

BETEKENIS VAN DE WIJSHEIDSGESTALTE

IN DE WIJSHEID VAN SALOMO

7.1 Inleiding

In de indeling van Perdue (deel II, hoofdstuk 1) is een belangrijke plaats toebedeeld aan de wijsheids-gestalte. Volgens deze indeling is zij een openbaringsinstrument dat gebruikt is door de wijsheidsle-raren teneinde over de constructie van de wereld te kunnen spreken. Zij wordt aangetroffen in werken die geschreven zijn in een tijdvak dat vele eeuwen omspant en die in geheel verschillende geografi-sche gebieden ontstaan zijn, zoals de oudtestamentische wijsheidsliteratuur, apocriefe en pseudepigrافي-sche werken, Qumrangeschriften en de Rabbijnse literatuur¹. Het is daarom niet zo verwonderlijk dat zij in elk werk een andere gedaante aanneemt, afhankelijk van het doel van het boek en de sociaal-economische en historische situatie waarin zij functioneert. Tegelijkertijd is er wel degelijk sprake van continuïteit. Zo heeft de wijsheid in alle gevallen haar oorsprong in God. Als gevolg van haar godde-lijke oorsprong is zij verbonden met Gods scheppingswerk en met de goddelijke leiding, bescherming en redding van de mensheid. Haar taak in de meeste geschriften is gelegen in het aansporen van de mensen tot een bepaalde levenswijze die gebaseerd is op Gods wil en geboden. Ook de vormgeving van de wijsheid geschiedt in de meeste geschriften met behulp van vrouwelijke beeldspraak.

De continuïteit van de traditie van de wijsheidsgestalte wordt goed zichtbaar door de manier waarop latere schrijvers zich baseren op eerdere beschrijvingen. Een goed voorbeeld hiervan is de vraag die Job in 28,27a stelt: waar kan de wijsheid gevonden worden? Volgens Job verblijft de wijsheid bij God, maar is voor de mensen ontoegankelijk. Sirach beantwoordt deze vraag in 1,1-10 op een andere manier; de wijsheid is bij God, maar deze heeft haar uitgegoten over al zijn werken (1,9-10). Op deze manier is de wijsheid in de wereld, zonder er identiek aan te zijn. De schrijver van de Griekse Baruch heeft deze vraag van Job eveneens in zijn gedicht over de wijsheid opgenomen (3,9-4,4). Alleen God kent de weg tot haar, maar hij houdt haar niet verborgen voor de mensen. Hij heeft haar aan zijn knecht Jakob en zijn volk Israël geschonken, waarna zij op aarde verscheen en onder de mensen verkeerde (3,31-38). Na deze passage wordt de wijsheid geïdentificeerd met het boek van Gods geboden en de wet die in eeuwigheid bestaat (4,1-4). De thematiek van de wijsheid die aan Israël geschonken wordt, alsmede de identificatie met de Tora heeft de schrijver van Baruch naar alle waarschijnlijkheid aan het geschrift van Jezus Sirach ontleend. Daarnaast maakt Sirach op zijn beurt gebruik van het boek Spreuken. De aanwezigheid van de wijsheid bij de schepping (Spreuken 8,30-31) wordt eveneens in zijn gedicht over de wijsheid aangetroffen (hoofdstuk 24). Aan de hand van deze korte schets zal duidelijk geworden zijn dat schrijvers van teksten waarin de wijsheidsgestalte op de voorgrond staat, hun inspiratie voor een deel ontleend hebben aan eerdere schrijvers; materiaal dat zij verder uitgewerkt hebben en aangevuld met eigen inzichten.

In de eerdere hoofdstukken van dit tweede deel is aangetoond dat de beschrijving van de wijsheidsgestalte in WijsSal uit een combinatie van Joodse en Hellenistische elementen bestaat. Door de continuïteit met de oudtestamentische wijsheidstraditie heeft de schrijver duidelijk willen maken welke elementen nog steeds geldig zijn, zoals de relatie van de wijsheidsgestalte met de schepping en haar plaats naast God. Afgezien van deze kosmische elementen, bleken ook de didactische aspecten voor een groot deel ontleend te zijn aan de oudtestamentische wijsheidstraditie. Daarentegen heeft hij met de nieuwe, aan de Hellenistische wereld ontleende, elementen aangegeven, dat een aanpassing van de wijsheidsgestalte aan de veranderde situatie noodzakelijk was. De keuze voor elementen uit de dubbele ontstaansachtergrond en de uiteindelijke combinatie ervan kan als het Joods-Hellenistische gewaad van de wijsheid opgevat worden.

