

Georg-August-Universität Göttingen
Theologische Fakultät
Proseminar: Einführung in die wissenschaftliche Exegese des Alten Testaments
Dozent: XXX
Wintersemester 2013/14

Note: 1,3

Übersetzung und Exegese von Proverbien 8,22-36

XXX
4. Fachsemester Magister Theologiae
Matrikelnummer: XXX
XXX
XXX Göttingen
Tel.: XXX
E-Mail: XXX
Bearbeitungszeitraum: 14.02.2014 – 13.03.2014

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	3
2. Übersetzung	3
3. Textkritik	4
4. Literarkritik	8
5. Überlieferungsgeschichte	13
6. Redaktionsgeschichte	14
7. Formgeschichte	19
8. Traditionsgeschichte	22
9. Fazit	25
10. Literaturverzeichnis	26
11. Erklärung	28

1. Einleitung

Im Folgenden werde ich Prov 8,22-36 anhand der von Uwe Becker beschriebenen Methodenschritte historisch-kritisch analysieren. Dabei gilt es zunächst, unter Einbeziehung wissenschaftlicher Übersetzungen, den Text zu übersetzen und absichtliche sowie unabsichtliche Veränderungen während des Abschreibprozesses ausfindig zu machen und ggf. zu revidieren. Im Anschluss werde ich die Fragen nach der literarischen Einheitlichkeit bzw. Schichtung sowie einer mündlichen Vorstufe des Textes behandeln. Darauf folgt eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, die die Entstehung des Textes und seine Integration in das Proverbienbuch diskutiert. Anschließend werde ich in der Formgeschichte die Formalia des Textes untersuchen und versuchen Gattungsmerkmale am Text zu konstatieren. Abschließend werden in der Traditionsgeschichte zwei zentrale theologische Topoi des Textes diskutiert und traditionsgeschichtlich eingeordnet.

2. Übersetzung

²² Jahwe hat mich hervorgebracht, als Anfang seines Weges, das erste seiner Werke von jeher.

²³ Von Ewigkeit her wurde ich geformt, von Anfang an, seit den Urzeiten der Erde.

²⁴ Als die Tiefen noch nicht da waren, wurde ich geboren, als die wasserreichen Quellen noch nicht da waren.

²⁵ Bevor die Berge eingesenkt wurden, vor den Hügeln wurde ich geboren,

²⁶ solange er die Erde noch nicht gemacht hatte und die Fluren und die Masse der Erdschollen des Festlandes.

²⁷ Als er die Himmel schuf war ich dort, als er einen Kreis absteckte auf der Oberfläche der Tiefe,

²⁸ als er die Wolken droben befestigte, als die Quellen der Tiefe stark wurden.

²⁹ Als er dem Meer seine Grenze setzte, damit die Wasser seinen Befehl nicht übertreten, als er die Grundfesten der Erde absteckte.

³⁰ Da war ich als Schoßkind an seiner Seite und ich war Vergnügen Tag für Tag, spielend vor ihm allezeit,

³¹ spielend auf dem Kreis seiner Erde, und mein Vergnügen war bei den Menschenkindern.

^{32a} *Und nun, ihr Söhne, hört auf mich,*

³³ *hört auf die Belehrung und werdet weise, und tut sie nicht ab.*

^{34a} *Heil dem Menschen, der auf mich hört,*

^{32b} *und Heil denen, die meine Wege bewahren.*

^{34b} *indem sie Tag für Tag über meine Türflügel wachen, indem sie die Pfosten meiner Tore bewahren.*

^{35a} *Denn die mich finden, finden Leben,¹*

^{35b} *er aber hat Wohlgefallen von Jahwe erhalten.*

^{36a} *Wer mich aber verfehlt, schädigt seine Seele,*

^{36b} *alle, die mich hassen, lieben den Tod.²*

3. Textkritik

Im Folgenden werde ich drei textkritische Probleme in den Versen 30, 32-34 und 35 behandeln.

In V. 30 muss die Form אָמוֹן genauer betrachtet werden. An dieser Stelle sind die möglichen Vokalisationen אָמוֹן als „Werkmeister“, אָמוֹן/אָמוֹן als „Schoßkind“ und אָמוֹן als „in treuer, beständiger Weise“ zu diskutieren.³

¹ Vgl. Textkritik.

² Vgl. Textkritik.

³ Zu den unwahrscheinlichen Deutungen als אָמוֹן, אָמוֹן oder אָמוֹן vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 133.

Bei der Übersetzung von חֲמֻלָּהּ als „Werkmeister“ würde es sich um eine Variante von חֲמֻלָּהּ handeln. Hier ergibt sich neben der Frage, auf wen sich חֲמֻלָּהּ bezieht, das Problem, dass diejenigen Zeugen, die so übersetzen, an dieser Stelle nicht als wortgetreu gelten, sowie, dass eine gleiche Schreibung sich lediglich im unsicheren Text Jer 52,15 findet und die Weisheit als Werkmeisterin auch im übrigen Kontext von Prov 8,22-36 nicht sinnvoll erscheint. Gerlinde Baumann hat sehr schlüssig argumentiert, dass vor dem Hintergrund dieser Probleme, eine Übersetzung als „Werkmeister“ unwahrscheinlich ist.⁴

Die Deutung als חֲמֻלָּהּ, "in treuer, beständiger Weise“, wäre ein Adverb der Wurzel חמל, welches sowohl sprachlich richtig, als auch inhaltlich passend wäre. Dagegen lässt sich allerdings einwenden, dass ein solches Adverb nicht im alttestamentlichen Hebräisch bekannt ist, wohingegen mit חֲמֻלָּהּ ein gebräuchliches Adverb der Wurzel חמל existiert.⁵

Am wenigsten Probleme weist die Übersetzung von חֲמֻלָּהּ als „Schoßkind“ auf, wobei es sich um ein Part. pass. Q. von חמל handeln würde. Ein solches Partizip findet sich, allerdings im Plural, auch in Kgl. 4,5. Für die Übersetzung als „Schoßkind“ spricht auch die als sehr wortgetreu geltende Übersetzung des Aquila, die hier τιθηνομένην liest. Diese Übersetzung erscheint im Kontext als sinnvoll, wo zunächst über die Schaffung der Weisheit und dann über ihr Spielen vor Jahwe berichtet wird.⁶

Zusammenfassend kann hier die Übersetzung als „Schoßkind“ als die wahrscheinlichste angenommen werden.

Ein weiteres textkritisches Problem ist in den VV. 32-34 zu postulieren. In der LXX fehlt hier der gesamte Abschnitt der VV. 32b-33. Auch legt der Abschnitt eine Verschiebung der zweiten Hälfte von V. 32 in V. 34 nahe. Durch diese Verschiebung müsste der Text hier

⁴ Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 133-136.

⁵ Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 137f.

⁶ Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 136f.

folgendermaßen lauten:

32a Und nun, ihr Söhne, hört auf mich,

33 hört auf die Belehrung und werdet weise, und tut sie nicht ab.

34a Heil dem Menschen, der auf mich hört,

32b und Heil denen, die meine Wege bewahren.

