, dass sie „nahezu ausschließlich einem breiten griechischen Sprachgebrauch“ entstammen.¹⁰ In der Tat sind die ersten Belege für diese Wörter in einer breiten Streuung von Homer bis in den Hellenismus zu finden.¹¹ Lediglich drei in dieser

⁵ KEPPER 1999, 59f. bietet eine Liste mit 73 Wörtern, die in diesem Schrifttum vor Chr. Geb. zu finden sind, und 61f. eine Liste mit weiteren 23 aus solchen Schriften nach Chr. Geb.

⁶ KEPPER 1999, 64f. zählt insgesamt 77 Belege auf.

⁷ KEPPER 1999, 66f. bietet eine Liste von 29 „breit belegten Wörtern“ und 67f. eine Liste von 40 „spezifisch belegten Wörtern“; 70f. schließlich folgt noch eine Liste von 27 „spät belegten Wörtern“. – Nicht in diesen Listen erfasst scheinen die folgenden Wörter, die die *Sapientia* ebenfalls der Septuaginta voraus hat: ταρασός (5,11); καταδαπανάω (5,13).

⁸ In der Philon-Liste sind es (auch laut KEPPER 1999, 64 selbst) fast alle.

⁹ Gleich das erste Wort der ersten Liste (gemeinsamer Wortschatz mit anderen jüdisch-hellenistischen Schriften vor Chr. Geb.), ἀβλαβής, findet sich auch in vielen Schriften anderer (nicht-jüdischer, sondern klassisch-griechischer) Provenienz, nämlich dreimal bei Thukydides, einige Male bei den Tragikern (einmal bei Euripides, einmal Sophokles, viermal bei Aischylos), sechsmal bei Xenophon, achtmal bei Platon und dann auch dreimal bei Philon. Das zweite Wort der Liste, ἀδόλωος, ist ebenfalls häufig in klassischen Autoren (fünfmal bei Thukydides, elfmal bei Xenophon, zweimal bei Platon und zweimal bei Demosthenes) und bei Philon sogar dreizehnmal belegt. Zumindest in diesen Fällen bestehen also nicht zwingend größere Affinitäten zwischen der *Sapientia Salomonis* und den jüdisch-hellenistischen Schriften als zwischen ihr und den ‚klassischen‘ griechischen Autoren oder zwischen ihr und Philon. Vgl. auch εὐάρεστος (4,10; 9,10), das bei Xenophon, bei dem Stoiker Kleanthes und zehnmal bei Philon vorkommt; oder πολυετής (4,16), das schon bei Euripides (jedoch in der etwas anderen Bedeutung ‚nach vielen Jahren‘) und fünfmal bei Philon auftaucht.

¹⁰ KEPPER 1999, 64.

¹¹ Bei dem Wortschatz der *Sapientia*, den sie mit Philon teilt, ergibt sich folgendes Bild der chronologischen Verteilung: Zuerst bei Homer (8. Jh. v. Chr.) finden sich ἀνώνυμος (14,27; zweimal bei Philon), ἄσθμα (11,18; fünfmal bei Philon), ἀψευδής (7,17; 108mal bei Philon), διαφαίνω/ομαι (17,6; sechsmal bei Philon), θυμήτης (3,14; dreimal bei Philon), λοχάω (14,24; siebenmal bei Philon), ὄροφος (17,2; zweimal bei Philon), τρόπις (5,10; einmal bei Philon), φλοιός (13,11; einmal bei Philon), φῦκος (13,14; einmal bei Philon). Zuerst bei Mimmermos (spätes 7. Jh. v. Chr.) ist belegt ὀλιγοχρόνιος (9,5; elfmal bei Philon), zuerst bei Solon (frühes 6. Jh.) χαῦνος (2,3; fünfmal bei Philon), zuerst im homeri-

Liste von Wörtern, die die *Sapientia* mit Philon gemeinsam hat, sind nicht bei früheren Autoren, sondern erst in der *Sapientia* selber und eben bei Philon belegt: ἀκηλίδωτος (4,9 und 7,26; siebenmal bei Philon¹²), ἀνατυπώω (14,17; zweimal bei Philon) und μύστις (8,4; einmal bei Philon).

Natürlich bedeutet der Umstand, dass ein bestimmtes Wort bei einem bestimmten Autor zuerst belegt ist, nicht, dass die *Sapientia* (oder Philon) dieses Wort gerade aus diesem Autor bezogen hätte; insgesamt aber ergibt sich zumindest ein annäherndes Bild über das zum Teil sehr unterschiedliche Alter der Wörter, die die *Sapientia* für ihre Darlegungen verwendet hat. Man wird auch nicht annehmen, dass dieser der *Sapientia* und Philon gemeinsame Wortschatz direkt von der einen zum anderen oder umgekehrt gewandert wäre; die Gemeinsamkeiten sind lediglich ein Indiz dafür, dass den beiden Textcorpora (wenn dieser Begriff für die nur einen kleinen Bruchteil des Umfangs der Schriften Philons umfassende *Sapien-*

schen Hermes-Hymnos (6. Jh.?) ἀκουστής (1,6; zweimal bei Philon). Zuerst bei Heraklit (frühes 5. Jh.) liest man μύστις (12,5; zwölfmal bei Philon), νοερός (7,22 und 23; dreizehnmal bei Philon), zuerst bei Pindar (1. Hälfte 5. Jh.) ἀνόμοιος (2,15; 17mal bei Philon), ἀντερείδω (eigentl. Medium: 15,9; ebenso einmal bei Philon), νεόκτιστος (11,18; neunmal bei Philon), πάρεδρος (6,14 und 9,4; fünfmal bei Philon); zuerst bei griechischen Tragikern (zwischen 470 und 405 v. Chr.) finden sich insgesamt 21 Wörter: ἀκοινώνητος (14,21; 21mal bei Philon), ἀλλαγή (7,18; einmal bei Philon), ἄλυσις (17,16/18; zweimal bei Philon), ἀπεικάζω (13,13; 31mal bei Philon), αὐθέντης (12,6; einmal bei Philon), ἀφεργής (17,3; einmal bei Philon), δημότης (18,11; viermal bei Philon), διάγνωσις (3,18; viermal bei Philon), ἐμμαγής (14,23; einmal bei Philon), ἐπικουρία (13,18; elfmal bei Philon), ἔρσυνα (6,8; 17mal bei Philon), κατάστασις (12,12; 17mal bei Philon), κρατύνω (14,16; dreimal bei Philon), λαθραῖος (1,11; einmal bei Philon), μεθαρμόζω (19,18; 27mal bei Philon), μίμημα (9,8; 69mal bei Philon), παραμύθιον (3,18; zweimal bei Philon), προμηνύω (18,19; sechsmal bei Philon), συγγνωστός (6,6 und 13,8; viermal bei Philon), φευκτός (17,10; zweimal bei Philon), χλοηφόρος (19,7; zweimal bei Philon). Zuerst bei Herodot (späteres 5. Jh.) treffen wir ἀδελφοκτόνος (10,3; siebenmal bei Philon), καταγέλαστος (17,8; zwölfmal bei Philon) und προκρίνω (7,8; 19mal bei Philon) an, zuerst bei Thukydides (spätes 5. Jh.) κακοπραγία (5,23; 40mal bei Philon), προδοσία (17,12 und 14; viermal bei Philon); zuerst im *Corpus Hippocraticum* (und dann bei Platon) lesen wir ἐπισφαλής (4,4 und 9,14; dreimal bei Philon), εὐκίνητος (7,22 und 13,11; fünfmal bei Philon), θερμότης (2,4; fünfmal bei Philon), κινητικός (7,24; einmal bei Philon) und συμφύω (13,13; sechsmal bei Philon). Zuerst bei Platon sind folgende sechs Wörter belegt: ἀμνηστία (14,26 und 19,4; 21mal bei Philon), ἄμορφος (11,17; einmal bei Philon), ἀσύμφωνος (18,10; zwölfmal bei Philon), γεώδης (9,15 und 15,13; 38mal bei Philon), διερευνάω (6,3 und 13,7; 34mal bei Philon), ζωτικός (15,11; 17mal bei Philon); zuerst bei Xenophon: ἀπόρροια (7,25; viermal bei Philon). Zuerst bei den attischen Rednern (Demosthenes, Aischines) findet sich προαδικέω (18,2; zweimal bei Philon), zuerst bei Ps.-Plat. und Aristoteles εὐεργετικός (7,23; dreimal bei Philon); zuerst bei Aristoteles: ἀνεμπόδιστος (17,19 und 19,7; zweimal bei Philon), κολότης (17,18; einmal bei Philon) und προσαναπληρώω (19,4; zweimal bei Philon); zuerst bei Ps.-Aristoteles (*Mir. ausc.*) διπταμαι (5,11; einmal bei Philon). Zuerst bei Theophrast (um 300 v. Chr.) sind ἐναλλαγή (14,26; einmal bei Philon) und μόσχευμα (4,3; achtmal bei Philon) belegt, zuerst bei dem Stoiker Zenon νοθεύω (14,24; siebenmal bei Philon). Zuerst bei Polybios (mittleres 2. Jh. v. Chr.) findet man σωρηδόν (18,23; neunmal bei Philon).

¹² Bei Philon kommt Sap 4,9 ziemlich nahe *De virtutibus* 222: ἀκηλίδωτον διαφυλάξασα τὸν ἑαυτῆς βίον.

tia erlaubt ist) aufgrund ihrer wahrscheinlichen zeitlichen (und vielleicht auch räumlichen?) Nähe zueinander die gleichen ‚linguistischen Ressourcen‘ des Griechischen zur Verfügung standen.

Bei dieser Übersicht über den über die Septuaginta hinausgehenden Wortschatz der *Sapientia*, den sie mit Philon teilt, fallen einige Bereiche als besonders ergiebige ‚Quellen‘ ins Auge: Dies sind Homer (10 Wörter), die attischen Tragiker (21 Wörter) und Platon (6 Wörter)¹³. Dieser Eindruck bestätigt sich, wenn man die erste und die zweite Gruppe der von Kepper¹⁴ zusammengestellten Wörter hinzunimmt, die die *Sapientia* nicht mit der Septuaginta und mit Philon und anderen jüdisch-hellenistischen Schriften, sondern ‚nur‘ mit paganen griechischen Autoren gemeinsam hat: Erneut sind Homer (acht Belege), die Tragiker (fünfzehn Belege) und Platon (fünf Belege) am stärksten vertreten. Diese drei Herkunftsbereiche des besonderen Wortschatzes der *Sapientia* sind zugleich ein gutes Indiz dafür, dass ihr Autor (oder ihre Autoren) eine solide nicht-jüdische Schulbildung genossen haben dürfte(n); denn Homer, die Tragiker und Platon waren

¹³ Wenn man annehmen darf, dass die *Sapientia* auch die insgesamt fünf Wörter, die zuerst im *Corpus Hippocraticum* und dann bei Platon belegt sind, vermutlich eher bei Platon als in der medizinischen Fachliteratur kennengelernt hat, erhöht sich die Zahl dieser Gruppe sogar auf elf Wörter.

¹⁴ KEPPER 1999, 66–70. Hier müssen freilich einige Einträge korrigiert werden. S. 66f.: ἀμφιλαφής (17,17/18) ist nicht erst bei Herodot, sondern bereits bei Pindar und Aischylos belegt; ἀνάπαλιν (19,21) findet sich bereits bei Euripides und nicht erst bei Platon, ἀνέλπιτος (11,7) bereits bei Sophokles und Euripides und nicht erst bei Platon, außerdem dreimal bei Philon (dass Kepper einen Unterschied zwischen dem Adjektiv ἀνέλπιτος und dem Adverb ἀνελπίστως macht, leuchtet nicht ein); δῆκω (7,24) ist nicht erst bei Herodot, sondern bereits bei Aischylos und den anderen Tragikern zu finden und außerdem fünfmal bei Philon belegt; ἐκπρώω (13,11) findet sich schon bei Thukydides und im *Corpus Hippocraticum*, nicht erst bei Menander, εὐμαθής (13,11) bereits bei Sophokles (nicht erst bei Platon), εὐμενής (6,16) bereits bei Pindar (und ebenfalls nicht erst bei Platon); παρὰφρων (5,20) ist schon bei Sophokles und Euripides (nicht erst bei Platon) vorhanden, und φαυλότης (4,12) schon bei Euripides, nicht erst bei Xenophon; στεφανηφορέω (4,2) ist auch zweimal bei Philon zu finden. S. 67f.: das Wort ἀκοπίαιτος (16,20) haben offenbar bereits die Stoiker Kleantes und Chrysipp verwendet und nicht erst der Epikureer Philodem; ἀμειδίτος (17,4) findet sich nicht an der angegebenen Stelle „Plut. 2, 477e“ (dort steht vielmehr ἀμειδίης), sondern bereits bei dem hellenistischen Dichter Apollonios Rhodios; ἀναποδισμός (2,5) gehört nicht hierher, sondern in die dritte Gruppe (der ‚späten‘ Wörter), denn die *Sapientia*-Stelle ist augenscheinlich der früheste Beleg für dieses Wort; αὐτοσχέδιος (2,2) ist nicht erst bei Galen, sondern bereits bei Homer und außerdem viermal bei Philon belegt (wieder leuchtet die separate Behandlung des Adverbs αὐτοσχεδίως nicht ein); εὐχαρις (14,20) und καταλάμπω (17,19/20) liest man schon bei Euripides, nicht erst bei Platon (καταλάμπω findet sich auch viermal bei Philon); bei ἡμίθνητος (18,18) muss die kryptische Stellenangabe „Luc. 511“ richtig „Lyc(ophron), Alex. 511“ heißen; bei περικομπέω (17,4) steht der völlig falsche Beleg „Thuc. 6,203“ – in Wahrheit ist die *Sapientia*-Stelle der älteste Beleg für dieses Verb; ebenso falsch ist die Angabe, dass σκιαγράφος (15,4) in „Plat. Krit. 107d“ stünde – dort steht σκιαγραφία, und für σκιαγράφος ist die *Sapientia*-Stelle erneut der älteste Beleg.

literarische Hauptgegenstände der griechischen Schule vom Hellenismus bis zur Spätantike.

Innerhalb des Bereichs des *Sapientia*-Wortschatzes, der nicht in der Septuaginta und in anderen jüdisch-hellenistischen Schriften (Philon eingeschlossen) vorhanden ist, hat Kepper eine dritte Gruppe der „spät belegten Wörter“ zusammengestellt.¹⁵ Von diesen sind – soweit noch feststellbar – insgesamt wohl elf¹⁶ zum ersten Mal in der *Sapientia* belegt; das Gleiche gilt wahrscheinlich für acht Belege¹⁷ aus den früheren Listen; und es gilt a priori auch für die insgesamt 19 von Kepper zusammengestellten „Hapaxlegomena totius Graecitatis“,¹⁸ von denen freilich die allermeisten (nämlich 16) keine echten Hapaxlegomena sind, da sie tatsächlich in späterer, meist christlicher Literatur wieder auftauchen;¹⁹ echte Hapaxlegomena gibt es

¹⁵ KEPPER 1999, 70f. Auch hier sind einige Korrekturen anzubringen: ἀνυπόκριτος (5,18 und 18,15) ist auch bei Philon einmal belegt, ebenso (zweimal) das Adverb (-ως) zu ἀρμόνιος (16,20); δεκαμηνιαίος (7,2) findet sich bereits bei dem hellenistischen Grammatiker Aristophanes von Byzanz (dann auch bei Plutarch) und nicht erst bei Alexander von Aphrodisias; διορθωτής (7,15) ist schon bei Diodor und nicht erst bei Plutarch belegt; ἐφύβριστος (17,7) findet sich offenbar schon bei Poseidonios und nicht erst bei kaiserzeitlichen Autoren; zu λυθρώδης (11,6) ist der Beleg „AnthPal 7,712,8“ falsch und durch „Anth. Pal. IX 258,3“ (Antiphanes von Megalopolis, nicht datiert) zu ersetzen; πανηγυρισμός (15,12) findet sich bereits bei Dionys von Halikarnass und nicht erst bei Plutarch; zu παντοδύναμος (7,23) müsste der Beleg „Elias, *In Porph.* p. 17,18“ und nicht einfach „Porphyr 17,18“ heißen, doch ist das Wort offenbar auch schon bei Heron von Alexandria (1. Jh. n. Chr.) belegt; auch zu πηλουργός (15,7) gibt es einen früheren Beleg als den angegebenen (Lukian): *Lyr. Alex. Adesp.* 7,16; πολυμερής (7,22) ist bereits bei Platon zu finden und nicht erst bei Timaios Lokros (1. Jh. v. Chr.), προϋφίσταμαι (19,7) bei dem Platoniker Xenokrates und nicht erst bei Philodem, σπλαγχνοφάγος (12,5) bei dem Stoiker Kleantes und nicht erst bei Ps.-Plutarch sowie συγγυμνασία (8,18) bei den Stoikern Zenon und Chrysipp und nicht „DoxGr 4,2,8“; bei τεκνοφόνος (14,23) ist die Belegangabe „Anth Pal 3,345“ falsch (dort steht τεκνοφονάω; für τεκνοφόνος ist unsere *Sapientia*-Stelle offenbar der älteste Beleg), und falsch ist auch die Belegangabe „Anth Pal 7,97“ für χρυσοουργός (15,9), wozu sich der älteste Beleg offenbar bei Aristophanes von Byzanz findet.

¹⁶ Αμάραντος (6,12); ἀνεξικακία (2,19); ἀντανακλάω (17,18/19); ἀντιπαρέρομαι (16,10); ἀνυπόκριτος (5,18 und 18,15); γενεσιάρχης (13,3); διασκοιτάω (19,9); ἔκλαμπρος (17,5); ἐμμελέτημα (13,10); λυθρώδης (11,6); τεκνοφόνος (14,23).

¹⁷ Ἀνάδυσις (19,7); ἀναποδιός (2,5); ἀπόβλημα (13,12/13); ἐπικερδής (15,12); πανεθνεί (19,8); περικομπέω (17,4); πολύφροντις (9,15); σκιαγράφος (15,4).

¹⁸ KEPPER 1999, 71f.

¹⁹ Dies gilt für ἀνεκλιπής (7,14; 8,18), ἀργυροχόος (15,9), βραχυτελής (15,9), δυσδιήγητος (17,1), ἑόρτασμα (19,16), καταβάσιος (10,6), κακόμοχος (15,8); einziger weiterer Beleg ist hier Johannes von Damaskos, der die *Sapientia* zitiert, μετακινάω (16,21), μισοξενία (19,13), νηπιοκτόνος (11,7), ἠεμβασμός (4,12; findet sich sogar recht häufig), συνεκτριβω (11,19) und χαλκοπλάστης (15,9). Abweichend davon ist εὐδράνεια (13,19) noch einmal im Hesych-Lexikon zu finden, und προσοδύρομαι (19,3) kommt in den (pseudepigraphischen) Themistokles-Briefen und in Justinians *Novellae* im *Corpus Iuris Civilis* vor. Ferner ist γενέτις (7,12) früher als in der *Sapientia*, nämlich bei der hellenistischen Dichterin Aglais (SH 18) belegt, scheidet hier also auch aus den Wörtern aus, die zum ersten Mal in der *Sapientia* zu finden sind.

anscheinend nur drei.²⁰ Insgesamt (vgl. Anm. 19 a.E.) lässt sich damit von 37 Wörtern sagen, dass sie zuerst in der *Sapientia* zu finden sind, und zumindest von einem Teil von ihnen darf man annehmen, dass der Autor oder die Autoren der Schrift diese Wörter selbst gebildet und damit in den griechischen Wortschatz eingeführt haben.

Exkurs I: Der Wortschatz der *Sapientia* und Philon

Es hat sich bereits gezeigt, dass die *Sapientia* und Philon nach Zählung Koppers (o. Anm. 6) 77 Wörter gemeinsam haben, die in der Septuaginta nicht erscheinen. Im Einzelnen ist die Verwendungsfrequenz dieser Wörter bei Philon freilich recht unterschiedlich, so dass man sie auch nicht immer als wirklich überzeugende Verbindungen zwischen den beiden Textcorpora auffassen muss. Wenn man aber in die Betrachtung auch Ausdrücke einbezieht, die einerseits in der Septuaginta außerhalb der *Sapientia* nur sehr selten erscheinen, andererseits aber bei Philon (meistens) gut belegt sind, ergeben sich zusätzliche Anhaltspunkte für die These, dass die *Sapientia* und Philon in der Tat beachtliche Gemeinsamkeiten in ihrem Wortschatz aufweisen. In der folgenden Tabelle sind immerhin sechs solcher Ausdrücke zu finden:

Wort (Vorkommen in der <i>Sapientia</i>)	Vorkommen in der übrigen Septuaginta	Vorkommen bei Philon	ältere Belege
ἀγαθότης (‚Güte‘): 1,1; 7,26; 12,22	Sir 45,23	26mal	keine älteren Belege
ἐπιφημίζω (‚vorwerfen‘): ²¹ 2,12	Dtn 29,18	49mal	bei Herodot, Euripides, Platon
ἀμαυρόω (‚verblässen machen‘): 4,12	Dtn 34,7; Sir 43,4; Klgl 4,1	23mal	bei Solon, Ps.-Hesiod, Simonides, Pindar, Sophokles, Euripides
πτῶμα (‚Leichnam‘): 4,19	Ri 14,8	viermal	bei Euripides
ἐκ θεμελίων (‚von Grund auf‘): 4,19	Jdt 16,15 ²²	einmal	bei Polybios
χερσόω (‚austrocknen, ausdörren‘): 4,19	Prov 24,31; Nah 1,10; Jer 2,31	einmal	keine älteren Belege

²⁰ Ἐπευθυμέω (18,6); μυριότης (12,22); προαναμέλω (18,9).

²¹ Dies ist als Bedeutung durchaus singular; vgl. u.

²² Diese Stelle (ὄρη ... ἐκ θεμελίων ... σαλευθήσεται) kommt Sap 4,19 (σαλεύσει αὐτοὺς ἐκ θεμελίων) besonders nahe.

Ferner gibt es sogar elf Fälle von Wörtern, die außer in der *Sapientia* einerseits nur noch im 2. bis 4. *Makkabäerbuch*,²³ andererseits aber bei Philon (und zwar zum Teil sehr häufig) erscheinen:

Wort (Vorkommen in der <i>Sapientia</i>)	Vorkommen in 2–4 Makk	Vorkommen bei Philon	ältere Belege
κακότεχνος (‚Böses planend‘): 1,4; 15,4	4 Makk 6,25	dreimal	bereits bei Homer, dann äsop. Fabeln, kaiserzeitl. Prosa
ἀφθαρσία (‚Unvergänglichkeit‘): 2,23; 6,18; 6,19 ²⁴	4 Makk 9,22; 17,12	24mal	bei Epikur
ἀνόνητος (‚unnützig‘): 3,11	4 Makk 16,7; 16,9	zweimal	bei den attischen Tragikern, Aristophanes und Platon
ἀμίαντος (‚unbefleckt‘): 3,13; 4,2; 8,20 ²⁵	2 Makk 14,36; 15,34	15mal	bei Theognis, Pindar, Aischylos, Andokides, Platon
ἀτέλειστος (‚ohne Vollendung‘): 3,16; 4,5	3 Makk 5,42	neunmal	bereits bei Homer
πομπεύω (‚einherschreiten‘): 4,2	2 Makk 6,7	einmal	bei Homer
πολύγονος (‚nachkommenreich‘): 4,3	4 Makk 15,5	viermal	bei Aischylos, im <i>Corpus Hippocraticum</i> und bei Herodot
βασκανία (‚böser Einfluss‘): 4,12	4 Makk 1,26; 2,15	zehnmal	bei Platon und Demosthenes
πρηγής (‚mit dem Gesicht nach unten‘): 4,19	3 Makk 5,43; 5,50; 6,23	fünfmal	bereits bei Homer
ἀλαζονεία (‚Prahlerie‘): 5,8; 17,7	2 Makk 9,8; 15,6; 4 Makk 1,26; 2,15; 8,19	32mal	bei Aristophanes, Platon, Xenophon und Isokrates
γαυρόομαι (‚stolz sein, prahlen‘): 6,2	3 Makk 3,11; 6,5	einmal	bei Euripides und Xenophon

²³ Nur in der *Sapientia* und im 2. bis 4. *Makkabäerbuch*, nicht aber bei Philon finden sich: ἀγερωχία (‚Ausgelassenheit‘) (Sap 2,9; 2 Makk 9,7; 3 Makk 2,3; ältere Belege: vielleicht Sappho, dann erst wieder Hellenismus); περικλάω (‚abbrechen‘) (Sap 4,5; 4 Makk 7,5; älterer Beleg: Theophrast).

²⁴ Auch siebenmal im NT (Paulusbriefe).

²⁵ Viermal im NT (Hebräerbrief, Jakobusbrief, 1. Petrusbrief).

Schließlich lassen vielleicht die nachfolgenden Stellen auch noch eine besondere gedankliche oder sprachliche Nähe zu Philon erkennen: In Sap 4,7 heißt es vom ‚Gerechten‘ (δικαιος), er werde nach einem frühen Tod ‚in Ruhe‘ (ἐν ἀναπαύσει) sein; in Philon, *De Abrahamo* 27 wird der Name Noachs mit ‚die Ruhe oder der Gerechte‘ (ἀνάπαυσις ἢ δικαίος) übersetzt. In Sap 4,9 wird vom Greisenalter gesagt, es sei ein ‚Leben ohne Makel‘ (βίος ἀκηλίδωτος); ganz ähnlich heißt es in Philon, *De virtutibus* 222, Tamar habe es unter widrigsten Umständen vermocht, ihr „Leben ohne Makel“ (ἀκηλίδωτον ... βίον) zu bewahren. In Sap 4,16 wird die „früh vollendete Jugend“ vorteilhaft mit dem „viele Jahre zählenden Alter des Ungerechten“ (πολυετὲς γῆρας ἀδίκου) verglichen; in *De vita contemplativa* 67 äußert Philon die Ansicht, als „Ältere“ (im Sinne von „Reifere“) erachte man nicht die „mit vielen Jahren und Grauhaarigen“ (τοὺς πολυετείς καὶ πολιούς), sondern diejenigen, „die es von erster Jugend an zu voller Blüte im Bereich der kontemplativen Philosophie gebracht hätten“ (τοὺς ἐκ πρώτης ἡλικίας ... ἐνακμάσαντας τῷ θεωρητικῷ μέρει φιλοσοφίας).

Solche Annäherungen in Wortlaut und Gedanken ließen sich wohl noch vermehren; sie dürften auf jeden Fall den gemeinsamen Denk- und Sprachhintergrund zeigen, der den Schriften Philons und der *Sapientia* zu eigen ist.

Exkurs II: Der Wortschatz der *Sapientia* und die Septuaginta

Zwar ist über die sprachlichen Beziehungen der *Sapientia* zur Septuaginta gesagt worden: „Trotz der Beziehungen zum griechischen Alten Testament fehlen Septuagintismen so gut wie ganz.“²⁶ Es gibt jedoch wenigstens neun Wörter, die in der *Sapientia* verwendet und in der (übrigen) Septuaginta zum Teil sehr häufig sind (und damit als typischer Teil ihrer sprachlichen Gestalt angesehen werden dürfen), aber andererseits bei Philon gerade nicht vorkommen:²⁷

Wort	Vorkommen in der <i>Sapientia</i>	Vorkommen in der (übrigen) Septuaginta	älteste Belege
ἄθωόω (‚straflos lassen‘)	1,6	14mal (vor allem Proverbien, Jesus Sirach und Prophetenbücher)	keine älteren Belege

²⁶ GEORGI 1980, 392 Anm. 4.

²⁷ Nur einmal bei Philon, aber sehr häufig in der Septuaginta (56mal) kommt ὑπερηφανία (‚Hochmut‘: Sap 5,8) vor.

ἀνόμημα („ungesetzliche Tat“)	1,9; 3,14; 4,20 ²⁸	zwölfmal	hellenistisch (Chrysipp, Dionysios Skytobrachion, Poseidonios, Diodor)
ἐπισκοπή („Obhut, Heimsuchung“)	2,20; 3,7; 3,13; 4,15; 14,11; 19,15	38mal	keine älteren Belege
σύτρυμμα („Verderben“)	3,3	34mal (vor allem in den Prophetenbüchern und in den Psalmen)	vereinzelter erster Beleg bei Aristoteles
εἰς τοὺς αἰῶνας („auf alle Zeiten“)	3,8 ²⁹	15mal ³⁰	keine älteren Belege
ἐπ’ ἐσχάτων („am Ende“)	3,17	33mal (davon 13 bei Jesus Sirach)	eventuell ein Aristoteles- Fragment
στενοχωρία („Not“)	5,3 ³¹	elfmal	im <i>Corpus Hippocraticum</i> und bei Thukydides
χνοῦς („Spreu“)	5,14	siebenmal ³²	bei Sophokles und Euripides (in der Bedeutung ‚Spreu‘ vielleicht erst hellenistisch)
ἐνωτίζομαι („das Ohr leihen, lauschen“)	6,2	33mal	keine älteren Belege

Kepper hat ebenfalls eine „enge Anlehnung an die Sprache der Septuaginta und ... Übernahme floskelhafter Wendungen wie πληροῦν χρόνον (4,13), ὁδὸς ἀληθείας bzw. κυρίου (5,6f.) oder υἱοὶ ἀνθρώπων (9,6)“ festgestellt³³ sowie auf typische Hebraismen hingewiesen: Eigenarten im Gebrauch von Präpositionen (2,16: Gebrauch von εἰς,³⁴ Gebrauch von ἐν an-

²⁸ Auch viermal im NT.

²⁹ Sechszwanzig Belege im NT (davon viele mit dem Genitiv τῶν αἰώνων erweitert).

³⁰ Ohne die zahlreichen Stellen in den *Odae* und in Daniel.

³¹ Auch viermal im NT (Paulusbriefe).

³² In sechs dieser Stellen (Ps 1,4 und 34,5; Hos 13,3; Jes 17,13; 29,5; 41,15) findet sich wie hier in der *Sapientia* das Bild des vom Wind fortgetragenen χνοῦς.

³³ KEPPER 1999, 77. Weitere solche Ausdrücke sind bei WINSTON 1979, 15 Anm. 2 zusammengestellt.

³⁴ So wird ‚sein wie / werden zu / halten für‘ konstruiert mit εἶναι / γίγνομαι / λογίζομαι / ἔχω + εἰς; 2,14 (ἐγένετο ... εἰς ἔλεγχον); 2,16 (εἰς κίβδηλον ἐλογίσθημεν); 3,17 (εἰς οὐθὲν λογισθήσονται); 4,19 (ἔσονται ... εἰς πτώμα ἄτιμον); 5,4 (ὄν ἔσχομέν ποτε εἰς γέλωτα – im gleichen Vers kommt aber auch der ‚echt griechische‘ doppelte Akkusativ vor: τὸν βίον αὐτοῦ ἐλογισάμεθα μανίαν); 9,6 (εἰς οὐδὲν λογισθήσεται); 10,17

stelle des präpositionslosen instrumentalen Dativs³⁵), Parallelismus membrorum (vgl. u.), Nachahmung des hebräischen Nominalsatzes.

Kepper hat ferner an einer Reihe von Beispielen demonstriert,³⁶ wie der Text der *Sapientia* auch wörtlichen Bezug auf bestimmte Stellen aus Schriften des Alten Testaments nimmt, diese aber stets leicht abwandelt, um sie dem eigenen Kontext dienstbar zu machen. Ein besonders schönes Beispiel³⁷ ist die ‚aufspaltende‘ Verwendung von Psalm 2,10 (καὶ νῦν, βασιλεῖς, σύνετε· / παιδεύθητε, πάντες οἱ κρίνοντες τὴν γῆν) in Sap 1,1 (Ἀγαπήσατε δικαιοσύνην, οἱ κρίνοντες τὴν γῆν) und 6,1 (Ἀκούσατε οὖν, βασιλεῖς, καὶ σύνετε), wobei gewissermaßen in chiasmischer Weise die zweite Hälfte des Psalmverses an der früheren *Sapientia*-Stelle, die erste an der späteren verwendet wird. Nimmt man ferner Sap 6,1f. zusammen (Ἀκούσατε οὖν, βασιλεῖς, καὶ σύνετε· / μάθετε, δικασταὶ περὰ τῶν γῆς· // ἐνωτίσασθε, οἱ κρατοῦντες πλήθους ...), lassen sich noch weitere AT-Stellen anführen, deren Septuaginta-Formulierung hier offenbar Pate gestanden hat: am deutlichsten vielleicht Ri 5,3 (ἀκούσατε, βασιλεῖς, ἐνωτίσασθε, σατραῖς δυνατοῖς), aber auch Sir 33,19 (ἀκούσατέ μου, μεγιστάνες λαοῦ, καὶ οἱ ἡγούμενοι ἐκκλησίας, ἐνωτίσασθε) und Jes 51,4 (ἀκούσατέ μου ἀκούσατε, λαός μου, καὶ οἱ βασιλεῖς, πρὸς με ἐνωτίσασθε).³⁸

An dieser Stelle sei auch auf einige Fälle hingewiesen, in denen Sprachgebrauch bzw. Wortverständnis der *Sapientia* vom ‚normalen‘ Griechisch deutlich abzuweichen scheinen (worin sich vielleicht das griechisch-jüdische Milieu widerspiegelt, in dem der Text entstanden ist): So bedeutet in

(ἐγένετο ... εἰς σκέπην ἡμέρας); 14,11 (εἰς βδέλυγμα ἐγενήθησαν); 14,21 (τοῦτο ἐγένετο ... εἰς ἔνεδρον).

³⁵ Vgl. 1,12 (ἐν ἔργοις χειρῶν ὑμῶν, „durch das Werk eurer Hände“); 3,14 (ὁ μὴ ἐργασάμενος ἐν χειρὶ ἀνόμημα); 7,11 (ἐν χερσὶν αὐτῆς); 9,1 (ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου); 10,10 (ἐν μόχθοις); 10,16 (ἐν τέρασι καὶ σημείοις); 11,1 (ἐν χειρὶ προφήτου ἀγίου); 11,14 (ἐν ἐκθέσει); 11,15 (ἐν οἷς πλανηθέντες); 12,18 (ἐν ἐπιεικείᾳ κρίνεις – vgl. dagegen 12,21: μετὰ πόσης ἀκριβείας ἐκρίνας); 12,27 (ἐν αὐτοῖς); evtl. 14,11 (ἐν εἰδώλοις ἔθνων, „wegen / aufgrund der Götterbilder der Völker“); evtl. 16,8 (ἐν τούτῳ, „durch das Folgende“); 16,16 (ἐν ἰσχύι βραχίωνός σου); evtl. 18,5 (ἀπώλεσας ἐν ὕδατι σφοδρῶ); evtl. 18,12 (ἐν ἐνὶ ὀνόματι θανάτου).

³⁶ KEPPER 1999, 79–83.

³⁷ Vorgeführt bei KEPPER 1999, 82f.

³⁸ Die Kombination ἀκούσατε – ἐνωτίσασθε findet sich (wenn auch nicht mit Anrede der Herrscher, sondern des Volkes / der Völker, der Weisen oder der Priester) auch noch Ps 48,2 (Ἀκούσατε ταῦτα, πάντα τὰ ἔθνη, ἐνωτίσασθε, πάντες οἱ κατοικοῦντες τὴν οἰκουμένην); Hiob 32,10–11 (Ἀκούσατέ μου, καὶ ἀναγγεῶ ὑμῖν ἃ οἶδα· ἐνωτίσασθέ μου τὰ ῥήματα); 34,2 (Ἀκούσατέ μου, σοφοὶ· ἐπιστάμενοι, ἐνωτίσασθε τὸ καλόν); Hos 5,1 (Ἀκούσατε ταῦτα, οἱ ἱερεῖς, καὶ προσέχετε, οἶκος Ἰσραὴλ, καὶ ὁ οἶκος τοῦ βασιλέως, ἐνωτίσασθε); Joël 1,2 (Ἀκούσατε δὴ ταῦτα, οἱ πρεσβύτεροι, καὶ ἐνωτίσασθε, πάντες οἱ κατοικοῦντες τὴν γῆν); Jes 28,23 (Ἐνωτίσασθε καὶ ἀκούετε τῆς φωνῆς μου, προσέχετε καὶ ἀκούετε τοὺς λόγους μου); Bar 3,9 (Ἄκουε, Ἰσραὴλ, ἐντολὰς ζωῆς, ἐνωτίσασθε γνῶναι φρόνησιν).

2,12 das Verb ἐπισημαίνω offenbar ‚in negativer Weise nachsagen, vorwerfen‘, während es normalerweise für ‚zuweisen, einen Namen verwenden für, benennen‘ verwendet wird; liegt eine Verwechslung mit ἐπικαλέω vor? Ein ähnlicher Fall ist in 3,10 die singuläre Bedeutung ‚Strafe‘ für ἐπιτιμία (ein Hapax in der Septuaginta), denn sonst bezeichnet dieser Begriff immer etwas Positives.³⁹ Die Bedeutung ‚Strafe‘ könnte hier von dem ‚Nachbarwort‘ ἐπιτίμιον abgeleitet sein, das auch schon bei klassischen Autoren ‚festgelegte Strafe‘ bedeuten kann (so im Plural mehrere Male bei Philon). In 4,12 und in 16,25 ist μεταλλεύω offenbar im Sinn von μεταλλάσσω (‚verwandeln‘⁴⁰) verwendet; an der einzigen anderen Septuaginta-Stelle (Dtn 8,9), an der es belegt ist, hat es dagegen seine eigentliche Bedeutung ‚ausgraben‘ (so auch viermal bei Philon). Liegt hier eventuell eine Verwechslung mit μεταλλοιόω⁴¹ vor? In 16,11 hat ἐγκεντρῖζω (Hapax in der Septuaginta) ebenfalls eine Bedeutung (‚anstacheln‘), die sich von der in früherer Literatur (Theophrast, *Historia Plantarum*) und auch z.B. im NT deutlich unterscheidet (‚aufpfropfen‘). In 17,17 ist die Bedeutung ‚Rauschen‘ (von Wasser) für ὀσμὸς eigenartig (= ῥοιζός?⁴²); in 19,18 scheint noch eine weitere eigenartige Bedeutung für ὀσμὸς vorzuliegen (‚Melodie‘?). In 18,3 drückt φιλότιμος offenbar ‚rühmlich‘ aus, wofür sich kaum Parallelen finden lassen; und in 18,5 ist auch ὁμοθυμαδόν in etwas eigenartiger Bedeutung verwendet (‚alle zusammen‘⁴³ statt ‚einmütig‘), was damit zusammenhängen könnte, dass das Wort sehr oft in Junktur mit πάντες auftritt.

Der Wortschatz der *Sapientia* zeigt also zum einen erwartbare Affinitäten zu dem der (übrigen) Septuaginta; auffällig ist jedoch andererseits die große Zahl von Wörtern, die (sonst) in der Septuaginta nicht vorkommen (auch die nicht wenigen Wörter, die nur noch im 2., 3. und 4. *Makkabäerbuch* zu finden sind). Ferner fällt auf, dass viele der Wörter, die man in der übrigen Septuaginta nicht (oder nur in wenigen besonderen Teilen) findet, bei Philon von Alexandria (und hier zum Teil recht häufig) erscheinen. Der Verfasser der *Sapientia* steht also zum Teil durchaus in der Tradition der Septuaginta, er bewegt sich jedoch zum anderen in einem sprachlichen Mi-

³⁹ Vgl. *LSJ* s.v.: „enjoyment of all civil rights and privileges [Gegensatz zu ἀτιμία]; dignity; good name“.

⁴⁰ Im gleichen Sinn taucht das Verb vor allem noch auf, wenn die *Sapientia*-Stellen zitiert werden (bei Epiphanius, Johannes von Damaskos, Kyrill von Alexandria, Euagrius, Ephraem); aber vgl. Ps.-Joh. Chrys. *In illud: Simile est regnum caelorum grano sinapis*, PG 64, 24f. (ἡ κύμη εἰς ἄρτους μεταλλεύεται); Ps.-Zonaras, *Lexicon*; Photios, *Lex.* s.v. (μεταλλεύει: μεταφέρει), *Lex. Seg.*, *Suda* s.v.

⁴¹ Dieses Verb ist mehrfach bei Philon (und auch im Philokrates-Brief) belegt.

⁴² Vgl. Ez 47,5: ἐξύβριζεν τὸ ὕδωρ ὡς ῥοιζός χεῖμάρρου.

⁴³ Dies scheint aber auch an anderen Septuaginta-Stellen der Fall zu sein, vgl. z. B. Num 24,24.

lieu, das dem Philons von Alexandria in vieler Hinsicht sehr affin gewesen zu sein scheint.

3. Zwischen biblischer Poesie, griechischer Dichtung und griechischer Rhetorik: Die Stilistik der *Sapientia Salomonis*

Haben bereits die Hinweise zum Wortschatz den Eindruck nahegelegt, dass der Verfasser der *Sapientia* eine pagane griechische Schulbildung genossen haben dürfte, so verstärkt sich dieser Eindruck, wenn man sich der Stilistik der Schrift zuwendet.

3.1. Der sorgfältig konstruierte Anfang

Im Gegensatz zum großen Reichtum des verwendeten Wortschatzes wirkt die Satzstruktur der *Sapientia Salomonis* auf den ersten Blick sehr einfach, nämlich fast durchgehend parataktisch (Genaueres u.). Zu diesem Eindruck trägt nicht zuletzt der biblische Parallelismus membrorum bei, der sich durch die ganze Schrift hindurch und namentlich in ihren ersten Partien sehr deutlich beobachten lässt. Dass sich aber bereits in den allerersten Versen mehr tut, sei an 1,1–2 exemplarisch vorgeführt.

1.1. Αγαπήσατε δικαιοσύνην, οί
κρίνοντες τήν γῆν, φρονήσατε περὶ
τοῦ κυρίου ἐν ἀγαθότητι καὶ ἐν
ἀπλότῃ καρδίᾳ ζητήσατε αὐτόν.
1.2. ὅτι εὗρίσκεται τοῖς μὴ
πειράζουσιν αὐτόν, ἐμφανίζεται δὲ
τοῖς μὴ ἀπιστοῦσιν αὐτῷ.

1.1. Liebt Gerechtigkeit, die ihr die
Erde richtet, sinnt nach über den Herrn
in Güte, und in Einfachheit des
Herzens sucht ihn.
1.2. Denn lässt er sich finden von
denen, die ihn nicht versuchen, und er
zeigt sich denen, die ihm nicht
misstrauen.

Der erste Vers enthält eine dreifache Aufforderung, zusätzlich hervorgehoben durch die auffälligen Homoioteleuta in den drei parallelen Imperativen (Αγαπήσατε – φρονήσατε – ζητήσατε). Im zweiten Vers wird diese dreifache Aufforderung durch zwei ganz parallel gebaute Aussagen begründet: zweimal ein finites Verb (εὗρίσκεται – ἐμφανίζεται, wieder mit Homoioteleuton) mit anschließendem Partizipialausdruck im Dativ, der jeweils eine eigene Objektergänzung hat (τοῖς μὴ πειράζουσιν αὐτόν – τοῖς μὴ ἀπιστοῦσιν αὐτῷ). Beide Partizipialausdrücke sind ihrerseits ganz analog konstruiert (jeweils eine verneinte und mit bestimmtem Artikel versehene Partizipform im Dativ Plural); die jeweils von diesen Partizipformen als Objekt abhängenden Personalpronomen stehen wiederum parallel (an jeweils letzter Stelle), aber in unterschiedlichen Kasus (αὐτόν – αὐτῷ) und kommen damit einem Polypoton gleich.

Bereits im ersten Vers zeigt sich aber auch eine bemerkenswerte Variation: Das erste und das zweite Kolon sind parallel aufgebaut mit jeweils vorangestelltem Imperativ, während im dritten Kolon der Imperativ fast am Ende steht und damit zu den vorhergehenden beiden Kola einen Chiasmus bildet; dieser ist gegenüber dem zweiten Kolon noch besonders ausgeprägt, da sich hier jeweils drei gleiche Elemente finden: der (schon erwähnte) Imperativ (A), eine Objektergänzung (B) und eine modale adverbiale Bestimmung (C). Daraus ergibt sich die chiastische Anordnung AB–C : C–AB: (A) φρονήσατε (B) περὶ τοῦ κυρίου (C) ἐν ἀγαθότητι – (C) ἐν ἀπλότητι καρδίας (A) ζητήσατε (B) αὐτόν.⁴⁴ Schließlich zeigt das Ende des dritten Kolons des ersten Verses mit dem Personalpronomen αὐτόν eine wohl ebenfalls nicht zufällige Parallele zu den beiden Personalpronomina αὐτόν und αὐτῶ, die in den folgenden beiden Kola des zweiten Verses jedenfalls jeweils genau am Ende stehen. So erweisen sich schon die beiden ersten Verse der *Sapientia* als außerordentlich sorgfältig und überlegt durchkonstruiert. Dass gerade ein Proömium besonders sorgfältig konstruiert sein sollte, ist übrigens eine Regel, die sich in der griechischen Rhetorik immer wieder angewendet findet.

3.2. Weitere Beobachtungen zum Periodenbau in der *Sapientia*

Sorgfältige syntaktische Konstruktion lässt sich auch im weiteren Verlauf der Schrift beobachten: Die bevorzugte Form der syntaktischen Periode ist ein (in der Regel zweigeteilter: Parallelismus membrorum) Hauptsatz, auf den eine (ebenfalls in der Regel zweigeteilte) und mit ὅτι eingeleitete Begründung folgt (die in sich so abgeschlossen wirkt, dass sie in der hier vorgelegten Übersetzung mit einem durch ein ‚denn‘ eingeleiteten Hauptsatz wiedergegeben ist). Danach folgt oft eine neue Aussage, die mit einem γάρ (in der Übersetzung meist mit ‚ja‘ wiedergegeben) an das Vorangehende anknüpft und dann ihrerseits oft wieder mit einem durch ὅτι eingeleiteten Satz begründet wird. Diese immer wieder zu beobachtende Abfolge von γάρ-Sätzen und ὅτι-Sätzen⁴⁵ erweckt den Eindruck (und soll dies sicher auch tun), dass der Inhalt der Schrift aus einer Abfolge sich streng logisch und kausal auseinander ergingender Sätze besteht.

⁴⁴ Einen ‚sekundären Chiasmus‘ könnte man in der jeweiligen Abfolge eines Genitivs und eines mit ἐν eingeleiteten Dativs erblicken (auch wenn hier die syntaktischen Strukturen nicht analog sind): τοῦ κυρίου ἐν ἀγαθότητι – ἐν ἀπλότητι καρδίας.

⁴⁵ Vgl. 1,3–5.6.9–10; 2,1–2 etc. (schon 1,1–2 sind so aufgebaut, natürlich wegen des einleitenden Charakters enthält 1,1 noch kein γάρ). Um das Ganze nicht zu monoton werden zu lassen, gibt es auch die Abfolge von jeweils mehreren γάρ-Sätzen oder ὅτι-Sätzen direkt hintereinander (1,5–6.6–7.14–15), oder der Anschluss des nächsten Satzes erfolgt mit einem begründenden διὰ τοῦτο (1,8) oder einem schlussfolgernden τοίνυν (1,11); doch wird eben meist auf eine explizite logische Verknüpfung geachtet.

Neben (oder zwischen) diesen Abfolgen von Aussage und Begründung gibt es an einigen Stellen aber auch umfangreichere Periodenbögen, die durch diesen größeren Umfang auch ein besonderes Gewicht erhalten. Zum einen kann der größere Umfang durch eine eingeschobene (und oft auch in sich recht ausgedehnte) Parenthese erzielt werden; ein Beispiel dafür ist 1,13–16, wo die antithetische Aussage (1,13: „denn Gott hat den Tod nicht gemacht, und er hat kein Vergnügen am Umkommen derer, die leben“ – 1,16: „die Gottlosen aber rufen ihn [sc. den Tod] mit ihren Händen und mit ihren Worten herbei“) durch den eingeschobenen und in sich wieder detailliert formulierten Gedanken in 1,14f. („Er schuf ja zum Sein alles ... und nicht gibt es ... ein Königtum der Unterwelt auf der Erde; die Gerechtigkeit ist ja unsterblich“) noch zusätzliches Gewicht erhält.⁴⁶

Eine andere Möglichkeit, Perioden weit auszuspannen, wird dadurch wahrgenommen, dass ein bestimmter Vorgang in viele Details aufgespalten und durch die dadurch entstehende Retardation Spannung erzeugt wird, die dem Abschluss der Periode wiederum besondere Emphase verleiht. Ein eindrucksvolles Beispiel hierfür ist die – zum Teil fast schon skurrile – Schilderung (in 13,11–16) des Prozesses, wie ein Götterbild entsteht, wobei bereits die sehr detailliert geschilderten Entstehungsumstände die Absicht verfolgen, diesem Götterbild jeglichen Wert und damit auch jede Verehrungswürdigkeit zu nehmen:

13.11. Wenn aber auch irgendein mit Holz arbeitender Zimmermann einen gut zu bearbeitenden Baum absägt / und dann sachverständig dessen ganze Rinde abschabt / und, nachdem er ihn in angemessener Weise bearbeitet hat, / ein nützliches Gerät herstellt zur Unterstützung des täglichen Lebens, / 13.12. die Abfälle seiner Arbeit aber / zur Beschaffung von Nahrung aufwendet und davon satt wird;

13.13. wenn er aber den Abfall von diesen Abfällen, der für nichts brauchbar ist, / ein krummes und mit Astknoten verwachsenes Stück Holz, nimmt und daran schnitzt in Beschäftigung seiner Freizeit / und mit erfahrenerm Können ihm eine Gestalt gibt, dann formt er es zum Bild eines Menschen / 13.14. oder macht es irgendeinem wertlosen Tier ähnlich, / wobei er es mit Mennig bestreicht und mit Schminke seine Haut rot färbt / und jeden Fleck an ihm übertüncht;

13.15. und nachdem er ihm ein seiner würdiges Gehäuse gemacht hat, / stellt er es an einer Wand auf und sichert es mit Eisen.

13.16. Damit es nämlich nicht umstürzt, hat er für es Sorge getragen, im Wissen, dass es sich selbst nicht helfen kann; / denn es ist ja nur ein Bild und hat Hilfe nötig.

Auch Aufzählungsreihen können Aussagen eindringlicher werden lassen, wie die Beispielreihe in 5,9–13, mit der die Gottlosen sich klarmachen müssen, dass all ihr Stolz und ihr Reichtum in Windeseile verschwunden sind:

5.9. Vorbeigegangen ist all jenes wie ein Schatten / und wie eine Meldung, die vorüberläuft; 5.10. wie ein Schiff, das durch schäumendes Wasser fährt, / nach dessen Durchfahrt keine Spur zu finden ist / und kein Pfad seines Kiels in den Wellen;

5.11. oder wie man von einem Vogel, der durch die Luft fliegt, / kein Zeichen seines

⁴⁶ Weitere Beispiele für Parenthesen mit solcher ‚emphatisierenden‘ Wirkung: 8,21; 15,18–16,1.

Weges findet, / sondern vom Schlag der Flügel wird die leichte Luft gepeitscht, / und zerteilt wird sie durch die Gewalt des Surrens / der sich bewegenden Flügel und auf diese Weise durchquert, / und danach findet man kein Zeichen in ihr, dass sich etwas ihr genähert hat;

5.12. oder wie, wenn ein Pfeil abgeschossen wurde auf ein Ziel, / die zerschnittene Luft sogleich wieder zu sich selbst zurückkehrt, / so dass man sein Durchqueren nicht (mehr) erkennen kann;

5.13. so sind auch wir entstanden und haben (die Welt) wieder verlassen / und konnten kein Zeichen von Tugend vorweisen, / sondern haben uns in unserer Schlechtigkeit vergeudet.⁴⁷

3.3. Rhetorische Stilmittel

Innerhalb solcher offensichtlich sehr überlegt geschaffener Satzperioden ist der Stil der *Sapientia* noch durch eine Reihe weiterer (,kleinräumiger‘) stilistischer Phänomene⁴⁸ gekennzeichnet, die alle zeigen, dass keine Aussage in diesem Text nur ‚spontan‘ hingeworfen, sondern sehr überlegt formuliert wurde. Bereits in den ersten zwei Versen der *Sapientia* haben wir Parallelismus, Chiasmus, Homoioteleuton⁴⁹ und Polyphton vorgefunden, und daneben sind noch weitere für die griechische Rhetorik charakteristische stilistische Phänomene präsent.

Hyperbata (= bewusste Veränderung einer ‚natürlichen‘ Wortstellung) sind 240mal in der *Sapientia* anzutreffen⁵⁰ und damit um ein Vielfaches mehr als in anderen Septuaginta-Büchern wie Jesaja oder den Psalmen);⁵¹ Antithesen finden sich in 3,5; 4,16; 9,16; 18,7, Alliterationen in 2,10.14; 3,8; 5,12.18; 6,10; 15,15, Assonanzen in 1,10; 12,25f.; 13,11; 7,13; 5,14; 17,12f., Isokola in 1,2.12 u.ö., Litotes-Ausdrücke in 1,2; 19,22; 1,11; 3,11; 11,7; 12,9; 10,13, Anaphern in 10,1/5/6 (Αὕτη ... αὕτη ... αὕτη ...).

Auffällig sind auch häufige pleonastische Ausdrücke, die einer Aussage zusätzliche Emphase verleihen sollen.⁵² Die *Sapientia* zeigt außerdem eine Vorliebe für Nominalausdrücke, die feierlich und erhaben klingen.⁵³ Da-

⁴⁷ Ähnliche Aufzählungsreihen: 7,17–21 (die Gaben der Weisheit); 7,22–23 (die Eigenschaften des Geistes der Weisheit); 8,17–18 (Gaben der Weisheit).

⁴⁸ Vgl. die Aufzählung bei WINSTON 1979, 15f.

⁴⁹ Homoioteleuta sind auch in 1,5 und 2,3f. präsent.

⁵⁰ Beispiele: 2,10: μηδὲ πρεσβύτου ἐντραπῶμεν πολιὰς πολυχρονίους; 5,7: ἀνομίας ἐνεπλήσθημεν τριβίους καὶ ἀπωλείας; 5,11: πληγῇ δὲ μαστιζόμενον ταρσῶν πνεῦμα; 5,14: πάχνη ὑπὸ λαίλαπος διωχθεῖσα λεπτή; 5,22: θυμοῦ πλήρεις ῥιφήσονται χάλαζαι; 6,8: ἰσχυρὰ ἐφίσταται ἔρευνα; 7,1: γηγενοῦς ἀπόγονος πρωτοπλάστου; 7,3: ἐπὶ τὴν ὁμοιοπαθὴ κατέπεσον γῆν; 7,5: ἐτέραν ἔσχεν γενέσεως ἀρχήν, etc.

⁵¹ Vgl. dazu REESE 1970, 26f.; ferner WINSTON 1979, 15 Anm. 7 und KEPPEL 1999, 87.

⁵² Beispiele: 3,6: ὀλοκάρωμα θυσίας; 16,2: εἰς ἐπιθυμίαν ὀρέξεως; 16,6: εἰς ἀνάμνησιν ἐντολῆς νόμου σου; 16,26: αἱ γενέσεις τῶν καρπῶν; 17,14: τέρασιν ... φαντασμάτων; 18,14: ἡσύχου ... σιγῆς; 19,8: θαυμαστὰ τέρατα, etc.

⁵³ Beispiele: 5,6: τὸ τῆς δικαιοσύνης φῶς; 6,15: φρονήσεως τελειότης; 12,27: τὸ τέσμα τῆς καταδικῆς („die endgültige Verurteilung“). Eine eindrucksvolle Häufung solcher

mit verwandt ist die Tendenz, Abstracta pro concretis einzusetzen, um auf diese Weise ebenfalls eine Distanz zur Alltagssprache zu gewinnen.⁵⁴ Alle diese Stilmittel zeigen, dass keine Aussage in diesem Text nur spontan hingeworfen, sondern alle sehr überlegt formuliert wurden. Immer wieder einmal wurde in der Vergangenheit diskutiert, ob die *Sapientia* eigentlich als Dichtung⁵⁵ oder als Prosa aufzufassen sei, mit recht unterschiedlichen Ergebnissen; so gibt es sogar die Meinung, dass Teile der Schrift als Dichtung und Teile als Prosa konzipiert sind.⁵⁶ Meines Erachtens spricht viel dafür, die *Sapientia* in der Tat als einen dichterischen Text zu betrachten, auch wenn er sich nicht durchgehend in metrische Strukturen fassen lässt, wie sie für die griechische Dichtung üblich sind.

4. Direkte Einflüsse griechischer Literatur und Dichtung?

Es gibt in der *Sapientia* nicht nur Stellen, die deutlich auf Vorbilder im griechischen Alten Testament zurückgehen (vgl. o.), sondern auch solche, wo die Wahrscheinlichkeit außerordentlich hoch ist, dass bei ihr ein Modell aus griechischen Klassikern Pate stand.

Im ersten Fall, der hier besprochen werden soll, ist der Befund freilich nicht ganz eindeutig. In Sap 2,5 ist die flüchtige Präsenz des Menschen auf der Erde in die prägnante Formel gefasst: „Eines Schattens Vorüberziehen ist ja unsere Zeit“ (σκιᾶς γὰρ πάροδος ὁ καιρὸς ἡμῶν). Zu dieser Formulierung könnten den Verfasser einerseits klassisch-griechische Vorbilder inspiriert haben, allen voran eine berühmte Stelle aus dem Schlussteil der achten pythischen Ode Pindars (V. 95f.): „Eines Schattens Traum ist der Mensch“ (σκιᾶς ὄναρ ἀνθρώπος); aber auch die griechische Tragödie kennt eindrucksvolle Verwendungen des Schatten-Motivs: In Sophokles' *Antigone* sagt ein Bote: „Gegenüber der Freude möchte ich das Übrige einem Mann nicht um eines Schattens Rauch abkaufen“ (1170f.: τᾶλλ'

Ausdrücke findet sich in 6,17–20: ἀρχὴ γὰρ αὐτῆς ... παιδείας ἐπιθυμία, / φροντίς δὲ παιδείας ἀγάπη, / ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων αὐτῆς, / προσοχή δὲ νόμων βεβαίωσις ἀφθαρσίας, / ἀφθαρσία δὲ ... / ἐπιθυμία ἄρα σοφίας ἀνάγει ἐπὶ βασιλείαν.

⁵⁴ Beispiele: 4,9: πολὺὰ δὲ ἐστὶν φρόνησις ἀνθρώποις / καὶ ἡλικία γῆρας βίος ἀκηλίδωτος; 4,12: βασκανία ... φαυλότητος ... / ῥεμβασμὸς ἐπιθυμίας; 4,16: κατακρινεῖ ... / ... νεότης τελεσθεῖσα ... πολυετές γῆρας ἀδίκου; 5,7: ἀνομίας ... τρίβοις καὶ ἀπωλείας; 6,24: εὐστάθεια δῆμου; 18,24: ἐπὶ τετραστίχου λίθων γλυφῆς („auf vierreihiger Eingravur von Steinen“); vgl. auch 19,3: λογισμὸν ἀνοίας; 19,11: ἐδέσματα τρυφῆς, etc.

⁵⁵ WINSTON 1979, 15 weist auf gelegentlichen iambischen (in 10,9; 15,4; 14,6; geradezu iambische Trimeter findet man in 14,26: ψυχῶν μίαισμός, γενέσεως ἐναλλαγῆ und 15,5: ὦν ὄψις ἀφροσιν εἰς ὄρεξιν ἔρχεται) oder Hexameter-Rhythmus (in 10,3; 18,4) hin.

⁵⁶ Vgl. GEORGI 1980, 392 Anm. 3: „Die Übersetzung von Siegfried druckt die Übersetzung von Kapitel 12 nicht länger in Einzelstichen, so den Prosastil andeutend.“ GEORGI selbst sieht jedoch (in Übereinstimmung mit anderen) die *Sapientia* „durchgehend von poetischen Rücksichten beherrscht“ (392).

ἐγὼ καπνοῦ σκιᾶς / οὐκ ἄν πριαίμην ἀνδρὶ πρὸς τὴν ἡδονήν). Andererseits wird aber auch in den Psalmen und noch in anderen Bibelstellen⁵⁷ die Flüchtigkeit des menschlichen Lebens mit einem Schatten verglichen,⁵⁸ so dass hier die Rückführung auf einen griechischen Klassiker zumindest nicht zwingend ist.

Wahrscheinlicher ist dagegen ein (bewusster oder unbewusster, d.h. von Reminiszenzen seines Unterrichts geprägter) Rückbezug auf griechische Tragiker in folgendem Fall: In Sap 5,17–23 wird eindrucksvoll beschrieben, wie Gott das Strafgericht der Schöpfung gegen die Feinde der Gerechten entfesselt. Dabei weist zum einen das verwendete Vokabular auf Anknüpfungen (Lesefrüchte?) an die griechische Tragödie hin,⁵⁹ zum anderen dürfte die Partie aber auch als ganze mit ihrer Thematik (Entfesselung göttlichen Zorns in einem apokalyptischen kosmischen Geschehen) Modelle oder Vorlagen oder zumindest Analogien in der griechischen Tragödie haben: Vor allem aus dem pseudo-aischyleischen „Gefesselten Prometheus“ lässt sich eine Reihe von Partien vergleichen, in denen ganz ähnliche Vorgänge beschrieben werden.⁶⁰

Nicht Tragödien-Töne dagegen, sondern episch-homerische klingen in den Versen 18,14–16 an, wo in eindrucksvoller Weise das ‚Herabspringen‘ des göttlichen Logos auf die Erde beschrieben ist, wo er dann ein unerbittliches Strafgericht initiiert:

18.14. ἠσύχου γὰρ σιγῆς περιεχούσης
τὰ πάντα καὶ νυκτὸς ἐν ἰδίῳ τάχει
μεσαζούσης
18.15. ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ’
οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλείων

ἀπότομος πολεμιστῆς εἰς μέσον τῆς
ὀλεθρίας ἤλατο γῆς,
ξίφος ὄξυ τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγήν
σου φέρον,

Als ja stilles Schweigen das All umfing
und die Nacht in ihrem schnellen Lauf
in der Mitte war,
da sprang dein allesvermögendes Wort
aus den Himmeln von den königlichen
Thronen
als harter Krieger mitten in das dem
Verderben ausgesetzte Land,
als scharfes Schwert den Befehl, der
keine Heuchelei kennt, mit sich
führend,

⁵⁷ Vgl. K.-W. NIEBUHRS Anmerkung 26 zu Sap 2,5.

⁵⁸ Als Beispiel Ps 143,4LXX: αἱ ἡμέραι αὐτοῦ (scil. τοῦ ἀνθρώπου) ὡσεὶ σκιά παράγουσιν.

⁵⁹ Zweimal (in 5,20 und 5,22) wird ἀπότομος (eigentlich: ‚steil‘; übertragen: ‚unerbittlich‘) verwendet, ein Lieblingswort der *Sapientia* (vgl. 6,5; 11,10; 12,9; 18,15). Es ist sonst in der Septuaginta nicht zu finden, dafür aber mehrfach in der griechischen Tragödie (Soph. *OT* 877; Eur. *Alc.* 118f.; 982), und zwar just in dem übertragenen Sinn, der an fünf der sechs *Sapientia*-Stellen vorkommt. Auch das in 5,20 verwendete παράφρων taucht in der Septuaginta nicht mehr auf, hat aber wiederum (erste) Belege in der griechischen Tragödie (Soph. *El.* 472; Eur. *Hipp.* 232). Die ältesten Belege für das in 5,21 zu findende εὐστοχος liest man erneut in der Tragödie (an fünf Euripides-Stellen), und das im gleichen Vers erscheinende εὐκυκλος ist zunächst im homerischen Epos (sechs Belege) und dann wiederum in der Tragödie (drei Belege) präsent.

⁶⁰ Vgl. Ps.-Aisch. *Prom.* 351–372; 992–994; 1014–1019; 1020–1025; 1043–1052; 1080–1090.

18.16. καὶ στὰς ἐπλήρωσεν τὰ πάντα θανάτου καὶ οὐρανοῦ μὲν ἦπτετο, βεβήκει δ' ἐπὶ γῆς.	und nachdem es Position bezogen hatte, erfüllte es alles mit Tod, und den Himmel berührte es, stand aber auf der Erde.
---	---

Bemerkenswert ist hier zunächst die Eingangs-Schilderung tiefer nächtlicher Ruhe (in 18,14), zu der dann die energische Handlung der folgenden Verse in starken Kontrast tritt. Dies erinnert in manchem an eine Nacht-Schilderung im dritten Buch der *Argonautika* des Apollonios Rhodios (V. 744–751), zu der das Folgende dann ebenfalls einen starken Kontrast bietet.⁶¹ Der dann in Sap 18,15 so energisch aus dem Himmel auf die Erde springende allesvermögende Logos lässt an homerische Götter denken, die ähnlich rasch vom Olymp auf die Erde gelangen.⁶² Vor allem aber für die beeindruckende Schilderung in Sap 18,16, wie dieser Logos, obwohl auf der Erde stehend, bis in den Himmel reicht (οὐρανοῦ μὲν ἦπτετο, βεβήκει δ' ἐπὶ γῆς), dürfte die homerische Eris (Göttin der Zwietracht) im vierten Buch der *Ilias* direktes Vorbild sein (V. 443: οὐρανῶ ἐστήριξε κάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βάλνει, „hoch bis zum Himmel trägt sie ihr Haupt und geht auf der Erde“).

Zumindest die zweite und dritte von diesen drei Partien sind ein weiterer Beleg dafür (neben den o. S. 140f. gemachten Beobachtungen), dass der (oder die) Verfasser der *Sapientia* in seinem (oder ihrem) Bildungsgang mit klassischen griechischen Literaturwerken vertraut gemacht wurde(n), nämlich mit dem Epos und der Tragödie, die auch in paganen Schulen des Hellenismus und der römischen Kaiserzeit einen Schwerpunkt bildeten. So wurzelt die *Sapientia* nicht nur im Bildungsgut ihrer jüdischen Tradition, sondern ist auch in dem in ihrer Umgebung gelehrt und sehr lebendigen Fundus der griechischen Literatur durchaus zu Hause.

⁶¹ „Über die Welt goß Nacht schon Finsternis; die in dem Meere / Segelten, sahn nach der Helike Glanz und den Sternen Orions / Von dem Verdeck; und des Schlafes begehrete jetzo der Wandrer, / Jetzo die Männer am Thor, wachhaltende; selber die Mutter, / Welche die Kinder verlor, umhüllte tieferer Schummer; / Hundegebell scholl nicht in den Mauern noch; Lärm und Getümmel / Ruhte bereits; Stillschweigen gebot in dem dunkelnden Nachtgraun. / Doch es erreichte noch nicht holdseliger Schummer Medeia ...“ (Übersetzung WILLMANN).

⁶² Vgl. die Göttin Athena in Hom. *Il.* II 167f.; IV 74–80; VII 1f.; XXII 187; *Od.* I 10f.; XXIV 488 (vgl. auch Apollonios Rhodios, *Arg.* II 537–548); die Göttin Hera in *Il.* XIV 225–230 und XIX 114f.; die Göttin Thetis in *Il.* I 531f. und XXIV 121f.; den Gott Hermes in *Od.* V 50; die Göttin Iris bei Apollonios Rhodios, *Arg.* II 286f.

Zur Theologie der *Sapientia Salomonis*

Mareike V. Blischke

Φρονήσατε περὶ τοῦ κυρίου ἐν ἀγαθότητι καὶ ἐν ἀπλότητι καρδίας ζητήσατε αὐτόν heißt es im ersten Vers der *Sapientia Salomonis*, „sinnt nach über den Herrn in Güte, und in Einfachheit des Herzens sucht ihn“. Ein Beitrag, der unter der Überschrift „Zur Theologie der *Sapientia Salomonis*“ steht, sollte dieser Aufforderung folgen und die Frage klären, was die *Sapientia Salomonis* über Gott sagt; genauer, was sie über Gott lehrt. Dies legt jedenfalls der Begriff ‚Theologie‘ nahe.¹ Dabei kann der Eindruck entstehen, dass es nicht die vordergründige Intention der Schrift ist, eine Lehre von Gott, also eine Theologie, zu entwerfen. Mit dem Aufruf zur Liebe zur Gerechtigkeit in Sap 1,1 tritt die *Sapientia Salomonis* uns zunächst vielmehr als eine Lebensanweisung entgegen, um freilich gleich im zweiten Kolon des ersten Verses die Suche nach Gott, der hier als ‚Herr‘, angesprochen wird, in das Zentrum der anzustrebenden Lebensführung zu rücken. Insofern sind in der *Sapientia Salomonis* also Lebensführung und Gottessuche untrennbar miteinander verbunden, so dass eine Frage nach der Theologie der *Sapientia Salomonis* immer auch eine Frage nach der Ethik der *Sapientia Salomonis* und nach der Implikation der Ethik für das eigene Leben nach sich zieht.

Bevor dies aber im Einzelnen näher in den Blick genommen werden kann, sei noch einmal in aller Kürze eine Verortung der *Sapientia Salomonis* vorgenommen.² Entstanden in der jüdischen Diaspora in Alexandria in den Jahrzehnten um die Zeitenwende geht es ihr um die Verortung des Glaubens an den einen, in den Schriften der Bibel bezeugten Gott innerhalb eines hellenistischen Umfeldes. Im Zusammenhang mit dem Ringen darum ist hellenistische Bildung für die *Sapientia Salomonis* selbstverständlich: Es werden Begriffe aus dem hellenistischen Umfeld rezipiert und auch Vorstellungen aus der Philosophie der Zeit aufgegriffen, gleichwohl bewegt sich die *Sapientia Salomonis* aber deutlich in der Tradition der ihr vorausgegangenen Texte des Alten Testaments, und es sind die biblischen Tex-

¹ Die folgende Untersuchung orientiert sich an den theologischen Fragen, die die *Sapientia Salomonis* selbst aufwirft und verbleibt innerhalb des Horizontes der Schrift und der Texte, die in der *Sapientia Salomonis* Grundlage theologischer Reflexion sind.

² Vgl. außerdem die ausführliche Einführung in die *Sapientia Salomonis* von Karl-Wilhelm NIEBUHR in diesem Band, S. 3–35.

te, die im Wesentlichen die Grundlage ihrer Argumentation bilden und die für fast alle Aussagen, die die *Sapientia Salomonis* trifft, die wesentliche Bezugsgröße bilden.³ Das bedeutet nicht, dass das hellenistische Umfeld, in dem die *Sapientia Salomonis* entstanden ist, für die Entstehung der Schrift vollkommen bedeutungslos ist. Wie sehr sie in diesem verhaftet ist, zeigt schon allein die Tatsache, dass die *Sapientia Salomonis* in griechischer Sprache abgefasst ist. Und zumindest in ihrem ersten Teil in den Kapiteln Sap 1–6 ist ihr eine Offenheit eigen, die dazu führt, dass man sie beinahe als eine philosophische Lebensanweisung lesen könnte, der jeder zustimmen kann, der als Gerechter durchs Leben gehen möchte. Dennoch wird hinter fast jedem Vers der alttestamentliche Hintergrund der Schrift deutlich, und das eschatologische Szenario in den Kapiteln Sap 3–5 zeigt, dass es der *Sapientia Salomonis* eben nicht nur um Regeln für ein gelingendes Leben zu tun ist, sondern auch um ein auf die Ewigkeit bezogenes Bestehenbleiben. Damit bietet sie nicht nur Lebensweisheit, sondern auch Glaubenswahrheit, und diese Glaubenswahrheit kann sie nirgendwo anders her beziehen als aus den Texten, die, wie sie selbst auch, dem Glauben an den einen jüdischen Gott gewidmet sind.

Dass die *Sapientia Salomonis* in der Tradition alttestamentlicher Schriften⁴ steht, spiegelt sich auch deutlich in ihrer Entstehung wider. Alttestamentliche Texte sind ihrem Wesen nach Fortschreibungsliteratur. Das heißt, dass die Texte im Laufe der Zeit immer wieder neue redaktionelle Ergänzungen erfahren haben, die die Aussagen der Texte auf eine neue Zeit und einen neuen Vorstellungshorizont beziehen sollten, ohne den ursprünglichen Texten jedoch ihren Bedeutungsgehalt zu nehmen. Wie diese Fortschreibungsprozesse im Einzelnen aussahen, ist von Schrift zu Schrift verschieden. Was die *Sapientia Salomonis* anbetrifft, fällt es auf, dass ihre drei Hauptteile vollkommen unterschiedliche inhaltliche und thematische Ausrichtungen haben. So spielt der in Sap 1,1–6,21 und in Sap 11,2–19,22 behandelte Gegensatz zwischen Gerechten und Gottlosen in den Kapiteln Sap 6,22–11,2 beispielsweise überhaupt keine Rolle, während die in Sap 6,22–11,2 thematisierte Weisheit in den beiden anderen Teilen wiederum gar nicht bzw. nur am Rande auftritt. Dem ersten und dem letzten Teil fehlt außerdem völlig die autobiographische Ausrichtung des zweiten Teiles. Auffällig ist auch, dass der erste Teil in Sap 1,1–6,21 noch eine sehr große Offenheit und in seinem Werben für die Liebe zur Gerechtigkeit eine universale Ausrichtung zeigt, von der im dritten Teil in Sap 11,2–19,22

³ Vgl. dazu BLISCHKE 2007, 191–202.

⁴ Der Begriff Altes Testament bzw. alttestamentlich bezeichnet hier und im Folgenden die Schriften des ersten Teiles der christlichen Bibel, auch wenn die *Sapientia Salomonis* selbst diese Schriften natürlich nicht als ‚alttestamentlich‘ wahrgenommen hat. Er ist hier aber hilfreich, um die Schriften des ersten Teiles der Bibel im Unterschied zu den späteren, den neutestamentlichen Schriften, zu bezeichnen.

überhaupt nichts mehr zu spüren ist. Vielmehr wird hier in der Götterpolemik in Sap 13,1–15,19, aber auch in der gesamten Art der Darstellung eine deutliche Grenze zwischen dem Volk Israel und seiner heidnischen und als gottlos bezeichneten Umwelt gezogen. Man kann darin eine besondere Form der Argumentation sehen; wobei die Vorgehensweise dennoch merkwürdig bliebe, dass zunächst für den eigenen Glauben in universaler Weise – mit Adresse an die Herrschenden der Erde – geworben wird, um diesen Glauben einige Kapitel später dann zu einer höchst exklusiven Angelegenheit zu machen. Daher ist es eher wahrscheinlich, dass die drei Teile der *Sapientia Salomonis* sukzessive entstanden sind und dass der dritte Teil und die in ihn eingeschalteten Exkurse als ein Reflex auf die zunehmend problematische Situation der jüdischen Gemeinde in Alexandria zu verstehen sind.⁵ Die verschiedenen Ausrichtungen, die sich zwischen den einzelnen Teilen der *Sapientia Salomonis*, aber auch innerhalb dieser Teile zeigen (besonders innerhalb des zweiten Teiles wird ein Ringen um das Verhältnis zwischen Weisheit und Gott deutlich), sprechen meines Erachtens auch eher dafür, dass die drei Teile der *Sapientia Salomonis* und die in ihr eingetragenen Ergänzungen nicht auf einen Verfasser zurückgehen, der sein Werk immer wieder überarbeitet hat,⁶ sondern dass hier verschiedene Gelehrte, die möglicherweise in einer Schultradition miteinander verbunden waren, gemeinsam um die Frage nach der Verortung und der Plausibilisierung des jüdischen Glaubens in ihrem hellenistisch geprägten Kontext gerungen haben. Ich gehe daher von Folgendem aus:

Die *Sapientia Salomonis* wird zunächst aus den Kapiteln Sap 1,1–3,12; 4,17–5,16; 6,1–11.17–21 bestanden haben. In diesen Kapiteln wurde zur Liebe zur Gerechtigkeit aufgerufen. Die Bedeutung dieses Aufrufs wurde durch ein Gerichtsszenario und eine gegenüberstellende Darstellung von Gerechten und Gottlosen im Gericht untermauert. Um die Bedeutung der Weisheit in diesem Zusammenhang stärker hervorzuheben, wird Sap 6,12–16 als erster kurzer Abschnitt zum Wesen der Weisheit in das bestehende Kapitel Sap 6 eingetragen worden sein. Aus dem gleichen Impuls ist der erste Teil dann um den zweiten Teil erweitert worden, wobei diese Erweiterung aller Wahrscheinlichkeit nach sukzessive erfolgte. Es ist anzunehmen, dass zunächst Sap 6,22–27, der Kettenschluss zum Wesen und Wirken der Weisheit; 8,2–21, die Beziehung des Königs Salomo zur Weisheit und 9,1 angefügt wurden. Diese Schicht erhielt dann in Sap 7 mehrere Ergänzungen, die zum Ziel hatten, die Figur des weisen Königs Salomo stärker hervortreten zu lassen und das Handeln Gottes gegenüber dem Handeln der Weisheit stärker zu betonen (Sap 7,15–21). Sap 10 war ursprünglich das Schlusskapitel dieser beiden Teile. In ihm wurde die Fi-

⁵ Ausführlicher zur Entstehung der *Sapientia Salomonis* vgl. BLISCHKE 2007, 25–43.

⁶ Den Gedanken, dass die *Sapientia Salomonis* sukzessive entstanden ist, ihre Teile aber auf einen einzigen Autoren zurückgehen, vertritt LARCHER 1983, 161.

gur des Gerechten aus Sap 1–6 wieder aufgegriffen und die Bewahrung des Gerechten in der Geschichte durch die Weisheit beschrieben. Dieses Kapitel lieferte sodann den Anlass, die Gegenüberstellungen des dritten Teiles anzufügen. Sie führen die bereits in Sap 10,15–21 beschriebene Exoduserfahrung in heilsgeschichtlichem Sinne fort und kommen wieder auf das in Sap 1,1–6,21 im Vordergrund stehende Handeln Gottes an den Gerechten und den Gottlosen zurück. Die schließlich im Rahmen einer Endredaktion eingefügten Exkurse bewirken nicht nur eine engere Verklammerung aller drei Teile, sondern sind in der Endgestalt der *Sapientia Salomonis* auch der Schlüssel zum Verständnis der Schrift insgesamt, in dem sie die Vorstellung eines richtenden Gottes mit der Vorstellung eines milden Gottes in Einklang bringen. Im Zusammenhang mit der Endredaktion der *Sapientia Salomonis* wurden auch die Verse Sap 3,13–4,16 und Sap 5,17–23 in den bestehenden Zusammenhang eingetragen. Durch die Einschaltung von Sap 3,13–4,16 wird die Verbindung zwischen der Darstellung des Gerichtsszenarios in Sap 3–5 und dem dritten Teil der *Sapientia Salomonis* in Sap 11–19 unterstrichen, dessen Argumentation sich an zwei innerhalb der Forschung so genannten ‚Leitprinzipien‘ orientiert, nämlich daran, dass ein jeder durch die Sache gestraft wird, durch die er gesündigt hat (Sap 11,16), und daran, dass dem Volk Israel gerade durch die Mittel, durch die seine Feinde gezüchtigt wurden, Gutes geschieht (Sap 11,5). Die Verse Sap 5,17–23 betonen weiterhin, vor allem durch die hier wirkenden Naturgewalten, die auch innerhalb des Exodusgeschehens eine Rolle spielen, die Verbindung zum dritten Teil der *Sapientia Salomonis*.⁷

Auch wenn in diesem Beitrag der Versuch unternommen werden soll, herauszuarbeiten, was die *Sapientia Salomonis* über ihre drei Teile hinweg über Gott sagt, haben diese Erkenntnisse zur Entstehung der *Sapientia Salomonis* dennoch Einfluss auf die Darstellung einzelner Themen, die für die Frage nach der Theologie der *Sapientia Salomonis* von Bedeutung sind.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen soll es nun um die Frage nach der Theologie der *Sapientia Salomonis* gehen. Um diese Frage zu beantworten, folge ich dem inhaltlichen Duktus der *Sapientia Salomonis* und beginne mit einer Analyse des Begriffes δικαιοσύνη (‚Gerechtigkeit‘) und dem der Gerechtigkeit zugeordneten Begriff νόμος, um dann das in den ersten Kapiteln entworfene eschatologische Szenario und Gottes Handeln darin in den Blick zu nehmen, im Anschluss daran die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Weisheit zu klären, die der zweite Teil der *Sapientia Salomonis* vorrangig behandelt, und um dann mit dem dritten Teil der *Sapientia Salomonis* ganz auf Gott und Gottes Handeln zu sprechen zu kommen.

⁷ Vgl. BLISCHKE 2007, 32f.

1. Die Liebe zur Gerechtigkeit und das Halten des Nomos

Wie bereits geschrieben, beginnt die *Sapientia Salomonis* mit einem Aufruf zur Liebe der Gerechtigkeit, durch den sie für eine bestimmte Lebenseinstellung wirbt. Durch die Verwendung des Verbs ἀγαπάω wird deutlich, dass es der *Sapientia Salomonis* um ein vollkommenes Sich-zu-eigen-Machen von Gerechtigkeit geht. Die beiden folgenden Kola des ersten Verses konkretisieren die Liebe zur Gerechtigkeit sodann in einem für die *Sapientia Salomonis* prägenden Sinn. Mit der Forderung, die Gerechtigkeit zu lieben, wird hier untrennbar verbunden, über den Herrn nachzusinnen und ihn zu suchen. Bereits hier wird also deutlich, dass Gerechtigkeit mehr ist als irgendeine Tugend und auch mehr als eine Lebenseinstellung. Mit der Liebe zur Gerechtigkeit setzt sich der Mensch in ein Verhältnis zu Gott. Auch wenn die Aufforderung an den Menschen, die Gerechtigkeit zu lieben, innerhalb des Alten Testaments etwas Neues darzustellen scheint, da dort sonst nur von Gott gesagt wird, dass er die Gerechtigkeit liebt (1 Chr 29,27LXX), scheint hinter Sap 1,1 dennoch alttestamentliches Gedankengut auf, und es liegt ein Verständnis von Gerechtigkeit vor, das in alttestamentlicher Tradition steht. Bereits in Psalm 118LXX weist der Beter wiederholt darauf hin, dass er Gott sucht (Ps 118,2b.10a), und zwar ebenso wie in Sap 1,1 mit dem Herzen (ἐν ὅλη καρδίᾳ / in Sap 1,1 ἐν ἀπλότητι καρδίας). Innerhalb von Ps 118 ist mit der Suche des Herrn auch die Suche nach seinen Worten (Ps 118,17) und seinen Geboten (Ps 118,10b) eng verbunden und damit zusammen auch die Liebe zum Gesetz des Herrn (Ps 118,97). In Ps 118,142 findet sich außerdem der Gedanke, dass die Gerechtigkeit ewig sei, eine Vorstellung, die die *Sapientia Salomonis* in ihrer Aussage in Sap 1,15, dass die Gerechtigkeit unsterblich sei, aufzugreifen und zuzuspitzen scheint. Der Vers Sap 1,15: δικαιοσύνη γὰρ ἀθάνατος ἐστίν („die Gerechtigkeit ist ja unsterblich“) stellt nicht nur formal die Klimax des ersten Kapitels der *Sapientia Salomonis* dar, indem er eine für das theologische Gesamtkonzept der *Sapientia Salomonis* ausgesprochen bedeutsame Aussage bietet. In Sap 1,15 erreichen die Begründungszusammenhänge des ersten Kapitels, die sämtlich aufzuzeigen versuchen, warum es sich lohnt, dem Aufruf aus Sap 1,1 zu folgen und die Gerechtigkeit zu lieben, ihren Höhepunkt. Die vorausgehenden Verse Sap 1,8–10 haben bereits auf ein mögliches bevorstehendes Gericht hingewiesen, und Sap 1,11f. haben den Tod in den Blickwinkel der Betrachtungen gerückt. Sap 1,15 etabliert die Liebe zur Gerechtigkeit nun nicht nur als eine Möglichkeit, im angekündigten Gericht zu bestehen, sondern ebenso als Möglichkeit, dem Tod zu entgehen. Indem der Leser der *Sapientia Salomonis* dem Aufruf aus Sap 1,1 zustimmt, ihm folgt und sich die Gerechtigkeit ganz zu eigen macht und in der Liebe zu ihr vollkommenen Anteil an ihr

erwirbt, kann er ebenso Anteil an der mit ihr gleichgesetzten Unsterblichkeit gewinnen.⁸

Auch in Sap 15,3 wird die Gerechtigkeit noch einmal mit Unsterblichkeit in Verbindung gebracht. Die in Sap 1,15 pointiert getroffene Aussage wird hier entfaltet und gleichzeitig eine kleine Definition des Verständnisses von Gerechtigkeit, das der *Sapientia Salomonis* eigen ist, gegeben. τὸ γὰρ ἐπίστασθαί σε ὀλόκληρος δικαιοσύνη / καὶ εἰδέναι σου τὸ κράτος ῥίζα ἀθανασίας („Dich zu kennen ist ja vollkommene Gerechtigkeit / und deine Stärke zu kennen Wurzel der Unsterblichkeit“, Sap 15,3). Der Vers ist Teil einer als Gebet formulierten Einheit, die in Sap 15,1–3 vorliegt. Beide Kola des Verses sind einander in einem *parallelismus membrorum* zugeordnet. So können ὀλόκληρος δικαιοσύνη („vollkommene Gerechtigkeit“) und ῥίζα ἀθανασίας („Wurzel der Unsterblichkeit“) zueinander ins Verhältnis gesetzt werden. Somit führen Kenntnis von Gott und von seiner Herrschaft zu Gerechtigkeit und damit verbunden zu Unsterblichkeit.

Zusammenfassend sei also festgestellt: Gerechtigkeit beschreibt innerhalb der *Sapientia Salomonis* das Verhältnis des Menschen zu Gott. Der Gerechte ist in logischer Folge dessen derjenige, der sich zu Gott hält, während derjenige, der nicht der Gerechtigkeit anhängt, der ‚Gottlose‘ (ἀσεβής) ist. Die zahlreichen Anspielungen bereits innerhalb des ersten Teiles der *Sapientia Salomonis* auf die Psalmen 1 und 118LXX und erst recht die Gegenüberstellungen des dritten Teils, die die Geschichte des Volkes Israel mit Gott entfalten, lassen keinen Zweifel daran zu, dass der Gott, von dem die *Sapientia Salomonis* zeugt, der Gott der biblischen Schriften, und näherhin der Gott des jüdischen Glaubens ist.

Letzteres zeigt sich besonders darin, dass in Sap 6 der Begriff νόμος als dem Begriff δικαιοσύνη zugeordnet erscheint. In der LXX wird mit νόμος der hebräische Begriff tôrah wiedergegeben. Neben einem erweiterten Verständnis von tôrah als „Inbegriff der göttlichen Lehre und des göttlichen Gesetzes“⁹ kann der Begriff νόμος in den Apokryphen und Pseudepigraphen auch lediglich den Pentateuch bezeichnen. Für das Diasporajudentum stellte sich das Problem, dass sich ein Teil der Gesetze des Alten Testaments, vor allem im Bereich des Kultes, auf das Land Israel bezog. Dieses Problem wurde z.B. von Philon dadurch gelöst, dass er sich als Auslegungsmethode der Allegorese bediente, während bei Pseudo-Phokylides beispielsweise kultisch-rituelle Gebote einfach ausgespart bleiben.¹⁰ Im alexandrinischen Diasporajudentum des 1. Jh. n. Chr. wird das Halten der Tora vor allem in dem Bekenntnis zu dem einen Gott, in der Absage an

⁸ Vgl. auch BLISCHKE 2007, 71–76; F. RAURELL, „FROM ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ TO ΑΘΑΝΑΣΙΑ (Wis 1,1.15)“, in: CALDUCH-BENAGES / VERMEYLEN 1999, 331–349; WERNER 1991.

⁹ W. GUTBROD, „νόμος B“, *ThWNT* IV (1942) 1029–1046.

¹⁰ Vgl. LICHTENBERGER 1996, 7–23.

den Götzendienst, im Halten des Sabbats und im Befolgen der Speisegebote bestanden haben.¹¹

Auch wenn innerhalb der Forschung zur *Sapientia Salomonis* immer auch versucht wurde, den Begriff νόμος unabhängig vom jüdischen Tora-Verständnis zu deuten,¹² spricht doch alles dafür, dass hinter den Aussagen der *Sapientia Salomonis* zum νόμος bei aller Offenheit, mit der der Begriff eingesetzt wird, in den meisten Fällen das jüdische Gesetz steht.¹³ Eindeutige Beispiele für den Gebrauch des Begriffes νόμος in seinem alttestamentlichen Bedeutungshorizont finden sich in Sap 2,12; 6,4; 18,4 und 18,9. In Sap 6,4 steht der Begriff νόμος in Verbindung mit dem Verb φυλάττω (‚halten / bewahren‘), das in der LXX häufig für das Halten des jüdischen Gesetzes gebraucht wird (Ex 3,10; Lev 19,19.37; Dtn 24,3; Jos 22,5; 2 Kön 17,37; 1 Chr 22,12; 2 Chr 33,8; Ps 104,45; 118,34.44.55.57.136; Prov 28,7; 29,18; Sir 21,11; Jer 16,11). Zudem dürfte der in Sap 6,4c angesprochene ‚Wille Gottes‘ (βουλή τοῦ θεοῦ) im Duktus der *Sapientia Salomonis* kaum etwas anderes meinen als den Willen des einen Gottes Israels. Ebenfalls mit dem Verb φυλάττω begegnet der Begriff νόμος in Sap 14,16. Sap 14,16 steht im Zusammenhang des Exkurses über den Götzendienst in Sap 13,1–15,19. Die in Sap 14,16 formulierte Kritik nimmt Väter in den Blick, die zur Erinnerung an ihre verstorbenen Kinder Statuen aufstellen und diese verehren und diesen Brauch wie ein Gesetz halten (ὡς νόμος ἐφυλάχθη). Νόμος kann hier zwar im Sinne des jeweilig geltenden Rechtes eines Landes verstanden werden, gleichzeitig ist aber impliziert, dass etwas zu einem Gesetz gemacht wird, was im Sinne der jüdischen Tora niemals eines sein dürfte und ganz gewiss keines darstellt. Der Vorwurf kann also auch so verstanden werden, dass etwas anderes an die Stelle des jüdischen Gesetzes getreten ist und wie ein solches gehalten wird. Sap 14,16 ist ein gutes Beispiel dafür, dass innerhalb der *Sapientia Salomonis* auch dort, wo es nicht deutlich zum Ausdruck kommt, ein Verständnis des Begriffes νόμος im Sinne des jüdischen Gesetzes im Hintergrund steht, in dessen Befolgung die *Sapientia Salomonis* die Erfüllung des göttlichen Willen sieht.¹⁴ Die *Sapientia Salomonis* kann, weil dies der Gebrauch der griechischen Sprache mit sich bringt, wie hier in Sap 14,16 den Begriff νόμος in einem allgemeingültigen Sinne verwenden. Wenn aber von νόμος als

¹¹ Vgl. LICHTENBERGER 1996, 20.

¹² Vgl. beispielsweise die Deutungen, die für Sap 6,4 vorgenommen werden. Hier wurde für den Begriff νόμος postuliert, dass es sich um einen vom Alten Testament losgelösten philosophischen Begriff handelt (LARCHER 1985, 405) oder um ein ‚Naturgesetz‘ (GRIMM 1860, 121) oder um das jeweils in den Ländern geltende Gesetz (HÜBNER 1999, 83).

¹³ Eine ausführliche Untersuchung der verschiedenen Belegstellen des Wortes νόμος findet sich bei BLISCHKE 2007, 163–168.