Onderzoekers van de wijsheidstraditie in het algemeen hebben een aanzienlijk deel van hun

1 Voor een kort overzicht zie bijvoorbeeld C. Deutsch, "Wisdom in Matthew: transformation of a symbol", in: *NT 32* (1990) pp. 13-47.

aandacht geschonken aan de wijsheidsgestalte in de verschillende geschriften waarin zij een rol van betekenis speelt. Centraal stond de vraag, hoe het mogelijk was dat er in de monotheïstische Israëlitische godsdienst een dergelijke belangrijke plaats ingeruimd kon worden voor een vrouwengestalte. Het poëtische en dientengevolge vage karakter van de verschillende beschrijvingen van de wijsheidsgestalte heeft evenwel tot de meest uiteenlopende visies op deze relatie geleid. De gigantische hoeveelheid studies die over deze gestalte gepubliceerd zijn, sluit een omvattende bespreking van deze visies uit. Het is echter wel mogelijk een aantal belangrijke posities te onderscheiden. Bepaalde wetenschappers hebben zich vooral gericht op de (mythische) oorsprong van de wijsheidsgestalte in de oud-Oosterse culturen (7.2). Daarnaast hebben anderen getracht de wijsheid te begrijpen in de Israëlitische geloofstraditie in de vorm van een mythe of mythologische figuur (7.3), personificatie (7.4) of hypostase (7.5). Na een bespreking van deze verschillende visie volgt in de laatste gedeelten van dit hoofdstuk (7.6-9) een presentatie van een verklaring en betekenis van de wijsheidsgestalte in WijsSal.

7.2 Oorsprong van de wijsheidsgestalte

De wijsheid als een vrouwengestalte is een uniek fenomeen in de oudtestamentische geschriften. Geen enkel ander begrip, zelfs niet het woord of de geest van God, kent een dusdanig persoonlijke vormgeving als de wijsheid. Het is derhalve niet zo verwonderlijk dat verschillende wetenschappers een verklaring voor de oorsprong en vormgeving van de wijsheidsgestalte in bronnen uit de Umwelt van Israël gezocht hebben, aangezien dit fenomeen in hun optiek vanuit het Oude Testament moeilijk uit te leggen viel. Voor de oudtestamentische wijsheidsgestalte zijn zowel Semitische als Egyptische bronnen gesugereerd. De belangrijkste visies zullen hieronder in het kort toegelicht worden.

Egyptische bronnen

Voorals Egypte is als mogelijke bron voor de wijsheidsgestalte veelvuldig bestudeerd, waarbij de godinnen *Ma'at* en Isis voor een vergelijking met de wijsheidsgestalte in aanmerking kwamen. Donner ziet *Ma'at* als een zelfstandige gestalte, een hypostase van Re. Zij is echter niet identiek met de Israëlitische wijsheid, ook al bestaan er overeenkomsten. Er is volgens hem dan ook geen sprake van een directe beïnvloeding. Volgens zijn opvatting is het Arameese verhaal over Achikar, bekend uit een papyrus afkomstig uit de Joodse kolonie te Elefantine, de vermoedelijke verbinding geweest tussen hypostatiserende tendenzen uit het Egyptische gedachtegoed en de wijsheid als hypostase in Spreuken 8². Het onderzoek van Kayatz kan als de meest systematische behandeling van de invloed van *Ma'at* op de wijsheidsgestalte gezien worden³. Zij is de mening toegedaan dat *Ma'at* een *motivgeschichtliche* voorgangster van de wijsheidsgestalte was; deze mening is gebaseerd op een gedachte die reeds door Donner geïntroduceerd was.

Overeenkomsten tussen *Ma'at* en de wijsheid zijn volgens haar duidelijk aanwezig. *Ma'at* is vaak afgebeeld als een amulet, met name in de doden- en koningscultus (vgl. Spreuken 1,8-9; 3,3; 6,21). De vizier en hooggeplaatste rechters droegen doorgaans een afbeelding van *Ma'at* om hun nek als uitdrukking van hun voorbeeldige levenswijze in dienst van *Ma'at*, te vergelijken met de wijsheid als een kroon en eer (4,3-9). Zoals de wijsheid in 3,16 een lang leven in haar rechterhand en rijkdom en eer in haar linkerhand heeft, zo draagt *Ma'at* de *ankh* in haar ene en de scepter in haar andere hand. Het bestaan van *Ma'at* wordt, net als de wijsheid, vóór de schepping van de wereld geplaatst.

