

Biblicher Kommentar
ALTES TESTAMENT

Band XVII, 1

Bernd U. Schipper

Sprüche
(Proverbia)

1-15

V&R

neukirchener
theologie

Bernd U. Schipper, Sprüche (Proverbia)

Bernd U. Schipper · Sprüche (Proverbia)

Bernd U. Schipper, Sprüche (Proverbia)

Biblischer Kommentar Altes Testament

Begründet von Martin Noth †

Fortgeführt von
Siegfried Herrmann † und Hans Walter Wolff †

Unter Mitarbeit von
Arndt Meinhold, Werner H. Schmidt und Winfried Thiel
herausgegeben von
Beate Ego, Friedhelm Hartenstein, Martin Rösel,
Udo Rüterswörden und Bernd U. Schipper

Band XVII/1
(Neubearbeitung)
Bernd U. Schipper
Sprüche (Proverbia)

Vandenhoeck & Ruprecht

Bernd U. Schipper, Sprüche (Proverbia)

Bernd U. Schipper

Sprüche (Proverbia)

Teilband 1:
Proverbien 1,1–15,33

2018

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7887-3285-1

Weitere Angaben und Online-Angebote sind erhältlich unter:
www.v-r.de

© 2018, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG,
Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen /
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung der Verlage.

Umschlaggestaltung: SchwabScantechnik, Göttingen
Satz: τ-lexis · O. Lange, Langer Anger 72, D-69115 Heidelberg

Vorwort

Kommentare sind Momentaufnahmen der Forschung. Sie gehen aus einem bestimmten Forschungsdiskurs hervor und wollen über diesen hinausführen, indem sie neue Perspektiven zum Verständnis des Textes aufzeigen. Insofern ist ein Kommentar nie »das letzte Wort« zum Text. Vielmehr hat jeder und jede Exeget(in) einen bestimmten Blickwinkel, von dem aus die Kommentierung durchgeführt wird und der zu Beginn des Kommentars offengelegt werden muss.

Wie alle Bücher, die über einen längeren Zeitraum entstanden sind, hat auch dieser Kommentar seine Geschichte. Er ist aus dem Auftrag der Herausgeber der Kommentarreihe *Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible* erwachsen, die ägyptische Weisheitsliteratur deutlich stärker als bislang für die Kommentierung des Proverbienbuches fruchtbar zu machen. Ziel der Anfrage aus dem Jahr 2004 war, besonders ägyptische Texte des 1. Jahrtausends v.Chr. zu berücksichtigen. Im Zuge der mehr als zwölfjährigen Arbeit wurde deutlich, dass ein solches Unterfangen zwar wichtig ist, jedoch ein anderer Kontext des Proverbienbuches genauso Beachtung verdient: die inneralttestamentlichen Bezüge. Die folgende Kommentierung basiert wesentlich auf der Auffassung, dass die alttestamentliche Weisheit kein »Fremdkörper« im Alten Testament ist und das Sprüchebuch durchaus auf die Traditionen Altisraels eingeht, nur anders, als es in der Schriftprophetie und im Pentateuch der Fall ist.

In diesem Punkt baut die vorliegende Studie auf Vorarbeiten aus den Jahren 2012 (»Hermeneutik der Tora«) und 2013 (»Wisdom and Torah«) auf, die an vielen Stellen der Kommentierung greifen. Zusammen mit dem ägyptischen Material bildet die Frage nach den inneralttestamentlichen Bezügen den Ansatzpunkt, mit dem dieser Kommentar über bisherige Arbeiten zum Sprüchebuch hinausgehen will.

Da ich mich in den Jahren der Entstehung dieses Kommentars immer bemüht habe, sowohl die europäische, namentlich die deutschsprachige Forschung zum Proverbienbuch zu berücksichtigen als auch die englischsprachige, werden die Leserinnen und Leser schnell meine Hauptgesprächspartner erkennen: Auf der einen Seite sind dies Arndt Meinhold und Hans Ferdinand Fuhs, auf der anderen Michael V. Fox und Bruce K. Waltke. Von ihnen und von manchem mehr habe ich viel gelernt. Besonders hilfreich waren die Präsentationen einzelner Textauslegungen auf den Jahrestagungen der *Society of Biblical Literature* und bei Gastvorträgen im In- und Ausland. Die seit dem *SBL Annual Meeting* in Washington im Jahr 2006 jährlich gehaltenen Referate bei den SBL-Kongressen gaben mir die Gelegenheit, mit der internationalen Proverbienforschung und den Kollegen aus Europa, Israel und den USA ins Gespräch zu kommen.

Neben zahlreichen Kurzaufenthalten an der *École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem* wurde ein Teil des vorliegenden Buches im Rahmen einer Gastprofessur im Studienjahr 2013/14 an der Harvard Divinity School geschrieben. Die Arbeitsbedingungen an der Harvard University und die Diskussionen meiner Thesen mit engagierten amerikanischen Studierenden waren für mich ungemein hilfreich. Gleiches gilt für die Teilnehmerinnen und Teilnehmer meiner Seminare zum Sprüchebuch an der Berliner Humboldt-Universität. Für mich waren und sind solche Seminare Hochfeste der akademischen Tätigkeit, insbesondere, wenn wie in Berlin und Harvard hoch begabte Studierende daran teilnehmen. Ich hatte das Glück, mehrere dieser Studierenden in das Projekt einbinden zu können. Isabell Hoppe, Arnim Janssen, Maximilian Rechholz, Eleonore Schulz, Kaja Wiczorek und Ann-Kristin Wigand wurden in den fünf Jahren, in denen ich diesen Kommentar geschrieben habe, zu meinen wichtigsten Gesprächspartnern. Sie haben mit ihrer Kritik und ihrer fachlichen (sowie menschlichen) Kompetenz entscheidend dazu beigetragen, dass dieser Kommentar entstehen konnte. Hinzu kommt die konkrete Detailarbeit und Recherche, ohne die dieser Kommentar vermutlich nie fertig geworden wäre. Was Letzteres betrifft, möchte ich besonders Maximilian Rechholz danken, der sich in vielerlei Hinsicht um den Kommentar verdient gemacht hat. In den Dank schließe ich auch meine ehemalige Assistentin und nun Kollegin Sonja Ammann (Basel) und die Sekretärin des Lehrstuhls, Frau Annette Schulz, mit ein.

Ein besonderer Dank gilt den Fachkollegen, die mir vonseiten der beiden Kommentarreihen, in denen das vorliegende Werk erscheint, als »erste Leser« zur Verfügung gestellt wurden: Arndt Meinhold für den *Biblischen Kommentar* und Thomas Krüger für die *Hermeneia Commentary Series*. Beide haben sich mit Akribie und großem zeitlichen Aufwand des Manuskriptes angenommen und wichtige Hinweise gegeben. Zu danken habe ich ferner dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, vertreten durch Christoph Spill, sowie Volker Hampel für das Lektorat und Olaf Lange für den Satz des Manuskriptes. Mein Dank gilt zudem Othmar Keel für die Erlaubnis zum Wiederabdruck von vier Abbildungen aus seiner »Geschichte Jerusalems« und Maria Bruske für das Zeichnen der verbleibenden Abbildungen.

Der Druck dieser deutschen Fassung meines Kommentars wäre nicht möglich gewesen ohne das großzügige Entgegenkommen der Herausgeber der *Hermeneia Commentary Series* und des Verlages *Fortress Press*. Zudem danke ich den Herausgebern des *Biblischen Kommentars* für die Bereitschaft, den Kommentar aufzunehmen. Mein letzter Dank gilt der *Deutschen Forschungsgemeinschaft*, die von 2006 bis 2012 das Forschungsprojekt »Diskursive Weisheit« gefördert hat, welches der Vorbereitung dieses Kommentars diente.

