

## Die Weisheitsliteratur des Alten Testaments

Angesichts der anerkanntermaßen pastoralen Zielsetzung von CONCILIUM mag es auf den ersten Blick scheinen, als hätten die Weisheitsbücher des Alten Testaments – das Buch der Sprüche, Job, der Prediger (oder Ekklesiastes), Jesus Sirach (oder Ekklesiastikus) und das Buch der Weisheit weniger zu bieten als andere Teile der Bibel. Zum Glück aber ist das in Wirklichkeit nicht der Fall, denn Absicht und Ausrichtung der Weisheitsliteratur lassen sich mit denen des Schemas 13 des Zweiten Vatikanischen Konzils vergleichen. Sie zeigt Israel, wie es sich der Welt stellt, wie es in die Welt seiner Zeit einbezogen ist, wie es die Werte der Weisheitstraditionen seiner Nachbarn abwägt und einschätzt, welche die konkrete Realität des Verhaltens und Erfolges in den Angelegenheiten dieser Welt im Auge haben, sowie Sinn und Bedeutung dieses Erfolges.

Zwar haben das Gesetz und die Propheten den Löwenanteil des kirchlichen und wissenschaftlichen Interesses erobert, doch auch die Weisheitsliteratur ist seit einiger Zeit in einer ständig wachsenden Zahl von Untersuchungen behandelt worden<sup>1</sup>. Obwohl das Buch Sirach und das Buch der Weisheit weder dem jüdischen noch dem evangelischen Schriftenkanon angehören, sind sie beide für eine richtige Beurteilung der Weisheitsbewegung in Israel unerlässlich. Ja, die Entdeckung der Schriftrollen vom Toten Meer hat die Bedeutung dieser «zwischen-testamentlichen» Literatur noch mehr unterstrichen. Fragmente des Buches Sirach sind in den Höhlen von Qumran gefunden worden, und die Qumran-Literatur weist manche Berührungspunkte gerade mit dem Buch der Weisheit auf<sup>2</sup>.

### *Die Weisheit – international und in Israel*

Der Fortschritt der alttestamentlichen Wissenschaft ist in allem und in erster Linie auf die starke Entwicklung und die großen Erfolge der Archäo-

logie zurückzuführen. Dadurch wurde den Wissenschaftlern die Möglichkeit gegeben, das Wort Gottes buchstäblicher und in historisch getreuerer Form in seinem eigenen Lebensraum zu hören und zu begreifen. So haben zum Beispiel G. Mendenhall und K. Baltzer in hohem Maße den israelitischen Begriff des Bundes geklärt durch ihre Entdeckungen alt-hethitischer Vertragstexte. In ähnlicher Weise sind die Verbindungslinien zwischen der Weisheitsliteratur Israels und der Ägyptens und Mesopotamiens immer deutlicher sichtbar geworden. Seit der Veröffentlichung der Weisheiten des Amen-em-ope im Jahre 1923 findet man gerade in der ägyptischen Literatur die hauptsächlichsten Vergleichspunkte mit der israelitischen Weisheitsliteratur, vor allem mit dem Buch der Sprüche<sup>3</sup>. Vom 3. vorchristlichen Jahrtausend an bis in die hellenistische Zeit hinein gibt es fast ein Dutzend Beispiele ägyptischer *Sebayit* oder Sammlungen von Lehren, im Gewand von Unterweisungen, die X für seinen Sohn (oder Schüler) Y niederschreibt. Sie verfolgen eine sehr aufs Praktische gerichtete Absicht: einen jungen Mann zu belehren, wie er die praktischen Probleme des Lebens, vor allem des Lebens bei Hofe, meistern kann. Man erwartet von ihm, daß er fleißig, ehrlich und fähig zur Selbstbeherrschung und -kontrolle usw. ist. In Mesopotamien umfassen die Weisheitsschriften einen größeren Komplex<sup>4</sup>. Neben der Hofetikette werden volkstümliche Sprichwörter, Sinnsprüche, Fabeln usw. stark betont. Hier gibt es verschiedene literarische Werke, die aus einem ähnlichen Geist geschaffen sind wie die Bücher Job und Ekklesiastes, zum Beispiel der «Dialog über das menschliche Elend», der «Dialog des Pessimismus», usw. Daher ist vielleicht der auffallendste Zug der Weisheitsliteratur des Alten Orient ihr internationaler Charakter. Sie war kein Platz, an dem die spezifischen und eigentümlichen Glaubensvorstellungen eines Volkes zum Ausdruck kamen. Daher kann es kaum überraschen, wenn im 1. Buch der Könige (4, 29 bis



34) gesagt ist, Salomons Weisheit habe man für größer gehalten als die der Ägypter und der «Söhne des Ostens». Allein der Vergleich zeigt, daß Israel sich des reichen Weisheitserbes seiner Nachbarn bewußt war. Während wir auf der einen Seite anerkennen sollen, was Israel hier seinen Nachbarn verdankt, läßt sich auf der anderen Seite deutlich zeigen, daß die Weisheitsschriften des Alten Testaments dennoch einen ganz besonderen, eigentümlichen Zug aufweisen.

### *Die Weisheitsbewegung in Israel*

Die Orientierung Israels nach Ägypten liefert uns einen wichtigen Schlüssel für das Entstehen und die Anfänge der biblischen Weisheitsliteratur. Sie entstand am Hof zu Jerusalem, der zu allen Zeiten von ägyptischen Moden und Methoden beeinflusst war, und wo die jungen Leute für ihre späteren Aufgaben im politischen Leben vorbereitet wurden. Im Buche der Sprüche (10–22 und 25–29) finden wir die gleiche Art von Ratschlägen, die auch für die ägyptische *Sebayit* kennzeichnend ist: Selbstkontrolle, korrektes Verhalten usw. Auch die volkstümliche Weisheit, die aus den wenig gebildeten Schichten des jüdischen Bauerntums stammte (z. B. Sprüche 10, 5; Tobias 4, 1 ff.), fand den Weg in diese Sammlungen. Erst kürzlich hat J. P. Audet gezeigt, daß auch die Heimstätte der israelitischen Familie ein Entstehungsort der Weisheit und Lehre im alten Israel gewesen ist<sup>5</sup>. Doch bleibt die Tatsache bestehen, daß am Hof die Aussprüche der Weisen kultiviert und in eine adäquate literarische Form gebracht wurden, ehe man sie den Sammlungen einverleibte (z. B. von «den Männern Hizkias», Sprüche 25, 1). Am Hof zu Jerusalem war die Weisheitslehre offenbar zumindest eine der Obliegenheiten des königlichen Schreibers und Ratgebers<sup>6</sup>. Das Leben dieser Männer war im übrigen ausgefüllt mit den zahlreichen Verpflichtungen, die aus den Verwaltungs- und Repräsentationsaufgaben entstanden. Die Propheten scheinen ein recht trübes Bild von den Weisen gehabt zu haben (Is 29, 14; 30, 1; Ez 7, 26; 11, 2), so daß es aussieht, als liefen ihre Ratschläge dem Standpunkt des Propheten zuwider. Sie bildeten eine deutlich von den Priestern oder Propheten unterschiedene Klasse (Jr 18, 18), und die Sammlungen der Aussprüche in den letzten Kapiteln des Buches der Sprüche müssen ihnen zugeschrieben werden.