2 H. Donner, "Die religionsgeschichtlichen Ursprünge von Prov. Sal. 8", in: ZAS 82 (1958) pp. 8-18. Voor een bespreking van de term hypostase zie het gedeelte 7.5 van dit hoofdstuk.

3 C. Kayatz, *Studien zu Proverbien 1-9*. WMANT 22. Neukirchen-Vluyn, 1966. Vgl. ook haar latere werk C. Bauer-Kayatz, *Einführung in die alttestamentliche Weisheit*. BS 55. Neukirchen-Vluyn, 1969.

Tevens speelt *Ma'at* voor Re-Atum, zoals de wijsheid voor God⁴. Naast onderzoek naar overeenkomsten tussen beide gedaanten, heeft Kayatz haar aandacht vooral gericht op de rol van *Ma'at* en de wijsheid in de wijsheidstraditie van beide culturen. Beide gedaanten functioneren als een centraal concept in de traditie, met een relatie tot God, mens en wereld. Beide zijn het resultaat van een theologische reflectie waarin kosmologische en pedagogische gedachten in een eenheid gebracht zijn. Volgens Kayatz is de wijsheid echter niet de goddelijke orde zelf, maar is de poging van wijsheidsleraren de geheime orde te onderrichten door middel van observatie en deze toe te passen tijdens het leven. De wijsheid behoort evenwel niet tot het hoogste niveau, het niveau van God, in tegenstelling tot *Ma'at*⁵.

Deze overeenkomsten wijzen op het eerste gezicht op een aantoonbare Egyptische beïnvloeding op de wijsheidsgestalte in Spreuken. Bij nadere bestudering duiden deze overeenkomsten eerder op een algemene oosterse invloed. *Ma'at* is bijvoorbeeld niet gepersonifieerd in de wijsheidsteksten, maar in de konings- en cultusliteratuur. Daarnaast is de leven-dood tegenstelling in het boek Spreuken een andere dan in Egypte, waar het om het leven ná dit leven ging. Tevens is er bij *Ma'at* geen sprake van een tegenstelling met een "vreemde vrouw", zoals in Spreuken het geval is. In Spreuken 8 spreekt de wijsheid volgens het schema van de "ik-stijl", die onder meer bekend is uit bepaalde Egyptische teksten, echter niet volgens het schema dat Kayatz opgesteld heeft⁶. Opvallend hierbij is tevens dat een dergelijke "ik-stijl" van *Ma'at* niet bekend is. Tenslotte is de relatie tussen Spreuken 1,20-33 en 9 met Spreuken 8 niet te verklaren. De conclusie is dan ook dat er slechts sprake is van een niet-specifieke culturele invloed uit Egypte⁷.

Afgezien van een mogelijke beïnvloeding door *Ma'at* is er door verschillende onderzoekers gewezen op overeenkomsten met de godin Isis. In twee verschillende publicaties heeft Knox invloeden uit de (Hellenistische) Isisverering vastgesteld, een cultus die ook voor de Joodse gelovigen uiterst attractief was⁸. De overeenkomsten tussen Isis uit de aretalogie van Kyme en de wijsheidsgestalte zijn volgens hem opvallend. Isis is de oudste dochter van Kronos (Kyme 3), zoals de wijsheid de dochter van God is. Isis is de bron van recht, bestuur en rechtvaardigheid, zij geeft onderricht en belooft de deugd, evenals de wijsheid in Spreuken. Zij is de godin van de stad (Bubastis) en degene die de godsdienst onderricht, overeenkomstig de wijsheid in de boeken Sirach en WijsSal. Aangezien er in Sirach naast overeenkomsten met Isis ook opmerkelijke verschillen bestaan, komt Knox tot de gedachte dat deze verschillen het gevolg zijn van een affiniteit van de wijsheidsgestalte met de Syrische Astarte, die karakteristieken van Isis vertoont. Hij suggereert dat er een traditie is geweest, waarin de wijsheid zichzelf prijst, die gebaseerd is op Isisbeschrijvingen. In deze traditie is de speurtocht van Isis veranderd in de omzwervingen van de wijsheid in de wereld. De reden voor het plotselinge ontstaan van de Joodse wijsheidsgestalte is volgens Knox gelegen in de bedreiging van het Joodse monotheïsme, zoals gegrondvest in de na-exilische periode door Ezra en zijn opvolgers. De wijsheidsgestalte is dan het antwoord van het orthodoxe Jodendom op deze bedreiging door de Isisverering⁹.