Berlin, am 1. Oktober 2017

Bernd U. Schipper

Hinweise zur Benutzung des Kommentars

Der vorliegende Kommentar wurde für die *Hermeneia Commentary Series* geschrieben und erscheint zugleich in deutscher Sprache im *Biblischen Kommentar Altes Testament*.

Die Einzelauslegung orientiert sich an der Gliederung des *Biblischen Kommentars*, geht jedoch darüber hinaus. Jede Kommentierung eines Kapitels setzt mit einer Übersetzung ein, auf die unter *Text* eine Diskussion der wichtigsten textkritischen Fragen folgt. Die *Orientierung* vor der eigentlichen Kommentierung ist als kurze und prägnante Einführung gedacht. Zusammen mit dem Abschnitt *Ziel* bietet sie die Möglichkeit, sich in Kürze über die zentralen Inhalte des Kapitels zu informieren. Wer an einem ausführlicheren Bild interessiert ist, kann *Form* und *Ort* lesen. Ersteres informiert über die Struktur und den Aufbau des Textes, Letzteres über den literarischen und soziohistorischen Ort. In *Wort* folgt die Detailargumentation, die der Anlage des *Biblischen Kommentars* entsprechend umfangreich gestaltet ist. Dazu wird der jeweilige Vers nochmals in Übersetzung geboten, um die Detailargumentation nachvollziehbar zu machen. Unter *Ort* und *Wort* werden auch altorientalische Parallelen genannt, worunter den ägyptischen Weisheitstexten entsprechend der Aufgabe durch die Herausgeber der *Hermeneia Commentary Series* deutliches Gewicht beigemessen wird (s. Vorwort).

Durch die Fußnoten und die Literatur zu Beginn der jeweiligen Einzelauslegung sollen bewusst Ansatzpunkte zur kritischen Weiterarbeit gegeben werden. Denn jede noch so umfangreiche Kommentierung bleibt immer vorläufig und wird den Bibeltext nie in Gänze ausleuchten können. Dies bedeutet zugleich, dass unter *Wort* durchaus verschiedene Deutungsmöglichkeiten diskutiert oder auch zu einem Kapitel unterschiedliche Interpretationsansätze geboten werden.

Da dieser Kommentar einen Beitrag zur weiteren Erforschung des Sprüchebuches leisten will, sollen direkt drei Ansatzpunkte zur Weiterarbeit genannt werden: die Querverbindungen zum Sirachbuch (1), die Aufnahme des Sprüchebuches in der Qumranliteratur (2) und das Verhältnis zur griechischen Weisheit, die entsprechend jüngerer Studien Gemeinsamkeiten zur demotischen Weisheit aufweist (3). Einige Querschnittsthemen wie z.B. die Frage nach dem soziohistorischen Ort des Sprüchebuches, die Komposition von Prov 10,1–22,16 oder das inhaltliche Spektrum zu »Arm und Reich« sollen in Essays am Ende des zweiten Bandes dieses Kommentars behandelt werden.

Inhalt

Vorwort	V
Hinweise zur Benutzung des Kommentars	VII
(I) Einleitung	
1 Einführung	1
1.1 Zur Erforschung des Proverbienbuches	1
1.2 Zum Ansatz dieser Auslegung	6
2 Das Proverbienbuch als ›Weisheit für Fortgeschrittene‹	8
2.1 Das Proverbienbuch und seine Teile	8
2.2 Die Überschriften des Proverbienbuches und ihre innere Logik	10
2.3 Die sieben Teile des Proverbienbuches und ihre Abfolge ..	13
2.4 Zusammenfassung: Zur Anlage des Proverbienbuches ...	16
3 Das Proverbienbuch und die altorientalischen Weisheit	17
3.1 Was ist Weisheit? Das edukative und das kosmotheistische Wissen	19
3.2. Wissenskonzepte, Bildung und Schreiberschule	23
3.3 Ägyptische Weisheitsliteratur	27
3.4 Mesopotamische Weisheitsliteratur	34
3.5 Zusammenfassung: Der schriftgelehrte Weise und die Bildungsweisheit	38
4 ›Weisheit‹ im Proverbienbuch	40
4.1 Weisheit und Torheit	40
4.2 Indikativische und imperativische Unterweisung	45
4.3 Der Weisheitsspruch und seine Poetik	48
4.4 Vom Erfahrungswissen zur diskursiven Weisheit	52
4.5 ›Weisheit und Tora‹	60
4.6 Zusammenfassung: Das Proverbienbuch und der schrift- gelehrte Weise	66
5 Textüberlieferung	67
6 Literatur	71
6.1 Kommentare	71
6.2 Text, Form, Sprache	72
6.3 Altorientalische Weisheitsliteratur	75
6.4 Untersuchungen zum Proverbienbuch und zur Weisheit Israels	79
6.5 Abkürzungen	87

(II) Prov 1,1–9,18

Zur Komposition von Prov 1–9	89
1 Forschungsgeschichtliche Skizze	89
2 Zur Komposition von Prov 1–9	94
2.1 Das Korpus der acht Lehrreden (Prov 3,1–7,27*)	96
2.1.1 Zum Aufbau und inneren Zusammenhang der Lehrreden in Prov 3–7	97
2.1.2 Der inhaltliche Spannungsbogen der acht Lehrreden	100
2.2 Prov 2, die acht Lehrreden und das Weisheits- gedicht Prov 8	102
2.2.1 ›Weisheit und Toras‹ in Prov 3, 6 und 7	104
2.2.2 Prov 2 als hermeneutischer Schlüssel zu Prov 3–8*	106
2.3 Prov 1 und der äußere Rahmen von Prov 1–9	107
2.3.1 Endredaktion I: Prov 1,8–19.20–33; 3,13–20 und 9,1–6.13–18	107
2.3.2 Endredaktion II: Prov 1,1–7; 6,1–19; 9,7–12 und der äußere Rahmen des Proverbienbuches	113
3 Ergebnis: Die Redaktionsgeschichte von Prov 1–9	115

Kommentierung

1,1–7 Das Tor zum Proverbienbuch: Eine Weisheit für Anfänger und Fortgeschrittene	117
1,8–19 Der falsche Weg: Von den Übeltätern und ihrer verführerischen Rede	134
1,20–33 Die personifizierte Weisheit als allein gültige Lehrinstanz	156
2,1–22 Das ›Inhaltsverzeichnis‹ der Lehrreden	181
3,1–12 Weisheit als JHWH-Weisheit: Eine theologische Grundlegung	216
3,13–20 Von der personifizierten Weisheit und JHWH, dem Schöpfer	240
3,21–35 JHWH-Weisheit als imperativische Unterweisung	259
4,1–9 Weisheit als edukatives Wissen: Eine generationen- übergreifende Lehre	284
4,10–19 Die zwei Wege: Die Pfade des Gerechten und des Frevlers	301
4,20–27 Die Bildung des Herzens: Eine weisheitliche Körperlehre	316
5,1–23 Die ›Fremde Frau‹ und der falsche Weg	331
6,1–19 Ein (weisheitskritisches) Zwischenstück: Von verschiedenen Menschentypen	370
6,20–35 Die ›Fremde Frau‹ und die Toraweisheit	402
7,1–27 Die ›Fremde Frau‹: Eine Beispielgeschichte	431

<i>Inhalt</i>		XI
8,1–36	Die personifizierte Weisheit und ihre Stellung zwischen Gott und Mensch	480
9,1–18	Frau Weisheit oder Frau Torheit? Eine Grundentscheidung über Leben und Tod	542

(III) Prov 10,1–22,16

Zur Komposition von Prov 10,1–22,16	579
1 Forschungsgeschichtliche Skizze	580
2 Zweifach bezeugte Einzelsprüche und die Komposition von 10,1–22,16	584
2.1 Zweifach bezeugte Einzelsprüche (Tabelle)	585
2.2 Der zweifach bezeugte Einzelspruch	590
2.3 Vom Einzelspruch zur kunstvollen Komposition	595
2.4 Die ›diskursive Weisheit‹ und die drei Ebenen weisheitlichen Denkens	598
3 Ergebnis	602