Seltsam widersprüchlich an der Weisheitsliteratur Israels ist jedoch die Tatsache, daß ihr größter

Teil tatsächlich in der nachexilischen Zeit zusammengestellt worden ist, als es keinen königlichen Hof mehr gab! Diese wichtige Tatsache gibt uns eine Erklärung für jene ganz besondere Prägung, die die alttestamentlichen Weisheitsschriften bekommen haben. Wenn diese Bewegung auch in der Nähe des Königs und am Hof entstanden ist, so erhielt diese Literatur doch eine ganz entschieden religiöse Ausrichtung. Das läßt sich am klarsten an der Einleitung für die Sammlung des Buches der Sprüche erkennen (Kap. 1–9). Der Verfasser dieser Einleitung erblickte in den älteren Sammlungen einen bedeutenden Wert und suchte diesen für die Führung und Leitung der Gemeinde zu erhalten und weiterzuentwickeln. Der Spruch: «Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang» (Sprüche 1, 7; 9, 10; vgl. Job 28, 28; Ps 110/111, 10; Sir 1, 16) deutet auf diesen Zusammenhang hin. Die alten Weisheitslehren wurden unter die Autorität der ethischen Forderungen Jahwes gestellt<sup>7</sup>. Nun findet der mahnende Predigtton des Buches Deuteronomium einen Widerhall in der Ermahnung, die der Weisheitslehrer seinem Schüler übermittelt. Man glaubte nun nicht mehr allein, daß die traditionellen Weisheitslehren sich in Harmonie mit dem Gesetz befanden, sie förderten vielmehr eine Reife, wie sie die ethische Erziehung der jungen Generation erforderte. Die gute Lebensführung wie sie von den früheren Weisen hochgehalten wurde, erschien nun mit dem Verhalten identisch, an das sich die Verheißungen der Prediger im Buche Deuteronomium knüpfen (Dt 5, 33; 30, 15–20). Die nachexilischen Weisen bildeten Schüler heran, die ihre religiöse Unterweisung weiterführten. Das darf man aus dem Nachwort zum Prediger (Pred 12, 9 bis 14) und aus dem Vorwort zum Buche Jesus Sirach (vgl. auch Sir 51, 23–30) schließen. In dieser nachexilischen Entwicklung wird die Weisheitsliteratur universal, weniger auf eine einzelne Klasse – wie etwa die der Hofleute – zugeschnitten. Sie richtet sich nun an ganz Israel. Dabei geht die religiöse Tendenz so weit, daß Jesus Sirach schließlich die Weisheit mit dem Gesetz gleichsetzen kann (Sir 24, 23). Wie wir noch sehen werden, erfährt gerade das «Problem» des leidenden Gerechten, das Geheimnis der göttlichen Vergeltung schließlich beim Jahwisten eine ganz eigene, spezifische Behandlung und Lösung.



*Die einzelnen Weisheitsschriften*

## Das Buch der Sprüche

Gerade in den letztvergangenen Jahren sind verschiedene Kommentare zum Buch der Sprüche erschienen<sup>8</sup>. Während es auf der einen Seite einen durchaus begründeten Meinungsunterschied gibt, der sich in der Übersetzung und im Verständnis einiger eigentümlicher Stellen widerspiegelt, läßt sich auf der anderen Seite im allgemeinen eine Übereinstimmung hinsichtlich der Bedeutung der verschiedenen Sammlungen feststellen, die dieses Buch bilden. A. Barucq und B. Gemser haben dem Sondercharakter der Kapitel 1–9 die gebührende Aufmerksamkeit gewidmet, und beide berücksichtigen dabei die abschließende Untersuchung des verstorbenen Paters A. Robert, der bei dieser Einführung eine anthologische Komposition feststellte<sup>9</sup>. Diese Kompositionsmethode besteht in der Wiederverwendung früherer biblischer Redewendungen bei der Formulierung einer Botschaft. So hat Robert die Abhängigkeit dieser Kapitel von Deuteronomium, Jeremias und Isaias nachgewiesen. Diese Methode war eine für die späten Weisheitsautoren charakteristische Entdeckung und wurde sowohl in Jesus Sirach wie im Buch der Weisheit verwendet. Sie liefert eine weitere Erklärung für die oben bereits erwähnte religiöse Ausrichtung der Weisheitsliteratur.

Viele Exegeten sind von der Annahme einer realen Hypostasierung im 8. Kapitel des Buches der Sprüche abgerückt (vgl. Sir 24; Weish 7)<sup>10</sup>. A.-M. Dubarle hat die Funktion einer personifizierten Weisheit am besten beschrieben: «Wenn diese transzendente Gestalt in irgendeiner Weise die christliche Trinitätslehre vorbereitet, dann nicht durch die Einführung einer Mehrzahl von Personen in Gott, sondern vielmehr indem sie zeigt, wie unendlich nah Gott seinem Werk ist, und wie sehr er verlangt, sich irgendwie mitzuteilen... Die göttliche Vollkommenheit bedeutet kein Alleinsein, sondern im Gegenteil eine Selbstmitteilung. Es läßt sich leicht begreifen, wie eine solche Idee zu einer Lehre hinführt, die in Gott selbst ein Geben, ein Überströmen seiner Selbst hineinlegt, das wiederum eine neue göttliche Person konstituiert<sup>11</sup>.»