*34b indem sie Tag für Tag über meine Türflügel wachen, indem sie
die Pfosten meiner Tore bewahren.*

*35 Denn die mich finden, finden Leben, er aber hat Wohlgefallen von
Jahwe erhalten.*

*36 Wer mich aber verfehlt, schädigt seine Seele, alle, die mich
hassen, lieben den Tod.*

Zunächst muss dabei gefragt werden, ob es sich hier überhaupt um ein textkritisches Problem handelt. Wenn man die Definition Beckers zur Textkritik⁷ zugrunde legt, ist zwar das Fehlen der VV. 32b-33 in der LXX ein literarkritisches Phänomen, die mögliche Verschiebung von V. 32b wäre allerdings ein textkritisches Problem, da es sich hier lediglich um eine Verschiebung und keine Veränderung des Textabschnitts handelt, die durch *aberratio oculi* im Folgenden zu erklären sein wird und somit ein Phänomen wäre, welches beim Abschreiben entstanden ist.

Für eine solche Verschiebung spricht, dass erst dadurch eine klare metrische Struktur entsteht. Haben wir vorher eine Struktur, mit zunächst einer Gehorsamsforderung, gefolgt von einem Heilswort, einer weiteren Gehorsamsforderung, wieder einem Heilswort und zwei Handlungsbeschreibungen, würde sich nach der Umstellung ein klares Muster von zwei Gehorsamsforderungen, zwei Heilsworten und zwei Handlungsbeschreibungen, und somit eine Struktur klarer Parallelismen, ergeben.

Die falsche Stellung des V. 32b kann durch eine *aberratio oculi* erklärt werden, welche vor allem dadurch wahrscheinlich erscheint, dass sich die Konsonantentexte der Versenden von V. 32a (שמעו־לי) und V. 34a

⁷ Vgl. Becker, Exegese, S. 16-22.

(שמע לי) stark ähneln.

Auch die Quellenlage weist auf diese Unordnung hin. Zwar fehlen in der LXX die VV. 32b-33, dafür befindet sich nach V. 34a in der LXX ein Einschub, der inhaltlich mit V. 32b übereinstimmt, sodass, trotz des Fehlens von V. 33, der Text der LXX eine entsprechende Verschiebung von V. 32a nahe legt.

Der textkritische Grundsatz *lectio difficilior probabilior*⁸ greift hier nicht, da es sich nicht einfach um eine schwerere Lesart handelt, weil erst durch die Umstellung der Verse überhaupt eine metrische Struktur entsteht.

Der MT ist hier folglich zu ändern, indem V. 32a hinter V. 34a geschoben wird.⁹

Bei der Betrachtung von V. 35 sticht die Form יאָפּן ins Auge. Der Konsonantenbestand lässt hier einen Plural (יאָפּן) erwarten, während der MT es wie einen Singular vokalisiert und im Qere auch einen Singular (יאָפּן) vorschlägt. Mit dem Plural des Konsonantenbestands gehen auch LXX und Peschitta, während die Targumim und die Vulgata hier den im Qere vorgeschlagenen Singular wiedergeben. Obwohl die LXX in den Proverbien als stark theologisch gefärbt gilt,¹⁰ spricht ihre Nennung des Plurals dafür, dass hier der Konsonantentext des MT tatsächlich einen Plural wiedergibt,¹¹ der durch die masoretische Vokalisation und das Qere geglättet werden sollte. Für eine solche Glättung spricht auch der Grundsatz *lectio difficilior probabilior*,¹² der hier einen Versuch der Masoreten vermuten lässt, den Vers zu vereinheitlichen.¹³

⁸ Vgl. Becker, Exegese, S. 39.

⁹ Zur Umstellung von V. 32b vgl. auch Müller, Proverbien, S. 219, Anm. 1; Schäfer, Poesie, S. 225; Gemser, Sprüche, S. 46.

¹⁰ Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 62-65.

¹¹ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 226.

¹² Vgl. Becker, Exegese, S. 39.

¹³ Für mögliche Gründe der Masoreten hier eine singularische Verbform anzunehmen. Vgl. Literarkritik.

Der MT ist hier folglich nach dem Konsonantentext zu übersetzen, das Qere und die Vokalisation sind zu vernachlässigen.

4. Literarkritik

Im Folgenden werde ich den Text auf seine literarische Einheitlichkeit hin überprüfen und ggf. seine verschiedenen literarischen Schichten freilegen.

Bei der Betrachtung von Prov 8,22-36 fällt auf, dass es sich hier um zwei verschiedene Abschnitte handelt. Während die VV. 22-31 eine Rede der Weisheit zu ihrer Rolle in der Schöpfung darstellen, findet sich in den VV. 32-36 ein Epilog, in Form einer Schlussmotivation.¹⁴

In den VV. 22-31 sticht zunächst ins Auge, dass sich die Grundaussage zwischen V. 26 und V. 27 ändert. Wird in den VV. 22-26 durchweg, auf die ein oder andere Weise, von der 'Geburt' der Weisheit vor der Schöpfung gesprochen, geht es in den VV. 27-31 um das Dabeisein der Weisheit bei Jahwes Schöpfungshandeln.¹⁵

Sprachlich muss konstatiert werden, dass sich in den VV. 22b-23 insgesamt fünf Zeitbestimmungen finden, die durch die Präposition ׀ ausgedrückt werden, während wir in den VV. 27-29 sechs Zeitbestimmungen finden, die durch die Präposition ׁ und einen Infinitiv konstruiert werden. Dadurch werden stilistische Einheiten konstituiert, wie es in den VV. 24-26 auch durch die fünf Noch-nicht-Sein-Aussagen über bestimmte Schöpfungswerke geschieht. Der Chiasmus in V. 30b (ׁׁׁׁׁ) und V. 31b (ׁׁׁׁׁ) lässt diese beiden als zusammengehörig erscheinen.¹⁶

Inhaltlich kann ebenfalls eine Zweiteilung der beiden Abschnitte vorgenommen werden. Haben wir in den VV. 22-26 eine Passivität der

¹⁴ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 205-208.

¹⁵ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 219f.

¹⁶ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 220-222; Baumann, Weisheitsgestalt, S. 113f; Meinhold, Sprüche, S. 143.

Weisheit, ist sie in den VV. 27-31 immerhin anwesend (und ab V. 30 sogar aktiv spielend).¹⁷

Folgt man dieser Einteilung und ordnet V. 29c zu V. 30, so kann eine Einteilung in vier Strophen vorgenommen werden, wie sie von Rolf Schäfer vorgeschlagen wird.¹⁸ Hierbei erhält man eine Strophe mit zwei Bikola¹⁹ (VV. 22-23) und drei Strophen mit jeweils drei Bikola (VV. 24-26; VV. 27-29b; VV. 29c-31).

Bei dieser Einteilung schlägt Schäfer eine literarische Verknüpfung mit den VV. 1-4 vor. Könnte man bei einer Einteilung der VV. 22-31, ohne den Kontext des Kapitels zu betrachten, zunächst auf eine Einteilung in eine Einleitung und einen Schluss mit jeweils zwei Versen (VV. 22-23 und VV. 30-31), sowie zwei Hauptteile mit jeweils drei Versen (VV. 24-26 und VV. 27-29) kommen,²⁰ würden sich einige Probleme ergeben: Zunächst würde eine Einleitung, die direkt mit der Rede beginnt, aus der die Weisheit als Sprecher gar nicht hervorgeht, die Überlegung anregen, ob hier nicht ein Teil der Rede fehlt.²¹ Des Weiteren würde der Text keinerlei metrische Struktur mehr erkennen lassen,²² da er dann aus zwei Bikola (VV. 22-23), drei Bikola (V. 24-26), zwei Bikola und einem Trikolon (VV. 27-29), sowie einem Trikolon und einem Bikolon (VV. 30-31) bestünde.²³ Hier würde V. 29c einfach an das Bikolon von V. 29ab angehängt werden, obwohl eine Bezugnahme auf V. 30a viel wahrscheinlicher anmutet, vor allem, wenn man bedenkt, dass das Schöpfungsmotiv in den VV. 27-29b stark an Gen 1,6-8 angelehnt ist.²⁴ Wenn man diesem Motiv folgt, wäre das Motiv der Erde (אֶרֶץ) in V. 29c einem neuen Schöpfungstag

¹⁷ Vgl. Meinhold, Sprüche, S. 143.