¹⁴ So auch H. MANESCHG, *Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21,4–9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur. Eine traditionsgeschichtliche Studie*. EHS.T 157 (Frankfurt/M. / Bern 1981) 190; WEBER 2000, 193

einer Größe die Rede ist, die derjenige halten muss, der nach einem Leben in Gerechtigkeit strebt, ist immer das jüdische Gesetz gemeint. Dies unterstreichen auch die Aussagen in Sap 6,4.18 und in Sap 18,4.

Sap 6,18 steht in Zusammenhang mit einem Kettenschluss, der aufzeigen soll, welche Bedeutung das Verlangen nach Weisheit für die Herrschaft eines Königs hat. In Sap 6,18f. heißt es: ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων αὐτῆς / προσοχή δὲ νόμων βεβαίωσις ἀφθαρσίας, / ἀφθαρσία δὲ ἐγγύς εἶναι ποιεῖ θεοῦ („Liebe zu ihr aber ist die Einhaltung ihrer Gesetze, / Achten auf ihre Gesetze aber ist Sicherung der Unvergänglichkeit, / Unvergänglichkeit aber lässt nahe bei Gott sein.“).

So wie Gerechtigkeit und Gesetz in der *Sapientia Salomonis* miteinander verbunden sind, wird deutlich, worum es in dieser Schrift geht: um den jüdischen Glauben, in dem das Halten der Gebote bewirkt, dass der nach Gott suchende Mensch Gott nahe sein darf.

Wie wir bereits gesehen haben, sind die Begriffe Gerechtigkeit und Gesetz nicht nur miteinander verbunden, sondern auch jeweils auf einen anderen Begriff bezogen: der Begriff Gerechtigkeit auf den Begriff Unsterblichkeit und der Begriff Gesetz auf den Begriff Unvergänglichkeit.

2. Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit

Wie Sap 6,18 sagt, führt das Halten der Gebote, das hier als ein Halten des jüdischen Gesetzes zu verstehen ist, zu Unvergänglichkeit. Damit sind, wie es schon in Sap 1,15 bei den Begriffen Gerechtigkeit und Unsterblichkeit der Fall ist, ein Begriff, der eine bestimmte Lebensführung impliziert, und ein eschatologischer Terminus einander zugeordnet. Und so wie innerhalb des dritten Teils der *Sapientia Salomonis* die Zuordnung von Gerechtigkeit und Unsterblichkeit in Sap 15,3 noch einmal aufgegriffen wird, so wird in Sap 18,4 der Begriff νόμος ein weiteres Mal mit Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία) in Verbindung gebracht, wenn es dort mit Blick auf die Ägypter heißt: „Wert sind es ja jene, beraubt zu werden des Lichtes und ins Gefängnis geworfen zu werden vom Dunkel, / sie, die eingeschlossen hielten deine Söhne, / durch welche das unvergängliche Licht des Gesetzes dieser Welt gegeben werden sollte.“

Die Zuordnung der Begriffe ἀθανασία und ἀφθαρσία zu den Begriffen δικαιοσύνη und νόμος zeigt, dass auch die Vorstellung von Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit innerhalb der *Sapientia Salomonis* von zentraler Bedeutung ist. Anders als Unvergänglichkeit verwendet die *Sapientia Salomonis* den Begriff Unsterblichkeit in einem umfassenden Sinne. Er begegnet entweder für sich alleine stehend oder in Verbindung mit δικαιοσύνη („Gerechtigkeit“, Sap 1,15; 15,3) oder μνήμη („Erinnerung“, Sap 4,1; 8,13). Der Begriff ἀφθαρσία wird im Gegensatz dazu meistens auf das menschliche Leben bezogen (Sap 2,23; 6,18; 12,1). Innerhalb der *Sapientia Salomonis*

stehen die Begriffe ἀθανασία und ἀφθαρσία daher in einem Verhältnis zueinander, wie es von Assmann auch für andere Zusammenhänge gezeigt wurde: ἀφθαρσία beschreibt einen Aspekt von ἀθανασία, wodurch der Begriff ἀθανασία gleichzeitig näher bestimmt wird.¹⁵ Mit Unsterblichkeit ist innerhalb der *Sapientia Salomonis* also der allgemeine Umstand der Unsterblichkeit gemeint, das heißt, nicht eine mögliche Unsterblichkeit des Menschen in dem Sinne, dass er dem Tod nicht ausgesetzt ist, sondern in dem Sinne, dass er beispielsweise in der Erinnerung unsterblich ist. Der Begriff ἀθανασία („Unvergänglichkeit“) verdeutlicht demgegenüber, wie die Unsterblichkeit in Bezug auf den Menschen vorgestellt werden muss, nämlich als ein Fortbestehen des Menschen in seiner Gesamtheit auch über den Tod hinaus. Besonders in Bezug auf die Existenz des Todes bedeutet die Unvergänglichkeit, dass der Mensch dem Tod zwar ausgesetzt ist, durch diesen aber hindurchgeht, ohne Schaden zu nehmen, und sich als unvergänglich erweist. Die *Sapientia Salomonis* sieht in der Unvergänglichkeit zudem eine Schöpfungsbestimmung des Menschen. Dies wird in Sap 2,23 deutlich, wo gesagt wird, dass Gott den Menschen zur Unvergänglichkeit und damit zu einem Abbild seines eigenen Wesens geschaffen habe (ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ ἀφθαρσία / καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἐποίησεν αὐτόν). Dieser Vers verweist auf Gen 1,27, da der Terminus εἰκών innerhalb des hellenistischen Judentums zusammenfassend für die beiden im hebräischen Text vorkommenden Begriffe *zelem* und *dēmût* verwendet werden konnte;¹⁶ darüber hinaus liegt in der Vorstellung, dass der Mensch zur Unvergänglichkeit geschaffen wird und gerade in dieser Unvergänglichkeit seine Ähnlichkeit mit Gott besteht, eine Interpretation von Gen 1,27 vor.

Der Begriff Unvergänglichkeit erweist sich auch im Hinblick auf den Tod, dem der Mensch zwar ausgesetzt zu sein scheint, der von Gott aber nicht gewollt ist, als tragfähig, indem er der Tatsache Rechnung trägt, dass der Mensch dem Umstand des Sterbens zwar in irgendeiner Weise unterworfen ist, aus diesem Prozess aber unbeschadet hervorgeht, er sich also als unvergänglich erweist. In diesem Zusammenhang soll nun der Frage nachgegangen werden, wie sich die Existenz des Todes und das Wirken Gottes zueinander verhalten.

¹⁵ Vgl. J. ASSMANN, „Unsterblichkeit I. Frühgeschichte“, *HWPPh* 11 (2001) 275f.

¹⁶ Vgl. J. JERVELL, *Imago Dei. Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*. FRLANT 76 (Göttingen 1960) 21f.

3. Vorstellungen von Tod und Sterben in der *Sapientia Salomonis*

Bereits innerhalb des ersten Kapitels der *Sapientia Salomonis* in Sap 1,11–13 wird deutlich gemacht, dass der Tod nicht zum Schöpfungswerk Gottes gehört. Gott hat den Tod nicht gemacht (ὅτι ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν, Sap 1,13), sondern hat alles geschaffen, dass es Bestand haben soll (ἔκτισεν γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα, Sap 1,14). Die Sphäre, in die der Tod gehört, ist nicht die heilvolle Schöpfung Gottes, sondern die Unterwelt, die die *Sapientia Salomonis* als Hades bezeichnet. Der Bereich der Unterwelt ist aber streng von der Schöpfung Gottes getrennt (οὔτε ἄδου βασιλείον ἐπὶ γῆς, „noch [gibt es] ein Königtum des Hades auf der Erde“, Sap 1,14d). Gleichwohl trägt bereits Sap 1 der Tatsache Rechnung, dass der Tod dennoch existiert. Sap 1,11f. und Sap 1,16 bieten eine erste Erklärung dafür, dass der Tod eine Realität ist, auch wenn er von Gott nicht intendiert wurde. Es sind die Menschen selbst, die ihn durch ihr Tun und Reden herbeiziehen. Sap 1,12 mahnt μὴ ζηλοῦτε θάνατον ἐν πλάνῃ ζωῆς ὑμῶν („Jagt nicht dem Tod nach auf dem Irrweg eures Lebens“). Die Verwendung von πλάνη zeigt, dass es sich nicht um in irgendeiner Form normale Verhaltensweisen handelt, die dazu führen, dass man dem Tod anheimfällt, sondern dass es sich um völlige Verirrung handelt. Die Menschen, deren Verhalten dazu führt, dass sie den Tod herbeirufen, handeln also nicht entsprechend des Aufrufes, die Gerechtigkeit zu lieben, und stehen, gemäß dem Verständnis der *Sapientia Salomonis* von Gerechtigkeit, außerhalb des jüdischen Glaubens und außerhalb einer Beziehung zu Gott. Dementsprechend werden sie in Sap 1,16 auch als ‚Gottlose‘ (ἀσεβεῖς) bezeichnet. Die Verirrung der Gottlosen geht Sap 1,16 zufolge sogar so weit, dass sie den Tod für einen Freund halten und mit ihm einen Bund schließen, so dass die *Sapientia Salomonis* in Sap 1,16d abschließend über die Gottlosen urteilen kann, dass sie es wert seien, dem Tod anheimzufallen (ἄξιοί εἰσιν τῆς ἐκεῖνου μερίδος εἶναι).

Sap 2 benennt eine weitere Erklärung für die Existenz des Todes in der von Gott eigentlich gut und auf das Sein hin geschaffenen Welt. Im Anschluss an die Erklärung in Sap 2,23, dass der Mensch zur Unvergänglichkeit geschaffen sei, stellt Sap 2,24 fest, dass der Tod durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen sei (φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον). Die Verse Sap 2,23.24 blicken also auf die Schöpfung und auf den ersten Auftritt des Todes in dieser Schöpfung. Mit der Erwähnung des Neides des Teufels wird auf das Treiben der Schlange in Gen 3 angespielt. Damit wird zwar der Tod bereits zu einer Bedrohung des Menschen, aber erst in der zweiten Hälfte von Sap 2,24 wird gesagt, wann der Mensch dieser Bedrohung tatsächlich erliegt. Dies ist nämlich nur dann der Fall, wenn die Menschen sich zu einem Teil des Todes machen (πειράζουσιν

δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες). Es ist also nicht so, dass das durch den Neid des Teufels verursachte Auftreten des Todes zu einer Konsequenz für alle Menschen wird. Innerhalb der Forschung wurde zuerst von Hogan, dann aber auch von vielen anderen die Auffassung vertreten, dass die *Sapientia Salomonis* in Sap 2,24b auf Gen 4 anspielt und Kain als denjenigen im Blick hat, der nach der Geschichte vom Fall in Gen 3 als erster Mensch wirklich dem Tod anheimgefallen ist.¹⁷ Diese Einschätzung entspricht dem Duktus in Sap 2,23f. sowie auch der Tatsache, dass die *Sapientia Salomonis* auch in Sap 10,1–3 eine schärfere Beurteilung Kains als Adams vornimmt, wenn dort gesagt wird, dass die Weisheit Adam aus seinem Fall errettet habe, während Kain als ungerecht (ἄδικος) qualifiziert wird. Gestützt wird diese Interpretation von Sap 2,24 auch durch Parallelen bei Philon, zu dem die *Sapientia Salomonis* eine Vielzahl von Bezügen aufweist.¹⁸ Philon unterscheidet zwischen dem Tod Kains und dem Tod Abels. Während Kain für seinen Brudermord mit dem Tod bestraft wurde, dessen Sphären er bereits zu seinen Lebzeiten ausgesetzt ist (*Praem* 70), gilt für Abel das genaue Gegenteil. Er ist zwar gestorben, aber dennoch keineswegs tot, sondern er lebt, ausgelöscht aus der Wahrnehmung der Unverständigen, ein in Gott glückseliges Leben (*Det* 48). Diese Unterscheidung gilt nicht nur für Kain und Abel, sondern für alle Unverständigen und Frommen. Die Frommen leben, auch wenn sie gestorben zu sein scheinen, ein unvergängliches Leben, während die Unverständigen bereits im Leben dem Tod anheimgefallen sind. Auch, wenn sie scheinbar noch leben, sind sie bereits tot (*Det* 49; *Fug* 55).

Mit der Vorstellung eines nur scheinbaren Todes der Gerechten löst die *Sapientia Salomonis* das Problem, dass die Menschen sterben, auch wenn es von Gott nicht intendiert war. Sap 3,2 stellt fest, dass die Gerechten nur in den Augen der Unverständigen zu sterben scheinen (ἔδοξαν ἐν ὀφθαλμοῖς ἀφθρόνων τεθνάναι), während sie in Wahrheit in Frieden sind (οἱ δὲ εἰσιν ἐν εἰρήνῃ, Sap 3,3).

Für das Gottesbild der *Sapientia Salomonis* ist entscheidend, dass die heilbringende Schöpfung des guten Gottes und die Sphäre des Todes voneinander vollkommen unterschieden sind. Inwieweit die Gerechten zwar sterben, aber nicht dem Tod anheimfallen, wird innerhalb des eschatologischen Gerichtsszenarios in den Kapiteln Sap 3–5 entfaltet.

¹⁷ Vgl. K. M. HOGAN, „The Exegetical Background of the ‚Ambiguity of Death‘ in the Wisdom of Solomon“, *JSl* 30 (1999/1) 1–24; F.-J. BACKHAUS, „Er wird schroffen Zorn zum Schwert schärfen (Weish 5,20). Beobachtungen zum Zorn und Grimm im Weisheitsbuch“, in: F.-L. HOSSFELD / L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (Hg.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments*. FS. E. Zenger. BSt(F) (Freiburg u.a. 2004) [33–56] 35; H. ENGEL, „Gerechtigkeit lieben oder den Tod. Die Alternativen der Lebensentscheidung nach dem Buch der Weisheit“, in: M. EBNER u.a. (Hg.), *Leben trotz Tod*. JBTh 19 (Neukirchen-Vluyn 2005) 173–193; MCGLYNN 2001, 65.

¹⁸ Vgl. BLISCHKE 2007, 203–223.

4. Darstellung des richtenden Handelns Gottes in der *Sapientia Salomonis*

Diese Verse in Sap 3 leiten gleichzeitig zu einer Darstellung des Gerichtes an Gerechten und Gottlosen über. Das Gericht wird von der *Sapientia Salomonis* mit ἐπισκοπή (Sap 3,7a.13c), mit κρίσις (Sap 5,18; 6,5b), mit ἡμέρα διαγνώσεως (‚Tag der Unterscheidung‘, Sap 3,18b), mit ἐξέτασις oder ἐξέτασμός für ‚Untersuchung‘ (Sap 1,9; 4,6b) oder mit συλλογισμός ἀμαρτημάτων (‚Abrechnung der Sünden‘, Sap 4,20) beschrieben. Dieses Gericht findet zu einem Zeitpunkt in der Zukunft statt, der nicht mit dem Sterben der jeweiligen Betroffenen gleichzusetzen ist. Bis das Gericht sich ereignet, gilt für die Gerechten auf jeden Fall, dass sie „in Frieden“ sind (Sap 3,3).¹⁹ Das beschriebene Gerichtsszenario in Sap 3–5 dient innerhalb der *Sapientia Salomonis* auch zur Plausibilisierung des Aufrufes zur Liebe zur Gerechtigkeit aus Sap 1,1. Erst im Gericht erweist sich, dass die Entscheidung, ein Leben in Gerechtigkeit, also im jüdischen Glauben zu führen, das einzige tragfähige Lebensmodell ist. Und es zeigt sich die vollkommene Verirrung der Gottlosen, auch wenn die diesseitigen Lebensumstände daraufhin zu deuten scheinen, dass ihre Lebensweise diejenige ist, die Glück und Vorteil beschert. Im Gericht aber werden die im Diesseits scheinbar gültigen Verhältnisse in ihr Gegenteil gekehrt, alles Unrecht wird geahndet und der Gerechte wird ins Recht gesetzt.

Zunächst bestätigt sich das bereits beschriebene Todesverständnis der *Sapientia Salomonis*. Die Gerechten erscheinen nur in den Augen der Unverständigen als tot (Sap 3,2), tatsächlich sind sie aber in Gottes Hand (Sap 3,1), in Frieden (Sap 3,3) und unberührt von allem Leid (Sap 3,1b). Die Gottlosen dagegen erfahren wahrhaftig, was der Tod bedeutet. Sie werden zu unwürdigen Leichen (εἰς πτώμα ἄτιμον, Sap 4,19a) und auf ewig unter den Toten verspottet (Sap 1,19b), während sie gleichzeitig schmerzvollen Qualen ausgesetzt sind (Sap 4,19d). Außerdem wird alle Erinnerung an sie ausgelöscht (Sap 4,19f). Die Gottlosen erfahren damit im Tod das, was sie den Gerechten zu deren Lebzeiten angetan haben oder antun wollten. Sie wollten den Gerechten mit Spott (ὕβρις) prüfen (Sap 2,19) und werden nun selber zum Gespött (εἰς ὕβριν, Sap 4,19b). Sie haben über den Gerechten gelacht (Sap 5,4), und nun lacht Gott über sie (Sap 4,18). Und wie sie den Gerechten in seinem Schicksal für unwürdig hielten (Sap 5,4), so werden sie im Gericht selbst εἰς πτώμα ἄτιμον, „zu einem ehrlosen Kadaver“ (Sap 4,19).

Die Verse Sap 3,13–4,16, bei denen es sich wahrscheinlich um einen sekundären Einschub handelt, klären darüber hinaus zwei spezifische Fragen, an denen gezeigt wird, wie der Gerechte im Gericht wieder ins

¹⁹ Eine genaue Untersuchung der zeitlichen Abfolge der Ereignisse findet sich bei BLISCHKE 2007, 130–133.

Recht gesetzt wird. Hier wird das Problem, dass das Leben der Gottlosen im Diesseits durch Merkmale ausgezeichnet war, die nach alttestamentlichem Verständnis Segensfülle implizierten, gerade diese Merkmale im Leben der Gerechten aber fehlten, auf eschatologischer Ebene gelöst. Die unfruchtbare Frau wird, wenn sie fromm war, im Gericht Frucht haben (Sap 3,13c), und der Entmannte bekommt, wenn er ein frommer Mann war, einen besonderen Platz im Tempel des Herrn (Sap 3,14). Die Gottlosen haben dagegen trotz ihrer reichen Nachkommenschaft und ihres hohen Alters keinen Wert (Sap 3,17). Ihre Kinder werden ihnen im Gericht sogar zum Verhängnis (Sap 3,16).

Auf die Darstellung des Gerichtes an den Gerechten und den Gottlosen folgt in Sap 5,17–23 eine vermutlich sekundär eingeschobene Schilderung des richtenden Handelns Gottes an der Schöpfung. Hier wird beschrieben, wie der Herr auf universaler Ebene Vergeltung übt, indem er sich mit seinen göttlichen Eigenschaften rüstet und mit dem Kosmos in den Kampf zieht. Die Eigenschaften, mit denen er sich rüstet, können als Merkmale seines richtenden Handelns betrachtet werden, das sich demzufolge durch ‚Eifer‘ (ζήλος, Sap 5,17), durch ‚Gerechtigkeit‘ (δικαιοσύνη, Sap 5,18), durch ‚Unbestechlichkeit‘ (κρίσις ἀνυπόκριτος, Sap 5,18), durch ‚Heiligkeit‘ (ὁσιότης, Sap 5,19) und durch ‚strengen Zorn‘ (ἀπτότομος ὀργή, Sap 5,20) auszeichnet. Die mit dem Herrn kämpfenden Naturgewalten haben schon in der Geschichte bei der Bestrafung von Israels Feinden und insbesondere im Exodusgeschehen eine Rolle gespielt. So sind Blitze innerhalb des Alten Testaments häufig ein Bild für die Vollmacht des Schöpfers (Sir 43,13; Jer 10,13; 51,16) und werden gegen die Feinde Israels zum Einsatz gebracht (Ps 18,15; 144,6; 2 Sam 22,15; Sach 9,14). Gleiches gilt für den Hagelschlag, der Zeichen der Vollmacht des Schöpfers (Sir 43,15; Ps 148,4), Bestandteil von Theophanieschilderungen (Ps 18,13) und Zeichen göttlichen Strafhandelns sein kann (Ez 13,11; Jos 10,11; Sir 46,5; Hag 2,17). Dass hier zu Hagelschlag und Blitzen das Meer als weitere kosmische Größe hinzutritt, liegt an der Bedeutung, die es in alttestamentlichen Berichten und Anspielungen auf das Exodusgeschehen besitzt (Ex 13–15; Jos 2,10; Neh 9,9.11; Ri 5,12; Ps 66,6; 78,13; 136,13.15; Jes 10,26; 51,10; 1 Makk 4,99).

Die Konsequenz des in Sap 5,17–23 geschilderten Kampfes Gottes gegen die bestehende Schöpfung ist die Verwüstung des Landes (Sap 5,23c) und das Stürzen der Herrschenden vom Thron (Sap 5,23d). Die Verantwortung dafür, dass es dazu kommt, liegt allerdings ganz allein beim Menschen, in seiner ‚Gesetzlosigkeit‘ (ἀνομία, Sap 5,23c) und in seiner ‚Schlechtigkeit‘ (κακοπραγία, Sap 5,23d). Mit diesem Abschnitt, der eine andere Perspektive einnimmt als die auf den Einzelnen gerichtete Schilderung des Gerichts an den Gerechten und den Gottlosen in den vorausgehenden Kapiteln und der in seiner Gestaltung an alttestamentliche Darstel-

lungen vom Tag des Herrn²⁰ angelehnt ist, wird eine stärker auf alttestamentliche Vorstellungen ausgerichtete Perspektive in die Gerichtsdarstellung des ersten Teiles der *Sapientia Salomonis* eingebracht. Dies entspricht der Tendenz des dritten Teiles der *Sapientia Salomonis* und der Verklammerung der drei Teile im Rahmen einer Endredaktion, sich deutlicher auf jüdische und alttestamentliche Vorstellungen zurückzubeziehen.

Dieses Gerichtsszenario unterstreicht die Dringlichkeit des Aufrufes, die Gerechtigkeit zu lieben und sich für Gott zu entscheiden. Wird dem Aufruf aus Sap 1,1 Folge geleistet, so liegt darin die Möglichkeit, im Gericht zu bestehen, andernfalls fällt der dann Gottlose der Vergänglichkeit anheim.

Gleichzeitig führt das Streben nach Gerechtigkeit und das Bemühen, die Gerechtigkeit zu lieben, wie es in den ersten sechs Kapiteln der *Sapientia Salomonis* beschrieben und plausibilisiert wird, auch dazu, dass die Weisheit, mit deren Wesen sich der zweite Teil der *Sapientia Salomonis* befasst, bereit ist, in der Seele des Menschen zu wohnen. Dies wird bereits in Sap 1,4 deutlich, wenn gesagt wird, dass die Weisheit nicht in eine arglistige Seele einkehre (εἰς κακότεχνον ψυχὴν οὐκ εἰσελεύσεται σοφία). Gleichzeitig liegt aber im Verlangen und in der Suche nach Weisheit die Ermöglichung dazu, ein Leben in Gerechtigkeit zu führen. So legt es der Kettenschluss in Sap 6,17–20 nahe. Damit tritt eine weitere Größe neben Gott, die im Folgenden näher zu betrachten ist.

5. Die Weisheit in ihrem Verhältnis zu Gott

Sap 6,22 setzt mit τί δὲ ἐστὶν σοφία καὶ πῶς ἐγένετο, ἀπαγγεῶ („Was aber die Weisheit ist und wie sie entstand, will ich verkünden“) zu umfassenden Ausführungen über die Weisheit an. Die folgende Darstellung der Weisheit zeichnet sich durch einen großen Facettenreichtum aus. Grundsätzlich erscheint die Weisheit als eine Größe, die Erkenntnisse über die Welt, die Bestandteile der Welt und ihren Zusammenhalt (Sap 7,17–20), aber auch darüber hinausreichende Einsicht liefert. Sie wird gleichzeitig als Schöpferin der Dinge bezeichnet und als diejenige, die Werte, Besitz und Wissen vermittelt (Sap 7,11.21). Sie ist eng mit Gott verbunden (Sap 7,15; 8,3), und man muss beten, um sie zu erlangen (Sap 7,7). Darüber hinaus zeichnet sie sich durch ihre Menschenfreundlichkeit aus, welche sich darin erweist, dass sie die Gerechten und diejenigen, die nach ihr streben, aus allen Nöten errettet (Sap 10).²¹

²⁰ Ein Überblick über prophetische Ankündigungen des Tages des Herrn findet sich bei H. SPIECKERMANN, *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments*. FAT 33 (Tübingen 2001) 34f.

²¹ Eine ausführliche Darstellung der Weisheit in der *Sapientia Salomonis* findet sich bei MACK 1973, 63–103.

Die Darstellung der Weisheit in den Kapiteln Sap 7–10 folgt allerdings verschiedenen Darstellungsmustern. In der Grundschrift des zweiten Teiles der *Sapientia Salomonis* in Sap 6,22–17; 8–10* wird die Weisheit mit den Attributen einer Frau beschrieben. So wird sie in Sap 8,3 sogar als Geliebte Gottes geschildert, und sie wird mit einer Reihe von „weiblichen Titeln“ versehen. So ist sie *μύστις* und *αίρετις* der Werke Gottes (Sap 8,4), außerdem Handwerkerin (*τεχνίτις*, Sap 8,6) und Hervorbringerin (*γενέτις*, Sap 7,12) alles Seienden.²²

Innerhalb dieser Grundschrift scheint sie außerdem die größte Eigenständigkeit zu entfalten. So war sie von Beginn der Schöpfung an bei Gott (Sap 9,9), kann eigene Wirkung entfalten (Sap 8,5) und kann retten (Sap 9,18; 10,15).²³

Weite Teile der Darstellung der Weisheit folgen alttestamentlichen Vorstellungen oder sind in Anlehnung an diese gestaltet. Darstellungen der Weisheit finden sich innerhalb des Alten Testaments vor allem in Prov 1–9; Hiob 28; Sir 4,12–22; 6,18–37; 14,22–15,10; 24; 51,13–30. Vor allem Sap 6,12–16 ist in Anlehnung an das Proverbienbuch gestaltet (Prov 4,8), während die Verse Sap 6,22–27 Parallelen zu Prov 8,22 und zu Sir 24,4–14 zeigen. Weitere unmittelbare Bezüge der Darstellung der Weisheit in der *Sapientia Salomonis* zum Alten Testament finden sich in Sap 8,3 (Prov 8,3) und Sap 8,9 (Prov 7,4).

Einen anderen Zugang zur Weisheit bietet Sap 7,22–8,1. In diesen Versen liegt ein Hymnus auf die Weisheit vor, der das Bild von der Weisheit als Frau verlässt und von Anspielungen auf stoisches Gedankengut geprägt ist.²⁴ Innerhalb dieses Hymnus wird die Weisheit mit einer Reihe von Eigenschaften belegt (Sap 7,22–24). Hier wird sie nicht mit weiblichen Attributen, sondern als ein Nebelschleier oder Hauch der Vollmacht Gottes beschrieben (*ἀτμίς γάρ ἐστιν [...] τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινῆς*, Sap 7,25), als Abglanz des ewigen Lichtes (*ἀπαύγασμα [...] φωτὸς αἰδίου*, Sap 7,26), als Spiegel des göttlichen Wirkens (*ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας*, Sap 7,26). Die Tendenz liegt hier nicht nur deutlich darin, der Weisheit andere, neutralere Attribute zu verleihen und sie Gott unterzuordnen, während das Bild von der Geliebten Gottes (Sap 8,3) und derjenigen, die bei Gott auf dem Thron sitzt (Sap 9,10), viel stärker eine Ebenbürtigkeit der Weisheit mit Gott implizierte. In diesen Duktus gehört sicherlich auch der Hinweis in Sap 7,15, dass Gott es ist, der die Weisheit den Weg führt (*αὐτὸς [ὁ θεὸς] καὶ τῆς σοφίας ὁδηγὸς ἐστίν*).

²² Vgl. ENGEL 1998, 129.

²³ Zur Weisheit als rettendes Prinzip vgl. SINNOT 2005, 142.

²⁴ Vgl. J. BLENKINSOPP, *Wisdom and Law in the Old Testament. The Ordering of Life in Israel and Early Judaism*. Oxford Bible Series (Oxford 1995) 170–173; J. J. COLLINS, „Weisheit III. Judentum“, *TRE* 35 (2003) [497–508] 506; GEORGI 1980, 427; SCHMITT 1989, 43; SCHROER 1994, 546.

Wie der Abschnitt in Sap 7,22–8,1 stoisches Gedankengut aufgreift, so finden sich innerhalb der Darstellung der Weisheit in der *Sapientia Salomonis* auch Anklänge an Isis-Mythologumena, wie sie in Plutarchs *De Iside et Osiride* dargestellt sind.²⁵ Dies wurde vor allem von Silvia Schroer unter Heranziehung folgender Beispiele beschrieben: König Salomo wird in der *Sapientia Salomonis* durch die Weisheit zur Unsterblichkeit geführt (Sap 8,13), wie auch Horus und Osiris durch das Handeln der Isis zu Unsterblichkeit gelangen. Die *Sapientia Salomonis* legt des Weiteren einen besonderen Akzent darauf, dass die Weisheit ein Schiff zu lenken vermag (Sap 10,4; 14,1–6), wie auch Isis als Patronin der Seeleute galt. Eine weitere Parallele sieht Schroer darin, dass sowohl Isis als auch die Weisheit in der *Sapientia Salomonis* Gefangene aus ihrer Gefangenschaft erretten (Sap 10,14).

In der Aufnahme verschiedener Vorstellungen aus der Umwelt zeigt sich das Ringen der *Sapientia Salomonis* um die Verortung des Glaubens des alexandrinischen Diasporajudentums innerhalb seines hellenistischen Umfeldes. Wichtig ist aber bei allen Aufnahmen aus diesem Umfeld, dass der alttestamentliche Vorstellungsrahmen, der in Bezug auf das Bild der Weisheit ohnehin recht offen war, durch die Aufnahmen aus der Umwelt nicht verlassen wird.²⁶ Die Erweiterungen dienen vielmehr dazu zu zeigen, dass der jüdische Glaube gerade das zu bieten hat, was in der Umwelt als attraktiv erscheinen mag.

Die Weisheit bleibt aber trotz aller Unterschiede in ihrer Darstellung grundsätzlich immer auf Gott bezogen und hat ihre Bedeutung vor allem darin, den Menschen Einsicht in Gottes Schöpfung und in sein Handeln zu vermitteln, ihnen zu einem gottgefälligen Leben zu verhelfen und das Wirken Gottes in der Welt und sein Mit-Sein mit den Menschen zu verdeutlichen.²⁷

6. Der Heilige Geist

Im Anschluss an diese Analyse des Verhältnisses von Gott und Weisheit soll gleich noch eine weitere Verhältnisbestimmung vorgenommen werden. In der *Sapientia Salomonis* begegnet an einigen Stellen der Begriff πνεῦμα, der vor allem in Sap 1,5, wo von dem heiligen Geist der Erziehung (ἄγιον γὰρ πνεῦμα παιδείας) gesprochen wird, neben der Weisheit eine dritte Größe zu verkörpern scheint. Die Wendung ‚heiliger Geist‘ ist

²⁵ Vgl. dazu SCHROER 1994, 543–558.

²⁶ Vgl. auch SCHROER 1994, 551; SINNOT 2005, 142.

²⁷ Vgl. auch ENGEL 1998, 182; A. NICCACCI, „Wisdom as Woman, Wisdom and Man, Wisdom and God“, in: CALDUCH-BENAGES / VERMEYLEN 1999, [369–385] 371; G. SAUER, „Weisheit und Tora in qumranischer Zeit“, in: B. JANOWSKI (Hg.), *Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften* (Gütersloh 1996) [107–127] 112.

für die Schriften des Alten Testaments selten und findet sich außerdem nur noch in Jes 63,10f. und in Ps 51,13. Der heilige Geist hat in diesen Versen eine ähnliche Bedeutung wie der Begriff ‚Geist Gottes‘, der wie auch der dort genannte heilige Geist die Fähigkeit zum Vollbringen besonderer Taten verleiht. Innerhalb der *Sapientia Salomonis* begegnet der Begriff $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ nun erstaunlich häufig, wird aber nicht kohärent gebraucht.²⁸ In Sap 1,6; 7,7 und 7,22 wird er mit der Weisheit in Verbindung gebracht, wobei nur in 1,6 die Weisheit als ein Geist mit eigener Wirkmächtigkeit angesprochen wird. In Sap 7,7 ist eher eine Form des Wissens im Blick, die der Mensch erwerben kann. In Verbindung mit Gott steht der Begriff $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ in Sap 1,7; 5,23; 9,17 und 12,1, wobei es auch hier unterschiedliche Bedeutungsnuancen gibt. In Sap 1,7 manifestiert sich durch den Geist die universelle Gegenwart Gottes, indem er den gesamten Erdkreis erfüllt. Ähnlich bringt auch Sap 12,1 die Omnipräsenz Gottes durch den Begriff $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ zum Ausdruck, wobei dieser Vers gleichzeitig auch das lebensstiftende und erhaltende Wirken Gottes beschreibt. Trotz dieser unterschiedlichen Schattierungen in der Verwendung des Begriffes, die sich teilweise auch noch deutlich im Bedeutungshorizont der alttestamentlichen Größe *ruach* bewegen, kann man sagen, dass der Geist, und zumal der heilige Geist in der *Sapientia Salomonis* als eine Wirkweise Gottes an Kontur gewinnt, durch die veranschaulicht wird, dass Gott in der Lage ist, alles zu durchdringen.²⁹

7. Gottes Handeln in der Welt und an den Menschen

Eben dieses Wirken Gottes tritt im dritten Teil der *Sapientia Salomonis* in den Kapiteln Sap 11,2–19,22 in den Vordergrund. Das Hauptthema dieser Kapitel ist das strafende und damit zugleich erzieherische Handeln Gottes. Das Strafhandeln Gottes wird in den sieben Gegenüberstellungen in Sap. 11,2–14; 16,1–4.5–14.15–29; 17,1–18,4 und 18,5–19,9 dargestellt und folgt den in Sap 11,5 und Sap 11,16 genannten Leitprinzipien $\delta\iota\ \acute{\omega}\nu\ \gamma\alpha\rho\ \acute{\epsilon}\kappa\omicron\lambda\acute{\alpha}\sigma\theta\eta\sigma\alpha\nu\ \omicron\iota\ \acute{\epsilon}\chi\theta\rho\omicron\iota\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu$, / $\delta\iota\ \acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\tau\omega\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\ \acute{\alpha}\pi\omicron\rho\omicron\upsilon\nu\tau\epsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\upsilon\epsilon\rho\gamma\epsilon\tau\acute{\eta}\theta\eta\sigma\alpha\nu$ („Durch die Mittel nämlich, durch die ihre Feinde gezüchtigt wurden, / durch diese wurde ihnen, als sie in Not waren, Wohltat zuteil“, Sap 11,5) und $\delta\iota\ \acute{\omega}\nu\ \tau\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota$, $\delta\iota\ \acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\tau\omega\nu\ \kappa\omicron\lambda\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\alpha\iota$ („durch

²⁸ Einige Belege für $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ verwenden den Begriff zur Bezeichnung des Lebensatems (Sap 15,11; 2,3; 16,14) oder zur Bezeichnung von Luft oder Wind (Sap 5,11; 13,2; 17,7).

²⁹ Hermann Spieckermann hat die *Sapientia Salomonis* deshalb als ‚prototrinitarisch‘ bezeichnet. H. SPIECKERMANN, „Gott im Gleichnis der Welt. Die Stellung der Weisheit in der Theologie des Alten Testaments“, in: M. OEMING u. a. (Hg.), *Das Alte Testament und die Kultur der Moderne. Beiträge des Symposions ‚Das Alte Testament und die Kultur der Moderne‘ anlässlich des 100. Geburtstag Gerhards von Rads (1901–1971), Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001*. Altes Testament und Moderne 8 (Münster 2004) [99–115] 109.

die Dinge, durch die man sündigt, wird man bestraft“, Sap 11,16). Bereits diese Darstellung macht deutlich, dass es Gott um die Erziehung der Menschen geht. Die beiden später eingetragenen Exkurse in Sap 11,17–12,27 und in Sap 13,1–15,19 interpretieren das geschilderte Handeln Gottes, indem sie das Gottesbild reflektieren, das der Darstellung des erzieherischen Handelns Gottes innerhalb des dritten Teils der *Sapientia Salomonis* zugrunde liegt. Gott ist παντοδύναμος („allmächtig“, Sap 11,17a), er hat alles eingerichtet (Sap 11,20d) und alles geschaffen (Sap 11,17.24), und nichts kann bestehen bleiben, wenn Gott es nicht will (Sap 11,25a). In seiner Eigenschaft als Schöpfer liebt er alles, und ihm ist nichts von seiner Schöpfung verhasst (Sap 11,24), soweit es seiner Schöpfungsintention entspricht. Die Liebe zu seiner Schöpfung hat zur Folge, dass der allmächtige Herr, der in seinem Tun niemandem Rechenschaft schuldet (Sap 12,12f.), in Milde richtet (ἐν ἐπιεικειᾷ, Sap 12,18a) und geneigt ist, alle zunächst zu verschonen (Sap 12,16b.18b). Diese Milde gegenüber der eigenen Schöpfung wird zum einen in Sap 11,26 auf den Punkt gebracht, indem es dort heißt φειδῶ δὲ πάντων, ὅτι σὰ ἐστίν, δέσποτα φιλόψυχε („du verschonst aber alles, weil es dein ist, du Herr, der das Leben liebt“), zum anderen durch die Tatsache, dass Gott als φιλόανθρωπος („menschenfreundlich“) beschrieben wird (Sap 12,19). Auch das in Sap 12,2–22 beschriebene Handeln Gottes gegenüber den Kanaanäern, die hier als Sinnbild für die Feinde Israels und als Beispiel von Gottlosigkeit in polemischer Absicht verzerrt dargestellt werden, ist anfänglich von der Intention geleitet, die Kanaanäer zur Umkehr (μετάνοια) zu bewegen (Sap 11,23b; 12,10a). Sie sollen ihrer Sünden gewahr werden (Sap 12,2b), sich von ihnen abkehren (Sap 12,2c) und dem Herrn im Glauben zuwenden (Sap 12,2c). Gerade die Allmacht Gottes führt innerhalb der *Sapientia Salomonis* zu seiner Barmherzigkeit. Allerdings haben Milde und Barmherzigkeit dort ihre Grenze, wo die Sünden zu schwer wiegen. Dies wird in Sap 12,26 deutlich, wo es heißt οἱ δὲ παιγνίους ἐπιτιμῆσεως μὴ νοουθηθέντες / ἄξιαν θεοῦ κρίσιν περιάσουσιν („die aber, die sich durch diese spielerischen Züchtigungen nicht zurechtweisen lassen, / werden das verdiente Strafgericht Gottes erfahren“). Der zweite Exkurs illustriert am Beispiel des Götzendienstes, wann dies der Fall ist. Der Götzendienst steht für das völlige Von-Gott-abgefallen-Sein.

Die Allmacht Gottes, von der die *Sapientia Salomonis* ausgeht, erstreckt sich selbstverständlich über den Bereich des Lebens und des Todes. Gott ist der Herr über Leben und Tod, der den Menschen bis in den Hades, aber von dort auch wieder herauf führen kann (σὺ γὰρ ζωῆς καὶ θανάτου ἐξουσίαν ἔχεις / καὶ κατάγεις εἰς πύλας ᾄδου καὶ ἀνάγεις, Sap 16,13).

In diesen Kapiteln des dritten Teils der *Sapientia Salomonis* wird das Gottesbild, das in den vorausgegangenen Kapiteln bereits angelegt ist, also

eindrucksvoll ausdifferenziert. Dieses Gottesbild soll im Folgenden noch einmal zusammenhängend dargestellt werden.

8. Der Gott der *Sapientia Salomonis*

Die *Sapientia Salomonis* entfaltet das Bild eines menschenfreundlichen und eigentlich milden Gottes, der von ihr als κύριος („Herr“) angesprochen wird. Dieser Gott ist den Menschen zugewandt und hat seine Schöpfung gut und heilbringend eingerichtet. Er ist allerdings kein Gott, der fernab von den Menschen und ihnen entzogen verbleibt, sondern der, wie die Darstellung innerhalb des dritten Teils, aber auch die Verse in Sap 5,17–23 belegen, in das Geschehen auf Erden und in das Leben der Menschen einzugreifen vermag und der, wie Sap 5,17–23 belegt, auch in eifernder Weise für die eigene Sache eintreten kann. Seine Güte und seine Milde erweisen sich auch dann, wenn er straft, da dieses Strafen die Erziehung des Menschen zum Ziel hat und dazu dienen soll, die Menschen auf den rechten Weg zurückzuführen. Sein Handeln in der Geschichte, wie sie in Sap 11,2–19,22 dargestellt wird, und auch sein Handeln im eschatologischen Szenario, das in Sap 3–5 beschrieben wird, erweisen ihn als einen Gott, dessen Verheißungen verlässlich sind. Dieses Mit-Sein Gottes mit den Menschen wird auch durch die Darstellung der Weisheit und durch die Verwendung des Begriffes πνεῦμα als einer Größe, die alles durchdringt (τὸ γὰρ ἀφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν, Sap 12,1) weiter entfaltet.

Derjenige nun, der um diesen Herrn und seine Vollmacht weiß und der an ihn glaubt, hat Gerechtigkeit erworben (Sap 15,3). Indem er sich diese Gerechtigkeit als Lebenseinstellung gänzlich zu eigen macht und so der Schöpfungsintention Gottes entspricht, kann er sich der Liebe Gottes zu seiner Schöpfung in allen Unbilden des Lebens und durch das Sterben hindurch bis in ein ewiges Leben sicher sein.

Die *Sapientia Salomonis* im Kontext der frühjüdischen Weisheitsliteratur¹

Friedrich V. Reiterer

Im Folgenden wird die Frage behandelt, wie sich die *Sapientia Salomonis* innerhalb der frühjüdischen Weisheitsliteratur darstellt. Im Rahmen dieser Darlegung ist es unumgänglich, so weit wie nötig die anderen Weisheitsschriften, die geistesgeschichtlichen Rahmenbedingungen, deren Einfluss auf die Wahl der Themen und die speziellen Ausprägungen darzulegen.

1. Die Art der Rede und des Argumentierens in der Weisheitsliteratur

Die ältesten Belege für weisheitliche Merksätze stehen im Buch der Sprüche (Proverbien) ab Kapitel 10. Dort werden mit verschiedenen literarischen Mitteln vor allem relativ *kurze* Merksätze gesammelt. Alle Bereiche der menschlichen Lebenswelt werden thematisiert: Man liest vom Umgang mit Werkzeugen (Prov 27,17), vom Test der Qualität von Gold und Silber (Prov 17,3), von der guten Betreuung der Tiere (Prov 12,10a), vor allem aber von vielen Aspekten des redlichen mitmenschlichen Verhaltens und dessen Folgen, wobei in der für die Weisheit typisch polaren Argumentation viel häufiger als in allen anderen Schriften Rechtschaffene bzw. Gerechte den Übeltätern bzw. Frevlern in konkreten Lebenssituationen gegenübergestellt werden.² Die Art des weisheitlichen Argumentierens kann man am Umgang mit der Bestechung ablesen. Im Buch der Sprüche erscheint die Feststellung zurückhaltend und wenig drastisch, dass „der Frevler Bestechung aus dem Gewandbausch annimmt und die Pfade des Rechts verkehrt“ (Prov 17,23; vgl. Hiob 15,34). Auch in einer derart ernsthaften Angelegenheit werden nicht wie in der Gesetzesliteratur oder bei den Propheten Drohungen ausgestoßen oder Sanktionen angesagt, vielmehr wird lediglich beschrieben, dass die Bestechung berechnend und im Verborgenen geschieht und dass es negative Folgen gibt.

¹ Kollegen Wolfgang Speyer in freundschaftlicher Verbundenheit zur Vollendung seines 80. Geburtstages gewidmet.

² Von den 86 Versen mit der Opposition von צדק und רשע im Alten Testament stehen 45 Verse in Prov 10–29.

In der eigenen Gemeinschaft geachtet zu sein, ist ein bedeutsamer Wert im früheren israelitischen Gesellschaftssystem. Daraus ergibt sich, dass empfehlende wie warnende Ratschläge innerhalb der Gruppe keine Drohungen und zusätzliche Sanktionen im juristischen Sinne benötigen, da es einerseits um effiziente Lebensführung und andererseits um die Akzeptanz innerhalb der Gruppe bzw. der Gesellschaft geht. Unter diesem Gesichtspunkt verfehlen die referierenden und beschreibenden weisheitlichen Merksätze keineswegs ihre persönlichen wie gesellschaftlichen Wirkungen. Da sich auch die *Sapientia* in Zusammenhängen, wo man vielleicht schärfere Konsequenzen erwarten würde, des Mittels der Argumentation bedient, kann man sie der weisheitlichen Literatur zuordnen. Auf ein weiteres Detail sei nachdrücklich hingewiesen: Es fällt auf, dass in der älteren Weisheitslehre JHWH eine verglichen mit anderen literarischen Werken geringere Rolle spielt: Das wird sich in den späten Werken des Ben Sira und der *Sapientia* ändern.

2. Weisheitsliteratur von der Königszeit bis zum Hellenismus

2.1. Der Wandel der soziokulturellen Rahmenbedingungen

Unter hellenistischem Einfluss kam es auch in Juda zu einer grundlegenden Änderung der soziokulturellen Rahmenbedingungen. Alexander der Große (Herrschaftszeit: 333–323 v. Chr.) hatte von den Göttern die Herrschaft über Asien zugewiesen bekommen.³ In seiner eigenen Genese als makedonischer König, in der er sich in jungen Jahren Kenntnisse der griechischen Kultur erworben hatte, hatte er die Kultur schaffende und verbindende Kraft der griechischen Sprache kennen und schätzen gelernt. Auf seinem Asienzug gewann Alexander immer mehr die Überzeugung, er sei selbst – wie es auch sein Vater Philipp in Athen praktiziert hatte – göttlich zu verehren. Die entscheidende gemeinsame und auch innerhalb der führenden Schichten prägende Aneignung gleicher Wertvorstellungen geschieht durch die in der Elementarschule, im Gymnasium und in der Ephebie erworbene Bildung. Jetzt bekommt das Vermittlungsinstrument der griechischen Sprache eine bisher nicht erahnte politische Relevanz.

³ Diodor, XVII 17,1–2, berichtet z.B.: „Alexander rückte mit seiner Streitmacht an den Hellespont und führte die Streitmacht von Europa nach Asien. Er selbst segelte mit sechzig großen Kriegsschiffen ins Gebiet Troas, wo er als erster der Makedonier vom Schiff aus seinen Speer warf, um ihn in der Erde festzumachen und dann sprang er vom Schiff, damit wird von den Göttern angezeigt, dass er Asien als Speer Erworbenes erhält.“

2.2. Die hellenistische Wende in Juda / Jerusalem

Für Israel ergaben sich neue machtpolitische und religiöse Rahmenbedingungen. Einesteils gab es schon seit 587 v. Chr. keinen König aus dem eigenen Volk mehr. Die Rolle der politischen Führung – auch verbunden mit Machtkämpfen und Machtexzessen – übernahmen in Juda mehr und mehr die Priester, allen voran der Hohepriester. Daneben wuchs auch der Einfluss von tonangebenden Familien. Wenn man liest, dass sich, als „Seleukos starb, und Antiochos mit dem Beinamen Epiphanes die Herrschaft übernahm, Jason, der Bruder des Onias, das Hohepriesteramt, erschlich“ (2 Makk 4,7), indem er dem König Antiochos insgesamt 440 Talente Silber angeboten hatte (2 Makk 4,7), dann belegt das um das Jahr 175 v. Chr. nicht nur einen für das Hohepriestertum unwürdigen Bruderkampf und Amtsbestechung in den höchsten Kreisen, sondern impliziert auch, dass das Hohepriesteramt vom seleukidischen König *vergeben wird*. In diesem Zusammenhang erhandelte sich Jason auch die Erlaubnis, ein Gymnasion zu errichten (2 Makk 4,7), also eine Bildungsstätte nach hellenistischem Vorbild. Zudem hob Antiochos IV. die bisherigen Ordnungsstrukturen auf, was unumgänglich war, da er in Jerusalem auf jüdischen Wunsch eine Polis-Ordnung mit den damit verbundenen Rechten und Pflichten einführte (2 Makk 4,11).⁴ Für die vorliegende Untersuchung ist festzuhalten, dass man eine tiefe Krise des Priestertums konstatieren muss. „Die Priester kümmerten sich nicht mehr um den Dienst am Altar; der Tempel galt in ihren Augen nichts, und für die Opfer hatten sie kaum mehr Zeit. Sie bemühten sich vielmehr darum, an der gesetzwidrigen Ölverteilung in der Palästra teilzunehmen, wenn der Diskos dazu rief“ (2 Makk 4,14).

Natürlich führte eine solche Konstellation auch zu Widerstandsgruppen,⁵ doch hatten deren Vertreter lange Zeit nur relativ wenig Durchschlagskraft oder zogen sich resigniert oder verängstigt zurück. Wo sind nun solche Gestalten, die sich mit der neuen Situation so auseinandersetzen, dass sowohl die neuen Rahmenbedingungen wie auch die zentralen religiösen und sozialen Traditionen Israels zumindest bis zu einem gewissen Grade eine (fruchtbare) Koexistenz eingehen können?

2.3. Die gesellschaftspolitische Rolle der Weisheitslehrer

Wir gehen kurz in die spätptolemäische und frühseleukidische Zeit zurück. Um 200 v. Chr. kam es in Juda zum Machtwechsel von den Ptolemäern zu den Seleukiden, und damit veränderten sich die gesellschaftlich-

⁴ Damit kommt die Entwicklung zum Abschluss, die schon unter Antiochos III. begonnen hatte, der Jerusalem den Status einer Ethnie zugestanden hatte; vgl. H. G. KIPPENBERG, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung*. StUNT 14 (Göttingen 1978) 82–83.

⁵ Vgl. die Ablehnung in manchen Kreisen, deren Positionen in Qumran zu greifen sind.

en Rahmenbedingungen. Zu jener Zeit verstärkte sich der wirtschaftliche Druck und verschlechterte sich die soziale Lage dramatisch. Wer sollte in dieser Situation dem Volk Weisung geben? Weisheitslehrer waren es vor allem, die Wege aufzeigten, was man von der neuen Lage halten soll und wie man mit ihr zu Rande kommen kann.

2.3.1. Kohelets reservierte Position gegenüber den Mächtigen

Einer von diesen weisheitlichen Denkern war Kohelet. Seine Analyse sprach aktuelle Probleme an, die er teils mit Bitterkeit, mitunter mit geradezu resignativer Verärgerung notierte: Wenn du siehst, dass „die Ausgebeuteten weinen, und sie niemand tröstet, von der Hand ihrer Ausbeuter Gewalt ausgeht, und sie niemand tröstet“ (Koh 4,1), dann brauchst du dich eigentlich nicht zu wundern. Denn „ein Mächtiger deckt den andern, hinter beiden stehen noch Mächtigere“ (Koh 5,7). Schrecklich ist es, wenn „die Machthaber schon früh am Morgen zu tafeln anfangen“ (Koh 10,16) und „Geld jede Tür und jedes Tor öffnet“ (Koh 10,19). Die Worte Kohelets belegen, dass sich der Weisheitslehrer auch um politische Fragestellungen kümmert. Er ist es, der in seinen Beobachtungen die machtpolitische Realität in all ihrer Problematik zu Wort bringt. Das, was viele der Zeitgenossen kaum zu denken wagten, sprach er aus. Wenn die Probleme so auch nicht aus der Welt geschafft werden konnten, so wirkte schon erleichternd, wenn sie einer zu benennen wagt.

Zu konstatieren ist, dass Kohelet nicht mehr in den Kategorien von Familie dachte. Individuelle Bindungen zu Vater, Mutter, Bruder oder Schwester erwähnt er in seinem Werk nicht ein einziges Mal! Für ihn ist der schützende Raum der Familie und Sippe zerbrochen. Die neue sozialpolitische Lage hat bisher nicht gekannte Isolierungen produziert, welche Kohelet in ihrer Perspektivlosigkeit bloßstellt: „Es kommt vor, dass jemand allein steht und niemanden bei sich hat. Ja, er besitzt nicht einmal einen Sohn oder Bruder. Aber sein Besitz ist ohne Grenzen, und überdies kann sein Auge vom Reichtum nicht genug bekommen. Doch für wen strenge ich mich dann an, und warum gönne ich mir kein Glück? Auch das ist Windhauch und ein schlechtes Geschäft“ (Koh 4,8).

2.3.2. Die vielfältigen Aufgaben des Weisen nach Ben Sira

Ein anderer weisheitlicher Denker ist Ben Sira, über den man aufgrund der Anspielungen in seinem Werk mehr als von jedem anderen biblischen Autor sagen kann. Er ist der erste, der um 200 v. Chr., schon Jahrzehnte vor dem in 2 Makk 4,7 erwähnten Gymnasium, in Jerusalem eine Bildungsinstitution installierte. Damit entsprach er den Erwartungen der nach Bildung strebenden Oberschicht. Anders als etwa Aristoteles, der gegen Ent-

gelt lehren musste und daher zu den Banausen⁶ zählte, entsprach Ben Sira dem elitären griechisch-hellenistischen Ideal, indem er seine Lehre ohne Entgelt anbot (Sir 51,25). Sira war als Gelehrter zugleich Kenner der biblischen Schriften, so wie man es früher von den Priestern, wie zum Beispiel Esra (Esra 7,10), kannte.

Während in der älteren Weisheit, aber auch bei Kohelet, Gott keine zentrale Rolle in der Argumentation spielte, ändert sich das bei Ben Sira. Gleich im ersten Kolon seines Buches heißt es: „Alle Weisheit stammt vom Herrn“ (Sir 1,1a). Und war schon bei Kohelet die Weisheit häufig begegnet, so nimmt sie bei Ben Sira wie dann auch in der *Sapientia Salomonis* eine noch bedeutendere Position ein, wobei jetzt schon ausdrücklich auf eine neue Ausprägung von Weisheitsvorstellungen hingewiesen sei, die sich u.a. auch in der Art und im Umfang der Erörterungen einzelner Materien zeigt. Wie z.B. die platonischen Dialoge bietet Ben Sira und später auch die *Sapientia* längere, argumentativ ausgefaltete Themenbehandlungen.

In den Abschnitten z.B. über das Verhalten der Kinder zu den Eltern oder über die Kindererziehung zeigt sich, dass Ben Sira als Lehrer klassische biblische Themen und soziale Zusammenhänge aufgreift, sie jedoch unter Wahrung der überkommenen Bewertungen in bisher nicht bekannter Art abhandelt und sich damit der neuen Situation stellt. So greift er z.B. Reichtum, zu jener Zeit ein besonderes Problem, auf. Mit Reichtum verbindet sich Macht, die missbräuchlich genutzt werden kann. Der Reichtum beeinflusst bzw. prägt die Einstellung des Menschen, und „viele hat das Gold verdorben, und die Gesinnung der Könige hat es verändert“ (Sir 8,2c–d). Daher ist die Warnung (Sir 8,2a–b) einsichtig, sich nicht mit einem Reichen zu streiten, damit dieser nicht sein gesellschaftliches Gewicht gegen den Ärmern richtet. Nicht verwunderlich ist es, wenn Ben Sira den Reichen und den König mit einem unüberwindbaren Gegner gleichsetzt, eine Anspielung auf seine Zeit!

Auf welches Ziel hin bildet Ben Sira im eben beschriebenen Ambiente seine Schüler aus? Sein Enkel, der im ptolemäischen Ägypten, vermutlich in Alexandria, die Übersetzung seines Werkes ins Griechische vornahm, formuliert als Kenner des alexandrinischen Bildungssystems seine Antwort mit dem Stichwort *ἔννομος βίωσις*, ‚gesetzes- bzw. religionsbestimmte Lebensweise‘.⁷ Biblische Wertvorstellungen und Lebensweisen sollen demnach in der griechisch-hellenistischen Welt ermöglicht werden. Der Enkel sieht sich darin auf Augenhöhe mit der Bildung und Weisheit, die als Herzstück hellenistischer Identität angesehen werden kann.⁸

⁶ In der griechischen Welt gilt jemand, der seinen Lebensunterhalt durch Bezahlung erwerben muss, als Banause; vgl. CHRISTES 1975, 47–129.

⁷ Sir Prol 14, vgl. Prol 36: *ἐννόμως βιοτεύειν*.

⁸ H. I. MARROU, *Geschichte der Erziehung im Klassischen Altertum*, hg. von R. HARDER (Freiburg i.B. / München 1957) 147.

Innerhalb des eigenen Volkes sollten die Gebildeten in der Lage sein, in leitender Funktion das Gemeinwesen mitzugestalten,⁹ übrigens seit langem auch in der griechischen Polis eine bedeutsame Aufgabe. Auf diesem Weg erwirbt sich der Weise innerhalb seines Volkes eine Vertrauensstellung (Sir 37,26a), und sein Ansehen ist von Dauer (Sir 37,26b). Zudem ‚verkauft‘ sich ein Weiser durch sein kluges Reden und Argumentieren und wird von den Großen und Mächtigen geschätzt (Sir 20,27). Ben Sira entwickelt so einen den Judäern eigenen Weg der Bildung und eröffnet damit eine Form der Selbstbehauptung in der konkreten politischen Lage.

2.3.3. Die Konfrontationen in der *Sapientia Salomonis*

Die *Sapientia* nähert sich noch stärker als Ben Sira den griechisch-philosophischen Traditionen. Der Autor hat, ca. 170 Jahre nach Ben Sira schreibend, ähnliche Problemlagen vor sich. Denn obgleich inzwischen die Römer an der Regierung sind, hat sich das geistesgeschichtliche Ambiente kaum verändert. Wie von Kohelet und Ben Sira vorgezeichnet, mischt sich der Autor der *Sapientia* in die zeitgeschichtlichen Disputationen ein. Gleich im ersten Abschnitt seines Werkes meldet er Zweifel an offensichtlich weit verbreiteten Geisteshaltungen an: „Krumme Gedanken haben ja solche, die von Gott getrennt sind, und wenn ihre Fähigkeit auf die Probe gestellt wird, so entlarvt¹⁰ [die Weisheit] die Törichten. Denn in eine Böses planende Seele kehrt die Weisheit nicht ein“ (Sap 1,3–4). Wie bei Ben Sira stehen also gleich zu Beginn Gott und die Weisheit in zentraler Position.

Jene, die in der *Sapientia* zu Wort kommen, werden konkret durch *καταλαλία*, also ‚Niederreden‘ (Sap 1,11) bedrängt, indem sie mit schlagfertiger Rede fertig gemacht werden. Vor allem zwei gegnerische Ebenen sind es, mit denen sich der Autor auseinander zu setzen hat, einerseits mit einer zu seiner eigenen Einstellung konträren, aggressiv vertretenen Denkweise und andererseits mit den Folgen der Machtausübung des Gegenübers. Um ein enthemmtes Leben führen und rechtfertigen zu können (Sap 2,9), wird eine – modern gesprochen – geradezu nihilistische Existenzanalyse vorgelegt: Das Leben ist kurz, hat keinen rechten Sinn, die menschliche Existenz an sich ist rein zufällig (Sap 2,2–3). Am Ende des Lebens wartet der Tod, über den hinaus bald niemand mehr den Namen oder

⁹ Eine ausführliche Untersuchung dieses Bereichs liegt vor in F. V. REITERER, „The Sociological Significance of the Scribe as the Teacher of Wisdom in Ben Sira“, in: L. G. PERDUE (Hg.), *Scribes, Sages, and Seers. The Sage in the Eastern Mediterranean World*. FRLANT 219 (Göttingen 2008) [218–243] 223–243.

¹⁰ Das Verb ἐλέγχειν beschreibt einen ‚Testvorgang‘, der meistens mit einem Urteil über das ‚Überprüfte‘ verbunden ist: ‚überprüfen‘, ‚beurteilen‘, ‚bewerten‘. Die Vokabel spielt vor allem als Fachausdruck in philosophischen Disputationen und den Bewertungen von Argumenten eine Rolle. Es ist nicht leicht, diese verschiedenen Aspekte in *ein* Wort zu fassen, da zugleich auch noch eine pejorative Note mitgegeben ist.

etwas aus dem Lebenswerk kennt (Sap 2,4). Nach dem Tod kommt keiner zurück, hieß es schon in der *Ilias*,¹¹ und „nicht ist einer bekannt geworden, der vor der Unterwelt rettet“ (Sap 2,1). Die ‚Schlussfolgerung‘ daraus besteht im Aufruf, sich für Feiern herzurichten, sich nach griechischer Art zu bekränzen und aus vollen Zügen das Leben zu genießen. Im 1. Jh. v. Chr. finden sich Belege aus luxuriösem Ambiente, die darauf hinweisen, dass man es mit einer verbreiteten Einstellung in Kreisen von Reichen und Mächtigen zu tun hat. Lukrez, ein epikureisch ausgerichteter Analytiker, der als 44-jähriger Selbstmord begangen hat, merkte in der ersten Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts an: „Bei ihren Gelagen machen es manche Menschen oft auch so: Wenn sie den Becher halten, das Haupt umhüllt mit Kränzen, sprechen sie seufzend: ‚Dies ist der kurze Genuss für das Menschlein! Bald ist dieser auch hin, und nimmer kehrt er zurück.‘“¹²

Die Gerechten, welche die *Sapientia* vertritt, lehnen offensichtlich sowohl diese Haltung als auch diese Lebensweise strikt ab, wie aus dem vorwurfsvollen Angriff der Gegner zu entnehmen ist. Dabei fällt auf, dass der Autor der *Sapientia* in typisch weisheitlicher Manier keinen Aufruhr gegen ungerechtfertigte Vorwürfe dieser bösen Menschen entfacht, keine Forderungen nach Verurteilung oder Exekution formuliert, sondern ihnen ruhig entgegen hält: „Dies legen sie sich zurecht und gehen in die Irre; geblendet nämlich hat sie ihre Schlechtigkeit“ (Sap 2,21).

3. Weisheit und Bildung in griechischer Ausprägung

Die Gegner reagieren offensichtlich mit großer Verärgerung darauf, dass der Gerechte seinen Kontrahenten „Verfehlungen gegen die Erziehung (παιδεία)“ (Sap 2,12) vorhält. Warum erregt ein solcher Vorwurf dermaßen? Auch hier ist ein Blick in die Kultur- und Sozialgeschichte erhellend. Denn infolge der Übernahme der Macht in den griechischen Stadtstaaten durch die Makedonier unter Philipp und vor allem Alexander d. Gr. genügten die traditionellen, auf die Polis abgestimmten Ideale nicht mehr. Das die Hellenen einigende und prägende Band, das die politische, militärische und wirtschaftliche Leitung ermöglichende Instrumentarium war nun die Bildung, in der die griechisch-hellenistische Sprache eine besondere Rolle zu übernehmen hatte. Für unsere Ausführungen von besonderer Bedeutung ist aber die gesellschaftliche Funktion, denn die Bildung wird zur materiellen und ideellen Mitte der Identität und übersteigt damit weit eine gewöhnliche Wissensvermittlung, so dass die „gelehrte Bildung zu einer Art von ‚Bildungsreligion‘“¹³ wird.

¹¹ Hom. *Il.* IX 408–409.

¹² III 912–915.

¹³ CHRISTES 1975, 45.

Nun gibt es – vermittelt über Homer – einen bemerkenswerten Konnex zwischen παιδεία („Bildung“) und σοφία („Wissen / Weisheit“). Bezeichnend erscheint der schulische Merksatz: „Liebes Kind, als ein Gottesgeschenk verstehe die Ordnung (evtl. auch: „Geltung“) Homers, auf dass du wissend das Maß jedweder Weisheit besitzt!“¹⁴ σοφία findet sich nicht selten auch unter den (vier) Kardinaltugenden.¹⁵ Wie kann man solche Weisheit näher kennzeichnen? Was veranlasst überhaupt, nach Weisheit zu streben? Wenn auch חכמה / σοφία in der älteren Weisheit Israels nicht häufig vorkommt, so sind doch Berührungspunkte spätestens seit der Übersetzung der biblischen Schriften ins Griechische gegeben, und die Begegnung von Aussagen der alttestamentlichen Weisheit und griechischen Positionen war seither unvermeidlich. Wir haben gesehen, dass σοφία bei den Hellenen eine hervorragende Rolle spielt. Wenn man das Parallelvorkommen von σοφία und παιδεία überprüft, dann findet es sich im älteren Teil des Spruchgutes nur in Prov 15,33, und zwar mit religiösen Konnotationen: „Gottesfurcht bedeutet παιδεία und σοφία, und der Beginn von Ansehen korreliert mit ihr.“ Weisheit und Ansehen bzw. Ehre haben demnach einen inneren Konnex unter der Voraussetzung, dass für alles die Gottesfurcht die Basis darstellt. Alle übrigen, relativ wenigen Belege für die Parallelsetzung von σοφία und παιδεία sind der hellenistischen Zeit zuzuordnen. Wie die zahlreichen Vorkommen zeigen, übertrifft σοφία in der späten Weisheitsliteratur παιδεία um ein Vielfaches. Zudem steht σοφία häufig in hervorgehobener Position. Ben Sira etwa beginnt seine Schrift mit „Alle Weisheit stammt vom Herrn ...“ (Sir 1,1). Wegen des Gewichtes soll danach gefragt werden, wie sich die Weisheit in der spätbiblischen Ausprägung beschreiben lässt.

4. Die Eigenausprägung der Weisheitsvorstellungen in frühjüdischer Gestalt

Bisher haben wir registriert, dass man in der hellenistischen Schule lernte, ein erstrebenswertes Ziel sei Weisheit, wofür Homers Schriften einen guten Zugang schaffen. Religiös gesprochen wird der Bezug der Weisheit zu den Göttern thetisch als Selbstverständlichkeit notiert: Kein Gott braucht sich um Weisheit zu bemühen, er ist ohnedies von vorneherein weise. Die ursprüngliche und auch in vielen Teilen ungebrochen gleichbleibende Ausrichtung der Weisheit in Israel interessiert sich für konkrete Lebenssituationen. Vom König Salomo heißt es allerdings, er habe sich auch mit internationalen Weisheitssprüchen beschäftigt.

¹⁴ ὧ φίλε παι, θεοδώρητον μάθε τάξι' Ὀμήρου ὄφρα δαεὶς πάσης μέτρον ἔχῃς σοφίας.

¹⁵ Vgl. z.B. Plat. *symp.* 196c–d.

4.1. Salomos Weisheit

In 1 Kön 5,13 wird summarisch festgehalten, worüber Salomo Bescheid wusste: „Er sprach über die Bäume, von der Zeder auf dem Libanon, vom Ysop, der durch die Mauer hindurchwächst, und sprach über die Nutztiere und über die Vögel und über die Kriechtiere und über die Fische.“ Da „der Herr Salomo Klugheit und sehr viel Weisheit gab“ (1 Kön 5,9), fällt ihm das Prädikat eines weisen Königs zu. Nehemia hält im ausgehenden 5. Jh. fest: „Unter den vielen Völkern gab es keinen König wie ihn“, erwähnt aber die Weisheit nicht (vgl. Neh 13,26). Auch Ben Sira behandelt Salomo in seiner Geschichtsschau. Salomo ist aber nicht aus sich selbst weise, sondern wird schon in seiner Jugend „weise gemacht“ und mit „Wissen angefüllt“ (Sir 47,14–17). Salomo wird in den $\chi\omega\sigma\alpha\iota$ bestaunt – mit diesem Wort wird zur Zeit Ben Siras das Hinterland hellenistischer Verwaltungseinheiten bezeichnet. Wenn auch Salomo nach Ben Sira nicht der weltweit bestaunte Weise ist, so fällt er doch durch die ihm von Gott geschenkte Weisheit auf.

Der aus Juda stammende Ben Sira hatte in Jerusalem geschrieben, wogegen sein Enkel, der die griechische Übersetzung des Werkes vorgenommen hatte, in Ägypten lebte. Dieses ägyptische Milieu prägt auch die *Sapientia Salomonis*. Die Gelehrten seiner Umgebung regten ihren Verfasser an, Salomo nach biblischer Tradition in den internationalen Disput einzubinden, jetzt jedoch mit ‚modernen‘ Wissensgebieten (Sap 7,17).

4.2. Vergebliche Suche nach der Herkunft der Weisheit

Da – griechisch gesprochen – Bildung und Weisheit identitätsstiftend sind, fragt es sich vom jüdischen Standpunkt aus, wo denn die innere Mitte, der ‚archimedische Punkt‘ ist, von dem aus man klarlegen kann, wie sich die Israeliten in hellenistisch-römischer Zeit sinn- und identitätsbegründenden Herausforderungen erfolgreich stellen konnten. Zwar ist Weisheit seit eh und je ein Element der eigenen Tradition gewesen, aber ihre traditionelle Anwendung war nicht mehr geeignet, die aktuellen Fragen zu behandeln. Man musste sie in neuem Licht darstellen, wobei das griechische Bildungsgut als Vergleichsgröße galt.

In Hiob 28 meldet sich eine Stimme zu Wort, die den Ort der Weisheit als zutiefst verborgen und als für den Menschen unzugänglich beschreibt. „Ein Sterblicher weiß nicht um ihren Weg, und bei Menschen wird sie gewiss auch nicht gefunden werden“ (Hiob 28,13). Zugang zur Weisheit und ihre Kenntnis sind nur Gott möglich. „Gott hat ihren Weg gut eingerichtet, und er selbst kennt ihren Ort“ (Hiob 28,23). Auf dieser Argumentationsschiene wird der Bezug der Weisheit zum Menschen nicht geklärt, wohl aber deren enge Beziehung zu JHWH, der dem Menschen den Weg weist, damit er die rechte Haltung Gott gegenüber, die rechte Einstellung und das richtige Verhalten pflegt. Wer sich mit Weisheit beschäftigt, der kommt nur

zum Ziel, wenn er die richtige Einstellung zu Gott hat, wobei vor allem der Aspekt der Verehrung bedeutsam ist.

Eine andere Stimme meldet sich in Bar 3 zu Wort. Die Weisheit wird indirekt angesprochen, indem nur von der Quelle bzw. dem Weg zur Weisheit die Rede ist, welche aber der Mensch nicht versteht (Bar 3,12.23). Nur „unser Gott“ (Bar 3,26) „hat den ganzen Weg der Erkenntnis herausgefunden“ und „gab sie Jakob, seinem Knecht und Israel, dem von ihm Geliebten“ (Bar 3,37), und dann erschien sie auf der ganzen Erde (Bar 3,38). Die geistigen Dimensionen werden im Gedicht Bar 3,9–38 auf vier Stichworte verteilt: σύνεσις (viermal), ἐπιστήμη (dreimal), φρόνησις (zweimal), σοφία (einmal). Wohl nicht zufällig begegnet die gleiche Anzahl wie die vier klassischen Tugenden der griechischen Welt, die demonstrativ Israel gegenüber gestellt wird. Der Autor von Bar 3 will zeigen, dass nicht im griechischen Tugendkatalog die Norm liegt, sondern in den von Gott geschenkten geistigen Beurteilungsfähigkeiten, wobei er nicht Weisheit, sondern Erkenntnis als zentralen Ausdruck verwendet.

4.3. Die Weisheit: geschaffen und personifiziert

4.3.1. Die Herkunft der Weisheit

Wenn sich ein jüdischer Weiser der Auseinandersetzung stellte, mussten sich seine Argumente wie die seiner Gesprächspartner auf der gleichen Ebene messen lassen. Den konkreten Anstoß, um die Vorstellung über die jüdische Weisheit zu entfalten, gaben wohl auch solche griechischen Vorgaben, wie man sie in der „allerweisesten Diotima“ (σοφωτάτη Διοτίμα) antrifft.¹⁶ Diotima ist eine literarische Gestalt aus dem platonischen Symposion, die sich in entscheidenden Phasen mit ihrer Rede in die Diskussionen einmischt. Ben Sira hatte die Bedeutung der Namensbildung wohl verstanden.¹⁷

Ben Sira kennt die Knackpunkte der geistesgeschichtlichen Auseinandersetzung; gerade deshalb wird von ihm keine Frage ohne theozentrische Implikationen entfaltet. Der These, dass sich die Götter nicht um Weisheit bemühen zu brauchen, da sie an sich weise sind, setzt Ben Sira gleich im ersten Abschnitt seines Buches *seine* wichtigsten Aussagen entgegen: „Alle Weisheit stammt vom Herrn und ist ewiglich mit ihm“ (Sir 1,1); „Einer (εἷς) ist weise, sehr furchterregend, er sitzt auf dem Thron“ (Sir 1,8).

¹⁶ Plat. *symp.* 208b: σοφωτάτη Διοτίμα.

¹⁷ σοφωτάτη als Superlativ, ‚Inbegriff des Weisen‘; Διο-τίμα, ‚Zeusgott-Ehre‘, also Gipfel der Weisheit, vermittelt durch Zeus als bzw. zur Ehre.

4.3.2. Die Erschaffung der Weisheit und ihr Auftreten

Damit ist die Zuordnung der Weisheit zu Gott geklärt, nicht jedoch die Frage nach ihrer Herkunft. Darauf hatten weder die griechische Welt noch Hiob 28 oder Bar 3 eine klare Antwort parat. Prov 8,2 und Ben Sira bieten eine: „Der Herr selbst hat sie geschaffen“, und er kennt alle ihre Dimensionen (Sir 1,9). Die Weisheit ist also geschaffen und agiert im Auftrag des Schöpfers. Nun werden ihr Verhaltensformen und Äußerungen zugeschrieben, die man als typisch menschlich bezeichnen kann, wie z.B. die Fähigkeit zum Sprechen, weswegen man von Personifikation spricht. Mehrere Monologe belegen die Beredsamkeit und die argumentative Fertigkeit der Weisheit.¹⁸ In einem weiteren Monolog bei Ben Sira (Sir 24,1–22) wird die Wirkweise der Weisheit breit entfaltet:

- Die Weisheit ging aus dem Mund des Höchsten hervor, einer Sphäre, die man nicht mit menschlichen Denkkategorien erfassen kann (24,3a). Vor dem Beginn der Ewigkeit wurde sie erschaffen und wird in Ewigkeit nicht vergehen (24,8–9). Gott nahe hat sie auf den Höhen ihr Zelt aufgeschlagen und besitzt einen Thron auf einer Wolkensäule (24,4). Gott und die Weisheit werden zwar nicht identifiziert, aber in erstaunliche Nähe zueinander gerückt (24,10a).
- Den Schöpfungsgrößen gegenüber ist sie souverän, zugleich diese geheimnisvoll umspannend, denn „sie bedeckte die Erde wie ein Nebel“, umkreiste allein den gesamten Himmel, wandelte in den Tiefen der Urfluten, auf den Meeresswellen und auf der Erde. Universal und machtvoll ist der Einflussbereich der Weisheit; sie regiert bei allen Völkern (24,3–6).
- Ihr Ziel ist es, unter den Menschen zu sein; sie schlägt Wurzeln bei einem ruhmreichen Volk. Der Herr hat für sie eine Stadt der Ruhe ausgewählt, in Jerusalem / am Zion. In Israel bekommt sie ein ewiges Erbe. Sie weiß die Autorität Gottes hinter sich, der sie am Zion installiert hat. Nun ist Jerusalem ihr Herrschaftsgebiet (24,8–12).

Auffallend sind die zahlreichen politischen und gesellschaftlichen Anspielungen.

4.3.3. Implikationen der Personifizierung

Untersuchungen zu inneralttestamentlichen Entwicklungslinien der Personifizierung haben interessante Aspekte zu älteren Texten gesammelt, aber noch keine schlüssige Gesamtantwort geliefert.¹⁹ Alternativ dazu hat man in altorientalischen Kulturen nach Vorbildern für die Vorstellung der

¹⁸ Vgl. Prov 1,22–33; 8,12–21.32–36; 9,1–12.

¹⁹ Einen konzentrierten Überblick über aktuelle Untersuchungen zur „personifizierten Weisheit“ bietet J. VAN OORSCHOT, „Weisheit in Israel und im frühen Judentum“, VF 48 (2003) [59–89] 73–78.

Personifikation gesucht, doch konnten beobachtete Differenzen nicht genügend erklärt werden. Zur Klärung ist festzuhalten, dass man es mehr oder weniger ausschließlich mit spätalttestamentlichen Belegen zu tun hat. Daher ist die Auseinandersetzung mit den hellenistischen Vorstellungen m.E. eher ein konkreter Anlass für die Vertiefung der Frage nach der Herkunft der Weisheit.

Für die konkreten Ausführungen kommt aber der besonderen israelitischen theologischen Vorstellungswelt und ihren Ausdrucksweisen das entscheidende Gewicht zu. Für sie ist es eine Selbstverständlichkeit, dass sich Gottes Wirken in ‚a-materiellen‘ Gegebenheiten aktualisiert, so z.B., wenn Gott seinen Namen an einem Ort ruhen lässt und dort die verschiedenen Opfer darzubringen sind (Dtn 12,5f.) oder wenn JHWHs Wort seinen Mund verlässt und erst nach Erledigung der Aufträge Gottes zurückkehrt (Jes 55,11). Auch die Weisheit geht aus Gottes Mund hervor (Sir 24,3; vgl. Jes 55,11). Zum Menschen kommt die Weisheit, weil sie „der Herr jenen schenkt, die ihn lieben“ (Sir 1,10b). Damit wird auch die Frage beantwortet, wie es denn möglich ist, dass eine bei Gott verweilende Gegebenheit auch bei den Menschen ist und wirkt.

Die *Sapientia Salomonis* knüpft in ihrer Argumentation bei den Ergebnissen Ben Siras an. Nach Sap 9,4 thront die Weisheit neben Gott, und Salomo bittet: „Gib mir die neben dir auf deinen Thronen sitzende Weisheit.“ Die Weisheit erscheint als Mitregentin, fungiert als herrscherliche Beisitzerin Gottes. Diese Ehren- und Machtstellung übertrifft das in Sir 24,4 Formulierte. Die Weisheit kennt seine Werke und war bei der Welterschaffung dabei. Zudem weiß sie, was gemäß den Geboten in Gottes Augen gut und richtig ist (Sap 9,9). Die Weisheit „ist ein Hauch der Macht Gottes“ (Sap 7,25). Mit Gott selbst teilt sie das Leben (Sap 8,3) und hat daher einen überlegenen Zugang zum Wissen über Gott. Sie ist Gottes μύστις²⁰ (‚Eingeweihte‘), bekommt von ihm Zugang in andere nicht zugängliche Dimensionen der Einsicht (Sap 8,4).

²⁰ Als Fachausdruck aus den Mysterienkulten hat μύστις „losgelöst von kultischen Vollzügen, mehr den Sinn einer Geheimlehre“ angenommen (H.-J. KLAUCK, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums I. Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube* [Stuttgart 1995] 79); inhaltlich ist auf die Parallelität zu den Aussagen über die σοφωτάτη Διοτίμα (Plat. *symp.* 208b) hinzuweisen, die als γυνή μαντινική (Plat. *symp.* 201d) bezeichnet wird und in der Lage ist, wegen ihres die menschlichen Fähigkeiten bei weitem und umfassend übertreffenden Wissens (σοφή ἦν καὶ ἄλλα πολλά, Plat. *symp.* 201d) auch die menschliche Welt übersteigende Fragen zu klären. So kann sie, Sokrates korrigierend, den Ort des Eros, der ein δαίμων μέγας (Plat. *symp.* 202d) ist, benennen als μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου (Plat. *symp.* 202d). Denn πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ (Plat. *symp.* 202d–e) und δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποὶ εἰσὶν (Plat. *symp.* 203a), sodass (griechisch argumentierend) von hier aus auch die (biblisch gedachte) Weisheit als eines der „Zwischenwesen“ eingeordnet werden könnte.

4.4. Weisheit und Geschichte

Unter den Gebildeten im griechisch-hellenistischen Milieu dient die Geschichtsschreibung der Kulturinterpretation und erhellt die gegenwärtige Situation. Das gilt auch für Ben Siras „Lob der Väter“ (Sir 44–50). Der Verfasser der *Sapientia* kennt die griechische Version Ben Siras und ist dadurch animiert worden, eine israelitische Volksgeschichte zu bieten, in der er als ‚Weisheitslehrer‘ die bleibende Relevanz bedeutsamer historisch bezeugter Muster für seine Gegenwart entfaltet.

Nicht das Faktum, aber die Art der Geschichtsbetrachtung der *Sapientia* unterscheidet sich markant von jener des Ben Sira.²¹ Am auffälligsten ist die Prädominanz der Weisheit, die alles bewirkt. Zudem kommt im gesamten Werk kein Name vor. Mit welcher Absicht aber kann man eine – noch dazu die eigene – Geschichte darstellen, ohne Namen handelnder Personen zu nennen? Das Fehlen direkter Bezüge soll wohl verhindern, dass man sich in der Vergangenheit verliert, und ermöglichen, Bezüge zu Vorgängen der Gegenwart zu finden:

- Den universalgeschichtlichen Ansatz Ben Siras (Sir 44,16f.) weitet Sap 10,1 aus und beginnt mit dem „erstgeformten Vater der Welt“, der allein geschaffen worden war.
- Als erstes Beispiel für einen Ungerechten, der in seinem Zorn von der Weisheit abfiel, wird ein Brudermörder präsentiert (Sap 10,3).
- Dem Gerechten, der wegen seines Kindes in große innere Not geraten war, steht die Verdorbenheit des vereinten Völkergewimmels gegenüber (Sap 10,5).
- Während den Gerechten die Weisheit rettete (Sap 10,6), erinnert an die Torheit des Gottlosen nach seinem Untergang ein bleibendes Mahnzeichen (Sap 10,8).
- Selbst Rettung vor der großen Flut bewirkte die Weisheit als Steuerfrau durch ein einfaches Holz (Sap 10,4).
- Die Weisheit begleitete einen Gerechten, der vor dem Groll des Bruders floh (Sap 10,10), ließ ihn heilige Dinge erkennen und reich werden. Sie „entschied einen harten Wettkampf“ für ihn (Sap 10,12).²²
- Die Verfolgung des Gerechten ist allgegenwärtig, doch zeigt sich, dass ihn die Weisheit begleitete, während seine Gegner als Lügner entlarvt werden (Sap 10,13f.).
- Die Weisheit rettete „ein heiliges Volk und ein untadeliges Geschlecht“,

²¹ Eine umfangreiche Untersuchung zu Sap 10 hat A. T. GLICKSMAN, *Wisdom of Solomon 10. A Jewish Hellenistic Reinterpretation of Early Israelite History through Sapiential Lenses*. DCLS 9 (Berlin / Boston 2011) vorgelegt.

²² Eine Anspielung auf Wettkämpfe als Kennzeichen hellenistisch-römischer Kultur?

dessen Feinde aber überflutete sie und wirbelte sie aus der Tiefe des Abgrunds empor (Sap 10,15–20).

Die Weisheit vollführt damit all das, was nach biblischer Darstellung Gott selbst getan hat. Damit werden in der *Sapientia* Gott und Weisheit ihrem Wirken nach gleichgesetzt.

4.5. Weisheit in der *Sapientia Salomonis*

„Was aber Weisheit ist und wie sie entstand, will ich verkünden, und nicht verbergen will ich euch Geheimnisse“, schreibt der Autor in Sap 6,22. Um seinen Vorsatz umzusetzen, listet er geradezu ein Summarium aus dem Buch der Sprichwörter und Ben Sira auf, ohne dabei jedoch seine Ankündigung einzulösen (Sap 6,12–16). In einem zweiten Schritt wird er deutlicher: Mit Hilfe der Aufzählung einer großen Zahl von Epitheta will er die Weisheit beschreiben (Sap 7,22–25).²³ Umfassender als hier ist in der Weisheitsliteratur wohl nie die Fülle der Weisheit beschrieben worden! Könnte man den Autor fragen, würde er wahrscheinlich in Sap 7,22–8,1 einen, vielleicht *den* Höhepunkt seines Werkes sehen.

5. Summierender Rückblick

Die Machtübernahme durch die hellenistischen Potentaten beeinflusste die gesellschaftlichen und religiösen Koordinaten des antiken Judentums gravierend. Der wirtschaftliche Druck und die in das traditionelle Innenleben Israels hereindrängenden Lebensformen veranlassten offensichtlich viele Juden zur Assimilation. Das Versagen volkseigener Führungsinstanzen in ethischen und religiösen Fragen spielte den Weisen neue Aufgaben zu und machte sie zu Weisheitslehrern, dem griechischen Vorbild der philosophischen Lehrer vergleichbar. In argumentierender Rede setzten sich die Weisheitslehrer mit der neuen Lage auseinander und nahmen Stellung zu brennenden Fragen wie (Grund-)Besitz, Reichtum, Armut, Machtausübung, Unterdrückung, dem Wirken Gottes usw. Daran erkennt man, dass die Weisheitslehrer in die Rolle politischer Ratgeber und Theologen gedrängt wurden und sich dieser Herausforderung auch mit Erfolg stellten.

Aufgrund der Auseinandersetzungen auf wirtschaftlichen und gesellschaftspolitischen Ebenen sahen sich die weisheitlichen Denker gedrängt,

²³ Mit Bedacht setzt der Autor das Stilmittel *congeries* („Anhäufung, Masse, Haufen“; Alternativbezeichnung: *Synathroismos*) ein, das unter den Tropen in der Rhetorik zu den Figuren der Häufung und der Wiederholung gehört, sodass man auf B. Wyss, „Philon und die Philologen“, in: R. FELDMER / F. ALBRECHT / T. GEORGES (Hg.), *Alexandria – Stadt der Bildung und der Religion*. Teil 2, BN 148 (2011) [67–83] 78, verweisen kann, dass ein Autor „durch eine Häufung von Synonymen eine besondere Wirkung zu erzielen“ beabsichtigt (die Autorin verweist auf Philon, *Sacr* 32, dann auf Pollux, *Onomastikon* 4,47–48).

traditionelle Positionen neu zu durchdenken bzw. neue eigene Aspekte zu entwickeln. Ausgangspunkt war die biblische Tradition, deren Lebensrelevanz auf den Prüfstand kam. Im Gegenüber zu dem zentralen Gut hellenistischer Bildung, Ausbildung und Weisheit wurde auf israelitisch-jüdischer Seite die eigene Tradition befragt und weiterentwickelt. Mehr als zuvor wurde nun auch theologisch argumentiert, denn in Fragen der ‚Welt‘ Gottes gab es zwar Vergleichspunkte, aber vor allem gravierende Unterschiede: Für Juden ist die Existenz und Wirkweise Gottes unbestrittene Mitte. Vor allem hierin finden sich in der *Sapientia* Übereinstimmungen mit der frühjüdischen Weisheit, besonders mit Ben Sira, teilweise auch dem Buch der Sprüche. Gott wird pointiert als Schöpfer erkannt und dargestellt. Das bedeutet nicht, dass die Themen und Anfragen in allen Werken gleich sind; so werden beispielsweise Überlegungen zum Leben nach dem Tod nur in der *Sapientia* unmissverständlich behandelt.

Ein weiteres Kernthema ist die Weisheit selbst: Wo, wie und woher ist sie? Hierzu gibt es die Aussage, dass sie Geschöpf Gottes ist. Gewicht bekommt jedoch auch die Personifizierung der Weisheit, mit deren Hilfe teilweise der Gedanke ihrer transzendenten Existenz und ihrer Rolle bei der Schöpfung entwickelt wird. Teilweise wird sie so beschrieben, dass es nicht mehr möglich ist, zwischen Gott und der Weisheit zu unterscheiden, wie z.B. bei der Darstellung der durch die Weisheit bewerkstelligten Rettung des Volkes. Die *Sapientia* führt somit unter Aufnahme griechischer Stilmittel auf den Höhepunkt frühjüdischer Weisheitstheologie. Insgesamt hat sich damit gezeigt, dass auf verschiedenen Ebenen Verbindungslinien von der frühjüdischen Weisheitsliteratur zur *Sapientia Salomonis* aufgezeigt werden können.

Die jüdische Diaspora im hellenistischen Ägypten

Walter Ameling

1. Einleitung

Jeder Autor schreibt in einer bestimmten historischen Situation und meist mit Blick auf ein Publikum, dessen Lage er sich zumindest vorstellen kann – wenn er sich nicht sogar an die Menschen richtet, mit denen er zusammen lebt (und leidet). Leider kennen wir nicht von jeder Schrift den Autor, seinen Ort und seine Zeit, müssen oft versuchen, aus dem Text selber zu eruieren, was uns in einem weiteren Schritt Aufklärung über den Autor und seine Absichten geben soll.

Die *Sapientia* ist zweifelsohne eine jüdische Schrift, und die Mehrzahl der Forscher glaubt, dass sie in Ägypten entstand.¹ Dies wird wahrscheinlich gemacht durch die Kontrastierung des Schicksals von Israeliten und Ägyptern (c. 10–19),² auch wenn man natürlich sagen muss, dass dieser Kontrast bereits im Buch Exodus (und darüber hinaus) angelegt ist. Stärker umstritten ist die Abfassungszeit: Hier werden mit unterschiedlich guten Gründen Daten zwischen dem 2. Jh. v. Chr. und der ersten Hälfte des 1. Jhs. n. Chr. genannt. Kein Versuch, Ort und Zeit festzulegen, ist wirklich schlüssig – und selbst die Annahme, die *Sapientia* sei in Alexandria entstanden, kann nur indirekt begründet werden: Auf der einen Seite werden die Bedeutung der jüdischen Gemeinden dort und der Ruf Alexandrias als eines wichtigen intellektuellen Zentrums angeführt, auf der anderen eine sprachlich doch recht enge Verbindung zu Philon.³ Das eine ist letztlich unbefriedigend, während das andere nicht nur mit einer gemeinsamen geographischen Herkunft erklärt werden kann. Dass man jüdische Schriften auch anderswo als in Alexandria entstanden denken kann, zeigen 2 Makk und 3 Makk;⁴ der Adressatenkreis der *Sapientia* reicht deutlich über

¹ Ausnahme: GEORGI 1980, passim. – Ich akzeptiere diese Lokalisierung, obwohl mir ein positiver Beweis dafür nicht geführt zu sein scheint.

² Vgl. auch SCHÜRER 1986, 572: „use of contemporary Isis-literature“ mit Verweis auf WINSTON 1979, 159. Vgl. zu Isis hier auch den Beitrag von M. BLISCHKE, S. 170.

³ S. NESSELRATH in diesem Band, S. 138–144.

⁴ 2 Makk beruht auf den Arbeiten eines gewissen Jason von Kyrene. Zu 3 Makk s. z.B. T. KNÖPPLER, „Makkabaion III. Das dritte Buch der Makkabäer“, in: M. KARRER / W. KRAUS (Hg.), *Septuaginta deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, Band 1: *Genesis bis Makkabäer* (Stuttgart 2011) [1417–1444] 1419: „Das Interesse an den aus

Alexandria hinaus.⁵ Letztlich muss man bei jeder Zuweisung an Alexandria (und auch an Ägypten), die nicht ausdrücklich gesichert ist, skeptisch sein.⁶ Eine ‚Bildungstopographie‘ Ägyptens jenseits von Alexandria existiert noch nicht,⁷ aber wir dürfen wohl davon ausgehen, dass es griechische Bildung und ihre Vermittler nicht nur in der Hauptstadt gab (wie wir es für andere Zeiten ja deutlicher zeigen können).