Kommentierung

10,1–32	Eine Einführung in die ›diskursive Weisheit‹	607
11,1–31	Weisheitliches Wissen als gemeinschaftsdienliches Handeln	654
12,1–28	Das weisheitliche Ordnungsmuster: Der Gerechte und der Frevler	701
13,1–25	Eine Weisheitslehre im Gewand der Spruchweisheit	740
14,1–35	Die Grenzen menschlichen Erkennens: Ein kritischer Blick	780
15,1–33	Von der Erfahrungsweisheit zur JHWH-Weisheit	827

Register

Namen und Sachen	871
Stellenregister	884
Altes Testament	884
Apokryphen	897
Neues Testament	898
Qumran	898
Alter Orient	898
Rabbinische Texte	901

Einleitung

1 Einführung

In einer neuen Kommentierung des Proverbienbuches kann es nicht darum gehen, zu wiederholen, was seit den Zeiten von Ernst Bertheau (1847), Ferdinand Hitzig (1858) oder Franz Delitzsch (1873) geschrieben wurde. Gleichwohl zeigt ein Blick in die wissenschaftliche Literatur zum Proverbienbuch, dass manches von dem, was die Gelehrten des 19. Jahrhunderts erkannt haben, zu Unrecht in Vergessenheit geraten ist: Die Querbeziehungen des Sprüchebuches zu anderen alttestamentlichen Texten oder das Verhältnis einiger Passagen zum Deuteronomium wurden bereits damals gesehen, blieben jedoch in der Folge weitgehend unbeachtet, sodass sie von der jüngeren Forschung erst wieder entdeckt werden mussten.

Im Folgenden wird zunächst ein kurzer Abriss der Hauptetappen der Proverbienforschung gegeben (1.1) und dann der Ansatz dieses Kommentars vorgestellt (1.2). Jeder Kommentar steht in einer Auslegungstradition und führt einen bestimmten Ansatz durch, der vor der Einzelauslegung explizit gemacht werden muss.¹

1.1 Zur Geschichte der Erforschung des Proverbienbuches

Über die Forschungsgeschichte zum Proverbienbuch könnte man ganze Bücher schreiben, und so wurde es auch getan.² Im Folgenden geht es lediglich darum, die Grundlinien der Proverbienforschung zu skizzieren und dabei aufzuzeigen, wo und wie sich dieser Kommentar in der Forschungsgeschichte verortet.

Die Proverbienforschung lässt sich grob in drei Phasen unterteilen: die Epoche vor der Entdeckung der altorientalischen Weisheitsliteratur, die Epoche unmittelbar danach und die jüngere Zeit. Das in der deutschsprachigen Forschung bekannte Diktum von Horst-Dietrich Preuß, demzufolge die Weisheit Israels ein »Fremdkörper« im Alten Testament sei, lässt sich nur vor dem Hintergrund des Paradigmenwechsel verstehen, der durch die Entdeckung der altorientalischen Weisheitsliteratur und ihrer Parallelen zum Proverbienbuch herbeigeführt wurde. Während die Gelehrten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts das Proverbienbuch wie

1 Damit grenze ich mich bewusst von einer Auslegungstradition ab, die mit Verweis auf Hermann Gunkels Diktum von den biblischen Texten als »hohe Herren«, die man nicht anredet, sondern bei denen man »wartet, bis sie selber reden« meint, die Aufgabe des Auslegers bestehe vor allem darin, dem biblischen Text, der sich selbst mitteile, Gehör zu verschaffen (Zitat Gunkels nach W. Baumgartner in seinem Geleitwort zum Genesiskommentar von H. Gunkel, ⁹1977, 14*).

2 Vgl. dazu die im Literaturverzeichnis unter 6.4 genannte Literatur.

selbstverständlich als genuinen Teil des Alten Testaments interpretierten, führte die Entdeckung der Parallelen zur Weisheitsliteratur des Alten Orients, namentlich zur ägyptischen Weisheit, zu einem grundlegenden Wandel. Was dem Alten Orient nahe stand, musste dem Alten Testament fremd sein.

Dieser Umbruch in der Proverbienforschung kann brennpunktartig an dem Ereignis illustriert werden, das zu einer Fülle an religionsgeschichtlichen Arbeiten führte: die Entdeckung der ägyptischen Weisheitslehre des Amenemope und ihrer Parallelen zu Prov 22,17–24,22. Diese Entdeckung ist verbunden mit den Ägyptologen Ernest Wallis Budge und Adolf Erman sowie dem Alttestamentler Hugo Gressmann.

Ernest Wallis Budge hatte 1923 eine Erstveröffentlichung der ramesidenzeitlichen Weisheitslehre vorgelegt, die Adolf Erman zum Anlass für einen Vortrag vor der Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin nahm. In diesem Vortrag vom 1. Mai 1924 stellte Erman die Parallelen zu Prov 22,17–24,22 dar und bezeichnete die ägyptische Weisheitslehre als »eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomos«.³ Noch im gleichen Jahr veröffentlichte Hugo Gressmann in der von ihm herausgegebenen »Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft« einen Artikel über »Die neuaufgefundene Lehre des Amenemope und die vor-exilische Spruchdichtung Israels«.⁴ Er setzte zusammen mit den Publikationen von Budge und Erman eine Bewegung in Gang, die nicht nur zu einer Fülle an Publikationen zum Verhältnis zwischen Prov 22,17–24,22 und der Lehre des Amenemope führte, sondern auch zu einer grundlegenden Reflexion über die alttestamentliche Weisheit.⁵ Denn mit der Erstpublikation der Lehre des Amenemope hatte man endlich den Nachweis, dass die in der biblischen Tradition mit den »Sprüchen Salomos« verbundene Nähe zur Weisheit des Alten Orients historisch zutreffend ist (vgl. 1Kön 5,10). Auch wenn es zuvor immer wieder Versuche gegeben hatte, die Weisheit Israels mit der des Alten Orient zu verbinden, nahm die Forschung doch erst mit der Entdeckung der Lehre des Amenemope davon auf breiter Front Kenntnis.⁶ Dies führte zu grundlegenden Überlegungen zur Literargeschichte des Proverbienbuches und seiner Stel-

3 Der Papyrus mit der Lehre des Amenemope wurde 1888 in Ägypten gekauft und in das Britische Museum gebracht (pBM 10474). Bereits Budge fielen zwei Parallelen zum Alten Testament auf (Prov 15,17 und Amenemope 6; Prov 23,27 und Amenemope 7); vgl. E.A.W. Budge, *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum, 2nd Series*, 1923, 357.

4 ZAW 42 (1924) 272–296. Vgl. auch den Artikel von Gressmanns Berliner Fakultätskollegen Ernst Sellin, Die neu gefundene ›Lehre des Amen-em-ope‹ in ihrer Bedeutung für die jüdische Literatur und Religionsgeschichte: *Deutsche Literaturzeitung* 45 (1924) 1873–1884.