¹⁸ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 218-224.

¹⁹ Bei Luchsinger auch interner Parallelismus. Vgl. Luchsinger, Poetik, S. 70.

²⁰ So etwa bei Gerlinde Baumann. Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 113-116.

²¹ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 229-231.

²² Eine ähnliche Aufteilung findet man z.B. bei Meinhold, der die Rede in drei Abschnitte (VV. 22-26; VV. 27-30a; VV. 30b-31) teilt. Vgl. Meinhold, Sprüche, S. 143.

²³ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 220.

²⁴ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 222.

zuzuordnen und somit nicht in Einheit zu den VV. 27-29b zu sehen.²⁵ Dafür spricht auch, dass sich hiermit für jede Strophe eine Fünzfzahl in der Struktur ergibt (VV. 22-23: fünfmal Präposition מן; VV. 24-26: fünf Aussagen des Noch-nicht-Seins bestimmter Schöpfungswerke; VV. 27-29b: fünfmal Präposition ך). Auch die Verknüpfung mit den VV. 32-36 wäre sonst ohne metrische Struktur.²⁶

Folgt man hingegen dem Vorschlag Schäfers, so wären die VV. 1-4 vor V. 22 zu schalten, und man erhielte fünf Strophen statt der vorherigen vier, die jeweils aus drei Bikola bestünden (VV. 1-3; VV. 4.22-23; VV. 24-26; VV. 27-29b; VV. 29c-31).²⁷ Damit ergibt sich, dass die VV. 1-3 den Prolog für die Rede der Weisheit darstellen, die dann mit V. 4 beginnt. An dieser Stelle scheint dann auch Schäfers Vorschlag, die VV. 34a.32b.34bc.35b.36a als Epilog hinter die Rede zu schalten, sinnvoll zu sein.²⁸

Die Verzahnung von Prolog, Gedichtskorpus und Epilog ist auch im Text greifbar. Das Motiv des „Rufens“ (תקרא) und der „Stimme“ (קוליה) in V. 1 werden in V. 4, wenngleich in der ersten Person (אקרא וקולי), wieder aufgenommen. Es bildet damit die Grundlage für das „Hören“ (שמע) und „Bewahren“ (ישמר) in den VV. 34a.32b.²⁹ Auch das Motiv des Weges, sowie der Tore und Pforten/Türflügel, findet sich sowohl im Prolog als auch im Epilog und bildet damit einen inhaltlichen Rahmen.³⁰ Eine weitere Verzahnung findet sich im Gedicht selbst, welches gleich zu Beginn, in V. 4, auf die Menschenkinder (בני אדם) rekurriert, welche am Ende, in V. 31, wieder aufgenommen werden. Den Begriff des Menschen nimmt dann der Epilog in V. 34a wieder auf.³¹

Das Gedicht kann folglich in einen Prolog (VV. 1-3: Lehreröffnung),³²

²⁵ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 220-222.

²⁶ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 220; Meinhold, Sprüche, S. 143.

²⁷ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 229-231.

²⁸ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 229-231.

²⁹ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 231.

³⁰ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 231.

³¹ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 231.

³² Vgl. Schäfer, Poesie, S. 231.

die vier Strophen des Kerngedichtes (VV. 4.22-23: Die Weisheit wurde von Jahwe geschaffen; VV. 24-26: Die Geburt der Weisheit vor den Schöpfungswerken; VV. 27-29b: Die Präsenz der Weisheit bei der Schöpfung; VV. 29c-31: Die Weisheit vermittelt zwischen Gott und Mensch)³³ und den Epilog (VV. 32a.33: Eröffnung des Epilogs; VV. 32b.34a: Makarismen³⁴; VV. 35-36: Schlussmotivation) gegliedert werden.³⁵

Der Epilog beginnt mit der markanten Wendung וְעַתָּה ,³⁶ wodurch deutlich gemacht wird, dass nun Schlussfolgerungen aus dem Vorhergehenden gezogen werden.³⁷ Der Epilog enthält drei inhaltliche Ebenen:³⁸ Erstens findet sich in den VV. 32a.33 eine Lehreröffnung, die wie die Eröffnung des Epilogs eines Lehrgedichtes klingt.³⁹ Zweitens folgen in V. 32b und V. 34a Makarismen. Drittens stellen die VV. 35-36 die tatsächliche Schlussmotivation dar.

Im Epilog finden sich zahlreiche sprachliche und stilistische Rückbezüge auf die vorangestellten Texte in Prov 8.

Zunächst schließt sich V. 33 eng an die VV. 5-11 und durch die Verwendung des Begriffes מִי־סֵר vor allem auch V. 10 an.⁴⁰ In V. 34b wird die Formulierung יִום יוֹם aus V. 30 und das Thema des Menschen (אָדָם) von V. 4b, sowie V. 31b wieder aufgenommen, außerdem wird die 'Tor'- und 'Weg'-Terminologie aus V. 2f. wieder aufgegriffen, die auch in V. 32b noch einmal vorkommt.⁴¹ Abschließend fällt noch auf, dass V. 35a und V. 36b sich einerseits, durch Verwendung der Wurzeln אָהַב , שָׁנָא und מָצָא auf die VV. 12-21 zurück beziehen und sich

³³ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 222.

³⁴ Die Wendung וְעַתָּה stellt hier eine Makarismenformel dar. Vgl. Schäfer, Poesie, S. 224; Baumann, Weisheitsgestalt, S. 155-157.

³⁵ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 224.

³⁶ Die Formulierung וְעַתָּה taucht im Proverbienbuch nur drei mal auf (noch in Prov 5,7 und 7,24), alles innerhalb des Komplexes Prov 1-9. Vgl. Schäfer, Poesie, S. 224, Anm. 904.

³⁷ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 224.

³⁸ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 224.

³⁹ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 224, Anm. 906.

⁴⁰ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 224.

⁴¹ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 224.

andererseits durch die Verwendung des Begriffs רצון מִיְהוָה eher an die theologische Sprache der VV. 22-31 anlehnen.⁴²

Bei der Betrachtung der VV. 35-36 muss zunächst ihr Aufbau analysiert werden. Die beiden Bikola verhalten sich auf inhaltlicher Ebene antithetisch zueinander.⁴³ Es fällt auf, dass V. 35a und V. 36b im Plural formuliert sind,⁴⁴ während V. 35b und V. 36a im Singular stehen. Der Plural in V. 35a soll durch das Qere zum Singular geglättet werden, wodurch deutlich wird, dass hier für die Masoreten ein Singular hätte stehen müssen und somit eine Inkohärenz im Text existiert.⁴⁵ Diese Inkohärenz ist auch auf inhaltlicher Ebene zu erfassen. V. 35a und V. 36b schließen durch ihr Vokabular (מצא, אהב, שונא) und ihre Darstellung der Weisheit eng an die VV. 5-21 an, während V. 35b und V. 36a sich durch ihre theologische Terminologie an die VV. 22-31 koppeln.⁴⁶ Die beiden Verse fügen sich sowohl formal, als auch inhaltlich ausgezeichnet in den restlichen Zusammenhang von Prov 8 ein, was, unter Berücksichtigung der theologischen Ausrichtung der Texte, sowie der Unterschiedlichkeit der Numera der Verben, den Gedanken aufwirft, ob hier nicht zwei unterschiedliche Textstücke zusammengearbeitet worden sein könnten.⁴⁷

Schäfer hat hierzu sehr eindrücklich herausgearbeitet, dass, mit den VV. 32a.33, die wie der Beginn des Epilogs einer Lehrrede klingen und sich daher in der Weisheitsrede der VV. 22-31 eher sperrig verhalten, und der theologischen Nähe der VV. 35a.36b zu den VV. 5-21, zu überlegen wäre, ob diese Abschnitte nicht den ursprünglichen Schluss für die Lehrrede in den VV. 5-21 gebildet haben könnten.⁴⁸ Daraus würde sich ein Bild ergeben, bei dem die zwei Reden in Prov 8

⁴² Vgl. Schäfer, Poesie, S. 225.

