



Mareike Verena Blischke

Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis
(FAT II, 26)

Tübingen: Mohr Siebeck 2007. 320 S. €64,00
ISBN 978-3-16-149459-8

Franz Josef Backhaus (2013)

Die vorliegende Studie stellt eine überarbeitete Fassung der von Prof. Dr. Hermann Spieckermann betreuten Dissertation dar, die im Sommersemester 2007 vom Fachbereich Evangelische Theologie der Georg-August-Universität Göttingen angenommen wurde. Im *ersten Kapitel* (S. 1-49) wendet sich die Autorin diversen Einleitungsfragen zu. Nachdem sie im Rahmen eines kurzen Forschungsüberblicks festgestellt hat, dass es seit den 30iger Jahren des letzten Jahrhunderts keine Gesamtdarstellung zur Eschatologie der Sapientia Salomonis gegeben hat und sie mit ihrer Arbeit diese Lücke schließen möchte, wendet sie sich dem Begriff „Eschatologie“ zu. Da die Sapientia Salomonis vor allem am postmortalen Schicksal des Einzelnen interessiert ist, wendet Blischke einen Begriff von „Eschatologie“ an, der seit der zweiten Hälfte des 19. Jh. in der Religionswissenschaft verbreitet ist und sowohl Vorstellungen, die das Ende der Welt betreffen als auch Vorstellungen, die das Schicksal des Einzelnen thematisieren, berücksichtigt (S. 10). Mit Nachdruck weist sie darauf hin, dass sich in der Sapientia Salomonis keine Merkmale der Apokalyptik finden (S. 11). In einem weiteren Abschnitt (S. 12-24) skizziert die Autorin das Diasporajudentum in der Stadt Alexandria, wobei sie den Schwerpunkt auf die römische Zeit legt. Im Anschluss daran werden weitere Einleitungsfragen behandelt, die vor allem die literarische Form der Sapientia Salomonis betreffen (S. 25-49). Nachdem Blischke die Problematik der gattungsmäßigen Einschätzung der Sapientia Salomonis kurz dargestellt hat, behandelt sie die Frage nach der literarischen Integrität des Werkes ausführlicher. In Fortführung von C. Larcher geht sie von einem sukzessiven Wachstum aus, das nicht in einer Hand liegt. Zunächst bestand die Schrift aus Weish 1,1-6,21* (1,1-3,12; 4,17-5,16; 6,1-11,17-21). Um die Bedeutung der *sophía* zu unterstreichen, wurde Weish 6,12-16 verfasst, was wiederum zur Folge hatte, dass Weish 6,22-11,1 sukzessive entstand und an den ersten Teil angefügt wurde. Dieser zweite Teil, der mit Weish 10 endete, wobei ab Weish 10,15 die Exodusthematik vorliegt, lieferte den Anlass für die literarische Erstellung der in Weish 11,2-19,22* vorliegenden sieben Gegenüberstellungen des dritten Teils. Im Rahmen einer Endredaktion, die die drei Teile enger zusammenbindet, werden in den dritten Teil Weish 11,9-14 sowie die zwei umfangreichen Exkurse Weish 11,15-12,27 und Weish 13,1-15,19 eingefügt, während der erste Teil um Weish 3,13-4,16 und Weish 5,17-23 (Verknüpfung mit dem dritten Teil!) erweitert wird. Der zweite Teil erfährt keine Bearbeitung durch diese Endredaktion. Aufgrund dieser Endredaktion schlussfolgert Blischke: „Es ist aber nicht nur so, dass die Gegenüberstellungen des dritten Teiles eine eschatologische Ausrichtung bekommen,

sondern dass die eschatologische Konzeption, wie sie im ersten Teil der Sapiientia Salomonis aufgezeigt wird, zum entscheidenden Topos wird, der die drei nacheinander und in Reaktion aufeinander entstandenen Buchteile miteinander verklammert.“ (S. 42).