Deze opvatting van Knox is voor wat betreft het boek Spreuken nogal problematisch; dit geschrift moet dan in de derde eeuw voor Chr. ontstaan zijn¹⁰. Knox baseert zich hierbij op de datering van 250 v.Chr. van Oesterley en Nowack, een datering die niet zo waarschijnlijk is. Beïnvloeding door de Isisverering in de boeken Sirach en WijsSal is volgens verschillende onderzoekers wel aanneemelijk. Conzelmann bijvoorbeeld ziet het als onmogelijk naar een godin "Wijsheid" en haar mythe te zoeken, gezien de veelheid aan uitspraken over de wijsheid zelf¹¹. Wat wel mogelijk is, is een speurtocht te ondernemen naar een echte godin en daarna te vragen naar de mythologische bewerking ervan

4 Voor een uitgebreide bespreking van de wijsheid als spelend kind in relatie tot Egyptische voorbeelden zie het werk van O. Keel, *Die Weisheit spielt vor Gott*. Freiburg/Göttingen, 1974.

5 Kayatz, *Studien zu Proverbien*, p. 102v., 136vv.

6 Kayatz, *Studien zu Proverbien*, pp. 76-93.

7 C.V. Camp, *Wisdom and the feminine in the book of Proverbs*. BibLitSer 11. Sheffield, 1985, komt tot een overeenkomstige conclusie. Voor haar bespreking van Kayatz zie pp. 29-34 en 37-41.

8 W.L. Knox, "The divine Wisdom", in: *JTS* 38 (1937) pp. 230-37; *St. Paul and the Church of the Gentiles*. Cambridge, 1939, hoofdstuk 3.

9 Voor een bespreking van de aretalogie van Kyme zie het hoofdstuk over Isis en de wijsheid (deel II, hoofdstuk 5).

10 Knox, *The Divine wisdom*, p. 236.

11 H. Conzelmann, "Die Mutter der Weisheit", in: *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann zum 80. Geburtstag*. Ed. E. Dinkler. Tübingen, 1964, pp. 225-34.

in de tekst. De godin die het meest vereerd en met andere godheden geïdentificeerd werd, was Isis. Volgens Conzelmann is Sirach 24,3-6(7) een duidelijk voorbeeld van de aanpassing van de wijsheidsmythe aan het Joodse denken. Deze passage is niets anders dan een vrijwel woordelijk overgenomen (gereconstrueerde) hymne op Isis; in deze tekst van Sirach staat niets specifiek Joods. Na dit Egyptische deel volgt het Joodse deel van de hymne: de wijsheid vindt in Israël haar rustplaats, gevolgd door de identificatie met de Tora. De vorm van de gehele hymne is gemodelleerd naar de Isisaretalogieën, waarin eveneens de thematiek van de wet naar voren treedt, evenals die van de gerechtigheid. Zijn conclusie is dat de wijsheidsgestalte niet op het vlak van de mythe thuishoort, maar op die van de mythologie. Haar voorgangster is de syncretistische godin Isis.

Marböck volgt de gedachte van Conzelmann dat de aretalogie het literaire genre van Sirach 24,1-22 vormt, die de universele betekenis en geldigheid van de wijsheid van Israël wil prijzen, analoog aan de Griekse Isisteksten¹². Sanders is evenwel de mening toegedaan dat de argumentatie van Conzelmann bij een nadere bestudering geen stand kan houden. Er is volgens hem geen enkele reden om aan te nemen dat Sirach 24,3-6 geen enkel Joods element zou bevatten. Na een bespreking van de argumentatie van Conzelmann komt Sanders tot de conclusie dat er geen enkele directe connectie bestaat tussen Sirach en de Isisaretalogieën; Sirach had veeleer de intentie de traditionele Joodse wijsheid in harmonie te brengen met de Tora (vgl. Sirach 1,26v)¹³. De waarheid zal ongetwijfeld in het midden van deze beide posities liggen: in Sirach 24 zullen Hellenistische en Joodse elementen tot één geheel samengevoegd zijn.