⁴³ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 225.

⁴⁴ Zum Plural in V. 35a vgl. Textkritik.

⁴⁵ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 226.

⁴⁶ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 226.

⁴⁷ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 226.

⁴⁸ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 226f.

ineinander gearbeitet worden wären, sodass die ursprünglichen Reden für sich folgendermaßen aussehen würden: Die Rede der Weisheit würde sich in Prov 8,1-4.22-31.34a.32b.34bc.35b-36a finden, während die Lehrrede durch Prov 8,5-21.32a.33.35a.36b gebildet würde.⁴⁹

Vor allem vor dem Hintergrund der formalen, sowie inhaltlichen Einheitlichkeit, die dadurch entstünde, erscheint Schäfers Vorschlag hier höchst sinnvoll.

Nach abschließender literarkritischer Analyse und unter Einbeziehung des Rests von Prov 8 hat es sich als sinnvoll erwiesen, den Text als Weisheitsgedicht zu verstehen, dass im Zusammenhang von Prov 8 mit einer Lehrrede zusammengearbeitet wurde, dadurch, dass der Beginn des Weisheitsgedichtes zur Gesamteinleitung gemacht wurde und die Epiloge der Texte zu einem gemeinsamen Epilog zusammengefasst und an das Ende gestellt wurden.

Folglich gehören die VV. 22-31.34a.32b.34bc.35b-36a zum Weisheitsgedicht und die VV. 32a.33.35a.36b zur Lehrrede.

5. Überlieferungsgeschichte

Im Folgenden werde ich den Text dahingehend untersuchen, ob eine vorherige mündliche Überlieferung wahrscheinlich ist, bzw. überhaupt sinnvoll erscheint.

Trägt man dem literarischen Charakter des Textes, als streng strukturiertes Gedicht, welches sich literarisch und formal sauber in den literarischen Kontext der Gedichte in Prov 1-9 einfügt, Rechnung, so wird schnell klar, dass der literarische Charakter des Gedichtes konstitutiv ist.⁵⁰

⁴⁹ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 226-232.

⁵⁰ Zur Untersuchung der Struktur des Gedichtes, sowie seines literarischen Charakters und *Sitzes im Buch* vgl. Formgeschichte.

Anschaulich wird dies auch in der Verknüpfung von Text und Inhalt. Betrachtet man beispielsweise die VV. 22-31, so stellt man fest, dass hier das inhaltliche Motiv der Weisheit, als Mittler zwischen Mensch und Gott, auch auf Textebene zum Ausdruck kommt, indem der V. 22 mit dem Tetragramm (יהוה) beginnt und der V. 31 mit den Menschenkindern (בְּנֵי אָדָם) endet, während genau in der Mitte des Abschnitts, am Ende von V. 27a, das 'Ich' der Weisheit (אֲנִי) steht, was die inhaltliche Verknüpfung in einer Weise darstellt, die nur im verschriftlichten Kontext ohne weiteres wahrnehmbar ist.⁵¹

Eine mündliche Vorstufe scheint bei einem Text, dessen literarischer Charakter derart konstitutiv ist, höchst spekulativ und kaum vorstellbar.

6. Redaktionsgeschichte

Im Folgenden werde ich versuchen, den sukzessiven Wachstumsprozess des Textes nachzuzeichnen und die literarischen Schichten zeit- und theologiegeschichtlich einzuordnen, wobei notwendigerweise auch das literarische Umfeld innerhalb des Proverbienbuches in den Blick zu nehmen sein wird.

Zunächst erscheint es sinnvoll, die beiden Schichten des Textes⁵² zu betrachten und sie auf ihre Redaktionsgeschichte hin getrennt zu untersuchen. Hierbei wird zunächst der als Weisheitsgedicht herausgearbeitete Hauptteil des Texts betrachtet.

Der Text weist eine starke motivische Anlehnung an den ersten Schöpfungsbericht auf (neben der motivischen Parallele von Prov 8,27-29b zu Gen 1,6-8⁵³ fällt auch eine starke terminologische Nähe

⁵¹ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 224.

⁵² Vgl. Literarkritik.

⁵³ Vgl. Literarkritik.

auf, z.B. durch Formulierungen wie על־פְּנֵי תְהוֹם⁵⁴ oder מִיָּם⁵⁵), sodass eine Kenntnis dessen angenommen werden muss. Daraus ergibt sich für den *terminus a quo*, dass das Gedicht frühestens im 6. Jh. v. Chr. entstanden sein kann,⁵⁶ da der erste Schöpfungsbericht der Priesterschrift zuzuordnen ist,⁵⁷ welche allgemein als exilisch-nachexilisch eingestuft wird.⁵⁸ Den *terminus ad quem* kann zunächst die Proverbien-Septuaginta abstecken. Sie enthält zwar zahlreiche Abweichungen vom MT, hierbei handelt es sich allerdings vor allem um Umstellungen und theologische Eingriffe, sodass davon ausgegangen werden muss, dass der Text der Proverbien-Septuaginta jünger ist, als der hebräische Text.⁵⁹ Daraus lässt sich folgern, dass die Proverbien (und somit auch das Weisheitsgedicht in Prov 8) spätestens im 2. Jh. v. Chr., auf das die Proverbien-Septuaginta ungefähr datiert wird,⁶⁰ abgeschlossen waren.

Eine Datierung der Stellen, die, wie die Literarkritik gezeigt hat, nicht dem Weisheitsgedicht zuzuordnen sind (also Prov 8,32a.33.35a.36b), sondern den Epilog zu Prov 8,5-21 bilden, scheint nur im Kontext des Gesamttextes und im Lichte von Prov 1-9 sinnvoll, wodurch es auch erst möglich wird, diese in ein relatives Verhältnis zu dem Weisheitsgedicht zu stellen. Diese Analyse wird eine redaktionsgeschichtliche Betrachtung von Prov 1-9 auch im Kontext des restlichen Proverbienbuches voraussetzen. Dem Umfang dieser Arbeit geschuldet ist es mir nicht möglich, eine vollständige Redaktionsgeschichte zu Prov 1-9 zu erarbeiten, weswegen ich mich hier darauf beschränken werde, diejenigen Modelle darzustellen, die mit meinen Beobachtungen am besten korrespondieren und mir am schlüssigsten erscheinen.

⁵⁴ Gen 1,2.

⁵⁵ Gen 1,6 u.ö.

⁵⁶ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 266.

⁵⁷ Vgl. Kratz, Komposition, S. 230-233.

⁵⁸ Vgl. Kratz, Komposition, S. 248.