5 Vgl. z.B. Fichtner, Die altorientalische Weisheit, 4f.

6 Diese Versuche gehen bis zur Publikation des Papyrus Prisse im Jahr 1847 durch E. Prisse zurück, der u.a. die Weisheitslehre des Ptahhotep enthält. Vgl. dazu den Überblick bei Lang, *Lehrrede*, 19 mit Anm. 32.

lung im alttestamentlichen Kanon. Gressmann selbst legte in dem genannten Aufsatz ein Modell zur Entstehung des Proverbienbuches vor, das die weitere Forschung bestimmte: Er unterschied »drei Stufen«, von denen er die erste in die Zeit Salomos (1Kön 5,9–14; 10,1–13), die zweite in die spätere Königszeit (u.a. Prov 10,1–22,16; 22,17–24,22; 25,1–29; 27 und 30,1–33) und die dritte (Prov 1,1–9,18 und 31,1–31) in die Perserzeit datierte.⁷

Mit der Veröffentlichung der genannten Arbeiten zur Lehre des Amenemope und dem Proverbienbuch war der Blick eröffnet für eine Neubestimmung der Weisheitsliteratur des Alten Testaments. Während diese zuvor weitgehend als Spezifikum des Alten Israel verstanden wurde, galt sie nun als Fenster zur altorientalischen Welt. Die im Jahr 1933 erschienenen Studien von Walter Baumgartner (»Israelitische und altorientalische Weisheit«) und Johannes Fichtner (»Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung«) betonten die Gemeinsamkeiten mit dem Alten Orient und die Unterschiede zu anderen alttestamentlichen Texten. Dies führte dazu, dass das Proverbienbuch zunehmend als ein Literaturwerk gewertet wurde, das dem Alten Orient nahe stand, dem Alten Testament jedoch fremd war. So schrieb Hartmut Gese im Jahr 1958 unter Bezugnahme auf Walter Baumgartner: »Es ist anerkannt, daß die Lehre der Weisheit in der Welt des Alten Testaments einen Fremdkörper darstellt.«⁸ Liest man demgegenüber die Einleitungen der Kommentare des 19. Jahrhunderts, so wird der Unterschied mit Händen greifbar. Wilhelm Frankenberg verortete in seiner Kommentierung für den »Handkommentar zum Alten Testament« (Göttingen 1898) das Proverbienbuch wie selbstverständlich innerhalb der alttestamentlichen Weisheitsliteratur:⁹

»Das Buch der Sprüche ist ein Produkt der Weisheitsliteratur, in deren weiten Kreis ein Teil der Psalmen, Job, Ecclesiastes und speziell das Buch J. Sirach (...) gehören.«

Frankenberg bestimmte das Sprüchebuch im Kontext der kanonischen und deuterokanonischen Weisheitsliteratur und schloss, davon ausgehend, auf einen entstehungsgeschichtlichen Kontext:¹⁰

»Die Literatur der Chokmah gehört ganz der nachexilischen Zeit an, da erst in dieser die histor. Bedingungen zu ihrer Entstehung gegeben sind; ihre

7 Vgl. Gressmann, ZAW 42 (1924) 286 und ders., Israels Spruchweisheit, 28.

8 Gese, Lehre und Wirklichkeit, 2. Vgl. auch Preuß, Weisheitsliteratur, 186f.

9 Vgl. auch E. Bertheau, Sprüche (1847), XLII, der konstatierte, dass das Proverbienbuch »vielfach auf das allgeruueste mit dem Buche des Jesus Sirach übereinstimmt«.

10 Frankenberg nannte in diesem Kontext auch die bei Josephus belegten Sprüche des Menander; vgl. W. Frankenberg, Die Schrift des Menander (Land anecd. Syr. I, 64ff). Ein Produkt der jüdischen Spruchweisheit, ZAW 15 (1895) 226–277.

Voraussetzung ist das Gesetz mit seiner durch die Erfahrung des Exiles zur unerschütterlichen Wahrheit gewordenen Lehre, dass Gott auf die Erfüllung seiner Gebote Leben, auf ihre Übertretung Tod gesetzt hat.«

Und zu dem Punkt, der von der späteren Forschung als Argument für den »Fremdkörper« Proverbienbuch betont wurde, das Verhältnis der Weisheit zu den theologischen Traditionen Israels, schrieb Frankenberg:¹¹

»Von Israels Verhältnis zu Jahwe und von Jahwe's Stellung zu den Götzen und andren Fragen dieser Art, die bis in's Exil und nach dem Exil offen waren, ist keine Rede: diese Verhältnisse werden gar nicht diskutiert, sie sind die stillschweigende Voraussetzung und festliegende Basis alles Denkens und Empfindens.«

Frankenbergs Position steht in einer Tradition, die sich bis zu den Kommentaren von Ferdinand Hitzig (1858) und Franz Delitzsch (1873) zurückverfolgen lässt. Beide Kommentare befassen sich mit den Bezügen zu anderen alttestamentlichen Texten.¹² So betonte Franz Delitzsch für den Verfasser von Prov 1–9:¹³

»Ueberhaupt haben die Dichtungen dieses Lehrdichters ihre verborgenen Wurzeln in dem älteren Schrifttum. Wer hört, um nur eines hier zu erwähnen, in 1,7–c.9 nicht das שמע 5Mos. 6,4–9 vgl. 11,18–21 wiedererklingen? Die ganze Eigentümlichkeit dieses Lehrdichters ist deuteronomisch.«

Auch wenn diese Perspektive auf das Sprüchebuch nicht völlig verloren gegangen ist,¹⁴ setzte sich doch mit der Entdeckung der altorientalischen, namentlich der ägyptischen Weisheitsliteratur ein Blickwinkel durch, der das Sprüchebuch zunehmend mit der Literatur des Alten Orients verknüpfte und die Gemeinsamkeiten zu anderen alttestamentlichen Texten weniger beachtete. So beginnt beispielsweise Helmer Ringgren seinen Kommentar zum Sprüchebuch für »Altes Testament Deutsch« aus dem Jahr 1962 mit den Worten: »Kein Buch des AT hat ein so internationales Gepräge wie das salomonische Spruchbuch.«¹⁵

Damit einher ging ein Perspektivwechsel bei der zeitlichen Ansetzung des Sprüchebuches. Während Frankenberg dieses noch der Literatur des Zweiten Tempels zuordnete und André Robert im Jahr 1934 aufgrund der innerbiblischen Bezüge für eine Entstehung im 4. Jahrhundert plädierte,¹⁶ wurde die Parallele zu einem ägyptischen Weisheitstext des

11 Alle Zitate aus Frankenberg, Sprüche, 6 (§ 3).

12 Vgl. dazu auch die Einleitung zu Prov 1–9, Kap. 1.

13 Delitzsch, Spruchbuch, 29.

14 Zu nennen sind hier die Arbeiten von A. Robert, *Les attaches littéraires bibliques de Prov I–IX*: RB 43 (1934) 42–88.172–204.374–384 und RB 44 (1935) 344–365.502–525.

15 Ringgren, Sprüche, 1*.

16 Vgl. Robert, *Attaches*: RB 43 (1934) 46–48 und Lang, *Lehrrede*, 56.

2. Jahrtausends v.Chr. als Hinweis dafür genommen, dass das Proverbienbuch deutlich älter sein müsse. Mit der Analyse der thematischen und im Falle der Lehre des Amenemope auch literarischen Verbindungen zu ägyptischen Weisheitstexten wurde das Sprüchebuch in die Königszeit datiert.¹⁷ Besonders die amerikanische Forschung interpretierte die Nähe der Weisheit Israels zur ägyptischen Weisheit als einen klaren Hinweis darauf, dass das Proverbienbuch bzw. Teile davon zeitlich nicht weit entfernt seien von der salomonischen Zeit, wenn nicht gar zur Zeit Salomos selbst verfasst wurden.¹⁸ Dies reicht bis in jüngere Studien hinein, die das Buch als Ganzes in die israelitische Königszeit datieren.¹⁹