Die Aussprüche der älteren Sammlungen (Kap. 10 ff.) sind verschiedentlich sehr hart beurteilt worden. Man hat sie als eudämonistisch bezeichnet und ihnen vorgeworfen, sie huldigten einem Pragmatismus, der nur das einschärft, was Nutzen bringt und

zu einem erfolgreichen Leben beiträgt. Doch der Vergleich mit der entsprechenden ägyptischen Literatur läßt erkennen, daß der Gesichtspunkt, dem die Weisen Geltung verschaffen, keineswegs einen solchen Utilitarismus zeigt. Sie haben sich vielmehr, ganz ähnlich wie ihre ägyptischen Parallelen, bemüht, die in der Welt errichtete göttliche Ordnung (ägyptisch *ma'at*) herauszufinden. Diese Ordnung muß anerkannt werden; der Mensch muß sich selbst in diese von Gott geschaffene Harmonie einfügen<sup>12</sup>. Wie G. von Rad herausgestellt hat, ist die Weisheitsbewegung ein Versuch, die Wirklichkeit zu bewältigen, die (göttlichen) Gesetze, die in der Natur, in der menschlichen Gesellschaft und im Menschen selbst wirksam sind, zu erfassen.

## Das Buch Job

Wir müssen leider zugeben, daß der Text des Buches Job vielleicht der am schlechtesten erhaltene des Alten Testaments ist, und daß die Wissenschaftler noch weit von einer Übereinstimmung über die ursprüngliche Lesart entfernt sind<sup>13</sup>. So gibt es heutzutage fast niemanden, der den äußerst schwierigen Text 19, 25 ff. so übersetzen wird, wie Hieronymus in der Vulgata, der hier in ganz klarer Form die Auferstehung des Fleisches ausgesprochen sieht. Doch gerade trotz dieser Schwierigkeit haben verschiedene gute Kommentare unser Verständnis für dieses Buch beträchtlich bereichert<sup>14</sup>. Die Exegeten sind untereinander ziemlich uneinig darüber, ob die Rede Elihus (Kap. 32–37) und das Gedicht über die Weisheit (Kap. 28), die wie spätere Einschübe in das Werk wirken, wirklich ursprünglich hierher gehören. Die Antwort des Herrn an Job in den Kapiteln 38–41 ist ebenfalls viel umstritten, weil diese Kapitel gar nicht in Wirklichkeit auf Jobs Klagen «antworten». Doch R. MacKenzie hat nachgewiesen, daß diese Kapitel zum Ausdruck bringen wollen, «wie die Gegenwart Gottes aufzufassen ist<sup>15</sup>». Die Integrität von Jobs Leben steht nicht mehr zur Diskussion, wie dies in dem Gespräch mit den drei Freunden der Fall war, und daher kommt sie in der Antwort des Herrn, auf die Job keinen Anspruch hat, nicht mehr zur Sprache.

Die eigentliche Botschaft dieses Buches läßt sich nicht leicht in Worte fassen<sup>16</sup>. Es lassen sich verschiedene Gesichtspunkte zur richtigen Einschätzung des Leides in ihm entdecken: Das Leid ist eine Prüfung (Kap. 1–2), ein heilender Eingriff in das Leben des Menschen (Elihu in 33, 19–22). Kapitel



28 scheint zu besagen, daß das Leid ein unlösbares Rätsel für den Menschen ist, der keinen Zugang zur Weisheit hat (außer durch die Furcht des Herrn, 28, 28). Die Gesamttenenz des Buches dürfte in der Zurückweisung der herkömmlichen Vorstellung von der ausgleichenden Gerechtigkeit Gottes liegen, so wie sie unter den Weisen entwickelt wurde (z. B. Ps 36/37). Der unerschütterliche Optimismus der Weisen (Tugend bringt Glück als göttlichen Lohn) wird erschüttert. Auf der anderen Seite aber haben wir hier keinen eigentlichen Versuch vor uns, das Problem vom Leiden des Gerechten abzuhandeln. Die Tendenz der modernen Exegeten geht dahin, die Art der Behandlung als existenziell aufzufassen: Wie hat der Mensch mit dem Leid zu leben? Die Antwort spiegelt sich in der gewandelten Haltung Jobs in Kapitel 42 wider, wo seine Vision Gottes oder seine Begegnung mit ihm als der ausschlaggebende Grund hingestellt ist, der Job dazu fähig macht, im Glauben an ihm festzuhalten.

Vergleiche mit sumerischen und babylonischen Parallelen zum Thema des Buches Job können uns nur wenig zu seinem Verständnis helfen. Es ist klar, daß die literarische Tradition des Themas vom leidenden Gerechten bereits vor diesem hebräischen Werk existierte. Doch damit ist nichts über eine literarische Abhängigkeit gesagt. Aus der Bibel selbst (die Verbindung Jobs als Gerechten mit Noë und Daniel in Ezechiel Kapitel 14) legt sich bereits der Gedanke nahe, daß die Grundzüge der Job-Erzählung (Kap. 1–2 und 42) tief in die hebräische Folklore hineinreichen und von dem Verfasser mit geringfügigen Änderungen übernommen worden sind. Seine eigene geistige Leistung und Originalität liegt in seiner Konzeption von dem Verhältnis zwischen Mensch und Gott, wie sie in dem großartigen Dichtwerk der Diskussion mit den drei Freunden und der Begegnung mit Jahwe zum Ausdruck kommt.

#### Der Prediger oder Ekklesiastes

Obwohl gerade der Prediger häufig als Hädonist, Pessimist und Skeptiker hingestellt worden ist, kehren die neueren Kommentare zu einer nüchterneren und sachlicheren Beurteilung zurück<sup>17</sup>. Die Erkenntnis hat sich durchgesetzt, daß seine beunruhigenden Fragen aus dem Glauben kommen und aus seiner Rechtgläubigkeit ihre Eindringlichkeit erhalten. Es läßt sich nicht leugnen, daß er nach der Tradition der Weisheitsschriftsteller sein An-

liegen nicht durch Bezugnahme auf Einzelpunkte des Jahweglaubens, wie etwa das Heilsgeschehen, das Israel in seiner Geschichte erlebt hat, oder das Gesetz, motiviert. Das ist typisch für den Weisen und nur bei Ben Sirach anders (Sir 44–50; vgl. auch Weish 11–19). Und dennoch: Koheleth, der Name, mit dem der Verfasser sich selbst bezeichnet, bleibt in seinem Denken und Empfinden Jude, auch wenn seine Auffassungen für die allgemein anerkannten Werte seiner Zeit: Weisheit, Reichtum, göttliche Leitung und Belohnung – manche Herausforderungen birgt.