⁵⁹ Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 270; Schäfer, Poesie, S. 265f.

⁶⁰ Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 270.

Für die grundlegenden redaktionskritischen Überlegungen ist es zunächst notwendig, Prov 1-9 zu gliedern. Es scheint zunächst sinnvoll, hier verschiedene Lehrreden und Weisheitsgedichte herauszustellen.⁶¹ Aufgrund der bisherigen Untersuchungen scheint das von Rolf Schäfer vorgeschlagene Modell am besten mit den Ergebnissen zu korrespondieren.

Schäfer schlägt zunächst für den Grundbestand von Prov 1-9, neben der Einleitung (die er in Prov 1,1-4.6 sieht) zwölf Lehrgedichte⁶² als Grundbestand vor,⁶³ die er in zwei Gruppen einteilt.⁶⁴ Die ersten sechs Reden stellen eine Warnung vor der Torheit und Empfehlung der Weisheit dar, während die letzten sechs Gedichte eigentlich den gleichen Gegenstand behandeln, diesen aber metaphorisch, anhand zweier Frauengestalten, darstellen.⁶⁵ Dabei stellt sich auch die Frage, ob diese Zweiteilung mit unterschiedlicher Redeweise schon in Prov 1,1-6 terminologisch vorbereitet wird, was den Rückschluss erlauben würde, dass Prov 1,1-6 von einer Endredaktion vorangestellt wurden, um die beiden Sechsergruppen zu verbinden.⁶⁶ Dies würde auch die Frage aufwerfen, ob die Textkomplexe ursprünglich mal selbstständig gewesen sein könnten, allerdings erscheint eine solche Möglichkeit im vorliegenden Text keinesfalls mehr nachweisbar zu sein und bleibt daher rein spekulativ.⁶⁷

Schäfer nimmt von diesem Korpus ausgehend drei Redaktionen an:

Die erste hat fünf Zwischenstücke hinzugefügt,⁶⁸ die meist die

⁶¹ Meinhold z.B. teilt Prov 1-9, neben Prolog, in 10 Lehrreden und 4 Weisheitsreden, während Baumann zwar auch von 10 Lehrreden, allerdings nur von 3 Weisheitsgedichten ausgeht. Vgl. Meinhold, Sprüche, S. 43-47; Baumann, Weisheitsgestalt, S. 251-260.

⁶² Schäfer nutzt diesen Begriff anstatt des Begriffes der Lehrrede.

⁶³ Der Korpus der ursprünglichen Gedichte wird von Schäfer folgendermaßen angenommen: I. Prov 1,8-19; II. Prov 2,1-5.9-15.20-22; III. Prov 3,1-3b.4.21-24.35; IV. Prov 4,1-4ca.5b-6.8-9; V. Prov 4,10-19; VI. Prov 4,20-27; VII. Prov 5,1-6.8-13; VIII. Prov 5,15-20; IX. Prov 6,20-21.23-26; X. Prov 7,1-22.23bc.25-27; XI. Prov 8,5-12.13b-21.32a.33.35a.36b; XII. 9,1-6.13-18.

⁶⁴ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 263.

⁶⁵ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 263.

⁶⁶ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 263.

⁶⁷ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 263f.

⁶⁸ Schäfer sieht die Zwischenstücke an folgenden Stellen: Z1. Prov 3,13-18; Z2.

Grundgedanken des Lehrgedichtes um konkrete Ratschläge erweitern⁶⁹ und damit in sich geschlossene Texteinheiten bilden, die sich deutlich von den Lehrgedichten abheben.⁷⁰

Bei der zweiten und umfangreichsten Redaktion handelt es sich um eine theologische Umgestaltung, die durch das Einfügen bzw. Einarbeiten zweier Weisheitsgedichte,⁷¹ sowie Umgestaltungen und Erweiterungen durch Zusätze,⁷² geschah.⁷³

Die letzte Redaktionsstufe hat lediglich 14 kommentierende bzw. erläuternde Zusätze⁷⁴ hinzugefügt.⁷⁵

Aus den vorangegangenen Analyseschritten ergeben sich dann auch Erkenntnisse zur relativen Datierung des Textes. Besonders relevant für Prov 8,22-36 ist an dieser Stelle die zweite Redaktion. Diese stark theologisch geprägte Redaktion zeichnet sich rein objektiv durch die Verwendung des Tetragramms aus.⁷⁶ Betrachtet man die Lehrgedichte, so ergibt sich, dass sie ohne die Bearbeitungen sinnvolle Lehrreden ergeben, die noch keine Verbindung von Weisheit und Jahwe kennen. Diese wird erst mit der zweiten Redaktion eingeführt, was es sinnvoll erscheinen lässt, dass diese Teile jünger sind und theologisch die Weisheit Jahwe unterordnen und gleichzeitig als wichtig erweisen wollen, oder einfacher, versuchen das Weisheitsdenken mit dem Jahwe-Glauben zu vereinbaren.⁷⁷ Dahinter scheint auch eine Reinterpretation der Weisheit, in einer Zeit der theologischen

Prov 3,27-30; Z3. Prov 6,1-2.4-15; Z4. Prov 6,27-35; Z5. Prov 9,7-9.12.

⁶⁹ Ausnahme ist hier Prov 3,13-18. Vgl. Schäfer, Poesie, S. 264, Anm. 1056.

⁷⁰ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 264.

⁷¹ Neben dem Weisheitsgedicht im untersuchten Text verortet Schäfer das andere Weisheitsgedicht in Prov 1,20-22a.23-27b.28-33.

⁷² Die Zusätze stellen folgende Stellen dar: T1. Prov 1,7; T2. Prov 2,5-8; T3. Prov 2,16-19; T4. Prov 3,5-12; T5. Prov 3,19-20; T6. Prov 3,25-26; T7. Prov 3,31-34; T8. Prov 5,21-22ba.23; T9. Prov 6,16-19; T10. Prov 8,13a; T11. Prov 9,10.

⁷³ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 264.

⁷⁴ Die Zusätze sind: K1. Prov 1,5; K2. Prov 1,22bc; K3. Prov 1,27c; K4. Prov 3,3c; K5. Prov 4,4cß-5a; K6. Prov 4,7; K7. Prov 5,7; K8. Prov 5,14; K9. Prov 5,22bß; K10. Prov 6,3; K11. Prov 6,22; K12. Prov 7,22c-23a; K13. Prov 7,24; K14. Prov 9,11.

⁷⁵ Vgl. Schäfer, Poesie, S.265.

⁷⁶ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 264.

⁷⁷ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 264f.

Spannung zwischen Weisheit und Jahwe-Glaube, wie sie etwa in Jes 5,21, Jes 29,14 oder Jer 8,8f zu spüren ist, zu stehen.⁷⁸

Durch diese Überlegung scheint es schlüssig, das Weisheitsgedicht in Prov 8 für jünger, als das Lehrgedicht in Prov 8 zu halten.

