



Otto Kaiser

Die Weisheit Salomos

Stuttgart: Radius-Verlag 2010. 134 S. €16,00
ISBN 978-3-87173-906-4

Franz Josef Backhaus (2012)

Der bekannte Marburger Alttestamentler Otto Kaiser legt mit diesem Büchlein eine ausgezeichnete Einführung in das jüngste Buch des alttestamentlichen Kanons der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche vor. Im ersten Teil „Übersetzung“ (S. 7-50) bietet er eine Übersetzung des Buches, gegliedert von Zwischenüberschriften, die zugleich die von ihm vertretene Komposition verraten. Unter der Überschrift „Zur Einführung“ (S. 51-89) werden der „Name des Buches und seine Stellung im Kanon der christlichen Kirchen“ sowie der Aufbau, Inhalt und die literarische Eigenart behandelt. Danach analysiert K. die drei Teile Weish 1,1-6,21; 6,22-11,1 und 11,2-19,22, an die sich Überlegungen zu „Zeit und Ort der Entstehung des Buches“ sowie zur geistigen Welt der Weisheit Salomos anschließen. Im „Anhang“ (S. 90-131) werden zunächst der Zeus-Hymnus des Kleantes und die Isis-Aretalogie von Kyme jeweils in deutscher Übersetzung vorgelegt. Daran schließt sich ein ausführliches Verzeichnis von biblischen und außerbiblischen Parallelstellen für fast jeden Vers des gesamten Weisheitsbuches an, gefolgt von einem Verzeichnis der Abkürzungen von biblischen und außerbiblischen Schriften, das mit einem ausführlichen Verzeichnis der Sekundärliteratur schließt. Das Buch endet mit einem informativen Nachwort (S. 132-134).

Die sonst sehr sorgfältig gearbeitete Übersetzung ist an einigen Stellen fehlerhaft. Im Rahmen einer kurzen Aufzählung sei auf die Stellen hingewiesen, die mir bei einer ersten Durchsicht aufgefallen sind: In Weish 1,3c muss das „in“ gestrichen werden; in 3,3a fehlt eine Übersetzung des griechischen *aph hemon* („von uns“); in 4,14d fehlt eine Übersetzung des *to toiouto* („das Derartige“); in 7,9a fehlt eine Übersetzung des *atimeton* („unschätzbar“); in 14,14b bezieht sich das *auton* nicht auf die Welt, sondern auf die Götterbilder; in 16,14 fehlt ein ganzes Kolon („aber den hinausgegangenen Geist lässt er nicht zurückkehren“); in 18,9e wird das *pateron* nicht übersetzt. In 19,8a wird griechisch *di' ou* („durch sie“) nicht übersetzt. Ebenfalls fehlt die Versangabe von Weish 17,21.

Weitere Überlegungen zur Übersetzung schließen sich hier an: K. übersetzt konsequent griechisch *asebeis* mit „Frevler“ und nicht mit „Gottlose. Nur in 14,9 übersetzt er *asebon* und *asebeia* mit „der Gottlose“ und „Gottlosigkeit“. Warum? Der Imperfekt *diephtheironto* in 16,5b drückt einen Vorgang aus, der noch andauert, sodass sich vom Aspekt her (durativ, nicht resultativ) die Übersetzung „umzukommen drohten“ und nicht „vernichtet wurden“ nahelegt. Unverständlich ist, dass K. in 3,12a und 10,7d jeweils von „Weiber/Weib“ und nicht von „Frauen/Frau“ spricht.

K. schätzt das Weisheitsbuch als „ein hoch hellenistisches sprachliches Kunstwerk“ ein, das „zugleich ein Zeugnis der jüdischen Hoffnung auf die Verleihung des ewigen Lebens an die Gerechten“ darstellt (S. 51). Als lehrhafte Mahnschrift „nach der Art eines griechisch-hellenistischen Protrepikos“ (S. 53) verbindet das Weisheitsbuch ethische Ermahnungen mit kosmologischen Belehrungen und theologischen Bewertungen. Bildet Weish 1,1-6,21 eine in sich geschlossene Mahnrede, in der die Gegenüberstellung von Gerechter und Frevler/Gottloser dominiert, bildet 6,22-11,1 ein Enkomion (Lobrede) auf die Weisheit. Der umfangreiche dritte Teil 11,2-19,22, der mit 11,15-12,27 (strafender und barmherziger Gott) und 13,1-15,19 (von der Torheit des Götzen- und Bilderkultes) zwei Exkurse beinhaltet, stellt eine prinzipielle Neuinterpretation (vgl. Weish 11,5.15f) einiger zentraler Pentateuchtexte dar, durch die das göttliche Handeln an „Israel“ und an den „Ägyptern“ in der Vergangenheit illustriert wird. Kompositorisch wird dies im Rahmen von sieben *synkriseis* (vergleichende Gegenüberstellungen) durchgeführt.