Das Datum der Schrift, d.h. der eigentliche historische Kontext, ist ebenso schwer zu fassen wie ihr Entstehungsort. In den letzten Jahren nahm man meist die ersten Jahrzehnte der römischen Herrschaft in Ägypten als Entstehungszeit an. Da man Hinweise auf eine Bedrängung der Gemeinde sieht, wird sogar oft versucht, die *Sapientia* in den Kontext der alexandrinischen Ausschreitungen unter Caligula zu setzen.⁸ Unterstützt wird eine solche Datierung dann mit dem Hinweis, dass auch die Götzenanbeter in der *Sapientia* angegriffen werden (15,14–23) und dass das Gottmenschentum eine wichtige Rolle in der Schrift spielt. Wir werden noch sehen, dass die Bedrängung unter Caligula nicht so einzigartig war – und eine direkte Verbindung zu den Berichten Philons lässt sich nicht herstellen.⁹ Von hier aus lässt sich also kaum ein starkes Argument gewinnen.

den ländlichen Gebieten Ägyptens stammenden (3,1.12; 4,3.9–14.18; 6,25; vgl. 7,12) und in sie zurückkehrenden (6,27.37; 7,1.8.16–20) Diasporajuden deutet darauf hin, dass das 3 Makk in einer jüdischen Kolonie Ägyptens entstanden ist, wahrscheinlich im Fajjum (7,17). Der Verfasser dürfte aber seine Bildung in der Metropole Alexandria erhalten haben.“ Zugegebenermaßen wird dieses Buch anderswo in die jüdisch-alexandrinische Literatur eingereiht – die mir, jenseits von Philon und vielleicht dem Aristeebrief, ein Konstrukt zu sein scheint. 4 Makk wurde wohl in Kleinasien geschrieben: J. VAN HENTEN, „Martyrdom and Persecution Revisited: the Case of ‚4 Maccabees‘“, in: W. AMELING (Hg.), *Märtyrer und Märtyrerakten* (Stuttgart 2002) [59–75] 63f.

⁵ S. hier den Aufsatz von M. BLISCHKE, S. 156–158. Die dort vertretene These, dass die *Sapientia* aus mehreren Teilen bestehe, die fortgeschrieben und laufend bearbeitet worden seien, macht es noch schwieriger, einen einzelnen Ort als Ort der Abfassung zu beweisen – sei es Alexandria, sei es irgendeine andere Stadt.

⁶ SCHÜRER 1986, 473 ist in diesem Punkt besonders klar: „The size and wide spread of the Jewish diaspora ... make it impossible to assert that any one place was the centre of Greek-speaking Judaism and the origin of this literature. ... It is ... unlikely and certainly unprovable that all, or even most, of such writings came from Egypt. The Jewish texts are not the product of great learning and as such could have been produced in any Greek city; it is certainly wrong to assume that an Alexandrian origin should be stipulated unless indications to the contrary are found.“ Zur *Sapientia* so ganz richtig: KEPFER 1999, 25.

⁷ Aber vgl. immerhin J. KRÜGER, *Oxyrhynchos in der Kaiserzeit. Studien zur Topographie und Literaturrezeption* (Frankfurt u.a. 1990) 198.

⁸ Es gibt natürlich, wie immer, Gegenstimmen; OFFERHAUS 1981, 260 spricht sich für die ptolemäische Zeit aus. Einen systematischen Überblick über ältere Meinungen gibt LARCHER 1983, 141. Wenn, wie KEPFER 1998, 28 vermerkt, die Verfolgungssituation hauptsächlich aus Sap 2 gewonnen werden sollte, dann ist das ein verzweifeltes Verfängen: Mir scheint Sap 2 nicht aus dem Gegensatz von Juden und Heiden zu leben, sondern aus dem von Gerechten und Ungerechten (darunter natürlich auch Juden). Aber s. immerhin Sap 5.

⁹ Die Kritik am Gottmenschentum muss nicht notwendig für die römische Zeit sprechen, s. unten, S. 210–218.

Auch sprachliche Hinweise auf die römische Herrschaft in Ägypten (oder gar auf die Zeit Caligulas), die manchmal angeführt werden, sind nicht sicher, wie ich an drei Beispielen zeigen will:

a) Sap 6,3 heißt es: ὅτι ἐδόθη παρὰ κυρίου ἡ κρᾶτησις ὑμῖν καὶ ἡ δυναστεία παρὰ ὑψίστου (Übersetzung Nesselrath: „Denn gegeben wurde vom Herrn die Macht euch und die Herrschaft vom Höchsten“; *Septuaginta Deutsch*: „Vom Herrn her wurde euch die Herrschaft gegeben und der Machtbesitz vom Höchsten her“). Hier wurde ein starker Beweis dafür gesehen, dass es sich um eine in römischer Zeit entstandene Schrift handele¹⁰ – da κρᾶτησις als Herrschaft über Ägypten aufzufassen sei und in dieser Bedeutung nicht vor der augusteischen Zeit benutzt werde, wozu auf eine Reihe Papyri verwiesen wird.¹¹

Nun mag κρᾶτησις ein seltenes Wort sein, aber seine Bildung ist verständlich, es wird schon vor unserer Schrift in der juristischen Bedeutung ‚Eigentumsrecht‘ benutzt,¹² und die bei *LSJ* und in den hier zitierten Übersetzungen verwendete, vielleicht hiervon abgeleitete Bedeutung ‚might‘, ‚power‘, ‚dominion‘ ist nicht ungewöhnlich. Ganz anders wird κρᾶτησις aber in den zitierten Papyri benutzt: Es bezeichnet dort nicht die ‚Herrschaft des Augustus‘, sondern den ‚Herrschaftsantritt‘ des Kaisers (wie es auch später immer der Fall ist).¹³ Der semantische Unterschied zur Verwendung in der *Sapientia* scheint mir so groß zu sein, dass man diese ἡ Καίσαρος κρᾶτησις nicht zur Auslegung von 6,3, geschweige denn zur Datierung der Schrift heranziehen darf.¹⁴

b) Sap 3,18 heißt es: ἐάν τε ὀξέως τελευτήσωσιν, οὐχ ἔξουσιν ἐλπίδα οὐδὲ ἐν ἡμέρᾳ διαγνώσεως παραμύθιον, „und wenn sie jäh sterben, werden sie keine Hoffnung haben und am Tag der Entscheidung keinen Trost“. Hier – wie in Apg 25,21 und in späteren Stellen kann man versuchen, διάγνωσις als eine Übersetzung des lateinischen *coercitio* zu verstehen und so ein weiteres Argument für die römische Herrschaft in Ägypten als terminus post quem zu gewinnen.¹⁵ Nesselrath übersetzt aber einfach „am Tag der Unterscheidung“, und die *LSJ* s. v. II gegebene Bedeutung

¹⁰ G. SCARPAT, „Ancora sull'autore del libro della Sapienza“, *RivBib* 15 (1967) [171–189] 171; ders. 1989, 14 u.ö.; vgl. auch KEPPER 1999, 46 zu κρᾶτησις und διάγνωσις.

¹¹ U.a. *PFayum* 22: ἔτους ὀγδόου καὶ τριακοστοῦ τῆς Καίσαρος κρατήσεως θεοῦ υἱοῦ. Weitere Belege bei G. GERACI, *Genesi della provincia romana d'Egitto* (Bologna 1983) 162; Josephus, *Apion* I 248, was diese sehr spezifische Bedeutung stützen soll, ist keine gute Parallele.

¹² S. nur F. PREISIGKE, *Fachwörter des öffentlichen Verwaltungsdienstes Ägyptens in den griechischen Papyrusurkunden der ptolemäisch-römischen Zeit* (Göttingen 1915) 113 mit Verweisen.

¹³ WINSTON 1979, 153 sah das deutlich, ohne aber die Konsequenz zu ziehen.

¹⁴ LARCHER 1983, 401f. sah das Problem und verstand daher: „Car vous tenez du Seigneur votre accession au pouvoir, du Très Haut votre souveraineté“, das löst allerdings den gewollten Parallelismus von κρᾶτησις und δυναστεία auf.

¹⁵ G. SCARPAT, „Ancora sulla data della *Sapientia Salomonis*. Il termine διάγνωσις (Sap 3,18; At 25,21)“, *RivBib* 36 (1988) [363–375] 363; ders. 1989, 17.

‚deciding‘ reicht an dieser Stelle ohne weiteres aus.¹⁶ Zwingend ist dieser terminus post quem (s.o.) daher nicht.

c) Sap 14,15 wird manchmal direkt auf Caligula bezogen – das „schnell hinweggeraffte Kind“ soll sich sogar auf Caligulas Schwester Drusilla beziehen, womit dem Autor ein Fehler unterstellt wird.¹⁷ Der Verfasser von *Sapientia* versucht aber, die Entstehungsgeschichte des Gottmenschentums aus seiner Sicht zu schildern: Die Entwicklung des Herrscherkultes, die er überhaupt nicht datiert, jedenfalls nicht in seine Zeit zu setzen beabsichtigt, beginnt für ihn mit dem „schnell hinweggerafften Kind“ und der menschlichen Reaktion auf dieses Schicksal, dem Totenkult, aus dem sich dann das Gottmenschentum entwickelte. Dieses Kind kann nicht die vor wenigen Jahren verstorbene Schwester des Kaisers sein.

Es bleibt ein einziges, starkes Argument, das für eine Datierung in das 1. Jh. v. / 1. Jh. n. Chr. spricht.¹⁸ Eine gewisse Zahl von Wörtern in *Sapientia* ist sonst nicht vor dem 1. Jh. n. Chr. belegt. Eine Nähe zum Vokabular Philons bekräftigt diesen Schluss noch einmal¹⁹ – doch wird man darin leichter das Produkt einer ähnlichen Bildung als der direkten Kenntnis Philons durch den Autor der *Sapientia* sehen. Begreift man aber das Vokabular eher als das Zeichen einer sozialen oder intellektuellen Nähe, so kann man es nicht weiter zur Lokalisierung unserer Schrift verwenden. *Sapientia* stammt also aus dem späten Hellenismus oder der frühen Kaiserzeit²⁰ – und vielleicht aus Ägypten.²¹

¹⁶ *Septuaginta Deutsch*: „Tag des Entscheids“. – KEPPER 1999, 49 erinnert noch an Plat. *leg.* 936a als Beleg für διάγνωσις als Rechtsterminus.

¹⁷ SCARPAT 1989, 24.

¹⁸ θρησκεία wird mit Hinweis auf ROBERT 1938, 226 genannt; s. ansonsten die beeindruckende Liste bei WINSTON 1979, 22 Anm. 33 – die allerdings von KEPPER 1999 deutlich relativiert wird. Die Behauptung, dass das eine oder andere Wort der *Sapientia* als Hapax legomenon *totius Graecitatis* zu verstehen ist, ist immer gefährlich (zu einer solchen Liste s. KEPPER 73f.); eines der Beispiele ἀργυροχόος, d.h. Silberschmied, Sap 15,9, ist zumindest in der Kaiserzeit epigraphisch belegt. – Zur Sprache s. jetzt ausführlich NESSELRATH in diesem Band, S. 137–148.

¹⁹ S. NESSELRATH, S. 137–144.

²⁰ Sap 6,2: ἐνωτίσασθε, οἱ κρατοῦντες πλήθους καὶ γεγαυρωμένοι ἐπὶ ὄχλοις ἐθνῶν, „Leht euer Ohr, die ihr über die Menge herrscht und die ihr stolz seid auf die Scharen eurer Völker!“, mit LARCHER 1983, 117 auf ein Rom zu beziehen, das die hellenistischen Königreiche ablöse, scheint mir nicht nötig – vielleicht sogar nicht einmal wahrscheinlich.

²¹ LARCHER 1983, 138 beruft sich hierzu z.B. auf 14,22–31; 15,14f.; 18; 19,13d–16; er nennt diese Stellen „des allusions plus ou moins précises aux Égyptiens du présent“.

2. Jüdische Präsenz in Ägypten

2.1. Siedlung und Rechtsstellung

Selbst wenn wir in Jakob, Josef und Mose keine historischen Figuren sehen und den Exodus nicht als historische Tatsache nehmen können, so ist es doch richtig, dass Juden schon vor Alexander und den Ptolemäern in Ägypten lebten.²² Ägypten war für Palästina ein Rückzugsgebiet im Fall assyrischer oder babylonischer Aggression, und seit den Zeiten der Perserkönige (525) gehörten Ägypten und Iudaea (meist) zu einem Reich – ein Zustand, den erst Antiochos III. beendete. Sowohl die Zeit der Perserkönige, noch mehr aber die Herrschaft der Ptolemäer über Koile Syria ermöglichten eine unkomplizierte, zahlenmäßig sicher nicht unbedeutende jüdische Wanderung in das Land am Nil²³ – wozu dann auch noch staatliche Eingriffe beigetragen haben können: Kriegsgefangene kamen ins Land, Soldaten wurden angesiedelt.²⁴ Die jüdischen Auseinandersetzungen mit den Seleukiden dürften ebenfalls noch einmal die Auswanderung von Juden begünstigt haben (und vermutlich gehört in den weiteren Kontext dieser Zeit die Gründung des Tempels in Leontopolis durch Onias).

Selbst wenn wir keine Quellen für die Kontinuität jüdischer Siedlung in Ägypten von persischer zu ptolemäischer Zeit haben, weil es einen Bruch in der Dokumentation des 4. Jhs. gibt, so spricht doch alles dafür, dass es eine fortdauernde jüdische Präsenz im Land gab.

Für die frühe Kaiserzeit sagt Philon, dass Juden in ganz Ägypten lebten, und zwar insgesamt eine Million (*Flacc* 43).²⁵ Diese Aussage lässt sich letztlich nicht überprüfen, zumal wir auch keine wirkliche Vorstellung von

²² Jer 44,1; 46,1; *EpArist* 12f. Vgl. vielleicht Jes 19,18. – Neuere Überblicke über die jüdische Diaspora in Ägypten finden sich bei *CPJ* I 1–93; B. PORTEN, „The Jews in Egypt“, in: W. D. DAVIES / L. FINKELSTEIN (Hg.), *The Cambridge History of Judaism*, Bd. I (Cambridge 1984) [372–400] 372; A. KASHER, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt: the Struggle for Equal Rights* (Tübingen 1985); SCHÜRER 1986, 38–40 (mit geographischem Fokus); J. MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, *Les juifs d’Égypte de Ramsès II à Hadrien* (Paris 1991). Die wichtigsten nicht-literarischen Quellen sind gesammelt in *CPJ* I–III (Nachträge in I. M. FIKHMAN, „L’état des travaux au Corpus Papyrorum Judaicarum’ IV“, in: *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses* [Stuttgart 1997] 290–296; am wichtigsten ist COWEY / MARESC 2001 [dazu s. S. HONIGMANN, „The Jewish politeuma at Heracleopolis“, *SCI* 21 (2002) 251–266; Th. KRUSE, „Das jüdische Politeuma von Heracleopolis in Ägypten. Zur Methode der Integration ethnischer Gruppen in den Staat der Ptolemäer“, in: V. DEMENTYEVA / T. SCHMITT (Hg.), *Volk und Demokratie im Altertum* (Göttingen 2010) 93–105]; HORBURY / NOY 1992.

²³ Josephus, *Apion* I 186–194.

²⁴ Josephus, *Ant* XII 7f. (unabhängig von der fiktiven Geschichte in *EpArist* 13f.); *Bell* I 191; *Ant* XIV 133 erwähnt τὸ καλούμενον Ἰουδαίων στρατόπεδον, das nicht identisch ist mit den *castra Iudaeorum* in *Not. dig.* 28,42. Jüdische Soldaten im 3. Jh. v. Chr.: *CPJ* I 18–21; ein Jude als Sklave i. J. 238 v. Chr.: *CPJ* I 126, 14–16.

²⁵ Josephus, *Ant* XII 11 spricht von 120.000 Juden in Ägypten zur Zeit Ptolemaios’ II.

der Bevölkerungszahl Ägyptens insgesamt haben.²⁶ Anspruch auf Glaubwürdigkeit kann Philons Angabe allerdings nicht erheben. Es kann keine zeitgenössische Statistik gegeben haben, auf die er sich hätte berufen können. Seine Behauptung zählt zu einer Reihe vergleichbarer Bemerkungen jüdischer Autoren, die die Größe der jüdischen Diaspora und überhaupt die Zahl der Juden in der Oikoumene betonen sollen.²⁷ Die grundsätzliche Behauptung aber, dass fast überall in Ägypten Juden lebten, lässt sich inzwischen mit Hilfe der Inschriften und Papyri, die aus vielen Gegenden des Landes kommen, verifizieren.

Hier gab es verschiedene Siedlungsformen: Einige Dörfer wurden zu einem großen Teil von Juden bewohnt;²⁸ es gab Städte mit zahlreicher jüdischer Bevölkerung (z.B. wohl Leontopolis), und einmal hören wir sogar von einem ‚jüdischen Dorf‘;²⁹ Stadtteile konnten als ‚jüdisch‘ bezeichnet werden, was vermutlich auf eine größtenteils jüdische Besiedlung schließen lässt (wenigstens zum Zeitpunkt der Benennung);³⁰ Gruppen von Juden wurden als Militärkolonisten angesiedelt, blieben also aus diesem Grund zusammen;³¹ aber genauso dürften sie auch kleine und kleinste Minoritäten am Ort ihrer Siedlung gebildet haben, die sich vielleicht in einem Verein zusammenschlossen.

²⁶ Josephus, *Bell* II 385–387 erklärt, in Ägypten – Alexandria sogar ausgenommen – hätten 7,5 Millionen Menschen gelebt, die Kopfsteuer zahlten; Diod. I 31 meint dagegen, die Bevölkerung Ägyptens habe früher bei sieben, καθ’ ἡμᾶς aber nur noch bei drei Millionen gelegen (was sich vielleicht auf die Zeit seiner frühptolem. Quelle bezieht). Die zweite Zahl Diodors mag sich tatsächlich auf offizielle Unterlagen gestützt haben, während seine erste Angabe nicht zur Unterstützung von Josephus herangezogen werden darf. Zwischen diesen beiden Zahlen changieren die modernen Annahmen; vgl. die vorsichtigen Bemerkungen von D. RATHBONE, „Villages, land and population in Graeco-Roman Egypt“, *PCPS* 216 (1990) 103–142, der zu der niedrigeren Annahme tendiert; vgl. R. S. BAGNALL / B. W. FRIER, *The Demography of Roman Egypt* (Cambridge 1994). – Die Zahl von einer Million Juden wäre selbst im Verhältnis zu einer Bevölkerung von 7,5 Mio. zu hoch.

²⁷ Belege in *IJudOr* II 25–36.

²⁸ Trikomia: CLARYSSE 1994, 193–203; Samareia: C. KUHS, *Das Dorf Samareia im griechisch-römischen Ägypten: eine papyrologische Untersuchung*. M.A. Arbeit, Heidelberg 1996, in: <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/479/1/samareia.pdf>; ansonsten: COWEY / MARESCH 2001, 19, Anm. 62.

²⁹ *vicus Iudaeorum: Itinera Romana* (ed. CUNTZ, 23). – Zur Umgebung von Leontopolis vgl. den Ausdruck ἡ Ὀνίου χώρα, Josephus, *Bell* I 190–192; *Ant* XIV 131; vgl. HORNBURY / NOY 1992, 38.

³⁰ *CPJ* II 423 (Oxyrhynchos, 85 n. Chr.): ἐπ’ ἀμφοδου Ἰουδαϊκ(οῦ), „im jüdischen Viertel“; III 454 (Oxyr., 133 n. Chr.): ἐπ’ ἀμφοδου Κρητικ(οῦ) καὶ Ἰουδαϊκῆς <λαύρας>, „im kretischen Viertel und im jüdischen Stadtteil“. S. noch *CPJ* III 468 (Hermoupolis) und vgl. *CPJ* II 108–119 zu Apollinopolis Magna.

³¹ Juden als Soldaten und Militärsiedler: *CPJ* I 18–32 (und zusammenfassend S. 11–15); COWEY / MARESCH 2001 haben mit guten Argumenten die Verbindung des jüdischen πολιτεύμα in Herakleopolis mit der Festung am Ort und ihrer Garnison aufgezeigt.

Formale Gruppen konnten als „die Juden in xyz“ bezeichnet werden,³² was sowohl eine Selbst- wie auch eine Fremdbezeichnung gewesen sein kann. Von Staats wegen gibt es keinen Grund, die unterschiedlichen Gruppen alle mit demselben Status zu belegen: Größe, Bedeutung und Geschichte jüdischer Siedlungsgruppen können zu unterschiedlichen Organisations- und Statusformen geführt haben.³³ Es gibt daher auch keinen Grund zu der Annahme, dass alle jüdischen Gruppen im ptolemäischen Reich dieselben Rechte hatten.

Dasselbe gilt natürlich auch für Einzelpersonen: Entsprechend ihrer Geschichte wird auch ihr Status unterschiedlich gewesen sein. Juden konnten als Ἕλληνες bezeichnet werden, also in dieselbe rechtliche Kategorie wie andere ‚Griechen‘ fallen, sie konnten Ämter in ihren jeweiligen Gemeinden ausüben³⁴ – aber was für einzelne galt, musste nicht für alle gelten. Für die Zuordnung zu den ‚Griechen‘ war z.B. der Dienst im Heer entscheidend – der Ausdruck ist nicht mehr ethnisch fixiert.

Die meisten Urkunden – und damit Informationen – besitzen wir aus Herakleopolis (2. Hälfte 2. Jh. v. Chr.; *PPolitHud*). Es handelt sich hier um Teile eines Archivs, in dem Eingaben an die Archonten oder den Politarchen eines jüdischen πολιτεύμα zusammengefasst waren, zudem um einige Beispiele von Korrespondenz unter Beamten.³⁵ Juden werden in diesen Texten als πολῖται bezeichnet, während andere – auch Leute griechischen Namens – als ἀλλόφυλοι gelten; dieser Gegensatz beweist, dass sich hinter dem Wort πολῖται kein offizieller Status verbirgt,

³² Z.B. *CPJ* II 423: τῶν ἀπ' Ὀξ(υρύγχων) πόλεως Ἰουδαίων, „der Juden aus der Stadt der Scharfnasen“; *HORBURY / NOY* 1992, 27: οἱ ἐν Ἀθροῖβει Ἰουδαῖοι, „die Juden in Athribis“; 117: οἱ ἐν Κροκ[ο]δίλων πόλει Ἰουδαῖοι, „die Juden in der Stadt der Krokodile“; *PPolitHud* 4: οἱ ἐν τῇ κώμῃ Ἰουδαῖοι, „die Juden in dem Dorf“; 8: οἱ ἐν Τημεῖ Ἰουδαῖοι, „die Juden in Temis“; 9: Ἰουδαῖα τῶν ἐξ Ἀφροδίτης πόλεως, „eine Jüdin von denen aus der Stadt der Aphrodite“; *ibid.*: Ἰουδαῖος τῶν καταγινομένων ἐν Πειμασβύτει, „ein Jude von denjenigen, die ihren Wohnsitz in Peimasbytis haben“, etc.

³³ Über πολιτεύματα wird noch zu sprechen sein; hier ist erst einmal die Bemerkung wichtig, dass es keinen Grund zu der Annahme gibt, dass an jedem Ort, für den eine Synagoge bezeugt ist, auch ein πολιτεύμα (welcher Art auch immer) existiert haben muss.

³⁴ Z.B. *CLARYSSE* 1994, 202.

³⁵ Ich zitiere als Beispiel *PPolitHud* 1: Ἀλεξάνδρωι πολιτάρχῃ | καὶ τῷ πολιτεύματι | παρὰ Ἀνδρονίκου | τῶν ἐκ τοῦ πολιτεύματος. τῆι β' τοῦ | ἐνεστάτος μηνός | Νικάρχος τῶν ἀπὸ τοῦ | ὄρου συστησάμενος | μο[ι] ἐξέπιτηδες | ἐν τῇ πλατεῖαι | ἀμφιλογίαν ἕως μὲν | ἐλοιδορεῖ με πολλὰ | καὶ ἀσχήμονα, | ὕστερον δὲ καὶ ἐπέ|φερέν μοι ἀγένητον | αἰτίαν παρόντων | τινῶν καὶ πολιτῶν | καὶ ἀλλοφύλων. | διὸ ἀξιώ προσ|καλεσάμενος αὐτὸν | διαλαβεῖν περ[ί] | αὐτοῦ. | [εὐτυ]χ[εῖτε]. | (ἔτους) Λς', Θω(ῦθ) β', κτλ., „An den Politarchen Alexandros und das Politeuma von Andronikos, einem Angehörigen des Politeuma. Am 12. des gegenwärtigen Monats fing Nikarchos, zugehörig zu den Hafenbewohnern, absichtlich auf der Straße einen Streit an. Er beschimpfte mich lange und unziemlich, dann beschuldigte er mich auch grundlos in Anwesenheit einiger Personen, sowohl von Mitgliedern des Politeuma (πολίται) als auch von Nichtjuden (ἀλλόφυλοι). Daher bitte ich, ihn vorzuladen und eine Entscheidung gegen ihn zu treffen. [Lebt wohl.] (2. Hand) Im 36. Jahr, am 12. Thot“ (Übersetzung *COWEY / MARESCHE*).

sondern eine Selbstbezeichnung – wie auch hinter den anderen Ausdrücken und Formulierungen, wobei es natürlich nicht ausgeschlossen ist, dass sich diese Selbstbezeichnungen an gewissen Usancen der Umgebung orientierten. Es gibt einen πολιτάρχης, und die Organisation als Ganze heißt πολιτεύμα. Unter dem πολιτάρχης standen jährlich wechselnde ἄρχοντες und πρεσβύτεροι – lauter auch aus jüdischen Gemeinden bekannte Termini –, aber das πολιτεύμα ist mehr als eine Gemeinde.

Politarch und Archonten wurden in Streitfällen angerufen, auch in Fällen, in denen es um Vertragsverletzungen ging. Solange es nur Juden waren, die vor dieses Gericht traten, mag man dies für ein privates Schiedsgericht halten, aber dabei bleibt es nicht. In *PPolitIud* 1; 10; 11 geht es um Differenzen zwischen Juden und Personen, die der Bevölkerungsgruppe ἀπὸ τοῦ ὄρου angehörten. Wenigstens im Hafenviertel galt also auch die Autorität der jüdischen ‚Beamten‘ – wenn auch vielleicht nur in Fällen, bei denen wenigstens eine Partei dem πολιτεύμα angehörte. Die Kompetenzen des Gremiums entsprechen weitgehend denjenigen der ptolemäischen Beamtenjustiz, d.h. es geht v.a. um die Durchsetzung von rechtmäßigen Ansprüchen, nicht um die Feststellung von Recht. Dabei dürfte auch jüdisches Recht verwendet worden sein – was im ptolemäischen System mit seiner Hierarchie der Rechte durchaus möglich war (erst recht, wenn es auf die Zustimmung aller Beteiligten stieß). Die Verwendung ptolemäischen Rechts, wie sie uns in den Papyri vorliegt, ist eine – notwendige – Form der Hellenisierung. Damit ist zwar eine autonome, jüdische Rechtsprechung praktisch ausgeschlossen, aber nicht die Verwendung jüdischer Rechtsordnungen auf der entsprechenden Ebene (auch wenn wir darauf – jenseits von Schlagworten wie der Berufung auf die πάτριοι νόμοι – fast keine Hinweise in unserer Dokumentation haben).³⁶

2.2. Integration, Abgrenzung, Ausgrenzung

Dass Juden in die Kategorie Ἕλληνες fallen konnten, dass sie Land besitzen und pachten konnten, dass sie einer Vielzahl von Berufen nachgingen, als Beamte, Sicherheitskräfte oder Bedienstete der Fiskalverwaltung agieren konnten, dass sie griechische Eheverträge abschlossen und auf Kredite Zinsen von bis zu 24 % p.a. nahmen (*CPJ* I 20; 24; *PPolitIud* 8) – all das spricht für ihre Integration in die Gesellschaft Ägyptens. Hellenisierte Elemente gab es viele, und die jüdischen Soldaten (oder ‚Veteranen‘) waren

³⁶ Wir kommen auf das Problem des πολιτεύμα noch einmal im Zusammenhang mit dem alexandrinischen Pogrom zu sprechen. Vgl. allgemein zu den jüdischen πολιτεύματα in Ägypten P. ARZT-GRABNER, „Die Stellung des Judentums in neutestamentlicher Zeit anhand der Politeuma-Papyri und anderer Texte“, in: J. HERZER (Hg.), *Papyrologie und Exegese. Die Auslegung des Neuen Testaments im Licht der Papyri* (Tübingen 2012) 127–158.

sicher von Anfang an das am stärksten hellenisierte Element der jüdischen Gesellschaft.³⁷

Integration, wie sie hier angesprochen wird, ist notwendig von zwei Seiten zu betrachten – von der der Juden und von der der Nicht-Juden. Integration ist außerdem immer mit der Frage verbunden, wie viel von der eigenen Identität man noch behalten kann oder will. Das Phänomen der Apostasie, vor dem vielleicht auch die *Sapientia* warnt (3,11),³⁸ dürfte häufiger gewesen sein, als unsere Überlieferung es uns glauben lässt (während wir von Proselytismus ohnehin kaum etwas hören). Die Existenz einer apologetischen Literatur, die an die eigene Gruppe gerichtet war,³⁹ ist zumindest ein Zeichen für Unsicherheit, vielleicht sogar für fehlende Festigkeit im Beibehalt des väterlichen Gesetzes.

Am Anfang steht also wohl die Frage, wie es den Juden gelingen konnte, ihre Religion in Ägypten zu bewahren. Und natürlich: Welche Religion bewahrten sie als die ihre?

Es gibt keinerlei Hinweise auf eine vereinheitlichte, verpflichtende und kontrollierte Glaubenspraxis – jenseits des Textes der Tora. Wie jüdischer Glaube sich entwickelte, hing meist damit zusammen, ob der Kontakt nach Jerusalem eng war und ob das religiöse Element und die religiöse Kontrolle in einer Siedlung besonders stark waren. Noch im 5. und 4. Jh., also lange nach dem Bau des zweiten Tempels, gab es in Elephantine einen Tempel, in dem sich die Juden ihren Gott wohnend vorstellten.⁴⁰ Ein Hoherpriester, Onias III. oder Onias IV., gründete im 2. Jh., im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen in Palästina, einen Tempel in Leontopolis – über dessen Bedeutung für die Juden Ägyptens wir allerdings wenig wissen (immerhin hält Vespasian ihn später für einen möglichen Unruheherd).⁴¹

³⁷ CPJ I 34. – In römischer Zeit wird die Beteiligung an der Verwaltung und am Militärapparat naturgemäß wesentlich geringer. Immerhin war aber Philons Bruder noch Alabarch.

³⁸ Das Fehlen von ausführlichen Bemerkungen zur Apostasie ist eher auf das Desinteresse unserer Quellen als auf das Fehlen des Phänomens zurückzuführen; Is 24,16LXX wäre ein Beispiel; Philon warnt vor Versuchungen, *LegGai* I 316; *Virt* 182; *Praem* 162f.; *VitMos* I 30f. (vgl. zusammenfassend WOLFSON 1947, 73); vgl. ansonsten 3 Makk 2,30 – und natürlich den berühmten Tiberius Iulius Alexander.

³⁹ V. TCHERIKOVER, „Jewish Apologetic Literature Reconsidered“, *Eos* 48 (1956) 169–193.

⁴⁰ P. GRELOT, *Documents araméens d'Égypte* (Paris 1972) 39. 53. – Allgemein: B. PORTEN, *Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony* (Berkeley 1968); A. JOISTEN-PRUSCHKE, *Das religiöse Leben der Juden von Elephantine in der Achämenidenzeit* (Wiesbaden 2008). Erwähnenswert ist immerhin die Überlegung von N. PETERS, *Die jüdische Gemeinde von Elephantine-Syene und ihr Tempel im 5. Jhrdt. v. Christi Geb.* (Freiburg 1910) 32; H. ANNELER, *Zur Geschichte der Juden von Elephantine* (Bern 1912) 105. 115f., dass die Juden nach der Zerstörung des ersten und vor dem Bau des zweiten Tempels nach Ägypten gekommen waren.

⁴¹ Dass *Mischna Men* 13,10 ihn herabwürdigt, muss nicht unbedingt etwas sagen – aber dass Philon ihn nicht erwähnt, sondern auch Kultpraktiken in Verbindung mit dem Jerusalemer Tempel kennt, ist vielleicht wichtiger: *LegGai* I 76–78 – Zuletzt zu Leontopolis: L. CAPPONI, *Il tempio di Leontopoli in Egitto. Identità politica e religiosa dei Giudei di Onia* (c. 150

Beide Tempel – die einzigen, die wir noch zur Zeit des zweiten Jerusalemer Tempels kennen – sind deutliche Zeichen für die Vielfalt von Möglichkeiten jüdischen Lebens in der Diaspora, das eben nicht nur den Jerusalemer Vorgaben folgte. Damit ist die generelle Frage verbunden, wie weit sich jüdische Religionspraktiken auch in anderen Punkten von dem unterschieden haben, was in Palästina üblich war. Jenseits von Philon kann man angesichts der Unsicherheit, was Entstehungsort und Repräsentativität einzelner Schriften angeht, kaum etwas sagen – und muss noch nicht einmal die Frage bemühen, wie weit und mit welchen Konsequenzen die allegorisierende Interpretation der Tora um sich gegriffen hatte.⁴²

In Ermangelung eines Tempels brauchte man andere Orte, an denen religiöse Versammlungen veranstaltet werden konnten. Aus der Zeit Ptolemaios' III. stammen die ersten Belege für *προσευχαί*;⁴³ aus späterer Zeit kennen wir weitere Gebethäuser, ohne dass sie in einer bestimmten Gegend Ägyptens besonders zahlreich gewesen zu sein scheinen.⁴⁴ Solche Gebäude setzen institutionalisierte Gemeinsamkeit in hohem Grad voraus und tragen durch die in ihnen abgehaltenen Veranstaltungen zur weiteren Verfestigung eines Zusammengehörigkeitsgefühls bei. Gleichzeitig implizieren Gebethäuser die Ansiedlung einer größeren Gruppe an demselben Ort. So etwas mag sich aus den für Ägypten typischen Siedlungsformen der Militärsiedler ergeben haben, kann aber auch einfach auf einem Gefühl der Zusammengehörigkeit in einem doch fremd gebliebenen Umland gründen.

Die Sprache der Juden hat sich ganz offenbar geändert; sprachen die perserzeitlichen Söldner in Elephantine noch Aramäisch, so verschwand das Aramäische (vom Hebräischen müssen wir gar nicht erst sprechen) spätestens in der frühptolemäischen Zeit völlig aus dem Gebrauch⁴⁵ und wurde durch das Griechische als „unsere Sprache“ ersetzt (Philon, *Conf*

a. C.–73 d. C.) (Pisa 2007). Für Onias IV. als Gründer: E. GRUEN, „The Origins and Objectives of Onias' Temple“, *SCI* 16 (1997) 47–70.

⁴² Verbundenheit mit den Juden Palästinas äußert sich immer wieder einmal *in politicis*, vgl. z. B. Josephus, *Ant* XIII 287; XIV 131; *Bell* I 190 – und nach dem Tod Caligulas strömten bewaffnete Juden aus Palästina nach Alexandria.

⁴³ HORBURY / NOY 1992, 22. 117. 125.

⁴⁴ Zur geographischen Verteilung s. CPJ I 8; L. I. LEVINE, *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years* (New Haven 2000) 75–80. – Interessant ist ein Papyrus aus Arsinoe, der eine *προσευχή* Θηβαίων erwähnt (CPJ II 432, 113 n. Chr.); mit SCHÜRER 1986, 55: „the proseuche of the Jews from Thebes (in Upper Egypt). In Arsinoe these were apparently so numerous that they had their own proseuche, which perhaps implies that there were other Jewish proseuchai in the town.“

⁴⁵ Die Belege für die Nutzung der aramäischen Sprache finden sich bei COWEY / MARESCH 2001, 24 Anm. 77, die resümieren: „Nur wenige aramäische Texte aus dem ptolemäischen Ägypten scheinen bekannt zu sein und diese auch nur aus dem 3. oder spätestens 2. Jahrhundert zu stammen.“ Vgl. ansonsten z. B. W. HORBURY, „Jewish Inscriptions and Jewish Literature in Egypt with Special Reference to Ecclesiasticus“, in: VAN HENTEN / VAN DER HORST 1994, [9–43] 17f.

129). Die Septuaginta entstand als Reaktion auf den Verlust der eigenen Sprache – und für die Bedürfnisse der jetzt griechisch-sprachigen Gemeinden. Dass in den verschiedenen griechischen Büchern des AT zahlreiche Anspielungen und Anpassungen an die Zeiten der Übersetzung zu finden sind, also Aktualisierungen, Anpassungen, Diskussionen für die eigene Zeit, ist lange bekannt.⁴⁶ Die Übersetzung dient also nicht nur dem liturgischen Gebrauch, sondern ist auch eine Interpretation in die Gesellschaft der Übersetzer hinein.

Die Tora-Übersetzung entstand vermutlich wirklich in Alexandria;⁴⁷ sie zeigt, wie weit die Juden inzwischen in der griechischen Sprache angekommen waren.⁴⁸ Gemeinsame Benutzung derselben Texte in den Gebetshäusern dürfte noch einmal zum Zusammenhalt der Gruppe über den einzelnen Ort hinaus beigetragen haben.

Nicht nur religiöse Literatur entstand in griechischer Sprache. Verbindung zu den Gattungen der griechischen Literatur war gegeben, aber wir wissen nicht, ob unsere spärlichen Notizen zu diesen Werken nur einen Bruchteil des Geschriebenen widerspiegeln und die Literatur in griechischer Sprache weit umfangreicher war oder ob es sich eher um ein seltenes Minoritätenphänomen handelt.⁴⁹

Die moderne Literatur ist sich weitgehend einig, dass die jüdischen Schriften hellenistischer Zeit durchgehend ein Gefühl jüdischer Superiorität gegenüber Griechen und anderen betonen.⁵⁰ Diese Einstellung dürfte – auch wenn sie vielleicht nur eine Seite der Medaille wiedergibt – zum Zusammenhalt der Gruppe beigetragen haben.

Die Benutzung der griechischen Sprache deutet die Richtung ihrer Anpassung an. In der langen Zeit einer jüdischen Diaspora in Ägypten bewegten sich die Juden nicht auf die Mehrheit der Bevölkerung im Lande

⁴⁶ S. demnächst die verschiedenen Bände des LXX-Handbuchs und J. JOOSTEN u.a. (Hg.), *The Historical and Theological Lexicon of the Septuagint* (in Vorbereitung).

⁴⁷ Das ist die Aussage des Aristeasbriefes; wichtiger ist, dass Philon, *VitMos* II 42, von einem jährlichen Fest der alexandrinischen Juden zur Erinnerung an die Übersetzung spricht.

⁴⁸ Ganz unsicher ist die Beteiligung Jerusalemer Autoritäten an der Übersetzung, wie sie *EpArist* postuliert.

⁴⁹ Für eine minimalistische Lösung plädieren G. VERMES / M. GOODMAN, „La littérature juive intertestamentaire à la lumière d'un siècle de recherches et découvertes“, in: R. KUNTZMANN / J. SCHLOSSER (Hg.), *Études sur le judaïsme hellénistique* (Paris 1984) 19–39.

⁵⁰ S. den langen Eintrag „Jewish sense of superiority“ bei GRUEN 1998, 328, der dieses Motiv bei zahlreichen jüdischen Autoren findet, aber auch „through supposed transmission of culture“. Vgl. ders., *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans* (Cambridge 2002) 227–230, der diesen Abschnitt so beginnt: „Jews deliberately eschewed blending, syncretism, or assimilation. They molded Hellenism to their own design, underscoring rather than covering up distinctiveness, and placing a premium on moral, intellectual, and even cultural superiority.“ Weitere Literatur bei BIRNBAUM 2001, 41 Anm. 12.

zu, die Ägypter, sondern hielten sich entweder an die Perser oder – für uns wichtiger – an die Griechen.

Die Existenz als Soldaten und die Verwendung des Griechischen sind beides Zeichen einer Loyalität zum Staat, wie wir sie auch in den Inschriften der προσευχαί finden, die ὑπὲρ βασιλείως ... καὶ βασιλίσσης ... o.ä. gesetzt wurden. Das war eine Loyalitätsformel, die dem König zwar nicht direkt Göttlichkeit zuwies, aber doch in dieser Richtung interpretiert werden konnte.⁵¹ Immerhin kann diese Form der Verneigung vor dem König und vor seinen rituellen Ansprüchen eine gewisse Folie für die Ausführungen Sap 13,17–19 gegen das Gottmenschentum bieten. Mit den Ansprüchen des Herrschers auf Verehrung waren die Juden ja nicht nur in der Kaiserzeit, sondern auch schon unter den Ptolemäern konfrontiert⁵² – und die Entfernung zum König kann auch die Distanz von Herakleopolis nach Alexandria bezeichnen. Immerhin sehen wir hier – wie auch in anderen Ausführungen der *Sapientia* –, dass es Einflüsse in der Umgebung gab, die den Zusammenhalt der Juden als Religionsgruppe schmälern konnten.

Dass die bewusste Loyalität zum König, der Quelle der Rechtsstellung aller Juden, auch von Seiten des Königshauses wahrgenommen wurde, wird immer mit Hinweis auf die Einsetzung hoher jüdischer Offiziere oder anderer Vergünstigungen für die Juden angenommen.⁵³ Wichtiger dürfte es wohl gewesen sein, dass die Juden in der direkten Umgebung, also bei den Menschen, die solche Inschriften lesen konnten, als der Obrigkeit gegenüber loyal wahrgenommen werden wollten.

In der Wahrnehmung der Juden durch die Ägypter dürfte die gegenseitige Abneigung fortgedauert haben. Man kann dies gut verfolgen, wenn man – beginnend mit Manetho, also unter Ptolemaios II. – die anti-jüdischen Darstellungen des Exodus liest; dass ein Ägypter die Exodus-Darstellung, die in der LXX allgemein zugänglich geworden war, als gegen ihn und sein Land gerichtet empfunden haben muss, bedarf wohl auch keiner weiteren Erklärung. Man mag versucht sein, auch die Exodus-Paraphrasen in Sap 16,1–29 vor diesem Hintergrund zu sehen.⁵⁴ Auch die

⁵¹ HORBURY / NOY 1992, 13. 22. 24f. 27f. 117. Josephus, *Ant* XIII 67. Vgl. die Bemerkung von HORBURY / NOY 20 (unter Auslassung von Literaturangaben): „ὑπὲρ ... ‘for’ or ‘on behalf of’, verges on ὑπὲρ σωτηρίας, ‘for the well-being of’ ... but also has overtones of ‘in honour of’ ... FRASER ... renders ‘on behalf of’, and notes that it is a regular loyalty formula in dedications by Greeks to deities both Greek and Egyptian, avoiding the direct ascription of divinity to the sovereign.“ Vgl. auch *Flacc* 48f.; *LegGai* 133 für die Kaiserzeit; *CIJ* I 972 (Palästina).

⁵² Zusammenfassend jetzt: S. PFEIFFER, *Herrscher- und Dynastiekulte im Ptolemäerreich. Systematik und Einordnung der Kultformen* (München 2008). – Philon, *LegGai* 139 äußert sich negativ zum ptolemäischen Herrscherkult, bringt ihn aber vor allem mit der von ihm abgewerteten ägyptischen Religiosität zusammen.

⁵³ Vgl. weiter unten zur Frage von Verfolgungen in ptolemäischer Zeit.

⁵⁴ Natürlich gibt es auch nicht-ägyptische Autoren, die mit Hilfe der Exodus-Geschichte gegen die Juden polemisierten – am prominentesten wohl Tacitus.

dauernden Invektiven gegen den sog. Tierkult der Ägypter dürften die Juden bei ihnen nicht wirklich beliebt gemacht haben (vgl. z.B. Sap 15,18).⁵⁵ Die Juden waren den Ägyptern gegenüber in der Regel rechtlich besser gestellt (wie sie ja selber immer wieder hervorhoben). Wir müssen also damit rechnen, dass eine große Bevölkerungsgruppe im Lande ihren jüdischen Mitbewohnern gegenüber nicht positiv eingestellt war (die Formulierung von Philon, *Flacc* 29, ist sogar noch deutlicher; s.u., 3.3). Und ob von den Griechen – trotz aller Loyalitätsbekundungen – mehr als desinteressierte Neutralität zu erwarten war? Weder jetzt noch später war die Beschäftigung der Griechen mit den jüdischen Eigenarten von besonderem Interesse gekennzeichnet – wenn es eine solche Beschäftigung in dieser Zeit denn überhaupt gab.

3. Alexandria

3.1. Grundlagen

3.1.1. Status

Die Probleme der Juden mit Griechen und Ägyptern erreichten ihren Höhepunkt im Alexandria des 1. Jhs. n. Chr. – aber jüdische Anwesenheit dort hat schon eine lange Vorgeschichte.⁵⁶ Alles Erkenntnisinteresse daran steht aber unter einem generellen Vorbehalt: über das jüdische Leben in Alexandria berichten, von geringen Ausnahmen abgesehen, nur jüdische Quellen (und relevante Papyri gibt es kaum); eine Gegenprobe ist fast nirgends möglich.

Josephus erklärt, schon Alexander habe jüdischen Siedlern in Alexandria dasselbe Recht gegeben wie den Makedonen – und zwar wegen ihrer *συμμαχία* im Krieg.⁵⁷ Unterstützung fand man in einem von Josephus,

⁵⁵ Vgl. z.B. Philon, *LegGai* 139.166; *Decal* 69.78f.; *Post* 165 (gerade der Tierkult wurde auch von Griechen und Römern mit einer gewissen Distanz betrachtet). – Vgl. allgemein NIEHOFF 2001, 45 („The Egyptians as Ultimate Other“).

⁵⁶ S. allgemein P. FRASER, *Ptolemaic Alexandria I–III* (Oxford 1972); D. SLY, *Philo's Alexandria* (London 1996); C. HAAS, *Alexandria in late Antiquity. Topography and Social Conflict* (Baltimore 1997). Zur folgenden Diskussion des rechtlichen Status der alexandrinischen Gemeinde vgl. ausführlicher AMELING 2003. Die wichtigsten Zeugnisse für die Verhältnisse in Alexandria finden sich bei Philon, *Flacc* und *LegGai*; zu diesen Schriften s. die Kommentare von BOX 1939; VAN DER HORST 2003; E. M. SMALLWOOD (Hg.), *Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium. Edited with an Introduction, Translation and Commentary* (Leiden 1970).

⁵⁷ Josephus, *Bell* II 487: Ἀλέξανδρος ... ἔδωκεν τὸ μετοικεῖν κατὰ τὴν πόλιν ἐξ ἰσοτιμίας (ed. NIESE; ἰσοῦ μοίρας codd., = ἰσομοιρίας? Mit Bezug auf die Einteilung der Stadt in Moirai?) πρὸς τοὺς Ἑλληνας, διέμεινε δὲ αὐτοῖς ἡ τιμὴ καὶ παρὰ τῶν διαδόχων, οἱ ... καὶ χορηματίζειν ἐπέτρεψαν Μακεδόνες, „Alexander [hatte] ihnen ... erlaubt ..., in der Stadt zu wohnen und zwar gleichen Rechtes mit den Griechen. Diese Auszeichnung blieb ihnen auch unter den Diadochen erhalten, ... [die ihnen] auch [gestatteten], sich Makedonier zu nennen“ (Übersetzung MICHEL / BAUERNFEIND); *Apion* II 35f.: εἰς κατοικίησιν δὲ αὐτοῖς

Ant XIX 279–285 zitierten Edikt des Claudius, in dem es heißt, dass die Juden gleichzeitig mit den Griechen in Alexandria angesiedelt worden seien. Caesar habe diese Rechte noch einmal bestätigt, wie man auf einer Inschrift in Alexandria nachlesen könne.⁵⁸ Dass die Juden alexandrinisches Bürgerrecht gehabt hätten, wird auch von Philon behauptet (der hier sicher ein besserer Zeuge ist als Josephus).⁵⁹

Nichts davon ist unumstritten, zumal alle unsere Zeugnisse (und besonders die Bemerkungen Philons) aus einem Streit um den Rechtsstatus der alexandrinischen Juden stammen. Das Edikt des Claudius bei Josephus ist, wie mir scheint mit Recht, als Fälschung bezeichnet worden;⁶⁰ eine Unterstützung Alexanders durch die Juden wird in der ausführlichen

ἔδωκεν <τὸν> τόπον Ἀλέξανδρος καὶ ἴσης παρὰ τοῖς Μακεδόσι τιμῆς ἐπέτυχον ... καὶ μέχρι νῦν αὐτῶν ἡ φυλὴ τὴν προσηγορίαν εἶχεν Μακεδόνες, „Alexander gave them a place for their residence and they obtained privileges equal to those of the Macedonians ... and to the present day their tribe has had the title ‚the Macedonians‘“ (Übersetzung MASON). *Ibid.* 38 (in sehr allgemeiner Argumentation): πάντες γὰρ οἱ εἰς ἀποικίαν τινὰ κατακλιθέντες, κὰν πλείστον ἀλλήλων τοῖς γένεσι διαφέρωσιν, ἀπὸ τῶν οἰκιστῶν τὴν προσηγορίαν λαμβάνουσιν, „for all who are invited to join a colony, even if they are from widely different peoples, take their names from its founders“; 42f. – Pol. XXXIV 14.2f.: Ein Augenzeuge nennt die Juden unter den Bewohnern Alexandrias nicht als eigene Kategorie. – Die Bezeichnung Μακεδόνες bei Ios. *Bell* II 487 ist zumindest seltsam, da wir keinen Beleg dafür haben, dass alexandrinische Bürger als Makedonen bezeichnet wurden, ganz im Gegenteil: *PEnt* 88, 1 wird Μακε[δῶ]ν τῶν [κ]ατοικούντων ἐμ [...] „Makedone von denen, die sich niedergelassen haben in ...“, korrigiert in Ἀλεξαν[δρου] τῶν οἰκιστῶν ἐπηγμένων, „ein Alexandriner von den noch nicht eingetragenen“. Natürlich konnten einzelne Juden als Angehörige entsprechender Militäreinheiten auch als Μακεδόνες bezeichnet werden und ihr Pseudo-Ethnikon vererbt haben, *CPJ* I 14f. Die Bezeichnung von Juden als Μακεδόνες geht daher auf den Status einzelner als κάτοικοι zurück, gilt aber nicht für alle jüdischen Bewohner der Stadt. – Allgemein zu Juden im ptolemäischen Alexandria: GAMBETTI 2009, 23.

⁵⁸ Josephus, *Apion* II 37 werden unterschiedliche Dokumente erwähnt: Briefe Alexanders und Ptolemaios' I. καὶ τῶν μετ' ἐκείνου τῆς Αἰγύπτου βασιλέων ... καὶ τὴν στήλην τὴν ἐστῶσαν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ καὶ τὰ δικαιώματα περιέχουσαν, ἃ Καῖσαρ ὁ μέγας τοῖς Ἰουδαίοις ἔδωκεν, „and of his successors as kings of Egypt and the monument that stands in Alexandria and records the rights that Caesar the Great gave to the Judaeans“ (Übersetzung MASON). Vgl. auch Philon, *LegGai* 350.

⁵⁹ *Flacc* 78. Allerdings lässt er Flaccus denken (*Flacc* 172), die Juden seien κάτοικοι gewesen (die Konsequenz des Ausdrucks ξενιτεία). Vgl. allgemein C. A. LAΪDA, *Foreign Ethnicities in Hellenistic Egypt* (Leuven 2002).

⁶⁰ *CPJ* II 153, 83f. heißt es denn auch nur, dass die Juden schon viele Jahre in derselben Stadt wie die Alexandriner gewohnt hätten. Zur Fälschung: D. HENNIG, „Zu neuveröffentlichten Bruchstücken der ‚Acta Alexandrinorum‘“, *Chiron* 5 (1975) [317–335] bes. 330; H. BOTERMAN, *Das Juden-Edikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert* (Stuttgart 1996) 108f.; vgl. auch BRINGMANN 2005, 19 mit Anm. 49. – Auch die Behauptung Josephus, *Ant* XIV 188: Καῖσαρ Ἰούλιος τοῖς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Ἰουδαίοις ποιήσας χαλκὴν στήλην ἐδήλωσεν, ὅτι Ἀλεξανδρέων πολῖταί εἰσιν, „Julius Caesar made a bronze tablet for the Jews in Alexandria, declaring that they were citizens of Alexandria“ (Übersetzung PUCCI BEN ZEEV), ist mehr als fragwürdig; auf dieses Dokument beruft sich sonst niemand.

Alexander-Literatur nicht erwähnt – von dem in diesem Kontext doch seltsamen Konzept eines Bündnisses mit Alexander einmal ganz abgesehen. Caligula weiß nichts vom Status der Juden (Philon, *LegGai* 363), und Claudius macht wenigstens deutlich, dass es zu seiner Zeit und in der jüngeren Vergangenheit kein allgemeines Bürgerrecht für alle Juden gegeben hatte; dies scheint durch einen Papyrus aus dem Jahr 5/4 v. Chr. bestätigt zu werden⁶¹ – was beides zugegebenermaßen erst einmal nichts über die Zeit der Ptolemäer aussagt.⁶² Wichtiger sind aber wohl die Beobachtungen, die Philons Aussagen über die πολιτεία der Juden (und davon abhängig die des Josephus) in einen ganz anderen, weniger rechtlich als vielmehr symbolisch und kulturell orientierten Kontext stellen⁶³ – so dass wir sie eigentlich für unsere Zwecke hier nicht benutzen können.

Die Juden Alexandrias sollen in der Form eines πολιτεύμα organisiert gewesen sein,⁶⁴ was – nach dem Fund der Papyri aus Herakleopolis – nicht wirklich unwahrscheinlich ist. Dieselbe Organisationsform finden wir schließlich auch in einigen anderen Orten⁶⁵ – allerdings nicht in allen.⁶⁶ Juden waren nicht die einzigen, die in πολιτεύματα organisiert waren⁶⁷ – und es sieht so aus, als könnte diese Erkenntnis für die Rechtsstellung nicht

⁶¹ *CPJ* II 151, in dem es um die Laographia geht, mit der signifikanten Änderung des Schreibers: παρὰ Ἐλένου το(ῦ) Τρύφωνο(ς) [[Αλεξανδρ(ε)ω(ς)]] Ἰουδαίου τῶν ἀπὸ Ἀλεξανδρ(ε)ίας.

⁶² Josephus, *Bell* II 490 erzählt, dass Juden aus einer alexandrinischen Volksversammlung vertrieben worden seien, weil sie Feinde und Spione seien.

⁶³ S. HONIGMANN, „Philon, Flavius Josephus et la citoyenneté alexandrine: vers une utopie politique“, *JJS* 48 (1997) [62–90] 62.

⁶⁴ *EpArist* 310: καθὼς δὲ ἀνεγνώσθη τὰ τεύχη, στάντες οἱ ἱερεῖς καὶ τῶν ἐρμηνέων οἱ πρεσβύτεροι καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ πολιτεύματος οἱ τε ἡγούμενοι τοῦ πλήθους, „als die Buchrollen vorgelesen worden waren, traten die Priester, die Ältesten der Übersetzer, Vertreter der [jüdischen] Bürgerschaft ... und die Vorsteher der Gemeinde zusammen“ (Übersetzung BRODERSEN). Hierzu s. SCHÜRER 1986, 88 mit der *communis opinio*: „Οἱ ἀπὸ τοῦ πολιτεύματος is here the entire Jewish people in Alexandria, synonymous with τὸ πλήθος.“ Dies ist sprachlich aber schwer möglich, weshalb COWEY / MARESCHE 2001, 4 Anm. 11 sich wieder für die Lösung von Wilamowitz einsetzten, der das τε athethierte. Damit sieht man πλήθος und πολιτεύμα als identisch an; vgl. auch OGIS 737, wo derselbe synonyme Gebrauch beider Wörter zu beobachten ist. – Vgl. *EpArist* 308; Josephus, *Ant* XII 108.

⁶⁵ ROBERT 1938 fand in HORBURY / NOY 1992, 39 (Leontopolis) einen Beleg für ein πολιτεύμα und einen πολιτάρχης; vgl. auch aus derselben Umgebung HORBURY / NOY 1992, 114, wo der Tote von sich sagt: ὡς καὶ γὰρ φιλάδελφος ἐὼν καὶ πᾶσι πολίταις | χριστός ἐκοιμήθην πλησίον ἀλλογενῶν, „as I too, who loved my brothers and was a friend to all the citizens, fell asleep near strangers“ (Übersetzung HORBURY / NOY) – wo COWEY / MARESCHE 2001, 22 in den πολιταί wieder Mitglieder eines πολιτεύμα sehen; sie vergleichen den in Herakleopolis belegten Gegensatz von πολιταί und ἀλλοφύλοι. Zum kaiserzeitlichen πολιτεύμα in der Kyrenaika s. G. LÜDERITZ, „What is the Politeuma?“, in: VAN HENTEN / VAN DER HORST 1994, 183–225.

⁶⁶ Vgl. COWEY / MARESCHE 2001, 20, der zeigen kann, dass es in der Umgebung von Herakleopolis kein weiteres πολιτεύμα gab.

⁶⁷ Belege bei COWEY / MARESCHE 2001, 6f., von denen auch das folgende Zitat stammt.

weiterhelfen: „Mit *πολίτευμα* konnte recht Unterschiedliches bezeichnet werden: Kultgemeinschaften mehr oder weniger festgefügtter ethnischer Gruppen von Soldaten oder Zivilisten oder Soldaten und Zivilisten gemeinsam, oder auch Gruppen von Soldaten ohne einheitlichen ethnischen Hintergrund. Auch die Organisationsformen unterschieden sich offenbar beträchtlich.“⁶⁸

Wir haben also keinen Grund, aus der Existenz eines *πολίτευμα* auf jüdische Autonomie in Alexandria zu schließen, und können noch nicht einmal sicher sein, dass wir die Organisationsformen, Rechte und Kompetenzen des herakleopolitischen *πολίτευμα* auf das alexandrinische *πολίτευμα* übertragen dürfen. Selbst die viel zitierte Bemerkung über die Kompetenzen des alexandrinischen Ethnarchen⁶⁹ hilft nicht wirklich weiter.⁷⁰ Wenn es heißt, der Ethnarch sei jemand, „der ihre Gemeinde-Angelegenheiten leitet, Recht spricht und ihre Verträge bekräftigt, als wenn er der Beherrscher eines wirklichen Staates wäre“, dann muss das nicht mehr sein als eine Rechtsprechung nach ptolemäischem Beamtenrecht und die Führung eines Notariats für Interessierte.⁷¹ Von hier aus ist also auch nicht auf eine besondere Rechtsstellung zu schließen, auch wenn auf dieser unteren Ebene der Gebrauch der eigenen Gesetze sicher gestattet war.

Auch eine solche Stellung bedurfte der staatlichen Bestätigung, und wenn Josephus sagt, die den Juden von Augustus zugestandenen Rechte seien inschriftlich aufgezeichnet worden, so kann das nur heißen, dass Augustus entweder die von den Ptolemäern verliehenen Rechte zu Beginn seiner Herrschaft bestätigt oder in einem Streitfall zu Gunsten der Juden entschieden hatte. Die Angabe, Juden seien ‚Bürger‘ Alexandrias gewesen,

⁶⁸ GAMBETTI 2009, 48 geht davon aus, dass das *πολίτευμα* in Herakleopolis zur militärischen Organisation gehört habe und schließt daraus auf den Charakter des *πολίτευμα* in Alexandria, das die *κάτοικοι* (und ihre Nachkommen?) zusammengefasst habe. Damit wäre nur ein (vermutlich in der Kaiserzeit geringer) Teil der jüdischen Bevölkerung der Stadt als Angehörige des *πολίτευμα* zu betrachten – was meine folgenden, einschränkenden Bemerkungen zur Bedeutung des *πολίτευμα* noch stützen würde. GAMBETTI 2009, 61 schließt dann, dass aus dem funktionslos gewordenen militärischen *πολίτευμα* und den übrigen Juden jetzt eine einheitliche Gemeinde geworden sei – was aber nicht nötig ist, dass ein Status wie der des ebenfalls obsoleten Makedon auch in der Kaiserzeit weiter existierte.

⁶⁹ Ob die Bezeichnung als Ethnarch nicht doch dagegen spricht, dass es in Alexandria ein *πολίτευμα* gab?

⁷⁰ Strabon, *FGH* 91 F 7 apud Ios. *Ant* XIV 117: *καθίσταται δὲ καὶ ἐθνάρχης αὐτῶν, ὃς διοικεῖ τε τὸ ἔθνος καὶ διατᾶ κρίσεις καὶ συμβολαίων ἐπιμελεῖται καὶ προσταγμάτων, ὡς ἂν πολιτείας ἀρχῶν αὐτοτελοῦς*, „Sie haben auch ihren eigenen Vorsteher, der ihre Gemeinde-Angelegenheiten leitet, Recht spricht und ihre Verträge bekräftigt, als wenn er der wirkliche Beherrscher eines Staates wäre“ (Übersetzung CLEMENTZ). – C. PRÉAUX, „Les Étrangers à l'époque hellénistique (Égypte - Delos - Rhodes)“, *RSJB* IX 1 (1958) [141–193] 166 entnahm der Formulierung *διατᾶ κρίσεις*, dass der Ethnarch ein Schiedsrichter ohne exekutive Befugnisse war.

⁷¹ COWEY / MARESC 2001, 18 im Vergleich mit dem Politarchen in Herakleopolis.

mag aus der Bezeichnung als *πολίται* eines *πολίτευμα* herausgesponnen sein – vielleicht aber auch aus dem Besitz des alexandrinischen Bürgerrechtes durch einige von ihnen.⁷²

Die große Mehrzahl der Juden hatte kein alexandrinisches (und kein römisches) Bürgerrecht⁷³ – wohl aber immer wieder einzelne Juden. Die anderen waren – rechtlich gesehen – hier wie andernorts in der Regel ‚Metöken‘.⁷⁴ Da sie aber diese Position in Alexandria mit etwa 80 % der ansässigen Griechen und praktisch allen Nicht-Griechen teilten,⁷⁵ kann von einer generellen rechtlichen Benachteiligung nicht die Rede sein – und wenn Juden mehrfach von Getreideverteilungen ausgenommen wurden, dann hatte das keine politischen Gründe, sondern lag eben daran, dass selbst bei Hungersnöten Getreide nur an Bürger verteilt wurde.⁷⁶

In römischer Zeit wurden die Dinge noch schwieriger, weil der Erwerb des alexandrinischen Bürgerrechtes zu einer komplizierten, eher restriktiven Prozedur geworden war.⁷⁷ Gleichzeitig waren Statusfragen noch einmal wichtiger geworden, zumal jetzt fast alle Juden – wie die einheimischen Ägypter und alle Griechen, die nicht das Bürgerrecht einer der wenigen *πόλεις* besaßen – die Kopfsteuer zu zahlen hatten. Trotzdem haben wir keine Hinweise darauf, dass die Juden in verstärktem Maße in das alexandrinische oder in ein anderes Bürgerrecht gedrängt wären,⁷⁸ und wir können auch nicht behaupten, dass ‚den Juden‘ ein einmal verliehenes Bürgerrecht wieder aberkannt worden sei.⁷⁹ Möglicherweise änderten die

⁷² So etwa BRINGMANN 2005, 12f.

⁷³ A. GIOVANNINI, „Les origines de l’antijudaïsme dans le monde grec“, *Cahiers Glotz* 6 (1995) [41–60] 52f. weist darauf hin, dass Bürgerrechtsfragen in keinem Dokument erwähnt werden, das Josephus für römische Privilegien an Juden zitiert – woraus er folgert, dass hier in der Regel niemand ein Problem gesehen habe, resp. die personenrechtliche Stellung der Juden im Verband der Stadt klar gewesen sei.

⁷⁴ Z.B. E. M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule: From Pompey To Diocletian. A Study In Political Relations* (Leiden 1976) 9f. Vgl. auch die Behandlung der Juden bei *Flacc* 54.78.

⁷⁵ Bestenfalls ein Zehntel bis ein Siebtel der alexandrinischen Bevölkerung waren Vollbürger, W. SCHUBART, „Alexandrinische Urkunden aus der Zeit des Augustus“, *APF* 5 (1913) [35–131] 126; H. BRAUNERT, *Die Binnenwanderung. Studien zur Sozialgeschichte Ägyptens in der Ptolemäer- und Kaiserzeit* (Bonn 1964) 196.

⁷⁶ Unter Kleopatra: Josephus, *Apion* II 60 – wenn auch mit politischer Begründung; unter Germanicus: Josephus, *Apion* II 63.

⁷⁷ Allgemein DELLA 1991; eine Beschreibung der Prozedur z.B. auch bei F. BURKHALTER / A. MARTIN, „Microcosmes et macrocosmes: la segmentarisation des populations: le cas d’Alexandrie“, in: C. NICOLET u.a. (Hg.), *Mégapoles méditerranéennes* (Paris 2000) [253–279] 256. Es sollte vielleicht kurz darauf hingewiesen werden, dass – steuerrechtlich und in allen anderen Dingen – auch alexandrinische Bürger in römischen Augen *peregrini* waren.

⁷⁸ AMELING 2003.

⁷⁹ So wird allerdings manchmal Sap 19,16 interpretiert: οἱ δὲ μετὰ ἐορτασμάτων εἶδεῖξάμενοι τοὺς ἡδὴ τῶν αὐτῶν μετεσχηκότας δικαίων δεινοὺς ἐκάκωσαν πόνους, „sie aber: mit Festlichkeiten nahmen sie die auf, die bereits Anteil an denselben Rechten hatten, und dann misshandelten sie sie mit schweren Arbeiten“ – wobei die *δικαῖα* ja noch nicht einmal Bürgerrechte sein, geschweige denn einen aktuellen Bezug haben müssen.

Römer auch die Gemeindestruktur, denn Philon spricht davon, dass Augustus den – sonst nicht bekannten – Genarchen abgeschafft habe (*Flacc* 74; manchmal wird dieser Genarch mit dem Ethnarchen gleichgesetzt) und dass stattdessen nun eine Gerusia die Gemeindeangelegenheiten leite.⁸⁰

3.1.2. Bevölkerung

Josephus erklärt, die Diadochen hätten den Juden ein eigenes Quartier in der Stadt zugewiesen, und zwar um ihrer rituellen Reinheit willen;⁸¹ er erklärt des weiteren, dass sie besonders im vierten der fünf alexandrinischen Bezirke gelebt hätten, also im Delta, das sich im Westen der Stadt, im Bereich Rhakotis befand. Philon fügt hinzu, dass zwei Teile der Stadt als ‚jüdisch‘ bezeichnet würden.⁸² Aus diesen Bemerkungen ist immer wieder geschlossen worden, dass die Juden 40 % der alexandrinischen Bevölkerung ausgemacht hätten⁸³ – was dann mit Angaben und Schätzungen zur Bevölkerungszahl Alexandrias in eine jüdische Bevölkerung zwischen 100.000 und 200.000 Menschen umgerechnet wurde.⁸⁴ Jüdische Einwohner gab es auch in den anderen Stadtvierteln, und jüdische Gebetshäuser waren über die ganze Stadt verteilt.⁸⁵ Auch die Verteilung jüdischer Gräber und Grabinschriften macht ganz deutlich, dass sie nicht nur die Nekropolen in der Nähe ihrer ‚Bezirke‘ benutzten, sondern mit den Heiden zusam-

⁸⁰ Zur Gleichsetzung von Ethnarch und Genarch s. Box 1939, ad loc. – Die Existenz dieser Gerusia ist immer wieder als eine Provokation der alexandrinischen Bürger gesehen worden, da die Kaiser der Stadt keine βουλή mehr erlaubten. Diese Vorstellung geht von einem autonomen, der Stadt quasi gleichgestellten jüdischen πολιτεύμα aus, ist also nicht haltbar.

⁸¹ *Bell* II 488: οἱ καὶ τόπον ἴδιον αὐτοῖς ἀφώρισαν, ὅπως καθαρωτέραν ἔχοιεν διαίταν, ἦττον ἐπιμιγομένων τῶν ἀλλοφύλων („die ihnen sogar einen besonderen Wohnbezirk zuteilten, damit sie die gesetzliche Reinheit ihrer Lebensführung beibehalten könnten, da sie dann weniger mit den Nichtjuden in Berührung kämen“, Übersetzung MICHEL / BAUERNEFEIND). Vgl. *Apion* II 33.36; zum Ausdruck ἀλλοφύλοι vgl. Anm. 65.

⁸² Josephus, *Bell* II 495. Philon, *Flacc* 55. Zur Lokalisierung s. GAMBETTI 2009, 34f. – Zu jüdischen Vierteln vgl. oben Anm. 30.

⁸³ Vorsichtshalber sollte man vielleicht auch darauf hinweisen, dass in der syrisch überlieferten *notitia urbis Alexandrinae* (vgl. P. M. FRASER, „A Syriac Notitia Urbis Alexandrinae“, *JEA* 37 [1951] 103–108) zwar insgesamt weit über 2.000 Tempel in Alexandria erwähnt werden, aber weder eine Synagoge noch eine Kirche.

⁸⁴ Diod. XVII 56,2 gibt für seine Zeit die Zahl von 300.000 freien Einwohnern (nicht Bürgern) an, wobei er sich auf οἱ τὰς ἀναγραφὰς ἔχοντες bezieht. Strab. XVI 2,5, p. 750 spricht etwas später von 500.000 Einwohnern. D. DELIA, „The Population of Roman Alexandria“, *TAPA* 118 (1988) [275–292] 286 – schätzt 180.000 Juden bei einer Bevölkerung von 500–600.000 Einwohnern. Josephus, *Bell* II 497, spricht von 50.000 Toten beim großen Mörder von 66 – sicher übertrieben. – Im 7. Jh. n. Chr. lebten 40.000 Juden in Alexandria, O. TOUSSOUN, „La conquête de l'Égypte par Ibn Abd-El-Hakam“, *BSAA*, n.s. 5 (1921–1924) [213–238] 230.

⁸⁵ Stadtviertel: *Flacc* 55; Gebetshäuser: *LegGai* 132. Eine alexandrinische Synagoge in HORBURY / Noy 13; auch 17 dürfte sich auf eine Synagoge bezogen haben; vgl. 9 (Hadra); 22 (Schedia).

men in allen größeren Friedhöfen der Stadt zu finden waren.⁸⁶ Die Zahl dieser Gräber im Vergleich zu den anderen Gräbern macht ebenfalls deutlich, was wir ohnehin annehmen: dass der jüdische Bevölkerungsanteil in Alexandria weit unter den oben genannten 40 % lag.⁸⁷ Eine realistische Zahl für die jüdischen Bewohner Alexandrias wird sich wohl nicht nennen lassen – und eine nähere soziale Beschreibung ihrer Lebensumstände ist auch unmöglich.

3.2. Lebensform

Die Existenz eines *πολίτευμα* impliziert eine einheitliche Gemeindeführung, die die verschiedenen Synagogen zusammenschloss (was wir für Rom z.B. nicht nachweisen können). Es gibt ferner die Überlieferung, dass die Gerusia von Alexandria aus 71 Ältesten bestanden habe.⁸⁸

Eher zweifelhaft ist die Historizität des Berichts von der großen Hauptsynagoge der Stadt.⁸⁹ Die angenommene Verbindung von Markthalle und Ort des Gebets ist selbst in der Zeit vor 70 eher unwahrscheinlich, und Philon berichtet nichts von heidnischen Angriffen auf eine besonders prominente Synagoge. Die Organisation nach Berufsgruppen muss dagegen nicht unbedingt bedenklich stimmen,⁹⁰ auch wenn wir von solchen Sitz-

⁸⁶ M. S. VENT, *Monumental Tombs of Ancient Alexandria. The Theater of the Dead* (Cambridge 2002) 20. 190.

⁸⁷ Das geht auch aus der Bemerkung von Philon, *Flacc* 94 hervor, der angesichts der Vertreibung aus 400 Häusern erklärt, die ganze Gemeinde sei betroffen gewesen (VAN DER HORST 2003, ad loc., meint dagegen, Philon meine hier nur die Häuser, die nicht in den beiden ‚jüdischen‘ Vierteln lagen).

⁸⁸ *Tosefta Suk* 4,6; 38 Mitglieder werden als Teilmenge von Philon, *Flacc* 74 genannt; Josephus, *Bell* VII 412: οἱ πρωτεύοντες τῆς γερουσίας.

⁸⁹ *Tosefta Suk* 4,6: „Rabbi Yehuda sagte: Wer die Doppelstoa von Alexandria nicht gesehen hat, hat die große Herrlichkeit Israels sein Leben lang nicht gesehen. Sie war wie eine große Basilika, eine Säulenreihe innerhalb einer Säulenreihe. Manchmal waren doppelt so viele Menschen in ihr anwesend wie beim Auszug aus Ägypten. Einundsiebzig Ehrensitze aus Gold gab es in ihr gemäß den einundsiebzig Ältesten, und jeder einzelne von ihnen hatte einen Wert von 250.000 (Golddenaren). In der Mitte stand eine hölzerne Bema; der Vorbeter stand auf einer Ecke und hatte ein Tuch in der Hand. Nahm jemand (die Torarolle) auf um zu lesen, so schwenkte (der Vorbeter) das Tuch, und alles Volk antwortete ‚Amen‘. Bei jedem Segensspruch schwenkt er das Tuch, und das ganze Volk antwortet ‚Amen‘. Man saß nicht durcheinander; vielmehr saßen die Goldschmiede für sich, die Silberschmiede für sich, die Grobschmiede für sich, die Weber für sich und die tarsischen Weber für sich. So konnte, wenn ein Fremder kam, dieser sich seiner Berufsgruppe anschließen. Und von dieser bezog er auch seinen Unterhalt“ (Übersetzung LIEBERMAN). Vgl. *Babylonischer Talmud Suk* 51 b. – J. C. PAGET, *Jews, Christians and Jewish Christians in Antiquity* (Tübingen 2010) 407 hob hervor, dass die Größe der Synagoge nicht als Zeichen der Anerkennung durch die Umgebung gewertet werden dürfe.

⁹⁰ Philon, *Flacc* 57: καὶ μηδενὸς δὲ ἐωμένου, μὴ γεωργοῦ, μὴ ναυκλήρου, μὴ ἐμπόρου, μὴ τεχνίτου, τὰ συνήθη πρᾶγματεύεσθαι („and no one was permitted to practice his usual business, neither farmer, nor shipper, nor merchant, nor artisan“, Übersetzung VAN DER HORST). Vgl. *CPI* I 48–55 zu den Berufen.

ordnungen häufiger in der Spätantike hören. Über die Einteilung der Gemeinde hinaus dürften aber solche Gruppierungen keine Bedeutung gehabt haben.

Die Synagogen waren auch die Orte, an denen die meisten Ehrenbezeugungen für Gemeindemitglieder u.a., v.a. aber für die Könige und Kaiser zu finden waren.⁹¹ Wieviel Gemeindeleben, Schule, Herbergsbetrieb in den Synagogen stattfand, wissen wir nicht.⁹² Jenseits von Philons Andeutungen wissen wir auch wenig über das Leben der alexandrinischen Juden – und wie typisch war Philon?

Dass Philon bei den Rhetoren und Sophisten seiner Heimatstadt in die Lehre gegangen war, ebenso wie bei den Philologen, kann man schlechterdings nicht bezweifeln.⁹³ Er kannte heidnische Literatur, Theater, Gymnasium, Spiele – auch wenn er dies von einer Position der kulturellen Superiorität aus kritisiert (*Agr* 35.113–123; *Ebr* 20–23; *VitCont* 40–47), was er u.a. mit dem Autor des Aristeasbriefes teilt. Hellenistische Schulbildung dürfte unter Juden einer gehobeneren Gesellschaftsschicht nicht selten gewesen sein – wie u.a. der Autor der *Sapientia* zeigt.⁹⁴ Anders ausgedrückt: ‚die alexandrinischen Juden‘ waren sicher keine einheitliche Gruppe⁹⁵ – auch wenn sie in bestimmten Situationen, z.B. anlässlich der verschiedenen Pogrome – so wahrgenommen wurden.

3.3. Ausschreitungen gegen Juden

Ein Grund, die *Sapientia* in die Zeit Caligulas zu setzen, liegt in den Bedrängungen der Gemeinde, von der der Autor spricht. Nun waren die Juden aber schon seit langem in Ägypten, und Probleme hatte es immer wieder gegeben, wenn auch von unterschiedlicher Intensität. Auf die alten Schwierigkeiten in Elephantine wollen wir uns dabei natürlich nicht berufen, obwohl sie in das von Josephus vorgebrachte Schema passen,

⁹¹ Philon, *Flacc* 48f.; *LegGai* 133 (aber s. auch den Einwand Caligulas, *LegGai* 357). Zu den ὑπὲρ βασιλέως-Inschriften s. oben Anm. 51.

⁹² Vgl. z.B. *VitMos* II 126 zur Synagoge als Schule in der Philosophie der Väter und zum Erwerb der Tugenden.

⁹³ Vgl. z.B. I. HEINEMANN, *Philos griechische und jüdische Bildung* (Breslau 1932); A. MENDELSON, *Secular Education in Philo of Alexandria* (Cincinnati 1982); B. W. WINTER, *Philo and Paul among the Sophists* (Cambridge 1997) bes. 19. 60.

⁹⁴ Es ist immer wieder die Rede davon, dass Juden in die alexandrinische Ephebie Eingang gesucht hätten; in diesem Zusammenhang ist vielleicht erwähnenswert, dass Teilnahme an der Ephebie keine Voraussetzung für den Erwerb des Bürgerrecht war, allerdings umgekehrt nur die Söhne von Bürgern Epheben werden konnten, DELIA 1991, 55–73. So konnte die Bekleidung der Ephebie indirekt den Beweis des Bürgerrechtes erbringen (etwas anders B. LEGRAS, *Néotês. Recherches sur les jeunes grecs dans l'Égypte ptolémaïque et romaine* [Genf 1999] 221).

⁹⁵ E. BALTRUSCH, „Wie können Juden Alexandriner sein: Juden, Griechen und Römer in Alexandria“, in: L. TROIANI / G. ZECCHINI (Hg.), *La cultura storica nei primi due secoli dell'impero romano* (Rom 2005) [145–162] 147.

dass es seit alters die Ägypter gewesen seien, die mit ‚Blasphemien‘ gegen die Juden begonnen hätten (*Apion* I 223). Speziell werden noch einmal die Alexandriner hervorgehoben: Philon erklärt, die Alexandriner hätten ἐκ μακρῶν χρόνων Hass gegen die Juden gehegt.⁹⁶ Über die Zuverlässigkeit der Traditionen, die diesen Bemerkungen zugrunde gelegen haben können, mag man geteilter Meinung sein. Dass es aber eine längere Geschichte von Differenzen zwischen Ägyptern und Juden gab, eine latente Konfliktsituation, die immer wieder ausbrechen konnte, wird man nicht bestreiten können.

Es gibt in der jüdischen Tradition einige erfundene Verfolgungsszenarien, die unter Ptolemaios IV. und Ptolemaios VIII. angesiedelt sind.⁹⁷ Jüdische Quellen sind aber nicht grundsätzlich abzulehnen: 2 Makk 1,5f. wurde in seiner Echtheit von keinem geringerem als Bickerman verteidigt. Es ist durchaus möglich, dass hier eine spezifische Situation angesprochen wurde, keine allgemeine Klage.⁹⁸ 2 Makk 1,7f. aus dem Jahr 143 kann sich auf Probleme der ägyptischen Juden beziehen.⁹⁹ Schließlich lässt ein jüdischer Text Ptolemaios II. an Eleazar schreiben: „dabei haben wir auch wieder in Ordnung gebracht, wenn manchmal durch das Ungestüm der Massen etwas Schlechtes geschehen war, da wir erkannt haben, dass wir damit etwas Frommes tun und dass wir damit ein Weihgeschenk für den größten Gott darbringen.“¹⁰⁰ Auch hier wird man, bei allen Bedenken gegen den Aristeebrief als historische Quelle, nicht ausschließen, dass diese Aussage die Spannungen zwischen Juden und (v.a.) Ägyptern im 2. Jh. v. Chr. richtig wiedergibt.

⁹⁶ Philon, *LegGai* 120; vgl. auch 170; *Flacc* 29: διὰ τὴν παλαιὰν καὶ τρόπον τινὰ φύσει γεγενημένην πρὸς Ἰουδαίους ἀπεχθεῖα („in their ancient, and, in a sense, innate enmity towards the Jews“, Übersetzung VAN DER HORST). Auch Josephus sagt, es habe in dieser Stadt ἀεὶ ... στάσις πρὸς τὸ Ἰουδαϊκὸν gegeben (*Bell* II 487.489).

⁹⁷ Auf Ptolemaios IV. bezieht sich 3 Makk 2,28; 5f. (GRUEN 1998, 227 zu 3 Makk insgesamt: „There is nothing in III Maccabees that requires a belief in a specific historical event or set of circumstances“). In 3 Makk 2,28 werden Juden als λαογραφούμενοι beschrieben, was man als Statusreduktion verstehen kann; möglicherweise spiegeln sich hier die Ereignisse unter Gaius und Claudius oder zumindest die Situation im 1. Jh. n. Chr. In 3 Makk 5f. wird berichtet, Ptolemaios IV. habe versucht, die Juden von den königlichen Elephanten zu Tode trampeln zu lassen; gegen die Historizität dieser Überlieferung s. etwa E. BICKERMAN, „Makkabäerbuch 3“, *RECA* XIV 1 (1929) [797–800] 799; GRUEN 1998, 222. Dieselbe Geschichte erzählt Josephus, *Apion* II 53–56, von Ptolemaios VIII.; hierzu GRUEN 1998, 228f.; anders BAR-KOCHVA 1996, 300.

⁹⁸ E. BICKERMAN, *Studies in Jewish and Christian History II* (Leiden 1980) 136; BAR-KOCHVA 1996, 301.

⁹⁹ BAR-KOCHVA 1996, 301.

¹⁰⁰ *EpArist* 37: διορθούμενοι καὶ εἴ τι κακῶς ἐπράχθη διὰ τὰς τῶν ὄχλων ὁμάς, διειληφότες εὐσεβῶς τοῦτο πρᾶξαι καὶ τῷ μεγίστῳ θεῷ χαριστικὸν ἀνατιθέντες (Übersetzung BRODERSEN). N. MEISNER (Hg.), *Aristeebrief*. JSHRZ II/1 (Gütersloh 1973) ad loc., S. 51: die Ptolemäer werden hier als Beschützer der Juden vor den judenfeindlichen Ägyptern bezeichnet.

Die Ägyptische Überlieferung spricht ebenfalls von Juden, meistens negativ. So werden die „Befehlshaber der Juden“ in einem demotischen Verwünschungstext genannt, wobei allerdings nicht klar ist, ob sie nicht als äußere Gegner verstanden werden, da in demselben Text auch der „Große des Landes Syrien“ erwähnt ist.¹⁰¹ Eine Bucheion-Steile aus der Zeit zwischen dem 3.4.162 und dem 30.11.158 stellt fest: „there were no longer any foreigners from Yh in the Temple of Amun“; das ist ganz offensichtlich auf einen Gegensatz zwischen der ägyptischen Priesterschaft und den jüdischen Garnisonstruppen zu beziehen.¹⁰² Unsicher ist dagegen, ob ein im 3. Jh. n. Chr. überliefertes Orakel, das von der Vertreibung der Juden aus Ägypten durch den Zorn der Isis spricht, auf eine hellenistische Vorlage zurückgeht¹⁰³ oder gar mit der Gründung des Onias-Tempels zu verbinden ist.¹⁰⁴

Zuletzt gibt es literarische und dokumentarische Belege, die auf Griechen zurückzuführen sind und in denen zumindest für das 1. Jh. v. Chr. aktueller, gewalttätiger Judenhass zu spüren ist. *CPJ* I 141 (1. Hälfte 1. Jh. v. Chr.) enthält den berühmten Satz: „you know that they loathe the Jews“ (οἷδας ὅτι βδελύσσονται Ἰουδαίους).¹⁰⁵ Zum Jahr 88 v. Chr. schreibt Iordanes, *Rom.* 81, wohl auf eine hellenistische Vorlage zurückgehend: *Ptholomeus qui et Alexander ... quo regnante multa Iudaeorum populus tam ab Alexandrinis quam etiam ab Anthiocensibus tolerabat* („Ptolemaios, der auch Alexander hieß ... unter dessen Herrschaft hatte das Volk der Juden viel zu ertragen, sowohl von den Alexandrinern wie auch von den Antiochenern“). Der eigentliche Verfolger wird aber der Bruder Ptolemaios Lathyros gewesen sein, und hier können wir tatsächlich einen Fall vor uns haben, in dem politische Parteinahme der Juden in den dynastischen Streitigkeiten der Zeit eine Verfolgungssituation (?) hervorrief.¹⁰⁶

¹⁰¹ J. D. RAY, „The Non-Literary Material from North Saqqâra: A Short Progress Report“, *Enchoria* 8 Sonderband (1978) [29–30] 29; THOMPSON 1988, 99.

¹⁰² H. W. FAIRMAN, „The Hieroglyphic Inscriptions“, in: R. MOND / O. H. MYERS (Hg.), *The Bucheion* (London 1934) 1–52, II 7, G, 8 (Steile IX). Vgl. auch schon II 6, G, 6 (Steile VIII): „the great wall of Thebes was manned by foreigners“. S. besonders HUSS 1994, 21f.

¹⁰³ *CPJ* III 520. S. zum Text und seiner Verbindung mit dem Diaspora-Aufstand L. KOENEN, *Rez. zu: CPJ* II, *Gn.* 40 (1968) [250–259] 257f. Vgl. W. CLARYSSE, „The City of the Girdle-Wearers and a New Demotic Document“, *Enchoria* 18 (1991) [177–178] 177, Anm. 2.

¹⁰⁴ G. BOHAK, „CPJ III 520: The Egyptian Reaction to Onias' Temple“, in: *JSJ* 26 (1995) [32–41] 32, der liest: ἐξ Αἰγύπτου ἐκβεβλήμενοι κατὰ χόλον Ἰσιδος γῆν Ἡλίου κατοικήσουσι, „who had (once) been expelled from Egypt by the wrath of Isis – will inhabit the Land of the Sun“ (Übersetzung BOHAK). Wenn Bohak Recht hat, so wäre dies ein weiterer Hinweis auf die Rezeption und Umwandlung der Exodus-Geschichte.

¹⁰⁵ R. RÉMONDON, „Les antisémites de Memphis“, *CE* 35 (1960) [244–261] 244.

¹⁰⁶ Etwas anders P. MITTAG, „Unruhen im hellenistischen Alexandria“, *Hist.* 52 (2003) [161–208] 197, Anm. 187: „Die durch eine judenfreundliche Politik des Königs begründeten Unruhen richteten sich immer gegen den König, nie gegen die Juden“ (allgemeine, nicht auf einen bestimmten König bezogene Aussage). Vgl. aber 202, Anm. 190: „Ob Ptolemaios IX. in erster Linie wegen der Abneigung gegen die judenfreundliche Politik seines Bruders

Dass wir hier nur ein Mosaik von antijüdischen Stimmungen und Handlungen vor uns haben, machen einige Papyri aus Herakleopolis klar (BGU VIII 1762–4, um 58 v. Chr.), die vom Herausgeber Schubart so kommentiert wurden: „Man denkt an einen Aufstand der Juden oder eine antisemitische Bewegung, die allerdings für diese Zeit in Ägypten nicht bezeugt sind.“¹⁰⁷ Er beweist damit natürlich nicht, dass es diese Bewegung nicht gab, sondern zeigt uns nur die Grenzen unseres Wissens – selbst in diesem Gebiet – auf. Methodisch bemerkenswert ist es, dass wir die Spuren von anti-jüdischen Gefühlen und Handlungen in ganz unterschiedlichen Quellengattungen finden – und in Quellen, die von Juden, Ägyptern und Griechen stammen.

Für uns erreichen die Ausschreitungen gegen Juden in Alexandria ihren (ersten) Höhepunkt unter Caligula. Die Vorgänge sind im Allgemeinen gut bekannt,¹⁰⁸ aber im Detail doch nicht zu verstehen – was hauptsächlich an der sehr einseitigen Quellenlage liegt.¹⁰⁹ Wenn es auch naheliegt, die Ursache der Ausschreitungen in der gerade dokumentierten anti-jüdischen Stimmung zu suchen, so ist die Frage nach dem Anlass doch nicht ganz unwichtig. Ganz unterschiedliche Theorien wurden hierzu aufgestellt – sie reichen bis zu der Annahme, dass die jüdische Gemeinde die Trauer um Caligulas Schwester Drusilla unterbrochen habe, um den Besuch des Königs Agrippa zu feiern – woraufhin die römischen Autoritäten reagiert hätten.¹¹⁰ So absurd diese Vorstellung auch ist, so zeigt sie doch, dass jede Erklärung der Vorfälle die Aktionen der römischen Beamten, besonders des praefectus Flaccus mit einschließen muss. Dessen Haltung ist aus zwei Gründen schwer zu verstehen: zum einen gehört die Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung überall zu den ersten Pflichten der Provinzialbehörden, zum anderen heißt es immer, einer der Gründe, aus denen die

von den Alexandrinern als König anerkannt wurde oder ob sie damit nur den faktischen Gegebenheiten Rechnung trugen, ist nicht ganz klar.“

¹⁰⁷ Vgl. E. F. BLOEDOW, *Beiträge zur Geschichte Ptolemaios' XII* (Würzburg 1963) 40f.; THOMPSON 1988, 99.

¹⁰⁸ S. neuerdings etwa BLOUIN 2005; G. SCHIMANOWSKI, *Juden und Nichtjuden in Alexandria: Koexistenz und Konflikte bis zum Pogrom unter Trajan (117 n. Chr.)* (Berlin 2006); GAMBETTI 2009 (mit S. TUFANO, *Rez. zu GAMBETTI 2009*, *Med Ant* 14 [2011] 535–542). – Ich habe mich nicht davon überzeugen können, dass sich PMich. inv. 4800 auf die alexandrinischen Vorgänge oder überhaupt auf ein Pogrom gegen Juden bezieht (anders C. RODRIGUEZ, „Le P.Mich.inv.4800: un témoignage du conflit de 38–41?“, *JJP* 39 [2009] 161–197). Ebenfalls nicht überzeugt hat mich die Argumentation von GAMBETTI 2009, 87 (s. bereits ders., „In Defense of a Historical Reading of P. Yale II 107 (=P. Giss. Lit. 4.7)“, *ZPE* 165 [2008] 191–208), dass PYale II 107 + PGiss.Univ. 46 eine juristische Auseinandersetzung zwischen Alexandrinern und Juden bezeuge, in der es (bereits) um Statusfragen gegangen sei – und bei der die Juden verloren hätten.

¹⁰⁹ Wir besitzen im Grunde nur jüdische Quellen, keine unabhängigen römischen oder gar alexandrinischen – sieht man einmal von dem berühmten Brief des Claudius ab, der versucht, eine Lösung der Probleme zu bieten (*CPJ* 153).

¹¹⁰ KERKESLAGER 2006, 367.

Griechen gegen die Juden aufgebracht gewesen seien, habe in der Bevorzugung der jüdischen Gemeinden durch die Römer gelegen.

Philon beschreibt die Anfänge der Ausschreitungen gegen die Juden nicht sehr klar¹¹¹ – sagt aber immerhin, dass die Bevölkerung im Theater die Aufstellung von Statuen (εἰκόνας) in den Synagogen gefordert habe (*Flacc* 41f.; vgl. *LegGai* 134). Der Anlass der Versammlung im Theater ist unklar, aber ein paar Tage nach ihr erließ Flaccus ein Edikt, von dem es heißt, es habe den Status der Juden herabgestuft (*Flacc* 53f.; vgl. *LegGai* 119–126).¹¹² Jetzt begannen die Pogrome, die am 31. August noch mit voller Gewalt tobten (*Flacc* 82f.), aber im September/Oktober, zum Sukkot-Fest, vorbei waren (*Flacc* 116–124); damals wurden die Juden aus ihren Heimen vertrieben, einige Dutzend wurden geplündert und ausgeraubt, jüdische Geschäfte wurden geplündert, die Juden selber auf ein kleines Gebiet in der Stadt beschränkt (*Flacc* 55–57; *LegGai* 121–126). Einige Juden, die nicht aus Alexandria stammten, waren ermordet worden, und auch gegen die Juden aus Alexandria ging man mit aller Gewalt und Grausamkeit vor – ohne dass es dabei Gerichtsverfahren gegeben hätte, ohne dass – nach Philons Darstellung – der Staat eingegriffen hätte (*Flacc* 68–77; *LegGai* 129–135).