Zur Datierung des Gesamtkomplexes Prov 1-9 muss zunächst festgestellt werden, dass diese Kapitel als Einleitung zum restlichen Proverbienbuch fungieren.⁷⁹ Hält man sich ergänzend noch vor Augen, wie konstitutiv der literarische Charakter von Prov 1-9 im Kontext des restlichen Buches ist,⁸⁰ so liegt die Vermutung nahe, eine Entstehung nach Prov 10-29 für Prov 1-9 anzunehmen. Erstere werden gemeinhin in der Forschung in die israelische Königszeit datiert,⁸¹ wodurch die Entstehung von Prov 1-9 definitiv für einen späteren Zeitpunkt anzunehmen ist. Es kann, wie bereits dargestellt, auch für den Gesamtzusammenhang von Prov 1-9 gelten, dass mit der Proverbien-Septuaginta, also ca. 200 v. Chr., das Proverbienbuch definitiv abgeschlossen gewesen sein musste.⁸² Daneben können auch inhaltliche Kriterien für eine nähere Datierung mit herangezogen werden. Es fällt z.B. auf, dass in Prov 1-9 mehrfach die Mischehenproblematik angesprochen wird, was thematisch an Esra und Nehemia, sowie Dtn 7,3 anklängt.⁸³ Hier wird vor allem vor der fremden Frau (נְכַרְיָהָ) gewarnt,⁸⁴ was seine Parallele bei Esra und Nehemia hat.⁸⁵ Eine weitere Thematik, die in Prov 3,9 angesprochen wird, ist die der Zehntabgabe, welche sich in Maleachi und Nehemia⁸⁶ wiederfindet.⁸⁷ Daneben gibt es motivische Parallelen zwischen Prov 1-9 und Tritojesaja, wovon hier vor allem das Verhältnis von Heil und

⁷⁸ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 265.

⁷⁹ Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 264.

⁸⁰ Vgl. Formgeschichte.

⁸¹ Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 268.

⁸² Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 270; Schäfer, Poesie, S. 265f.

⁸³ Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 271; Schäfer, Poesie, S. 268f.

⁸⁴ Prov 2,16; 5,20; 6,24; 7,5.

⁸⁵ Z.B. in Esr 10,2.10.11.14.17.18.44 und Neh 13,26f. Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 271; Schäfer, Poesie, S. 268f.

⁸⁶ Genauer: Mal 3,6-12; Neh 10,36-39; Neh 13,10-13.

⁸⁷ Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 271.

Heilsspender in den Makarismen von Prov 8,32-34 relevant ist, welches eine Parallele in Jes 56,1f. hat.⁸⁸ Diese Motivparallelen könnten auf theologische Topoi hinweisen, die ein ähnliche Entstehungszeit vermuten lassen.⁸⁹ Die Parallelen zu Esra, Nehemia, Maleachi und auch die Verbindung mit Tritoesaja, welches zu diesem Zeitpunkt nicht zwangsläufig schon abgeschlossen sein musste,⁹⁰ lassen eine Datierung spätestens in das 5. Jh. v. Chr., also in die Perserzeit, sinnvoll erscheinen.⁹¹ Gleichzeitig lassen diese Motivparallelen, da sie auch in der Grundschrift von Prov 1-9 zu finden sind, den Schluss zu, dass eine Entstehung von Prov 1-9 nicht vor der Exilszeit anzunehmen ist.⁹² Über eine mögliche frühere Entstehung einzelner Texte des Abschnitts kann hier nur spekuliert werden.

Es kann also festgehalten werden, dass Prov 1-9, samt ihrer Redaktionen, vermutlich irgendwann zwischen der Exils- und der Perserzeit entstanden sind.

7. Formgeschichte

Im Folgenden werde ich zunächst die Formmerkmale des Textes analysieren, ihn danach, im Vergleich mit den anderen Gedichten, in den Großzusammenhang von Prov 1-9 stellen, um ihn dann einem Gattungstypus zuzuordnen. Anschließend werde ich ihn auf einen *Sitz im Leben* respektive *Sitz im Buch* untersuchen.

Zunächst fällt auf, dass das Gedicht⁹³ ein dichotomisches Korpus

⁸⁸ Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 271.

⁸⁹ Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 272.

⁹⁰ Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 272.

⁹¹ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 266; Baumann, Weisheitsgestalt, S. 272.

⁹² Vgl. Schäfer, Poesie, S. 268f.

⁹³ Als maßgeblich mag hier der in der Literarkritik herausgearbeitete Korpus gelten.

besitzt (VV. 4.22-26 und VV. 27-31), das von einem Prolog (VV. 1-3) und einem Epilog (VV. 34a.32b.34bc.35b-36a) gerahmt wird.⁹⁴

Jede Hälfte des Korpus besteht aus zwei gleichartigen Strophen mit jeweils drei Bikola.⁹⁵ Die Strophen verhalten sich synthetisch zueinander, d.h. der Gedanke des ersten Kolons wird im zweiten weiter geführt, bzw. begründet.⁹⁶

Der Prolog bereitet auf das Kerngedicht vor, indem er die Weisheit als sprechende Person vorstellt und ihre Rede einleitet.

Die tatsächliche Rede beginnt in V. 4 mit einer Art Lehreröffnungsformel (אֱלִיָּכֶם אִישִׁים אֶקְרָא).⁹⁷ Es folgt das Kerngedicht. Das Ende bildet der Epilog mit den beiden Makarismen und der Schlussmotivation.⁹⁸

Betrachtet man den Text im Kontext des Proverbienbuches, so fällt auf, dass er sich, als Weisheitsgedicht, in die Gedichtsammlung in Prov 1-9, die aus 12 Lehrgedichten und zwei Weisheitsgedichten besteht,⁹⁹ gut einfügt, indem er nach einem Schema funktioniert, das für diese Gedichtsammlung konstitutiv ist.¹⁰⁰ Alle diese Gedichte besitzen ein dichotomisches Korpus, das ihren Hauptteil bildet.¹⁰¹ Diese Korpora stehen entweder für sich, oder werden durch rahmende Teile, wie z.B. Prolog und Epilog, umschlossen.¹⁰² Die meisten dieser Gedichte bestehen jeweils nur aus einer Strophe, einige, wie das zu Untersuchende, allerdings auch aus zwei Strophen, manche sogar aus drei Strophen.¹⁰³

Die meisten der Strophen haben einen Umfang von drei oder vier Bikola, in einigen Fällen sind aber auch zwei, fünf oder sieben Bikola

⁹⁴ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 251f.

⁹⁵ Vgl. Luchsinger, Poetik, S. 70; Schäfer, Poesie, S. 254.

⁹⁶ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 254f.

⁹⁷ Vgl. Müller, Proverbien, S. 291.

⁹⁸ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 224.

⁹⁹ Vgl. Redaktionsgeschichte.

¹⁰⁰ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 251.

¹⁰¹ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 251.

¹⁰² Vgl. Schäfer, Poesie, S. 252.

¹⁰³ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 252-254.

zu finden.¹⁰⁴ Bei allen Korpora steht sich immer eine gleiche Anzahl von Strophen gegenüber, die eine inhaltlich und metrisch gleichartige Struktur besitzen.¹⁰⁵ Die einzelnen Kola verhalten sich zueinander stets synthetisch, antithetisch oder synonym.¹⁰⁶

Zusammenfassend kann also eine Gedichtsgattung in Prov 1-9 konstatiert werden, die sich durch ein gleich bleibendes Grundgerüst (dichotomisches Kernkorpus), sowie optionale Merkmale (etwa Rahmungen) und variable Strophenanzahl mit verschiedenen vielen Bikola beschreiben lässt. Schäfer beschreibt dies als strophische Dichotomie, die die Struktur und Funktion eines Parallelismus membrorum von der Ebene der Verse auf die der Strophen überträgt.¹⁰⁷ Man kann also von einer einheitlichen Gedichtsgattung in Prov 1-9 sprechen.