Das von Blischke vorgelegte Redaktionsmodell, das im weiteren Verlauf ihrer Untersuchungen immer wieder Relevanz für das Aufzeigen des in der Sapiientia Salomonis vertretenen eschatologischen Konzepts beansprucht, überzeugt m.E. aus folgenden Gründen nicht: Im Rahmen ihrer Literarkritik legt sie zuvor keinen Kriterienkatalog fest oder offen, nach dem sie ihre Analysen durchführt. Im Zusammenhang mit dem „Textfluss“ (S. 30) spricht sie wiederholt von formalen und inhaltlichen „Brüchen“, die in allen drei Teilen der Schrift vorliegen. Hier stellt sich allerdings die Frage, ob Blischke nicht zu sehr von modernen (und abendländischen) Kriterien ausgeht, die eine hohe Stringenz für den Textaufbau fordern. Dann werden literarische Vorverweise, Nachholungen, fließende Übergänge mit Überblendungstechnik, die bei einer anderen „literarischen Brille“ durchaus synchron erklärt werden könnten, natürlich diachron erklärt.

Wenn die Autorin davon spricht, dass die drei Teile thematisch und inhaltlich unterschiedlich ausgerichtet sind (S. 29) und daraus diachrone Schlussfolgerungen ableitet, dann macht sie nicht die Gegenprobe und übersieht das enge semantische Geflecht durch das die drei Teile miteinander verbunden sind. So ist auch die Aussage, dass im zweiten Teil Gott eine untergeordnete Rolle gegenüber der *sophía* spielt, angesichts der Gebete Salomos zu Gott um die Gabe der *sophía* einfach falsch. Und wenn in Weish 8,19f und 9,15 hinsichtlich der Unterscheidung von *psyché* und *soma* ein platonischer Einfluss konstatiert wird, der im Gegensatz zum sonst in der Sapiientia Salomonis vorliegenden biblischen Menschenbild steht, und wenn daraus diachrone Schlussfolgerungen gezogen werden, dann wird nicht nur zwischen Terminologie und Denkmuster nicht unterschieden (Übernahme platonischer Terminologie bedeutet noch lange nicht die Übernahme platonischer Denkmuster), sondern auch der literarische Kontext und vor allem die poetische Form (parallelismus membrorum) vorschnell ausgeblendet. Berücksichtigt man beides, dann wird jeweils in Weish 8,19f und 9,15 durchaus ein biblisches Menschenbild vertreten, wenn auch der Leser oder die Leserin an diesen Stellen je nach seinem / ihren Bildungshorizont die Verwendung platonischer Terminologie wahrnehmen kann.

Bezüglich der von Blischke aufgezeigten Brüche in zeitlicher Hinsicht in Weish 3-5, die dann von ihr redaktionell ausgewertet werden, ergibt sich wie bei der vorausgesetzten literarischen Stringenz die Frage, in welcher Weise und bis zu welchem Grad Blischke ein ausdifferenziertes eschatologisches Konzept für die Sapiientia Salomonis voraussetzt. Vielleicht ergäbe sich im Rahmen einer Gegenprobe als ein Ergebnis, dass der Autor der Sapiientia Salomonis diese „zeitlichen Sprünge“ in Kauf nimmt, um durch die systematische Gegenüberstellung von „Gerechter“ und „Gottloser“ dem Leser / der Leserin bestimmte Prinzipien (vgl. Weish 11,5 und 11,16) besser vor Augen führen zu können.

Wenn Blischke abschließend konstatiert, dass die von ihr gemachten Beobachtungen gegen die Verfasserschaft der Sapiientia Salomonis durch einen Autor sprechen (S. 34), dann berücksichtigt sie nicht die Möglichkeit, dass die Sapiientia Salomonis ein Schulprodukt sein kann, insofern ein jüdischer Gelehrter, der sich nicht nur in der alttestamentlich-jüdischen Tradition, sondern auch in der griechisch-hellenistischen Philosophie auskennt, seine Lehrtexte, die er bisher im Unterricht für die Jugend der jüdischen Oberschicht in Alexandria verwendet hat, zusammenstellt und redaktionell bearbeitet. Dann muss Textwachstum nicht automatisch die Möglichkeit der Verfasserschaft durch einen Autor ausschließen. Mit dieser These, die M. Kepper in ihrer 1999 erschienenen Dissertation „Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit (BZAW 280)“ vertreten hat, setzt sich Blischke leider nicht auseinander. Ebenfalls fehlt eine Auseinandersetzung mit der schon 1981 erschienenen Dissertation „Komposition und Intention der Sapiientia Salomonis“ von U. Offerhaus hinsichtlich einer auf synchroner Ebene anzusiedelnden „funktionalen Einheit“ der Sapiientia Salomonis.