Semitische bronnen

De theorie dat de wijsheidsgestalte afhankelijk is van Semitische bronnen, gaat in elk geval terug tot 1920, toen Albright een "godin van leven en wijsheid" construeerde, die eveneens de godin van de wijn was¹⁴. De godin Siduri-Sabitu uit het Gilgamesj-epos was waarschijnlijk één van haar eerste manifestaties. Deze godin was door de Foeniciërs geïdentificeerd met Ishtar. Haar mythologie omvat een afdaling naar de onderwereld en een verhoging door de Hemelgod tot zijn gemalin. Volgens Albright is dit motief van afdaling en verhoging opgenomen in het Achikar-verhaal, evenals in de hoofdstukken Spreuken 1-9, die gebaseerd zijn op Mesopotamische voorbeelden. Er bestaat dan een doorlopende lijn van de wijngodin via Ishtar en het Achikar-verhaal naar de wijsheidsgestalte in Spreuken. Hierdoor is het mogelijk de verwijzingen naar fruit en bomen in Spreuken 3,18 en 8,19 te verklaren als symbool van de genoemde wijngodin van leven en wijsheid. In een later werk heeft Albright de wijsheidsgestalte geïdentificeerd met een hypothetische wijsheidsgodin uit Kanaän, die door El voortgebracht is vóór de schepping¹⁵. Deze hypothesen bieden evenwel weinig aanknopingspunten voor een beter begrip van de wijsheidsgestalte. Alhoewel Albright het bestaan van een wijngodin aangetoond kan hebben voor het tweede millennium in Mesopotamië, is er geen enkel bewijs voor het bestaan van een dergelijke godin in Kanaän in de bijbelse tijd. Daarnaast heeft Ishtar de wijsheid niet als één van haar karakteristieken en is haar mythe over afdaling naar de onderwereld niet vergelijkbaar met de afdaling van de wijsheid naar de aarde¹⁶.

Boström heeft eveneens getracht de wijsheidsgestalte te verklaren vanuit Semitische bronnen, maar heeft een geheel ander vertrekpunt gekozen. Hij heeft namelijk niet de wijsheidsgestalte als uitgangspunt voor zijn analyse genomen, maar de "vreemde vrouw" (הַיָּמִינִי), de tegenhangster van de wijsheidsgestalte. Hij verstaat onder deze aanduiding een vreemdelinge die een aanhanger is van de Babylonische Ishtar of de Kanaänitische Astarte, de godin van de liefde en vruchtbaarheid. Volgens

12 J. Marböck, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira*. BBB 37. Bonn, 1971, pp. 47-54.

13 J.T. Sanders, "On Ben Sira and Wisdom's mother Isis", in: *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies Jerusalem 1981*. Division A - The Period of the Bible. Jerusalem, 1982, pp. 73-78.

14 W.F. Albright, "The Goddess of life and wisdom", in: *AJSL* 36 (1919/20) pp. 258-294.

15 W.F. Albright, "Some Canaanite-Phoenician sources of Hebrew wisdom", in: *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*. Eds. M. Noth & D.W. Thomas. VTS 3. Leiden, 1955, pp.1-45; vgl. ook *From the Stone Age to Christianity*. Baltimore, 1940.

16 Kritiek op de visie van Albright onder meer door H. Ringgren, *Word and Wisdom. Studies in the hypostatization of divine qualities and functions in the Ancient Near East*. Lund, 1947, pp. 137-139. Vgl. R.N. Whybray, *Wisdom in Proverbs. The concept of wisdom in Proverbs 1-9*. SBT 45. London, 1965, pp. 83-87.

hem is de wijsheidsgestalte een samenvatting van de instructies van de wijsheidsleraren, die in nauw contact gebracht is met de Israëlitische godsdienst; als "godsvrees" is zij een uitdrukking voor de juiste levenswijze. De wijsheidsgestalte is tegenover de "vreemde vrouw" gesteld, die haar volgelingen naar de dood zal leiden; zij fungeert dan als een vervanging voor en bescherming tegen de cultus van de liefdesgodin Ishtar/Astarte¹⁷. Deze visie op zowel wijsheidsgestalte als de vreemde vrouw is evenwel te beperkt. De waarschuwing in Spreuken tegen deze vrouw kan evenzo goed bedoeld zijn als een waarschuwing tegen overspel, terwijl het eveneens de vraag is of Spreuken 1-9 wel beoogd zijn als polemieken tegen de cultus van de godin. Dit geldt ook voor de betekenis van de wijsheidsgestalte als reactie op de godin en haar volgelingen.