Bei der Frage nach dem *Sitz im Leben* muss zunächst dem strikt durchdeklinierten Gedichtscharakter des Textes Rechnung getragen werden. Dieser kann nur im Zusammenhang der anderen Gedichte in Prov 1-9 betrachtet werden, womit auch der Tatsache Rechnung getragen werden muss, dass Prov 1-9 als Einleitung ins Proverbienbuch fungieren.¹⁰⁸

Durch die strikte Struktur der Gedichte in Prov 1-9, die eindeutig eine literarische Funktion erfüllt, kann nur darüber spekuliert werden, ob Teile der Gedichte, insbesondere das vorliegende Weisheitsgedicht, jemals in eigenständiger Form vorgelegen haben und ein *Sitz im Leben* erscheint hier höchstens über einen *Sitz im Buch* annähernd greifbar.¹⁰⁹

Baumann weist diesbezüglich, in Bezugnahme auf Jan Assmann,¹¹⁰

¹⁰⁴ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 254.

¹⁰⁵ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 254.

¹⁰⁶ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 254f.

¹⁰⁷ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 254f.

¹⁰⁸ Vgl. Redaktionsgeschichte.

¹⁰⁹ Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 264.

¹¹⁰ Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 264, Anm. 882 und Anm. 884.

darauf hin, dass die Weisheitsliteratur die Weisheit nicht recht zu repräsentieren vermag, da diese eigentlich situationsgebunden ist und ihre Verschriftlichung sie aus ihrem eigentlichen Kontext reißt und der unmittelbaren Anwendung entzieht.¹¹¹ Dadurch ergibt sich allerdings ein völlig neuer Wirkungskreis, da die Gedichte somit über die Zeit konserviert sind und auf die spezifischen, sich ändernden, Lebensumstände der Leser durch die Zeit angewendet werden können.¹¹²

Wenn also ein *Sitz im Leben* konstatiert werden soll, muss, Baumann folgend, am ehesten ein Sitz im schulischen Kontext oder im Kontext familiärer Unterweisung angenommen werden.¹¹³ Es bleibt demnach klar, dass Prov 1-9 als Einleitung der Proverbien ein literarisches Produkt mit literarischer Zielsetzung ist, in welchem lediglich ein *Sitz im Buch* plausibel gesichert werden kann.¹¹⁴

Zusammenfassend kann man somit das vorliegende Weisheitsgedicht als typischen Vertreter der in Prov 1-9 befindlichen Gedichte verstehen, denen als Einleitung der Proverbien ein *Sitz im Buch* zu attestieren ist.

8. Traditionsgeschichte

Im Folgenden werde ich in Prov 8,22-36 einerseits die Schöpfungstheologie und die Rolle der Weisheit in ihr, sowie andererseits die Weisheit und ihre Beziehung zu Jahwe analysieren.

Obwohl die Endgestalt des AT die Schöpfung voranstellt, handelt es sich bei alttestamentlicher Schöpfungstheologie um nachexilische Vorstellungen, die im Lichte der exilischen Krisenerfahrungen

¹¹¹ Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 264.

¹¹² Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 264f.

¹¹³ Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 265.

¹¹⁴ Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 267f.

entwickelt wurden.¹¹⁵ Eine einheitliche Schöpfungstheologie kennt das AT dabei nicht, es handelt sich eher um einzelne Theologien, die vor allem im Psalter, in Deuterocesaja, der Urgeschichte, der Weisheitsliteratur, sowie der nicht kanonischen Apokalyptik zu finden sind.¹¹⁶

Die biblische Schöpfungstheologie beginnt in vorexilischer Zeit, vor allem in den Hymnen des Psalter, mit Jahwe, der als Landesgott das Land erhält und versorgt und seinen Sitz in Jerusalem hat, folglich die übliche Rolle eines kanaanäischen Landesgottes einnimmt.¹¹⁷ Ein ähnliches Bild zeichnet v.a. die ältere Spruchweisheit, die, mehr von sichtbaren Phänomenen ausgehend, ebenfalls den Bestand bzw. Nichtbestand der Welt diskutiert, wofür sie i.d.R. allerdings nicht die Gestalt eines Schöpfergottes benötigt.¹¹⁸ Beginnend in neuassyrischer, vor allem aber in neubabylonischer Zeit, wird die Erschaffung der Erde mehr und mehr zum Thema der Schöpfungstheologie, was sich vor allem in den exilischen Psalmen und in den Prophetenbüchern¹¹⁹ niederschlägt. Hier wird aus dem Herrn der Welt der Schöpfer der Erde, was auch mit der Erwählung Israels in Verbindung gebracht wird und in der Kosmologie der Priesterschrift (v.a. Gen 1) gipfelt, die für die weitere Überlieferung von größter Bedeutung ist.¹²⁰ Mit dieser Kosmologie setzt sich dann vor allem die jüngere Weisheitsliteratur auseinander, wo sich z.B. bei Hiob dem Schöpfer über eine Anklage gegen ihn genähert wird oder in Prov 1-9 die Weisheit als Mittler der Offenbarung auftritt.¹²¹ An die folgende Krise der Weisheit schließen sich dann die späteren Schriften (v.a. Apokalyptik und Jesus Sirach) an und entwickeln daraus spätere schöpfungstheologische Gedanken.¹²²

¹¹⁵ Vgl. Kratz / Spieckermann, Schöpfer, S. 258f.

¹¹⁶ Vgl. Kratz / Spieckermann, Schöpfer, S. 259.

¹¹⁷ Vgl. Kratz / Spieckermann, Schöpfer, S. 279.

¹¹⁸ Vgl. Kratz / Spieckermann, Schöpfer, S. 279f.

¹¹⁹ Schwerpunktmäßig in Deuterocesaja.

¹²⁰ Vgl. Kratz / Spieckermann, Schöpfer, S. 280.

¹²¹ Vgl. Kratz / Spieckermann, Schöpfer, S. 280.

¹²² Vgl. Kratz / Spieckermann, Schöpfer, S. 280f.

Dementsprechend schließt sich Prov 8,22-36 an den schöpfungstheologischen Horizont der Priesterschrift (besonders Gen 1) an, indem sie Gottes Schöpfung als Ergebnis betrachtet, sowie sein Schöpfungshandeln nennt,¹²³ und auf das Dabeisein der Weisheit an seiner Seite, Tag für Tag, eingeht.¹²⁴ Die Entdeckungsfreude der Weisheit scheint hier zentrales Thema zu sein, die mit dem menschlichen Streben nach Erkenntnis korrespondiert, sodass hier die Schöpfungstheologie als Medium benutzt wird, um Aussagen über die Weisheit zu transportieren.¹²⁵

Zur Charakterisierung der Weisheit ist zunächst die alttestamentliche Geschichte der Weisheit nachzuzeichnen. In der frühen Weisheitsliteratur findet noch keine Personifizierung der Weisheit statt, und auch ein Bezug auf Gott ist eher selten zu finden, sodass sich die Weisheit hier eher als Handlungsprinzip charakterisieren lässt, dessen Ausführung zu Gerechtigkeit führt.¹²⁶ Mit dem Gerechtigkeitsbegriff findet sich dann ein Motiv, das auch außerhalb der Weisheitsliteratur wichtig für die alttestamentliche Theologie ist. Die Weisheit fungiert hier als Zeuge für das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit im Kontext des Tun-Ergehen-Zusammenhangs.¹²⁷ In der nachexilischen Weisheit scheint der Tun-Ergehen-Zusammenhang immer mehr in Zweifel zu geraten,¹²⁸ weshalb die Weisheit neuer Bestimmung bedarf. In den Proverbien (vor allem den jüngeren Teilen, wie Prov 1-9) wird z.B. das Verhältnis der Weisheit und Jahwes neu bestimmt.¹²⁹

Dieser Hintergrund liegt der Rede von der Weisheit in Prov 8,22-36

¹²³ Vgl. Doll, Menschenschöpfung, S. 53.