Nachdem Blischke trotz des vertretenen Redaktionsmodells die Sapiientia Salomonis gattungsmäßig als „logos protreptikos“ einschätzt, wendet sie sich der Frage nach Ort und

Zeit der Abfassung der Schrift zu. Als Zeitraum veranschlagt sie 30 v. Chr. bis 41 n. Chr. Als Ort die Stadt Alexandria ad Aegyptum. Hinsichtlich der Adressatenfrage geht Blischke von einer doppelten Adressatenschaft aus, die sowohl Juden (Werbung für den eigenen Glauben) als auch Heiden i.S. von Gottesfürchtigen oder sogar Proselyten (Werbung für den jüdischen Glauben) umfasst.

Im umfangreichen *zweiten Kapitel* (S. 50-202) liegen ausführliche Exegesen zu allen drei Teilen der Sapientia Salomonis vor, wobei die Exegesen zum ersten Teil Weish 1,1-6,21 am ausführlichsten sind. Im Vordergrund steht hier in Weish 1,1 das Werben für die Liebe zur (göttlichen) Gerechtigkeit (*dikaíosúne*), denn sie garantiert dem Menschen entsprechend Weish 1,15 die Unsterblichkeit (*athanasía*), nicht eine sogenannte unsterbliche Seele im Gegensatz zum vergänglichen Körper, die der Mensch nach der Sapientia Salomonis auch gar nicht besitzt. Konkretisiert wird diese Unsterblichkeit am Ende des ersten Teils in Weish 6,17-20 dadurch, dass die Gerechtigkeit sich gerade im Tun des jüdischen *nómos* realisiert und so der Gerechte (im Gegensatz zum Gottlosen / Gesetzlosen) seine ihm schöpfungsgemäße von Gott verheißene *aphtharsía* (Weish 2,23a) und damit seine Gottebenbildlichkeit (*eikon* in Weish 2,23b) einlöst (S. 114). Mag der Gerechte auch physisch sterben, so trennt ihn dieser Tod in Wahrheit nicht von seinem Schöpfer und hebt damit seine Gottesfreundschaft nicht auf, während der Gottlose / Gesetzlose in seinem physischen Tod zugleich seinen absoluten oder ewigen Tod und d.h. die Trennung von Gott findet (S. 88). Damit wird auf ironische Weise das eingelöst, was die Gottlosen / Gesetzlosen in Weish 2,1-5 über ihr eigenes Leben sagen. In diesem Zusammenhang ist auch Weish 2,24 zu verstehen: Mag Weish 2,24a, was m.E. aber problematisch ist, auf den ersten Blick eine Anspielung auf Gen 3 beinhalten, so dass durch den Neid des Teufels (Gleichsetzung mit der Schlange in Gen 3) der allen Menschen gemeinsame physische Tod in die Welt kommt (S. 84ff), so wird in Weish 2,24b (in Rückbezug auf Weish 1,16d) deutlich, dass mit dem Tod eigentlich nur der ewige Tod und damit die absolute Trennung von Gott gemeint sein kann, den nur die Gottlosen / Gesetzlosen erleiden und den in Anspielung auf Gen 4 in Weish 10,3 Kain paradigmatisch als erster Mensch erlitten hat (S. 115).