Während des Sukkot-Festes wurde Flaccus verhaftet, und sein Nachfolger muss es den Juden erlaubt haben, in ihre Häuser zurückzukehren; auch sonst muss wenigstens nach außen hin Normalität wieder eingekehrt sein. In dieser Lage schickten sowohl die Juden als auch die Stadt Alexandria Gesandtschaften an Caligula nach Rom;¹¹³ erst im Spätsommer 40 wurden die Gesandten vorgelassen – und inzwischen hatte es ganz andere, nach Philon weit wichtigere Schwierigkeiten der Juden mit dem Kaiser gegeben: Caligula befahl ja im Winter 39/40 bekanntlich, sein Bild im Jerusalemer Tempel aufzustellen.

Als die Nachricht vom Tod Caligulas nach Alexandria kam, brachen erneute Kämpfe aus, wobei die Gewalt diesmal von den Juden ausgegangen sein soll, die sich inzwischen Waffen verschafft (Josephus, *Ant* XIX 278) und wohl Zuzug aus Ägypten und Syrien erhalten hatten (*CPJ* II 153, 96f.).

¹¹¹ KERKESLAGER 2006, 370 vermutet sicher richtig, dass Philons Darstellungen dieses Tages in *Flacc* 41–52 und *LegGai* 132–137 einander ergänzen.

¹¹² Ich möchte zumindest nicht ausschließen, dass jüdische Gegenwehr gegen die Aufstellung von Statuen in den Synagogen (vgl. *Flacc* 43–52) den direkten Anlass zu dieser Verfügung gegeben hatte; auch *Flacc* 44 impliziert bewaffneten Widerstand. BLOUIN 2005, 84f. findet in *Flacc* 94 ein „sous-entendre que les Juifs possédaient bel et bien, avant le pillage ... un arsenal militaire“. – Die berühmte Formulierung des Ediktes (δι' οὐ ξένους καὶ ἐπιλυθᾶς ἡμᾶς ἀπεκάλει μὴδὲ λόγον μεταδούς, ἀλλ' ἀκρίτως καταδικάζων) findet sich *Flacc* 54 („[a decree] in which he stigmatized us as foreigners and aliens and gave us no right to plead our cause but condemned us without trial“, Übersetzung VAN DER HORST).

¹¹³ Das Datum dieser Gesandtschaften ist umstritten; ihre Abfahrt gehört entweder in den Winter 38/9 oder – was von vielen für wahrscheinlicher gehalten wird – erst in den Winter 39/40.

Dieser Aufstand muss aber recht schnell unterdrückt worden sein, und eine endgültige Regelung erfolgte durch einen Brief des Claudius (*CPJ* II 153).¹¹⁴ Claudius griff auf die von Augustus gewährten Rechte der Juden zurück und stellte grundsätzlich den status quo ante wieder her, – gab aber, verständlicherweise angesichts der üblichen römischen Politik – keine weiteren Rechte.¹¹⁵

Danach hören wir fast eine Generation lang nichts mehr aus Alexandria und Ägypten – und erst der jüdische Aufstand von 66 n. Chr. wurde Anlass zu neuen Ausschreitungen (Josephus, *Bell* II 487–493).¹¹⁶ Ausgerechnet Tiberius Iulius Alexander musste zwei Legionen gegen die sich verbarrikadierenden Juden einsetzen: Josephus spricht von 50.000 Toten (*Bell* II 497). Dass man in Alexandria dann keine Sikarier aus Judäa mehr unterstützte (*Bell* VII 407–420), ist angesichts dieser Erfahrung verständlich – und trotzdem spricht Josephus von weiteren 70.000 Toten im Jahr 70 (*Bell* VII 369).¹¹⁷

Das Ende des jüdischen Aufstandes und die Erhebung Vespasians zum Kaiser brachten für die Juden Ägyptens keine Vorteile: Sie wurden dem *fiscus Iudaicus* unterworfen, der Tempel in Leontopolis wurde zerstört (wobei es ja interessant genug ist, dass dieser Tempel bis jetzt überhaupt noch ein Zentrum für Juden Ägyptens gewesen war).¹¹⁸ Schon 73 kam es wieder zu Unruhen in Alexandria – wobei hieran nicht nur Juden (*sicarii*) beteiligt waren, sondern auch allgemeine Unzufriedenheit mit der römischen Herrschaft eine Rolle spielte.¹¹⁹ Die neue Steuer, die das Schlagwort *Iudaea capta* noch einmal betonte, dürfte allerdings kaum als weiterer Angriff auf die rechtliche Stellung der Juden verstanden worden sein, sondern eher als Teil einer allgemeinen Bedrückung. Beendet waren die Auseinander-

¹¹⁴ A. HARKER, *Loyalty and Dissidence in Roman Egypt. The Case of the Acta Alexandrinorum* (Cambridge 2008) 25f. geht davon aus, dass wir es hier mit einer Privatkopie zu tun haben, die bestimmte Punkte betont, andere auslässt – es sich also nicht um eine Kopie des Originals handelt. Während manche seiner Argumente nicht überzeugen (warum hätte Claudius hier jüdische Gesandte oder Ehrungen durch die Juden erwähnen sollen?), so handelt es sich doch um eine überzeugende Erklärung für manche Probleme im Text des Briefes.

¹¹⁵ Vom 4. August 41 datiert dann *CPJ* II 152, ein Privatbrief, in dem es heißt: ἐὰν μή, ὡς ἂν πάντες καὶ σὺ βλέπε σαπὸν ἀπὸ τῶν Ἰουδαίων („if not, like everyone else, do you too beware of the Jews“, Übersetzung TCHERIKOVER; mir scheint die politische Interpretation, die durch das Datum gestützt wird, weit wahrscheinlicher als die Idee eines jüdischen Geldverleihers).

¹¹⁶ S. PFEIFFER, „Die alexandrinischen Juden im Spannungsfeld von griechischer Bürgerschaft und römischer Zentralherrschaft. Der Krieg des Jahres 66. n. Chr. in Alexandria“, *Klio* 90 (2008) 387–402, dessen Spekulationen über den Inhalt der *Bell* II 490 erwähnten alexandrinischen Volksversammlung alles andere als zwingend sind.

¹¹⁷ VAN DER HORST 2003, 136 hält diese Zahlen für „probably very exaggerated“.

¹¹⁸ Josephus, *Bell* VII 420–425.

¹¹⁹ Euseb, *Chron.*, S. 188; Dion Chrys. *or.* 32,71f.; *Lib. or.* 20,30–32; s. C. P. JONES, „Egypt and Judaea under Vespasian“, *Historia* 46 (1997) 249–253.

setzungen damit aber wohl noch nicht¹²⁰ – bis die Niederschlagung des Diaspora-Aufstandes ein vorläufiges Ende jüdischen Lebens in Alexandria brachte.

Wie soll man das nun zusammenfassen? Massive Pogrome mit zahlreichen Toten gab es offenbar vor dem Jahr 38 n. Chr. nicht; die Eskalation im Jahr 66 ist dem Zusammenhang mit dem jüdischen Aufstand geschuldet. Die meisten – eher angedeuteten als geschilderten – Ereignisse in späthellenistischer und frühromischer Zeit dürften von kurzer Dauer gewesen sein. Differenzierungen nach Anlass und Umständen sind kaum möglich. Es entsteht aber der Eindruck – und mehr kann es nicht sein –, dass es sich bei den Spannungen wohl eher um Konfrontationen von Ägyptern und Juden als um ein Gegeneinander von Juden und Griechen handelte. Wenn Josephus mehrfach erklärt, dass die Ägypter den Juden nicht wohlgesinnt gewesen seien,¹²¹ so scheint sich das hier zu bestätigen. Dass andererseits die Darstellung der Ägypter in der jüdischen Literatur nicht positiv, sondern von Polemiken gegen Ägypten und die Religion des Landes bestimmt war, ist nicht zu bezweifeln.¹²² Wenn die alexandrinischen Pogrome wohl eher von der griechischen Oberschicht ausgingen (oder wenigstens von ihr unterstützt wurden), dann erscheint dies erst einmal als eine Ausnahme von der Regel, dürfte aber mit der anderen Zusammensetzung der Bevölkerung Alexandrias zu erklären sein.

Eine allgemeine Erklärung von Antijudaismus kann in diesem Rahmen nicht erwartet werden. In unserer, zugegebenermaßen eingeschränkten, Überlieferung spielt der Gegensatz zu den Ägyptern,¹²³ spielen verzerrende Darstellungen der – aus ägyptischer Sicht beleidigenden – Exodus-Geschichte eine große Rolle. Die erste greifbare Reaktion, die des Manetho,¹²⁴ entstand vermutlich erst nach der Übersetzung des Exodus ins Griechische. Aber vielleicht kannten die Übersetzer der Septuaginta bereits judenfeindliche Exodus-Versionen,¹²⁵ und auch Manetho gab Vor-

¹²⁰ Vgl. Josephus, *Ant* XII 121f.; *Bell* VII 100–115: Titus lehnt die Anträge der Alexandriner und Antiochener ab, den Juden das jeweilige Bürgerrecht zu entziehen.

¹²¹ Vgl. oben; hier sei nur noch auf *Apion* II 69 hingewiesen, wo Josephus judenfeindliche Handlungen in Alexandria mit dem Anwachsen der ägyptischen Bevölkerung in der Stadt verbindet.

¹²² Vgl. bloß Philon, *VitMos* I 6.

¹²³ Vgl. NIEHOFF 2001, 45: „The Egyptians as Ultimate Other“.

¹²⁴ Wichtig ist D. MENDELS, „The Polemical Charakter of Manetho’s *Aegyptiaca*“, in: H. VERDIN / G. SCHEPENS (Hg.), *Purposes of History. Studies in Greek Historiography from the 4th to the 2nd centuries BC* (Leuven 1990) [91–110] 108; E. KETTENHOVEN, „Antijudaismus in der Antike“, *Electrum* 1 (1997) [83–112] 89f. (Lit.); vgl., mit etwas anderer Perspektive, GRUEN 1998, 41–72.

¹²⁵ In den ägyptischen Exodus-Versionen spielen ein oder mehrere Esel eine große Rolle. Sollte B. H. STRICKER, „Asinari“, *OMRM* 46 (1965) [52–75] 60f. Recht haben, dass LXX die Übersetzung des Wortes ‚Esel‘ bewusst vermieden habe, so wäre das ein Beleg für die entsprechenden Vorwürfe noch vor dem Erscheinen der Übersetzung – und damit ein

stellungen weiter, die schon längst in Ägypten kursierten;¹²⁶ seine Version vom Exodus war von ägyptischen Topoi über Fremde, asiatische Feinde, Perser geprägt.¹²⁷ Obwohl die Entstehung des literarischen Antijudaismus somit einen ägyptischen ‚Sitz im Leben‘ hatte, fand Manetho nicht nur unter seinen Landsleuten Nachfolger, sondern auch unter Griechen.¹²⁸ So entstand eine der wichtigsten Formeln antijüdischer Literatur, die noch von Tacitus in seinen Judenexkurs übernommen wurde – sie konnte wirken, weil die LXX von keinem gebildeten Griechen oder Römer gelesen wurde. Was gelesen wurde, das waren die Autoren, die negativ auf die Exodus-Darstellung reagiert hatten. Mit der Zeit lagerten sich hier andere Vorwürfe an, und wenn Tacitus besonderen Wert auf die jüdische Separation legte, so mögen hier ebenfalls aus Ägypten – allerdings diesmal aus dem griechischen Alexandria – stammende Vorwürfe in seine Darstellung eingegangen sein.¹²⁹ Spätestens im 1./2. Jh. n. Chr. war die literarische Umsetzung des ägyptischen Antisemitismus in die Literatur der Griechen und Römer vollendet.

Und damit ist auch gesagt, dass es nicht bei Auseinandersetzungen zwischen Juden und Ägyptern blieb: Auch mit den Griechen – wie z.B. den Griechen Alexandrias¹³⁰ – kam es zu massiven Problemen. Dies mag mehrere Gründe haben. Eine Adaption der ägyptischen Antipathie, die Ablehnung der in griechischen Augen seltsamen Religion, vielleicht sogar soziale Konkurrenz sind genannt worden (und die jeweilige Unfähigkeit der Juden, sich den Erwartungen der Heiden anzupassen – oder sich mit ihrem niedrigeren Status auf Dauer abzufinden). In dieser Allgemeinheit mögen solche Überlegungen vielleicht überzeugen – aber sie taugen leider wenig zu präzisen Analysen historischer Vorgänge.

Die *Sapientia* passt in diese allgemeine Atmosphäre: Sie reagiert mit der ausführlichen Darlegung des Exodus in der jüdischen Version auf

wichtiges, wenn auch unschönes Beispiel für gegenseitige Kenntnis; vgl. allgemein HUSS 1994, 19f. mit Anm. 149 (Lit.); B. BAR-KOCHVA, *The Image of the Jews in Greek Literature. The Hellenistic Period* (Berkeley u.a. 2010) 331; GAMBETTI 2009, 194.

¹²⁶ Hekataios von Abdera überliefert dergleichen bereits, s. Diod. XL 3.

¹²⁷ Zur ägyptischen Haltung s. J. YOYOTTE, „L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme“, *RHR* 163 (1963) 133–146; D. B. REDFORD, *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History* (Mississauga 1986); Z. YAVETZ, „Judeophobia in Classical Antiquity: A Different Approach“, *JJS* 44 (1993) [1–22] 21.

¹²⁸ C. AZIZA, „L'utilisation polémique du récit de l'Exode chez les écrivains alexandrins“, in: ANRW II.20.1 (1987) [41–65] 41; HEINEN 1992, 124; Z. YAVETZ, *Judenfeindschaft in der Antike* (München 1997) 64; P. SCHÄFER, *Judaephobia. Attitudes towards the Jews in the Ancient World* (Cambridge MA / London 1997) 15.

¹²⁹ HEINEN 1992, 145 zu Tac. *hist.* V 5.

¹³⁰ Philon versucht dies dadurch zu verbergen, dass er nie von Griechen und Ägyptern als den Gegnern der Juden spricht, sondern von Alexandrinern und Ägyptern, BIRNBAUM 2001, 41. 48.

die Anschuldigungen der Ägypter, denen in diesem Kontext der Fremdenhass vorgeworfen wird (19,13: καὶ γὰρ χαλεπωτέραν μισοξενίαν ἐπετήδευσαν, „denn sie hatten allzu schlimmen Fremdenhass praktiziert“), und zwar in genauer Umkehr (und Kenntnis) des entsprechenden Vorwurfes an die Juden.¹³¹ Aber angesichts der geschilderten Atmosphäre kann man eine solche Reaktion nicht mit einem bestimmten Datum verbinden: wenn H. Hübner also schreibt: „der Verf. der *Sapientia* (redet) derart dezidiert vom Exodus und zudem in einem so aggressiven Ton von Ägypten, auch und gerade in seiner Polemik gegen die ägyptische Religion, dass ein direkter Bezug zwischen dem Autor und diesem Land, genauer noch: zwischen dem Autor und ägyptischen Diasporajuden in einer wahrscheinlich nicht ungefährlichen Situation, anzunehmen ist“,¹³² so beschreibt er sehr gut den Umgangston mit Ägypten, für den es keinen eigenen Anlass brauchte. Eine Reaktion auf griechischen Antisemitismus kann man in der *Sapientia* allerdings schwerer ausmachen¹³³ – wenn man nicht sagen will, dass sich aus jüdischer Sicht ägyptischer und griechischer Antisemitismus in ihren Ausprägungen und Anlässen völlig glichen, also nicht wirklich unterschieden werden mussten. Das Leben im reichen Land Ägypten hatte sicherlich seine Vorzüge, und Ägypten muss für viele Diasporajuden zur Heimat geworden sein, aber es war eben eine Heimat, in der sich die Juden oft genug ihrer selbst nicht sicher fühlen konnten.

¹³¹ Anders als SCHMITT 1989, 6 (ähnlich OFFERHAUS 1981, 260) denke ich nicht, dass hier eine spezifische Konstellation der Ptolemäerzeit angesprochen ist, sondern nehme an, dass sich auch dieser Abschnitt noch auf das Verhalten der Ägypter gegenüber den Juden vor dem Exodus bezieht. – Belege für die Behauptung, die Juden praktizierten μισοξενία, bei KEPPER 1999, 42f.

¹³² HÜBNER 1999, 16.

¹³³ Auch hieraus ließe sich wohl ein Argument gegen eine Abfassung der *Sapientia* in der Zeit Caligulas oder sogar noch später gewinnen.

Die *Sapientia Salomonis* im Kontext hellenistisch-römischer Philosophie

Karl-Wilhelm Niebuhr

Zahlreiche Anklänge im Vokabular der *Sapientia Salomonis* haben dazu geführt, die jüdische Weisheitsschrift in den Kontext der griechischen Philosophie ihrer Zeit zu stellen und von daher zu interpretieren. Näherhin wurde versucht, einzelne Aussagen oder ganze Abschnitte philosophischen Schultraditionen im Hellenismus zuzuordnen. Da die klassischen Schulen der Akademie, des Peripatos, der Stoa und des Epikureismus im Hellenismus und in der frühen römischen Kaiserzeit wesentliche Weiterentwicklungen, z.T. auch Brüche erfahren hatten, bedarf eine solche Zuordnung zunächst einer gewissen Orientierung in der Philosophiegeschichte der hellenistisch-römischen Zeit (1.).

Folgt man der Datierung und Lokalisierung der *Sapientia Salomonis* in die frühe Kaiserzeit in Alexandria, ergeben sich weitergehende Fragen nach der Identifizierung spezifisch *alexandrinischer* philosophischer Traditionen aus dieser Zeit in der Schrift. Diese Frage hat in der jüngeren Forschung an Gewicht gewonnen, weil der so genannte ‚Mittelplatonismus‘ mit Philosophen in Beziehung gesetzt wurde, die wenigstens zeitweilig auch in Alexandria gewirkt hatten. Die sich schon seit dem 2. Jh. v. Chr. vollziehende Begegnung und gegenseitige Befruchtung philosophischer Lehren aus ehemals streng voneinander geschiedenen Schulen wie der Akademie, des Peripatos und der Stoa (die so genannte ‚Mittlere Stoa‘ [Panaitios, Poseidonios]) führte im 1. Jh. zu einer erheblichen Umprägung der platonischen Schultradition, die als ein wesentliches Merkmal des Mittelplatonismus betrachtet wird. Sie ist daher auch bei der Frage nach dem philosophischen Hintergrund der *Sapientia Salomonis* zu skizzieren (2.).

Im Blick auf die *Sapientia Salomonis* von besonderer Bedeutung ist zweifellos Philon von Alexandria, der als der wichtigste Zeuge des Mittelplatonismus in der ersten Hälfte des 1. Jhs. n. Chr. gelten kann, zugleich aber, ebenso wie der Autor der *Sapientia Salomonis*, toratreuer Jude war. Dass er seinerseits bereits in einer Tradition der Rezeption griechischer Philosophie im hellenistischen Judentum steht, die auch nach ihm nicht abreißt, sollen kurze Seitenblicke auf Aristobulos, Pseudo-Phokylides und das 4. Makkabäerbuch zeigen (3.).

Wenn auch die *Sapientia Salomonis* von ihrer literarischen Form her nicht unmittelbar der philosophischen Literatur zugerechnet werden kann, kommen in ihr doch Probleme und Topoi zur Sprache, die auch in der zeitgenössischen Philosophie diskutiert wurden. Sie lassen sich drei hier exemplarisch ausgewählten Themenkreisen zuordnen, die für die Intentionen der frühjüdischen Weisheitsschrift von Bedeutung sind (4.): die Verantwortung des Menschen gegenüber seinen Mitmenschen (4.1), anthropologische Konzeptionen zum Menschen als von Gott mit Leib, Seele und Geist begabtem Wesen (4.2), das Verständnis von Gott als Schöpfer und Richter und die Wirkweise der Weisheit als die Welt durchdringender Geist (4.3).

Aus den skizzierten Untersuchungsschritten ergibt sich, dass die in der *Sapientia Salomonis* aufgenommenen Gedanken und Motive der zeitgenössischen Philosophie nicht mehr, aber auch nicht weniger sind als philosophische Mittel zum paränetischen Zweck. Das Hauptziel der Schrift besteht in der Ermahnung und Ermutigung ihrer (vorwiegend jüdischen) Adressaten zu einer Lebenshaltung und einer Denkweise, deren Maßstäbe die Tora setzt. Glaube und Weltbild von Autor und Adressaten der *Sapientia Salomonis* werden bestimmt durch biblische Überlieferungen in hellenisierter Gestalt, die sie bereits in der Septuaginta und der sie umgebenden reichen literarischen Überlieferung des griechischsprachigen Judentums gewonnen hatten. Die philosophischen Topoi und Begriffe, die sich in der *Sapientia Salomonis* finden, sind somit nicht viel mehr als ein spezifischer Einschlag in diesem ohnehin schon überaus farbigen Gewebe. Gleichwohl kann die Erhellung der philosophischen Hintergründe solcher Motive zum besseren Verständnis ihrer Argumentationen dienen und deutlich machen, bis zu welchem Grade jüdische Autoren zur Gestaltung und Verstärkung ihrer Intentionen auf philosophische Traditionen der hellenistisch-römischen Geisteswelt zurückgreifen konnten.

1. Philosophiegeschichtliche Orientierungen

Orientierungen über die Schulen und Denksysteme der griechischen Philosophie in der klassischen und hellenistischen Periode können nicht vorausgesetzt, sondern müssen, wenigstens in Grundzügen, kurz skizziert werden.¹ Als Ausgangspunkt dafür dient die Periodisierung und Differenzierung der Philosophenschulen seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. Von

¹ Vgl. zum Folgenden, auch für weiterführende Literatur, neben den klassischen Philosophiegeschichten (ALGRA / BARNES / SCHOFIELD 1999; FLASHAR 1994; M. HOSSENFELDER, *Die Philosophie der Antike*, Bd. 3, *Stoa, Epikureismus und Skepsis* [München²1995]) die in- struktiven Überblicke bei KLAUCK 1996, 75–143; LONG / SEDLEY 1999, 1–9; H. ROSENAU, „Hellenistisch-römische Philosophie“, in: J. ZANGENBERG (Hg.), *Neues Testament und Antike Kultur*. Bd. 3: *Weltauffassung – Kult – Ethos* (Neukirchen-Vluyn 2005) 1–21.

den ‚vorsokratischen‘ Naturphilosophen (Thales, Anaximander, Heraklit, Pythagoras, Parmenides, Demokrit u.a.)² lassen diese Schulen sich im weitesten (auch chronologischen) Sinne als ‚Nachfolger‘ des Sokrates abheben. Dessen philosophisches Lehren hatte allerdings erst in Platons Dialogen literarische und damit tradierbare Gestalt gefunden.³ Die Akademie des Platon und das Lykeion, wo Aristoteles lehrte, bildeten zunächst die beiden Hauptorte und -strömungen dieser athenischen Philosophie in der Nachfolge des Sokrates. Als Antipode der sokratischen Philosophie galt, wie schon beim Gründervater selbst, die Sophistik, also die professionelle rhetorische Tradition.

Zwei Generationen später, nunmehr schon in hellenistischer Zeit, trat der platonischen („akademischen“) und aristotelischen („peripatetischen“) mit der stoischen Philosophie ein Konkurrent entgegen, der ihnen in Kreativität und Popularität bald den Rang ablief.⁴ Gegründet durch Zenon von Kition, eroberte die Stoa im 3. Jahrhundert durch herausragende Gelehrte wie Kleantes und Chrysipp eine intellektuelle Führungsrolle. Die noch für die Polis konzipierten Philosophien eines Platon und Aristoteles dagegen wurden entweder in den Hauptstrom dieser neuen, stoischen Philosophie mit einbezogen oder verloren an Einfluss. Ihre Nachfolger zogen sich durch Vereinseitigungen in Methodik und Thematik in gewisser Weise selbst aus dem Verkehr, die Akademie durch Rückwendung zur radikalen Dialektik der sokratischen Methode der frühen Platon-Dialoge („Skepsis“), der Peripatos durch Aufsplitterung und Spezialisierung auf der Grundlage der aristotelischen Enzyklopädie.⁵

Seit dem 1. Jh. v. Chr. gewann aber die platonische Philosophie dort wieder Gewicht, wo sie sich produktiv mit dem Stoizismus auseinandersetzte und dabei wesentliche Elemente dieser philosophischen Richtung in die eigene Tradition integrierte⁶ und zugleich in ihrer Rückbesinnung auf ‚dogmatische‘ Traditionen Platons („Platon-Renaissance“) auch selbst auf existentielle Fragen wie Tod und Unsterblichkeit religiös-philosophische Antworten zu geben suchte.⁷ Zugleich hatte die Stoa schon in ihren Gründungsgestalten Zenon und Chrysipp auch wesentliche Elemente des Plato-

² G. S. KIRK / J. E. RAVEN / M. SCHOFIELD, *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare*, ins Deutsche übers. v. K. HÜLSER (Stuttgart / Weimar 1994); F. JÜRSS / R. MÜLLER / E. G. SCHMIDT, *Griechische Atomisten. Texte und Kommentare zum materialistischen Denken in der Antike* (Leipzig 1977).

³ Zur Geschichte des Platonismus vgl. den Überblick bei DÖRRIE 1987, 16–47.

⁴ Vgl. zur Stoa die Überblicksdarstellung von FORSCHNER 1981.

⁵ Zur visuellen Orientierung über die Philosophenschulen sei auf die fiktive Wanderung des Geistes des Aristoteles durch Athen 60 Jahre nach dessen Tod verwiesen, wie sie LONG / SEDLEY 1999, 1–6, beschreiben. Zur platonischen Akademie im 2. und 1. Jh. v. Chr. vgl. GÖRLER 1994.

⁶ Zum so genannten ‚Mittelplatonismus‘ s.u.; grundlegend dazu DILLON 1996.

⁷ Ein Beispiel dafür ist der *Axiochos* des (Ps.-)Platon, vgl. MÄNNLEIN-ROBERT 2012.

nismus übernommen und dem eigenen Denksystem integriert, so dass die Schulrichtungen spätestens seit dieser Zeit nicht mehr anhand von Einzellehren und -argumenten voneinander unterschieden werden können, sondern allenfalls noch aufgrund der jeweils vorausgesetzten ontologischen und metaphysischen Prämissen. Deshalb ist auch darüber eine gewisse Orientierung nötig.

Der Stoizismus, für sein Streben nach Systematik berühmt, unterscheidet in der Philosophie die Hauptgebiete der *Logik*, der *Physik* und der *Ethik*. Grundsatzfragen der *Epistemologie* können im Rahmen der Logik, solche der *Ontologie* im Rahmen der Ethik oder Physik reflektiert werden.⁸ Diese Aufteilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik wurde zwar erst in der Stoa systematisiert, aber schon in der Akademie herausgebildet. Ebenso wurden ontologische Unterscheidungen wie die zwischen dem ‚Etwas‘, dem ‚Seienden‘ und den Gattungen des (körperlich) ‚Existierenden‘ in der Auseinandersetzung stoischer Philosophen mit platonischen Vorgaben entwickelt und systematisiert.⁹ Dabei gaben Platon und der Platonismus dem Intelligiblen in der Regel den Vorrang vor dem sinnlich Wahrnehmbaren, während der Stoizismus die Körperlichkeit als konstitutives Merkmal alles Existierenden ausgab, wobei zu den ‚Körpern‘ allerdings neben der Materie als ganzer und den aus ihr geformten Einzelgegenständen auch die Eigenschaften solcher Gegenstände und ihre Relationen zueinander sowie die Prinzipien, nach denen alles Existierende entsteht, gerechnet wurden. Die Grundunterscheidung in der Bewertung von Idee und Materie bleibt im Wesentlichen auch im Hellenismus für die beiden Schulrichtungen bestimmend, obwohl sie sich in vielen Einzelfragen auf allen drei Feldern der Philosophie immer stärker durchdringen.

In der *Erkenntnistheorie* entspricht bei den Stoikern (ähnlich wie im Epikureismus) dem Vorrang des sinnlich Wahrnehmbaren vor dem rational Erfassten die Bevorzugung der Vorstellungen gegenüber den Begriffen. Begriffe entstehen dadurch, dass durch Wahrnehmung gewonnene Vorstellungen von der Wirklichkeit mittels der Vernunft bearbeitet werden (‚erkenntnistaugliche Vorstellungen‘). Vermöge ihrer Seele können nach stoischer Auffassung vernunftbegabte Wesen Vorstellungen von der existierenden Welt so aufnehmen, dass sie der Natur entsprechen. Aus der Fähigkeit, die Natur in aller ihrer Differenziertheit angemessen wahrzunehmen, entwickeln sich durch einen Akt der Zustimmung zu ihr die Begriffe. Dieser Akt der Zustimmung kann ‚Erkenntnis‘ genannt werden,

⁸ Vgl. den Aufbau des Kapitels zum Stoizismus bei LONG / SEDLEY 1999, 183–522: Ontologie – Logik und Semantik – Epistemologie – Naturphilosophie – Ethik. Zur Stoa vgl. umfassend P. STEINMETZ, „Die Stoa“, in: FLASHAR 1994, 491–716. Für das Folgende danke ich meinem Kollegen Matthias Perkams herzlich für hilfreiche Hinweise.

⁹ Vgl. das Schema der ontologischen Unterscheidungen bei LONG / SEDLEY 1999, 190.

sofern er wahr ist.¹⁰ Einem solchen primär empirischen Ansatz der Stoiker setzten die Akademiker zunächst die skeptische Argumentation entgegen, nach welcher es zu jeder Vorstellung von etwas Wahrem auch eine entsprechend denkbare Vorstellung von etwas Falschem gibt. Im frühen 1. Jh. v. Chr. kam es aber durch Antiochos von Askalon zu einem Bruch innerhalb der platonischen Tradition. Antiochos setzte der bisher vorherrschenden und auch noch von seinem Lehrer Philon aus Larisa¹¹ angeführten streng skeptischen Richtung der so genannten ‚Neuen Akademie‘ seine eigene (bzw. die nach seinem Selbstverständnis von ihm wiederbegründete) ‚Alte Akademie‘ entgegen, indem er wesentliche Züge der stoischen Epistemologie übernahm und sie als mit der ‚wahren‘ platonischen Philosophie übereinstimmend erklärte.¹²

In ihrer *Naturphilosophie* gehen die Stoiker von dem Grundgedanken einer einheitlichen Weltordnung aus, die durch zwei Prinzipien bestimmt wird, das passive der ‚Materie‘ (ὕλη) und das aktive der ‚Vernunft‘ (λόγος).¹³ Die passive, eigenschaftslose, unbewegte und undifferenzierte Materie wird immerwährend vom aktiven Prinzip der Vernunft durchdrungen und gewinnt dadurch Form und bestimmte Gestalt. Das aktive, schöpferische, die Welt gestaltende Prinzip kann auch als Feuer angesehen und mit dem die Welt belebenden Geist bzw. ‚Atemstrom‘ (πνεῦμα) gleichgesetzt werden. Während die Materie für sich genommen keinerlei Zusammenhalt und Bewegung aufweist, gewinnt sie durch das Pneuma Form und Halt.¹⁴ Das aktive Prinzip, der Logos, kann auch mit Gott identifiziert, als selbstbeweglich (‚unbewegt‘), ewig und als universale Wirkursache angesehen werden. Da nach stoischer Auffassung das Göttliche (der Logos bzw. die Seele) immer in der bewegten Materie gegenwärtig, eine immaterielle Wirklichkeit demnach ebenso undenkbar ist wie eine geformte Materie ohne Gott, muss auch die Materie als ewig gedacht werden. Freilich wird solche Ewigkeit nicht der gegenwärtigen Weltordnung zugesprochen, sondern lediglich der immerwährenden Zusammengehörigkeit von aktivem und passivem Prinzip. Die gegenwärtige Welt wird vielmehr wie alle ihr vorangehenden und folgenden in einem Weltenbrand (ἐκπύρωσις) vergehen, aus dem dann eine neue, wiederum durch die gleichen Prinzipien bestimmte Welt hervorgeht.

¹⁰ LONG / SEDLEY 1999, 296–301. Ein Erkenntnisakt im vollen Sinne – der auch falsch sein kann – kommt erst zustande, wenn der Erkennende einer Vorstellung seine Zustimmung gegeben hat, d.h., sie als wahr akzeptiert.

¹¹ Zu Philon aus Larisa vgl. GÖRLER 1994, 915–937.

¹² Näheres zu Antiochos u., S. 229–230.

¹³ Zenon, SVF I 24,12–14; Diog. Laert. VII 134; Sen. *epist.* 65,2; vgl. dazu LONG / SEDLEY 1999, 319–323; FORSCHNER 1981, 25–29.

¹⁴ Chrysipp, SVF II 154,7–9; Plutarch, *Moralia* 1085C–D; Galen, *De plenitudine* 7,525,9–14; vgl. LONG / SEDLEY 1999, 335–345; FORSCHNER 1981, 54–56.

In ihren naturphilosophischen Lehren haben die Stoiker sowohl vor-sokratische als auch platonische Gedanken aufgenommen. Spezifisch stoisch ist aber das Prinzip des alle Materie immerwährend durchdringenden göttlichen Logos. Gott ist ein ‚Atemstrom‘ (πνεῦμα), der durch die ganze Welt hindurch zieht.¹⁵ Damit ist auch der zentrale Unterschied zwischen der stoischen und der platonischen Philosophie in der Theologie (als einem Teilgebiet der Physik) berührt. Für die Stoiker ist Gott ein immanentes, aktives Prinzip, das die passive Materie durchdringt. Demgegenüber sehen die Platoniker in Gott den Grund der Welt, der ihr als ein Transzendentes gegenübersteht.

Gott ist nach platonischer Lehre Ursache aller Bewegungen im Himmel und auf Erden. Die Welt entsteht, indem sich Gott eines ‚Schöpfers‘ (δημιουργός), der Materie sowie eines ideellen Vorbildes bedient.¹⁶ Weil aber Gott nach diesem ‚Dreiprinzipienmodell‘ streng genommen nicht mehr als *allein* wirksame Ursache angesehen werden könnte, da er ja bei der Erschaffung der Welt von der Materie und dem Vorbild als etwas ihm Äußerlichen abhängig wäre, wird in der platonischen Tradition ein weitergehendes Modell entwickelt, nach welchem Gott aus sich selbst heraus zunächst ein Wesen hervorbringt, die ‚Weltseele‘, die dann ihrerseits die Welt erschafft und durchdringt.¹⁷ Gott bildet sich also in der Weltseele ab, die wiederum der erschaffenen Welt immanent ist. Jeder Mensch hat durch seine Einzelseele Anteil an der Weltseele. Er kann daher aus den beseelten Geschöpfen auf den Schöpfer zurückschließen und so Gott erkennen. Somit besteht eine unauflösbare ‚Seelenverwandtschaft‘ des Menschen mit Gott. Dank der ihm von Gott verliehenen ‚Vernunft‘ (λόγος) kann er sie erkennen und sich so Gott angleichen.

Die Weltseele kann also nach platonischem Denken als Bindeglied zwischen dem transzendenten Gott und den Ursachen und Gesetzmäßigkeiten der geschaffenen Welt angesehen werden. Der Logos als das Sinn und Ordnung stiftende aktive Prinzip, gewissermaßen das Werkzeug der Weltseele bei der Erschaffung der Welt, ist zugleich Erkenntnismittel des Menschen, und zwar sowohl für die Erkenntnis von Sinn und Ordnung in der Welt als auch für die Erkenntnis Gottes. Durch Erkenntnis von Sinn und Ordnung in der Schöpfung kommt der Mensch sozusagen Gott auf die Spur, der ja der Schöpfung mittels der Weltseele sein Wesen eingestiftet hat. Der Mensch kann die Zusammenhänge der Welt mit Hilfe seiner ‚Vernunft‘ (λόγος) bzw. seines ‚Denkvermögens‘ (νοῦς) aufspüren, da sie als Ausfluss der Weltseele ihr innewohnen.

¹⁵ Aëtios 1,7,33 (SVF II 1027) bei LONG / SEDLEY 1999, 327; die Stelle auch bei Plutarch, *Moralia* 881F–882A (SVF I 532).

¹⁶ DILLON 1996, 45–49.

¹⁷ Vgl. Platon, *Tim.* 27c–29d; DÖRRIE 1987, 20–23.

Zugleich liegt aber in dem Gedanken der Weltseele auch ein wichtiges Bindeglied der platonischen zur stoischen Philosophie.¹⁸ Auch diese hatte ja, wohl selbst schon unter Einfluss von Gedanken Platons, von einer Weltseele und vom Logos sprechen können, freilich mit dem entscheidenden Unterschied, dass nach stoischer Weltanschauung sowohl die Weltseele als auch der Logos als körperlich und materiell anzusehen sind, also dem Kosmos innewohnen und nicht von ihm unterschieden vorgestellt werden können. Diese Mixtur aus Stoa und Platonismus in den Vorstellungen von ‚Denkvermögen‘ (νοῦς), ‚Vernunft‘ (λόγος) und ‚Seele‘ (ψυχή) ist ein wesentliches Ergebnis der philosophiegeschichtlichen Entwicklungen in der Zeit des Hellenismus.

In der *Ethik* hat in hellenistischer und römischer Zeit die stoische Philosophie unumstritten die Führungsrolle übernommen. Deren theoretische Grundlegung,¹⁹ über die am ehesten noch ein Streit zwischen Stoikern und Akademikern geführt wurde,²⁰ können wir hier ausblenden, da sie in der frühjüdischen Literatur abgesehen von Philon kaum explizit rezipiert wird. Dagegen hat der stoische Begriff der ‚Tugend‘ (ἀρετή) dort Spuren hinterlassen, und auch die typisch stoische Einteilung der Menschheit in (extrem wenige) Weise und (die übergroße Mehrheit von) Toren hat gewisse Analogien zur Gegenüberstellung von Gerechten und Gottlosen in der frühjüdischen Ethik.

Mit der sokratischen Tradition gingen die Stoiker davon aus, dass Tugend praktisches Wissen und somit lehrbar sei.²¹ Aus ihr übernahmen sie auch die vier ‚ersten‘ (so genannten Kardinal-) Tugenden der Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit, die sie als Gesamtheit ihrem Lebensideal zuordnen konnten, „der Natur gemäß zu leben“. Die theoretischen Erwägungen der Stoa zur Tugend im Rahmen ihrer Lehre von den ‚Affekten‘ (πάθη), von der ‚Aneignung‘ (οἰκείωσις), vom ‚Habitus‘ (ἔξις) oder vom ‚Geziemenden‘ (καθῆκον) müssen hier übergangen werden.²² In ihrer angewandten Ethik wandten sich die Stoiker zunehmend der Aufgabe der moralischen Erziehung, der Menschen zu und griffen dabei in großer Variabilität auch auf das aus dem Platonismus stammende Schema der vier Haupttugenden zurück.²³ Darüber hinaus entwickelten sie ganze Kataloge moralisch-ethischer Verhaltensregeln (‚Tugend‘- bzw. ‚Lasterkataloge‘) und entfalteten diese in moralphilosophischen Traktaten, wie et-

¹⁸ DÖRRIE 1987, 24–32.

¹⁹ Vgl. dazu B. INWOOD / P. DONINI, „Stoic Ethics“, in: ALGRA / BARNES / SCHOFIELD 1999, 675–738; FORSCHNER 1981, 54–66; LONG / SEDLEY 1999, 410–449.

²⁰ LONG / SEDLEY 1999, 479–489.

²¹ FORSCHNER 1981, 123–134.

²² Umfassend dazu FORSCHNER 1981, 183–226.

²³ Platon, *polit.* 427e; *Phaid.* 69c; *leg.* I 631c. Nach Plutarch hat schon Zenon dieses Schema aufgegriffen, vgl. *Moralia* 441A; 1034C. Vgl. zur Tugend im Rahmen der platonischen Ethik T. IRVIN, *Plato's Ethics* (Oxford 1995) 31–51. 223–243.

wa Seneca, Epiktet oder Musonius Rufus. Auch in dieser Hinsicht wurden dann stoische Impulse auch von nichtstoischen Philosophen wie Plutarch oder Philon von Alexandria gern aufgegriffen.

Nur kurz soll noch auf den *Epikureismus* eingegangen werden.²⁴ Die Philosophie Epikurs und seiner Schüler folgte am wenigsten den Spuren sokratischen Denkens, wie es in den Dialogen Platons fixiert und weiterentwickelt worden war. Vielmehr knüpfte Epikur direkt bei den ‚vorsokratischen‘ Naturphilosophen an, insbesondere bei Demokrit und seiner Atomtheorie, und übernahm deren prinzipiell auf die Materie und die Wahrnehmung ihrer Erscheinungen konzentrierte Erkenntnislehre. Demnach besteht das Sein aus materiellen Körpern und aus leerem Raum, in dem sich diese bewegen. Wahrnehmung entsteht dadurch, dass die Körper Teilchen (Atome) absondern, die von den menschlichen Sinnen empfangen werden und in der Seele Vorstellungen bzw. ‚Vorbegriffe‘ (προλήψεις) hervorrufen. Einerseits führt diese Erkenntnislehre zu der Konsequenz, dass alles Seiende wieder vergehen muss, da es durch ständige Absonderung von Teilchen zwangsläufig in seiner Existenz gemindert wird. Andererseits folgt aber aus dem Vorhandensein von Vorstellungen der Götter bei den Menschen ebenso zwingend deren Existenz, da solche Vorstellungen ja nur durch Empfang entsprechender von den Göttern herrührender Teilchen entstanden sein können. Daraus ergibt sich dann allerdings die Frage, ob denn auch die Götter vergänglich sind, was aber von den Epikureern verneint wird. Vielmehr bewegen sich die Götter nicht in der Welt der Menschen, sondern in so genannten Zwischenwelten (Intermundien), in denen sie sich durch gegenseitigen Austausch von göttlichen Materieteilchen ständig selbst ergänzen. Dort leben sie in zeitloser Glückseligkeit und gehen den Menschen letztlich nichts an, ebenso wenig wie sie durch dessen Gebete, Opferhandlungen oder gar magische Verrichtungen erreicht werden können. Gebete dienen allenfalls dazu, die Menschen auf das Göttliche auszurichten, und bewirken so eine angemessene Lebenshaltung des Betenden.²⁵

Für die Ethik hat diese epikureische Erkenntnistheorie wesentliche Konsequenzen, die freilich nicht anhand der schon in der Antike weit verbreiteten Polemik gegen die Epikureer erschlossen werden können, sondern zunächst nach ihrem Selbstverständnis erhoben werden müssen.²⁶ Demnach hat sich alles menschliche Streben – darin stimmen die

²⁴ Vgl. dazu M. ERLER, „Epikur“, in: FLASHAR 1994, 29–202; ders., „Die Schule Epikurs“, in: FLASHAR 1994, 203–490; KLAUCK 1996, 113–123; M. FORSCHNER, „Epikur. Aufklärung und Gelassenheit“, in: ERLER / GRAESER 2000, 16–38 (dort 37f. weitere Literatur).

²⁵ Epikur kann daher das Gebet durchaus für wichtig halten, vgl. Philodem, *De pietate* 110 (= Fr. 33 USENER).

²⁶ Vgl. dazu M. ERLER / M. SCHOFIELD, „Epicurean Ethics“, in: ALGRA / BARNES / SCHOFIELD 1999, 642–674.

Epikureer mit allen anderen philosophischen Richtungen überein – auf die Glückseligkeit zu richten. Epikur hat dieses Ziel der Philosophie mit dem Prinzip der ‚Lust‘ (ἡδονή) verbunden. Höchstes Ziel aller Philosophie sei der Lustgewinn und die Vermeidung von Schmerz. Entscheidend aber ist, wie dieses Ziel am besten zu erreichen ist, nämlich nicht etwa durch besinnungsloses Jagen nach kurzlebigen Vergnügungen, sondern durch sorgfältiges Wählen und Vermeiden von Entscheidungen. Nicht kurzfristige Lustempfindungen sind erstrebenswert, denn aus ihnen könnten ja sehr viel länger anhaltende Unannehmlichkeiten erwachsen. Demgegenüber kann das Aushalten von Schmerz durchaus zu umso höherem Lustgewinn führen, wenn dieser nachlässt oder ganz schwindet. Die höchste Lebenskunst besteht darin, möglichst ganz von solchen Empfindungen frei zu werden und damit den Zustand eines vollkommen ‚schmerzfriegen, ungestörten Lebens‘ zu erlangen (ἀταραξία), das ganz dem Nachsinnen über philosophische Fragen mit Hilfe von nüchternem ‚Nachdenken‘ (λογισμός) und kluger ‚Einsicht‘ (φρόνησις) gewidmet ist. Der Tod bringt solchem philosophischen Leben freilich das Ende, und über ihn hinaus gibt es nichts zu denken. Das ist aber kein Übel, denn mit dem Ende des Lebens endet auch jegliche Wahrnehmung: „Solange wir noch da sind, ist der Tod nicht da; stellt sich aber der Tod ein, so sind wir nicht mehr da.“²⁷

Die Auseinandersetzung mit dem Epikureismus war schon in der Antike stark von einer polemisch verzerrten Darstellung der ethischen Konsequenzen dieser philosophischen Richtung bestimmt, wobei neben dem ethischen Libertinismus vor allem auch die von den Epikureern gelehrte politische Enthaltensamkeit kritisiert wurde.²⁸ Ebenso freilich wie das ‚Lustprinzip‘ der Epikureer ihrem Selbstverständnis nach libertinistischer Ethik gerade widersprach, stellten sie jeglicher politischen Betriebsamkeit ihr Ideal der Freundschaft entgegen, in der sich auch Sozialität und Altruismus des Menschen bewähren können. Im Vergleich zu diesen beiden Hauptintentionen epikureischer Philosophie stand die Religionskritik, die unter den Epikureern grundsätzlich erst von Lukrez in seinem großen philosophischen Lehrgedicht „Vom Wesen des Weltalls“ (*De rerum natura*) geübt wurde, weniger im Zentrum.

²⁷ Brief an Menoikeus, bei Diog. Laert. X 125.

²⁸ Vgl. vor allem Plutarch, *De lat. viv.* Zur Auseinandersetzung Plutarchs mit dem Epikureismus seiner Zeit vgl. B. HEININGER / R. FELDMEIER, „Einleitung“, in: *Plutarch. Ist „Leben im Verborgenen“ eine gute Lebensregel?* SAPERE 1 (Darmstadt 2000) [33–48] 41–47.

2. Philosophische Schultraditionen in Alexandria (der so genannte ‚Mittelplatonismus‘)

Der Begriff ‚Mittelplatonismus‘ hat in die Philosophiegeschichtsschreibung erst in jüngerer Zeit Eingang gefunden.²⁹ Er ist auch eher ein Notbehelf, um die philosophiegeschichtlichen Entwicklungen zu erfassen, die sich in späthellenistischer und früh-römischer Zeit im Zuge der produktiven Begegnung und zunehmenden Durchdringung unterschiedlicher Schultraditionen vollzogen haben und im vorangehenden Kapitel knapp skizziert wurden. In der Regel wird mit ‚Mittelplatonismus‘ die sich von der ‚Neue(re)n Akademie‘ abgrenzende platonische Tradition zwischen Antiochos von Askalon, dem Wiederbegründer der ‚Alten Akademie‘ im Jahr 87 v. Chr. in Athen (geb. ca. 130 v. Chr.), und Plotin (ca. 205 bis 270 n. Chr.), dem Begründer des ‚Neuplatonismus‘, bezeichnet.

Die Schwierigkeit, spezifische Lehren für den Mittelplatonismus abzugrenzen, hat ihre Ursache zum einen in der geradezu programmatischen Integration stoischer Gedanken in die platonische Schultradition seit Antiochos von Askalon, zum anderen in der Quellenlage. Vollständig erhaltene Werke von Philosophen, die dem Mittelplatonismus zuzurechnen sind, gibt es – abgesehen von Philon von Alexandria – erst von Plutarch an (ca. 50 bis ca. 120 n. Chr.), also seit der hohen römischen Kaiserzeit. Aus dem Jahrhundert vor Plutarch sind überhaupt nur wenige Platoniker dem Namen nach bekannt, neben dem schon erwähnten Antiochos von Askalon vor allem Eudoros von Alexandria und Ammonios, der Lehrer Plutarchs. Aber deren Lehren sind ausschließlich – wenn überhaupt – durch ihre Schüler (so die des Antiochos durch Cicero und die des Ammonios durch Plutarch), ihre Gegner oder durch kaiserzeitliche und spätantike Doxographien überliefert. Hinzu kommt, dass für den Platonismus die Überlieferung der ‚Schultradition‘ (διαδοχή) wichtiger war als die Profilierung einzelner Lehrergestalten. Darüber hinaus erstreckt sich die Wirkung platonischer Philosophie auch auf nichtphilosophische Gattungen der Literatur wie die Rhetorik oder den Roman und auf die Religion, so dass platonische Einflüsse auf die Geistesgeschichte der späthellenistischen und römischen Zeit in weit höherem Maße in Rechnung zu stellen sind, als es die Philosophiegeschichte im engeren Sinn dokumentieren kann.³⁰

Dabei muss berücksichtigt werden, dass in späthellenistischer und früh-römischer Zeit die Grenzen des Arbeitsfeldes der Philosophie immer

²⁹ Zur Terminologie vgl. DÖRRIE 1987, 42–47. Grundlegend für den Mittelplatonismus ist DILLON 1996; s.a. KLAUCK 1996, 124–142 (Plutarch); F. FERRARI, „Plutarch. Platonismus und Tradition“, in: ERLER / GRAESER 2000, 109–127.

³⁰ DÖRRIE 1987, 46f., spricht von „Vulgärplatonismus“ bzw. „diffundierendem Platonismus“ (vgl. S. 39–41). Hier wären auch Namen von Literaten wie Terentius Varro (116–27 v. Chr.), Apuleius von Madaura (geb. 125 n. Chr.) oder Kelsos (2. Jh. n. Chr.) einzuordnen.

weniger klar fixiert waren. Zwar bestanden die klassischen philosophischen Schulen weiter, die auch ihre je eigenen Arbeitsformen, literarischen Gattungen und Lehrmeinungen fortentwickelten. Aber darüber hinaus wurden philosophische Themen und Fragestellungen auch in ganz andere Lebensgebiete und Kulturräume der hellenistisch-römischen Gesellschaft übertragen, wenn auch sicherlich weitgehend begrenzt auf die gebildete soziale Oberschicht der Städte. Insbesondere das weite Feld der Religion bot mehr oder weniger ‚schulisch‘ ausgebildeten Philosophen und Literaten ausreichend Raum, ihre Überzeugungen und Intentionen zu verbreiten.³¹ Auf diese Weise konnten sich philosophische Topoi auch in nicht primär aus dem philosophischen Lehrbetrieb entstammenden Literaturgattungen weit verbreiten, etwa in Formen religiöser Literatur, und umgekehrt konnten philosophische Begriffe, Thesen oder Argumentationsformen auch in solchen ursprünglich eher ‚unphilosophischen‘ Gattungen Eingang finden. Insbesondere der Mittelplatonismus hatte von Anfang an das Gebiet der Religion in seine philosophische Systematik integriert, in der Regel als Teilgebiet der Naturphilosophie.³² Auch die Zuwendung der Philosophie zu den Lebens- und Orientierungsfragen des Einzelnen in der zunehmend komplexer werdenden Zivilisationsgesellschaft der späthellenistischen Zeit und des entstehenden *Imperium Romanum* kam solcher Ausweitung des Arbeitsfeldes der Philosophie entgegen.

Interessanterweise werden nun zwei der namentlich bekannten Platoniker vor Plutarch mit Alexandria in Verbindung gebracht: Antiochos und Eudoros. Das muss nicht bedeuten, dass Alexandria in ptolemäischer und früh-römischer Zeit als Hort des Platonismus zu gelten hätte oder gar über längere Zeit dort eine platonische Schule bestanden hat.³³ Es belegt lediglich, dass die ägyptische Metropole zu dieser Zeit in engstem Austausch mit anderen geistigen Zentren der Mittelmeerwelt stand, zu denen neben Athen insbesondere auch Syrien gehörte. Antiochos stammte zwar aus Askalon im nichtjüdisch besiedelten palästinischen Küstengebiet, trat aber schon als junger Mann in Athen der Akademie bei, wo er bei deren Haupt Philon von Larisa studierte und zwanzig Jahre lang wirkte.³⁴ Nachdem die Akademie im Zuge des mithridatischen Krieges im Jahr 88 v. Chr. ge-

³¹ Das ist exemplarisch für die früh-römische Kaiserzeit in dem Sammelband von HIRSCH-LUIPOLD 2009 herausgearbeitet worden, vgl. bes. den Überblick von H. GÖRLEMANN, „Religiöse Philosophie und philosophische Religion in der griechischen Literatur der Kaiserzeit“, in: HIRSCH-LUIPOLD 2009, 47–66. S. auch J. C. THOM, „Popular Philosophy in the Hellenistic-Roman World“, *Early Christianity* 3 (2012) 279–295.

³² Die Zuwendung zu religiösen Fragen im Mittelplatonismus betont R. HIRSCH-LUIPOLD, „Die religiös-philosophische Literatur der frühen Kaiserzeit und das Neue Testament“, in: ders. 2009, [117–146] 124–128.

³³ Skeptisch gegenüber dieser These ist GÖRLER 1994, 943. 986f.

³⁴ Zu Antiochos vgl. NEHER 2004, 203–217; GÖRLER 1994, 938–967; LONG / SEDLEY 1999, 535–537; DILLON 1996, 52–62.

geschlossen werden musste und ihre Philosophen nach Rom geflohen waren, verließ Antiochos seinen Lehrer Philon, um im Gefolge des Quaestors der Asia L. Lucullus u.a. auch in Alexandria zu lehren. Offenbar kam es hier im Jahr 87/86 zum Bruch mit Philon und der ‚Neuen Akademie‘. Zehn Jahre später lehrte Antiochos allerdings wieder in Athen, wo ihn Cicero hörte, dem wir so gut wie alles verdanken, was wir von Antiochos wissen.

Inwiefern man wirklich von einer durch Antiochos begründeten Schule platonischer Philosophie in Alexandria sprechen kann, muss offen bleiben. Immerhin begegnet mit Eudoros von Alexandria in der zweiten Hälfte des 1. Jh. v. Chr. dort erneut ein platonischer Philosoph, dessen Lehren wenigstens in Grundzügen erkennbar werden, obgleich von seinen Schriften nichts erhalten ist.³⁵ Offenbar hat Eudoros sich auch mit Platons *Timaios* beschäftigt, was sich aus entsprechenden Bezugnahmen bei Plutarch erschließen lässt.³⁶

Hier deutet sich nun eine geistige Brücke an, die von der durch Antiochos begründeten Wende in der platonischen Akademie über Cicero und Eudoros bis hin zu Philon von Alexandria reicht. Cicero hatte nämlich den *Timaios* des Platon übersetzt³⁷ und dabei ausdrücklich auch auf pythagoreische Traditionen verwiesen, die er mit dem sonst weitgehend unbekanntem pythagoreischen Naturforscher Publius Nigidius Figulus (98 bis 45 v. Chr.) verbunden hatte.³⁸ Eudoros wiederum kann als derjenige gelten, der pythagoreische Traditionen wieder in die platonische Philosophie integriert hat. Auch bei Philon von Alexandria lassen sich Spuren davon erkennen, insbesondere in seinem Traktat *De opificio mundi*, der wiederum seinerseits offenkundig von Platons *Timaios* beeinflusst ist.³⁹ Diese Reintegration des Pythagoreismus in den Platonismus kann also als ein weiteres Kennzeichen des Mittelplatonismus angesehen werden, wie er durch Eudoros aus Alexandria vertreten worden ist.

Wenn, wie gesehen, an den Mittelplatonismus wegen der ihm bereits vorangegangenen ‚Traditionsmischungen‘ nicht mehr exklusiv auf Platon zurückgehende Kriterien angelegt werden können, so bleiben doch besondere Hauptthemen bestimmend, die hier behandelt wurden und die eine

³⁵ Zur Überlieferung s. DILLON 1996, 115–117. Demnach kannte Strabon Eudoros, und Areius Didymus, der Lehrer und Freund des Augustus, nutzte ihn als Quelle für seine Darstellung der platonischen Philosophie, die wiederum in Auszügen durch Stobaios überliefert ist. Zu Eudoros vgl. noch NEHER 2004, 218–225; C. ZINTZEN, „Einleitung“, in: ders. 1981, [XI–XXV] XV; J. M. DILLON, „Eudoros und die Anfänge des Mittelplatonismus“, in: ZINTZEN 1981, 3–32 (entspricht DILLON 1996, 114–135).

³⁶ DILLON 1996, 116. Zur Rezeption des *Timaios* bei Plutarch vgl. KÖCKERT 2009, 8–52.

³⁷ Vgl. dazu C. LÉVY, „Cicero and the *Timaeus*“, in: REYDAMS-SCHILS 2003, 95–110.

³⁸ DILLON 1996, 117f.; zu Cicero vgl. J. LEONHARDT, „Cicero. Philosophie zwischen Skepsis und Bekenntnis“, in: ERLER / GRAESER 2000, 55–69.

³⁹ S. dazu u., S. 239–241.

charakteristisch platonische Prägung aufweisen.⁴⁰ So wurde auf dem Gebiet der Ethik im Mittelplatonismus die aus der Stoa übernommene Maxime des „Lebens gemäß der Natur“ (κατὰ φύσιν ζῆν) weiterentwickelt zum Ideal der „Angleichung an Gott“ (ὁμοίωσις θεῷ). Eine solche Bestimmung des ‚Ziels‘ (τέλος) ethischer Lebensgestaltung konnte sich, eher als die stoische Maxime, unmittelbar auf platonisches Denken berufen, da diese den Maßstab für das menschliche Handeln bei einer transzendenten Größe ansetzte.

Auch in der Physik lässt sich eine Tendenz beobachten, die in der Akademie rezipierten stoischen Einflüsse in einer wieder deutlicher platonischen Richtung weiterzuentwickeln. So wird der stoischen Anschauung von den zwei Prinzipien (aktiv vs. passiv) die Frage nach einem beiden übergeordneten Einen entgegengestellt, bisweilen verbunden mit mathematischen Diskussionen, die durch den Pythagoreismus geprägt sind. Im Blick auf die Schöpfungslehre werden der platonische Gedanke der Weltseele sowie die Unterscheidung zwischen dem völlig transzendenten Gott und dem von ihm zwecks Erschaffung der Welt eingesetzten aktiven Demiurgen aufgegriffen. Der stoische Logos-Gedanke kann diesem platonischen Modell integriert werden, indem der Logos nun mit dem Demiurgen identifiziert wird, während ihm ein transzendenter Gott als höchstes, immaterielles Prinzip übergeordnet wird, so dass dieser gänzlich unberührt von der geschaffenen Welt bleiben kann.

So zeigt sich, dass im Mittelplatonismus bei aller Integration stoischer (und darüber hinaus auch pythagoreischer sowie peripatetischer) Elemente der philosophischen Tradition die für den Platonismus charakteristische Bevorzugung des Intelligiblen gegenüber der Materie, des Immateriellen gegenüber dem sinnlich Wahrnehmbaren, der Transzendenz des Göttlichen gegenüber der die Materie durchdringenden Weltseele erkennbar ist, und zwar in wachsendem Grade.⁴¹ Natürlich gilt dies vor allem für die Physik und mit ihr für die Theologie, weniger für die Logik und am wenigsten für die angewandte Ethik. Dies zeigt sich auch bei der Rezeption philosophischer Traditionen in der frühjüdischen Literatur.

⁴⁰ Zum Folgenden DILLON 1996, 43–51.

⁴¹ DILLON 1996, 51: „We shall see throughout our period the philosophers of Middle Platonism oscillating between the two poles of attraction constituted by Peripateticism and Stoicism, but adding to the mixture of these influences a strong commitment ... to a transcendent supreme principle, and a non-material, intelligible world above and beyond this one, which stands as a paradigm for it.“ Vgl. auch BONAZZI 2008.

3. Rezeption philosophischer Traditionen in der jüdisch-hellenistischen Literatur

Wenn wir uns im Folgenden ausgewählten Texten der hellenistisch-jüdischen Literatur zuwenden, so muss vorab klargestellt werden, dass wir mit ihnen den Bereich der philosophischen Literatur im engeren Sinne verlassen. Das gilt selbst mit Blick auf Philon von Alexandria, der immerhin explizit philosophische Fragestellungen behandeln und dabei auch auf doxographische Traditionen und Mittel philosophischer Argumentation zurückgreifen,⁴² gelegentlich sogar Gattungen der philosophischen Literatur im engeren Sinne wie Traktat (*Aet*, *Prob*) oder Dialog (*Prov*, *Anim*) aufgreifen kann, der aber doch in erster Linie als Exeget, als Ausleger der Tora des Mose verstanden werden will. Erst recht muss bei den im Folgenden kurz zu besprechenden Texten, den Fragmenten des Aristobulos, dem 4. Makkabäerbuch, dem ethischen Lehrgedicht des Pseudo-Phokylides und eben auch mit Blick auf die *Sapientia Salomonis* festgehalten werden, dass die Hauptintention dieser Werke nicht bei der philosophischen Lehrdiskussion liegt, sondern bei einer religiös orientierten Rezeption und Aktualisierung biblischer Überlieferungen, die die Autoren je auf ihre Weise für ihre Ermahnungen zu einem toratreuen Leben unter den Bedingungen der hellenistisch-römischen Diaspora fruchtbar machen wollen.

Damit soll nicht gesagt sein, dass die hier näher zu besprechenden jüdisch-hellenistischen Autoren kein Interesse an der ihnen zeitgenössischen Philosophie gehabt hätten, und es ist auch in Rechnung zu stellen, dass diese selbst, wie betont, bereits einen Zug zur Religion erkennen lässt. Gleichwohl deutet schon die verwendete Terminologie auf ein durchaus bestehendes Bewusstsein von in der Sache liegenden Differenzen zwischen den überlieferten jüdischen Glaubensüberlieferungen und den philosophischen Schultraditionen der Griechen hin. So ist die ganze Wortgruppe φιλοσοφ- in der Septuaginta weitestgehend auf Belege aus dem 4. Makkabäerbuch beschränkt.⁴³ Auch in der übrigen jüdisch-hellenistischen Literatur ist sie im Vergleich zu σοφία durchaus selten. Philon und Josephus verwenden die Terminologie häufiger, aber soweit ich sehe, bezeichnet Philon weder sich selbst noch etwa Mose explizit als Philosophen.

⁴² Vgl. D. T. RUNIA, „Philo and Hellenistic Doxography“, in: ALESSE 2008, 13–54; J. DILLON, „Philo and Hellenistic Platonism“, in: ALESSE 2008, 223–232.

⁴³ S. dazu näher u., S. 243–245. Einzige Ausnahme ist Dan 1,20, wo herausgestellt wird, dass die vier israelitischen Knaben am Hof des Königs Nebukadnezar in ihrer Weisheit (ἐν παντί λόγῳ καὶ συνέσει καὶ παιδείᾳ) den Sophisten und Philosophen (ὑπὲρ τοὺς σοφιστὰς καὶ τοὺς φιλοσόφους) des Königs weit überlegen sind; vgl. auch 1,17: „der Herr gab ihnen Wissen und Verstand und Einsicht und Klugheit in jeglicher Kunst der Schriftauslegung“ (ἔδωκεν ὁ κύριος ἐπιστήμην καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν ἐν πάσῃ γραμματικῇ τέχνῃ).

Eine charakteristische Ausnahme bildet der Aristeasbrief,⁴⁴ der im Rahmen der Schilderung eines Symposiums, das König Ptolemaios mit den aus Jerusalem angereisten Priestern hält, auf eine entsprechende Frage des Königs einem der Priester eine regelrechte Definition der Philosophie in den Mund legt: „Was ist Philosophie? – ‚In jeder Situation vernünftig überlegen und sich nicht durch Leidenschaften fortreißen lassen, ... sondern die schädlichen Folgen der Begierden bedenken und maßvoll das jeweils Erforderliche tun.‘“ Bezeichnenderweise fügt der jüdische Priester noch hinzu: „Damit wir aber darauf achten, müssen wir Gott bitten.“⁴⁵ Schon im Rahmen der vorangehenden Erzählung von der Beschaffung eines Exemplars der Tora für die Bibliothek von Alexandria war diese als „eine philosophische und reine, weil göttliche Gesetzgebung“ bezeichnet worden, allerdings nicht durch einen Juden, sondern durch den Bibliothekar Demetrios in seiner Eingabe an den König.⁴⁶ Der Aristeasbrief signalisiert damit in narrativer Gestalt, wie ein sachliches Interesse an populärphilosophischen Themen, Argumentationsformen (hier nach dem Schema der ‚Fragen und Antworten‘) und Begriffen mit erkennbar jüdischen Positionen verbunden werden kann, ohne dass dabei die jüdische Tora mit der Philosophie der Griechen einfach identifiziert wird.

3.1. Aristobulos

Dafür, dass eine spezifisch religiöse Intention und die mit ihr verbundene äußerst enge Anbindung an ein im antiken Horizont eher partikulares Traditionskonvolut wie die Mose-tora keineswegs die Rezeption griechisch-philosophischer Traditionen ausschließen muss, steht schon in ptolemäischer Zeit der Toraausleger Aristobulos.⁴⁷ Von dem in der Mitte des 2. Jh. v. Chr. in Alexandria wirkenden hellenistisch gebildeten Gelehrten sind nur wenige Fragmente eines offenbar umfangreicheren Auslegungswerkes zur Tora erhalten. Soweit die überlieferten Fragmente dies zu erkennen geben, bediente sich Aristobulos der ursprünglich für die Homerexegese entwickelten, in seinem alexandrinischen philosophischen Umfeld geübten allegorischen Auslegungsmethode,⁴⁸ um die Tora des Mose für seine

⁴⁴ Zu Aristobulos s. u., S. 233–237. Bei Artapanos, Fr. 3,4, kann Mose als Lehrer des Orpheus und „Erfinder der Philosophie“ (sowie vieler weiterer „nützlicher Dinge“ wie Schiffbau, Rüstungsgüter und Bewässerungsanlagen) angesehen werden.

⁴⁵ *EpArist* 256 (Übersetzung nach MEISNER).

⁴⁶ *EpArist* 31. Alle übrigen Belege für die Wortgruppe φιλοσοφ- beziehen sich auf heidnische Philosophen, vgl. 201; 235; 285; 296.

⁴⁷ Grundlegend zu ihm WALTER 1964, 7–171; ders. 1975, 257–299; griechischer Text mit englischer Übersetzung bei C. R. HOLLADAY, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Vol. III: Aristobulos*. SBL.TT 39 (Atlanta 1995); vgl. auch HENGEL 1988, 295–307; WEBER 2000, 98–126; STERLING 2009, 72–78.

⁴⁸ Genauer dazu WALTER 1964, 124–129. Walter arbeitet heraus, dass Aristobulos zwar die allegorische Methodik aus der philosophischen Homerexegese übernimmt, allerdings

griechisch gebildeten (vorwiegend) jüdischen Zeitgenossen geistig fruchtbar zumachen. Textgrundlage seiner Auslegung ist durchweg die Septuaginta. Hebräisch hat er offenbar nicht gekonnt.

Aber nicht nur implizit nutzt Aristobulos literaturwissenschaftliche Methoden und philosophische Argumente aus seinem hellenistischen Umfeld. Ausdrücklich stellt er sich mit Anhängern anderer Philosophenschulen auf eine Ebene, wenn er behauptet: „Denn bei allen Philosophen herrscht Einigkeit darüber, dass man (bei Überlegungen) über Gott heilige (d.h.: dem heiligen Gegenstand angemessene) Begriffe verwenden muss, worauf ganz besonders unsere (philosophische) Schule (ἀίρεσις) mit Recht Wert legt.“⁴⁹ Unmittelbar anschließend belegt er dies mit der Ausrichtung der jüdischen Tora auf klassische Tugenden wie „Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Enthaltbarkeit und die übrigen der Wahrheit gemäßen Güter“. Klar wird auch an anderen Stellen, dass diejenige Philosophenschule, zu der sich Aristobulos selbst rechnet, eben die des Mose ist, dem er nicht zögert, namentlich genannte Größen wie Pythagoras, Sokrates, Platon und die peripatetische Schule zeitlich nach- und sachlich unterzuordnen.⁵⁰ Allerdings vermeidet er es offenbar bewusst, Mose selbst als Philosophen zu bezeichnen. Vielmehr unterscheidet er ausdrücklich zwischen dem ‚Gesetzgeber‘ (νομοθέτης) Mose und den heidnischen ‚Philosophen‘ (φιλόσοφοι) und ‚Dichtern‘ (ποιηταί), die jenem wegen seiner Weisheit und des in ihm wirkenden göttlichen Geistes den Ehrennamen προφήτης zuerkennen.⁵¹

Dass solche Zuweisungen nicht bloß rhetorisch zu verstehen sind, sondern, jedenfalls nach dem Selbstverständnis des Aristobulos, auch auf philosophischer Reflexion beruhen, zeigt das umfangreichste überlieferte Fragment des Aristobulos, in dem es um die rechte Interpretation der biblischen Ausdrücke für Gottes Handeln an und in der Welt geht. Ausgangspunkt für die Interpretation sind Aussagen im Bibeltext über Gott, die als anthropomorph verstanden werden könnten, etwa die Rede von der ‚Hand Gottes‘, seinem ‚Stehen‘ oder seinem ‚Herabsteigen‘ auf den Berg Sinai. Nach einigen methodologischen Vorbemerkungen kommt Aristobulos zum seiner Meinung nach eigentlichen (nämlich philosophischen)

„zu dem Text, den er auslegt, ein anderes Verhältnis hat, als es sowohl die Stoa wie die Alexandriner zum Homer hatten“. Die Tora war für ihn „weder Schulbuch noch literarisch-ästhetisches Denkmal“, sondern „ihm, dem Juden, schlechthin vorgegeben. ... Weil Aristobulos' Glaube durch die Thora selbst geprägt und bestimmt ist, ist er im tiefsten mit dem Text einig. Wo seine Deutung einsetzt, handelt es sich nie mehr um die Mitte des Textes, um Gott und sein Handeln selbst, sondern um anthropomorphe Züge, die Gott beigelegt werden bzw. in denen sein Handeln beschrieben wird“ (129f.).

⁴⁹ Aristobulos, Fr. 4,8 (WALTER 1975, 275f.).

⁵⁰ Vgl. Fr. 2,4 (WALTER 1975, 270); Fr. 3 (WALTER 1975, 273f.); Fr. 4,4 (WALTER 1975, 274f.); Fr. 5,10 (WALTER 1975, 276).

⁵¹ Fr. 2,3f. (WALTER 1975, 270f.). Auch in Fr. 3,1 und Fr. 4,8 bezieht sich φιλόσοφος eindeutig auf heidnische Philosophen.

Sinn der biblischen Wendungen vom ‚Stehen‘ und ‚Herabsteigen‘ Gottes, den er mit grundsätzlichen Aussagen zum Verhältnis von Gott und Welt beschreibt: „Als göttliches ‚Stehen‘ aber dürfte dem erhabenen Sinne nach wohl mit Recht der Bestand der Welt bezeichnet sein. Denn über allem (steht) Gott, und alles ist (ihm) untergeordnet und hat (von ihm her) Bestand (στάσις) bekommen; daher haben die Menschen den Eindruck, dass (all) dieses unwandelbar (ἀκίνητα) sei.“ Diesen Gedanken von der στάσις des Alls illustriert Aristobulos anschließend, indem er auf die Unwandelbarkeit seiner Bestandteile verweist: Nie kann der Himmel zur Erde werden oder die Erde zum Himmel, nie die Sonne zum Mond noch umgekehrt, nie ein Mensch zum Tier usw. Denn „sie sind unauswechselbar, doch erfahren sie je für sich (immer) gleichartig Wandlung und Vergehen (τροπᾶς καὶ φθορᾶς). Das göttliche ‚Stehen‘ nun (ἢ στάσις οὖν ἢ θεία) könnte wohl in diesem Sinne gemeint sein, da ja alle Dinge Gott untergeordnet sind.“⁵² Der Bestand alles Geschaffenen wird somit, auch wenn er als etwas Göttliches bezeichnet wird, doch sorgfältig von Gott als dem ihm als Transzendentes gegenüberstehenden Wesen abgehoben.

Auch das Herabsteigen Gottes auf den Berg bei seiner Theophanie am Sinai und die sich nach Ex 19f. dabei vollziehenden sicht- und hörbaren Ereignisse deutet Aristobulos philosophisch. Weil die riesige Volksmenge Feuer und Trompetentöne in einem Gebiet von fünf Tagesreisen um den Berg vernehmen konnte, kann Gottes Herabsteigen nicht räumlich begrenzt gedacht werden, sondern „Gott ist überall“ (πάντη). Daraus, dass das Feuer loderte, ohne irgendwelchen Brennstoff zu verzehren (ἀνυποστάτως), und dass auch die Trompetenstöße ohne menschliche Bläser oder Instrumente blitzartig zusammen mit dem Feuer auftraten, ergibt sich, dass „Gott ohne irgendwelche (Vermittlung) seine alldurchwaltende Majestät offenbart hat“ (δεικνύναι τὴν ἑαυτοῦ διὰ πάντων μεγαλειότητα).⁵³

In Fragment 4 interpretiert Aristobulos Gottes ‚Stimme‘ bzw. sein ‚Wort‘ bei der Erschaffung der Welt, indem er ausdrücklich Pythagoras, Sokrates und Platon heranzieht, die sich Mose angeschlossen hätten, „wenn sie sagen, dass sie Gottes Stimme hören, wenn sie die Beschaffenheit des Alls sorgfältig betrachten (und zu dem Ergebnis kommen), dass (es) von Gott her geworden ist und von ihm ununterbrochen erhalten wird“.⁵⁴ Wenig später zitiert er einen längeren Abschnitt aus dem Prolog der *Phainomena* des stoisch geprägten Dichters Aratos von Soloi (310 bis

⁵² Fr. 2,9–12 (WALTER 1975, 271f.).

⁵³ Fr. 2,12–17 (WALTER 1975, 272f.).

⁵⁴ Fr. 4,4 (WALTER 1975, 274). HENGEL 1988, 300, hält mit der Nennung von Pythagoras, Sokrates und Platon eine Anspielung auf den *Timaios* des Platon für möglich, da in diesem Dialog ein Pythagoräer (Timaios von Lokris) dem Sokrates die platonische Schöpfungslehre vorträgt.

245 v. Chr.), das er mit der Bemerkung zusammenfasst: „Ich glaube, dass hier klar und deutlich gezeigt ist, dass in allem die Macht Gottes wirkt (διὰ πάντων ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ).“⁵⁵

Fragment 5 behandelt den Sabbat. Der siebte Schöpfungstag wird zum einen (wie in der Bibel) als Ruhetag für Gott und Menschen interpretiert, zugleich aber zum anderen (gegen die biblische Vorlage) mit dem ersten Schöpfungstag identifiziert, an dem Gott das Licht erschuf, das von Aristobulos mit der Weisheit gleichgesetzt wird. Gott erschuf also das Licht, mit dessen Hilfe die Schöpfung überhaupt erst im Zusammenhang erkannt werden kann. Eine solche Welterkenntnis im Licht der Schöpfung kann nach Aristobulos wiederum mit der Weisheit identifiziert werden, denn alles Licht stammt von ihr her. Diese kühne Gedankenkombination findet Aristobulos auch in der peripatetischen Schule wieder, nach welcher die Weisheit als Fackel für einen Lebensweg in Ataraxie bezeichnet werde.⁵⁶ Aber besser noch habe König Salomo von der Weisheit gesprochen, die eher als Himmel und Erde dagewesen sei. Anschließend wendet sich Aristobulos in pythagoreisch klingenden Ausführungen der Siebenzahl zu.⁵⁷ Als die Schöpfung durchwaltendes Ordnungsprinzip sei sie zugleich Erkenntnisprinzip für den Menschen und somit auch ethisch relevant: „Er hat uns aber den (siebenten Tag) klar als gesetzlich geboten(en Ruhetag) bezeichnet zum Zeichen für die über uns waltende Siebenergesetzmäßigkeit (ἑβδόμος λόγος), gemäß derer wir Erkenntnis (aller) menschlichen und göttlichen Dinge haben (können).“⁵⁸

Fragt man nun, welcher philosophischen Schule Aristobulos nicht nach seinem eigenen Urteil, sondern nach dem seiner philosophisch gebildeten nichtjüdischen Zeitgenossen zuzuordnen wäre, so macht sich eine gewisse Ratlosigkeit breit. Vermutlich hätte man ihn wegen seiner philosophisch ganz und gar uneinsichtigen Bindung an die Autorität der Mose-Tora überhaupt keiner philosophischen διαδοχῆ zugewiesen, sondern bestenfalls als ‚barbarischen‘ Philosophen betrachtet.⁵⁹ Seine Einzelargumente mag man nachvollzogen, aber kaum als originell angesehen haben. Seine Berufung auf Pythagoras, Sokrates, Platon oder die Peripatetiker betraf immer nur Einzelnes, während deren Deutungshorizonte offenkundig von woanders her, nämlich aus der jüdischen Glaubensüberlieferung und ihrer

⁵⁵ Fr. 4,7 (WALTER 1975, 275).

⁵⁶ WALTER 1975, 276, weist darauf hin, dass eine solche Aussage bei Peripatetikern nirgends zu finden sei, während sie eher epikureischen oder stoischen Lehren entspreche.

⁵⁷ Vgl. dazu HENGEL 1988, 301–305; WALTER 1964, 166–171.

⁵⁸ Fr. 5,12 (WALTER 1975, 277).

⁵⁹ Megasthenes (4./3. Jh. v. Chr.), *Indica*, bei Clemens Alexandrinus, *Strom.* I 15,72,5 (nach STERN 1974, 45f.), rechnet neben indischen Brahmanen und anderen Syrern, die Aussagen zur Naturphilosophie machten, auch Juden zu den „Philosophen außerhalb Griechenlands“ (ἔξω τῆς Ἑλλάδος φιλοσοφοῦντες). Vgl. auch Theophrast, bei Porphyrios, *De Abstinentia* II 26 (STERN 1974, 10f.).

autoritativen Grundlage, der Moseora, bezogen wurden. Hinzu kommt, dass Aristobulos seine philosophischen Anleihen mit ebensolchen aus der griechischen Dichtung (Orpheus) vermischte, aus deren zeitgenössischer Interpretation er auch seine allegorischen Auslegungsprinzipien abgeleitet hatte.⁶⁰

Demgegenüber sind stoische oder platonische Züge im Gottesverständnis des Aristobulos für seine Aussageabsichten eher sekundär und jedenfalls kaum einer spezifischen Schultradition einzuordnen. Einerseits stellt er Gottes Majestät dem Kosmos klar gegenüber und betont die Unmittelbarkeit seines Handelns an der Welt. Andererseits (bzw. zugleich) bekennt er, Gott sei überall, und zitiert ausführlich den stoisch geprägten Dichter Aratos: „erfüllt sind von Gott ja die Straßen der Städte und auch der Menschen sämtliche Märkte, erfüllt ist das Meer auch und seine Häfen; in allem ist uns Gottes Hilfe vonnöten – sind wir doch seines Geschlechts!“⁶¹ Wenn Aristobulos die Siebenzahl als Erkenntnisprinzip für Göttliches und Menschliches bezeichnet, könnte das an den stoischen Logos ebenso wie an die platonische Weltseele erinnern, wobei zugleich auch pythagoreische Einflüsse denkbar sind. Für die Interpretationsrichtungen und -ziele des Aristobulos sind aber nicht solche philosophischen Lehrmeinungen leitend, die er allenfalls als argumentative Hilfsmittel heranzieht, und auch nicht allein der Wortlaut der seiner Auslegung zugrunde liegenden biblischen Einzeltexte, wohl aber das biblische Gottesverständnis insgesamt, nach welchem Gott als Schöpfer den Menschen, die sich ihm anvertrauen, insbesondere dem Volk Israel, das er unter Führung des Mose aus Ägypten herausgeführt hat, als lebendiges Gegenüber begegnet. Diese theologische Basis ist für Aristobulos in erheblich stärkerem Grade maßgeblich, als es philosophische Topoi welcher Schulrichtung auch immer je sein könnten.⁶²

3.2. Philon von Alexandria

Auf Philon kann und braucht in unserem Zusammenhang nur kurz eingegangen zu werden, zum einen, weil ihm ein eigener Essay in diesem

⁶⁰ RIEDWEG 1993, 73–106, hat in einer detaillierten Analyse nachgewiesen, dass Aristobulos ein ursprünglich stoisch geprägtes pseudo-orphisches Gedicht im platonisch-aristotelischen Sinn umgearbeitet hat (zustimmend STERLING 2009, 77f.).

⁶¹ Fr. 4,6 (WALTER 1975, 275). Vgl. auch Apg 17,28.

⁶² So auch WALTER 1964, 130: „Gott war für ihn nicht wie für die Stoa ein Wechselbegriff für Natur und Kosmos, sondern Gott war der Schöpfer, der der Natur und dem Kosmos unbedingt überlegen war“; vgl. zum ganzen WALTER 1964, 129–141. Mit umgekehrter Akzentsetzung sagt RIEDWEG 1993, 97f., nicht wesentlich anderes: „Dass Aristobulos in erster Linie Jude ist und sich zum Judentum bzw. zur jüdisch-alexandrinischen Philosophie als seiner eigentlichen philosophischen Schule (ἡ καθ’ ἡμᾶς αἰρεσις) bekennt, schließt nicht aus, dass er in seinem Denken einer bestimmten nichtjüdischen Philosophenschule besonders nahestand.“

Band gewidmet ist,⁶³ zum andern, weil eine auch nur ansatzweise gründlichere Würdigung seines Werkes unter dem Gesichtspunkt der Rezeption philosophischer Traditionen hier zwangsläufig zu weit führen müsste. Es soll lediglich ein einziger Punkt herausgegriffen werden, der allerdings für den philosophischen Kontext in Alexandria mit Blick auf die *Sapientia Salomonis* von besonderer Bedeutung ist, die Rezeption des platonischen Dialogs *Timaios* in seinem Traktat *De opificio mundi*. Der größte Teil der Einzelschriften Philons lässt sich drei großen Kommentarwerken zum Pentateuch zuweisen, dessen Text allen seinen philosophischen Argumentationen als autoritative Basis zugrunde liegt. *De opificio mundi* gehört zu der so genannten *expositio legis*, einer umfassenden, systematisch aufgebauten Auslegung des Pentateuchs, in welcher nach einer philosophischen Interpretation der biblischen Berichte von der Erschaffung der Welt (*Op*) an den Erzvätergestalten der Genesis exemplarische Tugenden dargestellt werden (erhalten nur *Abr*, *Jos*), bevor die Einzelgebote des Pentateuchs, angeordnet nach den Geboten des Dekalogs, in thematischen Traktaten ausgelegt werden (*Decal*, *SpecLeg*, *Virt*). Das Werk wird entsprechend der Textfolge des Pentateuchs mit einer Interpretation der Segens- und Fluchsprüche aus Dtn 28 abgerundet (*Praem*). Nach M. Niehoff gehört die *expositio legis* zum Spätwerk Philons, das sich – im Unterschied zu dem allegorischen Genesis-Kommentar und den nach dem Schema von Fragen und Antworten gestalteten *Quaestiones in Genesim et Exodum* – primär an Nichtjuden wendete und möglicherweise erst während seines mehrjährigen Rom-Aufenthalts im Zuge der Gesandtschaft der alexandrinischen Judentum zum Kaiser Caligula entstanden ist.⁶⁴

Die Torainterpretation bei Philon hat ihr philosophisches Profil darin, dass er das jüdische, im Pentateuchtext überlieferte Gesetz mit dem universal geltenden Naturgesetz identifiziert, was mit stoischen ebenso wie mit platonischen Konzeptionen vereinbar ist.⁶⁵ Explizit verankert Philon die Tora zugleich aber in der biblischen Schöpfungsgeschichte. Gleich zu Beginn der *expositio legis* stellt er heraus, dass „sowohl die Welt mit dem Gesetze als auch das Gesetz mit der Welt im Einklang steht (ὡς καὶ τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ καὶ τοῦ νόμου τῷ κόσμῳ συνάδοντος) und dass der gesetzestreue Mann ohne weiteres ein Weltbürger (κοσμοπολίτης) ist, da er seine Handlungsweise nach dem Willen der Natur (πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως) regelt, nach dem auch die ganze Welt gelenkt wird“.⁶⁶ In allegorischer Auslegung des Namens Josef ordnet Philon die eine Verfassung des ‚Weltstaates‘, die er mit der universal geltenden „Vernunft der

⁶³ S. den Beitrag von M. NIEHOFF, S. 257–271.

⁶⁴ NIEHOFF 2011a.

⁶⁵ Vgl. dazu meinen Artikel: „Nomos. B. Jüdisch, C. Neues Testament“, *RAC* 25 (2013) [1006–1061] 1025–1028.

⁶⁶ Philon, *Op* 3 (Übersetzung hier und im Folgenden nach COHN-HEINEMANN).

Natur“ (λόγος φύσεως) identifiziert, den verschiedenen Staatsgesetzen kategorial über. Jene gebiete, was von allen Menschen getan oder unterlassen werden muss, diese seien lediglich der Naturverfassung hinzugefügt worden,⁶⁷ um Habgier und Eigennutz der Völker zu begrenzen. Vom Zusammenhang der *expositio legis* her wird deutlich, dass Philon mit der einen Verfassung und dem einen Gesetz (*Jos* 29) den *mosaischen* Nomos meint, auch wenn er den Grundgedanken eines universalen Naturgesetzes aus der stoischen Philosophie übernimmt. Das Mosegesetz kann demnach gewissermaßen als ‚Abschrift‘ des Naturgesetzes verstanden werden. Es lässt sich auch am tugendhaften Lebenswandel der Patriarchen Israels ablesen.⁶⁸ Auch mit Kategorien wie den „Ungeschriebenen Gesetzen“ (*Decal* 1; vgl. *Abr* 275f.; *Hypoth* 7) oder dem νόμος ἔμψυχος (*Abr* 5; vgl. *VitMos* I 162) greift Philon Topoi der philosophischen Ethik auf. Nach stoischer Auffassung ist der ganze Kosmos vom Logos durchwaltet. Der Mensch hat der Natur entsprechend zu leben, wobei er seine Vernunft gebrauchen soll, um die ungeschriebenen Gesetze der Natur zu erkennen.⁶⁹

In seiner Interpretation der biblischen Schöpfungstexte in *De opificio mundi* greift Philon unmittelbar auf Platons *Timaios* zurück.⁷⁰ In einer umfassenden philosophischen Vorbemerkung (*Op* 7–12) setzt er sich zunächst mit denjenigen auseinander, die die Welt für unerschaffen und ewig erklären.⁷¹ Demgegenüber habe Mose erkannt, „dass in den existierenden Dingen das eine die wirkende Ursache, das andere ein Leidendes sein muss und dass jenes Wirkende der Geist des Weltganzen ist ... dass das Leidende dagegen an und für sich unbeseelt und unbeweglich ist, nachdem es aber von dem Geiste bewegt und gestaltet und beseelt worden, in das vollendetste Werk, in diese (sichtbare) Welt sich verwandelte“.⁷² Hauptargument für Philons eigene Sicht der Dinge ist zunächst der Verweis auf Gottes Vorsehung. Schon die Vernunft lehre, dass der Schöpfer sich um

⁶⁷ *Jos* 28–31; dahinter steht die schon im Hebräischen und in der Septuaginta explizierte Etymologie הָוִי von הָוָה = ‚hinzufügen‘ (griech. προστίθημι), vgl. *Gen* 30,24.

⁶⁸ Vgl. dazu H. NAJMAN, „A Written Copy of the Law of Nature: An Unthinkable Paradox?“, *SPhiloA* 15 (2003) 54–63.

⁶⁹ Vgl. dazu R. WEBER, *Das „Gesetz“ bei Philon von Alexandrien und Flavius Josephus. Studien zum Verständnis und zur Funktion der Thora bei den beiden Hauptzeugen des hellenistischen Judentums* (Frankfurt 2001) 78–114; ders. 2000, 410–449; M. KONRADT, „Tora und Naturgesetz. Interpretatio graeca und universal Geltungsanspruch der Mosetora bei Philo von Alexandrien“, in: ders. / R. C. SCHWINGES, *Juden in ihrer Umwelt. Akkulturation des Judentums in Antike und Mittelalter* (Basel 2009) 87–112.

⁷⁰ Vgl. dazu umfassend RUNIA 1986, sowie W. THEILER, „Philo von Alexandria und der hellenisierte Timaeus“, in: ZINTZEN 1981, 52–63; J. DILLON, „Cosmic Gods and Primordial Chaos in Hellenistic and Roman Philosophy: The Context of Philo’s Interpretation of Plato’s *Timaeus* and the Book of Genesis“, in: G. H. VAN KOOTEN (Hg.), *The Creation of Heaven and Earth. Re-interpretations of Genesis 1 in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity, and Modern Physics* (Leiden / Boston 2005) 97–107.

⁷¹ Das könnte gegen stoische Positionen gerichtet sein.

⁷² *Op* 8f.

das von ihm Geschaffene kümmert, wie ein Vater sich um die Erhaltung seiner Kinder sorgt, während um eine unerschaffene Welt sich niemand kümmern würde.⁷³ Als zweites Argument führt Philon den kategorialen Gegensatz zwischen dem Ungewordenen, Intelligiblen und dem sinnlich Wahrnehmbaren, Geschaffenen an: „Der große Mose dagegen erkannte, dass das Ungewordene (Ewige) zu dem Sichtbaren ganz und gar nicht passt; denn alles mit den Sinnen Wahrnehmbare ist im Werden und in Veränderung und bleibt niemals in demselben Zustand; er schrieb daher dem Unsichtbaren und nur Gedachten als verwandte Eigenschaft die Ewigkeit zu, während er dem sinnlich Wahrnehmbaren den ihm zukommenden Namen Genesis (Werden, Schöpfung) zuerteilte. Da nun diese Welt sichtbar und sinnlich wahrnehmbar ist, so ist sie notwendigerweise auch geschaffen.“⁷⁴

Wie D. T. Runia überzeugend nachgewiesen hat, folgt Philon hier im Wesentlichen platonischen, nicht etwa stoischen Gedankengängen, was sich insbesondere an der Paraphrase von Argumenten zur Erschaffung der Welt nach *Tim.* 27c–28b in *Op* 12 zeigt.⁷⁵ Auch das Stichwort γένεσις, das Philon natürlich aus der biblischen Überlieferung vertraut war, fand er im *Timaios* an dieser Stelle wieder,⁷⁶ was ihn zu der Überzeugung geführt haben dürfte, dass es Platon als der Jüngere wohl von Mose übernommen hatte. Im Folgenden verwendet Philon zur Erklärung der Welterschöpfung das Bild von einem Architekten, der die Bauformen der von ihm geplanten Stadt zunächst in seinem Geist entstehen lässt, sich also das Bild einer gedachten Stadt ausmalt, bevor er, das Auge stets auf dieses Musterbild gerichtet, den Bau ausführt. Ähnlich habe Gott zunächst in seinem Geist die Formen der Welt gebildet und aus ihnen das Muster einer gedachten Welt zusammengefügt, nach welchem er dann anschließend die sinnlich wahrnehmbare, materielle Welt erschuf.⁷⁷ Schließlich verweist Philon ausdrücklich auf „einen der Alten“, der schon gesagt habe: „gütig sei der Vater und Schöpfer; deshalb hat er seine vollkommene Natur nicht der Materie vorenthalten, die aus sich selbst nichts Edles hat, aber die Fähigkeit besitzt alles zu werden.“⁷⁸ Die Anspielungen auf Platons *Timaios* sind auch hier nicht zu übersehen und von Philon offenbar bewusst gesetzt, um die Übereinstimmung der biblischen, speziell mosaischen Schöpfungsvorstellung

⁷³ Hier könnte als Gegenposition an den Epikureismus gedacht sein.