Da sein Werk auf das vierte oder mit noch größerer Wahrscheinlichkeit auf das dritte Jahrhundert zu datieren ist, sind manche Autoren der Versuchung erlegen, Kohelet nach Kategorien hellenistischen Denkens zu erklären. Doch die sehr gründliche Untersuchung von O. Loretz räumt mit der Vorstellung eines griechischen Einflusses auf<sup>18</sup>. Ebenso wendet Loretz sich übrigens auch gegen die Annahme ägyptischer Einflüsse, bringt aber auf der anderen Seite recht überzeugende Beispiele mesopotamischen Einflusses. Das aber bedeutet, daß Kohelets Denken seine Wurzeln in der semitischen Gedankenwelt hat, die in alter Zeit den ganzen fruchtbareren Halbmond beherrschte. Ganz besonders befaßt Loretz sich dabei mit der Behandlung des Problems der göttlichen Gerechtigkeit, dem Hauptthema der aus Mesopotamien stammenden Schriften, «Ich will preisen den Herrn (Marduk) der Weisheit», und «Babylonische Theodizee», das aber auch schon im Gilgamesh-Epos auftaucht. Hier liegt also eine Gemeinsamkeit der Themen vor. Dazu kommen aber auch verschiedene gemeinsame Symbol-Motive: das Symbol des Windes, des Hauches für Dinge, die vergänglich sind, – und die Sorge um Namen oder Andenken einer Person nach ihrem Tode. Und schließlich beobachtet Loretz die auffallende Ähnlichkeit zwischen dem Rat, den Siduri Gilgamesch erteilt (Tafel 10, col. 3) und dem Rat, den der Prediger ständig wiederholt (9, 7–9; vgl. 2, 24f.; 5, 17–19; 11, 7–10).

Diese Einflüsse bedeuten jedoch keineswegs, daß der Prediger nun ein weniger gläubiger Jahweverehrer gewesen wäre. Ebenso wenig begründet wäre es, wollten wir einen anderen Schluß aus der Tatsache ziehen, daß Kohelet stets den Namen Elohim (als allgemeiner Name der Gottheit) statt Jahwe verwendet. Diese Vorliebe dürfte durch den Standpunkt bestimmt sein, den er bezieht: menschliche Probleme im Licht menschlicher Weisheit zu lösen. Seine Fragen hängen aufs engste mit einem



Gemeinplatz der gesamten Weisheitsliteratur zusammen, nämlich der Unzugänglichkeit der Weisheit, die bei Gott liegt (Prediger 7, 23–24; 8, 16–17; vgl. Job 28). Auch das andere Hauptthema der Weisen, die Furcht des Herrn, kommt in seiner Schrift zur Sprache (3, 14; 7, 18), doch ist er sich der Tatsache bewußt, daß auch die Furcht des Herrn die Wege der Vorsehung nicht zu erklären vermag (8, 12–14). In konkreterer Form hat er die Wahrheit des *Deus absconditus*, des verborgenen Gottes, erkannt (Is 54, 15; vgl. Prediger 3, 11, 18; 7, 23–25). In seiner Erklärung zu Prediger 3, 14 hat W. Zimmerli die Auffassung des Weisen von der Furcht des Herrn sehr gut charakterisiert: «Gottesfurcht ist hier nicht das Gehen auf erhellten Pfaden, auf denen, wer den gewiesenen Pfaden folgt, auch gewiß ist, alle Früchte und Ehren des Lebens zu ernten. Gottesfurcht ist hier das Gehen unter einem geheimnisvollen Himmel, nie gesichert vor der Möglichkeit, daß aus ihm jäh ein Blitz hervorzuckt und den Wanderer trifft, auf Schritt und Tritt allein angewiesen auf die freie Besenkung Gottes, auf Schritt und Tritt aber auch gerufen, bereitwillig das Rätsel und die Bedrängnis zu tragen, die Gott verhängen kann.»

### Sirach

Es besteht ein Mangel an Gesamtkommentaren zum Buche Sirach<sup>19</sup>. Ebenso gibt es nur wenige kritische Übersetzungen, die sowohl auf dem hebräischen wie dem griechischen Text basieren<sup>20</sup>. Die Schwierigkeit liegt in der Unvollkommenheit der alten Übersetzungen, während der hebräische Text – der in der westlichen Welt erst seit S. Schechters Entdeckung im Jahre 1896 bekannt ist – nur etwa zwei Drittel des Buches umfaßt und selbst sehr schlecht erhalten ist.

Ben Sira oder Sirach ist dabei eine äußerst interessante Gestalt, obwohl er schreibt, als habe es niemals die aufbegehrenden Stimmen Jobs und des Predigers gegeben. In seiner Schrift hat er einiges von seiner eigenen Persönlichkeit enthüllt: seinen Optimismus und seine konservative Haltung. Wie sein Enkel im Vorwort der griechischen Übersetzung berichtet, war Sirach tief in den Traditionen seines Volkes verwurzelt, die er im Stile eines Weisheitslehrers der Nachwelt überliefert. Er lebte in der kritischen Periode kurz vor Ausbruch des Makkabäer-Aufstandes und wollte zweifellos mit seiner Lehre einen Damm gegen den einbrechenden Hellenismus errichten. Es gelang ihm, das Weis-

heitserbe in den charakteristisch jüdischen Glauben einzubauen: Weisheit ist ganz deutlich und ausgesprochen das gleiche wie das Gesetz des Moses (24, 23; 39, 1 usw.). Doch hat die Weisheit ihr Mysterium damit nicht verloren: «Ein Einziger ist weise, sehr zu fürchten: der auf dem Throne sitzt, der Herr; er eben ist's, der sie geschaffen...» (1, 8–9), «Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang» (1, 14; vgl. 15, 1), und «Vollkommene Weisheit ist die Erfüllung des Gesetzes» (19, 17). Dieser Legalismus Sirachs hat zu einiger Kritik Anlaß gegeben. Doch Otto Kaiser hat eine sehr verständnisvolle Interpretation der Auffassungen Sirachs gegeben<sup>21</sup>. Die Verehrung des Gesetzes, die für das nachexilische Judentum so charakteristisch ist, mußte notwendig auch Sirachs Weisheitsverständnis ihren Stempel aufdrücken. Zur gleichen Zeit aber leiten sich viele von seinen Ermahnungen von der Erfahrungsweisheit der Alten ab. Weshalb? Weil er die Gesetzesbeobachtung mit dem Weisheitsideal der Disziplin (*musar*) verbindet: Der Mensch, der das Gesetz beobachtet, ist der Mensch der Disziplin, der Weise.