Die Sapientia Salomonis entwickelt ihr eschatologisches Konzept vor allem in den ersten beiden Kapiteln. Hier zeigt sich schon, dass die individualeschatologischen Vorstellungen gegenüber den universaleschatologischen Vorstellungen eine weitaus größere Bedeutung haben. Von zentraler Bedeutung für den Argumentationszusammenhang in Weish 1,1-6,21 ist das theodizeesensible Gerichtsszenario in Weish 3-4, denn hier werden im Rahmen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, der im Aspekt des Ergehens die physische Todesgrenze transzendiert, drei grundlegende Themen verhandelt, die vor allem die Gerechtigkeit Gottes betreffen: der (gewaltsame) Tod des Gerechten (Weish 3,1ff), die Problematik der Kinderlosigkeit (Weish 3,13ff) und der zu frühe Tod des Gerechten (Weish 4,7ff). Was in traditioneller Hinsicht als Manko eingeschätzt wird, erhält hier durch das postmortale Gericht eine besonders positive Deutung. Auch wenn in Weish 3-4 kein ausführliches eschatologisches Konzept vorliegt (u.a. fehlt die Verortung des Geschilderten), so liegt zumindest von der Zeitstruktur her eine Dreistufigkeit vor, insofern mit der „Gegenwart“ der Zeitpunkt nach dem physischen Tod ausgedrückt wird, mit der „Vergangenheit“ Rückblenden ins irdische Leben erfolgen und mit der „Zukunft“ auf ein noch ausstehendes Gericht Bezug genommen wird. Somit ergibt sich sowohl für die Gerechten als auch für die Gottlosen / Gesetzlosen, „dass es sich in Sap 3 und 4 bei den entsprechenden Termini durchweg um Beschreibungen eines irgendwann in der Zukunft stattfindenden (sic!) Gerichts handelt, das auf keinen Fall mit dem Sterben der Gerechten oder der Gottlosen gleichzusetzen ist.“ (S. 134). Der sich dadurch für Gerechte und Gottlose / Gesetzlose ergebende „Zwischenzustand“ zwischen individuellem Tod und letztem Gericht wird nicht weiter thematisiert. Blischke resümiert: „Insgesamt hat das Gericht sowohl durch die Grundschrift als auch durch die sekundäre Erweiterung hindurch für die Gerechten die Unsterblichkeit zum Ergebnis; denn ihre Hoffnung wird ja bestätigt (Sap 3,4b). Die Gottlosen werden durch dieses Gericht absolut vernichtet; denn ihre Hoffnung ist leer (Sap 3,11). Sie haben keine andere Aussicht

als den ewigen Tod (Sap 4,19).“ (S. 138). Dies wird dem Leser / der Leserin eindrücklich in Weish 5 vor Augen geführt, denn im zeitlich und örtlich nicht bestimmbar aber postmortalen Gericht bereuen die Gottlosen / Gesetzlosen all das, was sie in Weish 2 gedacht, gesagt und auch getan haben. Blichke deutet in diesem Zusammenhang die zeitliche und örtliche Ungenauigkeit als bewusste Zurückhaltung, damit jegliche Nähe zu „apokalyptischen Jenseitsdarstellungen“ (S. 152) vermieden wird.

Im zweiten Teil Weish 6,22-11,1 tritt die Figur der *sophía* argumentativ in den Vordergrund, denn sie garantiert im Hinblick auf alle im ersten Teil genannten eschatologischen Topoi, dass der Mensch seine schöpfungsgemäße Unvergänglichkeit mit ihrer Hilfe realisieren kann und so auch im göttlichen Gericht besteht. In diesem Zusammenhang fällt auf, dass Blichke anscheinend die Dissertation von M. Neher „Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis (BZAW 333), Berlin/New York 2004“ nicht kennt.

Im dritten Teil Weish 11,2-19,22 steht entsprechend den beiden Prinzipien Weish 11,5 und 11,16 das strafende und erzieherische Handeln Gottes hinsichtlich der Gottlosen / Ägypter und der Gerechten / Israeliten im Mittelpunkt. Indem Gott entsprechend den sieben Gegenüberstellungen schon im Zusammenhang mit dem Exodusgeschehen nach diesen beiden Prinzipien gehandelt hat, ergibt sich nach dem postmortal zu verstehenden Exodus der Gerechten in Weish 3,2b auch für das eschatologische Gericht in Weish 3-5, dass Gott nach diesen beiden Prinzipien handeln wird. Blichke stellt hierzu abschließend fest: „Überhaupt werden innerhalb des dritten Teiles die Entsprechungen zwischen Gesetz und Unvergänglichkeit und Gerechtigkeit und Unsterblichkeit, die innerhalb des ersten Teiles der Sapientia Salomonis in den Kapiteln Sap 1,1-6,21 (Sap 1,1; 1,15, 6,18f) hergestellt wurden, wieder aufgegriffen und auf den Glauben an den jüdischen Gott (Sap 15,3) und auf das jüdische Gesetz hin (Sap 18,4) konkretisiert, so dass durchaus ein Anliegen sichtbar wird, sich mit den Vorstellungen dieser ersten Kapitel auseinanderzusetzen.“ (S. 189).