Nimmt man schließlich die jüngere Forschung in den Blick, so stehen – grob gesagt – zwei Ansätze einander gegenüber: Die einen folgen dem von Hugo Gressmann etablierten Paradigma und vertreten die These, dass die verschiedenen Teile des Proverbienbuches unterschiedlich alt sind und die Kapitel 1–9 und (30–)31 dabei die jüngsten Stücke bilden. Davon ausgehend wird Prov 1–9 in der Perserzeit verortet und die Endredaktion des Buches in die spätpersische oder hellenistische Zeit datiert.²⁰ Die anderen setzen bei der Endgestalt des Proverbienbuches an, um von da aus nach dem Sinn des Buchganzen zu fragen. Besonders einflussreich ist eine These des amerikanischen Alttestamentlers William P. Brown. Er vertitt in einer Studie aus dem Jahr 2009 die Auffassung, dass das Proverbienbuch den Leser in einen Lernprozess hineinnehmen will, der parallel zu dem des in Prov 1–9 angesprochenen Weisheitsschülers verläuft und in Prov 30–31 seinen Höhepunkt erreicht. Brown baut dabei auf einer Beobachtung von Michael V. Fox auf, wonach Prov 1–9 als Einleitung für das Folgende zu verstehen sei: »Prov. 1–9 introduces and tells us how to read the rest of the book.«²¹

Bezieht man die einzelnen Teile des Buches auf den Lernprozess des Weisheitsschülers, so wird dieser in Prov 1–9 im Elternhaus von Vater und Mutter erzogen, um mit Prov 10,1 jenes zu verlassen. Denn was in Prov 10–31 folgt, ist eine Welt, die kein festes Lehrgebäude enthält, sondern eine Art inneren Kompass benötigt. Dieser wird mit der Grundlegung in Prov 1–9 geformt, die den Weisheitsschüler dazu befähigen will, den vielschichtigen Weg der Weisheit von Prov 10 bis Prov 31 zu gehen. Dabei ist vorausgesetzt, dass »weisheitliche Bildung« impliziert, auf Basis einer grundlegenden Einführung (1–9) zu wissen, wie man

17 So besonders Kayatz, Studien, 2–4. Vgl. auch Lang, Lehrrede, 52–60.

18 Vgl. Waltke, Proverbs I, 31–36; vgl. Clifford, Proverbs, 3–6, der auch Prov 1–9 in die Königszeit datiert. Beide vertreten die These, dass das Buch als Ganzes seine Form erst in der Zeit des Zweiten Tempels erhalten hat. Vgl. auch Lucas, Proverbs, 6–8 und Moss, Proverbs, 2f.

19 C.B. Ansberry, *Be Wise, My Son, and Make My Heart Glad*, 2011.

20 Vgl. Maier, *Fremde Frau*, 262–269; Yoder, Proverbs, XXIII f und Loader, Proverbs 1–9, 9.

21 Vgl. Fox, Proverbs I, 6.

sich in konkreten Situationen verhalten kann, da die Weisheit gerade keine abstrakten Wahrheiten bietet, sondern das, was »weise« ist, in den jeweils konkreten Situation ganz unterschiedlich zum Ausdruck kommt.²² Im Mittelpunkt dieses Bildungsprozesses steht der Mensch, dessen »Selbst« geformt werden muss, wie Brown betont: »Wisdom begins and ends with the self, in recognition that knowledge of God cannot be divorced from human knowledge of the self.«²³ Solchermaßen verstanden beschreibt das Proverbienbuch gerade nicht den Menschen als in seinem Wesen fixiert,²⁴ sondern einen weisheitlichen Bildungsprozess, der ganz bewusst den Menschen als ein verantwortliches »Ich« in den Blick nimmt.

Mit dieser am Endtext orientierten Lektüre des Proverbienbuches wurde der Blick auf das Buch als Ganzes und den didaktischen Bildungsprozess als solchen gerichtet. Jüngere Arbeiten wie z.B. »Proverbs and the Formation of Character« (Dave Bland, 2015) oder »Poetic Ethics in Proverbs. Wisdom Literature and the Shaping of the Moral Self« (Anne W. Stewart, 2015) lesen das Proverbienbuch in einem Zusammenhang, bei dem die Fragen nach den altorientalischen oder alttestamentlichen Querverbindungen nur noch eine untergeordnete Rolle spielen. Vielmehr geht es um eine Deutung des Proverbienbuches als didaktisch-lehrhaften Text, der zu einer Bildung des Menschen anleiten will und gerade darin zeitlos ist.

1.2 *Zum Ansatz dieser Auslegung*

Die folgende Kommentierung des Sprüchebuches verbindet bewusst die drei genannten Positionen. Sie nimmt (1) die von Delitzsch, Robert und anderen gesehenen Querverbindungen zwischen dem Proverbienbuch und anderen alttestamentlichen Texten ernst, berücksichtigt (2) die von Erman und Gressmann in die Diskussion eingebrachten ägyptischen Weisheitslehren und fragt (3) nach der Gesamtintention des Buches für den Bildungsprozess des Menschen (Brown). Dabei wird das Sprüchebuch als ein Literaturwerk aus der Zeit des Zweiten Tempels verstanden, das bewusst eine Zwischenstellung einnimmt zwischen den klassischen alttestamentlichen Traditionen – namentlich Gottes Tora – auf der einen Seite und der altorientalischen Weisheit – insbesondere der ägyptischen – auf der anderen Seite. Beides dient dazu, den Menschen zu einer kritischen Reflexion seiner selbst anzuleiten und den (fortgeschrittenen) Weisheitsschüler in das Denken einer kritischen Weisheit einzuführen. Ziel des Proverbienbuches in seiner Endgestalt ist ein Bildungsprozess,

22 Vgl. W.P. Brown, *Character in Crisis*, 1996 und die Zusammenfassung bei R. Scoralick, *Vom Umgang mit Spruchsammlungen: BiKi 71* (2016) 131–135, hier: 133.

23 Brown, *Character*, 3. Vgl. auch ders., *Wisdom's Wonder*, 2014.

24 So aber J. Barton, *Understanding Old Testament Ethics. Approaches and Explanations*, 2003, 65–74, der meint: »There is no doubt that, taken as a face value, Proverbs eschews most ideas of moral progress«.

bei dem nicht nur die Grundlagen weisheitlichen Denkens vermittelt, sondern auch zu einer kritischen Reflexion über Grenzen und Chancen eines weisheitlichen Modells der Bestimmung des Menschen vor Gott und vor anderen Menschen angeleitet werden soll. Dies drückt sich in einer doppelten Pädagogik aus, die sich an den »Anfänger« und »Fortgeschrittenen« gleichermaßen richtet. Nur wer das Proverbienbuch mehrfach durchgearbeitet hat, wird zu einem weisen Schriftgelehrten (Prov 1,1–7) – oder um es mit einer Formulierung aus der perserzeitlichen Ahiqar-Komposition auszudrücken: zu einem »weisen und gewandten Schreiber« (ספר חכים ומהיר)²⁵.

Dieser Ansatz basiert auf drei Grundeinsichten, die in der Folge summarisch dargestellt und in den einzelnen Paragraphen und Abschnitten dieser Einleitung näher erläutert werden:

(1) Die altorientalischen Texte sind genauso wenig für eine Datierung des Buches oder einzelner Teile in die israelitische Königszeit geeignet, wie die von der Forschung immer wieder betonten »fehlenden« theologischen Traditionen im Proverbienbuch. Ersteres kann man sich daran verdeutlichen, dass der Papyrus mit der Lehre des Amenemope, den Ernest Wallis Budge im Jahr 1923 veröffentlicht hat, in die ägyptische Spätzeit datiert (7./6. Jh. v.Chr.).²⁶ Letzteres lässt sich damit erklären, dass es für den/die Verfasser des Proverbienbuches um den Menschen selbst geht und nicht um die göttliche Heilsgeschichte. Wenn man zudem beachtet, dass nicht nur viele ägyptische Weisheitslehren des 2. Jahrtausends auch noch im 1. Jahrtausend bekannt waren, sondern dass gerade in dessen zweiter Hälfte, der ägyptischen Spätzeit, neue Weisheitstexte verfasst wurden, die zum Teil erstaunliche Gemeinsamkeiten zum Proverbienbuch enthalten, wird deutlich, dass die religionsgeschichtlichen Parallelen kein Argument sein können für eine Datierung des Proverbienbuches in die israelitische Königszeit.²⁷