⁷⁴ *Op* 12.

⁷⁵ Vgl. RUNIA 2001, 119–123.

⁷⁶ Plat. *Tim.* 27d.

⁷⁷ *Op* 17–19.

⁷⁸ *Op* 21, vgl. Platon, *Tim.* 29e: „Er war gut, und in einem Guten erwächst niemals in irgendeiner Hinsicht Missgunst. Frei von diesem Gefühl wollte er, dass alles ihm so ähnlich wie möglich würde“ (Übersetzung nach PAULSEN / REHN).

mit der philosophischen, speziell platonischen Tradition über die Entstehung der Welt in Einklang zu bringen.⁷⁹

Philons Vorstellung von der Natur als kosmischer Ordnung und göttlichem Gesetz lässt sich auch gut mit stoischen Konzeptionen in Einklang bringen. Sein Verständnis der Schöpfung und seine klare Unterscheidung von intelligibler und sinnlich wahrnehmbarer Welt und seine strenge Trennung zwischen dem transzendenten Gott und der von ihm geschaffenen und erhaltenen Welt folgt aber eindeutig platonischen Prämissen. Sein philosophisches Profil (wenn man von einem solchen sprechen will) ergibt sich somit aus einer Kombination von stoischer Ethik und platonischer Metaphysik. Darin folgt Philon der mittelplatonischen Linie, die sich über Cicero bis auf den Platoniker Antiochos von Askalon zurückführen lässt. Im Unterschied zu dieser philosophischen Tradition stellt Philon aber die „ungeschriebenen Gesetze“ der Natur nicht in einen Gegensatz zu den geschriebenen der Tora, sondern betont die Harmonie zwischen beiden, und den transzendenten Urheber des Alls identifiziert er mit dem biblischen Schöpfergott, von dem Mose Zeugnis gibt.

3.3. Pseudo-Phokylides

Neben Aristobulos und Philon von Alexandria, die beide explizit Namen und Werke der griechischen Philosophie heranziehen, obwohl sie selbst nicht in erster Linie als Philosophen schreiben, lassen sich philosophische Überlieferungen noch in weiteren jüdisch-hellenistischen Schriften identifizieren, ohne dort freilich ausdrücklich als solche namhaft gemacht zu werden. Als Beispiele dafür sollen hier das jüdische Lehr- und Mahngedicht des Pseudo-Phokylides und das 4. Makkabäerbuch betrachtet werden.

Das in Hexametern abgefasste Sentenzengedicht, das Phokylides zugeschrieben wurde, hat nicht nur sein Pseudonym und seine literarische Gestalt, sondern auch einen erheblichen Teil seiner Vorstellungswelt und seiner ethischen Überzeugungen der hellenistischen Kultur entlehnt, in die sein zweifellos jüdischer Verfasser offenbar gut integriert war.⁸⁰ Ein solches Milieu wird in der Regel in Alexandria im 1. Jahrhundert vor oder nach Christus gesucht, ohne dass sich im Lehrgedicht des Pseudo-Phokylides eindeutige Belege dafür ausmachen ließen. Die Sentenzensammlung besteht aus zahlreichen Einzelsprüchen und Spruchgruppen vorwiegend ethischen Inhalts, von denen nicht wenige sich erkennbar auf

⁷⁹ Vgl. zum Einzelnen noch Runias Kommentar zu *Op* und folgende Einzelstudien: D. T. RUNIA, „Plato’s *Timaeus*, First Principle(s), and Creation in Philo and Early Christian Thought“, in: REYDAMS-SCHILS 2003, 133–151; ders., „The King, the Architect, and the Craftsmen. A Philosophical Image in Philo of Alexandria“, in: R. W. SHARPLES / A. SHEPPARD (Hg.), *Ancient Approaches to Plato’s Timaeus* (London 2003) 89–106.

⁸⁰ Vgl. VAN DER HORST 1978; WALTER 1983, 173–278.

biblische Vorlagen (im Wesentlichen aus bestimmten Schwerpunktbereichen im Pentateuch) stützen, ohne diese explizit anzugeben oder gar zu zitieren. Deutlich ist das insbesondere im Einleitungsteil, der erkennbar auf Formen und Inhalte frühjüdischer paränetisch ausgerichteter Torarezeption zurückgreift, wie sie auch in anderen Texten der hellenistisch-jüdischen Weisheitsliteratur verbreitet ist.⁸¹

Das Gedicht als ganzes ist aber derart wenig explizit jüdisch markiert, dass sein tatsächlicher Ursprung bis in die neuzeitliche philologische Forschung hinein umstritten blieb.⁸² Dies gilt auch für den offenbar bewusst gestalteten Gesamtaufbau der Sentenzensammlung, der weder irgendwelchen biblischen Vorlagen folgt, noch anderen im Frühjudentum verbreiteten literarischen Mustern. Gattungsmäßig lässt sich das Gedicht als Gnomologion einordnen,⁸³ was aber die Frage nach seinem Aufbau noch nicht beantwortet. Folgt man einer These von W. T. Wilson, so ist der ganze erste Hauptteil des Gedichts (V. 9–131) nach dem Schema der vier Kardinaltugenden angeordnet: Der Gerechtigkeit lassen sich demnach die Verse 9–54 zuordnen, der Besonnenheit die Verse 55–96, der Tapferkeit die Verse 97–121 und der Weisheit die Verse 122–131.⁸⁴ Der jüdische Autor stellt sich damit in einen breiteren Strom gnomologischer Literatur, die sich des philosophisch-ethischen Schemas der Kardinaltugenden bedienen konnte, ohne damit immer gleich philosophische Schuldebatten verbinden zu müssen. Viel wichtiger sind ihm die zahlreichen konkreten ethischen Mahnungen und Weisungen, die er in diesem Rahmen anbringen und seinen Adressaten umso eindrucksvoller vermitteln kann. Dass er sich dabei nicht an einem Gegensatz zwischen ‚spezifisch jüdischen‘ und ‚allgemein hellenistischen‘ ethischen Werten orientiert, zeigt sein Gedicht praktisch mit jedem Vers, zu dem sich (mit wenigen Ausnahmen) Parallelen in Fülle aus der frühjüdischen ebenso wie der hellenistisch-römischen Literatur finden lassen.⁸⁵

Ähnlich ungrundsätzlich scheinen auch die anthropologischen Vorstellungen zu sein, die das Gedicht durchziehen. So kann der Autor in einem Abschnitt, der sich mit dem Tod des Menschen und seiner Hoffnung auf

⁸¹ Vgl. NIEBUHR 1987, 5–31; J. THOMAS, *Der jüdische Phokylides. Formgeschichtliche Zugänge zu Pseudo-Phokylides und Vergleich mit der neutestamentlichen Paränese*. NTOA 23 (Freiburg, Schweiz / Göttingen 1992) 57–102. V. 3–8 greifen schwerpunktmäßig Dekaloggebote auf, V. 9–41 stärker Gebote aus Lev 19; weitere Schwerpunkte der Torarezeption finden sich in V. 177–194 (vgl. bes. Lev 18/20) und am Schluss des Gedichts in V. 220–228 (Ehrung der Alten).

⁸² Im Grunde konnte die jüdische Herkunft erst dank der detaillierten Einzeluntersuchungen in den Kommentaren von Walter und van der Horst endgültig nachgewiesen werden. Zur Forschungsgeschichte vgl. VAN DER HORST 1978, 3–54.

⁸³ KÜCHLER 1979, 261–302.

⁸⁴ W. T. WILSON, *The Mysteries of Righteousness. The Literary Composition and Genre of the Sentences of Pseudo-Phocylides*. TSAJ 40 (Tübingen 1994) 63–118; ders. 2005, 23–30.

⁸⁵ Vgl. die Kommentare von WALTER 1983, VAN DER HORST 1978 und WILSON 2005.

Auferstehung beschäftigt (V. 99–108), also durchaus erkennbar jüdisches Kolorit trägt, relativ unausgeglichen sowohl bipolare als auch tripolare anthropologische Vorstellungen miteinander verbinden.⁸⁶ Zunächst betont er, dass der Leichnam eines Verstorbenen unversehrt bleiben sollte, denn „wir hoffen ja doch, dass bald aus der Erde ans Licht kommen die Reste der Dahingeshiedenen“ (102–104). Dann aber heißt es: „Denn die Seelen (ψυχαι) bleiben unversehrt in den Verblichenen. Denn der Geist (πνεῦμα) ist Gottes Leihgabe für die Sterblichen und sein Abbild (εἰκόν). Denn den Leib (σῶμα) haben wir von der Erde, und sofern wir uns hernach wieder zu Erde auflösen, sind wir Staub; das Luftreich (ἀήρ) aber hat (unseren) Geist (πνεῦμα) aufgenommen.“⁸⁷

Man wird in diesen Versen kaum philosophisch präzise Definitionen von Seele, Geist und Leib erwarten.⁸⁸ Vielmehr sind die verwendeten Termini ganz der paränetischen Intention untergeordnet, im Leben Erfahrungen mit dem Tod zu bewältigen. Der vorangehende und der folgende Kontext der Verse machen die alltagspraktischen Bedürfnisse deutlich, in die hinein sie sprechen: Es geht um einen angemessenen Umgang mit Verstorbenen und um die rechte Bereitung zum eigenen Sterben. Hier zählen nicht philosophische Distinktionen, sondern allein der menschenwürdige Umgang mit Toten wie Lebenden. Er soll dem biblischen Menschenbild entsprechen, das sich in dem ganzen Gedicht niederschlägt. Die Aussagen über das Leben nach dem Tod und die verschiedenen anthropologischen Vorstellungen, die dabei zur Sprache kommen, sind der Intention untergeordnet, zum rechten Leben angesichts des Todes zu ermahnen. Inkonsistenzen hinsichtlich mancher Begriffe und Vorstellungen können in Kauf genommen werden, wenn nur diese Aussageabsicht konsistent bleibt und überzeugend wirkt.

3.4. Das 4. Makkabäerbuch

Das Vierte Makkabäerbuch ist als philosophische Lehrrede gestaltet, wie bereits die Texteröffnung zu erkennen gibt: „Ein zentrales philosophisches Lehrstück vorzutragen schicke ich mich an (Φιλοσοφώτατον λόγον ἐπιδείκνυσθαι μέλλων). ... Dazu erlaube ich mir, euch den guten Rat zu geben, eure Aufmerksamkeit doch entschlossen der folgenden philo-

⁸⁶ Vgl. dazu NIEBUHR 2008.

⁸⁷ *PseudPhok* 105–108 (Übersetzung WALTER).

⁸⁸ M.E. ergibt sich die Struktur des ganzen Aussagezusammenhangs aus der Verknüpfung von zwei in sich stimmigen, jeweils bipolaren anthropologischen Mustern („Leib – Seele“ *versus* „Leib – Geist“), die im vom Dichter geschaffenen Textzusammenhang zu einem dichotomischen Modell „Leib“ *versus* „Seele/Geist“ verbunden werden, was dann auf eine Identifizierung von Seele(n) und Geist hinausläuft; vgl. dazu NIEBUHR 2008, 473.

sophischen Erörterung (τῆ φιλοσοφίᾳ) zuzuwenden.“ (1,1)⁸⁹ Die Schrift als ganze entwickelt in schulmäßigem Aufbau den im Exordium (1,1–12) aufgestellten und später oft wiederholten Lehrsatz, dass „die gottesfürchtige Urteilskraft souveräne Herrscherin über die Leidenschaften“ sei (εἰ αὐτοδέσποτος ἔστιν τῶν παθῶν ὁ εὐσεβῆς λογισμός).⁹⁰ Der rhetorischen Disposition des Gesamttextes sind formal und thematisch verschiedenen gestaltete Einzelabschnitte untergeordnet, im ersten Teil (1,13–3,18) vorwiegend Lehrsätze und Definitionen, die argumentative Abwehr von Einwänden, paränetische Aufzählungen und Gebotsreihen sowie eine Beispielerzählung aus dem Leben Davids, im zweiten Teil (3,19–17,6) dann die exemplarischen Erzählungen vom Martyrium des Eleazar und der sieben Brüder während der Verfolgung der jüdischen Religion unter Antiochos IV., die ihrerseits wiederum mit unterschiedlichen sprachlichen Mitteln (Rededuelle, Martyriumsberichte, Abschiedsworte, philosophische Reflexionen und Argumentationen, Lobreden, Paradigmenreihen) gestaltet sind.⁹¹

Die gleich zu Beginn der Schrift eingeführte Terminologie bleibt auch in den folgenden narrativen Teilen bestimmend.⁹² So will der Religionsverfolger Antiochos den greisen jüdischen Priester Eleazar mit spöttischen Worten von dessen „absurder Philosophie“ (φλύαρα φιλοσοφία) abbringen.⁹³ Dieser lehnt das mit dem Hinweis ab, dass gerade „unsere Philosophie“ (ἡμῶν ἢ φιλοσοφία) Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit lehre (5,22–24). Nach seinem Martyrium wird Eleazar in einem Enkomion als „Philosoph eines göttlichen Lebens“ (φιλόσοφος θείου βίου) gepriesen, der „mit dem Gesetz harmonisch zusammenklingt“ (7,7). Er habe „durch Taten den Worten über (s)eine göttliche Philosophie (τῆς θείας φιλοσοφίας σου λόγους) Glaubwürdigkeit verliehen“ (7,9). Der Autor zieht daraus den Schluss: „Wer immer aber unter Berücksichtigung des gesamten Regelwerks der Philosophie sich philosophisch betätigt (τὸν τῆς φιλοσοφίας κανόνα φιλοσοφῶν), ... wird der nicht mit Hilfe der Gottesfurcht die Leidenschaften völlig beherrschen?“ (7,21). Daran knüpft er dann das Beispiel der sieben Brüder, die bereits im Knabenalter „mit Hilfe

⁸⁹ Übersetzung hier und im Folgenden nach KLAUCK 1989, 645–763. Zu den Einleitungsfragen vgl. KLAUCK 1989, 647–685, sowie DESILVA 2006, xi–xliv; zur genaueren gattungsgeschichtlichen Bestimmung als epideiktische Rede vgl. KLAUCK 1989, 659–662; DESILVA 2006, xxi–xxv. Der Text ist in der Septuaginta überliefert. Vgl. zum Ganzen auch WEBER 2000, 212–277.

⁹⁰ 4 Makk 1,1; vgl. 1,13.15.29f.33.35; 2,4.6.15.24 u.ö.

⁹¹ Zu Aufbau und Gliederung vgl. KLAUCK 1989, 648–653.

⁹² Zwölf Belege für die Wortgruppe φιλοσοφ-, die sonst in der gesamten Septuaginta nur noch ein einziges Mal vorkommt (Dan 1,20)!

⁹³ 5,11, vgl. 5,7: „nicht scheinst Du mir zu philosophieren, solange Du an der Gottesverehrung der Juden festhältst“ (οὐ μοι δοκεῖς φιλοσοφεῖν τῇ Ἰουδαίων χρώμενος θρησκείᾳ, eigene Übersetzung).

der frommen Urteilskraft eine philosophische Einstellung“ an den Tag legen (τῷ τῆς εὐσεβείας λογισμῷ φιλοσοφοῦντες, 8,1). Sehr deutlich wird in all diesen Formulierungen, dass unter der „göttlichen Philosophie“ der Juden nicht irgendwelche Lehrmeinungen zu verstehen sind, sondern in erster Linie die Haltung der Toratreue, die auch das Martyrium in Kauf zu nehmen bereit ist.

Die literarische Gestalt der philosophischen Lehr- und Mahnrede verdeckt somit ebenso wenig wie die in ihr verwendete Terminologie ihr Hauptanliegen: Die Leser sollen zur Treue gegenüber der Tora angesichts von inneren und äußeren Bedrängnissen aufgerufen und in diesem Bestreben bestärkt werden.⁹⁴ Zu diesem Zweck bedient sich der Verfasser nicht bloß verschiedener Elemente aus unterschiedlichen philosophischen Schulrichtungen seiner Zeit, ohne sich einer von ihnen eindeutig zuzuordnen zu lassen.⁹⁵ Auch die biblischen Überlieferungen und die geschichtlichen Stoffe aus der Makkabäerzeit gestaltet er so, dass sie als Paradigmata für ein ‚philosophisches Leben‘ nach jüdischen Maßstäben gelten können. „Der der Thora gehorsame Jude soll als der wahre Philosoph von göttlicher Einsicht erwiesen werden dadurch, daß es ihm gelingt, mittels des θεῖος λογισμός die Herrschaft über die Triebe zu erringen. Der Nomos befindet sich in Übereinstimmung mit der Vernunft und führt diese zum Ziel der Autokratie.“⁹⁶

Gleich im Exordium seiner Rede⁹⁷ zieht der Verfasser die ganze Palette philosophischer Begrifflichkeit heran, um seinem Anliegen Überzeugungskraft zu verleihen. Dabei scheint das Schema der vier ‚Kardinaltugenden‘ nicht bloß begrifflich durch, sondern wird in 1,6 auch (fast) komplett wiedergegeben: „Das Denken überwindet doch nicht die ihm eigenen Unzulänglichkeiten, sondern nur jene Leidenschaften, die der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), der Tapferkeit (ἀνδρεία) und der Besonnenheit (σωφροσύνη) entgegenstehen.“ (1,6)⁹⁸ Das Argument richtet sich gegen

⁹⁴ Zur Intention der Schrift vgl. NIEBUHR 1987, 216–218.

⁹⁵ Das hat ihm in der Forschung den Vorwurf des Eklektizismus eingetragen, vgl. WEBER 2000, 213 mit Anm. 17. Nach KLAUCK 1989, 666, „scheinen die Anleihen bei der Stoa vorzuherrschen, doch gibt es in der Affektenlehre eher peripatetische Züge, daneben auch Aussagen, die antiepikeisch wirken. Anderes klingt mehr platonisch oder gar pythagoreisch“.

⁹⁶ WEBER 2000, 213.

⁹⁷ Vgl. dazu H.-J. KLAUCK, „Hellenistische Rhetorik im Diasporajudentum. Das Exordium des vierten Makkabäerbuchs (4 Makk 1,1–12)“, in: ders., *Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments*. NTOA 29 (Freiburg, Schweiz / Göttingen 1994) 99–113; R. WEBER, „Eusebeia und Logismos. Zum philosophischen Hintergrund von 4. Makkabäer“, *JSJ* 22 (1991) 212–234.

⁹⁸ Dass die Klugheit (φρόνησις) hier fehlt, könnte textkritische Gründe haben; in 1,2.18 ist sie jedenfalls genannt. KLAUCK 1989, 688, vermutet aber bewusstes Weglassen der φρόνησις, weil der λογισμός deren πάθη (nämlich Vergessen und Unwissenheit) eben nicht beherrschen könne (vgl. 1,5). Zu den Kardinaltugenden vgl. auch 5,22–24.

den Einwand, die Urteilskraft könne ja Phänomene wie das ‚Vergessen‘ (λήθη) und die ‚Unwissenheit‘ (ἀγνοια) nicht überwinden. Demgegenüber betont der Verfasser, dass die Urteilskraft zwar die Leidenschaften nicht vernichtet, ihnen aber auch nicht weicht (οὐχ ὥστε αὐτὰ καταλύσαι, ἀλλ’ ὥστε αὐτοῖς μὴ εἶξαι). Nach 1,28–30 soll die Urteilskraft Lust und Schmerz als die beiden ‚Auswüchse‘ (φυτὰ) des Leibes und der Seele nicht ausrotten, sondern wie eine Gärtnerin säubern, beschneiden, begießen und veredeln, da sie ja „Führerin für die Tugenden und souveräne Herrscherin über die Leidenschaften“ ist. H.-J. Klauck sieht hierin einen Hinweis auf die peripatetische Affektenlehre, die sich von der Hauptströmung der Stoa unterscheidet. Nach dieser gehe es darum, solche Leidenschaften samt ihren Wurzeln völlig auszureißen und auszurotten.⁹⁹

Dieses eine Beispiel soll hier genügen, um zu zeigen, wie ein gebildeter jüdischer Autor im besten Griechisch seiner Zeit philosophische Topoi bewusst aufgreifen (ohne freilich seine Lehrmeister oder seine Schule beim Namen zu nennen), sie differenziert diskutieren und schließlich seiner erkennbar religiösen Zielsetzung dienstbar machen kann.¹⁰⁰

4. Philosophische Traditionen in der *Sapientia Salomonis*

An wenigen ausgewählten Beispielen soll abschließend gezeigt werden, wie auch in der *Sapientia Salomonis* philosophische Themen und Topoi aufgegriffen und der Intention der Schrift dienstbar gemacht werden, Juden in der griechisch sprechenden Diaspora, die unter den Bedingungen hellenistisch-römischer Kultur und den Herausforderungen paganer Religion leben, den Willen Gottes für ihre alltägliche Lebensgestaltung auf der geistigen Höhe ihrer Zeit verständlich zu machen.¹⁰¹

4.1. Die Gottlosen und der Gerechte (Sap 1,16–2,24)

Gleich in seiner ersten Rede an seine ‚Herrscherkollegen‘ verankert der Sprecher, König Salomo, seine Mahnungen in zentralen theologischen, er-

⁹⁹ KLAUCK 1989, 688, Anm. 6b; vgl. auch 693, Anm. 29c. Die stoische Auffassung belegt Klauck mit Zitaten aus Cicero, *Tusc.* 3,13; 4,57. Für eine 4 Makk näher stehende Sicht verweist er auf Plutarch, *Moralia* 451C. Ausführlicher zu 1,6f. und 1,28–30 im Kontext der philosophischen Diskussion der Zeit DE SILVA 2006, 75–78, 85–91.

¹⁰⁰ Zum Verhältnis von Gesetz, Weisheit und Philosophie im Zusammenhang frühjüdischer Toraparänese vgl. noch K.-W. NIEBUHR, „Hellenistisch-jüdisches Ethos im Spannungsfeld von Weisheit und Tora“, in: M. KONRADT / U. STEINERT (Hg.), *Ethos und Identität. Einheit und Vielfalt des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit* (Paderborn u.a. 2002) 27–50.

¹⁰¹ Zur Frage philosophischer Einflüsse in der *Sapientia* vgl. den instruktiven Forschungsbericht von NEHER 2004, 164–180, mit den wichtigsten Stationen: P. HEINISCH, *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit*. ATA I/4 (Münster 1908); FICHTNER 1938; C. LARCHER, *Études sur le livre de la Sagesse* (Paris 1969); REESE 1970.

kennbar biblisch kolorierten Grundaussagen: Gott hat das All geschaffen, hält es zusammen und sucht es heim mit seiner überführenden Gerechtigkeit (1,7–10.14). Den Tod dagegen hat er nicht geschaffen und auch nicht gewollt (1,13); er kam vielmehr durch den Neid des Teufels in die Welt (2,24), und die Menschen ziehen ihn sich selbst zu (1,12.16), wenn sie den Plänen der Gottlosen folgen und „Gesetzesverstöße“ begehen, die dem „eifersüchtigen Ohr“ Gottes nicht verborgen bleiben können (1,9f.). Gegen dieses „Gift des Verderbens“ gibt es nur ein Mittel, um nach dem Willen Gottes zum Heil zu gelangen, die Gerechtigkeit nämlich, die unsterblich ist und zur Unsterblichkeit führt (1,14f.).¹⁰²

Die Gegenposition zu dieser durchaus jüdischen Grundhaltung der Treue zu Gottes Willen entwickelt der Verfasser anschließend in Gestalt einer Rede über Gottlose und Gerechte, in der er zunächst die Position der Gottlosen ausgiebig in wörtlicher Rede wiedergibt (2,1–20). Sie wissen, dass ihr irdisches Leben kurz und vergänglich ist und nach dem Tod nichts von ihnen bleibt (2,1–5). Daraus ziehen sie den Schluss, es in vollen Zügen zu genießen (2,6–9) und dabei keinerlei Rücksicht zu nehmen auf sozial Bedürftige, sondern ungehemmt dem ‚Gesetz des Stärkeren‘ zu folgen (2,10f.). Den daraus resultierenden Konflikt mit „dem Gerechten“ (2,12), der ihnen unter Berufung auf Gott ihr Fehlverhalten vorhält (2,12.14.16), meinen sie nur durch dessen Beseitigung bestehen zu können (2,19f.). Dann dürfte sich nämlich erweisen, dass dessen Selbstverständnis als „Knecht Gottes“ (2,13), der „Gott seinen Vater nennt“ (2,16), nur fromme Einbildung war (2,17f.).

Vergleicht man die hier polemisch überzeichnete Position der Gottlosen mit zeitgenössischen Lebenseinstellungen und ethischen Grundsätzen,¹⁰³ wie sie in philosophischen Diskursen zur Sprache gebracht werden, dann werden schnell partielle Übereinstimmungen, aber ebenso deutlich auch grundsätzliche Differenzen sichtbar. Aussagen zur Vergänglichkeit menschlichen Lebens und zur Endgültigkeit des Todes könnten an Positionen epikureischer Philosophie erinnern, ebenso wie die offenbar von den Gottlosen vertretene Überzeugung, dass das Vertrauen auf Gottes Vorsehung und Heimsuchung nur fromme Illusion sei. Das Motiv von der Seele, die nach dem Tod wie ein Hauch oder Rauch verfliegt (2,3f.), verwendet schon Platon, an den Lukrez mit ähnlichen Bildern anknüpft.¹⁰⁴ Von der Zufälligkeit und Perspektivlosigkeit alles Gewordenen (2,2) und der menschlichen Existenz geht der Epikureismus aus: „Vergängliches darf im Wechsel nur leben. Hintereinander steigen und sinken die Menschengeschlechter. Innerhalb kurzer Fristen wechseln die Generationen, reichen,

¹⁰² Die Gerechtigkeit bildet eine *inclusio* um die erste Mahnrede, vgl. δικαιοσύνη in 1,1.15.

¹⁰³ Vgl. dazu ausführlicher KAISER 2003, 102–109.

¹⁰⁴ *Phaidon* 70a; 77b; Lukrez III 421–439.

wie Staffelläufer, die Fackeln des Lebens stets weiter.“¹⁰⁵ Epikur selbst lehrte schon, dass der Mensch sich um den Tod keine Sorgen zu machen braucht, da er ihn ja nicht erlebt.¹⁰⁶

Die ethischen Konsequenzen, die im Epikureismus aus einer solchen Lehre von der Natur des Alls und der Menschen gezogen wurden, sind freilich geradezu das Gegenteil von dem Hedonismus, der nach Sap 2,6–9 den Gottlosen zugeschrieben wird. Wenn auch etwa Lukrez durchaus anschaulich und farbig die Freuden des Lebens schildern kann, mit üppigen nächtlichen Mahlzeiten im goldenen Schloss und Saitenspiel, mit Ausflügen im Freundeskreis zu schattigen Ufern am Bach, mit vergnüglichen Erholungen der Jugend auf blühenden Wiesen im Frühling, so führt ihn dieses geradezu schwärmerische Idyll am Ende doch nur zu der nüchternen Feststellung: „Dörrende Fieberglut auch verlässt nicht früher den Körper, wenn man auf purpurnen Pfählen ruht und bestickten Geweben, statt mit der Decke des einfachen Manns sich begnügen zu müssen.“ Und ganz grundsätzlich gilt: „Weniges folglich benötigt ... unser Körper: Nur jenes, was ihn zu befreien vermag von den Schmerzen“, denn nur eines fordert die Natur: „Völliges Freisein des Körpers von Schmerzen und angenehmeit, frohe Empfindung des Geistes, fern jeglicher Furcht und Besorgnis“.¹⁰⁷

Offenbar setzt sich die *Sapientia* in ihrer Polemik gegen den hedonistischen Lebensstil der Gottlosen also nicht mit dem Epikureismus selbst auseinander, sondern folgt eher stoisch oder platonisch gefärbter anti-epikureischer Polemik. Damit wird deutlich, dass sie sich nicht in einem Diskurs mit abweichenden philosophischen Lehrmeinungen positioniert, sondern zu einer Lebenshaltung ermahnen will, deren Grundlage die jüdische Religion bietet. Natürlich schließt das nicht aus, sich auch bei philosophischen Motiven und Argumenten zu bedienen, wenn diese für die Intention der Schrift geeignet erscheinen. Aber das religiöse Anliegen ihrer schroffen Gegenüberstellung von Gerechten und Gottlosen wird bestimmt und gelenkt durch die Glaubensperspektive auf „Gottes Hand“, in der die Seelen der Gerechten ruhen (3,1), auf die „Unsterblichkeit“, auf die sie ihre Hoffnung setzen (3,4), und auf Gottes Willen, dem sie in ihrem irdischen Lebenswandel treu bleiben sollen (3,9).

4.2. Leib – Seele – Geist – Unsterblichkeit (Sap 2,23–3,9)

Ebenfalls noch zur Gegenüberstellung von Gottlosen und Gerechten im Rahmen der ersten Mahnrede gehören die Aussagen über die Erschaffung des Menschen nach dem Ebenbild Gottes und über seine Unvergänglich-

¹⁰⁵ Lukrez II 76–79 (Übersetzung nach EBNER).

¹⁰⁶ *Ep. Men.*, bei Diog. Laert. X 125.

¹⁰⁷ Lukrez II 17–36.

keit bzw. Unsterblichkeit: „Denn Gott hat den Menschen geschaffen zur Unvergänglichkeit, und zum Bild seiner eigenen Ewigkeit gemacht.“ (2,23) Deutlich schwingen hier Bezugnahmen auf biblische Aussagen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen mit, die auch im Frühjudentum breit rezipiert worden sind.¹⁰⁸ Frühjüdische Endzeiterwartungen, wie sie im Blick auf das Völkergericht und die Herrschaft der Gerechten über die Nationen (3,8) ebenso laut werden wie in der Hoffnung über den Tod hinaus (3,1.4f.7), lassen sich besonders im Danielbuch und in den Makkabäerbüchern wiederfinden.¹⁰⁹

Gleichzeitig taucht aber in der *Sapientia* eine anthropologische Terminologie auf, die nicht mehr allein von biblischen Texten gespeist ist, sondern griechische philosophische Konzeptionen zumindest anklingen lässt. Das zeigt sich schon am Vokabular. Typisch sind Abstrakta mit α -privativum und der Endung $-ία$ wie $\alpha\thetaανασία$ und $\alpha\phi\thetaαρσία$, die außerhalb der *Sapientia* in der Septuaginta nur in ‚Spätschriften‘ wie den Makkabäerbüchern oder dem griechischen Sirach vorkommen, umso häufiger aber bei Philon. Darüber hinaus haben die Aussagen über den Menschen durchaus reflektierenden, wenn auch nicht im engeren Sinne philosophisch argumentativen Charakter. Wenn in Sap 2,23 der Mensch nach dem Bild von „Gottes eigener Ewigkeit“ bzw. „seinem eigenem Wesen gemacht“ ist ($\epsilon\iota\kappa\acute{o}\nu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \iota\delta\iota\acute{\alpha}\varsigma\ \alpha\iota\delta\iota\acute{o}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$ ¹¹⁰ $\epsilon\pi\omicron\iota\eta\sigma\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$), dann wird damit eine abstrakte Feststellung getroffen, die deutlich über den Wortlaut der Schrift hinausgeht. Der Hauptakzent des Verses liegt hier, wie der Vergleich mit Gen 1,26 zeigt, nicht mehr auf der biblisch vorgegebenen Gottebenbildlichkeit des Menschen, sondern auf seiner Erschaffung zur Unvergänglichkeit. Es ist dieser Gedanke, der im Folgenden entfaltet wird, wenn den Seelen der Gerechten Bewahrung in Gottes Hand (3,1), Frieden (3,3) und Unsterblichkeit (3,4) zugesprochen wird, die der „Ewigkeit“ bzw. „Eigenheit“ Gottes entspricht.¹¹¹

Offenbar ist hier nicht, wie in Dan 12,2, an eine leibliche Auferstehung der Toten gedacht, sondern an das unsterblich Bleiben ihrer Seelen über den leiblichen Tod hinaus, allerdings nur der Seelen der Gerechten. Die Gottlosen dagegen werden, „wenn sie jäh sterben ... keine Hoffnung ha-

¹⁰⁸ Vgl. Gen 1,27; Ps 8,6f.; Sir 17,3. Umfassende Nachweise zur Rezeption der Schöpfungsaussagen aus Gen 1f. bietet die leider unveröffentlicht gebliebene Dissertation von B. SCHALLER, *Gen.1.2 im antiken Judentum. Untersuchungen über Verwendung und Deutung der Schöpfungsaussagen von Gen.1.2 im antiken Judentum*, Diss. Theol. (Göttingen 1961); vgl. auch LORENZEN 2008, 21–137.

¹⁰⁹ Vgl. Dan 7,27; 12,3. Zu $\alpha\thetaανασία$ in der frühjüdischen Literatur vgl. 4 Makk 14,5; 16,13; 18,23 ($\alpha\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\upsilon$); Philo passim; Josephus, *Ant* XII 282; in Sap noch 4,1; 8,13.17; 15,3.

¹¹⁰ Zum textkritischen Problem vgl. o., S. 114, Anm. 40.

¹¹¹ Vgl. auch 5,15: „Die Gerechten aber leben in Ewigkeit.“ Zum Thema Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit in der *Sapientia* vgl. noch BLISCHKE 2007, 107–114; COLLINS 1997, 178–195.

ben“ (3,18), genau wie es ihrem eigenen Denken entspricht (3,10).¹¹² Bevor hinter solchen Aussagen philosophisch reflektierte Lehrmeinungen über den Tod und die Unsterblichkeit der Seele vermutet werden,¹¹³ ist aber zunächst festzuhalten, dass der Sprachgebrauch der *Sapientia* in dieser Hinsicht außerordentlich vielfältig und wenig präzise ist.¹¹⁴ So kommen schon in 1,4–6 zwar Seele, Leib und Geist in unmittelbarem Zusammenhang miteinander vor. Allerdings lässt sich daraus keine auch nur ansatzweise systematisierte Anthropologie oder Seelenlehre ableiten. Die Seele ist genau so wie der Leib (*parallelismus membrorum!*) derjenige Ort im Menschen, wo Weisheit abwesend ist, wenn der Mensch Böses plant (1,4). Der von Bildung bestimmte „heilige Geist“ des Menschen (ἅγιον πνεῦμα παιδείας) folgt dagegen der Tugend, geleitet von der Weisheit als „menschenfreundlichem Geist“ (φιλόανθρωπον πνεῦμα, 1,5f.).¹¹⁵ Ganz entsprechend wird in der *Sapientia* auch nicht bloß den Seelen der Gerechten Unsterblichkeit zugesprochen (3,4), sondern ebenso ihrer Tugend (4,1), und in 1,15 wird, nachdem allen Geschöpfen eine Heilsperspektive eröffnet wurde, behauptet: „die Gerechtigkeit ist ja unsterblich“.¹¹⁶ Andererseits heißt es in 1,11: „ein Mund aber, der Lügen verbreitet, tötet die Seele (ἀναίρει ψυχὴν)“, und in 16,14: „ein Mensch aber kann zwar töten durch seine Schlechtigkeit, den ausgefahrenen Geist (ἐξελθὸν πνεῦμα) aber nicht zurückbringen und nicht befreien die (von der Unterwelt) übernommene Seele (ψυχὴν παραλημφθεῖσαν)“. Nach 7,1 ist jeder auf Erden geborene Mensch als „Nachkomme des aus Erde Entstandenen, des Erstgeformten“ sterblich (θνητός), der König ebenso wie jedes hilflose Neugeborene.¹¹⁷ Sehr plastisch, geradezu ‚biologisch‘, wird in 7,1–6 die Entstehung des Fötus im Mutterleib beschrieben, bevor das Neugeborene beim ersten Atemzug auf

¹¹² Vgl. 2,1–5!

¹¹³ Ein schönes Beispiel, wie etwa zu gleicher Zeit mit Hilfe explizit platonischer Argumente das Problem des Todes im Blick auf die Unsterblichkeit der Seele bewältigt werden konnte, bietet der *Axiochos* des Pseudo-Platon, vgl. MÄNNLEIN-ROBERT 2012, 3–41, bes. *Axioch.* 365e–366a (MÄNNLEIN-ROBERT 2012, 47): „Wir sind nämlich Seele, ein unsterbliches Lebewesen eingeschlossen im sterblichen Gefängnis; diese Hülle hier hat die Natur zu unserem Nachteil rings um uns herum gelegt ...“.

¹¹⁴ Vgl. zum Seelenverständnis der *Sapientia* auch BLISCHKE 2007, 65–67.

¹¹⁵ Vgl. 7,7: „Deswegen betete ich, und verständiges Denken wurde mir gegeben; ich rief (Gott) an, und es kam mir der Geist der Weisheit (πνεῦμα σοφίας).“

¹¹⁶ Vgl. dazu LORENZEN 2008, 36: „Die Gottebenbildlichkeit ist ... ethisch fundiert. ... Unsterblichkeit, ἀθανασία, und Unvergänglichkeit, ἀφθαρσία, lassen sich also beide semantisch beschreiben als ‚schöpfungsgemäße Anteilhabe des gottebenbildlichen Menschen an der unvergänglichen Gerechtigkeit Gottes, die sich nach dem körperlichen Tod im ewigen, friedvollen Sein bei Gott und der Teilhabe an seiner eschatologischen Herrschaft erweist.“

¹¹⁷ Vgl. dazu E. BONS, „Beobachtungen zum anthropologischen Vokabular von Weisheit 7,1–6 (θνητός άνθρωπος, εἰσόδος und ἐξόδος)“, in: S. KREUZER / M. MEISER / M. SIGISMUND (Hg.), *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte*. 3. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 22.–25. Juli 2010. WUNT 286 (Tübingen 2012) 144–154.

die Erde fallend „als ersten Laut ... ein Weinen“ ausstößt. Von einer Seele, die ihm bei der Geburt eingehaucht worden ist, was im Rahmen biblisch-anthropologischer Vorstellungen ja durchaus naheliegender wäre,¹¹⁸ ist hier keine Rede, vielmehr nur von der „allen gemeinsame(n) Luft“ (κοινὸν ἀέρα, 7,3).¹¹⁹ In 8,19f. bekennt dagegen der König: „Ein Kind aber war ich mit guter Anlage und hatte eine gute Seele erhalten (ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς), vielmehr aber: als guter war ich in einen unbefleckten Leib (εἰς σῶμα ἀμίαντον) gekommen“, und in 9,15 heißt es: „ein vergänglicher Körper beschwert ja die Seele (φθαροτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν), und es drückt die Behausung aus Erde (τὸ γεῶδες σκῆνος) nieder den Geist (νοῦς), der vieles sinnt.“¹²⁰

An keiner dieser Stellen wird in der *Sapientia* auch nur ansatzweise etwas von einer philosophisch reflektierten Anthropologie oder Psychologie sichtbar, wie sie sich überaus differenziert in der platonischen ebenso wie in der stoischen Tradition entwickelt hatte und etwa auch von Philon rezipiert werden konnte.¹²¹ Ebenso wenig können ihre Aussagen freilich mit der epikureischen Philosophie verbunden werden, nach welcher die Seele als Organ der Sinneswahrnehmungen an den Organismus gebunden ist und sich mit dessen Tod auflöst.¹²² Auch von einer ‚Krankheit der Seele‘ oder gar von ihrem Tod, wie es von Stoikern gelehrt und ebenfalls von Philon gelegentlich aufgenommen werden konnte,¹²³ findet sich in der *Sapientia* keine Spur. Stattdessen lassen sich viele der zitierten Wendungen eher auf Formulierungen der Septuaginta zurückführen, ohne dass damit die Aussagen der *Sapientia* über den Menschen, seine Seele, seinen Geist oder die Unsterblichkeit dezidiert von nichtjüdischen philosophischen Vorstellungen oder Ausdrucksweisen abgegrenzt würden. Was die *Sapientia* über den Menschen und seine Seele zu sagen hat, kann da-

¹¹⁸ Vgl. Gen 2,7LXX: „Und Gott formte den Menschen als Aufwurf von der Erde (χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς) und blies in sein Angesicht Lebensatem (πνοὴν ζωῆς), und der Mensch wurde eine lebende Seele (εἰς ψυχὴν ζῶσαν).“ (Übersetzung *Septuaginta Deutsch*).

¹¹⁹ Anders dagegen 15,11: „denn er [sc. der törichte Götzenbildner] hat den nicht erkannt, der ihn formte und der ihm einhauchte eine tätige Seele (ψυχὴν ἐνεργοῦσαν) und der (ihm) einblies lebendigen Geist (πνεῦμα ζωτικόν).“

¹²⁰ Vgl. dazu WERNER 1991, 38–50.

¹²¹ Zur stoischen und platonischen Seelenlehre vgl. LONG / SEDLEY 1999, 373–385; FORSCHNER 1981, 123–141; F. RICKEN, „Seele“, in: *HWPPh* 9 (1995) 1–11; ders., „Unsterblichkeit“, in: *HWPPh* 11 (2001) 276–281.

¹²² Epikur, *Ep. Herod.* 63–67; Lukrez III 624–633; vgl. dazu LONG / SEDLEY 1999, 76–84. Nach Josephus, *Bell* II 163–165, wurde die Unsterblichkeit der Seelen, verbunden mit der Seelenwanderungsvorstellung, auch von den Pharisäern vertreten, während die Sadduzäer der epikureischen Lehre von der Vergänglichkeit der Seelen mit dem Tod folgten.

¹²³ Zenon nach Diog. Laert. VII 115; Chrysipp nach Cic. *Tusc.* IV 23–29; Seneca, *epist.* 75,10–15; vgl. dazu D. ZELLER, „Leben und Tod der Seele in der allegorischen Exegese Philo's. Gebrauch und Ursprung einer Metapher“, in: ders., *Studien zu Philo und Paulus*. BBB 165 (Göttingen 2011) [55–99] 89f.

her vielleicht am besten als „Wiedergabe eines biblischen Sachverhaltes mit platonisch-philosophischen Termini“ charakterisiert werden.¹²⁴

4.3. Gottes Schöpfung und die Weisheit (Sap 7,15–30)

In größter Dichte lassen sich innerhalb der *Sapientia* philosophische Anklänge und Stichwörter zweifellos im Rahmen der Lobrede Salomos auf die Weisheit (6,22–8,16) identifizieren, näherhin in einer zwischen zwei eher autobiographische Abschnitte über die Begegnung des Königs mit der Weisheit eingeschalteten Passage, die Züge eines Enkomions auf die Weisheit trägt (7,22–8,1). Bevor allerdings diese Sätze in den Zusammenhang zeitgenössischer philosophischer Diskurse gerückt werden, ist zunächst einmal ihre literarische Einbindung in den Kontext der *Sapientia* und ihre damit verbundene Aussageintention zu beleuchten.

Thema der Lehrrede Salomos an seine Herrscherkollegen sind, wie die formvollendete Redeeinleitung in 6,22–25 klar zu erkennen gibt, Ursprung und Wesen der Weisheit als Grundlage verständiger und erfolgreicher Königsherrschaft.¹²⁵ Mit einem Rückblick auf seine persönliche Bekanntschaft mit der Weisheit von Jugend auf stellt der König sich selbst als vorbildlich dar (7,1–14), insbesondere darin, dass er Weisheit von Gott erbeten und allem irdischen Wohlstand vorgezogen hat (7,7f.15f.). Die erste und wichtigste Erkenntnis Salomos, die er seinen Mitherrschern weitergeben will, besteht also darin, dass die Weisheit Gabe Gottes ist, der selbst „der Weisheit Weggeleiter und der Weisen Verbesserer“ ist (7,15). Wenn also in den folgenden Sätzen (7,16–21) von der „untrügliehen Erkenntnis der seienden Dinge“ (τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδῆ) und von der „Zusammensetzung der Welt und dem Wirken der Elemente“ (σύστασιν κόσμου καὶ ἐνέργειαν στοιχείων), von Anfang, Mitte und Ende der Zeiten und vom Wechsel der Sonnenwenden und den Änderungen der Jahreszeiten die Rede ist, dann handelt es sich dabei nicht um ein philosophisches Lehrstück *De natura*, sondern der Text besagt zunächst einmal nicht mehr, als dass Erkenntnis der Schöpfung bei dem zu suchen ist, der sie gemacht hat, und zwar in der Grundhaltung des erwartungsvollen Gebets.¹²⁶ Dafür sprechen nicht nur die zahlreichen Motive, die an den beschreibenden Lobpreis der Schöpfung in der biblischen Weisheitsliteratur erinnern,¹²⁷ son-

¹²⁴ So WERNER 1991, 40, im Blick auf Sap 8,19f.

¹²⁵ Zu Sap 7,1–9,18 auf dem Hintergrund hellenistischer Königsideologie mit besonderem Blick auf Platons *Politeia* vgl. M. MCGLYNN, „Solomon, Wisdom and the Philosopher Kings“, in: XERAVITS / ZSENGELLÉR 2010, [61–81] 72–77.

¹²⁶ Zu den Schöpfungsaussagen in der *Sapientia* auf dem Hintergrund von kosmologischen Konzepten in der hellenistischen Philosophie mit besonderem Blick auf Sap 11,17 und 19,18 vgl. A. PASSARO, „Cosmology and Music. Wis 19:18 and the Concept of Creation in the Book of Wisdom“, in: XERAVITS / ZSENGELLÉR 2010, [101–123] 105–115.

¹²⁷ Vgl. Ps 104; Jes 40,12–26; Hiob 36,22–37,24; 38–40.

dem vor allem auch der Verweis am Ende des Abschnitts auf die „kunstvolle Gestalterin“ (τεχνίτις) der Schöpfung Gottes, die Weisheit (7,21).

Auch der Schlussabschnitt der Rede (7,28–8,1) lässt sich am besten als biblisch geprägter Lobpreis der Weisheit aus der Betrachtung der Schöpfung Gottes verstehen – oder auch umgekehrt als Lobpreis der Schöpfung aus dem Geist der biblischen Weisheit. Jedenfalls herrschen hier Motive vor, die in biblischen und frühjüdischen Schöpfungstexten weit verbreitet sind: Gott liebt die Weisheit, die schöner ist als die Sonne und strahlender als jedes Licht (7,29), die sich „erstreckt von Ende zu Ende voller Kraft“ und „das All verwaltet in guter Weise“ (8,1).

Anders verhält es sich allerdings mit dem Redeabschnitt 7,22–8,1. Hier wechselt nicht nur die Redeform von der eines autobiographischen Rückblicks zu einer Aretalogie auf die Weisheit. In dem rhetorisch und stilistisch sorgfältig durchgestalteten Katalog von Prädikaten der Weisheit sind auch dezidiert philosophische Begriffe zusammengestellt, die sich in solcher Dichte und Anzahl nirgendwo sonst in der frühjüdischen Literatur finden. Nun lässt allerdings schon die Form der katalogartigen Aufzählung von Prädikaten der Weisheit erkennen, dass die Hauptintention der Passage nicht bei der philosophischen Argumentation liegt, sondern eher bei einer meditativ-reflexiven Besinnung auf das Wesen der Weisheit. Das gilt insbesondere für die unverbundene Aneinanderreihung von Einzelwörtern in V. 22b–23a („einzig-artig, viel-teilig, fein, leicht beweglich, durchdringend, unbefleckt, klar, unverletzlich, das Gute liebend, scharf, unbehindert, wohl-tätig, menschenfreundlich, fest, sicher, unbekümmert“).¹²⁸ Zwar ließen sich für die meisten der hier fallenden Begriffe auch Parallelen aus der philosophischen Literatur heranziehen,¹²⁹ aber der Text als ganzer lebt nicht von genau definierten Begriffen, sondern eher von ihrer Anhäufung nach Art eines Clusters.

Immerhin erinnern die Wendungen in V. 23b, die (immer noch) auf den „Geist, der denkt“ (πνεῦμα νοερόν, V. 22a) zurück verweisen, unverkennbar an stoische πνεῦμα-Vorstellungen: „und durch alle Geister sich bewegend“ (διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων), „die denkenden, reinen, überaus feinen“ (λεπτοτάτων). Mit dem Subjektwechsel in V. 24 tritt die Weisheit unmittelbar in den Blick, ohne dass sich zunächst die stoisch klingende Terminologie ändert: „Beweglicher als jede Bewegung (πάσης κινήσεως κινητικώτερον) ist ja die Weisheit, sie dringt und geht durch alles (δύκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων) aufgrund ihrer Reinheit“. Die folgenden Sätze in V. 25f. sind dann aber von einem transzendenten Gottesverständnis geprägt, das sich mit stoischen Vorstellungen von der Natur kaum in Einklang bringen lässt: „ein Hauch (ἀτμίς γὰρ ἐστὶν τῆς τοῦ θεοῦ

¹²⁸ Der „Geist, der denkt“ (πνεῦμα νοερόν), der in der σοφία gegenwärtig ist, wird in 7 x 3 = 21 Prädikaten beschrieben.

¹²⁹ Nachweise bei WINSTON 1981, 178–183; KAISER 2010, 103–107.

δυνάμειως) ja ist sie der Macht Gottes und ein Ausfluss der Herrlichkeit des Allherrschers (ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης), ein reiner; deshalb fällt nichts Beflecktes auf sie. Ein Abglanz ist sie ja des ewigen Lichtes (ἀπαύγασμα γὰρ ἔστιν φωτὸς αἰδίου) und ein makelloser Spiegel des Wirkens Gottes und ein Bild seiner Güte (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ)“. Schließlich geht der Gedankengang am Ende wieder in biblisch klingende Wendungen über, wenn es heißt, die Weisheit gehe „auf heilige Seelen über“ und „rüste Freunde Gottes und Propheten aus“ (V. 27).

Um die Beziehungen der hier zitierten Wendungen und Aussagen der *Sapientia* zu philosophischen Strömungen der Zeit ist eine umfangreiche Debatte geführt worden, die hier nicht nachgezeichnet werden soll.¹³⁰ Sie läuft im Wesentlichen darauf hinaus, dass philosophische Einflüsse auf den Autor unserer Schrift unverkennbar sind, dass gleichwohl sein Anliegen in erster Linie darin bestand, die Adressaten seiner Schrift auf der geistigen Höhe der Zeit für ein Leben nach den Grundsätzen jüdischer Überlieferung und den Maßstäben der Tora zu gewinnen. Sein biblisch begründetes Gottesverständnis, seine aus der Tora hergeleiteten Lebensmaximen und seine auf das Endgericht ausgerichteten Zukunftserwartungen erweisen sich durchweg als bestimmend für die theologische Orientierung und die literarische Gestaltung des Werkes. Dem sind auch die philosophischen Einschläge untergeordnet.

Damit kann abschließend die Stellung der *Sapientia* im Kontext hellenistisch-römischer Philosophie gewürdigt werden. Geht man von den traditionellen Formen, Themen und Argumentationsweisen der klassischen Schulphilosophie aus, dann kann die *Sapientia* sicher nicht zu den philosophischen Schriften gerechnet werden. Die literarische Gattung der Schrift und ihre poetische Form verbindet sie vielmehr mit der biblisch-jüdischen Weisheitsliteratur. Auch verglichen mit anderen jüdisch-hellenistischen Werken bzw. Autoren wie Aristobulos, Philon oder dem 4. Makkabäerbuch, erscheint die *Sapientia* weder als philosophischer Dialog noch als philosophische Lehrrede noch als philosophischer Traktat. Ebenso wenig lassen sich in ihr ausgeführte philosophische Argumentationen nachweisen – auch hier dominieren eher weisheitliche Argumentationsformen wie z.B. Mahn- und Lehrsprüche oder -spruchgruppen, Bildworte, kleine Beispiel-erzählungen gegenüber einer argumentativen Darlegung von Thesen, wie sie etwa bei Philon oder im 4. Makkabäerbuch häufig vorkommen. Schließlich deutet auch der Philosophiebegriff der Schrift eher auf eine implizite Distanzierung von der philosophischen Tradition. Die Wortgruppe fehlt, wiederum im Unterschied zu den genannten jüdisch-hellenistischen Texten, in der *Sapientia* ganz, und an ihrer Stelle steht eine vielfältig variierte

¹³⁰ Vgl. ausführlich zuletzt NEHER 2004, 107–121. 164–240. S. a. ENGEL 1991, 67–102; H. HÜBNER, „Die Sapientia Salomonis und die antike Philosophie“, in: ders. 1993, 55–81; J. J. COLLINS, „Wisdom and the Cosmos“, in: ders. 1997, 196–221.

Weisheitsterminologie, die freilich zahlreiche Begriffe in sich integrieren kann, die auch in der zeitgenössischen Philosophie verbreitet sind.

Damit sind schon die positiven Verbindungen zur philosophischen Tradition der Zeit angesprochen. Sowohl in der Begrifflichkeit als auch bei der Auswahl von Themen und bei ihrer Entfaltung zeigt sich der Autor der *Sapientia* ganz auf der Höhe seiner Zeit. Zwar sind die Stoffe, die er seinem Werk zugrunde legt, aus der biblischen Überlieferung entnommen, angefangen bei der Salomo-Geschichte über die Rezeption der Genesis bis hin zur ausführlichen Interpretation des Exodusgeschehens. Aber die sprachliche Ausgestaltung ebenso wie die intellektuelle Reflexion dieser Stoffe erfolgt mit Hilfe einer z.T. dezidiert philosophischen Begrifflichkeit, die durchaus kundig und wendig philosophische Topoi aufgreift, um sie der Aussageabsicht der Schrift dienstbar zu machen. Wenn man einen erweiterten Philosophiebegriff zugrunde legt, nach welchem in späthellenistischer und früh-römischer Zeit zunehmend religiöse Themen und Fragen in die Philosophie integriert und die klassischen Gattungen philosophischer Literatur aufgebrochen worden sind, wird man auch die *Sapientia* mit guten Gründen ihr zuordnen können.

Dabei ist das Bildungsniveau des jüdischen Autors zu würdigen, das es ihm ermöglichte, philosophische Diskurse der Zeit rezeptiv wahrzunehmen und aus ihnen Begriffe, Motive und argumentative Elemente zu übernehmen, sofern sie seinen Intentionen nützlich waren. Weder sprachlich noch gedanklich waren ihm dafür unüberwindliche Grenzen gesetzt. Vielmehr gelang es ihm, in durchaus kreativer Weise gerade diejenigen philosophischen Strömungen zu rezipieren, die in der Philosophie seiner Zeit aktuell waren. Wir bezeichnen sie heute gern mit dem Begriff ‚Mittelplatonismus‘ und meinen damit eine charakteristische Zusammenführung von stoischen und platonischen Traditionen (teilweise unter Einbeziehung von Elementen des Pythagoreismus), wie sie seit dem 1. Jh. v. Chr. zu beobachten ist. Dabei haben die Sympathien des Verfassers der *Sapientia* vor allem bei den platonischen Traditionen gelegen, sofern es ihm um ein auch philosophisch nachvollziehbares Gottesverständnis ging, das nach biblischer Vorgabe streng transzendent zu denken war. Das schloss aber, wie schon im Mittelplatonismus, keineswegs aus, dass auch stoische Leitgedanken darin integriert werden und gelegentlich sogar unbemerkt die Führung übernehmen konnten, wenn es darum ging, die Erfahrbarkeit Gottes in den Lebensbezügen der hellenistisch-römischen Gesellschaft und die Nachvollziehbarkeit seiner Weisungen im Rahmen ihres Ethos zu vergegenwärtigen.

Mit dieser Integration philosophischer Denkweisen, Begriffsprägungen und Themensetzungen in die biblisch-jüdische Überlieferung ist der Autor der *Sapientia* in kaum zu überschätzender Weise prägend geworden auch für die Rezeption der alttestamentlich-biblischen Tradition im anti-

ken Christentum. In der *Sapientia Salomonis* zeigt sich besonders eindrücklich, wie im hellenistischen Judentum eine geistige Integration von „Judentum und Hellenismus“ (M. Hengel) vollzogen werden konnte, ohne die identitätsbestimmenden religiösen und ethischen Grundsätze der biblischen Überlieferung zu verlieren.

Die *Sapientia Salomonis* und Philon – Vertreter derselben alexandrinisch-jüdischen Religionspartei?¹

Maren R. Niehoff

1. Vorbemerkungen

Gleich ob wir die *Sapientia* als das Werk eines individuellen Autors oder als das eher anonyme Resultat eines ‚redaktionellen Prozesses‘ ansehen, eines steht für die meisten Forscher heute fest: Dieser Weisheitstext stammt aus Alexandria und ist zur Lebenszeit Philons entstanden.² Ein Vergleich der *Sapientia* und Philon ist deshalb überaus ergiebig für ein besseres Verständnis beider Corpora. Während in der modernen Forschung schon öfter sporadisch Parallelen vermerkt wurden, soll hier ein systematischer Vergleich unternommen werden, wobei wir von einem individuellen Autor der *Sapientia* ausgehen und sowohl Übereinstimmungen als auch Divergenzen untersuchen. Dabei soll besonders gefragt werden, ob die *Sapientia* einem ähnlichen religionsphilosophischen Milieu entstammt wie Philon.

Schon auf den ersten Blick muss ein Vergleich der *Sapientia* mit Philon sehr ungleich ausfallen. Allein der Umfang der Corpora könnte kaum unterschiedlicher sein: Im Falle der *Sapientia* handelt es sich um neunzehn Kapitel, im Falle von Philon um achtunddreißig erhaltene Bücher verschiedenen Umfangs. Philon hinterließ nicht nur zahlreiche, sondern auch sehr vielfältige Schriften, die mehreren literarischen Gattungen angehören. Zu Beginn seiner Karriere in Alexandria schrieb er den umfassenden Allegorischen Kommentar, der sich um ein richtiges Verständnis der Genesis bemüht. Hierbei nimmt Philon explizit Stellung zu Kollegen in der jüdischen Gemeinde, die einen radikalen literarischen Ansatz zur Bibel befürworteten, indem sie homerische Textkritik auf ihre eigene kanonische Schrift

¹ Der ISRAEL SCIENCE FOUNDATION (grant no. 186/11) möchte ich für die Unterstützung der Forschung danken, auf der dieser Aufsatz basiert.

² Siehe bes. WINSTON 1979, 20–25; COLLINS 2000, 195f.; BARCLAY 1996, 181f.; GRIMM 1860; GEORGI 1980; E. GÄRTNER, *Komposition und Wortwahl des Buches der Weisheit* (Berlin 1912); M. BLISCHKE in diesem Band, S. 155. Mir persönlich scheint David Winstons Argumentation für einen Autor zur Zeit des Gaius Caligula weiterhin am überzeugendsten, da sie die Hinweise auf eine aktuelle Krise und die eschatologischen Motive in der *Sapientia* am besten erklärt (siehe bes. Sap 6,3, diskutiert bei COLLINS 2000, 195). Weniger eindeutig auf Alexandria legt sich W. AMELING, in diesem Band, S. 191–194, fest.

anwandten und biblische Geschichten mit homerischen Sagen verglichen.³ Dem stellt Philon seinen eigenen systematischen Kommentar gegenüber, der jedes textliche Problem durch eine allegorische Interpretation löst. Philon bespricht zunächst den biblischen Text in seinem wörtlichen Sinn, eruiert dann sprachliche, literarische oder textliche Probleme, wie z.B. Widersprüche zwischen zwei Versen oder die mythologische Natur bestimmter Geschichten, und löst diese, indem er auf den versteckten, allegorischen Sinn des Verses hinweist. Wenn wir Mose als einen Lehrer der Seelenkunde im platonischen Sinn verstehen, suggeriert Philon, vermittelt sein Werk, die Tora, eine ganzheitliche und wahre Botschaft.

Philons Bemühungen auf dem Gebiet der Bibelexegese scheinen von Erfolg gekrönt gewesen zu sein und in der jüdischen Gemeinde Alexandrias Anklang gefunden zu haben. Nach dem Allegorischen Kommentar verfasste er eine Serie von Fragen und Antworten zu Genesis und Exodus, die seine Perspektive knapp und schülergerecht zusammenfasst.⁴ Hier geht er wie im Allegorischen Kommentar systematisch vor, zitiert jeweils einen Vers und gibt dann seinen Kommentar. Im Gegensatz zu seinem früheren Werk jedoch, das sich an ähnlich geschulte Experten wendete, sind seine Antworten nun wesentlich kürzer und vereinfacht. Philon geht kaum intertextuell vor, nimmt wenig Bezug auf andere Verse oder alternative Meinungen und begnügt sich allgemein mit einer schlagwortartigen Botschaft. Der soziale Kontext für die Fragen und Antworten ist wahrscheinlich ein nicht näher zu bestimmender Schulbetrieb, der eventuell in Philons privaten Gemächern stattgefunden haben könnte.⁵

Im Anschluss an die Unruhen in Alexandria, bei denen es zwischen 38 und 41 n. Chr. zu gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Ägyptern und Juden kam, reiste Philon als Leiter einer jüdischen Gesandtschaft nach Rom, um dort mit dem Imperator Gaius Caligula über die Rechte der alexandrinischen Juden zu verhandeln.⁶ Im Rahmen dieser diplomatischen Aufgabe verweilte Philon mehrere Jahre in der Hauptstadt des Imperiums und integrierte sich erstaunlich schnell in die örtliche Kultur. Seine intellektuelle Ausrichtung nahm ganz neue Formen an, so dass man von einem deutlichen Wendepunkt reden kann. Im Gegensatz zu seinen frü-

³ Details bei NIEHOFF 2011, 133–151; M. R. NIEHOFF, „Jüdische Bibelexegese im Spiegel alexandrinischer Homerforschung“, *BN* 148 (2011) 19–34.

⁴ Details bei NIEHOFF 2011, 152–169; siehe auch andere Auffassungen der *QuaestGen* und *QuaestEx* bei G. E. STERLING, „Philo’s *Quaestiones*: Prolegomena or Afterthought?“, in: D. M. HAY (Hg.), *Both Literal and Allegorical: Studies in Philo of Alexandria’s Questions and Answers on Genesis and Exodus*. *BJS* 232 (Atlanta 1991) 99–123; J. R. ROYSE, „The Works of Philo“, in: A. KAMESAR (Hg.), *The Cambridge Companion to Philo* (Cambridge 2009) 32–64.

⁵ Zu dem sozialen Kontext von Philons exegetischen Aktivitäten, siehe auch G. E. STERLING, „The School of Sacred Laws’: the Social Setting of Philo’s Treatises“, *VC* 53 (1999) 148–164.

⁶ Details bei VAN DER HORST 2003 und AMELING in diesem Band, S. 214.

hen, in Alexandria verfassten Werken, schreibt Philon nun keine systematischen Kommentare mehr, die sich mit minutiösen Details des biblischen Textes beschäftigen, sondern breit angelegte Biographien der Erzväter für ein durchaus nicht-jüdisches Publikum.⁷ Er verfasst außerdem historische und allgemein philosophische Traktate, in denen er unter anderem die Sekte von Qumran als eine Gruppe jüdischer Philosophen darstellt. Insgesamt bereichert Philon seine platonische Grundausrichtung durch stoische Ideen, die besonders in seiner neuen Schöpfungstheologie zum Ausdruck kommen. Besonders auffällig ist in diesem Zusammenhang sein Übergang von einer stark transzendenten und platonisch geprägten Gottesauffassung, die von einem unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Idealem und Materiellem ausgeht, zu einer stoisch gefärbten Theologie, die Gott als ein relativ immanentes Prinzip der materiellen Welt konzipiert.⁸

Im Gegensatz zu Philons reichhaltigen Werken, die implizit auch viel Licht auf seine intellektuelle Persönlichkeit werfen, wissen wir schlechterdings nichts Genaues über den Autor der *Sapientia*. Sein Werk ist zu kurz, um Einsichten in eventuelle geistige Entwicklungen oder seinen Sitz im Leben zu ermöglichen. Trotz dieser Unausgewogenheit der Quellenlage ist ein Vergleich der *Sapientia* mit Philon sehr vielversprechend. Besonders im Hinblick auf Philons intellektuelle Wende im Zusammenhang mit seinem Besuch in Rom stellt sich die Frage, in welchem philonischen Kontext die *Sapientia* zu beurteilen ist. Lassen sich eher Parallelen zum frühen oder zum späten Philon aufzeigen? Inwieweit nehmen sowohl der Autor der *Sapientia* als auch Philon an gleichen Diskussionen teil oder reagieren auf ähnliche Fragestellungen? Inwiefern gleicht die *Sapientia* Philon mehr als anderen alexandrinisch-jüdischen Werken wie z.B. den Sentenzen des Pseudo-Phokylides, einigen *Sybillinischen Orakeln* und eventuell auch dem 4. *Makkabäerbuch*, das in Alexandria entstanden sein könnte?⁹

2. Biblische Figuren als theologische Vorbilder

Der Zugang zur biblischen Schrift ist in der *Sapientia* nicht scholastisch, sondern theologisch-pädagogisch. Unserem Autor geht es nicht um akademische oder literarkritische Fragen zum biblischen Text, sondern um

⁷ Details bei NIEHOFF 2011a; M. R. NIEHOFF, „Philo and Plutarch as Biographers: Parallel Responses to Roman Stoicism“, *GRBS* 52 (2012) 361–392.

⁸ Details bei M. R. NIEHOFF, „Philo’s Role as a Platonist in Alexandria“, *Études Platoniciennes* 7 (2010) 35–62; zu den gegensätzlichen Ausrichtungen der platonischen und der stoischen Philosophie auf dem Gebiet der Transzendenz bzw. Immanenz, siehe auch NIEBUHRs Essay in diesem Band, S. 224.

⁹ Zu Pseudo-Phokylides, siehe VAN DER HORST 1978, 81–83 und NIEBUHR in diesem Band; zu den *Sybillinischen Orakeln* siehe SCHÜRER 1986, 618–654; COLLINS 2000, 143–150; zur Datierung und zum Hintergrund des 4. *Makkabäerbuches* siehe SCHÜRER 1986, 588–592; COLLINS 2000, 202–205.

dessen spirituelle Auswertung. Er setzt den Inhalt der Schrift in groben Zügen bei seinem wohl vorwiegend jüdischen Publikum als bekannt voraus und nutzt die biblischen Figuren, um den Wert und das Wirken der Weisheit in der Welt zu demonstrieren. Der biblische Text selbst wird daher in eklatantem Gegensatz zu Philons frühen Werken gar nicht zitiert oder gar problematisiert, sondern frei nacherzählt.

Der Autor der *Sapientia* vertritt ein traditionelles Weisheitsschema und betont, dass die Tugendhaften von der Weisheit geschützt werden, während die Frevler eine gerechte Strafe erhalten, die ihren Sünden entspricht. Während auch das Proverbienbuch schon von einem solchen Tun-Ergehen-Zusammenhang ausgeht, diesen aber in das unmittelbare Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen stellt, betont der Autor der *Sapientia* die Rolle der Weisheit als einer vermittelnden Figur.¹⁰ So wird die Weisheit dafür verantwortlich gemacht, dass Adam im Paradies nicht von der verbotenen Frucht aß, Noach die Sintflut überlebte und Jakob seinem Bruder entfliehen und zu Wohlstand gelangen konnte (Sap 10,1–4.9–12). In der Josefsgeschichte übernimmt die Weisheit eine konkret providenzielle Rolle: Sie „stieg zusammen mit ihm hinab in die Grube, und im Gefängnis gab sie ihn nicht auf“.¹¹ Die Ägypter dagegen werden in ihrem Versagen dargestellt: Für jedes ihrer Vergehen gegen Israel werden sie entsprechend bestraft (Sap 11,5–8).

Dieser theologische Zugang zur Bibel, der nicht an textlichen Einzelheiten, sondern an übergreifenden, moralisch-religiösen Prinzipien interessiert ist, ähnelt dem Vorgehen Philons in seinen späteren Werken, die sich an ein breites nicht-jüdisches Publikum wenden. Einer der Traktate seiner späteren Werke, die die Schöpfung, die Lebensgeschichten der Vorväter und die Gesetze thematisieren und in der modernen Forschung zusammenfassend als *expositio legis* bezeichnet werden, befasst sich direkt mit dem Thema der Belohnungen und Bestrafungen. Philon erklärt hier in der Einleitung, Mose habe sein Werk in drei Teile gegliedert, nämlich die Welterschöpfung, einen geschichtlichen und einen legislativen Teil (*Praem* 1). „Der geschichtliche Teil“, so Philon, „enthält die Lebensbeschreibungen tugendhafter und lasterhafter Männer, sowie die Strafen und Belohnungen, die ihnen in jedem Zeitalter zugemessen wurden“.¹² Philon liefert in diesem Zusammenhang keine eigentlichen Biographien der biblischen Helden, wie im Falle von Mose, Abraham und Josef, sondern bringt die

¹⁰ Der Tun-Ergehen-Zusammenhang wurde schon in den klassischen Werken von von Rad betont, siehe bes. G. VON RAD, *Wisdom in Israel* (London 1975, Engl. Translation of the German original by J. D. MARTIN). Zur Vermittlerrolle der Weisheit, siehe weiter unten.

¹¹ Sap 10,14 (Übersetzung NESSELRATH in diesem Band, mit Änderungen).

¹² *Praem* 2 (die Übersetzung der philonischen Texte ist mit Veränderungen jeweils der folgenden Ausgabe entnommen: L. COHN et al. [Hg.], *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung*. 7 Bde. [Bde. 1–6 Breslau 1909–1938, ND Berlin 1962; Bd. 7 Berlin 1964]).

verschiedenen Lebensläufe auf einen moralisch fassbaren Nenner. Jeder der erwähnten Protagonisten stellt demnach wie in der *Sapientia* ein schematisches Beispiel dar. Noach wurde nach Philon von Gott beschützt und zum Ersten eines unschuldigen Geschlechts ausersehen, Jakob mit dem Schauen Gottes für seine Tugenden belohnt, während Kain und andere Sünder ihre gerechte Strafe erhielten.¹³

Der Zugang zum biblischen Text in der *Sapientia* gleicht somit der Methode des späten Philon. Im Gegensatz zum Allegorischen Kommentar geht Philon in der *expositio legis* wie der Autor der *Sapientia* vor, indem er Personen statt Text betont und diese in recht allgemeiner Weise für theologische Lehren benutzt. Während Philon direkt von Gott und göttlicher Vorsehung spricht, geht es in der *Sapientia* um die Weisheit als eine Mittlerfigur.

3. Weisheit und Schöpfung

Der Autor der *Sapientia* bewegt sich mit dem Thema Weisheit und Schöpfung in einem relativ breiten Kreis von jüdischen Autoren in Alexandria. Schon Aristobulos im zweiten vorchristlichen Jahrhundert hatte diese Themen angesprochen, wohl unter Bezugnahme auf Platons *Timaios*, wie aus den wenigen erhaltenen Fragmenten andeutungsweise hervorgeht.¹⁴ Weiterhin stellt die in Alexandria vorhandene griechische Übersetzung des Ben Sira eine direkte Beziehung zwischen der Weisheit und dem biblischen Schöpfungsbericht her. Sie lässt die Weisheit sagen, sie allein habe das Himmelsgewölbe umkreist und „sei in der Tiefe des Abyssos umhergewandelt“.¹⁵ Die Weisheit besteht in Sir 24,9 darauf, dass Gott sie am Anfang und für alle Ewigkeit geschaffen habe, woraus sich auch ihre besondere Rolle in der Schöpfung und im Jerusalemer Tempel erklärt.

Philon hat sich vielseitig zum Thema Weisheit und Schöpfung geäußert, so dass moderne Forscher schon auf Parallelen zwischen ihm und der *Sapientia* hingewiesen haben. David Winston z.B. hat aufgezeigt, dass auch Philon von der Weisheit als einer weiblichen, verführerischen Figur spricht und die Welterschöpfung mit Platon als die Formung präexistenter Materie konzipiert.¹⁶ Während solche Parallelen zwischen der *Sapientia* und Philon zweifellos wichtig sind, führt deren exklusive Betonung jedoch leicht dazu, die einzigartigen Konturen und damit die Gesamtausrichtung der *Sapientia* aus dem Auge zu verlieren. Philon zitiert zwar Prov 8,22LXX, den zentralen biblischen Beleg für die feminine Weisheitsfigur, und interpretiert Sara allegorisch als Tugend und höhere Weisheit, stellt diese Figur

¹³ *Praem* 23,36–48.67–78.

¹⁴ Details bei NIEHOFF 2011, 58–74; siehe auch NIEBUHRS Essay in diesem Band, S. 233–237.

¹⁵ Sir 24,5; dabei wird derselbe Terminus „Abyssos“ benutzt wie in Gen 1,2LXX.

¹⁶ WINSTON 1979, 59–63.

aber nie so in den Mittelpunkt wie der Autor der *Sapientia*.¹⁷ In der Tat ist uns aus dem alexandrinischen Judentum kein anderer Text bekannt, der sich gleichermaßen auf die Weisheit konzentriert.

Das Bild in Sap 6,12–16 von einer personifizierten Weisheitsfigur, die umhergeht und Anhänger sucht, ist sicherlich Prov 8,1–36 nachempfunden. Doch werden gleichzeitig neue Akzente gesetzt. Die Weisheitsfigur in den Proverbien sieht sich in erster Linie einer Wettkampfsituation ausgesetzt, in der es gilt, andere Attraktionen materieller Natur auszustechen. In der *Sapientia* dagegen geht es um die Schwierigkeit, wirklich Weisheit zu erlangen. Der versprochene Preis ist nicht nur öffentlicher Erfolg, wie in den Proverbien, sondern besonders auch private ‚Sorglosigkeit‘ (ἀμέριμνος) – ein typisch hellenistisches Gut.¹⁸

Während schon Prov 8,22–31 die Weisheit mit der Schöpfung in Zusammenhang bringt und betont, dass sie vor allen Elementen neben Gott stand, verbindet der Autor der *Sapientia* die Weisheit auf neue Art mit der Schöpfung. Sie vermittelt seiner Meinung nach handfeste Einsichten in die Struktur der Welt, die Konstellation der Sterne und vieles mehr, weil sie als ‚Gestalterin‘ (τεχνίτις) an deren Entstehung beteiligt war (Sap 7,21). Der Ursprung der Weisheit wird mit stoischer Terminologie auf Gott zurückgeführt. Sie ist „ein Hauch ... der Macht Gottes und ein Ausfluss der reinen Herrlichkeit des Allherrschers“.¹⁹ Die zahlreichen Attribute, die unser Autor anhäuft, um die Weisheit zu beschreiben (Sap 7,22–24), verdeutlichen, dass er sie als einen reinen Stoff ansieht, der die gesamte Welt ‚durchdringt‘ (χωροῦν).²⁰ Die stoische Ausrichtung der *Sapientia* wird besonders in den folgenden Aussagen über die Weisheit deutlich:

„Obwohl sie nur eine ist, vermag sie alles (μία δὲ οὐσα πάντα δύναται), und während sie in sich bleibt (μένουσα ἐν αὐτῇ), macht sie alles neu, von Geschlecht zu Geschlecht geht sie in heilige Seelen ein und bereitet damit Freunde Gottes und Propheten.“ (Sap 7,27)

Die Kraft oder δύναμις göttlicher Gestalten ist ein oft erwähntes Motiv in stoischen Texten.²¹ Schon Zenon, der Gründer der Stoa, interpretiert die Götter als Naturkräfte, so z.B. Aphrodite „als die vereinigende Kraft“ (SVF I 168). Nach Cicero identifiziert er „Gott mit Äther“ und vertritt die Ansicht, dass eine *ratio* oder „göttliche Kraft“ die „gesamte Natur durch-

¹⁷ Philo, *Ebr* 30; *Congr* 6–7; 22f.

¹⁸ Sap 6,15, siehe auch Sap 8,9.16; zur persönlichen Privatsphäre, die in der *Sapientia* zum Thema wird, siehe auch unten.

¹⁹ ἀτμίς γάρ ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινῆς (Sap 7,25).

²⁰ Sap 7,23; siehe auch Sap 1,6–7.

²¹ Siehe K. ΙΕΡΟΔΙΑΚΟΝΟΥ (Hg.), *Topics in Stoic Philosophy* (Oxford 1999); K. ALGRA, „Stoic Theology“, in: B. INWOOD (Hg.), *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge companion to philosophy (Cambridge 2003) 153–178; F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (Paris 1956) 149–152.

dringt“.²² Der Autor der *Sapientia* stützt sich weiterhin auf stoische Physik, wenn er betont, dass die Weisheit zwar eine ist, aber doch alle verschiedenen Aspekte der Welt durchdringt. Diese paradoxe Ansicht war besonders von dem einflussreichen stoischen Philosophen Chrysipp (3. Jh. v. Chr.) vertreten worden, dessen Werke jedoch nicht mehr erhalten sind.²³ Seine Auffassung blieb so kontrovers, dass Plutarch sich noch am Ende des ersten Jahrhunderts über sie lustig macht und uns so ihre Konturen vermittelt. Der Mittelplatoniker aus Chaironeia betont, dass jede Durchdringung von Stoffen notwendigerweise zu deren Veränderung führt und man konsequenterweise nicht mehr von der ursprünglichen Substanz sprechen kann, sondern eine neue Mischung voraussetzen muss.²⁴ Besonders lächerlich findet er die Behauptung von Chrysipp, ein einziger in den Ozean geschütteter Tropfen Wein durchdringe die gesamte Wassermasse, bleibe dabei aber sich selbst treu und umspanne den gesamten Ozean. Jedoch genau dieses Konzept von einem alles durchdringenden, aber mit sich selbst identisch bleibenden Stoff wird in der *Sapientia* vertreten und mit der Weisheit identifiziert.

Im Vergleich zu der oben erwähnten stoischen Beschreibung der Weisheit in der *Sapientia*, die an Sir 24,3 (ὁμίχλη) anklängt, bewegt sich Philons Auffassung der Weisheit in philosophisch allgemeineren Bereichen. Bei ihm sind die fließenden Übergänge zu Begriffen wie ‚Wissen‘ (ἐπιστήμη) und ‚Vernunft‘ (λόγος) noch deutlicher als in der *Sapientia*.²⁵ Für uns ist es wichtig festzuhalten, dass der Logos bei Philon vorwiegend in dem eindeutig platonischen Zusammenhang der Ideen und Archetypen besprochen wird.²⁶ Die absolute Transzendenz Gottes ist zentral, während die Weisheit und der Logos Mittlerrollen zur materiellen Welt einnehmen. Dabei hütet sich Philon vor stoischen Vorstellungen der göttlichen Immanenz

²² *rationem quandam per omnem naturam rerum pertinentem vi divina esse adfectam putat* (Cic. *nat. deor.* I 36 = SVF 1,162.165); siehe auch Cic. *nat. deor.* I 36–41; II 63–73 bezüglich Zenons Nachfolger. Der Stoiker Apollodoros spricht ähnlich von der δύναμις oder ἐνέργεια der Götter (Fr. 352f. in FGH 2,1123f.).

²³ Der allgemeine Verlust der frühen stoischen Werke erklärt sich unter anderem aus der philosophischen Ausrichtung dieser Schule: wie REYDAMS-SCHILS 2011 gezeigt hat, konzentrierten sich die Stoiker im Gegensatz zu den Platonikern wesentlich weniger auf das Studium der Texte ihrer Gründer. Während die Platoniker systematische Kommentare zu Platons Schriften anfertigten und sie auf diese Weise auch erhielten, philosophierten die Stoiker durch Diskussionen, in denen sie Beispiele aus einer Vielfalt von mündlichen und schriftlichen Traditionen aufnahmen.

²⁴ Plut. *De Comm. Not.* 1078A–E.

²⁵ Bezüglich dieser Übergänge in Philon, siehe auch WOLFSON 1947, 253–261; eine ähnliche Assoziierung von Weisheit und göttlichem Wissen ergibt sich in Sap 8,4, während Weisheit und Logos in Sap 9,1–2 praktisch austauschbar sind.

²⁶ Siehe bes. Op 1–15; L. COHN, „Zur Lehre vom Logos bei Philo“, in: *Judaica: Festschrift zu Hermann Cohens siebzigstem Geburtstag* (Berlin 1912) 303–331; WOLFSON 1947, 226–252; RUNIA 1986, 446–451.

und lässt die göttliche Weisheit nicht die Welt durchdringen, wie es in der *Sapientia* angenommen wird.²⁷

Im Bereich der Schöpfungsvorstellungen fallen Ähnlichkeiten zwischen der *Sapientia* und Philon auf. Beide machen die Weltschöpfung zu einem Eckpfeiler des Monotheismus. In der *Sapientia* wird sie als erster und zugänglichster Beweis für die Existenz Gottes herangezogen. Unser Autor betont, dass jeder sich von der Schönheit der Welt überzeugen und daraus auf deren ‚Schöpfer‘ (γενεσιάρχης) schließen kann (Sap 13,1–3). Leider gebe es viele Tölpel, die die kreierte Elemente fälschlich als Götter ansehen, statt deren ‚Gebierter‘ (δεσπότης) anzuerkennen.²⁸ Der richtige Weg ist der folgende:

„Wenn sie (die Menschen) über die Macht und Kraft (der Elemente) staunen, sollen sie von ihnen her erschließen, um wieviel der, der sie eingerichtet hat, mächtiger ist. Denn aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe lässt sich in entsprechender Weise ihr Schöpfer wahrnehmen.“ (Sap 13,4f.)

Der Autor der *Sapientia* krönt seine Erklärungen mit einer vehementen und ausführlichen Kritik an der Idolatrie (Sap 13,10–19). Besonders die Statuen der Polytheisten erscheinen ihm lächerlich im Vergleich zu dem einen allmächtigen Gott. Diese monotheistische Schöpfungstheologie der *Sapientia*, die von dem geordneten Kosmos auf den einen Gott schließt, ist tief in der stoischen Kosmologie verwurzelt, während sie in der Bibel noch keine explizite Formulierung findet.²⁹ Von Chrysipp an wurde die Schöpfung bei den Stoikern in den Vordergrund gestellt und von ihr auf den einen, ewigen Gott, nämlich Zeus, geschlossen.³⁰

Es ist auffallend, dass sich Philon in seinen frühen Werken kaum mit der Schöpfung beschäftigt. In der Nachfolge Platons, sieht er die Materie als etwas Negatives an, so dass seine Ethik auf eine Flucht aus der Welt zielt und seine Theologie von der transzendenten Gottesidee ausgeht.³¹ Erst in seinem Spätwerk, der *expositio legis*, macht Philon die Schöpfung zu einem zentralen Thema seiner jüdischen Theologie. Zu diesem Zeitpunkt ist er

²⁷ Wie DILLON 1977, 158–161, schon aufgezeigt hat, ist der am meisten von der Stoa geprägte Aspekt des philonischen Logos die Vorstellung vom „Logos Spermatikos“, der fruchtbringend in der Welt wirkt, aber auch nicht immanent in der Materie ist.

²⁸ Sap 13,3, siehe auch Sap 13,7f.

²⁹ Zum stoischen Monotheismus, siehe auch M. FREDE, „The case for pagan monotheism in Greek and Graeco-Roman Antiquity“, in: St. MITCHELL / P. VAN NUFFLEN (Hg.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire* (Cambridge 2010) [53–81] 70–75; zur Debatte über den jüdischen Monotheismus, siehe Y. LIEBES, *Ars Poetica in SEFER YETSIRA* (Jerusalem 2000, Hebräisch) 73–93; I. KNOHL, *Glaubensformen der Bibel* (Jerusalem 2007, Hebräisch); J. ASSMANN, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus* (München / Wien 2003); Ch. MARKSCHIES, „Heis Theos – Ein Gott? Der Monotheismus und das antike Christentum“, in: M. KREBERNIK / J. VAN OORSHOT (Hg.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*. AOAT 298 (Münster 2002) 209–234.

³⁰ Diog. Laert. VII 134–137; Cic. *nat. deor.* III 8–10.16–18.25.

³¹ *Fug* 60–65; siehe auch BONAZZI 2008.

allgemein stoischer ausgerichtet und akzeptiert auch wichtige Aspekte der stoischen Kosmologie, obwohl er deren Immanenzvorstellungen weiterhin ablehnt. Seine Erklärungen über Abrahams Gotteserkenntnis gleichen deshalb erstaunlich den Ausführungen in der *Sapientia*:

„Nachdem Abraham in diesem Glauben herangewachsen und lange Zeit Chaldäer (Sternverehrer) gewesen war, öffnete er wie aus tiefem Schlaf das Auge seiner Seele und begann statt tiefer Finsternis reinen Lichtglanz zu schauen. Er folgte diesem Licht und nahm wahr, was er vorher nicht gesehen hatte, einen Lenker und Leiter der Welt (τοῦ κόσμου τινὰ ἡνίοχον καὶ κυβερνήτην), der über sie waltet und in heilsamer Weise sein eigen Werk regiert und allen seinen Teilen, die seiner göttlichen Fürsorge würdig sind, seinen Schutz und Beistand angedeihen lässt.“ (Abr 70)

Philon beschreibt hier einen Erkenntnisweg, der sehr ähnlich auch in der *Sapientia* skizziert ist: Abraham befreit sich von der Anbetung der Gestirne und nimmt deren Leiter oder Gebieter als den eigentlichen Gott wahr. Damit schließt er richtig von der Schöpfung auf den Schöpfer. Gleichzeitig ist deutlich, dass Philon sich platonischer ausdrückt als der Autor der *Sapientia* und vom Schauen des Lichtglanzes spricht. Philon äußert sich in diesem Sinne auch am Ende seines Traktates über die Schöpfung. Hier stellt er zum ersten Mal einen Katalog von Lehren auf, die seiner Meinung nach aus dem biblischen Bericht folgen.³² Im Hinblick auf die *Sapientia* sind besonders folgende Paragraphen wichtig:

„Die erste (Lehre), dass Gott existiert und waltet, gibt er (Mose) uns wegen der Gottlosen, die teils über sein Dasein Zweifel hegen ... Die zweite, dass Gott einzig ist, wegen der Vertreter der Vielgötterei ... Die dritte, dass die Welt, wie gesagt, geschaffen ist, mit Rücksicht auf diejenigen, die da meinen, dass die Welt unerschaffen und ewig ist und Gott gar nicht zuzuschreiben. Die vierte Lehre ist, dass auch die Welt einzig ist, weil der Schöpfer einzig ist, der durch die Einzigkeit sein Schöpfungswerk sich selbst gleich machte und den ganzen Urstoff zur Erschaffung des Alls verwandte; denn ein Ganzes wäre nicht, wenn es nicht aus allen Bestandteilen (des Urstoffes) zusammengesetzt und zusammengesetzt wäre ...“ (Op 171f.)

Wie der Autor der *Sapientia* nimmt Philon auch in diesem Abschnitt die Schöpfung zum Ausgangspunkt seiner Theologie und schließt von ihr auf den einen Demiurgen. Über die *Sapientia* hinausgehend fasst Philon die theologischen Grundsätze in einer Liste zusammen und stellt sie als eine Art Katechismus an das Ende seines Buches über die Schöpfung. Damit gibt er diesem Thema noch mehr Raum und theologisches Gewicht als die *Sapientia*.

Wir haben somit gesehen, dass Philon der *Sapientia* in dem Maße ähnlich ist, wie er stoische Philosophie aufnimmt. Das ist besonders in seinen späteren Werken der Fall. Es besteht somit eine klare Korrelation zwischen der Aufnahme stoischer Elemente seitens Philons und übereinstimmenden Vorstellungen zwischen ihm und der *Sapientia*. Bezüglich der Weisheit sa-

³² Zur Bedeutung dieses Katalogs für die Bildung eines jüdischen Dogmas, siehe auch RUNIA 2001, 391–403.

hen wir einige Unterschiede zwischen den Autoren, die mit Philons Ablehnung von stoischen Immanenzvorstellungen einhergingen. Die Schöpfung und ihre epistemologische Funktion dagegen wurden von beiden Autoren sehr ähnlich gesehen, indem beide stoische Kosmologie auf den biblischen Schöpfungsbericht anwandten.

4. Menschenbild und individuelle Religiosität

Auf dem Gebiet der Ethik sind sich die *Sapientia* und Philon erstaunlich ähnlich, wobei sie sich von anderen alexandrinischen Werken absetzen. Beide gehen von platonischem Gedankengut aus, das Philon teilweise explizit erwähnt, während es der Autor der *Sapientia* nur allgemein annimmt.³³ Weiterhin ist auffällig, dass beide Autoren diesen traditionell platonischen Ansatz mit neuen Ideen individueller Religiosität verbinden und so ihre Sensitivität für aktuelle Diskurse zeigen.

Ohne auf detaillierte Diskussionen über die Seele, menschliche Leidenschaften und deren rationale Kontrolle einzugehen, stellt die *Sapientia* den Menschen als das Ebenbild Gottes ins Zentrum. Unser Autor bespricht die Rolle des Menschen unter dem Gesichtspunkt einer Spannung zwischen Ausgangspunkt und Ziel der Ethik, nämlich der gemeinen Geburt des Menschen und seiner möglichen Annäherung an Gott.³⁴ Die Weisheit führe den Menschen liebevoll zu der Erfüllung ihrer Gesetze und verspreche ‚Unvergänglichkeit‘ (ἀφθαρσία) und „Annäherung an Gott“ (ἐγγύς εἶναι ποιεῖ θεοῦ).³⁵ Weiterhin spricht die *Sapientia* von der ‚Freundschaft‘ des Menschen mit Gott (Sap 7,14). Diese Vorstellungen einer Annäherung zwischen Mensch und Gott sind vor dem Hintergrund der platonischen Philosophie zu verstehen, nach der die unsterbliche Seele bei der Geburt des individuellen Menschen in einen bestimmten Körper eingeht und sich zeitlebens nach dem Idealen und Göttlichen sehnt.³⁶

Während andere alexandrinische Texte wie Pseudo-Phokylides und das 4. *Makkabäerbuch* dieser Jenseitssehnsucht der *Sapientia* völlig fern sind und sich exklusiv auf den Menschen in seinem alltäglichen oder historischen Kontext konzentrieren, teilt Philon das Streben der *Sapientia* nach Unsterb-

³³ Siehe auch A. T. S. GOODRICK (Hg.), *The Book of Wisdom* (New York 1913) 404–407, der die populär philosophische Ausrichtung der *Sapientia* betont, dann aber doch textliche Parallelen sucht; J. REIDER (Hg.), *The Book of Wisdom. An English Translation with Introduction and Commentary* (New York 1957) 29–38, der bes. auf platonische, aber auch auf stoische Ideen in der *Sapientia* aufmerksam macht, ohne diese jedoch mit Philon zu vergleichen.

³⁴ Sap 2,23f.; 6,17–7,6.

³⁵ Sap 6,18f.; ähnlich drückt sich unser Autor auch in früheren Abschnitten, ohne besondere Betonung der Weisheit, aus, siehe Sap 3,1–4; 5,15f.