Clifford neemt het uitgangspunt van Boström nogmaals op¹⁸. Ondanks de vele terechte kritiek die Boström op zijn boek gekregen heeft, ziet hij toch goede aanknopingspunten voor nader onderzoek: alleen de vreemde vrouw heeft literaire antecedenten, de schrijver van Spreuken 1-9 heeft de wijsheidsgestalte gecreëerd als reactie op deze vreemde vrouw, een allegorische interpretatie is ontoereikend voor details als 7,14.19 en beide vrouwen nodigen de jeugd uit tot een huwelijk. Op basis van deze gegevens is het volgens Clifford vruchtbaarder te zoeken naar een verklaring voor de "vreemde vrouw" dan voor de wijsheidsgestalte, aangezien voor de eerste goede prototypes bestaan in de antieke literatuur, zoals Ishtar, Anat, Calypso en Circe¹⁹. In elk verhaal biedt de liefdesgodin liefde of huwelijk aan een jongeman aan, die echter de dood of transformatie van zijn leven zal betekenen. De scènes zijn dusdanig overeenkomstig dat van een "type-scène" gesproken kan worden. In het boek Spreuken is de epische type-scène evenwel op twee significante manieren gewijzigd. De *Sitz im Leben* van de type-scène is veranderd van de epiek naar de wijsheidsinstructie. Het gevolg hiervan was, dat de strijd op leven en dood van de godin en de held gewijzigd is in een les voor de jeugd. De godin is vereenzelvigd met de "vreemde vrouw" of "verleidster", die door de wijsheidsleraren reeds als gevaarlijk voor jongemannen opgevat was. De held van het epos is nu geïdentificeerd met iedere jongeman die belangrijke levenskeuzen moet maken. De introductie van deze type-scène had als doel dramatiek in de wijsheidsinstructie te brengen. De tweede verandering was de toevoeging van een derde personage, de wijsheidsgestalte, die het bedrieglijke offer van de vreemde vrouw zal ontmaskeren. Het zwijgen van de jongeman terwijl de wijsheidsgestalte de claims van de vreemde vrouw als fataal laat zien, versterkt het contrast tussen de beide gestalten.

Clifford komt in zijn studie tot de conclusie dat, als de genoemde type-scène Spreuken 1-9 inderdaad beïnvloed heeft, de waarschuwing van deze hoofdstukken niet zozeer gericht is tegen seksuele promiscuïteit, maar tegen een verkeerde relatie of huwelijk. Het is de bedoeling dat de jongeman de juiste vrouw huwt, die het ware leven, bescherming, eer en rijkdom met zich meebrengt. Hoofdstuk 9 kan dan beschouwd worden als een huwelijksmaal; in dit hoofdstuk wordt de jongeman uitgenodigd tot een nauwe relatie of huwelijk met de wijsheid. Het afsluitende gedeelte 31,10-31 van het boek Spreuken kan als een voorbeeld dienen van dit ideale huwelijk, zoals eerder beschreven in 9,1-12. Deze hypothese is volgens Clifford eveneens in staat bepaalde karakteristieken van Spreuken 1-9 te verklaren, namelijk de aanwezigheid van sex en huwelijk, de keuze tussen leven en dood, de prominente plaats van de eerder geheel onbekende wijsheidsgestalte, alsmede de relatie tussen Spreuken 31 en 9²⁰. Deze opvatting van Clifford is weliswaar beter onderbouwd dan de gedachten van Boström, maar biedt geen afdoende verklaring voor de uitzonderlijke relatie die de wijsheid met God onderhoudt zoals bijvoorbeeld uit Spreuken 8 naar voren komt.