Vor dem Hintergrund alttestamentlich-jüdischer und griechisch-hellenistischer Einflüsse auf die Sapientia Salomonis ist nach Blichke das Buch hinsichtlich seiner eschatologischen Konzeption ausschließlich an den Schriften des AT, hier besonders an die Propheten Jesaja, Maleachi und Daniel orientiert. Im Unterschied z.B. zu Philo von Alexandrien findet in der Sapientia Salomonis keine echte Synthese zwischen alttestamentlich-jüdischen und griechisch-hellenistischen Traditionen statt. Vielmehr ist und bleibt das Buch gänzlich jüdisch, insofern es mithilfe griechisch-hellenistischer Terminologie die grundlegenden Glaubensinhalte (Ein-Gott-Glaube, das Befolgen des *nómos*) auch für Juden neu zum Sprechen bringt, ohne die mit der übernommenen Terminologie verbundenen Denkstrukturen anzuwenden.

Im *dritten Kapitel* (S. 203-263) wendet sich Blichke zwecks Profilierung des eschatologischen Konzepts der Sapientia Salomonis dem theologischen und religiösen Umfeld dieser Schrift zu und analysiert im Hinblick auf eschatologische Themen die Schriften Philos von Alexandrien (S. 203-223) und jüdische Grabinschriften aus dem hellenistischen und römischen Ägypten (S. 223-263). Wenn auch vielfältige Übereinstimmungen zur Sapientia Salomonis vorliegen, so zeichnet sich diese Schrift gerade durch ihr ausgesprochen eschatologisches Interesse aus. Dies zeigt sich nicht nur „in der Zuspitzung des Gedankens einer unsterblichen Gerechtigkeit“ (S. 223), sondern auch in dem mehrere Kapitel umfassenden eschatologischen Gerichtsszenario im ersten Teil der Schrift. Hier wird im Ernstfall nicht nur auf die mit der *dikaíosúne* verbundene *athanasía*, die sich konkret in der mit dem Halten des *nómos* verbundenen *aphtharsía* äußert, hingewiesen, sondern im Rahmen einer realisierten Theodizee werden Themen wie Kinderlosigkeit oder frühzeitiger Tod behandelt, die auf den ersten Blick die göttliche Gerechtigkeit in Frage stellen. Insofern stellt die Sapientia Salomonis in eschatologischer Hinsicht eine echte „theologische Innovation“ (S. 223) dar, da sie weder wie die jüdischen Grabinschriften bei der Klage stehen bleibt noch wie Philo von Alexandrien zukünftige Ereignisse, die einen idealen Zustand bezeichnen, rein innerweltlich versteht.

Im *vierten und letzten Kapitel* (S. 264-270) bietet Blischke unter der Überschrift „Das Proprium der Eschatologie in der Sapientia Salomonis“ eine abschließende Zusammenfassung.

Ein ausführliches Literaturverzeichnis (S. 271-292), ein Stellenregister (S. 293-305), ein Namenregister (S. 306-307) und ein Sachregister (S. 308-309) runden die Studie ab.

Bei all den aufgezeigten Schwächen, zu denen leider auch unzählige Druckfehler gehören, stellt die Arbeit von Blischke eine gut lesbare und überzeugende Studie zur Eschatologie in der Sapientia Salomonis dar. Gerade ihre methodischen und inhaltlichen Schwachpunkte regen zum Weiterdenken an

<p>Zitierweise Franz Josef Backhaus. Rezension zu: <i>Mareike Verena Blischke. Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis. Tübingen 2007</i> in: bbs 6.2013 <http://www.biblische-buecherschau.de/2013/Blischke_Eschatologie.pdf>.</p>
--