³⁶ Sap 7,14; siehe auch REESE 1970, 36–50, der über Platon hinaus auf Parallelen zum hellenistischen Isis-Kult aufmerksam macht.

lichkeit.³⁷ Mit Platon geht er besonders in seinen frühen, aber auch in seinen späteren Werken selbstverständlich davon aus, dass die Seele unsterblich ist und sich nach dem Tod wieder vom Körper lösen wird, um in ewigen Gefilden aufzugehen.³⁸ In einem besonders zentralen Abschnitt spricht Philon von dem Ziel, die Welt zu fliehen, um sich Gott anzugleichen. Besonders flinke Menschen werden in diesem Zusammenhang vom göttlichen Logos aufgerufen, nach dem Tod Unsterblichkeit zu erlangen (*Fug* 97). An wieder anderen Stellen kann Philon auch allegorisch von einer Vereinigung der Seele mit Gott reden.³⁹ In all diesen Zusammenhängen geht er jedoch wesentlich vorsichtiger vor als der Autor der *Sapientia* und limitiert sowohl den Bereich der Unsterblichkeit auf das Jenseits als auch den direkten Kontakt mit Gott auf die unsterbliche Seele. In der *Sapientia* dagegen entsteht der Eindruck, als wenn ein Mensch in seiner Gesamtheit Unsterblichkeit erlangen und sich somit Gott entscheidend nähern könne. Unser Autor scheint mit wenig Bewusstsein für die Komplexität seiner Aussagen vorgegangen zu sein. Sein Denken ist philosophisch nicht sehr ausgebildet, und so kann er ziemlich unbekümmert und eher ungenau Ideen in den Raum stellen, die einen Denker wie Philon zu vielen Nachfragen provoziert hätten.

Die *Sapientia* ist auch sehr interessant als ein Text, der eine neue und persönlichere Form der Religiosität suggeriert. Sich als Salomo ausgehend, spricht der Autor direkt den Leser an, stellt sich aber nicht als einen distanzierenden König dar, sondern betont gleich zu Beginn, dass er „ein sterblicher Mensch [ist], allen gleich“ (*Sap* 7,1). Sein erster Schrei habe ebenfalls dem anderer Neugeborenen geglichen (*Sap* 7,3). Salomo erzählt nun in persönlicher Form, wie er sich im Gebet an Gott wandte und um Weisheit bat, weil er sie über alles liebte. Seine persönliche Individualität steht dabei im Vordergrund: „ich betete“, „ich rief“, „ich bevorzugte sie“, „ich liebte sie“, „ich wählte aus“ und „ich erfreute mich“ (*Sap* 7,7–14). In einem späteren Kapitel erzählt Salomo, wie er sich in die Weisheit verliebte, und malt sich aus, wie er durch Verbindung mit ihr zu Einsicht, Ruhm und Unsterblichkeit gelange (*Sap* 8,2–21).

Während ein Großteil dieser Weisheitsmotive schon im Proverbienbuch vorweggenommen ist, werden die traditionellen Werte hier von der persönlichen Perspektive des Autors her beschrieben. Diese Strategie hat natürlich pädagogischen Wert und wirkt gut auf den Leser, der sich so individueller angesprochen fühlt. Die Signifikanz dieser Passagen geht jedoch weit über den propädeutischen Effekt hinaus. Der Autor der *Sapientia* lässt zum ersten Mal in der erhaltenen jüdischen Literatur aus Alexandria seine Leser an den ganz alltäglichen und individuellen Aspekten seines Lebens

³⁷ Siehe z.B. *PseudPhok* 3–8; 22–41; 48–96; 132–152.

³⁸ *Abr* 258; *Jos* 264.

³⁹ Siehe z.B. *Cher* 43–45.

teilnehmen. Der erste Schrei im Babyalter (κλαίωv) ist in diesem Sinne genauso wichtig und erwähnenswert wie ‚höhere‘ philosophische Einsichten.

Diese Hinwendung zum Individuum ist uns gut aus der römischen Stoa bekannt und hat mit Panaitios einen wichtigen Impuls erhalten, besonders dadurch, dass Cicero sein Werk übersetzte und erklärte.⁴⁰ Panaitios insistierte darauf, dass jeder Mensch neben seiner universal-menschlichen Natur auch ernstzunehmende persönliche Eigenschaften habe (*off.* I 107–110). Die letzteren ergeben sich schon aus der physischen Gegebenheit jedes Einzelnen. Es ist deshalb nicht nur wichtig, sein Leben nach seinen eigenen Neigungen und Möglichkeiten auszurichten, sondern auch auf die verschiedenen Lebensphasen Rücksicht zu nehmen. Jedes Alter stellt spezifische Herausforderungen und ist durch bestimmte Optionen sowie Limitierungen gekennzeichnet (*off.* I 117–124). Der Überblick über ein gesamtes Leben kann uns so adäquate Einsicht in die moralische Entwicklung eines Menschen geben und ist nötig, um die richtige Perspektive auf einzelne Handlungen beizubehalten.

Von Philons erstem Schrei als Baby hören wir zwar nichts, aber dennoch ist auch bei ihm eine Hinwendung zu persönlicherem Schreiben bemerkbar. Sämtliche autobiographische Angaben befinden sich bei ihm in der *expositio legis* und den historischen Werken, die der späten Phase seines Schaffens angehören, in der er sich der römischen Stoa öffnete. Von besonderem Interesse ist die folgende Reflexion Philons:

„Es gab einmal eine Zeit, da ich mich ganz der Philosophie und der Betrachtung der Welt und ihrer Teile hingab, da ich mich des herrlichen, vielbegehrten, wahrhaft seligen Geistes freute, in stetem Verkehr mit göttlichen Gedanken und Lehren ... Damals, ja damals, erschaute ich, aus Äthershöhen herniederblickend und das Geistesauge wie von einer Warte hinabrichtend, die unzähligen Bilder von allem, was auf Erden ist, und pries mich glücklich, den Verhängnissen des Menschenlebens durch Anspannung meiner Kräfte entronnen zu sein. Da aber lauerte das schlimmste der Übel, der Neid, Feind des Schönen, mir auf: Plötzlich fiel er über mich her und ließ nicht eher davon ab, mich gewaltsam hinabzuzerren, als bis er mich in die weite Flut der politischen Sorgen gestürzt hatte, in der ich nun umhergetrieben werde, ohne auch nur ein wenig daraus emporzutauchen zu können. Seufzend unter der Last, halte ich mich aber doch aufrecht, weil ich seit frühester Jugend festgewurzelt in meiner Seele ein Sehnen nach Bildung trage, das sich stets mitleidig meiner erbarmt.“ (*SpecLeg* III 1–4)

In diesem bekannten Abschnitt vermittelt Philon seinen Lesern einen seltenen Einblick in sein persönliches Leben. Im Gegensatz zu Josephus z.B., der uns auch über private Einzelheiten wie die Anzahl seiner Ehefrauen informiert, zieht Philon immer persönliche Details vor, die allgemeinen philosophischen Wert haben. Seine Individualität ist gewissermaßen ty-

⁴⁰ R. SORABJI, *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death* (Chicago 2006), 115–136. 157–171; G. REYDAMS-SCHILS, *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection* (Chicago 2005) 15–34; vgl. Ch. GILL, „Personhood and Personality: The Four-*Personae* Theory in Cicero, *De Officiis* I“, *OSAP* 6 (1988) 169–199.

pisch für den Philosophen und zeigt die Schwierigkeit, unter schwierigen historischen Umständen einen spirituellen Lebensweg beizubehalten.

Dieser persönliche Schreibstil, der in den theoretischen Diskurs einfließt oder zu dessen Ausgangspunkt wird, ist auch charakteristisch für Philons Zeitgenossen, den römischen Philosophen Seneca. Letzterer brachte sich immer wieder persönlich in seine philosophischen Traktate ein und griff auch oft direkt zum Stilmittel des Briefes, der sich naturgemäß an ein Individuum richtet, gleichzeitig aber ein fundamentales Problem der Ethik für ein breiteres Publikum diskutiert. Seneca besprach immer wieder Situationen seines eigenen Lebens oder das anderer, die ihm relevant für die philosophische Reflexion erschienen.⁴¹ Es ist weiterhin interessant, dass auch Paulus in den fünfziger Jahren begann, seine theologischen Einsichten in Form von Briefen kundzutun. Diese spiegelten immer auch etwas von seiner Persönlichkeit wider, und zwar genau in dem Maße, wie sie für seine allgemeine Diskussion relevant erschienen.⁴²

Auf dem Gebiet des persönlichen Schreibstils gleichen sich also der Autor der *Sapientia* und der späte Philon. Beide bringen sich persönlich ein, um philosophische Fragen zu diskutieren, ohne jedoch direkt zum Briefstil überzugehen. Beide fügen Details des individuellen Lebens in allgemeine Traktate zu philosophischen Themen ein und integrieren sich so in den zeitgenössischen Diskurs. Während Philon über seine eigenen Lebensumstände erzählt, vermittelt die *Sapientia* Einblicke in den pseudepigraphischen Salomo. In diesem Sinne sind beide Autoren wesentlich moderner als Pseudo-Phokylides und das 4. *Makkabäerbuch*, die noch traditionell ihre eigene Persönlichkeit in den Hintergrund stellen.

5. Eschatologie

Auf dem letzten hier zu besprechenden Gebiet, der Eschatologie, gehen die Wege der *Sapientia* und Philons weit auseinander. Während Philon fast gar kein eschatologisches Interesse zeigt und eine pro-römische Realpolitik vertritt, ist die *Sapientia* durchaus eschatologisch ausgerichtet. Diese Ausrichtung ist im Umfeld des alexandrinischen Judentums sehr interessant und weist auf die Zugehörigkeit unseres Autors zu soziologisch anderen Schichten als der Philons hin, die für ihre Naherwartung und eine aufständische Haltung gegenüber Rom bekannt waren.

In den ersten Kapiteln der *Sapientia* werden die zukünftigen Wege der Gerechten und der Frevler skizziert. Dabei geht unser Autor von einem unüberbrückbaren Gegensatz zwischen den beiden Lagern aus und betont,

⁴¹ Siehe auch REYDAMS-SCHILS 2011, 310f.

⁴² Siehe Details bei St. K. STOWERS, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*. LEC 5 (Philadelphia 1989); E.-M. BECKER, „Person des Paulus“, in: F. W. HORN (Hg.), *Paulus Handbuch* (Tübingen 2013) 128–134.

dass die Belohnung der einen und die Bestrafung der anderen von Gott vorherbestimmt sind. „Das Ende eines frevelhaften Geschlechts“, meint er, sei „schlimm“ (Sap 3,19). Ihre Opposition zu den Gottestreuen wird die Frevler am Ende teuer zu stehen kommen (Sap 2,1–24). Diejenigen dagegen, die auf Gott vertrauen, werden von Gott geprüft (ἐπειρασεν) und für treu befunden (Sap 3,5). Sie erfreuen sich göttlicher Zuwendung und werden mit Einsicht, Unsterblichkeit und Erfolg belohnt (Sap 3,6–9).

Eine solche Zwei-Wege-Lehre, die auf der Vorherbestimmung der Geschichte und einer stark dualistischen Weltanschauung basiert, ist uns im hebräischen Sprachraum aus Qumran bekannt. Dort geht es z.B. im *Pescher Habakuk* um den eschatologischen Krieg zwischen den „Söhnen des Lichts“ und den „Söhnen der Finsternis“. ⁴³ Der Autor des *Pescher* weist auch allegorisch auf das Römische Reich hin, das er mit den Kittäern identifiziert und als gewalttätig sowie imperialistisch energisch ablehnt. Unter den griechisch erhaltenen Dokumenten, die wohl auch ursprünglich aus dem Land Israel stammen, nähern sich die *Testamente der Zwölf Patriarchen* einer solchen dualistischen Ethik, wobei allerdings weit weniger deterministisch argumentiert wird. ⁴⁴

Aus Alexandria dagegen sind uns eschatologische Strömungen vor den Diasporaaufständen im Jahr 115 n. Chr. kaum bekannt. Philon selbst ist ausgesprochen pro-römisch eingestellt und leitet eine jüdische Gesandtschaft nach Rom. ⁴⁵ Sein Denken ist allgemein auf die Gegenwart und realistische politische Lösungen gerichtet. Nur selten spricht er von kollektiven Strafen in einer besseren Zukunft (*Praem* 162–172). Es ist möglich, dass die von Claudius erwähnte zweite jüdische Gesandtschaft aus Alexandria eine negativere Einstellung zum Imperium hatte und eschatologischen Richtungen gegenüber offener war. Claudius jedenfalls stellt sie in seinem berühmten Edikt als zwei völlig gegensätzliche Parteien dar, die eher verschiedene Städte als eine jüdische Gemeinde in einer Stadt zu vertreten scheinen. ⁴⁶

In der *Sapientia* nehmen eschatologische Motive im Vergleich zu Philons Werken einen auffallend breiten Raum ein. Unser Text erwähnt zwar Rom nicht explizit, scheint aber kompromissloser als Philon eingestellt zu sein. Für unser Verständnis des alexandrinischen Judentums ist dies von großem Interesse, weil wir so Einsicht in breitere Gruppen gewinnen, die sowohl philosophisch als auch eschatologisch ausgerichtet waren. Die *Sapientia* ist in dieser Beziehung ein wichtiges Indiz für die sich anbahnenden Entwicklungen bis hin zu den Diasporaaufständen.

⁴³ *Pescher Habakuk* 2,11–13.14; 6,2–9; der hebräische Text mit deutscher Übersetzung findet sich bei E. LOHSE (Hg.), *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch* (Darmstadt 1971).

⁴⁴ Zur Ethik der *Zwölfertestamente* siehe bes. NIEBUHR 1987, 73–166.

⁴⁵ Details bei NIEHOFF 2001, 111–136; HARKER 2008, 9–47.

⁴⁶ *The Letter of Claudius to the Alexandrians* 5,88–91 (CPJ II 153).

Die *Sapientia* stimmt auch mit einigen *Sibyllinischen Orakeln* überein, die in Ägypten verfasst wurden. Sowohl im 3. als auch im 5. Buch werden jüdische, alexandrinische Stimmen laut, die eschatologisch und anti-römisch eingestellt waren.⁴⁷ Es geht hier um einen Kampf am Ende der Tage, wobei die Stimmung zunehmend radikaler wird, besonders nach der Zerstörung des Tempels, die im 5. Buch schon vorausgesetzt wird. Die *Sapientia* nimmt somit eine wichtige Mittlerrolle zwischen diesen beiden Orakelbüchern ein, sowohl was die Chronologie als auch was die eschatologische Verschärfung betrifft.

6. Zusammenfassung und Schlussfolgerungen

Unser Vergleich zwischen der *Sapientia* und Philon hat gezeigt, dass beide einem kultivierten jüdischen Milieu in Alexandria entstammten, welches platonisch ausgerichtet war, sich aber stoischen Ideen öffnete. Der Autor der *Sapientia* nahm in seiner Beschreibung der Weisheit stoische Motive konsequenter auf als Philon, der an der Transzendenz alles Spirituellen festhielt und somit die göttliche Weisheit kaum als einen alles durchdringenden Stoff interpretieren konnte. Auf dem Gebiet der Bibelinterpretation und Schöpfungstheologie ähnelt die *Sapientia* deutlich dem späteren Philon, der auch biblische Figuren als propädeutische Exempel benutzt und der Schöpfung eine theologisch wichtige Rolle beimisst. Bei diesen weitreichenden philosophischen Übereinstimmungen fällt besonders auf, dass Philon und die *Sapientia* politisch völlig andere Wege einschlugen. Unser Vergleich der beiden hat gezeigt, wie wichtig die *Sapientia* für ein besseres Verständnis der eschatologischen Entwicklungen in Alexandria ist. Hier haben wir es mit einem Autor zu tun, der philosophisch wesentlich gebildeter war als die Autoren der *Sibyllinischen Orakel* und sicherlich auch die Anführer der jüdischen Diasporaaufstände, der aber doch deren eschatologische Erwartungen teilte.

⁴⁷ Hintergrund bei J. J. COLLINS, „The Sibylline Oracles“, in: CHARLESWORTH 1983 [317–472] 354–361. 390–392.

Die *Sapientia Salomonis* und Paulus

Folker Blischke

1. Erwägungen zur Plausibilität der Rezeption im Neuen Testament

Kannten der Apostel Paulus oder die Verfasser der Evangelien und anderer Briefliteratur die *Sapientia Salomonis*? Auch wenn eine Durchsicht des griechischen Textes der neutestamentlichen Schriften zu dem eindeutigen Befund führt, dass an keiner Stelle die *Sapientia* direkt zitiert wird,¹ ist ihre Rezeption im Sinne einer Aufnahme und Beeinflussung des Denkens der jeweiligen Autoren gleichwohl aus chronologischen, historischen und strukturellen Plausibilitätsfaktoren keineswegs ausgeschlossen.

Die Weisheit Salomos ist in gebildeten jüdischen Kreisen der Diaspora von einem tiefgläubigen und zugleich in der hellenistischen Rhetorik geschulten jüdischen Schriftgelehrten verfasst worden, „in dessen Werk alttestamentlich-biblische Tradition und hellenistische Bildung eine glückliche Symbiose eingingen“.² Als wahrscheinlichster Abfassungszeitraum der Schrift kann die Zeit zwischen 30 v. Chr. und 41 n. Chr. angenommen werden,³ so dass die neutestamentlichen Autoren diese Schrift gekannt haben könnten.

Der Verfasser der *Sapientia* hatte als Adressaten hellenistisch gebildete Juden der Diaspora im Blick, von denen die ‚Frommen‘ angesichts der Herausforderungen des Hellenismus in ihrem Glauben bestärkt werden sollten, während die weitgehend an den Hellenismus angepassten Juden auf der Negativfolie der beschriebenen Apostaten ihren möglichen Abfall erkennen und ihre Haltung verändern sollten. In der Form eines Logos Protreptikos⁴ will die *Sapientia* die Erfahrung an hellenistische Juden vermitteln, dass der jüdische Glaube gerade durch die in der hellenistischen Welt verbreitete Philosophie, Rhetorik und Literatur bestätigt und gestärkt wird. Wahrscheinlich fand die *Sapientia Salomonis* aufgrund ihrer Verbin-

¹ Vgl. D.-A. KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*. BHTh 69 (Tübingen 1986) 47.

² SCHMITT 1989, 5.

³ Als terminus post quem kann der Herrschaftsantritt des Augustus in Ägypten (30 v. Chr.) gelten, als spätestster Zeitpunkt muss der Tod des Caligula und der Brief von Kaiser Claudius an die Alexandriner (41 n. Chr.) angenommen werden. Vgl. dazu NIEBUHRs Einführung in diesem Band, S. 30–32.

⁴ Vgl. dazu NIEBUHR, „Einführung“, S. 22–23.

derung von zuverlässiger jüdischer Lehre und hellenistischem Denken Eingang in die religiös-kulturelle Welt der Diaspora.⁵ Die *Sapientia* drückt in ihrem Duktus und Inhalt zudem die Absicht aus, über ihren unmittelbaren Empfängerkreis hinaus Glauben und Denken der Juden in der hellenistischen Welt zu prägen. Im Blick auf die Verbindung der *Sapientia* zum Neuen Testament ist es deshalb gut vorstellbar, dass diese Schrift in jüdischen Diasporagemeinden Syriens, Kleinasiens oder Roms bekannt war. Durch das hellenistische Judentum geprägte neutestamentliche Autoren wie z. B. die Verfasser des Lukas- und des Johannesevangeliums oder der Apostel Paulus könnten insbesondere in ihrer jüdischen Bildung, aber auch erst als Verkündiger von Jesus als dem Christus mit der *Sapientia* in flüchtigen oder intensiven Kontakt gekommen sein. Auch wenn die christliche Rezeption der *Sapientia* erst für das Ende des 1. Jahrhunderts und später nachweisbar ist,⁶ bleibt deshalb eine Kenntnisnahme durch die neutestamentlichen Autoren möglich. Für einen der herausragenden Autoren des Neuen Testaments, den Apostel Paulus, soll im Folgenden dargestellt werden, inwieweit zwischen seinen Briefen und der Denkwelt der Weisheit Verbindungslinien bestehen.

Neben den chronologischen Überlegungen lassen sich auch strukturelle Gründe anführen, nach der Kenntnis der *Sapientia Salomonis* durch Paulus zu fragen. Die *Sapientia Salomonis* wendet sich an eine bestimmte und abgrenzbare Gruppe, die ähnliche religiöse Ansichten teilt, um den Glauben und das Ethos dieser Gruppe zu stabilisieren oder gegebenenfalls zu verändern. Zugleich ist sich der Verfasser der *Sapientia* der Bedeutung der hellenistischen Kultur, Sprache und Lebensanschauung bewusst und integriert diese trotz unterschiedlicher Schwerpunkte in seine Argumentationen. Diese Grundstruktur entspricht dem Vorgehen insbesondere der paulinischen Briefliteratur, so dass auch aufgrund dieser strukturellen Analogie die Rückfrage nach der Rezeption in diesen Textzusammenhängen geboten erscheint.⁷

In seiner 1971 an der Universität Halle vorgelegten, aber nicht veröffentlichten Dissertation mit dem Titel „*Sapientia Salomonis* und Paulus. Eine Analyse der *Sapientia Salomonis* und ein Vergleich ihrer theologischen und anthropologischen Probleme mit denen des Paulus im Römerbrief“ zeigt Paul Gerhard Keyser anhand von sieben Vergleichspunkten eine deutliche Nähe der *Sapientia* in wichtigen theologisch-anthropologischen Fra-

⁵ ENGEL 1998, 35f. vermutet sogar, dass die *Sapientia* speziell für die Unterrichtung von jungen Juden in der Diaspora geschaffen sein könnte: „Vor dem Studium der klassischen griechischen Texte (...) oder zusätzlich dazu konnten die jungen Leute anhand dieses jüdischen ‚Lesebuchs‘ Lesen, Schreiben und Formulieren lernen.“

⁶ Vgl. W. HORBURY 1995, 185. Interessant ist, dass im 1. *Klemensbrief* nicht nur eine Rezeption der *Sapientia*, sondern insbesondere auch des Römerbriefs erkennbar ist.

⁷ Vgl. BLISCHKE, F. 2007, 466f.

gen zum paulinischen Denken auf.⁸ Während Keyser nur zurückhaltend eine direkte Kenntnis vermutet, zieht Nikolaus WALTER die Konsequenz, dass „Paulus bei der Abfassung des Römerbriefs in Korinth im Frühjahr 56 die Sap zur Hand gehabt und sich mit ihr in Aufnahme und Widerspruch auseinandergesetzt hat“.⁹ Ob Paulus tatsächlich die *Sapientia Salomonis* zur Hand hatte, bleibt aufgrund der fehlenden direkten Zitierungen nicht beweisbar. Ein Vergleich einiger Grundzüge kann m. E. gleichwohl wahrscheinlich machen, dass seine intensive Beschäftigung mit der *Sapientia* als einer Schrift des hellenistisch geprägten Judentums ihn im Blick auf Denkstrukturen und Argumentationsmuster stark geprägt hat, die dann auch seine Argumentation als Christusbotschafter beeinflussten.

2. Die Rezeption der *Sapientia* in den paulinischen Briefen

2.1. Gerechtigkeit als Schlüsselbegriff für die Einheit von Gottesbeziehung und Ethik

Für die Ethik der *Sapientia Salomonis* bildet der Aufruf „Liebt die Gerechtigkeit, die ihr die Erde richtet“ (1,1)¹⁰ den programmatischen Impuls des gesamten Buches, der die erste von drei imperativischen Mahnungen darstellt. Allen drei Mahnungen (1,1) ist einerseits eine theologische, andererseits eine ethische Dimension zu eigen. Die theologische Dimension wird durch die *δικαιοσύνη* als gute göttliche Lebensordnung, das bewusste Nachdenken über Gott und die Suche nach Gott ausgedrückt. Zugleich wird die Gerechtigkeit durch die Adressatenangabe „die ihr die Erde richtet“¹¹ direkt auf das praktische Handeln der Menschen bezogen. Auch die Ergänzung ‚in Güte‘ muss als eine modale Näherbestimmung in Bezug auf den Imperativ ‚sinnt nach‘ verstanden werden, mit der die sich im Lebenswandel ausdrückende Güte gegenüber Welt und Menschen integraler Teil des Nachsinnens über Gott ist.¹² In gleicher Weise besitzt die Wendung „in Einfachheit des Herzens“ im Anklang an das Verhalten Davids in 1 Chr 29,17 einen deutlichen Bezug auf Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit als eine im Lebenswandel sichtbar werdende Grundgesinnung des Menschen. Bereits diese drei Imperative drücken damit aus, dass für den Verfasser der *Sapientia* unter dem Begriff der Gerechtigkeit die Gottesbeziehung immer

⁸ Zum Inhalt dieser nicht zugänglichen Dissertation vgl. WALTER 1993, 83–108.

⁹ WALTER 1993, 94 Anm. 13.

¹⁰ Eine Verbindung von *δικαιοσύνη* und *ἀγαπάω* findet sich in der LXX allein in Bezug auf Gott in 1 Chr 29,17; Jes 81,8; Ps 45,7.

¹¹ Die Adressierung an Herrscher (1,1) und Könige (6,2) entspricht der Salomo-Fiktion. Vgl. U. OFFERHAUS 1981, 224–231.

¹² Vgl. HÜBNER 1999, 31f.: „Wer über den guten Gott nachdenkt, kann dies nur als der, der das Gute tut“. Einen Bezug auf Gott dagegen sieht ENGEL 1998, 49.

auf eine bestimmte Lebensführung eines konkreten Menschen¹³ bezogen ist.¹⁴

Dieser direkte Bezug der Gerechtigkeit auf Gottesbeziehung und entsprechende Lebensführung wird durch die mit ‚denn‘ angefügten mehrfachen Begründungen (1,2–7) weiter ausgebaut. Gott lässt sich finden von denen, die ihn nicht durch eine sein Gesetz infrage stellende Lebensführung versuchen (1,2a), und ‚offenbart‘¹⁵ sich denen, die ihm vertrauen (1,2b). Eine vom Weg der Gerechten abweichende ‚krumme‘ Lebensführung trennt dagegen vom Machtbereich Gottes (1,3). Stellvertretend für die Verbindung des Menschen zu Gott führt der Verfasser der *Sapientia* dann die σοφία (1,4) und das ἅγιον πνεῦμα (1,5) ein, die beide miteinander vermittelt und in Beziehung zu Gott gesetzt werden (1,6f.).¹⁶ Der Weisheit¹⁷ ist es unmöglich, in einem Menschen zu wohnen,¹⁸ der einer ethisch verstandenen Sünde verfallen ist (1,4). In gleicher Weise flieht der heilige Geist vor jeder Falschheit und Ungerechtigkeit (1,5).

Die *Sapientia Salomonis* setzt voraus, dass eine Beziehung zu Gott in Form des sich offenbarenden Gottes (1,2), der Zugehörigkeit zu seinem Machtbereich (1,3a), der innewohnenden Weisheit (1,4) und des erziehenden Geistes (1,5) allein in einem bestimmten Lebenswandel möglich ist. Eine Zugehörigkeit zu Gott und ein ethisch falsches Verhalten schließen sich grundsätzlich aus, wie das Beispiel der Schwatzhaftigkeit rigoros ausdrückt (1,8–10). Mit dem herausgehobenen Begriff der Gerechtigkeit wird in hellenistischer Perspektive eine Tugend beschrieben, die die Gemeinschaft mit Gott überhaupt erst möglich macht. Zugleich kann δικαιοσύνη als Übersetzung des alttestamentlich-hebräischen Begriffs der Gerechtigkeit eine von Gott gestiftete Ordnung darstellen, deren Ursprung bei Gott liegt und die sich in einem Gott wohlgefälligen sozialen und religiösen Verhalten des Menschen niederschlägt.¹⁹ Damit zeigt sich sowohl für die gesamte Argumentation 1,1–10 als auch für den Begriff δικαιοσύνη die unlösbare Verbindung von Gottesbeziehung und Lebensführung, deren

¹³ Die *Sapientia* thematisiert im Gegensatz sowohl zur stoischen als auch zur alttestamentlichen Tradition die Beziehung Gottes zum Menschen individuell und persönlich, wie 3,1.13; 4,7 u.ö. zeigen.

¹⁴ Vgl. SPIECKERMANN 2002, 353.

¹⁵ Das Verb ἐμφανίζω beschreibt in Anlehnung an Ex 33,13 die Selbstoffenbarung Gottes als Grundlage der Erwählung des Volkes Israel.

¹⁶ Die Weisheit wird als πνεῦμα beschrieben (1,6a). Ihre Eigenschaften entsprechen denen Gottes (1,6b) und des Pneumas (1,7b). Auch das ἅγιον πνεῦμα wird mit der Genitivverbindung πνεῦμα κυρίου in die direkte Nähe Gottes gestellt (1,7a).

¹⁷ Hintergrund ist nicht nur das griechische Verständnis der σοφία als die Eigenschaft eines vollendeten Wissens und ethischen Verhaltens, sondern ebenfalls das hebräische Verständnis einer von Gott gegebenen Einheit mit ihm. Vgl. ENGEL 1998, 51.

¹⁸ Die Bilder vom Eintritt in die ψυχὴ und dem Wohnen im ὄμα beschreiben „die Realität der den Glaubenden gewährten Gemeinschaft mit Gott“ (ENGEL 1998, 51).

¹⁹ Vgl. ENGEL 1998, 58–63.

Trennung nicht dem Verständnis der *Sapiientia Salomonis* gerecht wird.²⁰ Vielmehr bilden die praktische Lebensführung und die Ausrichtung auf Gott eine zusammenhängende Grundhaltung des Menschen.

Die sich am Begriff der Gerechtigkeit festmachende Einheit von Gottesbeziehung und Ethik ist in der paulinischen Literatur insbesondere im ersten, soteriologischen Hauptteil des Römerbriefes, Röm 1,16–5,21, greifbar. Paulus verkündet den zukünftigen apokalyptischen Zorn Gottes über alle Menschen (Röm 1,18)²¹ und verweist auf die bereits in 1 Kor 1,21 angedeutete *theologia naturalis*, nach der die Menschen Gott erkennen könnten (Röm 1,19f.).²² Entscheidend ist, dass hier der verfehlten Gotteserkenntnis (Röm 1,18.21.23.25) eine ethische Verrohung (Röm 1,21.24) und ethisches Fehlverhalten entsprechen. Der göttliche Zorn gilt aber nicht nur den in ethischem Fehlverhalten und Unkenntnis Gottes lebenden Heiden, sondern in gleicher Weise den Juden, die ebenfalls dem Urteil Gottes nicht entrinnen werden (Röm 2,3). Gott wird am Tag des Zorns (Röm 2,5) jeden Menschen gemäß seiner vollbrachten Werke richten (Röm 2,6), worunter die Gesamtheit der Lebensführung zu verstehen ist. Die Vorstellung eines Gerichtes nach Werken ist im antiken Judentum gegenüber mit Blick auf die Heiden bekannt.²³ Paulus billigt sowohl den Juden aufgrund einer möglichen Befolgung ihres Gesetzes (Röm 2,13) als auch den Heiden aufgrund des ihnen ins Herz geschriebenen Gesetzes (Röm 2,14f.)²⁴ einen ethisch guten und von Gott bei seinem Gericht anerkannten (Röm 2,7.10) Lebenswandel zu,²⁵ konstatiert aber zugleich das Scheitern aller Menschen (Röm 3,9–20).

Hatte Paulus als Antwort auf diesen anthropologischen Sachverhalt in Gal 2,16f. bereits das Attribut ‚gerecht‘ verwendet, so benutzt er gegenüber den römischen Gemeinden den Ausdruck *δικαιοσύνη θεοῦ* (Röm 1,17; 3,5.21f.). Dieser in seiner Interpretation umstrittene Begriff²⁶ darf weder

²⁰ So aber H. HÜBNER, „Zur Ethik der Sapiientia Salomonis“, in: W. SCHRAGE (Hg.), *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments. Festschrift zum 80. Geburtstag von Heinrich Greeven*. BZNW 47 (Berlin 1986) [166–187] 169, der in Anlehnung an das sogenannte Indikativ-Imperativ-Schema einen „Indikativ des Gerecht-sein-könnens“ als dominantes Motiv in der *Sapiientia* herausstellt.

²¹ Zum futurischen Verständnis vgl. HAACKER 2002, 48; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, Bd. II, *Röm 6–11*. EKK 6,2 (Zürich 1980) 101.

²² Vgl. C. HOEGEN-ROHLS, „Κτίσις and καὶνὴ κτίσις in Paul’s Letters“, in: A. CHRISTOPHERSEN u.a. (Hg.), *Paul, Luke and the Graeco-Roman World: Essays in Honour of Alexander J. M. Wedderburn*. JSNTSup 217 (London 2002) [102–122] 108–110.

²³ Vgl. *PsSal* 9,5; *Prov* 24,12; *2Bar* 13,8; 44,4.

²⁴ Dahinter steht die Vorstellung, dass alle Menschen natürliche und der Vernunft zugängliche Gesetze besitzen, denen sie nachfolgen können. Zu den hellenistischen Parallelen vgl. STRECKER / SCHNELLE 1996, 71–85.

²⁵ Vgl. SCHNELLE 2003, 345. Zur Vorstellung einer theoretisch möglichen Gerechtigkeit aus Werken vgl. auch Röm 10,5; Gal 3,12.

²⁶ Zur Forschungsgeschichte vgl. HAACKER 2002, 39–42; THEOBALD 2000, 206–212.

einseitig als eschatologisch-soteriologischer Machtbegriff noch anthropologisch eingengt als Gabe verstanden werden, sondern muss gerade vor dem Hintergrund der *Sapientia* in seiner Mehrdimensionalität wahrgenommen werden.²⁷ Ausgangspunkt der Gerechtmachung des Menschen ist in 3,21 die im Sinne eines *genitivus objectivus* verstandene δικαιοσύνη θεοῦ. In dem durch *vvvi* gekennzeichneten zeitlich neu einsetzenden Christusgeschehen hat sich der im Gesetz bezeugte Machtbereich der Gerechtigkeit Gottes offenbart. Dieser Machtbereich bleibt nicht autark bestehen, sondern besitzt Auswirkungen auf die Menschen, die zu ihm gehören, wie auch die in Röm 3,25a.26 angedeutete Tauftradition²⁸ ausdrückt. Wer in einem Beziehungsverhältnis zu dem sich in Christus offenbarenden Gott steht und ihm glaubt, dem wird die Gerechtigkeit Gottes zugeeignet (Röm 3,22). Die Verbindung ‚Gerechtigkeit Gottes‘ muss folglich in Röm 3,22 als *genitivus auctoris* im Sinn einer Gabe verstanden werden, die dem getauften Menschen allein aufgrund des Christusgeschehens das Attribut *δικαίος* verleiht (Röm 3,24). Wer in einem durch den Glauben gekennzeichneten Beziehungsverhältnis mit Christus steht, wird tatsächlich gerecht gemacht (Röm 3,26).

In Bezug auf den Menschen stellt δικαιοσύνη damit sowohl für das paulinische Denken als auch für die *Sapientia Salomonis* einen Schlüsselbegriff dar, in dem sich die Gottesbeziehung und die Lebensführung verbinden. In Röm 6,1–23 wird diese Bedeutung der Gerechtigkeit dann erneut ausgeführt, wenn der Terminus δικαιοσύνη (Röm 6,13) die bereits erfolgte Gerechtmachung des Christen anklingen lässt, die aufgrund der Zueignung des Attributs *δικαίος* (Röm 3,28) das erneuerte ethische Handeln zur Folge hat.

2.2. Der universale Gegensatz von Gerechten und Gottlosen

Der Verfasser der *Sapientia* legt sein ethisches Leitbild in der Gegenüberstellung zwischen dem *δικαίος* und den *ἀσεβείς* dar, deren jeweilige Charakterisierungen stellvertretend für zwei unterschiedliche Gruppen von Menschen verwendet werden. Die Gruppe der Gerechten (2,10.12.16.18; 3,1.10 u.ö.) erfährt dabei durchgehend eine positive Wertung. Der Gerechte steht in einer engen Bindung mit Gott, so dass er als ‚Sohn Gottes‘ (2,18) und ‚Kind Gottes‘ (2,13; 9,4; 12,7.20; 19,6) angesprochen wird. Als Kinder Gottes gelten die Gerechten zudem als die ‚von Gott Erwählten‘ (3,9; 4,15) und als ein ‚heiliges Volk‘ (10,15). In der Anrede können sie deshalb auch

²⁷ Vgl. HAACKER 2002, 40; SCHNELLE 2003, 350–353; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, Bd. I, *Röm 1–5*. EKK 6,1 (Zürich ²1987) 203–208.

²⁸ Zum Hintergrund und Nachweis der Tauftradition vgl. U. SCHNELLE, *Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie*. GTA 24 (Göttingen ²1982) 67–72.

als ἄγιοι (5,5; 18,9) und ὅσιοι (3,9; 4,15; 10,17; 18,1.5.9) bezeichnet werden.²⁹ Diese Bezeichnungen der Gruppe der Gerechten sind alle ethisch konnotiert, da der Stand eines Heiligen oder Erwählten nie ohne einen direkten Niederschlag im jeweiligen Lebenswandel möglich wäre. Folgerichtig zeigen deshalb auch die Handlungsbeschreibungen der Gerechten in der *Sapientia* ein vollkommen einheitliches Bild eines im alltäglichen Lebenswandel gut handelnden Menschen: „Denn nicht ähnlich den anderen ist sein Leben, und völlig anders seine Wege“ (2,15). Die Gerechten widersetzen sich jeglichem gottlosen Handeln und weisen die Übertreter der Tora zurecht (2,12), enthalten sich der Unzucht (3,13) und leben in Tugend (4,1). Hervorzuheben ist, dass die Anfechtung der Gerechten allein im Handeln der Gottlosen liegt, die ihnen auflauern (2,12) und sie durch Qualen bis zum gewaltsamen Tod erproben (2,19f.). Dieses für die Adressaten wahrscheinlich gegenwärtige Geschick gilt als Prüfung Gottes, die die Gerechten als ‚vollgültiges Opfer‘ (3,6) erleiden müssen. Die Möglichkeit einer ethischen Fehlbarkeit der Gerechten steht dagegen außerhalb der Perspektive der *Sapientia*. Es ist damit eine Anthropologie beschrieben, nach der die Gerechten gerecht handeln, ohne abfallen zu können oder sich entwickeln zu müssen. Der Gerechte ist prinzipiell frei zum Tun und nicht von der Sünde beherrscht. Als ‚Bild Gottes‘ (2,23) bedarf er deshalb keiner grundsätzlichen Erneuerung, um einen ethisch guten Lebenswandel auszuüben.³⁰

Den Gerechten ist die bedeutend ausführlicher beschriebene Gruppe der Gottlosen, ἀσεβείς, entgegengestellt (1,9.16; 3,10; 4,3.16; 5,14 u.ö.), womit Menschen ohne eine Bindung an den wahren Gott beschrieben werden, die zugleich einen frevelhaften Lebenswandel führten. Auch andere verwendete Bezeichnungen wie ‚Ungerechte‘, ἄδικος, (3,19; 4,16; 10,3) oder ‚Sünder‘ (4,10) zeigen, dass diese Personengruppe sich für den Verfasser der *Sapientia* nicht nur durch die Missachtung Gottes, sondern auch durch ethisches Fehlverhalten auszeichnet. Ausführlich lässt der Verfasser der *Sapientia* diese Gruppe sich immer wieder selbst als prasserisch, ausgelassen (2,8f.), Geld liebend (5,8), unzüchtig (14,26) und hedonistisch charakterisieren. Ihre Ablehnung einer Fortdauer des Lebens über den Tod hinaus lässt sie Arme, Witwen und Alte unterdrücken (2,10), sie scheuen nicht vor Mord zurück (14,25). Insgesamt verwendet die *Sapientia* für das konkrete ethische Verhalten 75 verschiedene Vokabeln aus unterschiedlichen Wortfeldern.³¹ Deutlich wird hierbei eine radikale Entwertung aller Maßstäbe (2,11). In anthropologischer Hinsicht wird diese Gruppe als in

²⁹ Zur Begrifflichkeit vgl. BLISCHKE 2007, 103–107.

³⁰ Im Unterschied zu dieser in Kapitel 1–5 im Rahmen der Gegenüberstellung von Gerechten und Gottlosen vertretenen Anthropologie ist gemäß Kapitel 6–9 der Mensch sterblich, da er als Nachkomme Adams ein irdisches Wesen besitzt.

³¹ Zur Analyse der Begriffe vgl. PREMSTALLER 1996, 27–37.

jedem Punkt verantwortlich für ihr Tun verstanden. Die Nichtbeachtung Gottes und der negative Lebenswandel gelten bei den Gottlosen als eigene Fehlleistungen, ohne dass eine negative anthropologische Konstituierung beschrieben wird.

Beide Gruppen sind in den Existenzvergleichen der jeweiligen Lebensführung (3,1–12; 3,13–4,4; 4,7–19) unvermittelt gegenübergestellt, ohne dass die Möglichkeit eines Übergangs angedeutet ist. Plastisch wird dieses Entweder-oder bei der Schilderung der eschatologischen Zukunft beschrieben. Während die Gerechten in Gottes Hand leben (3,1) und Lohn für ihr irdisches Leben erhalten (5,16f.), vergehen die Gottlosen im endgültigen Tod (2,25). Hintergrund dieser absoluten Gegenüberstellung ist die die *Sapientia* prägende Vorstellung der beiden Wirklichkeiten κόσμος und θάνατος, die das menschliche Leben entgegengesetzt bestimmen.³² Der Kosmos als Schöpfung Gottes gehört eindeutig auf die Seite Gottes, da das Heil bereits der Schöpfung mitgegeben wurde: „Heilbringend sind die Wesen, die die Welt hervorbringt“ (1,14). In strikter Gegenüberstellung zur Welt kam der Tod erst durch den Neid des Teufels in die gute Welt (2,24).³³ Wirksam kann dieser Tod allerdings erst werden, wenn sich ein Mensch durch seinen gottlosen Lebenswandel dieser Macht verschreibt und ihn damit gleichsam herbeiruft. Der Gegensatz zwischen Gerechten und Gottlosen wird durch diese Konstruktion in einen universalen Horizont gestellt, da alle Menschen angesprochen sind und sich der Gott Israels als Gott der gesamten Welt erweist. Es existieren zwei diametral entgegengesetzte Gruppen von Menschen, denen jeweils zwei unterschiedliche Machtbereiche zugeordnet sind. Die beiden Machtbereiche Welt und Tod determinieren aber nicht die Gerechten und Gottlosen, sondern die Menschen ordnen sich durch ihren Glauben und durch ihren Lebenswandel jeweils einer dieser eschatologisch offenbar werdenden Wirklichkeiten zu (2,25).

Diese universale Vorstellung von zwei unterschiedenen Machtbereichen und den jeweils zu ihnen gehörenden Menschengruppen steht in einer erkennbaren Analogie zum paulinischen Denken. Paulus entwickelt seine Ethik vor dem Hintergrund des von der Sünde radikal unterschiedenen Machtbereichs des Seins in Christus, der sich direkt auf das Handeln der Christen auswirkt. Deutlich wird diese Nähe in den Argumentationsstrukturen von 1 Thess 5,1–11; 1 Kor 5,1–13 und insbesondere Röm 1,18–32; 5,12–21; 6,1–23.

In Röm 5,12–21 stellt Paulus Jesus Christus und die mythologische Figur des Adam gegenüber. Beide repräsentieren jeweils einen bestimmten Herrschaftsbereich: Adam den Bereich der Sünde und des Todes, dem die Wirklichkeit der Herrschaft Christi radikal entgegengesetzt ist

³² Vgl. WALTER 1993, 90.

³³ Es liegt eine inhaltliche Parallele zu Röm 5,12 vor. Vgl. HÜBNER 1999, 48.

(Röm 5,17.21). Wer zu Christus gehört, hat an dieser neuen Wirklichkeit Anteil (Röm 5,18). Was Paulus in diesem Abschnitt durch universalmythische Elemente theoretisch ausdrückt, beschreibt er in dem folgenden Teil Röm 6,1–23 im Blick auf den lebenspraktischen Vollzug. Wer getauft und dem Machtbereich Christi unterstellt ist, ist einmalig ‚der Sünde‘ abgestorben. Der das Besitzverhältnis betonende *dativus commodi* ‚der Sünde‘ ist dabei als die Konstatierung einer absoluten Trennung von dem Machtbereich der Sünde zu verstehen. Damit wird die Möglichkeit der Sünde im Leben der Christen konsequent ausgeschlossen. Weil der Christ der Sünde gestorben ist, ist er vor Gott gerecht und handelt zugleich ethisch gut. Diesen Bruch mit der Sünde und die vollkommene Neubestimmung des Menschen verdeutlicht Paulus argumentativ mit einer Tauftradition³⁴ in Röm 6,3f. Die Taufe ‚in Jesus‘ (6,3) bedeutet die Eingliederung in den lokalen Heilsraum in Christus³⁵ und ist als der geschichtlich-konkrete Beginn des Beziehungsverhältnisses mit Christus zu verstehen.³⁶ Paulus setzt also ähnlich dem Ansatz der *Sapientia* eine universal-ontologische Unterscheidung von zwei Räumen mit einer jeweils dazugehörigen Gruppe voraus. So ist das einmalige geschichtliche Ereignis der Taufe in Röm 6 der Kumulationspunkt, der den Eintritt in das Beziehungsverhältnis mit Christus und den diesem entsprechenden grundlegenden Existenzwechsel des Menschen im Blick auf sein ethisches Handeln beschreibt.³⁷

2.3. Der Maßstab des Gesetzes und die Gerechtigkeit

Ohne auf die verschiedenen Beschreibungen materialer Ethik eingehen zu müssen,³⁸ ist die Bedeutung des Gesetzes für die Theologie der *Sapientia* deutlich. Über die bereits auf den ethischen Rahmen der Tora verweisenden Bezeichnungen der Gottlosen hinaus werden die Gottlosen durch die Begriffe ἄνομος (4,6; 15,17; 17,2), ἀνομία (5,7.23), ἀνόμημα (1,9; 4,20) und παράνομος (3,16) charakterisiert. Durch diese deutlichen und wiederholten Signale stellt sich der Gottlose bewusst außerhalb des Gesetzes und entwickelt stattdessen ein eigenes Gesetz: „Es sei unsere Macht das Ge-

³⁴ Vgl. G. BARTH, *Die Taufe in frühchristlicher Zeit* (Neukirchen ²2002) 88; THEOBALD 2000, 233.

³⁵ Vgl. SCHNELLE 2003, 363; J. A. FITZMYER (Hg.), *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. AncB 33 (New York 1992) 433.

³⁶ „Die Taufe als sichtbarer öffentlicher Akt stellt rituell den unsichtbaren, inneren Herrschaftswechsel dar.“ P. VON GEMÜNDE, „Die urchristliche Taufe und der Umgang mit den Affekten“, in: J. ASSMANN / G. G. STROUMSA (Hg.), *Transformation of the Inner Self in Ancient Religions*. SHR 83 (Leiden 1999) [115–136] 133.

³⁷ Dieses paulinische Taufverständnis hat sich im geistigen Umfeld der Mysterienkulte entwickelt, ohne von ihnen direkt abgeleitet werden zu können. Forschungsüberblick bei S. AGERSNAP, *Baptism and the New Life. A Study of Romans 6,1–14* (Aarhus 1999) 16–41. Vergleichbare Texte der Mysterienkulte in STRECKER / SCHNELLE 1996, 122–127.

³⁸ Eine Analyse der Begriffe der materialen Ethik bei PREMSTALLER 1996, 27–37.

setz der Gerechtigkeit“ (2,11). Für den jüdisch geprägten Adressaten ist die Verbindung zur Tora als Ausdruck des göttlichen Willens evident. Gottlosigkeit und Nichtbeachtung der Tora werden damit als die Merkmale eines zum eschatologischen Tod führenden Verhaltens beschrieben. Die Antithese zur Missachtung des Gesetzes wird von der *Sapientia* mit dem Begriff der Gerechtigkeit bezeichnet, die als eigenständiges und gleich einer Gesinnung die Handlungen eines Menschen bestimmendes Gut verstanden ist, das jeweils auf Gott bezogen bleibt.³⁹ Jeder Mensch ist aufgefordert, in der von Gott geschaffenen Welt nur von der Gerechtigkeit bestimmte Handlungen zu vollziehen (9,3). Da die Gerechtigkeit unsterblich ist (1,15),⁴⁰ ist eine vollkommene Bestimmung des Handelns durch die Gerechtigkeit notwendig. Auffällig ist die vielfache Verbindung von Gerechtigkeit und Tora.

Auch wenn die Orientierung an dem Gesetz als Maßstab und Richtschnur jüdisches Allgemeingut ist und eine Parallelität zu Paulus nur schwerlich als Beweis für eine Kenntnis der *Sapientia* bei Paulus angeführt werden kann, ist doch auffallend, wie eng für Paulus in Gal 2 und Röm 2 Gesetz und Gerechtigkeit miteinander verbunden sind. Prägend für den Galaterbrief ist Gal 2,16, wo er die Erlangung der Gerechtigkeit dreifach bestimmt. Der Begriff *δικαίος* mit seinen Ableitungen wird hier von Paulus weniger als Hauptbegriff der hellenistischen Tugendlehre verstanden, sondern ähnlich der *Sapientia* als Relationsbegriff zu Gott. Maßgeblich für seine positive Ausführung der Erlangung der Gerechtigkeit ist zuerst eine deutliche Abgrenzung, die Paulus dreifach in Gal 2,16 sowie in Gal 2,21; 3,2.5.10 beschreibt: Kein Mensch kann Gerechtigkeit aus den Werken des Gesetzes erlangen.⁴¹ Als Werke der Tora sind deshalb alle Versuche gekennzeichnet, durch ein bestimmtes Handeln, das sich auf die Setzungen Gottes am Sinai bezieht, Gerechtigkeit zu erlangen.⁴² Paulus akzeptiert zwar die in der *Sapientia* vorausgesetzte Möglichkeit, durch die konsequente Befolgung der Tora Gerechtigkeit zu erlangen (Gal 3,12), niemand kann

³⁹ Vgl. ENGEL 1998, 62.

⁴⁰ Die Aussage *δικαιοσύνη γὰρ ἀθάνατος ἐστίν* (1,15) greift auf alttestamentliche Vorstellungen wie Ps 118,142LXX; Prov 11,6; Ez 33,18 zurück, modifiziert diese aber stärker eschatologisch.

⁴¹ Das paulinische Verständnis von Gesetz besitzt vielfältige Aspekte, und er definiert an keiner Stelle genau den Inhalt des Gesetzes. In der Tradition der Septuaginta verwendet er *νόμος* allerdings vorzugsweise als Übersetzung von Tora und bezieht sich damit auf die Sinaiüberlieferung. Zum Gesetzesverständnis vgl. H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law*. WUNT 29 (Tübingen 1983) 16–18.

⁴² Vgl. H.-J. ECKSTEIN, *Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Gal 2,15–4,7*. WUNT 86 (Tübingen 1996) 21–25; R. N. LONGENECKER, *Galatians*. WBC 41 (Nashville 1990) 85f.; VOUGA 1998, 58. Anders J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids 1997) 354–366.

aber die in der Tora aufgeführten Forderungen wirklich erfüllen.⁴³ Diese Argumentation lässt die Möglichkeit vorstellbar erscheinen, dass die eigene Auseinandersetzung mit der Verbindung von Gerechtigkeit und Gesetz in der *Sapientia* ein Baustein in der Entwicklung der paulinischen Position gewesen ist.

2.4. Die Weisheit

Der die *Sapientia* prägende theologische Begriff, der wesentlich stärker als Gerechtigkeit die Verbindung mit Gott betont, ist ‚Weisheit‘, σοφία. Die Weisheit wird als persönliche Begleiterin Gottes dargestellt (Sap 10,1–11,1),⁴⁴ stammt von Gott (Sap 7,25), war bei der Schöpfung anwesend (Sap 9,2,9) und kann als „eine Eingeweihte (...) in Gottes Wissen“ (Sap 8,4) bezeichnet werden. In Bezug auf den Menschen kann die Weisheit als „Innenseite der Gerechtigkeit“⁴⁵ verstanden werden. Die Weisheit ist prinzipiell erkennbar und dem, der sie sucht, zugänglich. Der Kettenschluss in Sap 6,12–21 führt aus, wie das Verlangen nach Erziehung zur Liebe der Weisheit führt, die sich in der Beachtung der Gebote äußert (Sap 6,19). Die Weisheit kennt die Gebote der Tora (Sap 9,9). Ohne die Weisheit bleibt der Mensch dagegen unwissend und unfähig (Sap 9,5.13), so dass Gott nur den Menschen lieben kann, in dem die Weisheit wohnt (Sap 8,1–4). An Salomo zeigt sich prototypisch, wie sich die Weisheit auf den Lebenswandel des gottesfürchtigen Menschen auswirkt. Einerseits erhält er in der Weisheit die γνῶσις über die Welt und ihre Ordnungen (Sap 7,17), aber auch einen Geist, dessen Auswirkungen auf den Lebenswandel durch ethisch positive Attribute wie ‚unbefleckt‘ oder ‚das Gute liebend‘ angezeigt werden (Sap 7,22f.).

In den paulinischen Briefen ist die Verhältnisbestimmung zwischen göttlicher und menschlicher Weisheit in 1 Kor 1,18–2,16 zentral. Umstritten ist aber die Überlegung, weshalb sich Paulus an dieser Stelle so prominent mit der Weisheit auseinandersetzt.⁴⁶ Hauptsächlich wird die These vertreten, dass Paulus sich mit seiner Weisheitsargumentation auf eine der vier in 1 Kor 1,12 genannten Parteien als Ursache der Spaltungen bezieht,

⁴³ Vgl. M. CRANFORD, „The Possibility of Perfect Obedience: Paul and an Implied Premise in Galatians 3:10 and 5:3“, *NT* 36 (1994) [242–258] 257f.

⁴⁴ Die *Sapientia* beschreibt die Weisheit zwar hymnisch gleich einer Göttin, betont aber zugleich den einen Schöpfergott, an dessen Eigenschaften die Weisheit teil hat (8,2–9). Zum Hintergrund vgl. SCHROER 1994, 543–558.

⁴⁵ SCHROER 1994, 359.

⁴⁶ Das Streben nach Weisheit und die von Paulus bekämpfte Spaltung in der Gemeinde haben keine direkte Verbindung, so dass die Ursache für die Weisheitsargumentation an anderer Stelle liegen muss.

doch hier ist unklar, in welcher Gruppe die Gegnerschaft zu suchen ist.⁴⁷ So kann eine gnostizistische Strömung in Korinth angenommen werden, die zumeist mit der Christus-Gruppierung identifiziert wird. Auch in der Kephas-Partei wurde die Hauptgegnerschaft zu Paulus gesehen. Am häufigsten wird eine mögliche Frontstellung des Paulus gegen eine Beeinflussung von alexandrinisch-jüdischer Weisheitstheologie durch die Apollos-Gruppe vertreten,⁴⁸ die aber durch die positive Bewertung des Apollos in 1 Kor 3,5,8; 16,12 infrage gestellt wird. Gerade weil eine genaue Zuordnung nicht möglich ist, ist es aber gut vorstellbar, dass Paulus das ihm auch aus der *Sapientia Salomonis* bekannte Grundverständnis der Weisheit aufnimmt und es auf das Christusereignis adaptiert, um das neue Sein in Christus Jesus zu erläutern. Die Gemeindeglieder sind durch ihr personales Verhältnis zu Christus in seine Weisheit,⁴⁹ die eine Torheit der Welt ist, integriert (1 Kor 1,30). In den dann folgenden Ausführungen zur Weisheit Gottes (1 Kor 2,6–16) nimmt Paulus eine Vielzahl von Motiven und Begriffen der frühjüdischen Weisheitslehre und Apokalyptik auf,⁵⁰ die er wohl aus seiner jüdischen Ausbildung kannte, die aber auch zum Sprachgebrauch mancher Gemeindeglieder gehört haben könnten.

2.5. Das eschatologische Gericht gemäß den menschlichen Handlungen

Der eschatologische Horizont ist in der *Sapientia Salomonis* wesentlich stärker als in jedem anderen Buch der Septuaginta ausgebaut. Ausgangspunkt ist der Tun-Ergehen-Zusammenhang, an dem die *Sapientia* ausdrücklich festhält. In direktem Widerspruch zur Negierung dieser Verbindung durch Kohelet betont der Verfasser das eindeutige Ableitungsverhältnis zwischen einem von Gerechtigkeit geprägten Lebenswandel und dem guten Ergehen. Zur Plausibilitätssteigerung führt die *Sapientia* den Gedanken eines Gerichts über die Toten ein. Obwohl der Mensch ursprünglich als Ebenbild Gottes und damit unvergänglich geschaffen wurde (2,23), kam durch den Neid des Teufels der Tod in die Welt (2,24), an dem Gott keinen Gefallen hat (1,13). Die Folgen eines gottlosen oder gerechten Lebenswandels werden nicht mehr innerweltlich sichtbar, sondern endgültig erst mit

⁴⁷ Vgl. den Forschungsüberblick bei G. SELLIN, „Hauptprobleme des 1. Korintherbriefes“, in: ANRW II.25.4 (1987) [2940–3044] 3016–3023.

⁴⁸ Zwar können Übereinstimmungen zwischen der korinthischen Theologie und der alexandrinischen Weisheitstheologie festgestellt werden, die Theologie des Apollos bleibt aber völlig unbekannt und damit hypothetisch.

⁴⁹ Paulus bezieht Christus und Weisheit aufeinander und legitimiert dies theologisch, ohne dass sich daraus eine „Weisheits-Christologie“ des Apostels ableiten lässt. Vgl. von LIPS 1990, 349f.

⁵⁰ Vgl. J. THEIS, *Paulus als Weisheitslehrer: Der Gekreuzigte und die Weisheit Gottes in 1 Kor 1–4*. BU 22 (Regensburg 1991) 220–265.

dem Gerichtshandeln Gottes nach dem Tod verknüpft. Durch diese Vertagung der Theodizee-Frage ist es einerseits möglich, Schicksalsschläge der Gerechten wie Kinderlosigkeit (3,13–4,6) oder frühen Tod (4,7–20) durch Verweis auf den eschatologischen Lohn für ein Leben in Gerechtigkeit zu relativieren, andererseits das frevelhafte Verhalten des Gottlosen trotz irdischen Wohlergehens eschatologischer Bestrafung anheimzustellen. Die *Sapientia* erwartet einen Tag des göttlichen Gerichts, an dem sowohl die Gerechten als auch die Frevler ihren Lohn bzw. ihre Strafe erhalten werden. Hier ist nicht der Besitz von bestimmten Werten, sondern ein tugendhafter Lebenswandel entscheidend (3,13–4,7).⁵¹ Aufgrund der Einheit von Gottesbeziehung und ethischem Handeln wird allein die Lebensführung bzw. das Handeln der eigenen Hände (1,12) zum Kriterium des Gerichts. Gott wird nach den jeweiligen Handlungen fragen (6,5) und davon ausgehend sein eindeutiges Urteil fällen. Das mögliche Fehlverhalten auf Seiten der Gerechten wird vom Verfasser der *Sapientia Salomonis* dagegen überhaupt nicht thematisiert.

Die konkreten eschatologischen Ereignisse werden dabei relativ offen beschrieben, da der Verfasser keine dogmatische Darstellung der Endergebnisse durchführt. Zu einem in der Zukunft gelegenen Zeitpunkt tritt ein Gerichtereignis ein, das vor allem gegenüber den Gerechten als Heim-suchung (3,7.13; 4,15) oder allgemein als Tag der Unterscheidung (3,18), Prüfung (4,6b) oder Abrechnung (4,20) bezeichnet wird.⁵² Bei diesem Gericht urteilt Gott über die Menschen gemäß ihrem Lebenswandel. Der Ausgangspunkt des göttlichen Handelns an den Menschen ist einerseits die Aussage „die Gerechtigkeit ist ja unsterblich“ (1,15), da der gerecht Handelnde Anteil an ihrer Unsterblichkeit erhalten kann.⁵³ Zum anderen betont 2,23 die prinzipielle Unvergänglichkeit des gesamten Menschen. Trotz dieser grundsätzlichen Zusage einer ewigen Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit der Gerechten ist eine Auferstehung der Seele oder des Leibes nicht im Blick. Die *Sapientia* betont stattdessen das Bild, dass die Seelen⁵⁴ der Gerechten sich nach dem Tod in Gottes Hand befinden (3,1.9) und ihnen ‚große Wohltaten‘ (3,5a) zugesprochen werden. Die Gottlosen dagegen schließen sich bereits aufgrund ihres frevelhaften Lebenswandels freiwillig der Sphäre des Todes an (1,16; 2,24).⁵⁵ Nach dem göttlichen Urteil im kommenden eschatologischen Gericht (3,10.13) werden die frevelhaf-

⁵¹ Vgl. SPIECKERMANN 2002, 355.

⁵² Zum Bedeutungsgehalt der verschiedenen Termini vgl. PREMSTALLER 1996, 41–55.

⁵³ Der physische Tod wird zwar erlitten, bleibt aber für den Gerechten bedeutungslos. Vgl. WERNER 1991, 26–61.

⁵⁴ Der Terminus ψύχη wird in 3,1.13; 4,11.14 verwendet, ohne dass das Verhältnis zwischen Körper und Seele definiert wird. Vgl. BLISCHKE 2007, 65–68.

⁵⁵ Es ist an eine Form von ‚zweitem‘ Tod im Sinne von Nichtexistenz zu denken. Vgl. ENGEL 1998, 58; SCHMITT 1989, 21. HÜBNER 1999, 34, versteht ‚Tod‘ als Relationsbegriff zu Gott.

ten Gottlosen ihre Strafe erhalten und ein schlimmes Ende finden (3,18f.; 4,19). Sie leiden Qualen (11,9; 12,22f.; 16,14.16). Was ihnen während ihres Lebens hohes Ansehen verschafft hat, wie Alter oder Kinderreichtum, wird dabei zunichte werden (3,17).

Auch Paulus setzt ein eschatologisches Gericht gemäß den eigenen Handlungen voraus, wenn er in 1 Thess 4,13–5,11 in einem apokalyptischen Traditionsstück das grundsätzliche Zugleich von Lebenden und Entschlafenen in den Blick nimmt. Ähnlich der *Sapientia* geht Paulus von einer gemeinsamen Schnittmenge zwischen der gegenwärtigen Gemeinde und den bei der Parusie Entrückten bzw. vom Tode Erstandenen aus, ohne dass ein die Christen verurteilendes Gericht angedeutet ist. Deutlich unterschieden ist allerdings die Voraussetzung, die für Paulus in dem Sein in Christus (1 Thess 4,16b) liegt.⁵⁶ Wie die Partizipationsbezeichnung „so werden wir bei dem Herrn sein allezeit“ (1 Thess 4,17b) verdeutlicht, ist die vollendete Gemeinschaft mit und die Teilhabe an Christus das soteriologische Ziel jedes durch die Taufe begonnenen Beziehungsverhältnisses der in Christus Lebenden und Gestorbenen.⁵⁷ Die durch das Beziehungsverhältnis zu Christus garantierte Gewissheit der Auferstehung und Entrückung ist Voraussetzung einer möglichen Tröstung der Gemeinde, die sich im parakletischen Miteinander vollzieht (1 Thess 4,18). Diese sich von den Nichtchristen unterscheidende (1 Thess 4,13) Hoffnung wirkt zudem im Vorgriff auf 1 Thess 5,1–11 ethisch motivierend, weil sie den Wunsch der dauerhaften Gewissheit der kommenden Einheit mit Christus hervorruft. Die anschließend aufgerufene Metaphorik von Licht und Finsternis bzw. Tag und Nacht (1 Thess 5,4–8) thematisiert die eschatologischen Folgen des ethischen Handelns. Die Gemeindeglieder stehen nicht in der Finsternis einer Nichtkenntnis Gottes (1 Thess 5,4),⁵⁸ sondern werden direkt als ‚Söhne des Lichts‘ (1 Thess 5,5) angesprochen, woraus dann die jeweils entsprechenden ethischen Handlungen abgeleitet werden.

Im 1. Korintherbrief greift der Apostel auf den Gerichtsgedanken zurück, der mit der möglichen Anrechnung von Werken verbunden ist (1 Kor 3,5–17). Im Eschaton wird Gott die jeweilige Arbeit nicht nach dem Maßstab einer besonderen Weisheitsfülle oder einer herausragenden pneumatischen Begabung, sondern nach der Mühe bei der Verkündigung bewerten (1 Kor 3,8b).⁵⁹ In Abhängigkeit von dieser Beurteilung erhalten die Apostel ihren eigenen Lohn, so dass den Verkündigern neben

⁵⁶ In Anlehnung an das Gerichtsverständnis des zeitgenössischen Judentums hat das Gericht „nie eine gerechtmachende, sondern immer – nur – eine offenbarende Funktion“. Es „macht niemals (!) aus Sündern Gerechte“ (KLINGHARDT 1997, 58).

⁵⁷ Vgl. D. G. POWERS, *Salvation through Participation. An Examination of the Notion of the Believers' Corporate Unity with Christ in Early Christian Soteriology* (Leiden 2001) 146–148.

⁵⁸ Ähnlich wie in Röm 1,21; 2,19 und 1 Kor 4,2 meint Finsternis in 5,4 die Nichtkenntnis Gottes, die in 5,5b zu einem dem Licht entgegengesetzten Unheilsbereich wird.

⁵⁹ Parallelen sind 15,10; Gal 4,11; Phil 2,16.

ihrer grundsätzlichen Rettung eine ihrer Tätigkeit entsprechende Belohnung zuteil wird.⁶⁰ Im Bild der Gemeinde als Gottes Bau wird deutlich, dass die Auswahl der Baumaterialien erst am Tag des Gerichts offenbart wird (1 Kor 3,13). Bleibt das Werk im Feuer erhalten, erhält der Weiterbauer Lohn (1 Kor 3,14), verbrennt es, wird er zwar gerettet (1 Kor 3,15), erleidet aber eine deutliche Einbuße. Für die Interpretation der Gerichtsvorstellung ist nach der Deutung des Feuers zu fragen. Ist das Feuer ein Mittel der Offenbarung, durch welches die Werke geprüft werden,⁶¹ so denkt Paulus nicht an eine Rettung aus dem Strafgericht, sondern an eine Überprüfung der Werke, bei der die Geretteten in unterschiedlicher Weise Lohn erhalten.⁶² Die Vernichtung trifft nur die außerhalb der Gemeinde Stehenden, die die Gemeinde zerstören (1 Kor 3,17). In der paulinischen Argumentation zeigen sich demnach sowohl die Vorstellung einer Rettung aus dem Gericht, die durch das Sein in Christus garantiert ist, als auch die Vorstellung einer Beurteilung der Geretteten in Form von Belohnung oder Einbuße.

In der Auseinandersetzung um die Beschneidung im Galaterbrief führt Paulus den galatischen Christen mit dem Bild von Saat und Ernte die direkten Folgen einer solchen Handlung vor Augen (Gal 6,7). Dabei blickt das Futur „das wird er ernten“ auf das zukünftige Gericht,⁶³ das über die jeweilige Lebensführung urteilen wird. Herausgestellt ist damit ein kausaler Zusammenhang von Handeln und Ergehen, um die Empfänger zu einer eigenen Entscheidung gegen die Beschneidung zu motivieren. Ziel der Vergegenwärtigung des eschatologischen Horizonts ist die Motivierung zu einer eigenen Entscheidung für das bestehende Beziehungsverhältnis mit Christus und gegen die Beschneidung. Wer seine Lebensführung auf dem Fleisch aufbaut, der wird aus dem Fleisch Verderben ernten und mit ihm zugrunde gehen. Inhaltlich ist das Säen auf das Fleisch mit den Werken des Fleisches (Gal 5,19–21) identisch, obwohl die falsche Ethik nicht Ursache, sondern Ausdruck einer Grundorientierung an dem Fleisch ist, die durch den Vollzug der Beschneidung ausgelöst werden kann. Wer dagegen auf dem Boden des Geistes sät und sich damit vollständig vom

⁶⁰ Eine rechtfertigende Tätigkeit deutet sich nicht an. Vgl. D. W. KUCK, *Judgment and Community Conflict: Paul's Use of Apocalyptic Judgment Language in 1 Corinthians 3:5–4:5*. NTSup 66 (Leiden 1992) 182.

⁶¹ Vgl. H. W. HOLLANDER, „The Testing by Fire of the Builders' Works: 1 Corinthians 3.10–15“, NTS 40 (1994) 89–104. Diese Tradition baut auf der Vorstellung auf, dass die Gerechten durch das Feuer nur erprobt werden. So existiert das Bild eines brennenden Flusses, den der Gerechte unverwundet durchquert.

⁶² Vgl. KLINGHARDT 1997, 60f.

⁶³ Vgl. M. KONRADT, *Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor*. BZNW 117 (Berlin 2003) 493; J. L. MARTYN, *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*. AncB 33A (New York 1997) 552; VOUGA 1998, 150.

göttlichen Geist bestimmen lässt (Gal 5,16.25), dem ist das ewige Leben sicher.

2.6. Ethisches Fehlverhalten als Folge der Leugnung der Unsterblichkeit

Die Bedeutung des eschatologischen Horizonts für die Ethik beschreibt die *Sapientia* durch ein fiktives Selbstzeugnis der Gottlosen in 2,1–20. Grundlage ist ein Weltbild, das jegliche Rettung vor dem Tod verneint (2,1) und das individuelle menschliche Leben als ein zufälliges Produkt (2,2) versteht, das gleich einer Wolke oder einem Schatten nach kurzer Zeit ohne die Möglichkeit einer Wiederkehr vergeht (2,4f.). Die direkte Folgerung aus dieser Einstellung wird durch eine Reihung verschiedener Kohortative gezogen (2,6), mit denen der Sprecher zum fröhlichen und ungehemmten Genuss aller Güter des Lebens auffordert. Kostbarer Wein und herrliche Salböle (2,7) sind Beispiele einer hedonistischen Verschwendungssucht, und die bildhafte Sprache (2,7) verweist auf ungezügelter Promiskuität. Die *Sapientia* nimmt hier das aus Beschreibungen von Festgelagen bekannte *carpe-diem*-Motiv auf, das zum Lebensgenuss angesichts einer kurzen Jugendzeit aufruft,⁶⁴ und deutet dieses Motiv durch Bearbeitung ethisch negativ. Das ethische Fehlverhalten und die Setzung eigener, der Tora entgegengesetzter Maßstäbe (2,11), die bis zum geplanten Mord (2,20) führen, werden damit als eindeutig ableitbare Folgen der Leugnung von Unsterblichkeit verstanden.

Diese Verbindung von Leugnung der Auferstehung und ethischem Fehlverhalten steht in Analogie zur paulinischen Argumentation in 1 Kor 15, wo sich Paulus gegen die Leugnung der Auferstehung wendet (15,12).⁶⁵ Für Paulus ist evident, dass bei einer Verneinung der Auferstehung der Toten jegliche ethische Verantwortung ihren Sinn verlieren würde (15,32b). Einem Glauben ohne den Zentralinhalt der Auferstehung Christi entspricht ein Lebenswandel, der negativ mit dem Zitat aus Jes 22,13LXX, „lasst uns essen und trinken, denn morgen können wir tot sein“, belegt wird und ebenfalls das *carpe-diem*-Motiv aufruft. Auch wenn es in römisch-hellenistischen Texten eine ähnliche Gedankenrichtung geben kann,⁶⁶ hat 1 Kor 15,32f. dennoch seine dichteste Parallele in Sap 2,1–9.

⁶⁴ Vgl. ENGEL 1998, 66f.; HÜBNER 1999, 37.

⁶⁵ Wahrscheinlich vertraten Teile der Gemeinde eine dualistische Anthropologie, die den Leib zugunsten einer zukünftig auferstehenden und gegenwärtig pneumatisch geprägten Seele abwertete. Vgl. SCHNELLE 2003, 239f.

⁶⁶ Vgl. G. D. FEE (Hg.), *The First Epistle to the Corinthians*. NICNT (Grand Rapids 3 1993) 770.

2.7. Lohn und Strafe als ethische Hauptmotivation

Die *Sapientia Salomonis* schildert die eschatologischen Ereignisse nicht als Lehrschrift, sondern mit einer eindeutigen paränetischen Zielsetzung. Die jüdischen oder zum Umfeld der Synagogen gehörenden Adressaten sollen durch diese Schrift ermutigt werden, dem bereits eingeschlagenen Weg eines Lebenswandels in Gerechtigkeit gemäß den Geboten der Tora trotz Anfechtungen und Bedrängnissen beständig zu folgen. Um sie zu dieser Ethik in Gerechtigkeit zu ermutigen, nutzt der Verfasser der *Sapientia* als Motivation erstens den Lohngedanken. Wichtigster eschatologischer Lohn für eine gerechte Lebensführung ist die Verheißung der Unsterblichkeit, da diese direkt mit ethischen Verhaltensweisen verbunden ist (1,15). Die Verheißung der Gerechten in Gottes Hand (3,1.9), der Kindschaft Gottes (5,5) oder des ewigen Lebens (5,16) ermutigt, an diesem Gott und einem seinen Geboten entsprechenden Lebenswandel festzuhalten. Seinen gegenwärtigen Widersachern wird der jetzt gerecht Lebende eschatologisch „in großer Freimütigkeit“ (5,1) gegenüberzutreten, so dass sie in große Furcht geraten. Neben dieser grundsätzlichen Zusage der Unsterblichkeit soll auch die Verheißung von herrlicher Frucht (3,13.15) und einem umfassenden Erbeil bei Gott (5,5) ethisch motivieren. Die Gerechten erhalten die Krone der Herrlichkeit aus Gottes Hand zugewiesen (5,17) und die Vollmacht, über Völker zu herrschen und zu richten (3,8). Die Mahnung, nach der Weisheit zu streben, wird auf diese Weise immer wieder mit der Aussicht auf guten Lohn verbunden.

Obwohl Paulus immer das gerecht machende Erlösungswerk Christi unterstreicht, sind seine Briefe ebenfalls durch den Gedanken eines Lohns geprägt. Wenn Paulus in 1 Thess 2,19f. mit einer rhetorischen Frage den rühmenswürdigen Stand der Gemeinde thematisiert und auf die kommende *παρουσία*⁶⁷ vorausblickt, richtet er seinen Blick auf den Lohn von Hoffnung, Freude und Ruhmeskranz. Die Gemeinde ist die Ursache für das Vorhandensein dieser drei Attribute, die als eschatologische Heilsgüter dem Apostel verheißend sind und ihn zu seinem Handeln motivieren. Gegenüber den Korinthern stellt Paulus klar, dass Gott im Eschaton ihre Arbeit nach ihrer Mühe bewerten wird (1 Kor 3,8) und ihnen Lohn zuteil wird. Auch die Wettkampfmetaphorik in 1 Kor 9,24–27 ist von der paulinischen Vorstellung des Lohngedankens geprägt. Ziel der Anstrengung ist das Erlangen des Kranzes als Siegesymbol, das im Gegensatz zum Siegespreis, der im Stadion erworben wird, durch das Attribut ‚unvergänglich‘

⁶⁷ 2,19 ist der älteste christliche Beleg für die Verwendung dieses Wortes. Auch bei den anderen Verwendungen in 1 Thess 3,13; 4,15; 5,23 wird die endzeitliche Ankunft des Christus beschrieben. Dieser Sprachgebrauch geht auf die hellenistische Verwendung des Wortes für die Epiphanie eines Gottes im Kult oder den Besuch einer wichtigen öffentlichen Person in der Provinz zurück.

charakterisiert ist. Primär ist an den eschatologischen Lohn zu denken, der mit der Auferstehung verbunden ist.

2.8. Die Bedeutung der Erinnerung

Eine theoretische Reflexion über die Verwendung von erinnernden Elementen in der ethischen Argumentation der *Sapientia* findet ihrer Gattung entsprechend natürlich ebenso wenig statt wie in den Paulusbriefen. Dennoch lässt sich ein Verständnis dafür nachweisen, dass die Erinnerung an Vergangenes konkrete Auswirkungen auf die Annahme ethischer Mahnungen besitzt. In negativer Weise kann in der *Sapientia* die Erinnerung an begangene Freveltaten als ‚Erinnerungszeichen‘, *μημόσυνον* (10,8), gelten, durch das später Lebende sich kritisch mit ihrem Lebenswandel auseinandersetzen sollen. In gleicher Weise gilt das ‚ins Gedächtnis Rufen‘ (*ὑπομνήσκω*) der vollbrachten Sünden (12,2) als wichtiges Element für die Besserung der Lebensführung. In der Erinnerung an das Vergangene wird das Wirken Gottes direkt greifbar (11,12) und damit verständlich. Ziel des erzieherischen Handelns Gottes ist deshalb eine „Erinnerung an das Gebot deines Gesetzes“ (16,6). Werden die Gebote und Worte Gottes neu im Gedächtnis vergegenwärtigt, werden sie befolgt, so dass eine Änderung der Lebensführung eintritt. Diese kurzen Hinweise machen deutlich, dass der Verfasser der *Sapientia* sein Werk als Erinnerung an einen tugendhaften Lebenswandel versteht, der bereits in den heilsgeschichtlichen Ereignissen und in den Geboten der Tora beschrieben ist. Wie die Beispielreihe in Sap 10,1–11,1 zeigt, handelt es sich bei den erinnernden Elementen der *Sapientia* „nicht um eine bloße Historisierung, sondern vor allem um eine Aktualisierung der Heilsgeschichte“.⁶⁸ Diese aktualisierende Erinnerung überwindet die zeitliche Distanz zwischen israelitischer Vorgeschichte und jüdischem Leben in Alexandria und ermutigt auf diese Weise, an einem Lebenswandel in Weisheit festzuhalten.

Auch die paulinische Argumentation lebt von der Kraft des Erinnerns. Paulus greift sowohl bei den Inhalten der einzelnen Anweisungen als auch bei den jeweiligen Begründungsstrukturen auf Vorstellungen und Motive zurück, die der Gemeinde aus der paulinischen Verkündigung oder der urchristlichen Tradition bekannt gewesen sein müssen, und bezieht diese neu auf konkrete Missstände und allgemeine Gemeindesituationen. Um die Gemeinde zu erinnern, besucht Paulus sie nach ihrer Gründung und sendet Mitarbeiter zu ihr (1 Kor 4,17). Wegen des Erinnerns schreibt der Apostel Briefe an die Gemeinden und greift in diesen vielfach ausdrücklich auf vergangene Erfahrungen und Inhalte zurück (1 Thess 1,5.9f.; 2,5.9.10–12; 4,1.2.9.10; 5,1f.11; 1 Kor 3,16; 5,9; 6,2.9; 9,24; 12,12; 15,1.3;

⁶⁸ A. SCHMITT, „Struktur, Herkunft und Bedeutung der Beispielreihe in Weish 10“, *BZ* 21 (1977) [1–22] 21.

2 Kor 3,1; 5,12; 13,2; Gal 1,9.13; 3,1f.; 4,13–15; 5,21; Röm 15,15; Phil 3,18 u.ö.).⁶⁹ Die paulinische Erinnerung ist von den beiden Aspekten der Wiederholung und Vergegenwärtigung bzw. Aktualisierung geprägt. Je enger der Inhalt der bekannten Ordnung folgt, desto mehr steht der Aspekt der Wiederholung im Vordergrund.⁷⁰ Paulus kann in kurzen und prägnanten, aber auch allgemein gehaltenen Aussagen Grundlinien christlicher Lebensführung aneinander reihen, ohne diese den Gemeinden gegenüber zu begründen oder zu erläutern (1 Thess 5,15–22; Röm 12,9–21). So genannte Laster- und Tugendkataloge haben als wiederholende Erinnerung das Ziel, bekannte Handlungsinhalte dauerhaft in dem Bewusstsein der Gemeinde zu verankern. Ist die paulinische Erinnerung dagegen stärker von einer Freiheit im Umgang mit dem Inhalt geprägt, der auf eine neue Situation angewendet wird, überwiegt der Aspekt der Vergegenwärtigung, der ebenfalls aus der Weisheit Salomos bekannt ist. Die Bedeutung der Erinnerung weist zwar nicht zwingend auf eine Verbindung von Weisheit Salomos und Paulus hin, deutet aber eine sichtbare Nähe an.

3. Ergebnis

Wie der Vergleich von theologischen Vorstellungen und Argumentationsformen zwischen Paulus und der *Sapientia* zeigt, ist eine Kenntnis der Weisheit Salomos für den Apostel gut vorstellbar. Da für ihn diese Schrift aber nie ‚Schrift‘ im Sinn der Tora war, die er mit Zitaten direkt aufruft, ist ein Beweis nur schwer zu führen. Außerordentlich interessant ist aber, dass der Grundansatz der *Sapientia* im Vergleich mit der Intention der paulinischen Briefe trotz deren christologischer Füllung des Inhalts ähnlich ist: Die Festigung von Glauben und Handeln einer konkreten Gemeinschaft von Menschen mit einer bestimmten Welt- und Gottessicht angesichts der Infragestellung ihrer Überzeugungen durch die gesellschaftliche Umgebung. Möglicherweise war sich Paulus dieser strukturellen Passfähigkeit der *Sapientia* auf seine Situation bewusst, so dass er ihm bekannte Inhalte und Formen in seine Argumentation übernimmt. Ob ihm die *Sapientia* bei der Abfassung seiner Briefe direkt vorlag oder ob er sie aus seiner jüdischen Ausbildung kannte, gehört in den Bereich der Hypothesen.

⁶⁹ Die Erinnerung ist die „structure fondamentale de la lettre paulinienne“, R. BURNET, „L’anamnèse: structure fondamentale de la lettre paulinienne“, *NTS* 49 (2003) [57–69] 57.

⁷⁰ Vgl. BLISCHKE, F. 2007, 14–17.

Die Weisheit als Prinzip des Seins und der Erkenntnis. Zur Rezeption der *Sapientia Salomonis* im antiken Christentum und zu ihrer Auslegung bei Origenes

Alfons Fürst

Die auf Griechisch verfasste und im Kontext des hellenistischen Judentums (wahrscheinlich in den Jahrzehnten um die Zeitenwende) entstandene *Sapientia Salomonis* wurde im rabbinischen Judentum nie rezipiert und war darin vollkommen bedeutungslos. Wie im Falle von Jesus Sirach, das vollständig nur in einer griechischen Übersetzung vorliegt, ursprünglich aber auf Hebräisch verfasst war, liegt ihre Wirkungsgeschichte ausschließlich im Christentum. Darin spielte sie in der Antike eine gewisse Sonderrolle, wie an ihrer merkwürdigen Zuordnung zum Corpus nicht der alt-, sondern der neutestamentlichen Schriften in manchen Zeugnissen und an den verschiedenen Angaben zur Verfasserschaft deutlich wird.¹ Mit einigen ihrer theologischen Aussagen erlangte sie allerdings einen zentralen Stellenwert im christlichen Diskurs über die Weisheit, besonders in ihrer prinzipientheoretischen christologischen und trinitarischen Auslegung bei Origenes. Dieser theologische Stellenwert mag die kanonische Bedeutung, die das Buch der Weisheit in der christlichen Rezeption erlangte, mit erklären.²

1. Kanonisierung und Autorschaft

Im *Canon Muratori* (*Fragmentum Muratorianum*), einem Verzeichnis der Schriften des neutestamentlichen Kanons, das um 200 im Westen des Römischen Reiches, vielleicht in Rom, entstanden sein dürfte, wird die *Sapientia Salomonis* nach dem Brief des Judas und zwei Johannesbriefen und vor der Offenbarung des Johannes und der des Petrus aufgeführt.³ Auch

¹ Siehe dazu NIEBUHR, „Einführung“, in diesem Band, S. 6–13.

² Wichtige Überlegungen dazu bei GRANT 1966.

³ *Canon Muratori*, 68–73 (ZAHN 1890, 8 bzw. MARKSCHIES 2012, 120). Die folgenden Informationen darüber entstammen den umfassenden und detaillierten Untersuchungen von ZAHN 1890, 95–105. Die im Folgenden herangezogenen Kanonverzeichnisse werden aus diesem Buch zitiert. Siehe auch MARKSCHIES 2012, 117–120, sowie Ch. MARKSCHIES, *Kaiser-*

später wird das Buch zusammen mit anderen Werken, deren Kanonizität umstritten war, gelegentlich im Anschluss an die neutestamentlichen Schriften genannt.⁴ Einen Grund für diese merkwürdig anmutende Zuordnung mag die Idee liefern, Philon von Alexandria sei der Verfasser.

Die meisten altkirchlichen Autoren gingen davon aus, dass die *Sapientia* von Salomo stammt.⁵ Gelegentlich lassen sie leichte Vorbehalte dagegen erkennen, so wenn Origenes die salomonische Herkunft mal ohne,⁶ mal mit⁷ Klausel formulierte. Doch gibt es auch eine Tradition, die das Buch dezidiert nicht Salomo zuweist, sondern – wohl wegen seiner Originalsprache Griechisch – Philon von Alexandria.⁸ Hieronymus notiert, dass einige der alten Schriftsteller das behauptet haben.⁹ Den ältesten Beleg für diese Behauptung liefert der *Canon Muratori* – dies freilich nur, wenn man die Korrektur des überlieferten Textes akzeptiert. Dafür gibt es allerdings gute Gründe. Im überlieferten Text heißt es: *et sapientia ab amicis salomonis in honorē [lege: honorem] ipsius scripta – „... und die Weisheit, die von Freunden Salomos zu dessen Ehre geschrieben ist ...“*.¹⁰ Es ist davon auszugehen (das ist allerdings umstritten), dass der erhaltene lateinische Text des *Canon Muratori*, der wohl im 5./6. Jahrhundert in Gallien entstand, die Übersetzung eines griechischen Originals ist.¹¹ Wenn der ursprüngliche Text um 200 in Rom verfasst worden ist, wie meist angenommen wird,¹² war er mit Sicherheit auf Griechisch geschrieben, denn die Sprache der römischen Christengemeinde war bis in das 3. Jahrhundert hinein Griechisch.

zeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie (Tübingen 2007) 228–283, zu den vielfältigen historischen Problemen dieser Quelle und den Diskussionsdiskussionen in den letzten hundert Jahren darüber, bes. zur Datierung, mit dem Fazit *ibid.* 234: „Die Mehrzahl der Argumente spricht nach wie vor für eine Datierung um 200 n. Chr., obwohl der exakte historische Hintergrund und die präzise literarische Form des Textes unklar bleiben.“

⁴ Siehe die Nachweise unten in Anm. 23–27.

⁵ Siehe die von ZAHN 1890, 99 mit Anm. 2 zusammengetragenen Belege.

⁶ Origenes, *princ.* II 3,6 (GCS Orig. 5, 121); *orat.* 31,1 (GCS Orig. 2, 395); in *Matth. comm. ser.* 69 (GCS Orig. 11, 162); in *Rom. comm.* VII 2 (566 HAMMOND Bammel).

⁷ *Princ.* I 2,5 (GCS Orig. 5, 33); IV 4,6 (5, 357): ... in *Sapientia, quae dicitur Salomonis, qui utique liber non ab omnibus in auctoritate habetur*; in *Ioh. comm.* XX 4,26 (GCS Orig. 4, 331); *Cels.* V 29 (GCS Orig. 2, 30f.). In *Cant. comm.* III 13,15 (GCS Orig. 8, 209 bzw. SC 376, 632) lässt er die Autorschaft offen: *ille scriptor divinae sapientiae*. Vgl. auch GRANT 1966, 464.

⁸ Siehe dafür ZAHN 1890, 100.

⁹ Hieronymus, *Vulg. Salom.*, Prol. (957 WEBER / GRYSO): *nonnulli scriptorum veterum hunc (sc. librum) Iudaei Filonis adfirmant*. Diese Überlieferung hat sich durch das Mittelalter hindurch fortgepflanzt (ZAHN 1890, 100 Anm. 1) und ist prominent und prononciert (in Abhängigkeit von Hieronymus) noch bei Martin Luther anzutreffen: D. T. RUNIA, *Philo in Early Christian Literature. A Survey*. CRINT III/3 (Assen / Amsterdam 1993) 331f.; DEINES / NIEBUHR 2004, 5f.

¹⁰ *Canon Muratori*, 69–71 (ZAHN 1890, 8 bzw. 140; griech. Rückübersetzung ZAHN 1890, 142); Übersetzung MARKSCHIES 2012, 120.

¹¹ Siehe dazu ZAHN 1890, 128–131.

¹² Dazu ZAHN 1890, 132–136.

Im griechischen Text stand wohl nicht ὑπὸ φίλων, sondern ὑπὸ Φίλωνος, was der Übersetzer „aus Unkenntnis der Überlieferung nicht verstand“, weshalb er ὑπὸ φίλων las und entsprechend übersetzte.¹³ Der griechische Text sagte also höchstwahrscheinlich: Um Salomo zu ehren, habe Philon „in der Rolle des weisen Königs gedichtet und gelehrt“¹⁴ – für eine als kanonisch geltende Schrift eine akzeptable Konstruktion.

Dass Salomo nicht der Autor der *Sapientia* ist, war in der Spätantike die Überzeugung von Leuten, die über ein höheres Maß an gelehrter Bildung verfügten.¹⁵ Augustinus hielt Jesus Sirach für den Verfasser sowohl der *Sapientia* als auch des *Ecclesiasticus* (Jesus Sirach), wusste aber, dass beide Bücher wegen einer gewissen Ähnlichkeit mit den salomonischen Schriften gewöhnlich Salomo zugeschrieben werden; später hat er die Tradition von Jesus Sirach als dem Verfasser der *Sapientia* indes als wenig wahrscheinlich bezeichnet, aber kein positives Urteil über die Verfasserschaft abgegeben.¹⁶ Für Julian von Aeclanum war entweder Philon oder Jesus Sirach der Verfasser.¹⁷

Philon gehört mit seinen Lebensdaten – sein Tod lässt sich auf etwa 45 n. Chr. datieren – gleichsam in die neutestamentliche Zeit, zwar nicht in die Zeit, in der die Schriften des Neuen Testaments verfasst wurden, doch in die Zeit, in der sie ‚spielen‘, jedenfalls die Evangelien und die Apostelgeschichte. Nimmt man diese historische Zuordnung vor, dann gehört die *Sapientia* wie die Schriften Philons in das geistes- und religionsgeschichtliche Umfeld des Urchristentums. Dennoch bleibt erstaunlich, dass das Buch in dem Milieu, das sich im *Canon Muratori* niedergeschlagen hat, zusammen mit neutestamentlichen Schriften als kanonisch aufgeführt wird. Das kann eigentlich nur an dieser historischen Zuordnung und/oder am Inhalt gelegen haben, denn Philon war weder ein prophetischer noch ein apostolischer Autor. Man kann es aber vielleicht auch als Indiz dafür nehmen, dass das Buch im Kontext des urchristlichen Traditionsgutes überliefert und rezipiert wurde und so in eine Zusammenstellung entsprechender Texte geriet (zu der auch Schriften wie der *Barnabasbrief* und der *Hirt des Hermas* gehörten). Auch dass sich im gegen Ende des 1. Jahrhunderts in

¹³ ZAHN 1890, 101. Vgl. DEINES / NIEBUHR 2004, 5 Anm. 5.

¹⁴ ZAHN 1890, 102.

¹⁵ Dazu ZAHN 1890, 100f. und 257 Anm. 1.

¹⁶ Augustinus, *doctr. christ.* II 13 (CChr.SL 32, 40): *illi duo libri, unus qui Sapientia alius qui Ecclesiasticus inscribitur, de quadam similitudine Salomonis esse dicuntur; nam Jesus Sirach eos conscripsisse constantissime perhibetur* – „von jenen zwei Büchern, eines, das Weisheit, und ein anderes, das Jesus Sirach überschrieben ist, sagt man wegen einer gewissen Ähnlichkeit, dass sie ebenfalls von Salomon seien; aber es gibt eine feste Tradition, dass Jesus Sirach sie verfasst hat“ (MARKSCHIES 2012, 176), fast wörtlich wiederholt in *civ.* XVII 20 (II 247 DOMBART / KALB). In *retract.* II 4,2 (CChr.SL 57, 93) widerrief er dieses Urteil. Siehe dazu A.-M. LA BONNARDIÈRE, „Le canon des divines écritures“, in: dies. (Hg.), *Saint Augustin et la Bible*. BiToTe 3 (Paris 1986) [287–301] 294–298.