(2) Die theologische Dimension und seine Stellung innerhalb des Alten Testaments wird erkennbar, wenn man sich Folgendes vergegenwärtigt: Das Proverbienbuch hat Anteil an einem Diskurs über Weisheit und Tora, der sich – etwas pointiert formuliert – auf das Gegenüber einer »natürlichen Theologie« und einer »geoffenbarten Gotteslehre« zuspitzen lässt. Erstere geht davon aus, dass es dem Menschen als selbst-reflektierendem und verständigem Wesen möglich ist, aufgrund von Weltbeobachtung zu grundlegenden Aussagen über Welt und Gott zu gelangen; Letztere spricht dies hingegen dem Menschen ab und ver-

25 Ahiqar 1,12; TADAE C1.1, S. 26f; dazu bereits Gressmann, ZAW 42 (1924) 292.

26 Vgl. dazu Laisney, L'enseignement d'Aménémope, 6–8 und unten Abschnitte 2, 3.2 und 3.3. Interessanterweise datierte bereits Erman die Übernahme der Lehre des Amenemope durch einen israelitischen Schreiber in »saitische(r) oder persische(r) Zeit« (A. Erman, Eine ägyptische Quelle der »Sprüche Salomos«, 1924, 92).

27 Vgl. demgegenüber C. Ansberry, der im ganzen Sprüchebuch eine »courtly nature« erkennen will (s.o. Anm. 19).

traut auf das geoffenbarte Wort Gottes – seine Tora. Insofern wird man die Eigenart des Proverbienbuches im Sinne der zitierten Positionen von Frankenberg und Delitzsch verstehen müssen. Einerseits werden bestimmte Traditionen »stillschweigend vorausgesetzt« (Frankenberg), andererseits finden sich deutliche Anspielungen auf Tora und Deuteronomium (Delitzsch).

(3) Und schließlich ist es im Sinne des Ansatzes von William P. Brown möglich, das Proverbienbuch in seiner Endgestalt zu interpretieren. Denn das Buch als Ganzes ist mehr als die Summe seiner Teile. Auch wenn das Proverbienbuch in verschiedene Abschnitte untergliedert werden kann, die womöglich unterschiedlich alt sind, will es doch auch als sinnvolles Ganzes gelesen werden. Das Buch bietet in seiner Endgestalt eine komplexe und überaus gelehrte Reflexion über den Menschen als ein soziales Wesen, das in einer zweifachen Beziehung lebt: gegenüber anderen Menschen und vor Gott. Dieser Prozess der Bildung des »Selbst« des Menschen ist verbunden mit einer grundlegenden Reflexion über die Leistung und Grenzen eines Welterklärungsmodells, das auf Empirie und Erfahrung, mithin auf »Weisheit«, beruht. Insofern wird im vorliegenden Kommentar das Sprüchebuch als eine »Weisheit für Fortgeschrittene« (advanced wisdom) verstanden, das nicht einfach in die basalen Grundlagen weisheitlichen Denkens einführen, sondern den Weisheitsschüler in einen Lernprozess hineinnehmen will, der nicht mit Kap. 31 des Sprüchebuches endet. Das Ziel dieses Lernprozesses besteht zum einen darin, das »Ich« des Menschen zu formen, und zum anderen in einer Kompetenz, die über die »Bildung des Selbst« hinausgeht und den weisen Schriftgelehrten zum Ziel hat, den *litteratus*, der mit unterschiedlichen weisheitlichen Welterklärungsmodellen vertraut ist, die gleichermaßen auf Welt, Mensch und Gott bezogen sind.

In der Folge wird beim letzten Punkt angesetzt (2), um dann nach dem Proverbienbuch und der altorientalische Weisheit (3) und den Weisheitskonzepten im Buch selbst zu fragen (4).

2 Das Proverbienbuch als »Weisheit für Fortgeschrittene«

2.1 Das Buch und seine Teile

Das Proverbienbuch bietet selbst Hinweise darauf, dass das »Buch der Sprüche« (משפטים)²⁸ nicht in einem Zug entstanden ist, sondern aus verschiedenen und vermutlich unterschiedlich alten Teilen besteht. Ausgangspunkt dafür sind die Überschriften im Proverbienbuch:

28 Das Buch der Sprüche wird in der jüdischen Tradition seit der talmudischen Zeit mit seinem ersten Wort als משפטים bezeichnet.

- 1,1a Die Sprüche Salomos, des Sohnes Davids, מְשָׁלֵי שְׁלֹמֹה בֶן-דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל
des Königs von Israel.
- 10,1a Die Sprüche Salomos מְשָׁלֵי שְׁלֹמֹה
- 22,17 Neige dein Ohr und höre Worte הַט אָזְנוֹךָ וּשְׁמַע דְּבַרֵי חֲכָמִים
der Weisen.
- 24,23 Auch diese (sind) von/für Weise(n). גַּם-אֵלֶּה לְחֲכָמִים
- 25,1 Auch diese (sind) Sprüche Salomos, גַּם-אֵלֶּה מְשָׁלֵי שְׁלֹמֹה
die zusammengestellt haben die Männer אֲשֶׁר הִעֲתִיקוּ אֹנְשֵׁי חֲזָקָה
Hiskias, des Königs von Juda. מֶלֶךְ-יְהוּדָה
- 30,1a Worte Agurs, des Sohnes Jaqä, der דְּבַרֵי אֲגוּר בֶּן-יִקְהָה הַמַּשָּׂא
Massait
- 31,1 Worte Lemuels, des Königs von Massa, דְּבַרֵי לְמוּאֵל מֶלֶךְ מַשָּׂא
die ihm seine Mutter gelehrt hat. אֲשֶׁר-יִסְרְתּוּ אִמּוֹ

Das Proverbienbuch enthält sieben Überschriften. Drei Überschriften erwähnen »Sprüche Salomos« (מְשָׁלֵי שְׁלֹמֹה) (1,1; 10,1; 25,1) und drei »Worte« (דְּבַרֵי, 22,17; 30,1; 31,1). Diese werden unterschiedlich zugeordnet: 22,17 nennt »Worte der Weisen« (דְּבַרֵי חֲכָמִים), 30,1 »Worte Agurs« (דְּבַרֵי אֲגוּר), und 31,1 spricht von »Worten Lemuels« (דְּבַרֵי לְמוּאֵל). Die Überschrift in 24,23 hat weder »Sprüche« noch »Worte«, sondern bietet eine auf den ersten Blick etwas kryptische Formulierung: גַּם-אֵלֶּה לְחֲכָמִים. Wie ist die Wendung גַּם-אֵלֶּה לְחֲכָמִים zu verstehen? Soll man übersetzen »von Weisen« oder »für Weise«? Im einen Fall sind die Weisen die Verfasser der Sprüche, im anderen Fall die Adressaten und damit die Personen, die unterwiesen werden sollen.