Die Exegeten haben in seltener Einmütigkeit betont, daß Sirach in ganz ausgeprägter Form von dem Stil der früheren Weisen ausgeht. Er hat mehrere Kapitel (44–50) dem «Lob der Väter» gewidmet, das heißt, der Heilsgeschichte an Hand von Persönlichkeiten, den Helden aus der Vergangenheit des Volkes Israel<sup>22</sup>. Diese Methode, Israels Geschichte zu betrachten, hat ihre Parallelen in der übrigen Bibel (die «historischen» Psalmen, 77/78, 104/105, 105/106; Weisheit 10; 1 Makk 2, 49–61; Hebr 11), wobei wir das literarische Genus *De Viris Illustribus* gar nicht erwähnen wollen, das sich einer ganz ähnlichen Beliebtheit erfreute. Sirachs Absicht dabei war ganz zweifellos, die in seinem Buch überlieferten Lehren zu veranschaulichen und Vorbilder israelitischer Weisheit zu geben.

### Das Buch der Weisheit

Das Buch der Weisheit hat, ähnlich wie Sirach, nicht viele Kommentierungen erlebt, wenn man einmal von der einen ausgezeichneten von J. Fichtner aus dem Jahre 1938 absieht<sup>23</sup>. Doch hat es zu manchen Untersuchungen über seine theologischen Anschauungen, seine Lehre von der Unsterblichkeit und der «historischen» Entwicklung in den Kapiteln 11–19 Anlaß gegeben. Im großen und ganzen bestand die Tendenz dieser Untersuchungen in dem Bemühen, den authentisch jüdi-



schen Standpunkt zu erkennen, der von einem griechisch sprechenden (alexandrinischen?) Juden des 1. Jahrhunderts vor Christus formuliert worden ist. Es besteht kein Zweifel, daß er vom griechischen Denken beeinflusst ist (z. B. 7, 7–20; 8, 7 usw.), und die Fachautoren versäumen es bei keiner Gelegenheit, auf diese Tatsache hinzuweisen. Doch sollte ebenso zugegeben werden, daß sein Buch ganz substantiell jüdisch bleibt. Gerade dieser hebräische Aspekt ist in der Dissertation von Ziener richtig eingeschätzt worden<sup>24</sup> und wird von anderen Untersuchungen nur weiter bestätigt. Ein gutes Beispiel ist die Lehre von der Unsterblichkeit, die der Verfasser in aller Entschiedenheit und Klarheit vertritt (Weish 1, 13–16; 2, 21–3, 3; 5, 15–16). Man hat oft angenommen, gerade das entspringe dem griechischen Einfluß. Wir möchten die katalytische Wirkung der griechischen Philosophie und ihrer Ideen über die natürliche Unsterblichkeit der Seele in keiner Weise leugnen. Doch Tatsache ist, daß der Verfasser des Buches der Weisheit die Unsterblichkeit der Seele nicht aus ihrer Natur erschließt. Er scheint die griechische Auffassung von der Seele in 8, 18–20 und 9, 15 durchaus zu teilen; doch in seinen Lehren von der Unsterblichkeit ist keine Spur davon zu finden. Diese wird vielmehr in einer ganz typisch jüdischen Weise zum Ausdruck gebracht, ohne die geringste Spekulation über die Natur des Menschen: Die Unsterblichkeit hängt mit der Gerechtigkeit zusammen (Weish 1, 14; vgl. 15, 3), und sie besteht darin, daß der Verstorbene den Gliedern des himmlischen Hofes, den «Söhnen Gottes» (5, 5) beigesellt wird, welche die Gnade und das Erbarmen des Herrn erfahren (4, 15)<sup>25</sup>.

Ebenso wie im Buche Sirach treffen wir auch im Buch der Weisheit 11–19, wo die Exodus-Berichte nacherzählt sind, auf eine ganz eigenartige Behandlung der Heilsgeschichte<sup>26</sup>. Unter den Fachwissenschaftlern besteht eine wachsende Übereinstimmung darin, daß diese Kapitel ein gutes Beispiel für den alttestamentlichen Midrash darstellen (G. Camps, R. Riebeneck, A. Wright, usw.), das heißt, daß sie eine Erläuterung der Schriften geben, die dazu bestimmt ist, sie einer späteren Generation begreiflich und zu einem Lebenswert zu machen. Die Wunder des Exodus sind mit zahlreichen interpretierenden Ausschmückungen beschrieben (z. B. die Plagen in den Kapiteln 16–18), und das gesamte Thema ist so behandelt, daß es zeigt, wie der Herr sein Volk «erhöht und verherrlicht hat» (19, 22).