¹⁷ Julian bei Augustinus, *c. Iul. op. imp.* IV 123 (CSEL 85/2, 145).

Rom entstandenen *Ersten Klemensbrief* eine frühe Spur christlicher Rezeption findet,¹⁸ passt in diesen historischen Rahmen: Der Brief enthält zahlreiche Anklänge an die Schriften Philons.¹⁹

Auf der Basis dieser Beobachtungen lässt sich wohl sagen, dass die *Sapientia* zu dem alexandrinischen Traditionsgut gehörte, das aus dem hellenistischen Judentum der Stadt Alexandria stammte und in manchen Zweigen des frühen Christentums intensiv rezipiert wurde. Dafür spricht auch, dass Clemens von Alexandria die Schrift häufig zitierte und sein Idealbild des ‚wahren Gnostikers‘ in sie – allerdings mehr noch in die *Proverbia* (Sprichwörter) – hineinlas.²⁰ Origenes benutzte die *Sapientia* zwar als kanonische Schrift, wies ihr aber eine andere Stellung als den salomonischen Büchern *Proverbia*, *Ecclesiastes* (Kohélet) und *Canticum Canticorum* (Hohes Lied) zu. Er hat sie nicht in diese Reihe aufgenommen, in der er ein bibliisches Pendant zur dreigeteilten Philosophie sah,²¹ sondern die *Sapientia* davon getrennt. Origenes hatte ein Bewusstsein vom hebräischen Kanon und wusste daher, dass diese Schrift darin nicht enthalten ist. Daher bekundete er zuweilen auch Vorbehalte gegen eine Verfasserschaft Salomos, denn diese war das Hauptargument für Kanonizität, ging dabei aber nicht so weit, dass er das Buch vom kirchlichen Kanon ausgeschlossen hätte. Er zitierte es in der Regel als kanonische Schrift.²²

Die kanonische Stellung der *Sapientia* war lange ungewiss. Im Osterfestbrief des Athanasius zum Jahre 367 steht sie (zusammen mit Jesus Sirach, Esther, Judith, Tobit, der *Didache* und dem *Pastor Hermae*) unter den Schriften, die zwar nicht zum Kanon gehören, aber doch in der Kirche gelesen werden.²³ Ähnlich wiesen Hieronymus und Rufinus sie den *libri non canonici, sed ecclesiastici* zu.²⁴ Im Bibelkanon nach den Beschlüssen der nordafrikanischen Synoden von Hippo Regius 393 sowie Karthago 397 und 419 sind *Sapientia* und Jesus Sirach unter die ‚Überschrift‘ *Salomonis libri quin-*

¹⁸ Sap 2,24 in 1 Clem. 3,4; Sap 12,10 in 1 Clem. 7,5; Sap 11,21; 12,12.18 in 1 Clem. 27,5; LONA 1998, 146f. 178 Anm. 4. 317.

¹⁹ Siehe dazu LONA 1998, 58–61.

²⁰ Siehe dazu VÖLKER 1952 / 1953, 5–21. Ferner ZAHN 1890, 99 Anm. 2; *Biblia Patristica I. Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien* (Paris 1975) 219f.

²¹ Origenes, in *Cant. comm. prol.* 3,1 (GCS Orig. 8, 75 bzw. SC 375, 128). Siehe dazu A. FÜRST, „Origenes – der Schöpfer christlicher Wissenschaft und Kultur. Exegese und Philosophie im frühen Alexandria“, in: ders., *Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus. Studien zur antiken Theologiegeschichte*. AKG 115 (Berlin / Boston 2011) [81–114] 95–100.

²² *Princ.* III 1,14 (GCS Orig. 5, 221) (wo Rufinus zum Zitat von Sap 7,16 hinzusetzte: *sicut scriptura dixit*); *exhort. mart.* 35 (GCS Orig. 1, 32f.); *orat.* 1 (GCS Orig. 2, 297); *Cels.* III 60 (GCS Orig. 1, 254); III 72 (1, 263); IV 5 (1, 277); IV 28 (1, 297); V 29 (2, 31).

²³ Athanasius, *epist. pasch.* 39,62–64 (ZAHN 1890, 212). Vgl. ZAHN 1890, 103 Anm. 1; MARKSCHIES 2012, 162 linke Spalte.

²⁴ Hieronymus, *Vulg. Regn.*, Prol. (*prologus galeatus*) (365 WEBER / GRYSON): *Igitur Sapientia, quae vulgo Salomonis inscribitur, et Iesu filii Sirach liber et Iudith et Tobias et Pastor non sunt in canone*; Rufinus, *expos. symb.* 36 (CChr.SL 20, 171). Zur Rufinstelle vgl. ZAHN 1890, 241f. (dort als Paragraph 38 gezählt); MARKSCHIES 2012, 174.

que subsumiert,²⁵ ebenso in einem Reskript Innozenz' I. von Rom im Jahre 405 an Bischof Exsuperius von Toulouse.²⁶ Auch danach war die *Sapientia* weder im Osten noch im Westen fest im Kanon etabliert, was daraus hervorgeht, dass sie in späteren Kanonverzeichnissen nicht immer aufgeführt ist; im *Codex Alexandrinus* allerdings ist die Schrift als Σοφία ἡ πανάρετος (sc. βίβλος) verzeichnet.²⁷

2. Die Auslegung der *Sapientia Salomonis* bei Origenes

Man kann sich gut vorstellen, dass das Buch der Weisheit aufgrund seiner Inhalte für die antiken christlichen Theologen sehr interessant war. Darin sind Themen angesprochen, die für die Kirchenväter zentral waren: Gerechtigkeit, Theodizee, Weisheit, Leben, (Heiliger) Geist, Idolatrie, Monotheismus. Die Polemik gegen Götzendienst (Sap 13–15) bietet die Argumente, deren sich die christliche Apologetik zu diesem Thema gerne bedient hat.²⁸ Generell scheint sich die altkirchliche Rezeption jedoch auf die im engeren Sinne theologischen – das heißt, die das Gottesbild betreffenden – Aussagen der *Sapientia Salomonis* konzentriert zu haben, also besonders auf den Mittelteil mit dem Lob der Weisheit (Sap 6,22–11,1), weniger oder gar nicht hingegen auf die politischen Implikationen, wie sie gerade im ersten Teil mit dem Aufruf zur Gerechtigkeit (Sap 1,1–6,21) zu lesen sind. Viel Aufmerksamkeit hat – wie zu erwarten – der Hymnus in Sap 7,22–8,1 mit seinen dichten Bezügen auf Gott auf sich gezogen. Das gilt vor allem für Origenes, auf den ich mich im Folgenden konzentriere, weil er in der vornizänischen Zeit die weitaus häufigsten Referenzen auf das Buch bietet und damit, wie so oft, die Rezeptionsgeschichte zu einem großen Teil bestimmt hat.

Davor sei allerdings wenigstens en passant auf die in der christlichen Rezeption wohl berühmteste Stelle hingewiesen, Sap 11,20: „Alles hast du mit Maß und Zahl und Gewicht festgesetzt.“ In der *Sapientia* ist diese ethische Aussage – als solche hat Origenes sie verstanden²⁹ – im Sinne einer maßvollen Ausgewogenheit von Gottes Güte und Gerechtigkeit gemeint, die Kirchenväter haben sie jedoch meistens metaphysisch-ästhetisch aufgefasst. In dieser Deutung, gemäß der Gott den Kosmos nach mathematischen Gesetzen strukturiert hat, wirkte sie fort, vor allem im Ordo-

²⁵ Vgl. ZAHN 1890, 251; MARKSCHIES 2012, 130.

²⁶ Vgl. ZAHN 1890, 245; MARKSCHIES 2012, 178.

²⁷ Vgl. ZAHN 1890, 288 und dazu ZAHN 1890, 99 Anm. 1.

²⁸ Etwa Aristides, *apol.* 3,2f. (6 GEFFCKEN); 8,5 (12); 13,1 (19), dazu VÖLKER 1952 / 1953, 5; oder Origenes, *Cels.* VI 14 (GCS Orig. 2, 84) mit Rekurs auf Sap 13,17f.

²⁹ Origenes, *princ.* II 9,1 (GCS Orig. 5, 165); IV 4,8 (5, 359); in *Num. hom.* 15,3 (GCS Orig. 7, 136); in *Ps. 38 hom.* 1,9 (SC 411, 362); in *Cant. comm.* III 7,24 (GCS Orig. 8, 190 bzw. SC 376, 560); in *Matth. comm. ser.* 74 (GCS Orig. 11, 174); in *Rom. comm.* II 3 (103 HAMMOND BÄMMEL).

Gedanken des Mittelalters und in der Baukunst der Gotik. „Der Abschnitt aus der Weisheit Salomonis: ‚Aber du hast alles nach Maß und Zahl und Gewicht geordnet‘, in der Interpretation des Bischofs von Hippo, wurde ein Kernbegriff der mittelalterlichen Weltanschauung.“³⁰ Die Sekundärliteratur hierzu ist uferlos. Für die antike lateinische christliche Literatur, besonders zu Augustinus, steht alles Wichtige in einem Aufsatz von Israel Peri.³¹ Eine rein zufällige Lese Frucht zeigt, dass diese Deutung von Sap 11,20 teilweise noch in der Neuzeit aufgegriffen wurde: In seinen 1784 erschienenen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* kam Johann Gottfried Herder auf den Gott zu sprechen, „der in der Natur alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet, der darnach das Wesen der Dinge, ihre Gestalt und Verknüpfung, ihren Lauf und ihre Erhaltung eingerichtet hat, so dass vom großen Weltgebäude bis zum Staubkorn, von der Kraft, die Erden und Sonnen hält, bis zum Faden eines Spinnengewebes nur *eine* Weisheit, Güte und Macht herrschet“.³² Wie die folgenden Ausführungen zeigen werden, stehen hinter der Vorstellung, dass die Natur auf der Basis von Weisheit, Güte und Macht geordnet und eingerichtet ist, dass „Gott in der Schöpfung ubiquitär präsent“ ist³³ und dass „die gesamte Natur- und Kulturgeschichte“ von seinem Plan (der Vorsehung) „durchwaltet“ wird,³⁴ Gedanken des Origenes, die er unter anderem anhand eines Verses aus der *Sapientia* (Sap 7,25f.) erläutert hat. Auch Herders Rede von Gott als dem „Allein-Weisen“³⁵ erinnert an die Eigenheit des Origenes, Attribute Christi mit dem Präfix *αὐτο-* zu versehen, um ihre personale soteriologische Qualität zum Ausdruck zu bringen; den Ausdruck ‚Allein-Weiser‘ könnte man regelrecht in Analogie zu *αὐτοαγαθός* (dazu unten) als *αὐτοσοφός* in das Griechische rückübersetzen – und *αὐτοσοφία* ist bei Origenes belegt.³⁶ Damit nunmehr zu Origenes.

³⁰ O. VON SIMSON, *Die gotische Kathedrale. Beiträge zu ihrer Entstehung und Bedeutung* (Darmstadt 1982) 41.

³¹ I. PERI, „Omnia mensura et numero et pondere disposuisti. Die Auslegung von Weish 11,20 in der lateinischen Patristik“, in: A. ZIMMERMANN (Hg.), *Mensura. Maß, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter*. *Miscellanea Mediaevalia* 16,1 (Berlin / New York 1983) 1–21 (zu Origenes: 4f.). Für den neuplatonischen Kontext von Augustins Auslegung siehe W. BEIERWALTES, „Augustins Interpretation von *Sapientia* 11,21“, *REAug* 15 (1969) 51–61.

³² HERDER 1784, 12 (kursiv im Original), zitiert aus BAYERTZ 2012, 210.

³³ HERDER 1784, 580.

³⁴ BAYERTZ 2012, 210.

³⁵ HERDER 1784, 12.

³⁶ Origenes, *Cels.* III 41 (GCS Orig. 1, 237); V 39 (2, 44); VI 47 (2, 119); VI 63 (2, 133); VII 17 (2, 168); in *Ioh. comm.* XXXII 28,347 (GCS Orig. 4, 473); in *Matth. comm.* XIV 7 (GCS Orig. 10, 289); in *Rom. comm.* V Fr. 3 zu Röm 3,19f. (146 SCHERER bzw. FC 2/6, 90); vgl. in *Hier. hom.* 8,2 (GCS Orig. 3², 57). Zur Stelle aus dem Tura-Papyrus vgl. Th. HEITHEER, *Translatio Religionis. Die Paulusdeutung des Origenes in seinem Kommentar zum Römerbrief*. *BoBKG* 16 (Köln 1990) 157. Eine informative lange Fußnote zu diesen Wortschöpfungen des Origenes ist zu lesen bei H. J. VOGT (Hg.), *Origenes. Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus. Teil 1*. *BGrL* 18 (Stuttgart 1983) 233–236 Anm. 140.

Origenes zitierte aus allen Kapiteln der *Sapientia* außer aus dem letzten (Sap 19).³⁷ Vor allem hat er Sap 7 aufgegriffen, etwa Sap 7,17–21 (und hier besonders die Aussage über die „untrügliche Erkenntnis der seienden Dinge“ aus Sap 7,17)³⁸ oder Sap 7,23f. zusammen mit Sap 8,1.³⁹ Die mit Abstand am häufigsten herangezogene Stelle ist aber Sap 7,25f.: Die Weisheit ist „ein Hauch ... der Macht Gottes und ein Ausfluss der Herrlichkeit des Allherrschers, ein reiner; deshalb fällt nichts Beflecktes auf sie. Ein Abglanz ist sie ja des ewigen Lichtes und ein makelloser Spiegel des Wirkens Gottes und ein Bild seiner Güte.“ Origenes fand hier einen für seine Christologie zentralen Gedanken formuliert. Dazu ist an Hebr 1,3 zu denken, wo Sap 7,25f. aufgegriffen ist: Origenes zitierte diese Stelle aus der *Sapientia* so gut wie immer zusammen mit der Hebräerbriefstelle, die meist die primäre Referenz ist, von der aus er die Weisheitsbuchstelle in den Blick nimmt. Damit liegt hier ein weiteres Beispiel dafür vor, wie die Rezeption einer alttestamentlichen Stelle im altkirchlichen Schrifttum von ihrer Verwendung im Neuen Testament her geprägt ist.

Ausgiebig besprochen hat Origenes Sap 7,25f. im christologischen Kapitel seiner Grundlagenschrift.⁴⁰ Er war – jedenfalls nach Ausweis der spärlich erhaltenen frühchristlichen Quellen – der erste christliche Theologe, der diese Bibelverse auf Christus bezogen hat.⁴¹ Ihre Auslegung in *De principiis* steht im Rahmen des zentralen Konzepts seiner Christologie, das Origenes nicht anhand dieser Bibelstelle gewonnen oder entworfen hat, sondern das philosophisch-metaphysisch grundiert ist. Die Aussagen in

³⁷ Laut *Biblia Patristica III. Origène* (Paris 1980) 221–223.

³⁸ Bes. Origenes, in *Cant. comm.* III 13,15–26 (GCS Orig. 8, 209–211 bzw. SC 376, 632–638); ferner: *philoc.* 23,19 (SC 226, 194) = in *Gen. frg.* D 7 (OWD 1/1, 102); in *Lev. hom.* 7,3 (GCS Orig. 6, 381); in *Num. hom.* 12,1 (GCS Orig. 7, 95); in *Luc. hom.* 21,6 (GCS Orig. 92, 130); in *Matth. comm.* XII 15 (GCS Orig. 10, 104); in *Matth. frg.* 140.506 (GCS Orig. 12/1, 71f. 208); in *I Cor. frg.* 2 zu 1 Kor 5,3 (233 JENKINS); *frg.* 55 zu 1 Kor 14,6 (36). Diese und weitere Stellen werden besprochen von A. CACCIARI, „Certain knowledge of the things that are.“ Origenian Variations on the Theme of Wisdom“, in: G. HEIDL / R. SOMOS (Hg.), *Origeniana Nona. Origen and the Religious Practice of his Time*. BETHL 228 (Leuven u.a. 2009) 93–114.

³⁹ In *Ioh. comm.* VI 38,188 (GCS Orig. 4, 146); VI 39,202 (4, 148).

⁴⁰ *Princ.* I 2,9–13 (GCS Orig. 5, 39–48). Alle folgenden Übersetzungen daraus stammen aus: GÖRGEMANN / KARPP 1992, 142–157. Vgl. dazu auch GRANT 1966, 465–468, ferner LOGAN 1985, 123–129, der den Passus allerdings nur oberflächlich wiedergibt und auf die falsche Alternative ‚Einheit des Sohnes mit dem Vater‘ vs. ‚Subordination‘ bringt (*ibid.* 126f.).

⁴¹ So LOGAN 1985, 123f. – *Die Lehren des Silvanus* im Nag Hammadi Codex VII beziehen Sap 7,25f. ebenfalls auf Christus: NHC VII,4 *Silv.* 11,1–4 (GCS NF 12, 618); 14,15–28 (12, 621f.), bes. 14,20f. (12, 621). Ob dieser nicht-gnostische Text allerdings vor Origenes zu datieren ist (so LOGAN 1985, 128f.), ist mehr als unsicher und eher unwahrscheinlich. Es sieht eher danach aus, dass der Text origeneische Gedanken aufgreift und somit nach Origenes entstanden ist; vgl. dazu die Hinweise von H.-M. Schenke und W.-P. Funk in: H.-M. SCHENKE / W.-P. FUNK (Hg.), „Die Lehren des Silvanus (NHC VII,4)“, in: H.-M. SCHENKE / H.-G. BETHGE / U. U. KAISER (Hg.), *Nag Hammadi Deutsch II. Koptisch-Gnostische Schriften* 3. GCS NF 12 (Berlin / New York 2003) [601–624] 604.

Sap 7,25f. dienen ihm dazu, seine Gedanken biblisch abzustützen. Nachdem er diese im ersten Teil des Christologie-Kapitels von *De principiis* prinzipientheoretisch skizziert hat,⁴² untermauert er sie biblisch mit Hilfe von Kol 1,15 und Hebr 1,3.⁴³ Von der letzten Stelle aus kommt er auf Sap 7,25f. zu sprechen und erläutert die Ausdrücke darin dann ausführlich. Um seine Überlegungen zu verstehen, muss man sich deshalb erst den Kerngedanken seiner Christologie klarmachen: die sog. Epinoiai-Lehre, also die Lehre von den verschiedenen Aspekten Christi.⁴⁴

Die Weisheit spielt eine zentrale Rolle in der Prinzipientheorie des Origenes. Er kommt im Zusammenhang mit der zweiten Hypostase auf sie zu sprechen, theologisch ausgedrückt also im Rahmen der Christologie. Diese erörtert er so, dass er von den vielen Bezeichnungen bzw. Namen Christi (*multa et diversa nomina*) in der Bibel ausgeht.⁴⁵ Im Kontext der frühchristlichen Logos-theologie kritisierte Origenes ausdrücklich die Engführung auf die Bezeichnung Christi als Logos,⁴⁶ weil man nicht erläutern könne, inwiefern das ‚Wort‘ ‚Anfang‘ bzw. ‚Prinzip‘ (ἀρχή) sei und eine eigenständige Existenz habe.⁴⁷ „Origenes ist nicht einer der Hauptvertreter der altkirchlichen Logoschristologie. Er ist vielmehr einer ihrer energischsten Kritiker.“⁴⁸ Aus diesem Grund entwarf er nicht eine Logos-, sondern eine Weisheitschristologie⁴⁹ in enger Verknüpfung mit einer Namenschristologie. Es gibt, so Origenes, „tausende von Bezeichnungen“ für Christus,⁵⁰ der „eine Vielzahl von im Denken unterscheidbaren Gütern“ ist;⁵¹ seine „Substanz ist eine, die Aspekte aber haben viele Bezeichnungen

⁴² Origenes, *princ.* I 2,1–4 (GCS Orig. 5, 27–33).

⁴³ *Ibid.* I 2,5 (5, 33f.).

⁴⁴ Zu dieser siehe KOCH 1932, 65–74; GRUBER 1962, 241–267; J. S. O’LEARY, *Christianisme et Philosophie chez Origène* (Paris 2011) 153–165.

⁴⁵ Origenes, *princ.* I 2,1 (GCS Orig. 5, 28). In *Rom. comm.* VII 17(19) (638f. HAMMOND BAMEL) weist Origenes darauf hin, dass zu den „vielen, jedoch guten und heilverkündenden Namen“, mit denen Jesus angerufen wird, z.B. Friede, Gerechtigkeit, Wahrheit, Tür, Löwe, Heiligung und Erlösung, auch Bezeichnungen wie „Stein des Anstoßes“ und „Fels des Hindernisses“ in Röm 9,32f. gehören.

⁴⁶ In *Ioh. comm.* I 21,125 (GCS Orig. 4, 25); I 24,157 (4, 30). Vgl. GÖRGEMANN / KARPP 1992, 123 Anm. 2 und für die antignostische Spitze dieser Kritik GRUBER 1962, 257 mit Anm. 61.

⁴⁷ Origenes, in *Ioh. comm.* I 24,151 (4, 29).

⁴⁸ So zutreffend ULLMANN 1985, 271, in einem überaus erhellenden Aufsatz.

⁴⁹ Anhand der Verwendung von Sap 7,27 in *Cels.* IV 3 und 7 (GCS Orig. 1, 275f. und 279) weist M. DEMURA, „Origen on Sophia in *Contra Celsum*. The Double Understandings of the Wisdom of Solomon 7:27“, in: R. J. DALY (Hg.), *Origeniana Quinta*. BEThL 105 (Leuven 1992) 174–178 darauf hin, dass Origenes seine Christologie nicht nur als Logos-Mystik, sondern auch als Sophia-Mystik konstruiert hat (*ibid.* 178).

⁵⁰ Origenes, in *Ioh. comm.* I 22,136 (GCS Orig. 4, 27). Ebenso in *Hier. hom.* 1,12 (GCS Orig. 3², 10): Wie der Erlöser „tausend andere Dinge“ ist, etwa Hoherpriester, Erlöser oder Arzt, so ist er auch Prophet.

⁵¹ In *Ioh. comm.* I 19,112 (GCS Orig. 4, 23).

für verschiedene Sachverhalte“.⁵² Die Lehre von den ‚Aspekten‘ (Epinoiai) dient dazu, „die in einer Einheit enthaltene Vielheit auszudrücken“, wobei die Vielheit in der Realität selbst gegeben ist.⁵³

Im ersten Buch des Johanneskommentars führt Origenes 41 solcher Aspekte Christi auf und erörtert sie unterschiedlich ausführlich.⁵⁴ Manche dieser Namen kommen Christus immer zu: Weisheit, Wort, Leben, Wahrheit und Gerechtigkeit ist er immer, „vielleicht aber nicht auch all die anderen Namen, die er um unsertwillen noch angenommen hat“, wie Origenes mit der ihm eigenen Zurückhaltung überlegt.⁵⁵ Die anderen Aspekte kommen ihm zu, sofern und sobald dies in der Heilsgeschichte nötig ist. So ist Christus Licht nur deswegen, weil die Menschen „in der Finsternis des Bösen eines Lichtes bedürfen“, wäre dem nicht so, wäre er „nicht zum Licht der Menschen geworden“.⁵⁶ Auch Mensch wird er nur, weil die Menschen so weit von Gott abgeirrt sind, dass es nötig wurde, ihnen in ihr Menschsein hinein zu folgen: „Denn nur einmal angenommen, die Frau wäre nicht getäuscht worden und Adam wäre nicht gefallen, sondern der Mensch ... hätte an der Unvergänglichkeit festgehalten, so wäre Christus auch weder in den ‚Staub des Todes‘ (Ps. 21[22],16) hinabgestiegen noch wäre er gestorben, denn dann hätte es die Sünde, für die er aus Menschenliebe sterben musste, gar nicht gegeben.“⁵⁷ In diesem kühnen Gedanken steckt die Freiheitsmetaphysik des Origenes. Freiheit ist bei Origenes nicht nur ein ethisches und anthropologisches Prinzip, sondern eines von Welt und Geschichte und der Stellung des Menschen darin und damit ein me-

⁵² In *Hier. hom.* 8,2 (GCS Orig. 3², 57). Die Formulierung stammt aus Philon, *Her* 23 (III 7 COHN / WENDLAND). Vgl. ferner Origenes, in *Ioh. comm.* VI 19,107 (GCS Orig. 4, 128): ὁ γὰρ σωτὴρ ... ταῖς ἐπινοίαις πολὺς – „Der Erlöser ist ja ... im Blick auf seine Aspekte vielfältig“; X 5,21 (4, 175): ὁ Ἰησοῦς τοίνυν πολλὰ ἐστὶν ταῖς ἐπινοίαις – „Jesus ist vieles, was seine Aspekte betrifft“; XXXII 31,387 (4, 478); *Cels.* II 64 (GCS Orig. 1, 185): ὁ Ἰησοῦς εἰς ὧν πλείονα τῇ ἐπινοίᾳ ἦν – „Jesus war einer, je nach Aspekt aber vieles“; in *Rom. comm.* V 6 (416 HAMMOND BAMEL); in *Hier. hom. lat.* 1(3),4 (GCS Orig. 8, 313). Siehe dazu GRUBER 1962, 259–263 sowie HARL 1958, 234–237 mit weiteren Stellen *ibid.* 236 Anm. 63 und 64.

⁵³ GRUBER 1962, 245.

⁵⁴ Eine Liste mit neun Namen (Leben, Licht, Wahrheit, Weg, Auferstehung, Tür, Weisheit, Kraft Gottes, Gott-Wort) bietet er bereits im Vorwort zum Johanneskommentar: in *Ioh. comm.* I 9,52–57 (GCS Orig. 4, 14f.). Eine viel längere Aufzählung mit 41 Namen steht *ibid.* I 21,125–23,150 (4, 25–29) als sehr frei gestaltete *propositio* zur folgenden ausführlichen Besprechung dieser Bezeichnungen: *ibid.* I 25,158–36,265 (4, 30–47). H. CROUZEL, „Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le Livre I du *Commentaire sur Jean* d’Origène“, in: ders. / A. QUACQUARELLI (Hg.), *Origeniana Secunda*. QVetChr 15 (Rom 1980) 131–150, zählt 43 Epinoiai, weil er Sohn Gottes (*ibid.* 142) und Arzt (*ibid.* 146) dazurechnet, die jedoch im ersten Buch des Johanneskommentars zwar vorkommen: I 29,204 (4, 37) bzw. I 20,124 (4, 25), aber weder in der Liste aufgeführt noch diskutiert werden; die Ausführungen von Crouzel zu den einzelnen Epinoiai sind sehr präzise und erhellend, seine Systematisierung scheint mir indes künstlich und vom Text des Origenes nicht gedeckt zu sein.

⁵⁵ Origenes, in *Ioh. comm.* I 20,123f. (GCS Orig. 4, 25).

⁵⁶ *Ibid.* I 20,120 (4, 24f.).

⁵⁷ *Ibid.* I 20,121 (4, 25).

taphysisches Prinzip. Er denkt den Prozess von Schöpfung und Erlösung und koextensiv damit den Prozess von Natur und Geschichte als Freiheitsgeschehen zwischen Gott und den Geschöpfen. Die entscheidende Scharnierstelle, der „Mittelpunkt der Christologie“ des Origenes,⁵⁸ sind die verschiedenen Aspekte Christi: „Was nun Gott betrifft, so ist er absolut Eines und etwas schlechthin Einfaches. Anders unser Erlöser: Um des Vielen willen ... wird er selbst zu Vielem, wenn nicht gar zu Allem, je nachdem, was die ganze Schöpfung, fähig, befreit zu werden, von ihm braucht.“⁵⁹ Die Aspekte Christi sind die Elemente, an denen sich Gestaltung und Entwicklung dieser Freiheitsbeziehung ablesen lassen. Entsprechend häufig weist Origenes darauf hin, dass Christus für die Geschöpfe alles das wird, als was jedes ihn jeweils braucht, gemäß dem Maß und dem Verlangen dessen, das an ihm teilhat, um alle zu gewinnen.⁶⁰

Der wichtigste Name Christi in diesem Denkraum ist für Origenes nicht Logos, ‚Wort‘, sondern Sophia, ‚Weisheit‘: Die Weisheit ist „die ursprünglichste aller Epinoiai“. ⁶¹ In *De principiis* erwähnt er die Epinoiai Wahrheit, Leben und Weg (mit Joh 14,6), dazu Logos (‚Wort‘, ‚Vernunft‘) und Auferstehung (mit Joh 11,25),⁶² vor allem und zuvörderst aber die Epinoia Weisheit, mit der er seine Ausführungen beginnt und auf deren Erörterung er sich weitgehend beschränkt. Wie im Johanneskommentar ist es die Auslegung von Joh 1,1 in Kombination mit Prov 8,22, anhand derer er sein Konzept entwickelt: Der Anfang, in dem laut Joh 1,1 das Wort ist – „Im Anfang war das Wort“ – ist die Weisheit, die in Prov 8,22 von sich sagt: „Der Herr schuf mich als Anfang seiner Wege zu seinen Werken.“ Origenes versteht den Eingangssatz des Johannesevangeliums von daher so, dass das Wort in der Weisheit war und die Weisheit der Anfang (ἀρχή) ist.⁶³ Die Weisheit liegt dem Wort zwar nicht zeitlich, aber doch lo-

⁵⁸ So wertet KOCH 1932, 65f., die zitierte Stelle, sieht das damit einhergehende Konzept der Akkommodation aber kritisch, weil es „im Grunde die ganze Offenbarung illusorisch“ mache (*ibid.* 71). Diese Einschätzung verkennt das Bemühen des Origenes, Überlegungen dazu zu entwickeln, wie Offenbarung, die zu Gotteserkenntnis führt, denkbar sein kann. Auch R. P. C. HANSON, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*. With an Introduction by J. W. TRIGG (Louisville / London ²2002 [Richmond ¹1959]) 272–277, missdeutet die Epinoiai-Theorie des Origenes als Ausdruck seiner (wie Hanson fälschlich meint) Auflösung von Geschichte in Parabel und Allegorie.

⁵⁹ Origenes, in *Ioh. comm.* I 20,119 (GCS Orig. 4, 24). Siehe dazu FRÜCHTEL 1976, 143f., der auf die freiheitstheoretische Besonderheit dieser Passage allerdings nicht zu sprechen kommt.

⁶⁰ In *Matth. comm.* XV 24 (GCS Orig. 10, 419f.) kombiniert mit in *Cant. comm.* III 8,11 (GCS Orig. 8, 193 bzw. SC 376, 572). Vgl. auch *ibid.* II 9,12 (8, 167 bzw. 375, 442). Dazu: HARL 1958, 237f.

⁶¹ In *Ioh. comm.* I 19,118 (GCS Orig. 4, 24).

⁶² *Princ.* I 2,4 (GCS Orig. 5, 31f.).

⁶³ In *Ioh. comm.* I 19,111.118 (GCS Orig. 4, 23. 24); I 31,222 (4, 39); dazu I 39,289–292 (4, 51) als Zusammenfassung seiner Auslegung von Joh 1,1 in Buch I des Johanneskommentars; II 12,90 (4, 68); *princ.* I 2,3 (GCS Orig. 5, 30). Vgl. auch den Auszug aus dem Genesiskom-

gisch und prinzipiell voraus. Aus Kol 1,15 und 1 Kor 1,24 ergibt sich für Origenes ebenfalls die Aussage, dass Christus als „Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1 Kor 1,24) „der Erstgeborene vor aller Kreatur“ (Kol 1,15) ist. Mit diesen drei Bibelstellen (Prov 8,22–25; Kol 1,15; 1 Kor 1,24) eröffnet er den christologischen Traktat in *De principiis*.⁶⁴

Den Zusammenhang zwischen Weisheit und Wort hat Origenes prinzipientheoretisch so erläutert: Als Weisheit verharret der Sohn in der ewigen Schau des Vaters, der im strengen Sinne Eines und transzendent ist, und indem er diesen in seiner Einheit und Gesamtheit ständig und in Fülle vor Augen hat, wird der Sohn zugleich in sich der Vielheit dessen gewahr, was er ständig in seiner Gesamtheit schaut, und offenbart diese Vielheit als Wort den von Gott geschaffenen Vernunftwesen. Die Weisheit ist „die in sich strukturierte geistige Schau des Alls“, das Wort „die Mitteilung des Geschauten an die Vernunftwesen“.⁶⁵ Gott Vater ist als „einfache geistige Natur“ (*intellectualis natura simplex*) die reine, undifferenzierte Einheit des Seins, „in jeder Hinsicht eine Einheit (*ex omni parte μονάς*) und sozusagen eine Einsheit (*έννάς*), sowie Vernunft (*mens*) und die Quelle (*fons*), aus der jegliche geistige Natur, jede Vernunft, ihren Ursprung hat“⁶⁶ als Urgrund des Seins transzendiert er dieses zugleich – er ist, wie Origenes mit Platons Aussage über die Idee des Guten⁶⁷ sagt, „an Würde und Kraft jenseits des Seins“⁶⁸ – und ist insofern unerkennbar. Die Weisheit ist demgegenüber die in sich differenzierte Einheit, die die Vielheit im Wort offenbart und so zur Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis der Einheit in Vielheit wird.⁶⁹

mentar des Origenes zu Gen 1,1 bei Calcidius, in *Plat. Tim.* 276 = Origenes, in *Gen. frg.* C II 1 (OWD 1/1, 48–50), ferner in *Gen. hom.* 1,1 (GCS Orig. 6, 1) und dazu KÖCKERT 2009, 240–247.

⁶⁴ *Princ.* I 2,1 (GCS Orig. 5, 27f.).

⁶⁵ In *Ioh. comm.* I 19,111 (GCS Orig. 4, 23): ... κατά μὲν τὴν σύστασιν τῆς περὶ τῶν ὅλων θεωρίας καὶ νοημάτων τῆς σοφίας νοουμένης, κατὰ δὲ τὴν πρὸς τὰ λογικὰ κοινωνίαν τῶν τεθεωρημένων τοῦ λόγου λαμβανομένου – „... dabei ist unter Weisheit die in sich strukturierte geistige Schau des Alls zu verstehen, unter Wort die Mitteilung des Geschauten an die Vernunftwesen“. In *Ioh. frg.* 1 (4, 485) entfaltet er denselben Gedanken. Siehe dazu R. GÖGLER, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes* (Düsseldorf 1963) 227; FRÜCHTEL 1976, 138–142.

⁶⁶ *Princ.* I 1,6 (GCS Orig. 5, 21). Vgl. in *Ioh. comm.* I 20,119 (GCS Orig. 4, 24); V 5 (4, 102).

⁶⁷ Platon, *rep.* VI 509b9: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶσβεία καὶ δυνάμει; vgl. *Parm.* 141e7–9.

⁶⁸ Origenes hat beide Aspekte im Blick: Gott als das Sein und als „jenseits des Seins“: in *Ioh. comm.* XIX 6,37 (GCS Orig. 4, 305): τὸ ἐνιδεῖν τὴ οὐσία ἢ τὴ ὑπερέκεινα τῆς οὐσίας δυνάμει καὶ φύσει τοῦ θεοῦ – „... das Sein (sc. Gottes) oder die Kraft und das Wesen Gottes jenseits des Seins zu schauen“; *exhort. mart.* 47 (GCS Orig. 1, 43). In *Ioh. comm.* XIII 21,123 (GCS Orig. 4, 244) erwähnt Origenes Leute (Platoniker), die Gott als „an Würde und Kraft jenseits des Seins“ (ὑπερέκεινα οὐσίας πρῶσβεία καὶ δυνάμει) bestimmen; in *Cels.* VI 64 (GCS Orig. 2, 135) spricht Origenes die Thematik an, ohne sie weiter zu erläutern. Vgl. dazu E. DE FAYE, *Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée.* 3 Bde. BEHE.R 37 /43 / 44 (Paris 1923 / 1927 / 1928) Bd. 3, 31f.

⁶⁹ Diese Struktur der Gotteserkenntnis im Sohn und der Erkenntnis des Vaters durch den Sohn beschreibt höchst luzide WILLIAMS 1987, bes. 146f.; weiterführende Überlegungen

Der Weisheit eignet gegenüber dem Wort die logisch-ontologische Priorität, doch sind beide nicht zu trennen: In ihrer Intelligibilität ist die Weisheit immer bereits Wort. Die Weisheit enthält die „Pläne der im Wort beschlossenen geistigen Strukturen“,⁷⁰ die „Strukturvorgaben für all das, was sein würde“,⁷¹ „gleichsam Skizzen und Vorbilder für die Geschöpfe“, „Ursprünge, Pläne und Arten der ganzen Schöpfung“.⁷² „Sie ist es nämlich, die allen übrigen, d.h. der ganzen Schöpfung, das Verständnis für die Mysterien und Geheimnisse eröffnet, die in Gottes Weisheit enthalten sind; und sie heißt deshalb ‚Wort‘, weil sie gleichsam der Dolmetscher für die Geheimnisse des Geistes ist.“⁷³ Als Selbstmitteilung der Weisheit in Person bringt das Wort (Logos) Vernunftwesen (Logika) hervor, denen es aufgrund ihrer Teilhabe am Wort möglich ist, unter den Bedingungen ihrer raumzeitlichen Existenz, in der Vielfalt des kontingenten Daseins, Zugang zur Weisheit, das heißt zur differenzierten Einheit des Seins zu finden, dessen absolute und transzendente Einheit ihnen als Geheimnis der Wirklichkeit im Modus des Geheimnisses entzogen und als solches zugleich offenbar ist.⁷⁴

Es ist hier nicht der Ort, Leistung und Grenzen dieser Metaphysik näher zu erörtern. So scheint fraglich, ob die Frage der Transzendenz des ersten Prinzips, des Einen, gegenüber dem Sein und dem Denken hier wirklich geklärt ist und wie man sich den Zusammenhang von Gott Vater, wenn er streng transzendent gedacht ist, und Gottes Weisheit und Wort als Vermittlungsinstanzen zur Immanenz genau denken soll. Origenes klärt nicht stringent, ob „der einfache, unsichtbare und unkörperliche Gott des Alls Geist oder jenseits des Geistes und des Seins“ ist, wie er in Anlehnung an Aristoteles⁷⁵ einmal formulierte.⁷⁶ Ich begnüge mich dazu mit

dazu bei ULLMANN 1985, 273–275. Im Kontext eines neuplatonischen Denkgefüges skizziert HENGSTERMANN 2011, 79–84, diese Weisheitschristologie des Origenes.

⁷⁰ Origenes, *in Ioh. comm.* I 19,113 (GCS Orig. 4, 24). Vgl. *ibid.* I 34,244 (4, 43); II 18,126 (4, 75); dazu HENGSTERMANN 2011, 81.

⁷¹ Origenes, *ibid.* I 19,114 (4, 24).

⁷² *Princ.* I 2,2 (GCS Orig. 5, 30).

⁷³ *Ibid.* I 2,3 (5, 30).

⁷⁴ Am Begriff des Geheimnisses ist die Theologie des Origenes dargestellt bei H. U. VON BALTHASAR, „Le mystère d’Origène“, *RSR* 26 (1936) 513–562; 27 (1937) 38–64, erneut als Monographie: ders., *Parole et Mystère chez Origène* (Paris 1957). Siehe auch CROUZEL 1961, 21–209.

⁷⁵ Aristoteles, Fr. 49 ROSE bzw. Fr. 57 ROSS, aus Simplicios, *in Aristot. II de caelo* 12 (CAG 7, 485): ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ καὶ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ – „Gott ist der Geist oder auch etwas jenseits des Geistes“.

⁷⁶ Origenes, *Cels.* VII 38 (GCS Orig. 2, 188): νοῦν τοίνυν ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας λέγοντες εἶναι ἀπλοῦν καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τὸν τῶν ὄλων θεόν – „Unserer Ansicht nach ist der Gott des Alls also Geist oder jenseits des Geistes und des Seins, einfach, unsichtbar, unkörperlich“. Siehe dazu FRÜCHTEL 1976, 128f.; WILLIAMS 1987, 149f.; H. ZIEBRITZKI, *Heiliger Geist und Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern*. BHTH 84 (Tübingen 1994) 137f.; und mit Bezug auf Augustins epochalen

dem Hinweis, dass hier das Hauptproblem der platonischen Ontologie liegt, an dem sich die Frage nach dem Zusammenhang von Einheit und Vielheit entscheidet und das in der Antike zwar seit Platons *Parmenides* diskutiert, aber nicht zufriedenstellend geklärt worden ist.⁷⁷ Das Problem besteht darin, „die Vielheit aus dem Einen ableiten zu müssen, aber andererseits das Eine eben darum als Vielheit denken zu müssen“.⁷⁸ Für den Zusammenhang hier ist die Einsicht wichtig, dass die Weisheit in der Prinzipientheorie und im Gottesbegriff bzw. in der Christologie des Origenes eine zentrale Stellung einnimmt. So verwundert es nicht, dass er sein Konzept, das er vor einem philosophischen Hintergrund exegetisch anhand der Auslegung von Bibelstellen (Joh 1,1 mit Prov 8,22) entwickelt, darüber hinaus biblisch zu stützen versucht. Das erklärt, weshalb er in *De principiis* nach den skizzierten theoretischen Erörterungen untersucht, „wie das Gesagte auch durch die Autorität der Heiligen Schrift bestätigt wird“.⁷⁹ Dafür recurriert er, wie oben schon vermerkt, auf Kol 1,15, Hebr 1,3 und Sap 7,25f.⁸⁰ Origenes hat den Stellenwert der Weisheit in seiner Gotteslehre also nicht anhand dieser Stellen entwickelt, doch dienen sie ihm dazu, die *quaestio de sapientia*⁸¹ weiter zu entfalten. Sie ermöglichen es ihm, sein komplexes Konzept nicht nur biblisch abzusichern, sondern es mittels einer eingehenden Interpretation dieser Aussagen zu profilieren.

Zuerst bespricht Origenes die beiden neutestamentlichen Stellen.⁸² Die Bezeichnung Christi als „Bild des unsichtbaren Gottes“ in Kol 1,15 erlaubt es ihm, im Sinne der platonischen Bild-Abbild-Relation Identität und Differenz von Vater und Sohn zu bestimmen. Als Abbild ist der Sohn eine vom Vater unterschiedene, eigenständige Größe, doch „diese Abbildhaftigkeit schließt auch die Einheit der Natur und des Wesens von Vater und Sohn ein“.⁸³ Analog vermag er anhand der ersten Aussage in Hebr 1,3 über den „Glanz der Herrlichkeit“ Gottes sowohl die ewige Zusammengehörigkeit von Gott als Licht (mit 1 Joh 1,5) und dem Sohn als Glanz⁸⁴ als auch ihre

Neuansatz zur Lösung dieses Problems KANY 2012, 457f. Die Darstellung von Th. BÖHM, „Unbegreiflichkeit Gottes bei Origenes und Unsagbarkeit des Einen bei Plotin – ein Strukturvergleich“, in: L. PERRONE (Hg.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition*. BEThL 164 (Leuven 2003) 451–463, scheidet an seiner Missdeutung etlicher dafür herangezogener Stellen.

⁷⁷ Dazu erhellend KANY 2012, 436–456.

⁷⁸ KANY 2012, 473 mit Bezug auf Marius Victorinus.

⁷⁹ Origenes, *princ.* I 2,5 (GCS Orig. 5, 33).

⁸⁰ *Ibid.* (5, 33f.).

⁸¹ *Ibid.* I 2,10 (5, 42).

⁸² *Ibid.* I 2,6–8 (5, 34–39).

⁸³ *Ibid.* I 2,6 (5, 34). Ob diese Aussage echt oder von Rufinus interpoliert ist, war in der Origenesforschung lange Zeit umstritten; vgl. die Hinweise bei GÖRGEMANNS / KARP 1992, 133 Anm. 15.

⁸⁴ Vgl. Origenes, *in Hier. hom.* 9,4 (GCS Orig. 3², 70): „Unser Erlöser ist die Weisheit Gottes (vgl. 1 Kor 1,24). Die Weisheit aber ist ‚der Glanz des ewigen Lichts‘ (Sap 7,26).“ Und im

Differenz zu bestimmen: Die Funktion des Glanzes entspricht der Funktion der anderen Epinoiai, eine Art (*quidam*) Mittler zwischen den Menschen und Gott, dem Licht, zu sein, durch den sich die schwachen Menschen an die Klarheit des Lichtes gewöhnen, dabei aber nicht irgehen, sondern durch den Glanz zutreffend erkennen, *quid sit lux*.⁸⁵ Die zweite Aussage in Hebr 1,3 mit ihren abstrakteren Vokabeln – der Sohn als „Prägebild des Wesens“ Gottes (χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ – *figura expressa substantiae vel subsistentiae eius*)⁸⁶ – gibt Origenes die Gelegenheit, den Zusammenhang von Weisheit und Wort mit Hilfe eines weiteren Modells zu erläutern. Insofern Christus als Weisheit das Wesen Gottes in sich enthält, das er als Wort offenbart, und diejenigen, „die fähig werden, sein Wort und seine Weisheit aufzunehmen“, eben dadurch „Gott begreifen und erkennen lässt, sagt man von ihm, dass er das ‚Bild‘ seines ‚Wesens‘ in sich ‚auspräge‘. Man kann auch so sagen: Indem die Weisheit zuerst in sich selbst darstellt, was sie den übrigen offenbaren will, und aus diesen Darstellungen Gott von jenen erkannt und begriffen wird, nennt man auch die Weisheit ein ‚Prägebild des Wesens Gottes‘.“⁸⁷ Hier sieht man deutlich, wie Origenes sein prinzipientheoretisches Konzept zur Erklärung der Bibelstelle heranzieht.

Schließlich geht Origenes ausgiebig auf Sap 7,25f. ein,⁸⁸ enthält diese Stelle doch gleich „fünf Aussagen über Gott und gibt gleichzeitig an, dass die Weisheit Gottes an jeder einzelnen davon einen bestimmten Anteil hat“.⁸⁹ Die Weisheit wird in diesen beiden Versen charakterisiert als „Hauch von Gottes Macht“ (ἀτμίς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως – *vapor virtutis dei*), als „allerreinsten Ausfluss der Herrlichkeit des Allmächtigen“ (ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλυκρινῆς – *manatio*⁹⁰ *omnipotentis gloriae purissima*), als „Glanz des ewigen Lichtes“ (ἀπαύγασμα φωτὸς αἰδίου – *splendor lucis aeternae*), als „fleckloser Spiegel von Gottes Wirkkraft“ (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας – *specu-*

Satz davor sagt er: „Der ‚Glanz der Herrlichkeit‘ (Hebr 1,3) ist nicht einmal geboren worden und wird dann nicht wieder geboren, sondern solange das Licht den Glanz hervorbringt, so lange wird der Glanz der Herrlichkeit Gottes geboren.“ Ebenso *princ.* I 2,4 (GCS Orig. 5, 33): „Die Zeugung“ des Sohnes durch den Vater, die man sich nicht wie einen materiellen Zeugungsakt vorstellen darf, „ist ebenso ewig und immerwährend wie die Zeugung des Glanzes durch das Licht.“ VÖLKER 1952 / 1953, 29 weist darauf hin, dass es Origenes beim Rekurs auf Sap 7,25f. vor allem um den Nachweis der ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Vater geht.

⁸⁵ Origenes, *princ.* I 2,7 (GCS Orig. 5, 37).

⁸⁶ In *Cels.* VII 17 (GCS Orig. 2, 168) ist dafür übrigens sachidentisch nicht von ὑπόστασις, sondern von φύσις die Rede, also Glanz und Prägebild der göttlichen ‚Natur‘.

⁸⁷ *Princ.* I 2,8 (GCS Orig. 5, 38).

⁸⁸ *Ibid.* I 2,9–13 (5, 39–48).

⁸⁹ *Ibid.* I 2,9 (5, 39).

⁹⁰ Rufinus übersetzte ἀπόρροια nicht, sondern gab den griechischen Terminus wieder und fügte für seine lateinischen Leser hinzu: *id est manatio*.

lum immaculatum inoperationis⁹¹ dei) und als „Bild seiner Güte“ (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ – *imago bonitatis eius*). Die hier begegnenden Wörter sind einerseits Metaphern, andererseits philosophisch gehaltvolle Begriffe, die Origenes im Rahmen seiner Weisheitschristologie erläutert. So ist, was er zur Macht Gottes ausführt, essentiell für sein Konzept:⁹² Origenes will jeden Anschein von Modalismus oder Dynamismus vermeiden, weshalb er den Hauch der Macht nicht als bloße Erscheinungsform der Macht Gottes auffasst, sondern als eine von dieser abgeleitete selbstständige Größe, die aber zugleich essentiell insofern mit der Macht Gottes verbunden ist, als diese in ihrem Hauch zugegen ist. Auf die Weisheit übertragen bedeutet das: Die Weisheit ist nicht eine Ausdrucksform der Macht, sondern Gottes Macht ist in seiner Weisheit zugegen, die „eine zweite eigens für sich existierende Kraft“ (*virtus altera in sua proprietate subsistens*) ist, „die ihr Sein von dorthier (nämlich aus der Kraft Gottes) ableitet“ (*hoc quidem quod est inde trahens*).⁹³ Die Weisheit als *virtus ex virtute*⁹⁴ ist also wirklich die Macht Gottes in einer eigenständigen Existenzweise, die ihre Existenz aber nicht aus sich hat, sondern von Gott bzw. seiner Macht ableitet – erneut also der Versuch, Identität (in der Essenz, im Wesen)⁹⁵ und Differenz (in der Existenz) zugleich zu bestimmen. In einem in der Apologie des Pamphilus überlieferten Fragment aus dem Kommentar zum Hebräerbrief betont Origenes das gemeinsame Wesen von Sohn und Vater: Zu Hebr 1,3 zitiert er Sap 7,25f. und erklärt dazu, dass der Ausdruck ‚Hauch‘ ein Begriff aus „dem körperlichen Bereich“ ist, „damit wir wenigstens teilweise erkennen können, dass Christus, der die Weisheit ist, genauso wie ein Hauch, der aus dem Wesen irgendeines Körpers hervorgeht, als eine Art ‚Hauch von der Kraft Gottes selbst‘ ausgeht. So geht auch die Weisheit aus diesem hervor und wird aus dem Wesen Gottes gezeugt“; für den Begriff ‚Ausfluss‘ gelte dasselbe.⁹⁶

Origenes gebrauchte dafür nicht den Begriff ὁμοούσιος, wohl aber Rufinus, als er in seiner Bemerkung dazu darauf hinwies, dass mit den Begriffen ‚Ausfluss‘ und ‚Hauch‘ die Homousie ausgedrückt sei.⁹⁷ Pamphilus stellt es so dar, als gingen diese Bemerkungen auch noch auf Origenes

⁹¹ Rufinus fügte hinzu: *sive virtutis*, bot also zwei Übersetzungen für ἐνέργεια an. Mit *virtus* hatte er aber schon δύναμις übersetzt, so dass *inoperatio* vorzuziehen ist. Nimmt man die Übersetzung *virtus*, hätte das Wort einmal eher die Bedeutung von Macht (δύναμις), hier aber die von Kraft im Sinne der Wirksamkeit (ἐνέργεια) der Macht.

⁹² Es dient nicht nur dazu, „1 Kor. 1,24 Rechnung zu tragen“, wie GÖRGEMANN / KARPP 1992, 143 Anm. 29 notieren, wiewohl Origenes diese Stelle natürlich heranzieht.

⁹³ *Princ.* I 2,9 (GCS Orig. 5, 40).

⁹⁴ *Ibid.* (5, 41).

⁹⁵ Vgl. dazu *ibid.* I 2,6 (5, 34f.), zitiert oben, S. 305.

⁹⁶ In *Hebr. frg.* 4f. (PIERI 2009, 410) bei Pamphilus, *apol. Orig.* 97; 99 (SC 464, 164–166); Übersetzung RÖWEKAMP (FC 80, 319).

⁹⁷ Pamphilus, *ibid.* 99f. (464, 166).

zurück.⁹⁸ Dieser hat jedoch das Wort ὁμοούσιος nicht gebraucht,⁹⁹ wohl aber in der Sache so gedacht.¹⁰⁰ Auch schon die Aussage davor, die Weisheit werde „aus dem Wesen Gottes gezeugt“, als Interpolation zu verdächtigen, weil Origenes ansonsten den Sohn als aus dem Willen des Vaters gezeugt beschreibe,¹⁰¹ geht an einem theologischen Grundgedanken des Origenes vorbei: Wenn Gott seinerseits Freiheit ist, und zwar „ungeschaffene Freiheit“ (*libertas ingenita*), wie er einmal bedeutungsschwer formulierte,¹⁰² dann ist auch Gottes Wesen von seinem Willen bestimmt, ja dann ist sein Wille sein Wesen, so dass beide nicht argumentativ gegeneinander gestellt werden können. Origenes will Vater und Sohn in Gott existentiell hinsichtlich ihrer Individualität und Personalität (der Hypostase nach) unterschieden wissen, nimmt sie im Wesen aber als eins.¹⁰³ Wenn Origenes an einer Stelle im Johanneskommentar die Meinung von Gegnern kritisiert, die die Zeugung des Sohnes aus der οὐσία des Vaters behaupten,¹⁰⁴ kann dies nicht¹⁰⁵ als Gegenargument angeführt werden, weil es an dieser Stelle in der Auslegung von Joh 8,42 um die Menschwerdung des Sohnes geht; *dieses* ‚Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater‘ auf das Wesen des Vaters zu beziehen, lehnt Origenes zu Recht ab, weil damit materiell-anthropomorphe Vorstellungen auf Gott angewendet werden würden. Alle Einwände gegen die Aussagen des Origenes, nach denen der Sohn aus dem Wesen des Vaters hervorgeht, verkennen den jeweiligen Skopos seines Arguments an den einzelnen Stellen sowie die Variabilität seiner nicht festgefühten Begrifflichkeit.

Gegen den Platoniker Kelsos, der – seinerseits ein Monotheist (oder Heinotheist, wenn man vorsichtiger formulieren will) – den Christen vorwarf,

⁹⁸ GRANT 1966, 468 hält sie für origeneisch.

⁹⁹ Siehe dazu RÖWEKAMP 2005, 123–126, der indes skeptisch gegen den Sachverhalt bei Origenes ist, den prinzipientheoretischen Skopos des Arguments allerdings nicht in den Blick nimmt.

¹⁰⁰ Dass Origenes nicht terminologisch, aber der Sache nach die wesentliche Bestimmung der Trinitätslehre des Ersten Konzils von Nizäa 325 vertreten hat, dass der Sohn dem Vater ‚wesensgleich‘ (ὁμοούσιος) ist, zeigt umfassend Ch. BRUNS, *Trinität und Kosmos. Zur Gotteslehre des Origenes*. Adamantiana 3 (Münster 2013).

¹⁰¹ So PIERI 2009, 411 Anm. 11.

¹⁰² Origenes, in *Lev. hom.* 16,6 (GCS Orig. 6, 502). Näherhin spricht er an dieser Stelle vom ‚Vertrauen‘ (*fiducia*), dass die Seele in die „ungeschaffene Freiheit Gottes“ haben soll.

¹⁰³ In *Ioh. frg.* 9 (GCS Orig. 4, 490) stützt diese Interpretation: Joh 1,14 lege die Annahme nahe, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς εἶναι τὸν υἱόν – „der Sohn stamme aus dem Wesen des Vaters“; ebenso in *Rom. comm.* IV 10 (346 HAMMOND BÄMMEL): *ex illa veniens substantia ... filius* – „der Sohn, der aus jener Substanz stammt“ (freilich in der Übersetzung Rufins). HANSON 1987, 201f. bucht die Aussage im Johannesfragment auf das Konto des Katenisten (indem er sie so versteht, dass nicht Joh 1,14 diese Aussage suggeriere, sondern Origenes, dieser selbst also gerade *nicht* so formuliere) und diejenige im Römerbriefkommentar auf das Konto des Rufinus.

¹⁰⁴ In *Ioh. comm.* XX 18,157 (GCS Orig. 4, 351).

¹⁰⁵ Wie HANSON 1987, 201 und RÖWEKAMP 2005, 123f. dies tun.

den Monotheismus zu verraten, da sie neben Gott doch noch einen anderen, nämlich Christus als Gott verehren, verwies Origenes ebenfalls auf die beiden Aspekte der Identität zwischen Vater und Sohn wie ihrer Differenz. Für ihre Einheit zitierte er Bibelstellen wie Joh 10,30: „Ich und der Vater sind eins“, Joh 17,21f.: „Wie ich und du eins sind“, und Joh 14,10f.; 17,21: „Denn der Vater ist in mir, und ich bin im Vater“. Aus der Metapher vom „Glanz der Herrlichkeit und Prägemaß der Hypostase Gottes“ in Hebr 1,3 (bzw. Sap 7,25f.) gehen aber die Unterschiedenheit wie die Einheit insofern hervor, als jemand, der „den Sohn gesehen hat“ (Joh 14,9), der „das Bild Gottes“ ist (2 Kor 4,4; Kol 1,15), „Gott gesehen“ hat (Joh 14,9), weshalb die Christen einem einzigen Gott dienen. In diesem Kontext wählt Origenes wieder eine andere Begrifflichkeit, um beide Seiten zu formulieren: „Wir erweisen also einen Kult dem Vater der Wahrheit (τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας) und dem Sohn, der die Wahrheit ist (τὸν υἱὸν τῆν ἀλήθειαν), als zwei Realitäten hinsichtlich der Hypostase (δύο τῆ ὑποστάσει πράγματα), aber als eine hinsichtlich der geistigen Übereinstimmung, der Einmütigkeit und der Identität des Willens (ἐν δὲ τῆ ὁμονοίᾳ καὶ τῆ συμφωνίᾳ καὶ τῆ ταυτότητι τοῦ βουλήματος).“¹⁰⁶

Im selben Sinn erörtert Origenes, was die Herrlichkeit des Allmächtigen und was ihr Ausfluss sei. Wie den Hauch der Kraft Gottes denkt er auch diesen nicht als *späteren* Ausfluss, als wäre Gott erst allmächtig und dann erst weise. Vielmehr existiere die Allmacht nicht vor der Weisheit, die der Sohn ist, denn „durch den Sohn ist der Vater allmächtig“ (*per filium etenim omnipotens est pater*).¹⁰⁷ Allmacht ist also kein leeres, unbestimmtes Vermögen purer Macht (das wäre Willkür), sondern durch den Bezug auf ein konkretes Gegenüber, nämlich die Schöpfung, konstituiert, die durch den Sohn (mit Joh 1,3) in Weisheit (mit Ps 103[104],24) geschaffen ist.¹⁰⁸ Allmacht und Weisheit gehören zusammen, und da zur Allmacht die Herrlichkeit gehört, gehören auch Herrlichkeit und Weisheit zusammen. Analog zur Weisheit als *virtus ex virtute* ist auch der Sohn allmächtig und herrlich (mit Joh 17,10), und zwar ohne Abstriche, deshalb „allerreinsten Ausfluss“.¹⁰⁹ Im Römerbriefkommentar dient ihm diese Metapher dazu, die Identität zwischen Vater und Sohn zu unterstreichen: Die Aussage, Christus sei „Gott über Allem“ (Röm 9,5), erklärt Origenes so: „Ein einziger Gott aber sind beide, denn die Gottheit des Sohnes hat keinen anderen Ursprung als den Vater. Wie das Buch der Weisheit sagt, ist der Sohn ‚der

¹⁰⁶ Cels. VIII 12 (GCS Orig. 2, 229f.); Übersetzung BARTHOLD (FC 50/5, 1345).

¹⁰⁷ Princ. I 2,10 (GCS Orig. 5, 43).

¹⁰⁸ Ibid. (5, 42f.).

¹⁰⁹ Ibid. (5, 43f.). GÖRGEMANNS / KARPP 1992, 149 Anm. 35 und 151 Anm. 37 verkennen das ständige Bemühen des Origenes, Übereinstimmung und Unterscheidung von Vater und Sohn/Weisheit zu beschreiben, wenn sie den größten Teil dieses Abschnitts als Interpolation Rufins werten, der „versucht, den Subordinatianismus zu beseitigen“, oder wenigstens rufinische Überarbeitung vermuten.

reinste Ausfluss' (Sap 7,25) aus dem einen Vater, der die Quelle ist.¹¹⁰ Auffälligerweise diskutiert Origenes das Wort ‚Ausfluss‘ nicht weiter, obgleich es ihm, wiewohl es ein philosophisch eher marginaler Begriff ist, eine Möglichkeit geboten hätte, die Identität der Allmacht und der Herrlichkeit des Sohnes bzw. der Weisheit mit derjenigen Gottes bei gleichzeitiger Differenz weiter zu explizieren.

Die Bestimmung der Weisheit als Glanz des ewigen Lichtes hat Origenes schon anhand von Hebr 1,3, wo diese Metapher aus Sap 7,26 zitiert ist, erläutert,¹¹¹ weshalb er sich nunmehr kurz fasst.¹¹² Es geht dabei vor allem um die erkenntnistheoretische Seite des Konzepts: um die Unerkennbarkeit und Unbegreiflichkeit Gottes, der in der Weisheit, die sich als Wort mitteilt, erkennbar wird, wie Origenes das im Traktat über Gott den Vater bereits anhand des platonischen Höhlengleichnisses entwickelt hat.¹¹³ Zu Sap 7,26 nimmt er daher lediglich das Adjektiv ‚ewig‘ zum Anlass, erneut auf die Ewigkeit des Sohnes bzw. der Weisheit hinzuweisen, deren Abkünftigkeit von Gott nicht in zeitlichen Kategorien zu verstehen ist.¹¹⁴

In den Ausführungen zum fleckenlosen Spiegel von Gottes Wirkkraft folgt Origenes weiter seiner Grundlinie. Die Wirkkraft Gottes ist die Kraft, durch die Gott in Allem wirkt. Die Weisheit als fleckenlosen Spiegel dieser Wirkkraft deutet Origenes mit Joh 5,19 („Die Werke, die der Vater tut, tut gleicherweise auch der Sohn. Der Sohn kann nichts von sich selber tun, außer was er den Vater tun sieht“) so, dass die Werke des Vaters die Werke des Sohnes sind und umgekehrt, und zwar in reiner Identität: „Der Sohn unterscheidet sich an Wirkungsmacht in gar nichts vom Vater“, so dass es in diesem Punkt „überhaupt keine Unähnlichkeit des Sohnes gegenüber dem Vater gibt“. ¹¹⁵ Der Unterschied liegt erneut in der Ursache: Der Vater ist die Wirkursache (ὕφ' οὐ), der Sohn die Exemplar- bzw. Formursache (καθ' ὅ, κατὰ τὸ εἶδος) und der Schöpfungsmittler (δι' οὐ)¹¹⁶ und, wie Origenes vorsichtig erwägt, insofern ebenfalls Wirkursache, als er den einzelnen Dingen ihre individuelle Existenz verleiht.¹¹⁷ Unter den Werken versteht Origenes die Schöpfung, jedoch nicht in der Weise, dass das, was der Vater gedacht hat, von der Weisheit materiell realisiert wird, son-

¹¹⁰ *In Rom. comm.* VII 11 (614f. HAMMOND BÄMMEL); Übersetzung nach HEITHER (FC 2/4, 141).

¹¹¹ *Princ.* I 2,7 (GCS Orig. 5, 37).

¹¹² *Ibid.* I 2,11 (5, 44f.).

¹¹³ *Ibid.* I 1,5f. (5, 20–23).

¹¹⁴ *Ibid.* I 2,11 (5, 45).

¹¹⁵ *Ibid.* I 2,12 (5, 45f.).

¹¹⁶ *In Ioh. comm.* I 19,104f. (GCS Orig. 4, 22); II 10,71f. (4, 64); XIX 22,147 (4, 324).

¹¹⁷ *Ibid.* I 19,115 (4, 24). Origenes bezeichnet auch den Sohn als Wirkursache (ὕφ' οὐ, τὸ ποιῶν), insofern er Demiurg ist, doch um ein gnostisches Verständnis zu vermeiden, betont er, dass der Sohn nur ‚gewissermaßen‘ (πλως) Demiurg sei, da der eigentliche Demiurg der Vater ist: *ibid.* I 19,110 (4, 23). Vgl. dazu KÖCKERT 2009, 244–246.

dem so, dass die Weisheit spiegelbildlicher, also identischer Ausdruck der schöpferischen Gedanken Gottes ist.¹¹⁸

Den Abschluss dieser Bestimmungen der Weisheit bildet eine philosophische Spitzenaussage: die Weisheit als Bild der Güte Gottes.¹¹⁹ Der Begriff des Bildes entspricht dem des Spiegels aus der vorausgehenden Definition, folgt in seiner Semantik aber der platonischen Bild-Abbild-Relation, gemäß der im Abbild wirklich das Wesen des Urbilds präsent ist. Das verhilft Origenes zu einer analogen Unterscheidung im Begriff der Güte: Die „Ur-Güte“, die „ursprüngliche Güte“ (*principalis bonitas*) ist Gott der Vater; die Weisheit (der Sohn) ist „nicht eine andere, zweite Güte“ (*non alia aliqua secunda bonitas*),¹²⁰ sondern vollkommen dieselbe Güte wie der Vater, aber abgeleitet von diesem über die Urbild-Abbild-Relation: Der Sohn (und der Heilige Geist) „spiegeln zweifellos in sich das Wesen (*natura*) derjenigen Güte wieder, die in der Quelle enthalten ist“.¹²¹ Der Vater ist – wie es in einem griechischen Fragment mit einem platonischen Begriff heißt¹²² – „das Gute selbst“, „gut von sich aus“ (*αὐτοαγαθός*), der Sohn hingegen ebenfalls gut (*ἀγαθός*),¹²³ aber nicht „einfachhin gut“ (*ἀπλῶς ἀγαθός*), was schwer zu übersetzen ist, in der griechischen Terminologie aber zeigt, dass der Unterschied in der Selbstursprünglichkeit und differenzlosen Einheit liegt. Auf diese Weise vermag Origenes Aussagen wie die in Mk 10,18 und Lk 18,19: „Niemand ist gut außer der eine Gott, der Vater“ mit der Aussage in Sap 7,26 in Einklang zu bringen, wonach die Weisheit ein Bild seiner Güte ist.¹²⁴ Im Matthäuskommentar erläutert er diese Relation im Rückgriff auf dieselben Bibelstellen ausführlich: Gut im eigentlichen Sinn (*κυριώως*) ist nur Gott der Vater (Mk 10,18; Lk 18,19); auf Dinge in der Schöpfung lässt sich der Begriff nur im uneigentlichen, abgeschwächten Sinn (*καταχρηστικῶς*) anwenden.¹²⁵ Da der Erlöser jedoch „Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15) und „Bild seiner Güte“ (Sap 7,26) ist, besteht ei-

¹¹⁸ *Princ.* I 2,12 (GCS Orig. 5, 46).

¹¹⁹ *Ibid.* I 2,13 (5, 46–48). So auch in *Ioh. comm.* VI 57,295 (GCS Orig. 4, 166); XIII 36,234 (4, 261), wo Origenes den Sohn nach Zitierung von Joh 5,19f. als „Bild des unsichtbaren Gottes“ so expliziert, dass „der Wille in ihm das Bild des ersten Willens und die Göttlichkeit in ihm das Bild der wahren Göttlichkeit“ und er „das Bild der Güte“ ist.

¹²⁰ *Princ.* I 2,13 (GCS Orig. 5, 47). GÖRGEMANNS / KARPP 1992, 155 Anm. 45 verdächtigen diesen Gedanken erneut zu Unrecht als Interpolation Rufins.

¹²¹ Origenes, *ibid.* (5, 48).

¹²² Bei Justinian, *ep. ad Menam* (GCS Orig. 5, 47).

¹²³ GRANT 1966, 467 weist auf die Herkunft dieser Begrifflichkeit von Numenius, Fr. 25 LEEMANS hin, der sie auf den „ersten Gott“ und den „Demiurgen“ verteilt.

¹²⁴ Ebenso Origenes, in *Rom. comm.* IV 10 (346 HAMMOND BÄMMEL).

¹²⁵ In *Matth. comm.* XV 10 (GCS Orig. 10, 374). Vgl. *Cels.* VI 44 (GCS Orig. 2, 114): „Denn es ist nicht möglich, dass ein akzidentell Gutes (*ἀγαθὸν τὸ κατὰ συμβεβηκός*), dessen Gutsein eine Folge darstellt (*ἔξ ἐπιτενήματος ἀγαθόν*), dem wesenhaft Guten (*τῷ οὐσιωδῶς ἀγαθῷ*) ähnlich wird“; Übersetzung BARTHOLD (*FC* 50/4, 1097). Ebenso *princ.* I 2,4 (GCS Orig. 5, 31f.); II 9,2 (5, 165).

ne „nahe Übereinstimmung („Analogie“)“ (ἀναλογίαν προσεχῆ) zwischen der Güte des Vaters und des Sohnes, die enger ist als die zwischen der Güte des Erlösers und einem guten Menschen. Aus dem Bildbegriff schließt Origenes, dass der Abstand zwischen dem Vater und dem Sohn hinsichtlich ihres Gutseins wesentlich geringer ist als der zwischen dem Sohn und den Geschöpfen.¹²⁶ Der Grund dafür ist, dass das Gutsein eines geschaffenen Wesens wandelbar und deformierbar ist, dies für Gott – für Vater und Sohn in gleicher Weise – aber nicht gilt, da Güte sein Wesen ist.

Mit diesen ausführlichen Erörterungen über Sap 7,25f. beendet Origenes in *De principiis* den christologischen Traktat, in dem es um die göttliche, nicht die menschliche Natur des einzigen Sohnes Gottes geht, wie er einleitend sagt,¹²⁷ nicht ohne den Hinweis, dass es noch viele weitere Epinoiai (*appellationes*) Christi gebe – er nennt „das wahre Licht, die Tür, die Gerechtigkeit, die Heiligung und die Erlösung“ –, über die nachzudenken wäre.¹²⁸

3. Zusammenfassung: Die Weisheit bei Origenes

Mit allen diesen Überlegungen profiliert Origenes die Weisheit als ewigen Ausdruck des an sich unerkennbaren Wesens Gottes, in dem dieser ganz enthalten ist. Der Unterschied zwischen Gott, dem Vater, und der Weisheit, dem Sohn, liegt in zwei Punkten: Der Vater ist reine, undifferenzierte Einheit (μονάς, ἐνάς) und selbstursprünglich (αὐτοθεός), die Weisheit ist in sich differenzierte Einheit und nicht selbstursprünglich (θεός),¹²⁹ beide aber sind sie gleichen Wesens (nämlich göttlich und gut). Von diesen Differenzbestimmungen abgesehen, kommen sämtliche Attribute Gottes auch der Weisheit zu, die ja die Weisheit Gottes ist, also, mit den Begriffen aus Sap 7,25f. gesagt: Macht, Herrlichkeit, Allmacht, Licht, Wirkkraft, Güte/Gutsein. Der Unterschied liegt lediglich darin, dass diese Attribute Gott aus sich selbst heraus zukommen, insofern er diese Attribute nicht nur hat, sondern *ist* – Gott ist nicht einfach nur gut, sondern er ist „die Güte selbst“ (αὐτοαγαθός) usw. –, während der Weisheit alle diese Attribute zwar in vollkommener Weise eignen, so dass es keinen quantitativen und qualitativen Unterschied beispielsweise zwischen dem Gutsein Gottes und dem Gutsein der Weisheit gibt, sie diese Attribute aber nicht aus sich, sondern von Gott her hat, insofern sie diese Attribute nicht von sich aus ist, sondern sie ihr dadurch zukommen, dass sie die Weisheit Gottes ist. Die Weisheit ist damit ihrerseits ein Attribut, das Gott nicht nur hat, sondern *ist*: Er ist die Weisheit. Aufgrund dieser Identität kann Origenes daher auch

¹²⁶ In *Matth. comm.* XV 10 (GCS Orig. 10, 375f.).

¹²⁷ *Princ.* I 2,1 (GCS Orig. 5, 27f.).

¹²⁸ *Ibid.* I 2,13 (5, 48).

¹²⁹ In *Ioh. comm.* II 2,17 (GCS Orig. 4, 54); II 3,20 (4, 55).

den Sohn, insofern er vollkommenes „Bild Gottes“ (Kol 1,15) und „Bild seiner Güte“ (Sap 7,26) ist, als „die Weisheit selbst“ (ἡ αὐτοσοφία), „die Wahrheit selbst“ (ἡ αὐτοαλήθεια) und „das Wort selbst“ (ὁ αὐτολόγος) – dazu als „die Gerechtigkeit selbst“ (ἡ αὐτοδικαιοσύνη) – bezeichnen, und zwar dort, wo er diese Attribute in Relation zum Menschen aussagt, der nicht „Bild Gottes“, sondern „nach dem Bild Gottes“ (Gen 1,27) geschaffen ist.¹³⁰

Gleichwohl insistiert Origenes darauf,¹³¹ dass sowohl die Weisheit als auch ihre Bestimmungen nicht nur Eigenschaften oder Ausdrucksweisen Gottes sind, sondern eine eigene Wirklichkeit darstellen, eine Realität mit eigener Subsistenz (Hypostase) in der Person Christi, weshalb er sie als „lebendig“ und „gleichsam beseelt“ beschreibt.¹³² Die Weisheit ist eine *virtus de virtute*, eine *altera virtus* gegenüber der *virtus* Gottes, die substantiell der *virtus* Gottes vollkommen gleicht, aber als erkennbarer Ausdruck der an sich unerkennbaren Macht Gottes doch zugleich von dieser zu unterscheiden ist; ihre Eigenständigkeit wird durch eben diesen Unterschied der Erkennbarkeit konstituiert. Wie in seiner gesamten Gotteslehre liegt Origenes sehr viel daran, dieses Verhältnis antimodalistisch und antimonarchianisch zu konzipieren, weil, prinzipientheoretisch gesprochen, ohne eine echte Differenz zwischen Ursache und Verursachtem eine Vermittlung zwischen der Einheit des Urgrunds und der Vielheit des von ihm Begründeten nicht möglich ist. Die Erkennbarkeit der Attribute der Weisheit sieht er in Sap 7,25f. darin zum Ausdruck gebracht, dass die Weisheit nicht direkt als *virtus dei*, sondern als *vapor virtutis dei* bezeichnet wird, und analog als *manatio gloriae*, als *splendor lucis aeternae*, als *speculum inoperationis*, als *imago bonitatis*. Der Vater als solcher ist im strikten Sinne unerkennbar¹³³ und also auch seine Attribute, die er ja nicht *hat*, sondern die er *ist*: Wenn Gott die Güte ist, Gott aber unerkennbar ist, dann ist auch

¹³⁰ *Cels.* III 41 (GCS Orig. 1, 237); V 39 (GCS Orig. 2, 44); VI 47 (2, 119); VI 63 (2, 133); *in Rom. comm.* V Fr. 3 zu Röm 3,19f. (146 SCHERER bzw. FC 2/6, 90); vgl. *in Hier. hom.* 8,2 (GCS Orig. 3², 57); *in Ioh. comm.* I 9,59 (GCS Orig. 4, 15); II 3,20 (4, 55); II 6,51f. (4, 60); VI 6,38.40 (4, 114f.); XXXII 28,347 (4, 473).

¹³¹ Ich weise darauf hin, dass zwischen diesen beiden Absätzen das oben angesprochene gravierende metaphysische Problem dieser Ontologie liegt, eben die von Origenes ständig diskutierte Frage von Identität und Differenz: Wie soll die Weisheit als eigenständige Wirklichkeit entstehen, wenn sie nicht nur Gottes Weisheit ist, sondern Gott die Weisheit ist? So sehr Origenes über diese Frage nachgedacht hat, hat er sie doch nicht gelöst (vgl. zu dieser Aporie auch HENGSTERMANN 2011, 81) – wenn sie denn überhaupt lösbar ist. Ein Versuch darüber: Th. BÖHM, „Die Deutung der Kirchenväter bei Hans Urs von Balthasar – Der Fall Origenes“, in: W. KASPER (Hg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch. Festschrift für Karl Kardinal Lehmann* (Mainz 2006) [64–75] 69–73.

¹³² Origenes, *in Ioh. comm.* I 34,243f. (GCS Orig. 4, 43), wo er die Epinoia ‚Weisheit Gottes‘ bespricht. Vgl. *ibid.* I 19,115 (4, 24); *Cels.* III 81 (GCS Orig. 1, 272); ebenso zur Epinoia ‚Gerechtigkeit‘: *in Is. hom.* 5,1 (GCS Orig. 8, 263) und dazu GRUBER 1962, 265f.; KÖCKERT 2009, 245f.

¹³³ *Cels.* VI 65 (GCS Orig. 2, 135).

die Güte unerkennbar (und damit eigentlich von Gott nicht aussagbar). Es ist die Weisheit, die die Aussagbarkeit und Erkennbarkeit gewährleistet, indem sie die Eigenschaften Gottes mittelbar, aber zutreffend zum Ausdruck bringt: als Dunst, Ausfluss, Glanz, Spiegel, Bild. Oder wie Origenes es im Johanneskommentar erneut unter Rückgriff auf Sap 7,25f. formuliert: „Denn er ist Bild seiner Güte und Glanz nicht Gottes, sondern seiner Herrlichkeit und seines ewigen Lichts, und Hauch nicht des Vaters, sondern seiner Macht, und reiner Ausfluss seiner allmächtigen Herrlichkeit, und fleckenloser Spiegel seiner Wirkkraft, ein Spiegel, durch den Paulus und Petrus und Menschen wie sie Gott schauen, da er (der Spiegel!) sagt: ‚Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen, der mich gesandt hat‘ (Joh 14,9; 12,45).“¹³⁴ Die Metaphern stehen für die Mittelbarkeit der Erkenntnis Gottes in der und durch die Weisheit. In dieser Mittelbarkeit vermittelt die Weisheit aber eine wirkliche Erkenntnis Gottes, insofern es die Macht, die Herrlichkeit, die Güte *Gottes* ist, deren Erkenntnis sie vermittelt. Im Blick auf die für die Metaphysik des Origenes konstitutive Unterscheidung zwischen dem Einen, dem Vater, und dem Einen-Vielen, dem Sohn, bleibt allerdings ein Moment der ontologischen Differenz, die auch durch die Erkennbarkeit der Attribute Gottes im Sohn (in der Weisheit) schwerlich überbrückbar scheint, woraus die Probleme bezüglich der Erkennbarkeit des Vaters durch den Sohn im Konzept des Origenes resultieren. Aufgrund der absoluten Transzendenz des Einen, des Vaters, ist er *per se* jenseits von Erkennbarkeit: Als Vater der Wahrheit ist er „größer als die Wahrheit“ und als Vater der Weisheit „größer als die Weisheit“.¹³⁵ Das Licht, das der Sohn ist (nach Joh 1,4), und das Licht, das der Vater ist (nach 1 Joh 1,5), kann daher nicht dasselbe sein: Das eine ist das Licht, das in der Dunkelheit leuchtet und daher mit der Dunkelheit konfrontiert ist, das andere hingegen reines Licht, das mit Dunkelheit gänzlich nichts zu tun hat.¹³⁶ Es sind also „zwei Lichter“ zu unterscheiden, der Sohn als das „Licht der Welt“ (mit Joh 8,12), der Vater als die Welt in jeder Hinsicht transzendierendes Licht. Die Erkenntnis des Glanzes des Lichts, die durch das Wort in Weisheit möglich ist, vermittelt daher zwar eine zutreffende Erkenntnis Gottes des Vaters als Licht, doch bleibt dieses Licht zugleich von dem Licht, das der Sohn ist, verschieden – Origenes bleibt immer wieder im grundlegenden Hiatus dieser Ontologie gefangen.¹³⁷

Die Weisheit ist im prinzipientheoretischen Konzept des Origenes, das zugleich ein christologisches Konzept ist, also sowohl Seinsprinzip als auch Erkenntnisprinzip. Seinsprinzip ist die Weisheit, insofern sie der sich

¹³⁴ *In Ioh. comm.* XIII 25,153 (GCS Orig. 4, 249f.). LOGAN 1985, 126 nimmt den Text isoliert und wertet ihn daher einseitig als Subordinatianismus.

¹³⁵ Origenes, *ibid.* II 23,151 (4, 80).

¹³⁶ *Ibid.* II 23,149f. (4, 80).

¹³⁷ Siehe dazu grundlegend WILLIAMS 1987 und speziell HENGSTERMANN 2011, 78f. 83f.

differenzierende einheitliche und vollkommene Ausdruck des Urgrunds des Seins sowie des Seins selbst ist,¹³⁸ durch den die Vermittlung der Einheit des Seins zur Vielheit des Seienden ermöglicht wird (insofern ist sie auch Schöpfungsprinzip). Erkenntnisprinzip ist sie, insofern in dieser inneren Differenzierung die Möglichkeit der Erkenntnis des an sich unerkennbaren Seins gründet (allerdings nur im Modus von dessen bleibender Entzogenheit). Während die Weisheit durch einen noëtischen Modus der Erkenntnis konstituiert wird, in dem „sich der Geist allein bei sich selbst (*sola apud semet ipsam*) betrachtet und sozusagen mit nacktem Erkennen und Denken (*nudo ut ita dicam intellectu atque animo*) anschaut“,¹³⁹ in einem „Akt reinen Erkennens“ (*sola cognitione*),¹⁴⁰ eröffnet sie, insofern sie immer schon auch Wort (Logos) ist, den kontingenten Vernunftwesen (Logika) die Möglichkeit, auf dianoëtische Weise, das heißt, eine Schöpfungs-idee nach der anderen erkennend, die Weisheit in ihrer Gesamtheit als ‚Viel-einheit‘ zu erfassen und auf diese Weise zwar nicht zum Sein und zum Urgrund des Seins selbst zu gelangen, das bzw. der allem Kontingenten bleibend entzogen und transzendent bleibt, dieses bzw. diesen aber wie in einem Spiegel, als Bild, als Dunst, als Ausfluss oder als Glanz doch inhaltlich bestimmt und hinsichtlich seiner einzelnen Aspekte (Epinoiai) zutreffend zu erkennen.

Um dieses im Kern metaphysisch-theologische Konzept, das nur im Kontext der platonischen Geistmetaphysik angemessen erfasst und gewürdigt werden kann, biblisch auszuformulieren, drängten sich die Aussagen in Sap 7,25f. regelrecht auf, weshalb es nicht Zufall ist, dass Origenes ihrer Erläuterung die Hälfte des Christologie-Kapitels in *De principiis* gewidmet hat.¹⁴¹ In der von Origenes ausgehenden alexandrinischen Tradition diente das Buch der Weisheit dazu, die christologischen Ansichten dieser Theologen zu untermauern. Als unverzichtbare Quelle für ihre philosophische Theologie errang die *Sapientia* kanonische Geltung.¹⁴² Zudem war die Weisheit, das „Wissen von den göttlichen und menschlichen Dingen sowie ihren Ursachen“,¹⁴³ nicht nur eine metaphysische Größe, sondern auch universal gültiger Inbegriff ethisch-spirituellen Strebens und

¹³⁸ Zu dem Problem, das hier liegt, siehe oben Anm. 66 und 74.

¹³⁹ Origenes, *princ.* I 2,2 (GCS Orig. 5, 29).

¹⁴⁰ *In Is. hom.* 1,2 (GCS Orig. 8, 244).

¹⁴¹ Richtig GRANT 1966, 468: „Wisdom 7, 25–26 is a key passage in Origen’s theology.“ *Ibid.* 468–471 zwei Beispiele aus der origeneischen Tradition dazu: Dionysios von Alexandria und Theognostos.

¹⁴² So GRANT 1966, 472 in seinem Resümee.

¹⁴³ Origenes, *Cels.* III 72 (GCS Orig. 1, 263); Übersetzung BARTHOLD (FC 50/2, 643). Origenes greift die stoische Definition von Weisheit (vgl. Cicero, *fin.* II 37; *Tusc.* IV 57; V 7; *off.* II 5) aus Philon, *Congr.* 79 (III 88 COHN / WENDLAND) auf und stellt sie neben Sap 7,25f. Vgl. ebenso in *Hier. hom.* 8,2 (GCS Orig. 3², 57); in *Matth. comm.* XVII 2 (GCS Orig. 10, 578); *frg. in Prov.* 1,2 (PG 13, 17–20); dazu LOGAN 1985, 124f.

menschlichen Denkens und Handelns. Dass auch dieser Aspekt für Origenes wichtig war, geht beispielsweise aus einer Passage in seinem Römerbriefkommentar hervor, in der er einerseits auf den Willen, weise zu sein, hinweist, andererseits auf die Mühe, den Fleiß, den Eifer und die Anstrengung, die es kostet, weise zu werden.¹⁴⁴ Origenes unterscheidet zwischen der Weisheit Gottes und menschlicher Weisheit und bewertet letztere nicht als Gegensatz zu jener, sondern als ‚neutral‘, insofern sie das Potential enthalte, zur Weisheit Gottes zu gelangen: „Gottes Weisheit besteht also darin, Gott zu erkennen und seine Barmherzigkeit sowie Recht und Gerechtigkeit, die er auf der Erde geschaffen hat, zu verstehen ... Menschliche Weisheit kann dagegen den Herrn nicht erkennen und verstehen, sie kann sein Recht, seine Barmherzigkeit und seine Gerechtigkeit, die er auf der Erde geschaffen hat, nicht begreifen. Darum ist sie neutral, sie steht in der Mitte zwischen gut und schlecht. Es kann nämlich sein, dass einer, der in dieser menschlichen Weisheit gebildet ist, leichter zur Erkenntnis der göttlichen Weisheit gelangt und, darin geübt, aufnahmefähiger wird für die andere.“¹⁴⁵ Im christlichen Leben geht es um die Übung („Askese“) darin, „die strahlende und unveränderliche Weisheit (vgl. Sap 6,13), die ‚ein Abglanz des ewigen Lichtes‘ (Sap 7,26) ist, zu besitzen“.¹⁴⁶ Mit Rekurs auf Sap 9,6 bringt Origenes das auf die prägnante Formel, menschliche Weisheit sei eine „Übungsstätte“ für die Seele, Ziel und Vollendung aber die göttliche Weisheit.¹⁴⁷ Neben Gerechtigkeit und Heiligung gilt Origenes Weisheit daher als „der eigentliche Wert einer Menschenseele“, den er mit Christus identifiziert: „Christus also“, insofern er die Weisheit ist, „ist der Wert einer Menschenseele“.¹⁴⁸ In ethischer und spiritueller wie in metaphysischer Hinsicht erhielt die Weisheit damit einen Stellenwert im Menschenbild, Weltbild und Gottesbild des Christentums, wie er – zusammen mit Gott, dem Urgrund – größer nicht gedacht werden kann.

¹⁴⁴ *In Rom. comm.* VI 9 (513f. HAMMOND BÄMMEL).

¹⁴⁵ *Ibid.* IV 9 (339f.); Übersetzung nach HEITHER (*FC* 2/2, 273). Vgl. dazu *in Rom. comm.* VI Fr. 9 zu Röm 5,3–5 (230 SCHERER bzw. *FC* 2/6, 166).

¹⁴⁶ *Cels.* V 10 (GCS Orig. 2, 11); Übersetzung BARTHOLD (*FC* 50/4, 889).

¹⁴⁷ *Ibid.* VI 13 (2, 83). Vgl. dazu VÖLKER 1952 / 1953, 27; CROUZEL 1961, 451–460. – Der Cambridge Platoniker Ralph Cudworth (1617–1685) hat diesen Satz zum Motto seines großen, platonisch-origenistisch imprägnierten Hauptwerks gemacht: R. CUDWORTH, *The True Intellectual System of the Universe* (London 1678). *A New Edition* by Th. BIRCH, 4 Bde. (London 1870) Bd. 1, 39.

¹⁴⁸ *In Rom. comm.* III 4(7) (235 HAMMOND BÄMMEL); Übersetzung HEITHER (*FC* 2/2, 111).