Die Forschung geht seit Ferdinand Hitzigs Kommentar aus dem Jahr 1858 davon aus, dass hier ein *Lamed auctoris* vorliegt, sodass zu übersetzen ist: »auch diese sind von Weisen«. ²⁹ Geht man jedoch von der Syntax des Verses aus, so ist eine Lesart weitaus wahrscheinlicher, die bereits Johann David Michaelis in Band 7 seiner »Deutschen Übersetzung des Alten Testaments« aus dem Jahr 1778 vorgeschlagen hat: Die Weisen sind nicht die Verfasser, sondern die Adressaten, sodass zu übersetzen ist: »auch diese sind für Weise«. ³⁰ Für eine solche Deutung spricht, dass 24,23 sich syntaktisch von allen anderen Überschriften unterscheidet. In 1,1; 10,1; 22,17; 25,1; 30,1 und 31,1 findet sich immer ein *Genitivus auctoris*: »Sprüche von N.N.« (מְשָׁלֵי) oder »Worte von N.N.« (דְּבַרֵי). ³¹ Insofern verweist die in 24,23 gewählte Formulierung auf einen Unterschied (גַּם-אֵלֶּה לְחֲכָמִים). Dies bestätigt die Textüberlieferung. Sowohl Targume,

²⁹ Vgl. Hitzig, Sprüche, 252; Delitzsch, Spruchbuch, 391; Plöger, Sprüche, 285; Meinhold, Sprüche II, 409; Fuhs, Sprichwörter, 337; Yoder, Proverbs, 242; van Leeuwen, Proverbs, 213; Waltke, Proverbs II, 288; Fox, Proverbs II, 770. Vgl. auch Jenni, Lamed, 72–74 mit Beleg 2174 E, der ein *Lamed ascriptionis* testaments.

³⁰ Vgl. J.D. Michaelis, Deutsche Übersetzung des Alten Testaments mit Anmerkungen für Ungelehrte, Band 7. Sprüche und Prediger Salomo, 1778, 79: »auch Weise sollen dies merken«.

³¹ Vgl. A. Luc, The Title and Structure of Proverbs: ZAW 112 (2000) 252–255.

Peschitta als auch Vulgata geben לְחַכְמִים mit »für die Weisen« wieder.³² Die Forschung hat die Übersetzung »für die Weisen« ausgeschlossen, da die Weisen keine Belehrung brauchen.³³ Löst man sich jedoch von der traditionellen Interpretation des Sprüchebuches, ergibt sich eine andere Deutungsmöglichkeit (dazu im Folgenden).

2.2 Die Überschriften des Proverbienbuches und ihre innere Logik

Bei der Abfolge der Überschriften von 1,1 fällt zunächst die unterschiedliche Zuordnung auf. 1,1 erwähnt Salomo, der mit einer Filiationsformel vorgestellt wird (»Sohn Davids, König von Israel«), 10,1 nennt nochmals Salomo, 22,17 und 24,23 enthalten einen Bezug auf »Weise« (חַכְמִים), und 25,1 stellt wieder einen Bezug zu Salomo her. Liest man nur die Überschriften in 1,1; 10,1; 22,17; 24,23 und 25,1, so ergibt sich eine Abfolge von Salomo über die Gruppe der »Weisen« zu den »Männern Hiskias, des Königs von Juda«, welche die Sprüche übernommen haben. Einerseits bleibt der Salomobezug gewahrt, andererseits zeigt sich eine Verschiebung über die »Weisen« zu den Männern Hiskias. Dabei sind die Überschriften jeweils durch Stichworte miteinander verbunden: 1,1; 10,1 und 25,1 durch מְשָׁלֵי שְׁלֹמֹה (»Sprüche Salomos«), 22,17 und 24,23 durch חַכְמִים (»Weise«) und 25,1 mit 24,23 durch die einleitende Formel גַּם־אֵלֶּה (»auch diese«).

Ein weiterer Bezug ergibt sich durch das Stichwort דְּבָרִים (»Worte«) zwischen 22,17; 30,1 und 31,1. Hinzu kommt die Erwähnung eines Königs: in 1,1 »König von Israel« (מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל), die sich syntaktisch sowohl auf Salomo wie auf David beziehen lässt,³⁴ in 25,1 »König von Juda« (מֶלֶךְ־יְהוּדָה) mit Bezug auf Hiskia und in 31,1 »König von Massa« (מֶלֶךְ מַשָּׁא) mit Bezug auf Lemuel. Dabei fällt auf, dass der Bezug auf Salomo jeweils gewahrt bleibt. Er wird in 1,1 und 10,1 als Verfasser der Sprüche genannt. 25,1 erwähnt zwar »Hiskia, des Königs von Juda«, enthält jedoch den expliziten Salomobezug. Die »Sprüche Salomos« wurden lediglich von den Männern Hiskias, des Königs von Juda, »zusammengestellt« (hi. עֲתַק).³⁵ In 31,1 wird durch die »Worte« (דְּבָרִים) gegenüber den »Sprüchen« (מְשָׁלִים) ein Unterschied markiert und zugleich betont,

32 Gleiches gilt für die Septuaginta, die jedoch eine interpretierende Übersetzung von 24,23 MT bietet; vgl. Fox, Textual Commentary, 328 und LXX^D II, 1986.

33 Vgl. Hitzig, Sprüche, 252: »Sprüche für die Weisen sind es nicht; denn die Gesunden bedürfen keines Arztes«.

34 Vgl. dazu 1,1 Wort.

35 Vgl. dazu 25,1 Wort und Gesenius¹⁸ 1032 (etwas anders KAHAL 436). Denkbar wäre auch, dass hier die im Mittelhebräischen belegt Bedeutung für עֲתַק hi. anzusetzen ist: »übersetzen, abschreiben«; vgl. die Diskussion bei H. Schmoldt, ThWAT VI (1989) 487; Fox, Proverbs II, 777 (»transcribed«) und Waltke, Proverbs II, 300 (»copied and collected«).

dass diese Worte nicht von Lemuel, dem König von Massa, selbst stammen, sondern ihm von seiner Mutter vermittelt wurden.

Hinzu kommt ein Weiteres: An der Abfolge von 1,1; 10,1 und 25,1 wird deutlich, dass das Proverbienbuch selbst von einem zeitlichen Abstand zu Salomo ausgeht. Denn mit der Erwähnung von König Hiskia wird auf einen Herrscher Bezug genommen, der mehr als 200 Jahre nach Salomo regierte. Warum aber wird Hiskia erwähnt, der in der biblischen Geschichtsschreibung an keiner Stelle mit weisheitlichem Denken verbunden wird? König Hiskia ist für seine Außenpolitik bekannt (2Kön 18–20; vgl. Jes 37–39), für seine Baumaßnahmen (2Kön 20,20) und für seine Kultreform (2Kön 18,1–5; 2Chr 29,3–31,20), nicht aber für seine Weisheit.³⁶ Geht man von der Hiskia-Jesaja-Erzählung (2Kön 18–20) und der breiten Darstellung der Chronikbücher (2Chr 29–32) aus, so belegen diese, dass die Hiskiatradition mit der Zeit an Bedeutung gewann. In den Chronikbüchern aus der Zeit des Zweiten Tempels wird Hiskia sogar auf die gleiche Stufe mit Josia gestellt, was durch die Königebücher nicht vorgegeben ist (vgl. 2Chr 29,3–31,20 und 34,1–35,26).³⁷ Und schließlich zeigt auch das Sirachbuch die wachsende Bedeutung Hiskias in nachexilischer Zeit (vgl. Sir 48,17–22). Insofern wird man den Bezug der »Sprüche Salomos« auf »Hiskia, König von Juda« in 25,1 mit der zunehmenden Bedeutung Hiskias zur Zeit des Zweiten Tempels erklären können. Dies könnte – will man noch einen Schritt weitergehen – zugleich mit einer dezidiert »judäischen Perspektive« verbunden sein. Vor dem Hintergrund eines Gegenübers (oder auch Nebeneinanders) zwischen dem JHWH-Kult in Jerusalem und dem JHWH-Kult der nachmaligen Samaritaner auf dem Garizim ab der Perserzeit³⁸ wäre denkbar, dass mit dem Bezug auf Hiskia als »König von Juda« eine bewusste Zuordnung vorgenommen wird. Die mit dem legendären Salomo verbundene Weisheitstradition wird als dezidiert »judäische« ausgewiesen. Eine solche Sichtweise ist nicht fern von der Geschichtsdarstellung der Chronikbücher und würde gut in die Zeit des Zweiten Tempels passen.