Die Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit bietet vielleicht das interessanteste Beispiel für die Lehrentwicklung oder den Fortschritt der Offenbarung im Alten Testament. Und gerade sie ist ein besonderes Anliegen der Weisheitsliteratur. Die frühen Schriften wissen offenbar noch nichts von einem wahren Leben nach dem Tod; man «lebt weiter», doch ist es eine freudlose, traurige Existenz als Schatten im Shëol, die der Prediger als allen Wirkens, jeder Vernunft, Erkenntnis und Weisheit ermangelnd beschreibt (9, 10; vgl. auch Job 10, 21–22; 14, 7–12; 17, 13–16) und die mehrere Psalmen als jeden Kontaktes mit Gott entbehrend darstellen (Ps 6, 6; 29/30, 10; 87/88, 11–13). Gerade diese schreckliche Tatsache des Todes, den der Mensch mit den Tieren gemeinsam hat, taucht immer wieder in den Auseinandersetzungen des Predigers auf (Prediger 2, 15–17; 3, 19–22; 9, 4–6). Die frühen Weisheitsautoren (und gerade Sirach!, vgl. Sir 41, 1 ff.) fügten sich mühsam in das unentrinnbare Todeslos. Sie legten einen großen Wert und eine starke Betonung auf die Segnungen, die Gott dem Weisen in *diesem* Leben zuteil werden läßt. Wir dürfen diese Betonung des irdischen Ausgleichs nicht falsch verstehen. Die zeitlichen Segnungen waren «Sakramente», also Zeichen der göttlichen Gunst. Die Gleichung, welche die Weisen aufstellen, lautete: Weisheit (Gerechtigkeit) = Leben. Doch ihr unbegrenzter Optimismus (vgl. Buch der Sprüche 3, 1–10; 10, 30; Ps 36/37, usw.) wurde durch die Erfahrung des Predigers und durch den Verfasser des Buches Job stark erschüttert. Diese führten die traditionelle Auffassung auf einen toten Punkt, von dem sie sich vermutlich erst in der Periode der Märtyrer (Makkabäer-Aufstand) befreite, als die Lehre von der Auferstehung der Gerechten ihre Bestätigung fand (Dn 12, 2). Zu einer ähnlichen Lösung gelangt, wie wir gesehen haben, der Verfasser des Buches der Weisheit. Es ist ein langer Weg von den Weisen der Frühzeit bis zum Verfasser des Buches der Weisheit, aber die Etappen dieses Weges sind durchaus logisch. Die Gleichung: Weisheit = Leben, erweist sich als inadäquat (Job, Prediger), doch erscheint sie danach wieder mit einer tieferen Bedeutung in der Feststellung, daß «Gerechtigkeit unsterblich ist» (Weish 1, 15; Gerechtigkeit [Weisheit] = Leben [unsterblich]).

Das Studium der alttestamentlichen Theologie betont besonders, was am Glauben Israels eigen-



tümlich und kennzeichnend ist wie zum Beispiel das Bundesverhältnis, die Heilsgeschichte, die Lehren der Propheten, usw. Diese Betonung ist so ausschließlich gewesen, daß die Bedeutung der Weisheitsliteratur für die biblische Theologie von G. E. Wright überhaupt in Frage gestellt wurde<sup>27</sup>. Eine sehr glückliche Antwort hat W. Zimmerli gegeben<sup>28</sup>. Er räumt ein, daß die Weisheitsliteratur außerhalb der historischen Heilsergebnisse liegt (die man keineswegs als die *gesamte* alttestamentliche Theologie verstehen darf). Sie liegt in der Perspektive der Schöpfung, wie sie in Genesis 1–2 entwickelt worden ist. Hier hat der Mensch den Segen und die Fähigkeit erhalten, den Tieren ihren «Namen» zu geben. Der Mensch soll die Schöpfung regieren und beherrschen, und die Funktion der Weisheit besteht darin, daß sie ihn zur Ausübung dieser Herrschaft befähigt. Die Weisheit bemüht sich, die Wirklichkeit, die Geheimnisse des Menschen, seine Lebensführung und seine Beziehungen zur Welt zu bewältigen. Wenn die Weisheit aber ihre Grenzen überschreitet, wenn sie versucht, Gott und seine Weltregierung unter ihre Kontrolle zu zwingen, dann wird die richtige Ordnung wieder hergestellt durch Werke wie Job und der Prediger, die «Wächter» der Unabhängigkeit Gottes sind. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Bedeutung der Weisheitsliteratur für die biblische Theologie voll und ganz begründet: Weisheitstheologie ist «Schöpfungstheologie».

Doch können wir noch lange nicht auf alle Fragen, die eine Theologie der Weisheit aufwirft, eine Antwort finden. Wir wissen noch zu wenig von den näheren Umständen, die zur Personifizierung der Weisheit als Frau geführt haben (Sprüche 8, usw.)<sup>29</sup>. Die Antinomien der Weisheit – ihre Zugänglichkeit (Sprüche 1–9; Weish 6,9–21, usw.) und auf der anderen Seite ihre Unzugänglichkeit

(Job 28; Bar 3,23–26; Prediger 7,23–25) – stellen uns vor eine schwere Aufgabe. Es scheint, als sprächen aus ihnen verschiedene Methoden von Weisen verschiedener Epochen. M. Noth hat hervorgehoben, daß die Weisheit dem Herrn erst in den späteren (nachexilischen) Schichten der Bibel zugeschrieben wird<sup>30</sup>. Das legt die Vermutung nahe, daß die Weisheit in den Frühphasen ihrer Pflege in Israel möglicherweise einige unglückliche Assoziationen hervorgerufen hat. Vielleicht ist sie in allzu exklusiver Weise mit der menschlichen Ebene gleichgesetzt worden, an die ihre internationalen Ursprünge erinnerten. Vielleicht waren einige kanaanitische Reminiszenzen in einer Weise mit der Weisheitstradition verbunden, die es in ihren frühen Phasen unmöglich erscheinen ließ, sie dem Herrn selbst zuzuschreiben. Diese historische Fragestellung kann nur durch historische Zeugnisse und Belege, über die wir zur Stunde noch nicht verfügen, eine Antwort finden. Die Weisheitsliteratur des Alten Testaments ist in gewissem Sinne zeitlos. Im Unterschied zu den meisten anderen Büchern läßt sie sich nicht leicht in einen konkreten historischen Zusammenhang verweben, und die persische Periode (etwa 539–333) der Geschichte Israels ist eine relativ unbekanntere Zeitspanne<sup>31</sup>. Wir beginnen heute erst, die Beziehungen zwischen den Weisen auf der einen und den Priestern und Propheten Israels auf der anderen Seite richtig zu beurteilen und den gegenseitigen Einfluß, den die Weisheitsbücher und das übrige Alte Testament aufeinander ausübten, klarer zu fassen<sup>32</sup>. Doch wenn das gegenwärtig erneuerte Interesse anhält, dürfen wir zuversichtlich eine Antwort auf diese und andere Fragen erwarten, die dieser interessante Teil des Alten Testaments aufwirft.

<sup>1</sup> In einem 1951 (*The Old Testament and Modern Study*, ed. H. Rowley, Oxford, 210–237) veröffentlichten allgemeinen Überblick hat W. Baumgartner der Behandlung der Weisheitsliteratur nur einen bescheidenen Platz eingeräumt, doch hat er auf das damals einsetzende Steigen des Interesses aufmerksam gemacht. Unser Beitrag will sich hauptsächlich mit dieser Entwicklung seit 1951 befassen.