¹²⁴ Vgl. Doll, Menschenschöpfung, S. 54.

¹²⁵ Vgl. Doll, Menschenschöpfung, S. 54f.

¹²⁶ Vgl. Köhlmoos, Weisheit, S. 490f.

¹²⁷ Vgl. Köhlmoos, Weisheit, S. 491.

¹²⁸ Dieses scheinbare Wegfallen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs ist z.B. zentrales Thema im Hiobbuch.

¹²⁹ Vgl. Köhlmoos, Weisheit, S. 491f.

zugrunde. Die Weisheit wird als transzendentes Wesen dargestellt,¹³⁰ dessen Verhältnis zu Jahwe nicht vollständig bestimmbar ist, weshalb, vor allem im Reden von Weisheit und Jahwe, die Grenzen teilweise verschwimmen.¹³¹ Es wird allerdings deutlich, dass die Weisheit eindeutig von Jahwe geschaffen ist¹³² und danach als Schoßkind vor ihm spielt, wodurch m.E.¹³³ deutlich wird, dass die Weisheit, gewissermaßen als naives Kind, Jahwe untergeordnet ist.¹³⁴ Darin wird die theologische Intention, die Weisheit als zentral herauszustellen und doch Jahwe unterzuordnen, deutlich.¹³⁵ Ein Grund für die Einführung der personifizierten Weisheit könnte einerseits der Wunsch nach einem Mittler¹³⁶ zwischen Mensch und Gott sein,¹³⁷ andererseits ist auch denkbar, dass mit einem immer persönlicher werdenden Gottesbild, z.B. im Hiobbuch, der Wunsch nach einem transzendenten Gegenüber aufgekommen sein könnte.¹³⁸

Zusammenfassend kann also von einem Verhältnis gesprochen werden, bei dem die Weisheit in Prov 8,22-36 Gott ergänzend zur Seite steht, diesem aber klar untergeordnet ist.

9. Fazit

In der vorliegenden Arbeit ist deutlich geworden, dass es sich bei dem untersuchten Abschnitt Prov 8,22-36 um ein Weisheitsgedicht handelt,

¹³⁰ Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 293.

¹³¹ Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 312.

¹³² Vgl. Prov 8,22-25.

¹³³ Anders sieht dies Baumann, die konstatiert, ein eindeutig hierarchisches Verhältnis sei zwischen Gott und Weisheit nicht auszumachen. Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 312.

¹³⁴ Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 312; Schäfer, Poesie, S. 264; Meinhold, Sprüche, S. 147.

¹³⁵ Vgl. Schäfer, Poesie, S. 264.

¹³⁶ Der Mittlerbegriff ist in der Theologie sehr umstritten und muss wohl am ehesten als Heilmittler verstanden werden. Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 293.

¹³⁷ Dies wird in Prov 8,22-31 auch auf textlicher Ebene deutlich. Vgl. Überlieferungsgeschichte. Eine Mittlerrolle der Weisheit konstatiert auch Meinhold. Vgl. Meinhold, Sprüche, S. 147.

¹³⁸ Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, S. 313f.

in welchem sich auch Teile des Epilogs einer Lehrrede befinden. Das Weisheitsgedicht findet sich in den VV. 22-31.34a.32b.34bc.35b-36a, der Epilog der Lehrrede in den VV. 32a.33.35a.36b. Das Weisheitsgedicht wurde vermutlich redaktionell in die ältere Lehrrede eingefügt und mit dieser zu einer Einheit verbunden. Statt eines *Sitzes im Leben* scheint eher ein *Sitz im Buch* wahrscheinlich zu sein. Das Weisheitsgedicht scheint in einer späteren theologischen Redaktion in den Kontext der ursprünglichen Lehrreden von Prov 1-9 eingefügt worden zu sein. Der Text wurde wohl nach einem Gedichtstypus gestaltet, der sich relativ einheitlich durch Prov 1-9 zieht. Es lässt eine weisheitliche Auseinandersetzung mit der priesterschriftlichen Kosmologie vermuten, die die ältere Weisheitsvorstellung theologisch neu interpretiert und in Beziehung zu Jahwe gesetzt hat.

10. Literaturverzeichnis:

Die Abkürzungen richten sich nach: Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG⁴, UTB 2868, Tübingen 2007.

I. Quellen und Hilfsmittel:

- Biblia Hebraica Stuttgartensia, hg. v. Karl Elliger und Wilhelm Rudolph, Stuttgart 5., verbesserte Auflage 1997.
- Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem, hg. v. Robert Weber u.a., Stuttgart 5., verbesserte Auflage 2007.
- Elberfelder. Bibel, Wuppertal 2007.
- Gesenius, Wilhelm / Meyer, Rudolf / Donner, Herbert: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Heidelberg u.a. 18. Auflage 2013.
- Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hg. v. Wolfgang Kraus und Martin Karrer, Stuttgart 2009.

II. Sekundärliteratur:

- Baumann, Gerlinde: Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1-9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien, FAT 16, Tübingen 1996.
- Becker, Uwe: Exegese des Alten Testaments. Ein Methoden- und Arbeitsbuch, Tübingen 3., überarbeitete Auflage 2011.
- Doll, Peter: Menschenschöpfung und Weltschöpfung in der alttestamentlichen Weisheit, SBS 117, Stuttgart 1985.
- Fischer, Alexander Achilles: Der Text des Alten Testaments. Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica von Ernst Würthwein, Stuttgart 2009.
- Gemser, Berend: Sprüche Salomos, HAT I.16, Tübingen 2., verbesserte und vermehrte Auflage 1963.
- Köhlmoos, Melanie: Art. Weisheit / Weisheitsliteratur II. Altes Testament, TRE 35, 2003, 486-497.
- Kratz, Reinhard Gregor: Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik, Göttingen 2000.
- Kratz, Reinhard Gregor / Spieckermann, Hermann: Art. Schöpfer / Schöpfung II. Altes Testament, TRE 30, 1999, 258-283.
- Luchsinger, Jürg: Poetik der alttestamentlichen Spruchweisheit, Poetologische Studien zum Alten Testament 3, Stuttgart 2010.
- Meinhold, Arndt: Die Sprüche. Teil 1: Sprüche 1-15, ZBK.AT 16.1, Zürich 1991.
- Müller, Achim: Proverbien 1-9. Der Weisheit neuer Kleider, BZAW 291, Berlin u.a. 2000.
- Sæbø, Magne: Sprüche. Übersetzt und erklärt von Magne Sæbø, ATD 16,1, Göttingen 2012.

- Schäfer, Rolf: Die Poesie der Weisen. Dichotomie als Grundstruktur der Lehr- und Weisheitsgedichte in Proverbien 1-9, WMANT 77, Neukirchen-Vluyn 1999.

11. Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass die Proseminararbeit im Alten Testament an der Universität Göttingen mit dem Titel: „Übersetzung und Exegese von Proverbien 8,22-36“ meine eigenständige Leistung darstellt. Ich versichere, dass ich bei der Anfertigung keine andere als nur die im Verzeichnis angegebene Literatur benutzt habe, ich alle benutzten Quellen und Hilfsmittel in der Arbeit angegeben und die Stellen der Arbeit, die anderen Werken dem Wortlaut oder der Gedankenführung nach entnommen sind, unter Angabe der Quelle als Entlehnung kenntlich gemacht habe.

Göttingen, 13.03.2014