Sollten diese Überlegungen in die richtige Richtung gehen, so könnte die Überschrift in 25,1 letztlich eine zweifache Funktion haben: Sie betont einerseits die nach wie vor gültige Autorisierung der Weisheit durch Salomo, ordnet diese jedoch dem in nachexilischer Zeit bedeutenden Hiskia zu, um die Gültigkeit dieser Tradition für »Juda« zu betonen.

36 Dies ist der Grund, weshalb M. Carasik, *Who Where the »Men of Hezekiah« (Proverbs XXV 1)?*: VT 44 (1994) 289–300 nach thematischen und linguistischen Gemeinsamkeiten zwischen Prov 24–29 und 2Kön 18–20 sucht. Dazu jedoch kritisch Fox, *Proverbs II*, 777 und Wilke, *Kronerben*, 227.

37 Vgl. dazu H.-S. Bae, *Vereinte Suche nach JHWH. Die Hiskianische und Josianische Reform in der Chronik* (BZAW 355), 2005.

38 Vgl. dazu B. Hensel, *Juda und Samaria. Zum Verhältnis zweier nachexilischer Jahwismen* (FAT 110), 2016.

Wie aber sind davon ausgehend die verbleibenden Überschriften in 22,17; 30,1 und 31,1 zu verstehen? Wenn man mit 30,1 und 31,1 einsetzt und das Stichwort nimmt, das die beiden Überschriften verbindet, so ergibt sich ein Bezug auf eine ausländische Weisheit. Der in 30,1 und 31,1 genannte Name »Massa« (מַסָּא) kann vermutlich mit einem Gebiet im Norden der arabischen Halbinsel verbunden werden (vgl. Gen 25,14), das sowohl in neuassyrischer als auch in persisch-hellenistischer Zeit bekannt war (vgl. 1Chr 1,30).³⁹ Damit wird eine Tradition aufgegriffen, die in der Salomogeschichte ebenfalls mit Salomo verbunden ist (vgl. 1Kön 5,10 und den Besuch der Königin von Saba, 1Kön 10).⁴⁰ Wenn man zudem beachtet, dass die Formulierung in 22,17 »neige dein Ohr und höre« einen deutlichen Anklang an ägyptische Weisheitslehren hat (vgl. Amenemope 3,9), so ließe sich auch ein Bezug zur Weisheit Ägyptens herstellen, die 1Kön 5,10 zufolge mit Salomo verbunden war. Dort wird gesagt, dass Salomos Weisheit »größer/zahlreicher war« (רבה) als »die Weisheit aller Söhne des Ostens und als alle Weisheit Ägyptens« (מְחֻמַּת כָּל-בְּנֵי-קִדְדִים וּמְכַל חֻכְמַת מִצְרַיִם). Sofern diese Verbindung zwischen den Überschriften des Sprüchebuches und der biblischen Tradition über König Salomo in 1Kön 3–11* nicht zufällig ist, ergibt sich für das Proverbienbuch eine interessante Perspektive: Während 1Kön 5,10 im Komparativ davon spricht, dass Salomos Weisheit »größer« war als die »aller Söhne des Ostens« und »als alle Weisheit Ägyptens«, bietet das Proverbienbuch ein Nebeneinander von einer Weisheit, die auf Salomo bezogen ist (1–9; 10–22,16; 25–29), und einer Weisheit aus Ägypten (22,17–24,22) sowie einer Weisheit der Söhne des Ostens (30–31). Ohne den Textbefund überinterpretieren zu wollen, könnte man dies so verstehen, dass hier bewusst die Salomotradition erweitert wird. »Weisheit« erschließt sich demnach nicht nur durch das Studium der »Sprüche Salomos«, d.h. der Texttradition, die durch die Autorisierung durch Salomo Bedeutung hat (vgl. 25–29), sondern auch durch die Beschäftigung mit anderen Weisheitskonzepten, und zwar denen des Ostens und denen Ägyptens (in 22,17–24,22 anhand der Bezüge auf die Lehre des Amenemope verdeutlicht).

Sollte diese Interpretation zutreffen, so würde bereits in den Überschriften deutlich, dass das Proverbienbuch nicht einfach von der »Weisheit Salomos« ausgeht, sondern einen Gedankengang enthält, bei dem Weisheit mehr ist als das, was von Salomo hergeleitet werden kann.

39 Vgl. dazu die *Ĝebel Ġunēm*-Inscription und E.A. Knauf, *Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 1. Jahrtausends v.Chr.* (ADPV 7), ²1989, 71.

40 Vgl. dazu Prov 30,1 und 31,1 *Wort*.

2.3 Die sieben Teile des Proverbienbuches und ihre Abfolge

Die sieben Überschriften des Proverbienbuches leiten Abschnitte des Buches ein, die in Bezug auf Umfang, Stil und Inhalt sehr unterschiedlich sind:

(I)	1,1–9,18	(256 Verse)
(II)	10,1–22,16	(375 Verse)
(III)	22,17–24,22	(70 Verse)
(IV)	24,23–34	(12 Verse)
(V)	25,1–29,27	(138 Verse)
(VI)	30,1–33	(33 Verse)
(VII)	31,1–31	(31 Verse)

Geht man zunächst vom Umfang aus, so zeigt sich eine Dominanz der Teile, die einen direkten oder indirekten Salomobezug enthalten. Von insgesamt 915 Versen im Proverbienbuch entfallen 769 Verse auf diese Buchteile (Abschnitte I, II und V). Demgegenüber haben die verbleibenden vier kleinen Abschnitte deutlich weniger Verse. Wenn man in 24,23 ein Objekt »Worte« (דְּבָרִים) ergänzt, beziehen sich alle Überschriften der vier kleinen Abschnitte auf דְּבָרִים und nicht auf »Sprüche« (מִשְׁלִים).⁴¹ Doch auch, wenn man in 24,23 nicht דְּבָרִים ergänzt will, lassen sich die vier kleineren Abschnitte anhand der unterschiedlichen Zuordnung jeweils paarweise zusammenbinden: 22,17 und 24,23 werden den »Weisen« (חֲכָמִים) zugeordnet, 30,1 und 31,1 Einzelpersonen. Dies ergibt eine Fünfteilung des Buches.

(I)	1,1–9,18	(256 Verse)
(II)	10,1–22,16	(375 Verse)
(III)	22,17–24,22 + 24,23–34	(70 Verse + 12 Verse)
(IV)	25,1–29,27	(138 Verse)
(V)	30,1–33 + 31,1–31	(33 Verse + 31 Verse)

Wie aber ist die Abfolge dieser Einheiten zu verstehen, insbesondere, wenn in 24,23 die Konstruktion לְחֲכָמִים sowohl mit »von Weisen« als auch mit »für Weise« wiedergegeben werden kann? Der Sinn erschließt sich anhand des Prologs des Proverbienbuches.

Die Forschung hat seit langem erkannt, dass sich Prov 1,1–7 nicht nur auf Prov 1–9 bezieht, sondern das Proverbienbuch als Ganzes einleitet. Der Abschnitt 1,1–7 lässt sich so unterteilen, dass nach der Überschrift in Prov 1,1 mit V. 2–3 eine generelle Zielsetzung der weisheitlichen Unterweisung erfolgt, um in V. 4–6 zwei unterschiedliche Stadien weisheitlicher Erkenntnis zu erwähnen. 1,7 kehrt zur allgemeinen Ebene von V. 2–3 zurück und stellt das Motto des Buches vor.⁴²

41 Wie in der Einleitung zu Prov 10–22 noch genauer dargelegt, wird hier nicht von »Sammlungen« gesprochen, sondern von (planvollen) Kompositionen.

42 Vgl. dazu Prov 1,1–7 *Form*.