Hinsichtlich der Sprache fallen K. zwei Eigentümlichkeiten auf: in 1,1-6,21 liegt Poesie nach den Gesetzmäßigkeiten des (hebräischen) Parallelismus Membrorum vor. Auffällig ist auch der „barocke“ Sprachstil (S. 54), der sich durch Stilfiguren wie z.B. das Hyperbaton auszeichnet. Nimmt man noch die Stileigentümlichkeit der Antonomasie (Vermeidung von Personen- und Eigennamen) hinzu, so lässt sich daraus schließen, dass sowohl der Autor als auch seine Adressaten zur gebildeten Oberschicht der jüdischen Gemeinde in Alexandria gehören, die sich sowohl in der jüdischen Tradition als auch in der griechisch-hellenistischen Bildung auskennen.

Auf den Seiten 55-72 analysiert K. überzeugend die drei Teile des Weisheitsbuches hinsichtlich ihrer kompositorischen Eigentümlichkeiten und ihrer inhaltlichen Hauptaussagen. Kompositorisch auffällig ist, dass die Zahl „sieben“ durchgängig eine zentrale Rolle spielt: siebenteilige Ringkomposition von 1,1-6,21; Aufbau des Enkomion in 6,22-11,1 aus sieben Teilen; die sieben *synkriseis* in 11,2-19,22.

Der Gegensatz zwischen Gerechten und Frevlern/Gottlosen im ersten Teil des Weisheitsbuches verortet K. innerjüdisch in der Diasporagemeinde von Alexandria, indem konservative, auf strenge Toraobservanz bedachte Juden den liberalen und assimilierten Juden gegenüberstehen, wobei die erste Gruppe durchaus der griechisch-hellenistischen Kultur aufgeschlossen gegenübersteht und insofern einer Inkulturation nicht abgeneigt ist. Maßgebend bei aller Aufnahme von und Inspiration durch griechisch-hellenistisches Gedankengut ist aber für sie die jüdische Tradition mit der Tora/dem *nómos* als Zentrum.

Im Enkomion wird auf das Wesen und das Wirken der Weisheit näher eingegangen. In ihrer Mittlerfunktion zwischen Gott und Welt zeichnet sie sich durch ein Zugleich von Nähe und Distanz zu Gott aus und nimmt nach K. daher einen „eigenartigen Schwebezustand“ (S. 87) ein. Da der Monotheismus durch die *sophía* an keiner Stelle in Frage gestellt werden darf, kann man die Weisheit auch „als die der Welt zugewandte Seite des jenseitigen, transzendenten Gottes bezeichnen“ (S. 56).

K. sieht in diesem zweiten Teil des Weisheitsbuches mit 8,19f und 9,15 zwei sekundäre Einschübe vorliegen, die literarkritisch anders zu bewerten sind als die zwei Exkurse im dritten Teil. Auf S. 66 spricht K. in einem anderen Zusammenhang sogar von der „Grundschrift des Buches“. Allerdings entwickelt K. in seinem Büchlein kein Redaktionsmodell für das Weisheitsbuch, sodass die Qualifizierung von 8,19f und 9,15 als sekundäre Einschübe isoliert für sich steht. Die Begründung für den sekundären Charakter soll nach K. darin liegen, dass sich in beiden Einschüben ein pythagoreischer Einfluss bemerkbar macht, weil einerseits scharf zwischen Körper und Seele unterschieden wird und andererseits der Körper als Gefängnis der Seele betrachtet wird. Doch lässt sich diese Einschätzung hinterfragen, denn in 9,15 ist einerseits nicht von einem Gefängnis wie z.B. in Platons Phaidon 82e die Rede, aus dem man sich durch einwandfreies sittliches Verhalten befreien kann, andererseits ist die von K. postulierte scharfe Trennung zwischen Körper und Seele wohl nicht ontologisch, sondern stilistisch und daher von der Poesie zu verstehen: In 8,19 (synonymer Parallelismus Membrorum) und 8,20 (synthetischer Parallelismus

Membrorum) wird jeweils das erste Kolon durch das zweite unter einem bestimmten Aspekt („Seele“, „Körper“) fortgeführt. Bezieht man in einem zweiten Interpretationsschritt 8,19b und 8,20b aufeinander, dann wird der ganze Mensch wie in Weish 1,4 aspektiv und damit stilistisch und nicht ontologisch anhand von „Seele“ und „Körper“ dargestellt: ein guter Mensch hat aspektiv gesehen eine gute Seele und einen unbefleckten Körper. In 9,15 liegt ein synonyme Parallelismus Membrorum vor, sodass die Seele durch „den erfinderischen Sinn“ umschrieben wird, während der „vergängliche Leib“ eine bildliche Ausdeutung durch „das irdische Zelt“ erhält. Inhaltlich geht es um die Beeinträchtigung der Erkenntnisfähigkeit aufgrund der geschöpflichen Vergänglichkeit des Menschen nach dem zweiten Schöpfungsbericht. M.E. liegt weder ein scharfer Leib-Seele-Dualismus vor (das Attribut „unsterblich“/„unvergänglich“ fehlt bei der Seele), noch ist zu erkennen, dass hinter der begrenzten Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geschöpfes ein pythagoreischer Reinkarnationsglaube steht.