Een andere Semitische bron voor de oorsprong van de wijsheidsgestalte kan misschien ontleend worden aan een passage uit de Achikar-tekst uit Elephantine (94b-95). In deze passage wordt over de wijsheid verhaald dat zij afkomstig is van de goden; zij is kostbaar voor de goden en haar koninkrijk

17 G. Boström, *Proverbiastudien: die Weisheit und das fremde Weib in Sprüche 1-9*. Lund, 1935. Zie voor een bespreking bijvoorbeeld Ringgren, *Word and Wisdom* pp. 133vv. en Whybray, *Wisdom in Proverbs* pp. 89-92.

18 R.J. Clifford, "Woman Wisdom in the book of Proverbs", in: *Biblische theologie und gesellschaftlicher Wandel: für Norbert Lohfink, S.J.* Ed. G. Braulik et al. Freiburg, 1993, pp. 61-72; vgl. ook zijn eerder onderzoek "Proverbs IX: a suggested Ugaritic parallel", in: *VT* 25 (1975) pp. 298-306. Ten aanzien van eerdere prototypes voor Spreuken 8,22-31 zie ook R.N. Whybray, "Proverbs VIII 22-31 and its supposed protoypes", in: *VT* 15 (1965) pp. 504-14; M. Dahood, "Proverbs 8,22-31. translation and commentary", in: *CBQ* 30 (1968) pp. 512-521.

19 Ishtar uit het Gilgamesj-epos (VI,1-79); Anat uit de Ugaritische Aqhat-legende (*KTU* I,17.VI,2-45), Calypso en Circe uit de Odyssee (V,202-209.X).

20 Ten aanzien van de relatie tussen Spreuken 9 en 31 verwijst Clifford naar T.P. McCreesh, "Wisdom as wife: Proverbs 31,10-31", in: *RB* 92 (1985) pp. 25-46.

is eeuwig. Zij is geplaatst in de hemelen. Op basis van deze tekst heeft Day geconstateerd dat Semitische beïnvloeding van de wijsheidsgestalte aannemelijker is dan Egyptische. Hij verwijst tevens naar Sirach 24,4 en I Henoch 92,1-2 die volgens hem overeenkomstig zijn²¹. Ook Lang heeft deze conclusie getrokken; hij heeft de indruk dat deze versie van het Achikarverhaal refereert aan een godin die dezelfde eigenschappen heeft als de Israëlitische wijsheidsgestalte²². Deze opvatting kent evenwel als nadeel dat de term "wijsheid" in deze fragmentarisch overgeleverde tekst gedeeltelijk gereconstrueerd is en dat niet duidelijk wordt of de wijsheid als een godin opgevat werd²³.

Afgezien van deze voorstellen is de laatste jaren door verschillende onderzoekers gewezen op de godin Ashera als mogelijke verklaring voor de oorsprong van de wijsheidsgestalte. Deze interessante suggestie is gebaseerd op inscripties die gevonden zijn in *Khirbet el-Qom* en *Kuntillet Ajrud*, waarin sprake is van de frase "YHWH van Samaria/Teman en zijn Ashera"²⁴. De gedachte dat YHWH een troonpartner had als een oorspronkelijk element van de vroeg-Israëlitische godsdienst, werpt nieuw licht op de Kanaänitische oorsprong en ontwikkeling van het Jahwisme. Ashera als troonpartner van El was daarentegen al langer bekend; zij vormden een godenpaar in het Kanaänitische pantheon, zoals beschreven in Ugaritische teksten en verwante mythen uit Egypte en Klein-Azië. Als YHWH geen buitenstaander is geweest in Kanaän die voor de god El in de plaats gekomen is na de vestiging van de Israëlieten in dit land, maar een voortzetting was van deze god onder zijn nieuwe Israëlitische naam, dan is het niet zo verwonderlijk dat de formule van "YHWH en zijn Ashera" zowel in het Oude Testament als daarbuiten aangetroffen wordt. Als de naam YHWH-El een cultische naam van El is die een speciale manifestatie van El aanduidt, dan is YHWH met zijn Ashera niet anders dan een Israëlitische interpretatie van El met zijn Ashera²⁵.