<sup>2</sup> Zu Sirach siehe A. di Lella, Qumran and the Geniza Fragments of Sirach, *Cath. Bibl. Quart.* 24 (1962), 245–267; für das Buch der Weisheit siehe A.-M. Dubarle, Une source du livre de la Sagesse? *Rev. sc. phil. et théol.* 37 (1953), 425–443.

<sup>3</sup> Das eindrucksvollste Beispiel ist die Abhängigkeit von Sprüche 22, 17–24, 22 von der Weisheit des Amen-em-ope; diese Auffassung wird trotz der neusten Einwände von E. Drioton von den meisten Wissenschaftlern geteilt. Sorgfältige Übersetzungen der berühmten ägyptischen Schriften sind greifbar in J. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton, <sup>2</sup>1955. Sehr aufschlußreiche Studien über die ägyptische Weisheitsliteratur und ihre Berührungspunkte mit

Israel sind enthalten in *Les sagesse du proche-orient ancien*, Paris, 1963 (besonders die von J. Leclant und S. Morenz 5–26; 63–71). Siehe ferner W. Wörthwein, *Die Weisheit Ägyptens und das Alte Testament*, Marburg 1960.

<sup>4</sup> Die Assyro-Babylonischen Schriften sind übersetzt in W. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960. J. Nougayrol gibt einen Überblick *Les sagesse...* (vgl. Anm. 3), 40–51; vgl. auch G. Castellino, *Sapienza Babilonese*, Turin, 1962. Für die Weisheitsliteratur der alten Sumerer siehe J. van Dijk, *La sagesse suméro-acadienne*, Leiden, 1953; E. Gordon, *Sumerian Proverbs*, Philadelphia 1959; S. Kramer, *History Begins at Sumer*, New York, 1959.

<sup>5</sup> Audets Auffassung ist dargestellt in G. Couturier, *Sagesse Babylonienne et Sagesse israélite*, *Sc. Eccl.* 14 (1962) 293–309.

<sup>6</sup> Vgl. H. Duesberg, *Les scribes inspirés*, Bruges, 1938–39; A.-M. Dubarle, *Les sages d'Israel* (Lectio Divina), Paris, 1946; P. de Boer, *The Counsellor, Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, ed. M. Noth & D. Thomas (Suppl. Vet. Test. III), Leiden, 1955.



<sup>7</sup> Vgl. S. Plath, *Furcht Gottes* (Arb. zu Theol. II, 2), Stuttgart, 1963, 58–76; R. Murphy, *The Concept of Wisdom Literature, The Bible in Current Catholic Thought*, ed. J. McKenzie, New York, 1962, 46–54.

<sup>8</sup> R. Scott, *Proverbs* (Anchor Bible, 18) New York 1965; A. Barucq, *Le livre des Proverbes*, Paris 1964; B. Gemser, *Sprüche Salomos* (Handbuch z. A. T., erste Reihe, 16), Tübingen <sup>2</sup>1963; H. Ringgren, *Sprüche* (A. T. Deutsch, 16/1), Göttingen 1962; J. v. d. Ploeg, *Spreuken* (Boeken O. T., VIII, 1), Roermond 1952.

<sup>9</sup> Roberts Arbeiten sind in einer Artikelreihe in der *Revue Biblique* in den Jahren 1934–35 erschienen. Die Analyse der literarischen Struktur dieser Kapitel gibt P. Skehan *Cath. Bibl. Quart.* 9 (1947), 190–198.

<sup>10</sup> Zu dieser Topik siehe H. Ringgren, *Word and Wisdom*, Lund 1947; R. Maccus, *On Biblical Hypostases of Wisdom, Hebr. Un. Coll. Ann.* 23 (1950/51), 157–71; R. Stecher, *Die persönliche Weisheit in den Proverben, Zeitschr. f. kath. Theol.* 75 (1953), 565–580.

<sup>11</sup> *Les sages... 204.* (Wortlaut des französischen Originaltextes:) «Si cette figure transcendante prépare en quelque manière le dogme chrétien de la Trinité, ce n'est pas en insinuant une pluralité de personnes en Dieu, c'est en montrant Dieu infiniment près de son œuvre et désireux en quelque sorte de se communiquer... la perfection divine ne signifie pas solitude, mais au contraire communication de soi. Et l'on comprend qu'une telle vue amène à la doctrine qui mettra en Dieu lui-même un don et un épanchement de soi, constitutifs d'une nouvelle personne divine.»

<sup>12</sup> Vgl. H. Gese, *Leben und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Tübingen 1958; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München 1957, I, 415 ff.

<sup>13</sup> Das wird deutlich erkennbar in der jüngsten Übersetzung von M. Pope, *Job* (Anchor Bible 15), New York 1965.

<sup>14</sup> Der beste Kommentar ist der von G. Fohrer, *Das Buch Hiob* (Kommentar z. A. T., XVI), Gütersloh 1963. Siehe auch S. Terrien, *Job* (Comm. de l'A. T., 13), Neuchâtel 1963; F. Horst, *Hiob* (Bibl. Komm., XVI) Neunkirchen 1960; F. Stier, *Das Buch Iyob*, München 1954.

<sup>15</sup> The Purpose of the Yahweh Speeches in *Job, Biblica* 40 (1959) 301–311. Die Annahme der Echtheit dieser Reden hat eine starke Unterstützung erfahren durch die literarische Analyse von P. Skehan, *Biblica* 45 (1964), 51–62.

<sup>16</sup> Eine hervorragende zusammenfassende Übersicht über eine reichhaltige Literatur bringt H. Rowley, *The Book of Job and Its Meaning, Bulletin of the John Rylands Library* 41 (1958), 167–207.

<sup>17</sup> O. Loretz, *Qoblet und der alte Orient*, Freiburg im Br. 1964; H. Hertzberg, *Der Prediger* (Kommentar z. A. T., XVII, 4), Gütersloh 1963; W. Zimmerli, *Das Buch des Predigers Salomo* (A. T. Deutsch, 16/1), Göttingen 1962; R. Scott, *Ecclesiastes* (Anchor Bible 18), New York 1965; R. Gordis, *Kobelet, the Man and His World*, New York 1955; J. v. d. Ploeg, *Prediker* (Boeken O. T., VIII, 2), Roermond 1953. *L'Ecclesiaste* von E. Podechard (Paris 1912) hat seine Bedeutung behalten, ungeachtet der umstrittenen Vermutung, daß von einem Weisen und einem frommen Glossator zur Sicherung der Rechtgläubigkeit Zusätze in dieses Buch eingefügt worden sind.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, 45 ff.