D. Anhang

Literaturverzeichnis

1. Abkürzungen

Die im Band benutzten Abkürzungen für biblische Bücher richten sich nach den „Loccumer Richtlinien“ (Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien [Stuttgart ²1981]; Ausnahmen: Hiob, Prov = Sprüche Salomos, Sap = Weisheit Salomos). Abkürzungen für pagane Quellen folgen der Enzyklopädie „Der Neue Pauly“ (*Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, hg. v. H. Cancik [Stuttgart 1996ff.]). Weitere Abkürzungen richten sich nach S. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* (Berlin / New York ³2014), mit den folgenden Ausnahmen/Ergänzungen:

BDR	<i>Grammatik des neutestamentlichen Griechisch</i> , ed. F. Blass / A. Debrunner / F. Rehkopf (¹⁸ 2001)
CE	<i>Chronique d'Égypte</i>
IJudOr II	<i>Inscriptiones Judaicae Orientis II</i> , ed. W. Ameling (2004)
Med Ant	<i>Mediterraneo Antico: Economie, Società, Culture</i>
OWD	<i>Origenes, Werke mit deutscher Übersetzung</i>
PEnt	<i>Enteuxeis: requêtes et plaintes adressées au roi d'Égypte au IIIe siècle avant J.-C.</i> , ed. O. Gueraud (1931–1932)
PPolitIud	<i>Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis (144/3–133/2 v. Chr.)</i> , ed. J. M. S. Cowey / K. Maresch (2001)
SH	<i>Supplementum Hellenisticum</i> , ed. H. Lloyd-Jones / P. J. Parsons (1983)
WiBiLex	<i>Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet</i> (www.wibilex.de)
WüJbb	<i>Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft</i>
Philon	
Abr	<i>De Abrahamo</i> / Über Abraham
Aet	<i>De aeternitate</i> / Über die Unvergänglichkeit der Welt
Agr	<i>De agricultura</i> / Über die Landwirtschaft
All	<i>Legum allegoriae I–III</i> / Allegorische Erklärung der Gesetze
Anim	<i>De animalibus</i> / Über die Tiere
Cher	<i>De Cherubim</i> / Über die Cherubim
Conf	<i>De confusione linguarum</i> / Über die Verwirrung der Sprachen
Congr	<i>De congressu eruditionis gratia</i> / Über das Zusammenleben der Allgemeinbildung wegen
Decal	<i>De decalogo</i> / Über den Dekalog
Det	<i>Quod deterius potiori insidiari solet</i> / Über die Nachstellung, die das Schlechtere dem Besseren bereitet
Ebr	<i>De ebrietate</i> / Über die Trunkenheit

<i>Flacc</i>	<i>In Flaccum</i> / Gegen Flaccus
<i>Fug</i>	<i>De fuga et inventione</i> / Über die Flucht und das Finden
<i>Gig</i>	<i>De gigantibus</i> / Über die Riesen
<i>Her</i>	<i>Quis rerum divinarum heres sit</i> / Über den Erben des Göttlichen
<i>Hypoth</i>	<i>Hypothetika</i> bzw. <i>Apologia pro Judaeis</i> (bei Euseb, <i>PraepEv</i> VIII 6,1–9; 7,1–20; 11,1–18)
<i>Imm</i>	<i>Quod deus sit immutabilis</i> / Über die Unveränderlichkeit Gottes
<i>Jos</i>	<i>De Josepho</i> / Über Joseph
<i>LegGai</i>	<i>Legatio ad Gaium</i> / Gesandtschaft an Gajus
<i>Migr</i>	<i>De migratione Abrahami</i> / Über die Wanderung Abrahams
<i>Mut</i>	<i>De mutatione nominum</i> / Über die Namensänderung
<i>Op</i>	<i>De opificio mundi</i> / Über die Weltschöpfung
<i>Plant</i>	<i>De plantatione</i> / Über die Pflanzung (Noahs)
<i>Post</i>	<i>De posteritate Caini</i> / Über die Nachkommen Kains
<i>Praem</i>	<i>De praemiis et poenis</i> / Über die Belohnungen und Strafen
<i>Prob</i>	<i>Quod omnis probus liber sit</i> / Über die Freiheit des Tüchtigen
<i>Prov</i>	<i>De providentia</i> I–II / Über die Vorsehung
<i>QuaestGen</i>	<i>Quaestiones in Genesim</i> I–IV / Fragen zur Genesis
<i>QuaestEx</i>	<i>Quaestiones in Exodum</i> I–II / Fragen zur Exodus
<i>Sacr</i>	<i>De sacrificiis Abelis et Caini</i> / Über die Opfer Abels und Kains
<i>Sobr</i>	<i>De sobrietate</i> / Über die Nüchternheit
<i>Som</i>	<i>De somniis</i> I–II / Über die Träume
<i>SpecLeg</i>	<i>De specialibus legibus</i> I–IV / Über die Einzelgesetze
<i>Virt</i>	<i>De virtutibus</i> / Über die Tugenden
<i>VitCont</i>	<i>De vita contemplativa</i> / Über das betrachtende Leben
<i>VitMos</i>	<i>De vita Mosis</i> I–II/ Über das Leben Moses

Josephus

<i>Ant</i>	<i>Antiquitates Judaicae</i> I–XX / Jüdische Altertümer
<i>Apion</i>	<i>Contra Apionem</i> I–II / Gegen Apion
<i>Bell</i>	<i>De Bello Judaico</i> I–VII / Über den Jüdischen Krieg
<i>Vita</i>	<i>Vita Josephi</i> / Selbstbiographie

Weitere frühjüdische Schriften

<i>ApkAbr</i>	<i>Apokalypse Abrahams</i>
<i>ApkSedr</i>	<i>Apokalypse Sedrachs</i>
<i>ArtapHist</i>	<i>Artapanus der Historiker</i>
<i>2Bar</i>	<i>Syrische Baruchapokalypse</i>
<i>4Bar</i>	<i>4 Baruch</i> / <i>Paraleipomena Jeremiae</i> bzw. <i>Jeremiou</i>
<i>EpArist</i>	<i>Aristeasbrief</i>
<i>BelDrac</i>	<i>Zusätze zu Daniel</i> (<i>Bel und der Drache</i>)

<i>EpJer</i>	<i>Epistula Ieremiae / Brief Jeremias</i>
<i>4Esra</i>	<i>Jüdische Apokalypse Esras = 4Esra 3–14</i>
<i>EstZus</i>	<i>Zusätze zu Ester</i>
<i>EzTrag</i>	<i>Ezechiel der Tragiker</i>
<i>1Hen</i>	<i>Äthiopisches Henochbuch</i>
<i>2Hen</i>	<i>Slavisches Henochbuch</i>
<i>JosAs</i>	<i>Josef und Aseneth</i>
<i>Jub</i>	<i>Buch der Jubiläen / Leptogenesis</i>
<i>LAB</i>	<i>Liber Antiquitatum Biblicarum / Pseudo-Philo</i>
<i>LAE</i>	<i>Leben Adams und Evas</i>
<i>latLAE</i>	<i>Lateinisches Leben Adams und Evas</i>
<i>OrMan</i>	<i>Gebet Manasses</i>
<i>PseudPhok</i>	<i>Pseudo-Phokylides</i>
<i>PsSal</i>	<i>Psalmen Salomos</i>
<i>Sib</i>	<i>Sibyllinische Orakel</i>
<i>TestXII</i>	<i>Testamente der 12 Patriarchen</i>
<i>TestRub</i>	<i>Testament Rubens</i>
<i>TestSim</i>	<i>Testament Simeons</i>
<i>TestLevi</i>	<i>Testament Levis</i>
<i>TestJuda</i>	<i>Testament Judas</i>
<i>TestIss</i>	<i>Testament Issachars</i>
<i>TestSeb</i>	<i>Testament Sebulons</i>
<i>TestDan</i>	<i>Testament Dans</i>
<i>TestNaf</i>	<i>Testament Naftalis</i>
<i>TestGad</i>	<i>Testament Gads</i>
<i>TestAsser</i>	<i>Testament Assers</i>
<i>TestJos</i>	<i>Testament Josefs</i>
<i>TestBenj</i>	<i>Testament Benjamins</i>
<i>TestAbr</i>	<i>Testament Abrahams</i>
<i>TestHiob</i>	<i>Testament Hiobs</i>
<i>VitProph</i>	<i>Vitae Prophetarum</i>

2. Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen

a. *Sapientia Salomonis*

- ENGEL 1998 H. ENGEL, *Das Buch der Weisheit*. NSK.AT 16 (Stuttgart 1998)
- ENGEL 2009 H. ENGEL, „*Sapientia Salomonis*“, in: W. KRAUS / M. KARRER (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (Stuttgart 2009) 1057–1089
- FICHTNER 1938 J. FICHTNER, *Weisheit Salomos*. HAT 6 (Tübingen 1938)
- GEORGI 1980 D. GEORGI, *Weisheit Salomos*. JSHRZ III/4 (Gütersloh 1980) 391–478
- GRIMM 1860 C. L. W. GRIMM, *Das Buch der Weisheit* (Leipzig 1860)
- HÜBNER 1999 H. HÜBNER, *Die Weisheit Salomos*. ATD Apokryphen 4 (Göttingen 1999)
- KAISER 2010 O. KAISER, *Die Weisheit Salomos. Übersetzt, eingeleitet und durch biblische und außerbiblische Parallelen erläutert* (Stuttgart 2010)
- LARCHER 1983/84/85 C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, 3 Bde. EtB NS 1–3 (Paris 1983/84/85)
- RAHLFS 1979 A. RAHLFS (Hg.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Bd. 2 (Stuttgart ²1979) 345–376
- SCARPAT 1989/96/99 G. SCARPAT, *Libro della Sapienza*, 3 Bde. (Brescia 1989/96/99)
- SCHMITT 1989 A. SCHMITT, *Weisheit*. NEB 23 (Würzburg 1989)
- WINSTON 1979 / 1981 D. WINSTON, *The Wisdom of Solomon*. AncB 43 (New York 1979; ²1981)
- ZIEGLER 1980 J. ZIEGLER (Hg.), *Sapientia Salomonis. Septuaginta auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum* 12,1 (Göttingen ²1980)

b. Weitere Texte

- CHARLESWORTH 1983 J. H. CHARLESWORTH (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha I, Apocalyptic Literature and Testaments* (London 1983)
- COWEY / MARESCH 2001 J. M. S. COWEY / K. MARESCH (Hg.), *Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis (144/3 – 133/2 v. Chr.)* (Opladen 2001)
- GÖRGEMANN / KARPP 1992 H. GÖRGEMANN / H. KARPP (Hg.), *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*. TzF 24 (Darmstadt ³1992)
- HERDER 1784 J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, hg. v. W. PROSS (München 2002 [Riga / Leipzig ¹1784])
- HORBURY / NOY 1992 W. HORBURY / D. NOY (Hg.), *Jewish Inscriptions in Graeco-Roman Egypt* (Cambridge 1992)
- VAN DER HORST 1978 P. W. VAN DER HORST, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*. SVTP 4 (Leiden 1978)
- KLAUCK 1989 H.-J. KLAUCK, *4. Makkabäerbuch*. JSHRZ III/6 (Gütersloh 1989)
- LONG / SEDLEY 1999 A. A. LONG / D. N. SEDLEY, *Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare*, übers. v. K. HÜLSER (Stuttgart 1999)
- MÄNNLEIN-ROBERT 2012 I. MÄNNLEIN-ROBERT (Hg.), *Ps.-Platon. Über den Tod*. SAPERE 20 (Tübingen 2012)

- MARKSCHIES /
SCHRÖTER 2012 C. MARKSCHIES / J. SCHRÖTER (Hg.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I. Evangelien und Verwandtes* (Tübingen 2012)
- PIERI 2009 F. PIERI (Hg.), *Origene. Esegesei paolina. I testi frammentari. Opere di Origene* 14/4 (Rom 2009)
- RÖWEKAMP 2005 G. RÖWEKAMP (Hg.), *Pamphilus von Caesarea. Apologie für Origenes. FC 80* (Turnhout 2005)
- DESILVA 2006 D. A. DESILVA, *4 Maccabees. Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus. Septuagint Commentary Series* (Leiden / Boston 2006)
- STERN 1974 M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 Bde. Fontes ad res Judaicas spectantes (Jerusalem 1974)
- STRECKER / SCHNELLE 1996 G. STRECKER / U. SCHNELLE (Hg.), *Neuer Weltstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus. II.1.2: Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse* (Berlin / New York 1996)
- WALTER 1975 N. WALTER, *Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten: Aristobulos, Demetrios, Aristeas. JSHRZ III/2* (Gütersloh 1975)
- WALTER 1983 N. WALTER, *Pseudepigraphische jüdisch-hellenistische Dichtung: Pseudo-Phokylides, Pseudo-Orpheus, Gefälschte Verse auf Namen griechischer Dichter. JSHRZ IV/3* (Gütersloh 1983)

3. Sekundärliteratur

- ALESSE 2008 F. ALESSE (Hg.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy* (Leiden 2008)
- ALGRA / BARNES /
SCHOFIELD 1999 K. ALGRA / J. BARNES / M. SCHOFIELD (Hg.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge 1999)
- AMELING 2003 W. AMELING, „Market-place‘ und Gewalt: Die Juden in Alexandria 38 n. Chr.“, in: *WüJbb* 27 (2003) 71–123
- AUNE 1991 D. E. AUNE, „Romans as a Logos Protreptikos in the Context of Ancient Religious and Philosophical Propaganda“, in: M. HENGEL / U. HECKEL (Hg.), *Paulus und das antike Judentum. WUNT 58* (Tübingen 1991) 91–124
- BARCLAY 1996 J. M. G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)* (Edinburgh 1996)
- BAR-KOCHVA 1996 B. BAR-KOCHVA, *Pseudo-Hecataeus „on the Jews“. Legitimizing the Jewish Diaspora* (Berkeley 1996)
- BASLEZ 2005 M.-F. BASLEZ, „The Author of Wisdom and the Cultured Environment of Alexandria“, in: PASSARO / BELLIA 2005, 33–52
- BAYERTZ 2012 K. BAYERTZ, *Der aufrechte Gang. Eine Geschichte des anthropologischen Denkens* (München 2012)
- BIRNBAUM 2001 E. BIRNBAUM, „Philo on the Greeks: A Jewish Perspective on Culture and Society in First-Century Alexandria“, *SPhiloA* 13 (2001) 37–58
- BLISCHKE 2007 M. V. BLISCHKE, *Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis. FAT 2,26* (Tübingen 2007)

- BLISCHKE, F. 2007 F. BLISCHKE, *Die Begründung und die Durchsetzung der Ethik bei Paulus*. ABG 25 (Leipzig 2007)
- BLOUIN 2005 K. BLOUIN, *Le conflit judéo-alexandrin de 38-41. L'identité juive à l'épreuve* (Paris 2005)
- BONAZZI 2008 M. BONAZZI, „Towards Transcendence: Philo and the Renewal of Platonism in the Early Imperial Age“, in: ALESSE 2008, 233–251
- BOX 1939 H. BOX, *Philonis Alexandrinis In Flaccum. Edited with an Introduction, Translation and Commentary* (London 1939)
- BRANDT 2001 P. BRANDT, *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel*. BBB 131 (Berlin u.a. 2001)
- BRINGMANN 2005 K. BRINGMANN, „Isopoliteia in den Auseinandersetzungen zwischen Juden und Griechen in Alexandria“, *Chiron* 35 (2005) 7–21
- CALDUCH-BENAGES / VERMEYLEN 1999 N. CALDUCH-BENAGES / J. VERMEYLEN (Hg.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom*. FS M. Gilbert. BETHL 143 (Leuven 1999)
- CHESNUTT 2011 R. D. CHESNUTT, „Wisdom of Solomon“, *The Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible*, 2 (2011) 457–464
- CHRISTES 1975 J. CHRISTES, *Bildung und Gesellschaft. Die Einschätzung der Bildung und ihrer Vermittler in der griechisch-römischen Antike*. EdF 37 (Darmstadt 1975)
- CLARYSSE 1994 W. CLARYSSE, „Jews in Trikomia“, in: A. BÜLOW-JACOBSEN (Hg.), *Proceedings of the 20th International Congress of Papyrologists* (Copenhagen 1994) 193–203
- COLLINS 1997 J. J. COLLINS, „Wisdom and Immortality“, in: ders., *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (Louisville 1997) 178–195
- COLLINS 2000 J. J. COLLINS, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora* (Michigan²2000)
- CROUZEL 1961 H. CROUZEL, *Origène et la „connaissance mystique“*. MLT 56 (Brügge 1961)
- DEINES / NIEBUHR 2004 R. DEINES / K.-W. NIEBUHR, „Philo und das Neue Testament – Das Neue Testament und Philo. Wechselseitige Wahrnehmungen“, in: dies. (Hg.), *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen* (Tübingen 2004) 3–18
- DELIA 1981 D. DELIA, *Alexandrian Citizenship during the Roman Principate* (Atlanta 1991)
- DELLING 1975 G. DELLING, *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900–1970*. TU 106 (Berlin²1975) 125–131
- DILLON 1977 / 1996 J. DILLON, *The Middle Platonists. A study of Platonism. 80 B.C. to A.D. 220* (London 1977; Revised edition with new afterword, London 1996)
- DÖRRIE 1987 H. DILLON, *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus (= Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung, Bd. 1)* (Stuttgart / Bad Cannstatt 1987)
- EDWARDS 2012 M. EDWARDS, *Pneuma and Realized Eschatology in the Book of Wisdom*. FRLANT 242 (Göttingen 2012)

- ENGEL 1991 H. ENGEL, „Was Weisheit ist und wie sie entstand, will ich verkünden.“ Weish 7,22–8,1 innerhalb des ἐγκώμιου τῆς σοφίας (6,22–11,1) als Stärkung der Plausibilität des Judentums angesichts hellenistischer Philosophie und Religiosität“, in: HENTSCHEL / ZENGER 1991, 67–102
- ENGEL 2005 H. ENGEL, „Weisheit Salomos“, *WiBiLex* (2005) (<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/12141/>)
- ENGEL 2012 H. ENGEL, „Die Sapientia Salomonis als Buch. Die gedankliche Einheit im Buch der Weisheit“, in: S. KREUZER / M. MEISER / M. SIGISMUND (Hg.), *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte*. 3. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 22.–25. Juli 2010. WUNT 286 (Tübingen 2012) 135–143
- ERLER / GRAESER 2000 M. ERLER / A. GRAESER (Hg.), *Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike. Eine Einführung* (Darmstadt 2000)
- FICHTNER 1937 J. FICHTNER, „Die Stellung der Sapientia Salomonis in der Literatur- und Geistesgeschichte ihrer Zeit“, *ZNW* 36,1 (1937) 113–132
- FLASHAR 1994 H. FLASHAR (Hg.), *Die Philosophie der Antike*, Bd. 4., *Die hellenistische Philosophie* (= *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begründet von Friedrich Ueberweg, Abt. 1/4) (Basel 1994)
- FORSCHNER 1981 M. FORSCHNER, *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System* (Darmstadt 1981)
- FRÜCHTEL 1976 E. FRÜCHTEL, „Αρχή und das erste Buch des Johanneskommentars des Origenes“, in: *StPatr* XIV. TU 117 (Berlin 1976) 122–144
- GAMBETTI 2009 S. GAMBETTI, *The Alexandrian Riots of 38 CE and the Persecution of the Jews: A Historical Reconstruction* (Leiden 2009)
- GILBERT 1991 M. GILBERT, „Sagesse de Salomon (ou Livre de la Sagesse)“, *DBS* 11 (1991) 58–119
- GÖRLER 1994 W. GÖRLER, „Älterer Pyrrhonismus. Jüngere Akademie. Antiochus von Askalon“, in: FLASHAR 1994, 717–989
- GRANT 1966 R. M. GRANT, „The Book of Wisdom at Alexandria. Reflections on the History of the Canon and Theology“, in: F. L. Cross (Hg.), *StPatr* VII. TU 92 (Berlin 1966) 462–472
- GRUBER 1962 G. GRUBER, *ZOH. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes*. MThS 23 (München 1962)
- GRUEN 1998 E. GRUEN, *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition* (Berkeley 1998)
- HAACKER 2002 K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*. ThHKNT 6 (Leipzig 2002)
- HANSON 1987 R. P. C. HANSON, „Did Origen Teach that the Son is ek tēs ousias of the Father?“, in: LIES 1987, 201–202
- HARKER 2008 A. HARKER, *Loyalty and Dissidence in Roman Egypt. The case of the Acta Alexandrinorum* (Cambridge 2008)
- HARL 1958 M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du verbe incarné*. PatSor 2 (Paris 1958)

- HEINEN 1992 H. HEINEN, „Ägyptische Grundlagen des antiken Antijudaismus. Zum Judenexkurs des Tacitus, Historien V 2-13“, *TThZ* 101 (1992) 124–149
- HENGEL 1988 M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.* WUNT 10 (Tübingen ³1988)
- HENGSTERMANN 2011 Ch. HENGSTERMANN, „The Neoplatonism of Origen in the First Two Books of His Commentary on John“, in: S. KACZMAREK / H. PIETRAS (Hg.), *Origeniana Decima. Origen as Writer*. BETHL 244 (Leuven u.a. 2011) 75–87
- VAN HENTEN / VAN DER HORST 2004 J. VAN HENTEN / P. VAN DER HORST (Hg.), *Studies in Early Jewish Epigraphy* (Leiden 1994)
- HENTSCHEL / ZENGER 1991 G. HENTSCHEL / E. ZENGER (Hg.), *Lehrerin der Gerechtigkeit. Studien zum Buch der Weisheit*. ETHS 19 (Leipzig 1991)
- HIRSCH-LUIPOLD 2009 R. HIRSCH-LUIPOLD (Hg.), *Religiöse Philosophie und philosophische Religion. Literaturgeschichtliche Perspektiven*. Ratio Religionis Studien 1 (Tübingen 2009)
- HORBURY 1995 W. HORBURY, „The Christian use and the Jewish origins of the Wisdom of Solomon“, in: J. DAY u.a. (Hg.), *Wisdom in Ancient Israel. Essays in Honour of J. A. Emerton* (Cambridge u.a. 1995) 182–196
- VAN DER HORST 2003 P. W. VAN DER HORST, *Philo's Flaccus: the First Pogrom*. Philo of Alexandria commentary series 2 (Leiden 2003)
- HÜBNER 1993 H. HÜBNER (Hg.), *Die Weisheit Salomos im Horizont Biblischer Theologie*. BThSt 22 (Neukirchen-Vluyn 1993)
- HUSS 1994 W. HUSS, „Die Juden im Ptolemäischen Ägypten“, in: S. FÜSSEL u.a. (Hg.), *Artibus. Festschrift für Dieter Wuttke zum 65. Geburtstag* (Wiesbaden 1994) 1–31
- KAISER 2003 O. KAISER, *Anweisungen zum gelingenden, gesegneten und ewigen Leben. Eine Einführung in die spätbiblischen Weisheitsbücher*. ThLZ.F 9 (Leipzig 2003)
- KANY 2012 R. KANY, *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De trinitate“*. STAC 22 (Tübingen ²2012)
- KEPPER 1999 M. KEPPER, *Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit. Studien zur Sprachgestalt und Theologie der Sapientia Salomonis*. BZAW 280 (Berlin u.a. 1999)
- KERKESLAGER 2006 A. KERKESLAGER, „Agrippa and the Mourning Rites for Drusilla in Alexandria“, *JSJ* 37 (2006) 367–400
- KLAUCK 1996 H.-J. KLAUCK, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis* (Stuttgart 1996)
- KLINGHARDT 1997 M. KLINGHARDT, „Sünde und Gericht von Christen bei Paulus“, *ZNW* 88 (1997) 56–80
- KOCH 1932 H. KOCH, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*. AKG 22 (Berlin / Leipzig 1932)
- KÖCKERT 2009 Ch. KÖCKERT, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen*. STAC 56 (Tübingen 2009)

- KÜCHLER 1979 M. KÜCHLER, *Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens*. OBO 26 (Freiburg [Schweiz] / Göttingen 1979)
- LEHNARDT 1999 A. LEHNARDT, *Bibliographie zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*. JSHRZ VI/2 (Gütersloh 1999) 285–302
- LICHTENBERGER 1996 H. LICHTENBERGER, „Das Tora-Verständnis im Judentum zur Zeit des Paulus. Eine Skizze“, in: J. D. G. DUNN (Hg.), *Paul and the Mosaic Law*. WUNT 89 (Tübingen 1996) 7–23
- LIES 1987 L. LIES (Hg.), *Origeniana Quarta*. IThS 19 (Innsbruck / Wien 1987)
- VON LIPS 1990 H. VON LIPS, *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament*. WMANT 64 (Neukirchen-Vluyn 1990)
- LOGAN 1985 A. H. B. LOGAN, „Origen and Alexandrian Wisdom Christology“, in: R. HANSON / H. CROUZEL (Hg.), *Origeniana Tertia* (Rom 1985) 123–129
- LONA 1998 H. E. LONA, *Der erste Clemensbrief*. KAV 2 (Göttingen 1998)
- LORENZEN 2008 S. LORENZEN, *Das paulinische Eikon-Konzept. Semantische Analysen zur Sapientia Salomonis, zu Philo und den Paulusbriefen*. WUNT II/250 (Tübingen 2008)
- MACK 1973 B. L. MACK, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*. StUNT 10 (Göttingen 1973)
- MARKSCHIES 2012 Ch. MARKSCHIES, „Haupteinleitung“, in: MARKSCHIES / SCHRÖTER 2012, 1–180
- MCGLYNN 2001 M. MCGLYNN, *Divine Judgment and Divine Benevolence in the Book of Wisdom*. WUNT II/139 (Tübingen 2001)
- NIEBUHR 1987 K.-W. NIEBUHR, *Gesetz und Paränese. Katechismusartige Weisungsreihen in der frühjüdischen Literatur*. WUNT II/28 (Tübingen 1987)
- NIEBUHR 2008 K.-W. NIEBUHR, „Life and Death in Pseudo-Phocylides“, in: A. HOUTMAN / A. DE JONG / M. MISSET-VAN DE WEG (Hg.), *Empsychoi Logoi – Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of P. W. van der Horst*. AJEC 73 (Leiden / Boston 2008) 469–483
- NIEHOFF 2001 M. R. NIEHOFF, *Philo on Jewish Identity and Culture* (Tübingen 2001)
- NIEHOFF 2011 M. R. NIEHOFF, *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria* (Cambridge 2011)
- NIEHOFF 2011a M. R. NIEHOFF, „Philo’s Exposition in a Roman Context“, *SPhiloA* 23 (2011) 1–21
- OFFERHAUS 1981 U. OFFERHAUS, *Komposition und Intention der Sapientia Salomonis* (Bonn 1981)
- PASSARO / BELLIA 2005 A. PASSARO / G. BELLIA (Hg.), *The Book of Wisdom in Modern Research. Studies on Tradition, Redaction, and Theology*. Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook (Berlin u.a. 2005)
- PREMSTALLER 1996 V. M. PREMSTALLER, „Gericht“ und „Strafe“ im Buch der Weisheit. *Alttestamentliche Vorstellungen und griechisch-hellenistische Terminologie* (St. Georgen an der Gusen 1996)
- REESE 1970 J. M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*. AnBib 41 (Rome 1970)
- REYDAMS-SCHILS 2003 G. J. REYDAMS-SCHILS (Hg.), *Plato’s Timaeus as Cultural Icon* (Notre Dame 2003)

- REYDAMS-SCHILS 2011 G. J. REYDAMS-SCHILS, „Authority and Agency in Stoicism“, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 51 (2011) 296–322
- RIEDWEG 1993 Ch. RIEDWEG, *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos. Beobachtungen zu OF 245 und 247 (sog. Testament des Orpheus)*. *Classica Monacensia* 7 (Tübingen 1993)
- ROBERT 1938 L. ROBERT, *Études épigraphiques et philologiques* (Paris 1938)
- RUNIA 1986 D. T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. *Philosophia Antiqua* 44 (Leiden ²1986)
- RUNIA 2001 D. T. RUNIA, *Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos According to Moses. Introduction, Translation, and Commentary*. *Philo of Alexandria Commentary Series* 1 (Atlanta 2001)
- SCHNELLE 2003 U. SCHNELLE, *Paulus. Leben und Denken* (Berlin 2003)
- SCHROER 1994 S. SCHROER, „Die personifizierte Sophia im Buch der Weisheit“, in: W. DIETRICH / M. A. KLOPFENSTEIN (Hg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*. OBO 139 (Freiburg / Göttingen 1994) 543–558
- SCHÜRER 1986 E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. –A.D. 135)*, Bd. III/1, hg. von G. VERMES / F. MILLAR / M. GOODMAN (Edinburgh 1986)
- SINNOT 2005 A. M. SINNOT, *The Personification of Wisdom*. *Society for Old Testament Study monographs* (Aldershot 2005)
- SPIECKERMANN 2002 H. SPIECKERMANN, „Der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand. Die Bedeutung der Sapientia Salomonis für die Biblische Theologie“, in: C. BULTMANN u.a. (Hg.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. Festschrift für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag* (Göttingen 2002) 345–368
- STERLING 2009 G. E. STERLING, „Philosophy as the Handmaid of Wisdom: Philosophy in the Exegetical Traditions of Alexandrian Jews“, in: HIRSCH-LUIPOLD 2009, 67–98
- THEOBALD 2000 M. THEOBALD, *Der Römerbrief*. EdF 294 (Darmstadt 2000)
- THOMPSON 1988 D. J. THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies* (Princeton 1988)
- ULLMANN 1985 W. ULLMANN, „Die Sophia-Lehre des Origenes im 1. Buch seines Johanneskommentars“, in: *StPatr* XVI. TU 129 (Berlin 1985) 271–278
- VÖLKER 1952 / 1953 W. VÖLKER, „Die Verwertung der Weisheits-Literatur bei den christlichen Alexandrinern“, *ZKG* 64 (1952 / 1953) 1–33
- VOUGA 1998 F. VOUGA, *An die Galater*. HNT 10 (Tübingen 1998)
- WALTER 1964 N. WALTER, *Der Thorausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur*. TU 86 (Berlin 1964)
- WALTER 1993 N. WALTER, „Sapientia Salomonis und Paulus. Bericht über eine Hallenser Dissertation von Paul-Gerhard Keyser aus dem Jahre 1971“, in: HÜBNER 1993, 83–108
- WEBER 2000 R. WEBER, *Das Gesetz im hellenistischen Judentum. Studien zum Verständnis und zur Funktion der Thora von Demetrios bis Pseudo-Phokylides*. ARGU 10 (Frankfurt/M. u.a. 2000)

- WERNER 1991 W. WERNER, „Denn Gerechtigkeit ist unsterblich.' Schöpfung, Tod und Unvergänglichkeit nach Weish 1,11-15 und 2,21-24“, in: HENTSCHEL / ZENGER 1991, 26–61
- WILLIAMS 1987 R. D. WILLIAMS, „The Son's Knowledge of the Father in Origen“, in: LIES 1987, 146–153
- WILSON 2005 W. T. WILSON, *The Sentences of Pseudo-Phocylides. Commentaries on Early Jewish Literature* (Berlin / New York 2005)
- WINSTON 1992 D. WINSTON, „Solomon, Wisdom of“, *Anchor Bible Dictionary* 6 (1992) 120–127
- WINSTON 2005 D. WINSTON, „A Century of Research on the Book of Wisdom“, in: PASSARO / BELLIA 2005, 1–18
- WOLFSON 1947 H. A. WOLFSON, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. 2 Bd. Structure and growth of philosophic systems from Plato to Spinoza 2 (Cambridge MA 1947)
- XERAVITS / ZSENGELLÉR 2010 G. G. XERAVITS / J. ZSENGELLÉR, *Studies in the Book of Wisdom*. JSJ.S 142 (Leiden / Boston 2010)
- ZAHN 1890 Th. ZAHN, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons II. Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band. Hälfte 1* (Erlangen / Leipzig 1890)
- ZINTZEN 1981 C. ZINTZEN (Hg.), *Der Mittelplatonismus*. WdF 70 (Darmstadt 1981)

Stellenregister (in Auswahl)

Bibel	8,9: 147	28,13: 183
Altes Testament	12,5f.: 186	28,23: 183
Gen	18,15: 124	32,10–11: 146
1,26: 122, 249	18,18: 124	34,2: 146
1,27: 120, 163,	34,10: 124	40,25–41,26: 125
313	Ri	42,10–15: 116
2,7LXX: 113, 118,	5,3: 146	Ps
122, 251	6,4: 131	2,10: 146
2,18: 122	1 Sam	2,10f.: 112
3: 164, 165	16,7: 112	45,8: 112
4: 165	1 Kön	48,2: 146
6,5–8: 123	1f.: 4	48,3LXX: 122
6,9: 123	3,5–15: 4, 20	51,13: 171
14,2: 123	5–7: 4	72: 4
14,8: 123	5,9: 183	77,24f.LXX: 131
15,7: 127	5,9–14: 3	77,49LXX: 131
19,10f.: 133	5,13: 183	103[104],24: 309
28,12–15: 123	5,14: 19	118LXX: 159
28,17: 123	7,7: 122	118,2: 159
41,38f.: 124	8,22–53: 29	118,10: 159
47,13–26: 133	9,1–9: 4	118,17: 159
50,25f.: 124	9,15–24: 4	118,97: 159
Ex	10,1–13: 3	118,142: 159
1,13: 131	10,14–29: 4	121,5LXX: 121,
3,14: 128	11,1–13: 4	122
8,3: 132	1 Chr	126: 4
8,14: 132	21,15f.: 133	143,4LXX: 153
10,23: 132	29,17: 275	Prov
12,23: 133	29,27LXX: 159	2,10: 112
12,31–36: 132	2 Chr	2,18: 122
12,35f.: 124	20,7: 120	8,1–36: 262
16,13f.: 131	Esra	8,2: 185
16,13–15: 131	7,10: 179	8,22: 302
16,19–21: 131	Jdt	8,22LXX: 261
20,12: 113	16,15: 142	8,22–31: 117, 262
20,13: 115	2 Makk	8,27–31: 119
33,11: 120	1,5: 211	9,18: 122
34,6: 130	1,7f.: 211	10: 175
Lev	4,7: 177, 178	12,10: 175
19,32: 113	4,11: 177	15,33: 182
Num	4,14: 177	17,3: 175
11,7f.: 131	8,18: 126	17,23: 175
11,8: 131	Hiob	27,17: 175
Dtn	4,9: 126	Koh
5,16: 113	4,49f.: 122	4,1: 178
5,17LXX: 115	7,9f.: 113	4,8: 178

- 5,1–5: 112
 5,7: 178
 9,5: 113
 10,1: 130
 10,16: 178
 10,19: 178
 Sap
 1–5: 33
 1–6: 156, 158
 1–8: 19
 1,1: 16, 19, 27,
 146, 155, 159,
 166, 168, 275
 1,1f.: 29
 1,1–2: 148
 1,1–3,12: 157
 1,1–6,21: 21, 24,
 156, 158
 1,1–10: 276
 1,1–15: 27
 1,2: 276
 1,2–7: 276
 1,3: 112, 276
 1,3–4: 180
 1,4: 27, 168, 250,
 276
 1,4–6: 250
 1,5: 112, 170, 276
 1,5f.: 250
 1,6: 171, 276
 1,6f.: 27, 29, 276
 1,7: 171, 276
 1,7–10: 247
 1,8–10: 159, 276
 1,9: 166, 279, 281
 1,9f.: 247
 1,11: 180, 250
 1,11f.: 159, 164
 1,11–13: 164
 1,12: 12, 146,
 164, 247, 285
 1,13: 113, 150,
 164, 247, 284
 1,13–16: 150
 1,14: 12, 113,
 164, 247, 280
 1,14f.: 150, 247
 1,15: 36, 113, 159,
 160, 162, 250,
 282, 285, 289
 1,15f.: 28
 1,16: 113, 114,
 150, 164, 247,
 279, 285
 1,16f.: 114
 1,16–2,24: 16,
 246
 1,16–5,23: 16, 27
 1,19: 166
 2: 164
 2,1: 121, 181, 288
 2,1–5: 247
 2,1–9: 288
 2,1–20: 30, 118,
 247, 288
 2,1–24: 270
 2,2: 247, 288
 2,2–3: 180
 2,3f.: 247
 2,4: 181
 2,4f.: 288
 2,5: 152
 2,6: 288
 2,6–9: 247, 248
 2,7: 288
 2,8f.: 279
 2,9: 180
 2,10: 151, 278,
 279
 2,10f.: 247
 2,10–20: 114
 2,11: 279, 282,
 288
 2,12: 12, 147, 181,
 247, 278, 279
 2,13: 247, 278
 2,14: 145, 247
 2,15: 279
 2,16: 114, 145,
 247
 2,17f.: 247
 2,18: 114, 278
 2,19: 166
 2,19f.: 247, 279
 2,20: 288
 2,21: 181
 2,21f.: 114
 2,23: 12, 37, 162,
 164, 249, 279,
 284, 285
 2,23f.: 165, 266
 2,23–3,9: 248
 2,24: 164, 165,
 247, 280, 284, 285
 2,25: 280
 3: 166
 3–5: 156, 158,
 165, 166, 173
 3,1: 166, 248, 249,
 280, 285, 289
 3,1–10: 12
 3,1–12: 280
 3,2: 165, 166
 3,3: 165, 166, 249
 3,4: 248–250
 3,4f.: 249
 3,5: 270, 285
 3,6: 151, 279
 3,6–9: 270
 3,7: 166, 249, 285
 3,8: 16, 249, 289
 3,9: 12, 37, 116,
 248, 278, 279,
 285, 289
 3,10: 147, 250,
 279, 285
 3,10–12: 16
 3,11: 199
 3,13: 166, 167,
 279, 285, 289
 3,13–4,4: 280
 3,13–4,6: 285
 3,13–4,7: 285
 3,13–4,16: 24,
 158, 166
 3,14: 146, 167
 3,15: 289
 3,16: 167, 281
 3,17: 145, 167,
 286
 3,18: 31, 166,
 193, 250, 285
 3,18f.: 286
 3,19: 270, 279
 3,21: 278
 3,25: 278
 3,26: 278
 4,1: 162, 250, 279
 4,6: 166, 281, 285
 4,7: 144
 4,7–20: 285
 4,9: 144, 152
 4,10: 279
 4,12: 116, 147,
 152
 4,13: 145

- 4,15: 12, 116,
 278, 279, 285
 4,16: 144, 152,
 279
 4,17–5,16: 157
 4,18: 166
 4,19: 142, 145,
 166, 286
 4,20: 166, 281,
 285
 5,1: 289
 5,4: 145, 166
 5,5: 279, 289
 5,6: 151
 5,6f.: 145
 5,7: 37, 151, 152,
 281
 5,8: 279
 5,9–13: 150, 151
 5,11: 151
 5,14: 151
 5,15: 249
 5,16: 289
 5,16f.: 280
 5,16–23: 30, 32
 5,17: 167, 289
 5,17–23: 153,
 158, 167, 173
 5,18: 166, 167
 5,19: 167
 5,20: 117, 153,
 167
 5,22: 151, 153
 5,23: 167, 171,
 281
 6: 157, 160
 6–9: 19
 6,1: 27, 30, 146
 6,1f.: 16, 146
 6,1–11: 157
 6,1–21: 27
 6,2: 194
 6,2f.: 27
 6,3: 31, 193
 6,4: 12, 161, 162
 6,5: 166, 285
 6,8: 151
 6,9: 27, 30
 6,12: 27
 6,12–16: 157,
 188, 262
 6,12–21: 28, 283
 6,13: 316
 6,15: 151, 262
 6,17–7,6: 266
 6,17–20: 152, 168
 6,17–21: 157
 6,18: 12, 162
 6,18f.: 162, 266
 6,19: 283
 6,22: 35, 168, 188
 6,22–8,16: 27,
 252
 6,22–11,1: 21, 22,
 24
 6,22–11,2: 156
 6,22–25: 252
 6,22–27: 157
 6,24: 152
 7: 157, 299
 7–10: 169
 7,1: 122, 151,
 250, 267
 7,1–6: 250
 7,1–14: 252
 7,3: 151, 251, 267
 7,5: 37, 151
 7,7: 168, 171, 250
 7,7f.: 252
 7,7–14: 267
 7,11: 146, 168
 7,12: 169
 7,14: 266
 7,15: 168, 169,
 252
 7,15f.: 252
 7,15–21: 157
 7,15–30: 252
 7,16–21: 252
 7,17: 183, 283,
 299
 7,17–20: 168
 7,17–21: 151, 299
 7,21: 168, 253,
 262
 7,22: 171, 253
 7,22f.: 283
 7,22–8,1: 169,
 170, 188, 252, 253
 7,22–23: 151, 253
 7,22–24: 169, 262
 7,22–25: 188
 7,23: 253, 262
 7,23f.: 299
 7,24: 253
 7,25: 169, 186,
 262, 283, 310
 7,25f.: 12, 253,
 299, 300, 306,
 309, 312–315
 7,26: 169, 305,
 310, 311, 313, 316
 7,27: 254, 262
 7,28–8,1: 253
 7,29: 37, 253
 7,35f.: 12, 32
 8–10: 169
 8,1: 253, 299
 8,1–4: 283
 8,2–21: 157, 267
 8,3: 168, 169, 186
 8,4: 169, 186, 283
 8,5: 169
 8,6: 169
 8,9–21: 28
 8,13: 162, 170
 8,17–18: 151
 8,19f.: 251
 8,19–21: 19
 9: 19
 9–19: 19
 9,1: 19, 146, 157
 9,1f.: 12
 9,1–3: 29
 9,1–6: 12
 9,1–10: 19, 27
 9,2: 283
 9,3: 282
 9,4: 186, 278
 9,5: 283
 9,6: 145, 316
 9,7: 19
 9,8: 29
 9,9: 29, 169, 186,
 283
 9,10: 169
 9,11: 28
 9,13: 283
 9,15: 251
 9,17: 171
 9,17–10,1: 28
 9,18: 169
 10: 19, 27, 157,
 168
 10–19: 20
 10,1: 187
 10,1–3: 165
 10,1–4: 260

- 10,1–11,1: 29,
 283, 290
 10,3: 187
 10,4: 170, 187
 10,5: 187
 10,6: 187
 10,8: 187, 290
 10,9–12: 260
 10,10: 146, 187
 10,12: 187
 10,13f.: 187
 10,14: 170, 260
 10,15: 169, 278
 10,15–20: 188
 10,15–21: 158
 10,16: 146
 10,17: 145
 10,18: 20
 11–19: 19, 27, 28,
 32, 158
 11,1: 20, 146
 11,1f.: 28
 11,2–14: 171
 11,2–19,22: 21,
 24, 156, 171, 173
 11,5: 29, 158, 171
 11,5–8: 260
 11,9: 37, 286
 11,12: 290
 11,13: 37
 11,14: 146
 11,15: 33, 146
 11,16: 158, 171,
 172
 11,17: 172
 11,17–12,27: 172
 11,20: 37, 126,
 172, 297
 11,23: 172
 11,24: 172
 11,25: 172
 11,26: 172
 12: 19
 12,1: 162,
 171–173, 290
 12,2: 29
 12,2–22: 172
 12,5: 37
 12,6: 28
 12,10: 172
 12,12f.: 172
 12,16: 172
 12,18: 28, 146,
 172
 12,19: 29, 172
 12,20: 37
 12,21: 146
 12,22: 28
 12,22f.: 286
 12,23–15,19: 12
 12,24: 33, 37
 12,26: 172
 12,27: 146, 151
 13–14: 33
 13–15: 19
 13,1: 128
 13,1–3: 264
 13,1–15,19: 157,
 161, 172
 13,3: 264
 13,4f.: 264
 13,10: 29, 128
 13,10–19: 264
 13,11–16: 150
 13,17–19: 202
 14,1–6: 170
 14,11: 146
 14,12: 29
 14,15: 37, 194
 14,16: 161
 14,17–20: 30
 14,20: 31
 14,21: 146
 14,22–31: 129
 14,24–26: 12, 29
 14,25: 279
 14,26: 152, 279
 14,27: 29
 15,1–3: 28, 160
 15,3: 160, 162,
 173
 15,5: 152
 15,11: 251
 15,13: 122
 15,14–23: 192
 15,17: 281
 15,18f.: 33
 16,1: 286
 16,1–4: 171
 16,1–29: 202
 16,2: 151
 16,5–14: 171
 16,6: 12, 151, 290
 16,8: 146
 16,11: 147
 16,12: 37
 16,13: 172
 16,14: 250
 16,15–29: 171
 16,16: 146
 16,21: 37
 16,25: 147
 16,26: 151
 17,1–18,4: 171
 17,4: 37
 17,14: 151
 17,17: 147
 18,3: 147
 18,4: 162
 18,5: 146, 147
 18,5–19,9: 171
 18,9: 279
 18,12: 146
 18,14: 151, 154
 18,14–16: 153,
 154
 18,15: 154
 18,16: 154
 18,22: 37
 18,23: 37
 18,24: 152
 19,2: 37
 19,3: 152
 19,7: 20
 19,8: 151
 19,9: 37
 19,11: 152
 19,13: 218
 19,13–17: 30
 19,15: 37
 19,16: 207
 19,18: 147
 19,22: 30
 Sir
 Prol 14: 179
 1,1: 179, 182, 184
 1,8: 121, 184
 1,9: 185
 1,10: 186
 1,30: 112
 4,10: 116
 8,2: 179
 15,14–17: 114
 20,27: 180
 24,1–22: 185
 24,3: 185, 263
 24,3–6: 185

24,4: 121, 185, 186	Mal	3,24: 278
24,5: 261	3,20f.: 116	3,26: 278
24,8–9: 185	Neues Testament	3,28: 278
24,8–12: 185	Mk	5,12–21: 280
24,9: 261	10,18: 311	5,17: 281
24,10: 185	Lk	5,18: 281
33,19: 146	1,50: 121	5,21: 281
37,26: 180	18,19: 311	6,1–23: 278, 280, 281
39,1–3: 119	Joh	6,3: 281
43,9–11: 128	1,1: 302	6,13: 278
44–50: 187	1,3: 309	9–11: 30
44,9: 113	1,4: 314	9,5: 309
44,16f.: 187	1,5: 305	9,23: 121, 122
47,12–22: 29	1,14: 308	12,9–21: 291
47,14–17: 183	5,19: 310	15,15: 291
51,4: 146	5,19f.: 311	1 Kor
51,25: 179	8,12: 314	1,12: 283
Jes	8,42: 308	1,18–2,16: 283
3,10LXX: 114	10,30: 309	1,21: 277
22,13LXX: 288	11,25: 302	1,24: 303
28,15: 113	12,45: 314	1,30: 284
28,23: 146	14,6: 302	2,6–16: 284
28,24: 122	14,9: 309, 314	3,5: 284
41,8: 120	14,10f.: 309	3,5–17: 286
55,11: 186	16,8: 112	3,8: 284, 286, 289
56,3–5: 115	17,10: 309	3,13: 287
63,10f.: 171	17,21: 309	3,14: 287
65,1: 112	17,21f.: 309	3,15: 287
Jer	Röm	3,16: 290
44,1: 195	1–3: 30	3,17: 287
Bar	1,16–5,21: 277	4,17: 290
3,9: 146	1,17: 277	5,1–13: 280
3,9–38: 184	1,18: 277	5,9: 290
3,12: 184	1,18–23: 128	9,24–27: 289
3,23: 184	1,18–32: 280	10,4: 125
3,26: 184	1,19f.: 277	15: 288
3,37: 184	1,21: 277	15,12: 288
3,38: 184	1,23: 277	15,32: 288
Ez	1,24: 277	15,32f.: 288
18,23: 112	1,25: 277	2 Kor
18,32: 112	1,26: 129	3,1: 291
33,11: 112	2,3: 277	4,4: 309
47,5: 147	2,5: 277	5,12: 291
Dan	2,6: 277	Gal
1,17: 232	2,7: 277	1,9: 291
1,20: 232	2,10: 277	1,13: 291
7,9: 121	2,13: 277	2,16: 282
7,14: 122	2,14f.: 277	2,16f.: 277
Joël	3,5: 277	2,21: 282
1,2: 146	3,9–20: 277	3,2: 282
2,1: 116	3,21f.: 277	3,12: 282
5,1: 146	3,22: 278	5,16: 288

- 5,19–21: 287
 5,25: 288
 6,7: 287
 Eph
 2,10: 122
 Phil
 3,18: 291
 Kol
 1,15: 303, 305,
 309, 311, 313
 1 Thess
 1,5: 290
 1,9f.: 290
 2,14–16: 128
 2,19f.: 289
 4,13–5,11: 286
 4,16: 286
 4,17: 286
 4,18: 286
 5,1–11: 280, 286
 5,4: 286
 5,4–8: 286
 5,5: 286
 5,15–22: 291
 Hebr
 1,3: 12, 32, 120,
 299, 305, 306, 309
 12,17: 127
 Jak
 1,2–18: 114
 1,5: 114
 1,12: 114
 1,13: 114
 3,17: 119
 2 Petr
 2,5: 129
 1 Joh
 1,5: 314
 Jud
 7: 123
 Frühjüdische Literatur
ApkAbr
 5: 128
 17,8–10a: 119
 Aristobulos
 Fr. 2,3f.: 234
 Fr. 2,4: 120, 234
 Fr. 2,9–12: 235
 Fr. 2,12–17: 235
 Fr. 3: 234
 Fr. 4,4: 235
 Fr. 4,6: 237
 Fr. 4,7: 236
 Fr. 4,8: 234
 Fr. 5,9f.: 120
 Fr. 5,10: 121
 Fr. 5,12: 236
 Artapanos
 Fr. 3,4: 233
EpArist
 12f.: 195
 31: 233
 37: 211
 157: 126
 256: 233
 310: 205
JosAs
 8,5: 120
 15,5: 120
 16,16: 120
 Josephus
Ant
 I 65: 123
 II 296–303: 130
 III 311: 125
 XII 7f.: 195
 XII 11: 195
 XIII 67: 202
 XIV 131: 196
 XIV 133: 195
 XIV 188: 204
 XVIII 344: 129
 XIX 278: 214
Apion
 I 186–194: 195
 I 223: 211
 II 35f.: 203
 II 37: 204
 II 38: 204
 II 69: 216
Bell
 I 190–192: 196
 II 163–165: 251
 II 385–387: 196
 II 487: 203, 204,
 211
 II 487–493: 215
 II 488: 208
 II 489: 211
 II 490: 205
 II 495: 208
 II 497: 215
 IV 483–485: 123
 VI 46f.: 120
 VII 340: 120
 VII 348: 120
 VII 369: 215
 VII 407–420: 215
 VII 412: 209
 VII 420–425: 215
Jub
 30,20: 118
 30,20f.: 120
 48,12: 133
 49,2: 133
 LAE
 31–37: 122
 42,1: 113
 3 Makk
 2,28: 211
 5–6: 211
 5,2: 118
 5,51: 130
 4 Makk
 1,1: 244
 1,1–12: 244
 1,2–6: 120
 1,6: 245
 1,13–3,18: 244
 1,18: 120
 1,28–30: 246
 3,19–17,6: 244
 4,10: 118
 5,7: 244
 5,11: 244
 5,22–24: 244
 7,7: 244
 7,9: 244
 7,21: 244
 8,1: 245
 12,13: 118
 17,11f.: 115
 18,22: 129
 18,23: 114
Pescher Habakuk
 2,11–13: 270
 2,14: 270
 6,2–9: 270
 Philon
Abr
 5: 239
 27: 144
 52: 124
 70: 265
 129: 120
 147: 123
 161–163: 128
 165: 123

- 229: 123
 258: 267
All
 I 1: 122
 I 31f.: 122
 I 43: 119
 II 17: 118
 II 86: 125
Cher
 43–45: 267
 52: 123
 92: 129
Conf
 129: 200
Congr
 5: 120
 6–7: 262
 22f.: 262
 90: 123
Decal
 1: 239
 52–64: 127
 69: 130
 76: 128
Det
 48: 165
 49: 165
Ebr
 30: 262
Flacc
 29: 211
 41f.: 214
 43: 195
 48f.: 210
 53f.: 214
 54: 214
 55: 208
 55–57: 214
 57: 209
 68–77: 214
 74: 208
 78: 204
 82f.: 214
 116–124: 214
 172: 204
Fug
 55: 165
 60: 123
 60–65: 264
 97: 267
 198f.: 120
Her
 21: 120
- 98: 127
 203f.: 124
 293: 126
 315: 121
Hypoth
 7,7[2]: 115
Jos
 28–31: 239
 28–36: 124
 29: 239
 53: 117
 264: 267
LegGai
 120: 211
 121–126: 214
 129–135: 214
 133: 210
 363: 205
 I 76–78: 199
Migr
 40: 120
Op
 1–15: 263
 7–12: 239
 8f.: 239
 12: 240
 17–19: 240
 20: 119
 21: 240
 25: 120
 29: 132
 45: 128
 67: 119
 100: 119
 135: 119, 122
 145f.: 121
 171f.: 265
Plant
 18: 113
Post
 28: 118
Praem
 1: 260
 2: 260
 23,36–48: 261
 23,67–78: 261
 36–38: 120
 68: 123
 70: 165
 162–172: 270
Prob
 44: 120
QuaestGen
- Fr. 59: 113
Sacr
 70f.: 130
Som
 II 133: 131
SpecLeg
 I 13–31: 127
 I 29: 129
 I 328f.: 125
 III 1–4: 268
 IV 123: 113
Virt
 222: 139, 144
VitCont
 67: 144
 90: 120
VitMos
 I 109f.: 125
 I 201: 131
 I 210f.: 125
 II 2–7: 124
 II 42: 201
PseudPhok
 3–8: 267
 9–54: 242
 9–131: 242
 22–41: 267
 48–96: 267
 55–96: 242
 97–121: 242
 99–108: 243
 102–104: 243
 105f.: 130
 105–108: 243
 122–131: 242
 132–152: 267
PsSal
 13,9: 125
Sib
 III 721–723: 129
TestSim
 5,3: 129
 Griechische und
 lateinische Quellen
 Aelius Aristides
 or.
 50,8: 129
 Aëtios
 1,7,33: 224
 Apollodoros
 Fr. 352–353 Jacoby:
 263

- Apollonios Rhodios
Arg.
 III 744–751: 154
- Aristoteles
cael.
 306b15–22: 125
eth. Nic.
 III 1114b: 121
 VII 1145b: 121
 Fr. 49 Rose: 304
rhet.
 1362b: 121
- Augustinus
doctr. christ.
 II 13: 295
- Canon Muratori
 68–73: 293
 69–71: 294
- Chrysipp
SVF II 154,7–9: 223
- Cicero
nat. deor.
 I 36: 263
 III 8–10: 264
 III 16–18: 264
 III 25: 264
off.
 I 107–110: 268
 I 117–124: 268
Tusc.
 IV 23–29: 251
- Clemens Alexandrinus
Strom.
 I 15,72,5: 236
- Diodor
 XVII 17,1–2: 176
 XVII 56,2: 208
- Diogenes Laertios
 VII 115: 251
 VII 134: 223
 VII 134–137: 264
 X 125: 227, 248
- Dion Chrysostomos
or.
 32,71f.: 215
- Epikur
Ep. Herod.
 63–67: 251
- Eusebios
Chron.
 188: 215
- Herodot
 VII 10ε,1: 117
- Hieronymus
Vulg. Regn.
 Prol.: 296
Vulg. Salom.
 Prol.: 294
- Homer
Il.
 I 544: 129
 IV 68: 129
 IV 443: 133, 154
 VIII 18–27: 126
 IX 408–409: 181
 XIV 231: 132
 XVII 268f.: 132
Od.
 I 28: 129
 XII 445: 129
- Ignatius
Eph.
 20,2: 121
- Inschriften
CPJ
 I 14f.: 204
 I 20: 198
 I 24: 198
 I 34: 199
 I 141: 212
 II 151: 205
 II 152: 215
 II 153: 215, 270
 II 153,83f.: 204
 II 153,96f.: 214
 II 423: 196, 197
 II 432: 200
 III 454: 196
 III 520: 212
 Horbury / Noy 1992
 13: 202
 22: 202
 27: 197
 39: 205
 114: 205
 117: 197
- Iordanes
Rom.
 81: 212
- Kleanthes
SVF I 557: 119
Zeushymnus
 34: 129
- Libanios
or.
 20,30–32: 215
- Lukrez
 II 17–36: 248
 II 76–79: 248
 III 421–439: 247
 III 624–633: 251
 III 912–915: 181
- Mark Aurel
 V 4: 118
- Maximos Tyrios
 33,3b: 117
- Origenes
Cels.
 II 64: 301
 III 41: 298, 313
 III 72: 315
 V 10: 316
 VI 13: 316
 VI 44: 311
 VI 65: 313
 VII 17: 306
 VII 38: 304
 VIII 12: 309
exhort. mart.
 47: 303
in Cant. comm.
 III 8,11: 302
 III 13,15: 294
in Hebr. frg.
 4f.: 307
in Hier. hom.
 1,12: 300
 8,2: 301
 9,4: 305
in loh. comm.
 I 19,104f.: 310
 I 19,110: 310
 I 19,111: 302, 303
 I 19,112: 300
 I 19,113: 304
 I 19,114: 304
 I 19,115: 310
 I 19,118: 302
 I 20,119: 302
 I 20,120: 301
 I 20,121: 301
 I 20,123f.: 301
 I 21,125: 300
 I 22,136: 300
 I 24,151: 300
 I 24,157: 300
 I 34,243f.: 313
 II 10,71f.: 310
 II 12,17: 312

- II 23,151: 314
 II 23,159f.: 314
 VI 19,107: 301
 X 5,21: 301
 XIII 21,123: 303
 XIII 25,153: 314
 XIII 36,234: 311
 XIX 6,37: 303
 XX 18,157: 308
 XXXII 31,387: 301
in Ioh. frg.
 9: 308
in Is. hom.
 1,2: 315
in Lev. hom.
 16,6: 308
in Matth. comm.
 XV 10: 311, 312
 XV 24: 302
in Rom. comm.
 III 4(7): 316
 IV 9: 316
 IV 10: 308
 V Fr. 3: 313
 VI 9: 316
 VII 11: 309, 310
 VII 17(19): 300
princ.
 I 1,5f.: 310
 I 1,6: 303
 I 2,1: 300, 303, 312
 I 2,1–4: 300
 I 2,2: 304, 315
 I 2,3: 304
 I 2,4: 302, 306
 I 2,5: 305
 I 2,6: 305
 I 2,7: 306
 I 2,8: 306
 I 2,9: 306, 307
 I 2,9–13: 299
 I 2,10: 305, 309
 I 2,11: 310
 I 2,12: 310, 311
 I 2,13: 311, 312
 IV 4,6: 294
 Papyri
BGU VIII 1762–4:
 213
PEnt 88,1: 204
PFayum 22: 193
PPolitIud
 1: 197, 198
 4: 197
 8: 197, 198
 9: 197
 10: 198
 11: 198
 Philodem
De pietate
 110: 226
 Philostratos
soph.
 I 490,37: 117
 Pindar
P.
 8,95: 113
 8,95f.: 152
 Platon
leg.
 I 631c: 120, 225
Phaid.
 69c: 120, 225
 70a: 247
 77b: 247
polit.
 427e: 225
rep.
 IV 427e: 120
 V 473d: 124
 VI 509b9: 303
symp.
 201d: 186
 202d: 186
 202d–e: 186
 203a: 186
 208b: 184, 186
Tim.
 27c–29d: 224
 27d: 240
 28c: 129
 29ab: 120
 29e: 240
 29e–30a: 126
 30c: 129
 44c: 129
 50d: 125
 58d: 132
 Plutarch
De Comm. Not.
 1078A–E: 263
 Polybios
 XXXIV 14,2f.: 204
 Ps.-Johannes
 Chrysostomos
 PG 64, 24f.: 116, 147
 Ps.-Platon
Axioch.
 365e–366a: 250
 Ps.-Plutarch
Cons. ad Ap.
 10,106f.: 130
 Seneca
epist.
 65,2: 223
 75,10–15: 251
 Sophokles
Ant.
 1170f.: 152, 153
 Strabon
 FGH 91 F 7: 206
 XV 3,18: 117
 XVI 2,5: 208
 Zenon
 SVF I 24,12–14: 223
 SVF I 168: 262

Namens- und Sachregister

- Aaron: 124, 132, 133
Abel: 20, 113, 165
Abraham: 5, 20, 114, 118, 120, 123, 128, 260, 265
Adam: 113, 114, 122, 127, 165, 260, 279, 280
Affektenlehre: 225, 246
Aglais: 141
Agrippa: 213
Ägypten: 13–15, 20, 32, 33, 124, 131, 132, 179, 183, 191–196, 198–201, 210, 212–218, 237, 271, 273
Ägypter: 15, 16, 20, 33, 124, 125, 128, 130, 132, 133, 162, 191, 202, 203, 207, 211, 213, 216–218, 258, 260
Aischines: 139
Aischylos: 126, 138, 140, 143
Akademie: 219, 221, 222, 229–231
Akademiker: 223, 225
Alexander der Große: 176, 181, 195, 203–205
Alexander von Aphrodisias: 141
Alexandria: 14, 17, 18, 31–33, 155, 157, 179, 191, 192, 196, 200–209, 213–217, 219, 228–230, 233, 238, 241, 257–259, 261, 270, 271, 290, 296
Allegorese: 160, 233, 237, 258
Ammonios: 228
Anaximander: 221
Andokides: 143
Anthropologie: 250, 251, 279, 288
Antijudaismus: 216, 217
Antiochia: 33
Antiochos III.: 177, 195
Antiochos IV. Epiphanes: 177, 244
Antiochos von Askalon: 223, 228–230, 241
Antiphanes von Megalopolis: 141
Antisemitismus: 217, 218
Aphrodite: 262
Apokalyptik: 284
Apokryphen: 6, 7, 160
Apollinopolis Magna: 196
Apollonios Rhodios: 140
Apollos: 284
Apologetik: 297
Apostasie: 199
Apuleius von Madaura: 228
Aramäisch: 200
Aratos von Soloi: 235, 237
Areius Didymus: 230
Aristeasbrief: 116, 192, 201, 210, 211, 233
Aristobulos: 17, 219, 232–237, 241, 254, 261
Aristophanes: 143
Aristophanes von Byzanz: 141
Aristoteles: 22, 127, 139, 145, 178, 221, 304
Arsinoe: 200
Artabanos: 117
Askalon: 229
Askese: 316
Ataraxie: 227, 236
Athanasius: 296
Athen: 176, 221, 228–230
Athena: 154
Auferstehung: 243, 249, 285, 286, 288, 290, 302
Augustinus: 295, 298
Augustus: 31, 193, 206, 208, 215, 230, 273
Barisat: 128
Ben Sira: 176, 178–180, 182–187, 189
Besonnenheit: 225, 242, 244, 245
Bildung: 5, 23, 112, 121, 140, 148, 154, 176, 178–183, 192, 194, 250, 255, 295, *siehe auch* Paideia, Erziehung
– alexandrinische Bildungssystem: 179
– Bildungsinstitution: 178
– Bildungsreligion: 181
– griechische Bildung: 192
– hellenistische Bildung: 17, 155, 189, 210, 273
– jüdische Bildung: 274
Bosheit: 123, 127
Brahmanen: 236
Caesar: 204
Caligula: 14, 31, 32, 192–194, 200, 205, 210, 211, 213, 214, 218, 238, 257, 258, 273
Chiasmus: 116, 126, 127, 146, 149, 151

- Christen: 5, 8, 9, 131, 278, 280, 281, 286, 287, 308, 309
 Christentum: 5, 8, 9, 19, 34, 256, 293, 316
 – Frühchristentum: 6, 9, 13, 34, 35, 296
 Christologie: 12, 299, 300, 302, 305, 315
 Christus: 11, 112, 120, 278, 280, 281, 284, 286, 287, 299, 301–303, 309, 313, *siehe auch* Jesus Christus
 – als Logos: 300
 – als Weisheit: 306, 307, 316
 Chrysipp: 140, 141, 145, 221, 263, 264
 Cicero: 22, 228, 230, 241, 262, 268
 Claudius: 204, 205, 211, 213, 215, 270, 273
 Clemens von Alexandria: 32, 296
Corpus Hippocraticum: 139, 140, 143, 145

 Dämonen: 5
 David: 4, 5, 29, 122, 244, 275
 Dekalog: 115, 238
 Demetrios: 233
 Demiurg: 224, 231, 265, 310, 311
 Demokrit: 221, 226
 Demosthenes: 138, 139, 143
 Denkvermögen: 121, 224, 225
 deuterokanonische Schriften: 7
 Diaspora: 9, 13, 29, 126, 155, 191, 195, 196, 200, 201, 232, 246, 273, 274
 Diasporajudentum: 14
 Diodor: 119, 141, 145, 196
 Dionys von Halikarnass: 141
 Dionysios Skytobrachion: 145
 Dionysios von Alexandria: 315
 Diotima: 184
 Drusilla: 194, 213
 Dynamismus: 307

 Eifer: 167, 316
 Eleazar: 211, 244
 Elephantine: 199, 200, 210
 Elija: 5
 Engel: 5, 133
 Enkomion: 21, 22, 244, 252
 Ephraem: 116, 147
 Epiktet: 226
 Epikur: 143, 226, 227, 248
 Epikureer: 226, 227, *siehe auch* Philosophie
 Epikureismus: 219, 222, 226, 227, 240, 247, 248
 Epinoiai (Aspekte) Christi: 300–302, 306, 312, 313, 315
 Epiphanius: 116, 147

 Epistemologie, stoische: 222, 223
 Epos: 153, 154
 Eris: 133, 154
 Erkenntnis: 3, 121, 168, 184, 222, 224, 226, 236, 252, 265, 303, 315
 – epikureische Erkenntnislehre: 226
 – Erkenntnis der Weisheit: 20
 – Erkenntnis Gottes: 128, 224, 265, 277, 302, 303, 314
 Erlösung: 289, 302
 Erziehung: 112, 172, 173, 179, 181, 225, 283, *siehe auch* Bildung
 Esau: 123, 124
 Eschatologie: 16, 156, 158, 162, 167, 173, 269–271, 280, 284, 285, 287–290
 Esra: 5, 179
 Ethik: 11, 18, 19, 112, 115, 155, 222, 225–227, 231, 239, 264, 266, 269, 270, 275, 277, 280, 281, 287–289
 – frühjüdische Ethik: 120, 225
 – stoische Ethik: 241
 Euagrius: 116, 147
 Eudoros von Alexandria: 228–230
 Euripides: 126, 138, 140, 142, 143, 145
 Eva: 114, 122

 Fajjum: 192
 Feuer: 223, 235, 287
 Finsternis: 21, 131, 132, 286
 Flaccus: 204, 213, 214
 Freiheit: 301, 308
 Frevler: 113–115, 121, 175, 260, 269, 270, 285
 Friede: 165, 166, 249, 300
 Frömmigkeit: 4, 117, 244
 frühjüdische Literatur: 231, 253

 Galen: 140
 Gebet: 19, 21, 27, 28, 121, 129, 131, 160, 209, 226, 252
 Gebote: 117, 159, 160, 162, 186, 238, 242, 283, 289, 290
 Geist: 119, 122, 130, 220, 223, 240, 243, 248, 250, 251, 253, 276, 283, 287, 297, *siehe auch* Pneuma
 – Geist Gottes: 124, 171
 – göttlicher Geist: 120, 234, 288
 – heiliger Geist: 170, 250, 276, 311
 – heiliger Geist der Erziehung: 170, 276
 Gerechte: 11, 12, 16, 20, 21, 24, 27, 28, 30, 114, 116, 120, 121, 144, 153, 156–158, 160, 165–168, 175, 181, 187, 192, 225,

- 246–250, 269, 276, 278–280, 285, 287, 289
- Gerechtigkeit: 11, 19, 27, 29, 112, 118, 120, 127, 155–160, 162, 164, 166–168, 173, 225, 242, 244, 245, 247, 275–278, 281–285, 289, 297, 300, 301, 316
- Gericht: 29, 112, 157, 159, 166, 167, 254, 277, 284–287
- eschatologisches Gericht: 11, 285, 286
- Gericht Gottes: 15, 16, 20, 21, 27, 28, 35, 126
- Gerichtsszenario: 157, 158, 165, 166, 168
- Strafergericht: 153, 287
- Gesetz: 8, 11, 12, 119, 159–162, 199, 206, 238, 239, 241, 246, 260, 266, 276–278, 281–283, *siehe auch* Nomos
- Mosegesetz: 239
- Naturgesetz: 124, 161, 238, 239
- Gesetzlosigkeit: 167
- Glaube: 155, 157, 220, 273, 274, 278, 280, 288, 291
- christlicher Glaube: 5
- Glaubensbekenntnis: 5
- Glaubenswahrheit: 156
- jüdische Glaubensüberlieferung: 232, 236
- jüdischer Glaube: 13, 23, 157, 160, 162, 164, 166, 199
- Gnade Gottes: 15, 20, 21, 28, 35
- Gott: 3, 4, 11, 12, 16, 19, 21, 27–29, 35, 112–114, 116–120, 122–128, 130–133, 153, 155–160, 162–173, 179, 180, 182–186, 188, 189, 199, 220, 223, 224, 231, 234–237, 240, 241, 247, 252, 253, 259–267, 270, 275–286, 289, 290, 297–299, 301–303, 306–310, 312–314, 316
- Allmacht Gottes: 11, 172
- als Herr: 155
- als Licht: 120, 305
- als Retter: 130
- als Richter: 220
- als Schöpfer: 12, 112, 172, 189, 220, 237
- als Seiender: 128
- als Ur-Güte: 311
- als Vater: 12, 114, 121, 125, 129, 303–305, 307–314
- Barmherzigkeit Gottes: 116, 121, 126, 130, 172
- Ewigkeit Gottes: 249
- Gegenwart Gottes: 171
- Gerechtigkeit Gottes: 277, 278
- Gott Israels: 5, 11, 129, 161, 280
- Macht Gottes: 126, 276, 307
- Omnipräsenz Gottes: 171
- Urteil Gottes: 12, 277, 285
- Wille Gottes: 12, 29, 129, 161, 246–248, 282, 308
- Wirken Gottes: 34, 163, 170, 171, 186, 188, 290, 310
- Götter: 125, 126, 128, 154, 176, 182, 184, 226, 262–264
- Götterpolemik: 157
- Gottestreue: 270
- Gottlose: 12, 16, 20, 21, 24, 27, 28, 30, 112, 116, 120, 150, 156–158, 160, 164, 166–168, 187, 225, 246–249, 278–281, 285, 286, 288
- Gottlosigkeit: 172, 282
- Götzendienst: 19, 33, 125, 127, 129, 130, 161, 172, 192, 297
- Griechen: 197, 201–204, 207, 212–214, 216, 217, 232, 233
- Griechisch: 4, 8–10, 13, 15, 23, 34, 118, 126, 132, 140, 146, 161, 176, 179, 181, 182, 200–202, 216, 246, 293, 294, 298
- Hades: 113, 164, 172
- Hapax legomenon: 32, 118, 127, 132, 141, 147, 194
- Hebräisch: 9, 200, 234, 239, 293
- Hedonismus: 248
- Heiden: 192, 208, 217, 277
- Heiligkeit: 167
- Heiligung: 300, 316
- Hekataios von Abdera: 217
- Hellenen: 181, 182, 197, 198
- Hellenisierung: 198
- Hellenismus: 23, 34, 138, 141, 143, 154–156, 170, 176, 194, 219, 221, 222, 225, 256, 273
- Henoch: 116
- Hera: 154
- Herakleopolis: 196, 197, 202, 205, 206, 213
- Heraklit: 139, 221
- Hermes: 154
- Hermoupolis: 196
- Herodot: 126, 139, 140, 142, 143
- Heron von Alexandria: 141
- Hieronymus: 6, 294, 296
- Himmel: 119, 121–123, 154, 185, 224, 235, 236
- Hiob: 5, 116
- Hippo Regius: 296

- Hippokrates: 127
Hiskia: 130
Homer: 126, 138, 140, 143, 182
Homerexegese: 233, 257
Horus: 170
Hypostase: 131, 300, 308, 309, 313
- Identität: 5, 18, 22, 181, 199, 305, 307, 309, 310
– hellenistische Identität: 179
– jüdische Identität: 17
Idolatrie: 264, 297
Iris: 154
Isaak: 5, 123
Isis: 119, 170, 191, 212, 266
Isokrates: 143
Israel: 15–17, 20, 23, 24, 114, 116, 124–126, 130, 157, 158, 160, 167, 172, 177, 182–185, 188, 191, 237, 260, 270
– als Sohn Gottes: 133
- Jakob: 123, 124, 184, 195, 260, 261
– als Asket: 124
– Jakob-Erzählungen: 20
– Jakobs Traum: 123
Jamblichus: 23
Jason: 177
Jason von Kyrene: 191
Jenseits: 267
Jerusalem: 3, 113, 122, 177, 178, 183, 185, 199, 233
Jesus Christus: 274, 280, 281, 284
Jesus Sirach: 293, 295, *siehe auch* Ben Sira
Johannes von Damaskos: 116, 141, 147
Jona: 5
Jordan: 123
Josef: 124, 133, 195, 238, 260
– Josef-Erzählungen: 20
Josephus: 10, 17, 18, 115, 120, 124, 127, 196, 203–208, 210, 211, 215, 216, 232, 268
Juda: 176, 177, 183
Judäa: 195, 215
Juden: 5, 9, 14–16, 18, 23, 31, 128, 131, 133, 188, 192, 195–208, 210–218, 236, 245, 246, 258, 273, 274, 277
Judentum: 5, 8, 13, 14, 18, 26, 34, 35, 188, 220, 277, 286
– alexandrinisches Judentum: 262, 269, 270
– Diasporajudentum: 13, 17, 19, 32, 33, 160, 170
– Frühjudentum: 8, 11, 13, 14, 26, 32, 33, 35, 114, 122, 124, 126, 128, 242, 249
– hellenistisches Judentum: 163, 219, 256, 274, 275, 293, 296
– rabbinisches Judentum: 9, 293
jüdisch-alexandrinische Literatur: 192, 267
jüdische Philosophen: 259
jüdisch-hellenistische Literatur: 17, 32, 138, 140, 141, 232, 241, 254
Julian von Aeclanum: 295
- Kain: 20, 123, 165, 261
Kanaanäer: 172
Kanon: 7, 11, 12, 293, 296, 297
Kanon Muratori: 11, 32, 293–295
Karthago: 296
Kelsos: 228, 308
Kirchenväter: 6, 12, 297
Kleanthes: 129, 138, 140, 141, 221
Kleinasien: 192, 274
Kohelet: 178–180, 284
Korinth: 284, 289
Kosmos: 12, 112, 120, 126, 167, 225, 237, 239, 264, 280, 297
– stoische Kosmologie: 264–266
Kyrill von Alexandria: 116, 147
- Laban: 124
Leontopolis: 195, 196, 199, 205, 215
Leviathan: 125
Libanon: 183
Licht: 21, 120, 132, 236, 253, 286, 301, 306, 310, 312, 314
List: 118
Logik: 222, 231
Logos: 120, 153, 154, 223–225, 231, 237, 239, 263, 264, 267, 300, 302, 304, 315, *siehe auch* Vernunft, Wort
Lot: 20, 123, 133
Lucullus: 230
Lukian: 141
Lukrez: 181, 227, 247, 248
Lust: 118, 227, 246
Luther, Martin: 6, 7, 11, 294
- Magie: 131
Magier: 131
Makedonen: 181, 203, 204
Manetho: 202, 216, 217
Manna: 21, 131
Mäßigung: 120
Mastema: 133

- Materie: 118, 125, 222–224, 226, 231, 261, 264
 Menander: 140
 Metaphysik: 304, 314
 – Freiheitsmetaphysik: 301
 – Geistmetaphysik: 315
 – platonische Metaphysik: 241
 Mimnermos: 138
 Mittelplatonismus: 31, 33, 130, 219, 221, 228–231, 241, 255
 Mittlere Stoa: 219
 Modalismus: 307
 Monotheismus: 264, 297, 309
 – jüdischer Monotheismus: 264
 – stoischer Monotheismus: 264
 Mose: 5, 20, 120, 124–126, 131–133, 195, 232–235, 237, 239–241, 258, 260
 – als Gesetzgeber: 234
 Musonius Rufus: 226
 Mysterienkulte: 186, 281

 Natur: 119, 222, 238, 239, 241, 248, 253, 268, 298, 302, 303, 305, 306, 312
 Nehemia: 183
 Neuplatonismus: 228
 Nil: 195
 Noach: 20, 123, 129, 144, 260, 261
 Nomos: 117, 158–162, 239, 245, *siehe auch* Gesetz
 Nordafrika: 33
 Nous: 224, 225

 Olymp: 154
 Onias: 177, 195, 199, 200
 Ontologie: 222, 305, 313, 314
 Origenes: 12, 293, 294, 296–316
 Orpheus: 233, 237
 Osiris: 170
 Oxyrhynchos: 196

 Paideia: 112, 121, 181, 182, *siehe auch* Bildung
 Palästina: 195, 199, 200, 202
 Pamphilus: 307
 Panaitios: 219, 268
 Paradies: 122, 260
 Paraklet: 112
 Parallelismus membrorum: 10, 146, 148, 149, 151, 160, 193, 250
 Paränese: 24, 112, 113, 115, 117, 118, 123, 125, 127–129, 220, 246
 Parmenides: 221
 Parusie: 286, 289

 Passafest: 132
 Paulus: 11, 30, 31, 34, 114, 125, 127, 128, 269, 273–275, 277, 280–284, 286–291, 314
 Pentateuch: 25, 160, 238, 242
 Peripatetiker: 236
 Peripatos: 219, 221
 Perser: 202, 217
 Pharao: 20, 124, 132
 Pharisäer: 13, 251
 Philipp: 176, 181
 Philodem: 140, 141
 Philolaos: 119
 Philon von Alexandria: 10, 12, 14, 17, 18, 31, 33, 115–120, 122–127, 138–144, 147, 148, 160, 165, 191, 192, 194–196, 199, 200, 204, 205, 208–211, 214, 217, 219, 225, 226, 228, 230, 232, 237–241, 249, 251, 254, 257–261, 263–271, 294–296
 Philon von Larisa: 223, 229, 230
 Philosophie: 17, 22, 33, 119, 128, 155, 210, 219–222, 227–229, 232, 233, 241, 244, 246, 255, 273, 296
 – absurde Philosophie: 244
 – aristotelische Philosophie: 121, 221
 – epikureische Philosophie: 227, 247, 251
 – göttliche Philosophie: 244, 245
 – hellenistische Philosophie: 18, 252, 254
 – Naturphilosophie: 222–224, 229, 236
 – platonische Philosophie: 221, 223–225, 228, 230, 259, 266
 – Popularphilosophie: 15, 17, 33, 34
 – sokratische Philosophie: 221
 – stoische Philosophie: 14, 118, 221, 224, 225, 239, 259, 265
 Phokylides: *siehe* Pseudo-Phokylides
 Physik: 222, 224, 231, 263
 Pindar: 126, 139, 140, 142, 143
 Platon: 18, 120, 138–143, 221, 222, 225, 226, 230, 234–236, 239, 240, 247, 252, 261, 263, 264, 266, 267, 303, 305
 Platoniker: 141, 224, 228, 229, 241, 263, 303, 308, *siehe auch* Philosophie
 Platonismus: 221, 222, 225, 228–231, 255
 Plotin: 228
 Plutarch: 141, 170, 225, 226, 228–230, 263
 Pneuma: 223, 224, 253, 276, *siehe auch* Geist
 Politeia: 205
 Politeuma: 197, 198, 205, 206, 208, 209
 Polybios: 139, 142
 Poseidonios: 141, 145, 219
 Proselytismus: 199

- Pseudo-Hesiod: 142
 Pseudo-Phokylides: 18, 160, 219, 232, 241, 259, 266, 269
 Pseudo-Platon: 139, 250
 Pseudo-Plutarch: 141
 Ptolemäer: 177, 195, 202, 205, 206, 211
 Ptolemaios: 233
 Ptolemaios I.: 204
 Ptolemaios II.: 195, 202, 211
 Ptolemaios III.: 200
 Ptolemaios IV.: 211
 Ptolemaios VIII.: 211
 Ptolemaios IX. Lathyros: 212
 Publius Nigidius Figulus: 230
 Pythagoras: 221, 234–236
 Pythagoreismus: 230, 231, 255
- Qumran: 13, 25, 177, 259, 270
- Religion: 8, 18, 19, 128, 216, 217, 228, 229, 232, 266, 267
 – ägyptische Religion: 125, 218
 – heidnische Religion: 29, 131, 246
 – jüdische Religion: 5, 11, 22, 199, 244, 248
 – orientalische Religion: 33
 Rhetorik: 22, 23, 149, 151, 188, 228, 273
 Rom: 14, 194, 209, 214, 230, 238, 258, 259, 269, 270, 274, 293, 294, 296, 297
 Römer: 180, 203, 208, 214, 217
 Rotes Meer: 20, 133
 Rufinus: 296, 305–308
 Ruhe: 118, 119, 121, 154, 185, 213
- Sabbat: 161, 236
 Sadduzäer: 251
 Salomo: 3–5, 8, 16, 19, 20, 23, 24, 27–30, 117, 118, 121, 122, 157, 170, 182, 183, 186, 236, 246, 252, 255, 267, 269, 275, 283, 294, 295
 – als Beter: 29, 267
Sapientia Salomonis
 – Adressaten: 16, 17, 22, 23, 25, 29, 31, 32, 191, 220, 254, 273, 274, 279, 282, 289
 – als Dichtung: 152
 – als Logos Protreptikos: 22, 273
 – als Prosa: 152
 – Autor: 3, 8, 10, 12, 15, 17, 25, 26, 29, 32, 113, 140, 142, 157, 180, 181, 188, 194, 210, 218–220, 254, 255, 257, 259–267, 269, 271, 294, 295
 – Datierung: 14, 26, 30–32, 191–194, 210, 219, 257, 273
 – Entstehungsort: 32, 33, 191, 192, 194, 219, 257
 – Rezeption: 9, 11, 12, 32, 34, 273, 274, 293, 296, 297
 – Sprache: 9, 10, 17, 137, 194, 288
 – Stil: 10, 31, 137, 151
 Sara: 262
 Schöpfung: 20, 28, 117, 153, 164, 165, 167, 169, 170, 172, 173, 189, 224, 236, 240, 241, 252, 253, 260–262, 264–266, 271, 280, 283, 298, 302, 309–311
 – Schöpfungslehre: 231, 235
 – Schöpfungstheologie: 259, 264, 271
 Schule: *siehe* Bildung
 Seele: 113, 119–122, 130, 168, 220, 222–226, 243, 246–251, 266, 267, 285, 288, 308, 316
 – Unsterblichkeit der Seele: 120, 250
 – Weltseele: 224, 225, 231, 237
 Seleukiden: 177, 195
 Seneca: 22, 226, 269
 Septuaginta: 3, 4, 6–8, 10, 32, 33, 36, 112, 114, 116–118, 120–122, 126–129, 132, 137, 138, 140–142, 144, 145, 147, 151, 153, 201, 216, 220, 232, 234, 239, 244, 249, 251, 282, 284
 Simonides: 142
 Sinai: 234, 235, 282
 Sintflut: 123, 260
 Skepsis: 221
 Sodom und Gomorra: 20, 123, 133
 Sohn: 120, 278, 301, 303, 305–314
 – als Demiurg: 310
 Sokrates: 5, 186, 221, 234–236
 Solon: 5, 138, 142
 Sophia: 182, 276, 302, *siehe auch* Weisheit
 Sophistik: 221
 Sophokles: 126, 138, 140, 142, 145, 152
 Stoa: 130, 219, 221, 222, 225, 231, 246, 255, 262, 264, 268
 Stobaios: 230
 Stoiker: 138–141, 222–225, 251, 263, 264, *siehe auch* Philosophie
 Strabon: 230
 Strafe: 147, 173, 260, 261, 270, 285, 286
 Strafe Gottes: 128, 167, 171, 270
 Strafengel: 133
 Sünden: 112, 114, 172, 260, 276, 279–281, 290
 Syrer: 236
 Syrien: 32, 33, 214, 229, 274
- Tacitus: 202, 217

- Tamar: 144
 Tapferkeit: 120, 225, 242, 244, 245
 Taufe: 281, 286
 Teufel: 114, 164, 165, 247, 280, 284
 Thales: 221
 Theodizee: 285, 297
 Theognis: 143
 Theognostos: 315
 Theologie: 11, 17, 155, 158, 224, 231, 259,
 264, 265, 281, 284, 304
 – christliche Theologie: 35
 – jüdische Theologie: 264
 – philosophische Theologie: 315
 Theophanie Gottes: 235
 Theophrast: 139, 143, 147, 236
 Therapeuten: 120
 Thetis: 154
 Thukydides: 126, 138–140, 145
 Tiberius Iulius Alexander: 199, 215
 Tierkult: 33, 203
 Timaios von Lokris: 141, 235
 Titus: 120, 216
 Tod: 11, 12, 112–114, 122, 130, 132, 144,
 159, 163–166, 172, 180, 181, 189, 200,
 211, 214, 221, 227, 242, 243, 247–251,
 267, 273, 279, 280, 282, 284–286, 288,
 295
 Tora: 11, 15, 22, 24, 115, 117, 120, 129,
 132, 160, 161, 199, 200, 220, 232–234,
 236, 238, 241, 245, 254, 258, 279,
 281–283, 288–291, *siehe auch* Gesetz,
 Nomos
 Totes Meer: 123
 Toulouse: 297
 Tragödie: 152–154
 Trinitätslehre: 308
 Tugend: 115, 124, 159, 184, 210, 225, 234,
 238, 250, 261, 262, 276, 279
 – Kardinaltugend: 120, 182, 225, 242, 245
 – Tugendkatalog: 184, 225, 291
 – Tugendlehre: 282

 Umkehr: 126, 172, 218
 Unbegreiflichkeit Gottes: 310
 Unbestechlichkeit: 167
 Unerkennbarkeit Gottes: 310
 Ungerechte: 187, 192, 279
 Ungerechtigkeit: 276
 Unsterblichkeit: 11, 120, 160, 162, 163,
 170, 221, 247–251, 267, 270, 285, 288,
 289
 Unvergänglichkeit: 11, 162–164, 249,
 250, 266, 285
 Unzucht: 129, 279

 Varro: 228
 Vernunft: 120, 121, 222–225, 239, 245,
 263, 277, 302, 303, *siehe auch* Logos
 – göttliche Vernunft: 119
 – Vernunft der Natur: 239
 Vernunftwesen (Logika): 304, 315
 Vespasian: 199, 215
 Vorsehung Gottes: 128, 129, 239, 247,
 261, 298

 Wahrheit: 3, 300–302, 309
 Weise: 5, 114, 118–120, 178, 180, 183, 184,
 188, 225
 Weisheit: 3–5, 11, 12, 14, 19–24, 27–29,
 114, 117–122, 124, 125, 127, 151,
 156–158, 162, 165, 168–171, 173, 175,
 179–189, 220, 225, 234, 236, 242, 246,
 250, 252–254, 260–267, 271, 274, 276,
 283, 284, 289, 290, 293, 297–316, *siehe*
 auch Sophia
 – als Bild der Güte Gottes: 311
 – als Gabe Gottes: 121, 252
 – als Geist: 171, 220
 – als Geliebte Gottes: 169
 – als Mittlerfigur: 260, 261
 – als Pneuma: 276
 – als Schöpferin: 168
 – als Sohn: 309
 – als *virtus ex virtute*: 307, 309, 313
 – als Wort: 310
 – als zweite Güte: 311
 – die Weisheit selbst (*he autosophia*): 313
 – Lebensweisheit: 156
 – Personifizierung: 185, 186, 189, 262
 – Weisheitschristologie: 300, 304, 307
 – Weisheitsliteratur: 8, 23, 112, 123, 175,
 176, 182, 188, 189, 242, 252, 254
 Weisheitslehrer: 177, 178, 187, 188
 Werden: 119
 Wissen: 168, 182, 186, 225, 263
 Wort: 12, 300–304, 306, 314, 315, *siehe*
 auch Logos
 – Wort Gottes: 186, 235, 290

 Xenokrates: 141
 Xenophon: 138–140, 143

 Zauberei: 127
 Zenon: 139, 141, 221, 225, 262, 263
 Zeus: 119, 126, 129, 184, 264
 Zion: 185
 Zorn Gottes: 153, 167, 187, 277
 Zwischenwelten: 226

Die Autoren dieses Bandes

Prof. Dr. Walter Ameling ist Alfried Krupp von Bohlen und Halbach-Professor für Alte Geschichte an der Universität zu Köln. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der römischen Kaiserzeit und Spätantike, der griechischen Epigraphik und des Diasporajudentums. Zur Zeit arbeitet er hauptsächlich an der Edition griechischer Inschriften für das *Corpus Inscriptionum Iudaeae Palaestinae* (CIIP).

Schriften: *Herodes Atticus*, 2 Bde. (Hildesheim 1983); *Die Inschriften von Prusias ad Hypium* (Bonn 1984); *Karthago. Studien zu Militär, Staat und Gesellschaft* (München 1993); (zusammen mit K. Bringmann / B. Schmidt-Dounas) *Schenkungen hellenistischer Herrscher an griechische Städte und Heiligtümer I: Zeugnisse und Kommentare* (Berlin 1995); *Inscriptiones Judaicae Orientis II: Kleinasien* (Tübingen 2004); (zusammen mit H. Cotton / W. Eck / B. Isaac / J. Price) *Corpus Inscriptionum Iudaeae Palaestinae II / III* (Berlin 2011 / 2014).

Dr. Folker Blischke ist Pfarrer der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM). Seine Forschungsinteressen liegen im Bereich der paulinischen Theologie und der Aufnahme von Denkstrukturen der jüdisch-hellenistischen Welt im Neuen Testament.

Schriften: *Die Begründung und die Durchsetzung der Ethik bei Paulus* (Leipzig 2007).

Dr. Mareike V. Blischke ist wissenschaftliche Assistentin bei Prof. Hermann Spieckermann am Seminar für Altes Testament der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen. Ihre Forschungsinteressen liegen im Bereich der altorientalischen und alttestamentlichen Weisheit und der Theologie des Alten Testaments. Zur Zeit arbeitet sie an ihrer Habilitationsschrift mit dem Arbeitstitel „Der Geist Gottes im Alten Testament“.

Schriften: *Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis* (Tübingen 2007).

Prof. Dr. Dr. Alfons Füst ist Ordentlicher Professor für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie sowie Leiter der Forschungsstelle Origenes an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Geschichte und Theologie des antiken Christentums und die altkirchliche Epistolographie, die Geschichte und Rhetorik des Monotheismus in der Antike und die Freiheitsphilosophie des alexandrinischen Theologen Origenes samt ihrer Wirkungsgeschichte bis in die Neuzeit.

Schriften: *Streit unter Freunden. Ideal und Realität in der Freundschaftslehre der Antike* (Stuttgart / Leipzig 1996); *Augustins Briefwechsel mit Hieronymus* (Münster 1999); *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike* (Freiburg u.a. 2003); *Christentum als Intellektuellen-Religion. Die Anfänge des Christentums in Alexandria* (Stuttgart 2007); *Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus. Studien zur antiken Theologiegeschichte* (Berlin / Boston 2011); *Origenes. Die Homilien zum Ersten Buch Samuel* (Berlin u.a. 2014).

Prof. Dr. Rainer Hirsch-Luipold ist Ordentlicher Professor für Neues Testament und Antike Religionsgeschichte. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen das Johannesevangelium und die paulinischen Briefe ebenso wie der religiöse Platonismus der frühen Kaiserzeit (insb. religiöse Tradition und philosophische Theologie bei Plutarch). Gegenwärtig bereitet er eine Monographie „Gott wahrnehmen. Die Sinne im Johannesevangelium“ für den Druck vor.

Schriften: *Plutarchs Denken in Bildern. Studien zur literarischen, philosophischen und religiösen Funktion des Bildhaften*. STAC 14 (Tübingen 2002); *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*. RGVV 54 (Berlin / New York 2005); (zusammen mit

H. Görgemanns / M. v. Albrecht) *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit. Literaturgeschichtliche Perspektiven*. Ratio Religionis Studien I. STAC 51 (Tübingen 2009).

Prof. Dr. Heinz-Günther Nesselrath ist Ordentlicher Professor für Klassische Philologie (Gräzistik) an der Georg-August-Universität Göttingen. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der attischen Komödie, der griechischen Geschichtsschreibung (vor allem Herodot), der Zweiten Sophistik (vor allem Lukian) und der Spätantike. Zur Zeit arbeitet er u.a. an einer kritischen Ausgabe der Hymnen und Satiren des Kaisers Julian Apostata.

Schriften: *Lukians Parasitendialog. Untersuchungen und Kommentar* (Berlin / New York 1985); *Die attische Mittlere Komödie. Ihre Stellung in der antiken Literaturkritik und Literaturgeschichte* (Berlin / New York 1990); *Platon und die Erfindung von Atlantis* (Leipzig / München 2002); *Platon. Kritias. Übersetzung und Kommentar* (Göttingen 2006); *Libanios. Zeuge einer schwindenden Welt* (Stuttgart 2012).

Professor Dr. Karl-Wilhelm Niebuhr ist Ordentlicher Professor für Neues Testament an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Seine Forschungsschwerpunkte liegen bei der jüdisch-hellenistischen Literatur, bei Paulus und bei den Katholischen Briefen, besonders dem Jakobusbrief. Er leitet das *Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti*.

Schriften: *Gesetz und Paränese. Katechismusartige Weisungsreihen in der frühjüdischen Literatur* (Tübingen 1987); *Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen* (Tübingen 1992); *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition* (Waco 2009); Art. „Nomos. B. Jüdisch, C. Neues Testament“, RAC 25 (2013) 1006–1061.

Prof. Dr. Maren R. Niehoff ist Max Cooper Professor für Jüdische Philosophie an der Hebräischen Universität Jerusalem und Leiterin des AMIRIM Exzellenzprogramms in den Geisteswissenschaften. Zur Zeit arbeitet sie an einer neuen Monographie: *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography* (Yale University Press, deutsche Übersetzung bei Mohr Siebeck, Tübingen).

Schriften: *Philo on Jewish Identity and Culture* (Tübingen 2001); *Jewish Exegesis and Hellenic Scholarship in Alexandria* (Cambridge 2011); „A Jewish Critique of Christianity from second century Alexandria. Revisiting Celsus' Jew“, *Journal of Early Christian Studies* 21 (2013) 151–175; „Origen's Commentary on Genesis as a Key to Genesis Rabbah“, in: P. SCHÄFER / M. HIMMELFARB u.a. (Hg.), *Genesis Rabbah – Text and Context* (Tübingen 2015).

Prof. Dr. Friedrich V. Reiterer ist em. Professor für Altes Testament an der Kath.-Theol. Fakultät der Paris-Lodron-Universität Salzburg. Seine Forschungsschwerpunkte liegen auf der deuterokanonischen Literatur, insbesondere dem Buch Ben Sira. Er ist Begründer von Deuterocanonical and Cognate Literature Studies und Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook. Zur Zeit bereitet er eine *Polyglotte Studententausgabe zum Buch Ben Sira* und eine *Theologie des Buches Ben Sira* vor.

Schriften: *Bibliographie zu Ben Sira* (Berlin / New York 1998); *Zählsynopse zum Buch Ben Sira* (Berlin / New York 2003); „Alle Weisheit stammt vom Herrn ...“ (Berlin / New York 2007); „Die Vollendung der Gottesfurcht ist Weisheit“ (Sir 21,11). *Studien zum Buch Ben Sira (Jesus Sirach)* (Stuttgart 2011).