Die Botschaft des dritten Teils besteht nach K. darin, „dass Israel auch weiterhin darauf vertrauen darf, dass sein Gott es durch Nöte und Gefahren sehr wohl prüfen, aber in Leben und Tod nicht verlassen wird, so lange es ... zu ihm umkehrt, und es ihm seine Nachsicht und Treue durch Gerechtigkeit und Menschenliebe vergilt...“ (S. 72).

Das vom Mittelplatonismus (Eudoros von Alexandria) geprägte Weisheitsbuch ist in Alexandria ad Aegyptum während der Herrschaft des Kaisers Augustus entstanden. Dafür sprechen sowohl zeitgeschichtliche Hinweise im Weisheitsbuch als auch philologische Eigenarten. Anschließend skizziert K. das philosophische Umfeld in dem das Weisheitsbuch entstanden ist. Neben Platon und Aristoteles sind vor allem Epikur, die Stoiker, die Skepsis und die Neu-Pythagoreer zu nennen, die teilweise auch von ihrer Terminologie her im Weisheitsbuch nachweisbar sind. In diesem Zusammenhang lässt sich hellenistischer Einfluss im Weisheitsbuch nach K. schon in der Verwendung der griechischen Terminologie von *athanasía* (Unsterblichkeit) und *aphtharsía* (Unvergänglichkeit) nachweisen. Allerdings schlägt nach K. „unter dem griechischen Mantel ein jüdisches Herz“ (S. 83).

Im Hinblick auf die Unsterblichkeit/Unvergänglichkeit (hier differenziert K. nicht!) ist nach K. von einer ursprünglich geschöpflichen Unsterblichkeit/Unvergänglichkeit auszugehen, die durch die Sünde der beiden Ureltern Adam und Eva verloren gegangen ist. Allerdings kann dieser Urzustand mithilfe der Ethik durch das praktizieren der Gerechtigkeit (vgl. 1,1.15) und das Halten der Tora/des *nómos* (vgl. 6,17ff) wiedergewonnen werden. Abgesehen davon, dass K. auf S. 83f hinsichtlich der Unsterblichkeit/Unvergänglichkeit nicht zwischen „Mensch“ und „Seele“ unterscheidet (meint er also, dass „die Seele“ durchaus als pars pro toto für den ganzen Menschen stehen kann?), wird die Annahme einer ursprünglichen, prälapsarisch-physischen Unsterblichkeit/Unvergänglichkeit von vielen Exegeten mit guten Gründen abgelehnt. Der Mensch ist entsprechend dem zweiten Schöpfungsbericht von Anfang an ein vergängliches Wesen (vgl. Gen 2,7; 3,19). Daher kann auch die Strafe, die in Gen 2,17; 3,3 formuliert wird, nicht den Tod i.S. der allgemeinen (geschöpflichen) Sterblichkeit meinen. Wenn also in Weish 2,24a davon gesprochen wird, dass in Anspielung auf Gen 3 durch den Neid des Teufels der Tod in die Welt gekommen ist, dann ist damit nicht die generelle Sterblichkeit gemeint, sondern der Tod als absoluter Tod, der in einer ewigen Gottesferne besteht und seine Ursache im Nichtbeachten der Tora/des *nómos* und in der praktizierten Ungerechtigkeit hat, die zum gewaltsamen Tod anderer Menschen führt. Dies wird auch in 2,24b bestätigt, denn den in die Welt kommenden Tod erfahren nur diejenigen, die zu seinem Anteil gehören. Aufgrund des sprachlichen Rückbezugs zu Weish 1,16d sind hier eindeutig die *asebeis* (Gottlosen) gemeint. K. scheint aber unter Einbeziehung seines Verständnisses von Gen 2/3 (ursprüngliche Unsterblichkeit/Unvergänglichkeit des Menschen geht durch den Sündenfall Adams und Evas verloren) und unter Einspielung einer jüdischen Legende („das Leben von Adam und Eva“) 2,24a so zu verstehen, dass durch den Neid des Teufels die generelle Sterblichkeit in die Welt kam (S. 83). Dies ist aber nach den vorangegangenen Überlegungen eher unwahrscheinlich.

In diesem Zusammenhang fällt auf, dass K. von „auferweckt“ und „Auferweckung“ spricht (S. 84). Auferweckung ist aber etwas anderes als Unsterblichkeit/Unvergänglichkeit und eine Kategorie, die sprachlich im Rahmen der nicht systematisierten Eschatologie des Weisheitsbuches völlig fehlt.

Trotz dieser Anmerkungen stellt das von K. verfasste Büchlein eine vorzügliche Einführung in die Sapientia Salomonis dar und regt, nicht zuletzt wegen des ausführlichen und sehr informativen Anhangs, zum Weiterdenken und zum Weiterstudieren an.

Zitierweise: Franz Josef Backhaus. Rezension zu: *Otto Kaiser: Die Weisheit Salomos. Stuttgart 2010*
in: bbs 11.2012
<http://www.biblische-buecherschau.de/2012/Kaiser_Weisheit.pdf>.