<sup>19</sup> Das neueste ist M. Segal, *Sēper ben Strā haš-šālēm*, Jerusalem <sup>2</sup>1958. Siehe ferner V. Hamp, *Sirach* (Echterbibel), Würzburg 1951; C. Spicq, *L'Ecclesiastique* (La Sainte Bible VI), Paris 1946. Die älteren Kommentare von R. Smend (1906) und N. Peters (1913) haben immer noch einen unschätzbaren Wert.

<sup>20</sup> Die Situation ist sehr zutreffend beschrieben von L. Hartman, *Sirach in Hebrew and Greek, Cath. Bibl. Quart.* 23 (1961), 443–451.

<sup>21</sup> Die Begründung der Sittlichkeit im Buche Jesus Sirach, *Zeitschrift f. Theol. Kirche* 55 (1958), 51–63. E. Bauckmann, *Die Proverbien und die Sprüche des Jesus Sirach, Zeitschr. f. alltest. Wiss.* 72 (1960), 33–63, glaubt, Sirach «opfern» das Gesetz der Weisheit. Dagegen bringt Sirach vielmehr zusätzliche Motive aus dem Bereich der Weisheitsliteratur für die Annahme des Gesetzes.

<sup>22</sup> Vgl. T. Maertens, *L'Eloge des pères*, Brügge 1956; R. Siebeneck, *May Their Bones Return to Life! – Sirach's Praise of the Fathers, Cath. Bibl. Quart.* 21 (1959) 411–428.

<sup>23</sup> *Weisheit Salomos* (Handbuch z. A. T. 5), Tübingen 1938. Danach

kann man verweisen auf J. Reider, *The Book of Wisdom*, New York 1957; A. Drubbel, *Wijsheid* (Boeken O. T. VIII, 4), Roermond 1957; J. Fischer, *Das Buch der Weisheit* (Echterbibel), Würzburg 1950.

<sup>24</sup> *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit* (Bonn. Bibl. Beitr. 11), Bonn 1956.

<sup>25</sup> Für diesen Gesichtspunkt siehe P. Skehan, *Cath. Bibl. Quart.* 21 (1960), 525–27; P. Grelot, *A la rencontre de Dieu, Mémorial A. Gelin*, Lyon 1961, 176. P. Beauchamps hat kürzlich ausgehend von Weisheit 19,6–21 nachgewiesen, daß der Leib in die von dem alttestamentlichen Autor gemeinte Belohnung und Rettung eingeschlossen ist: «Le salut corporel des justes...», *Biblica* 45 (1964), 491–526.

<sup>26</sup> Im Gegensatz zu verschiedenen früher vertretenen Meinungen sind heutzutage die meisten Wissenschaftler bereit, einen einzigen Verfasser für das ganze Werk anzuerkennen. Doch die Struktur selbst ist mehreren Analysen unterzogen worden; vgl. P. Skehan, *The Text and Structure of the Book of Wisdom, Traditio* 3 (1945), 1–5; A. Wright, *The Structure of Wisdom 11–19, Cath. Bibl. Quart.* 27 (1964), 28–34.

<sup>27</sup> *God Who Acts* (St. Bibl. Theol., 8), Chicago 1952, 102–105.

<sup>28</sup> Siehe seine Untersuchung *Les sages...* (vgl. Anm. 3) 121–137 [Engl. Übersetzung: *The Place and Limit of the Wisdom in the Framework of the Old Testament Theology, Scott. Journ. Theol.* 17 (1964), 146–158]. Siehe ferner G. von Rad, *op. cit.*, I, 448–451 [engl. Übersetzung: *Old Testament Theology*, New York 1962, 446–453].

<sup>29</sup> W. Albright hat kanaanitische Ursprünge für Sprüche 8 vermutet; siehe *Wisdom in Israel...* (vgl. Anm. 6), 1–15.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 225–237.

<sup>31</sup> Die Schriftrollen vom Toten Meer haben unsere Kenntnisse über diese interessante Periode beträchtlich erweitert. Doch ist es geradezu eine Ironie, daß die Weisheitsliteratur, die wir immer schon gekannt haben, noch gar nicht adäquat zur Durchleuchtung dieser Periode ausgewertet worden ist.

<sup>32</sup> Die Beziehungen zwischen den Weisheitsbüchern und den prophetischen Büchern sind untersucht worden von J. Lindblom, *Wisdom in Israel...* (vgl. Anm. 6), 192–204; über die Psalmen und die Weisheitsbücher vgl. S. Mowinckel, *ibid.*, 205–224, und R. Murphy, *Suppl. Vet. Test.* IX (1962), 156–167; L. Alonso-Schökel hat die Beziehungen des zweiten und dritten Genesis-Kapitels zu der Weisheitsliteratur beschrieben in «Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2–3», *Biblica* 43 (1962), 295–316. – Zu empfehlen sind die zusammenfassenden Artikel über die Weisheitsliteratur in Religion, in Geschichte und Gegenwart (H. Gese) und in Kittels Theol. Wörterbuch zum N. T. (G. Fohrer). Die besten allgemeinen Einführungen in die Weisheitsliteratur bleiben die von H. Duesberg und A. M. Dubarle (vgl. Anm. 6).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

## ROLAND E. MURPHY

Geboren am 19.7.1917 in Chicago, Carmeliter, zum Priester geweiht am 23. Mai 1942. Er studierte an der Catholic University of America, Washington, und am Päpstlichen Bibelinstitut, Rom, erwarb sich M. A., Lizentiat und Doktorat in Exegese. Er ist Professor für Altes Testament an der Catholic University of America und seit 1964 auch Gastprofessor für AT am Pittsburg Theol. Seminary der Presbyterianer. Seine Publikationen: *The dead Sea Scrolls and the Bible*, 1956; *Seven Books of Wisdom*, 1960; sowie Artikel in Festschriften und den Zeitschriften *Catholic Biblical Quarterly* (deren Herausgeber er ist), *Biblica* und *Theological Studies*.