Van de cultus van Ashera zijn in het Oude Testament sporen terug te vinden, die meer reliëf gekregen hebben door de genoemde buitenbijbelse vondsten. De aanwijzingen dat Ashera als een zelfstandige godin vereerd werd liggen bijvoorbeeld in teksten als I Koningen 15,13 (een gruwelijk voorwerp gewijd aan Ashera, II Koningen 21,7 (een beeld van Ashera) en 23,4.7 (voorwerpen en gewaden (?) van Ashera). Haar gestalte krijgt meer perspectief als de verering van de Hemelkoningin als een onderdeel van haar cultus beschouwd wordt²⁶. In hoeverre Ashera daadwerkelijk als YHWH's troonpartner en gemalin gefungeerd heeft valt moeilijk vast te stellen. Het is namelijk heel goed mogelijk dat zij in latere tijd niet meer als YHWH's gemalin werd beschouwd, ook al bleef haar cultus voortbestaan, waarschijnlijk tot het einde van de monarchie. Het probleem is dan hoe de frase "YHWH en zijn Ashera" geïnterpreteerd moet worden: de aan hem gewijde paal? Deze laatste uitleg is inderdaad heel goed mogelijk, maar de term *ashera* kan ook een ander woord voor "godin" of "goddelijke gemalin" zijn. In een Ugaritische tekst kan een koning spreken over *atrty* of "mijn ashera", een mogelijke aanduiding van zijn gemalin. Gezien de aanwezigheid van de godin Anat als troonpartner van YHWH in Elefantine is het echter aannemelijk dat in het Oude Testament de aanduiding Ashera meer geweest is dan een aanduiding van een cultusvoorwerp, zoals met Ba'al en Tammuz (Ezechiël 8,14) ook de godheid aangeduid wordt in plaats van uitsluitend het afgodsbeeld²⁷.

De verering van de godin bleef weliswaar niet behouden, maar volgens Smith overleefde zij op een andere manier. In zijn visie liet zij haar sporen na in de beschrijving van de wijsheidsgestalte in Spreuken 1-9 als tegenhanger van de gestalte van de dwaasheid, die vermoedelijk Ashera vertegen-

21 J. Day, "Foreign Semitic influences on the wisdom of Israel and its appropriation in the Book of Proverbs", in: *Wisdom in ancient Israel. Essays in honour of J.A. Emerton*. Eds. J. Day, R.P. Gordon & H.G.M. Williamson. Cambridge, 1995, pp. 55-70 (p. 70).

22 B. Lang, *Wisdom and the Book of Proverbs. An Israelite Goddess redefined*. New York, 1986, p. 131.

23 Zie de bespreking van J.A. Emerton van B. Lang, "Wisdom and the Book of Proverbs", in: *VT* 37 (1987) p. 127.

24 De ontdekking van de inscripties te Khirbet El-Qom en Kuntillet Ajrud hebben een stortvloed aan literatuur over Asherah opgeleverd. Een goed overzicht biedt met name het recente werk van C. Frevel, *Ashera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion*. BBB 94. Bonn, 1995 (2 vol.); vgl. ook R.J. Petley, *Asherah: goddess of Israel?* Diss. Graduate School Marquette University. Milwaukee, 1985; S.M. Olyan, *Asherah and the cult of Yahweh in Israel*. SBLMS 34. Atlanta (GA), 1988; M. Dietrich & O. Loretz, 'Jahwe und seine Ashera'. *Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bilderverbot*. UBL 9. Münster, 1992.

25 Voor een uitgebreide bespreking zie M. Dijkstra, *El, YHWH and their Asherah. On continuity and discontinuity in Canaanite and ancient Israelite religion*. In voorbereiding.

26 Zie Jeremia 7,16-20 en 44,15-19; Jesaja 6,13 en Ezechiël 8,3.5: zelfstandige cultusplaatsen gewijd aan deze godin, hetzij doordat zij daar werd gerepresenteerd door een gewijde paal, hetzij door een beeld of afbeelding.

27 Met dank aan M. Dijkstra die in een briefwisseling deze gedachte geopperd heeft.

woordigt²⁸. Wijsheid is nu de belichaming van de Tora, de ware levensboom. Evenals Ashera bestaat de wijsheid vóór al het geschapene en was zij bij God alvorens de schepping tot stand kwam. Zij is net als Ashera een goddelijke gemalin, niet van God maar van de wijze. Volgens Smith werpt de acceptatie van de wijsheidsgestalte versus de verbanning van Ashera en haar symbool door de deuteronomisten de vraag op naar de hoedanigheid van het monotheïsme in Israël. De mogelijkheid bestaat dat er in deze tijd verschillende visies waren op wat het Jahwisme zou moeten omvatten. Alle Jahwisten waren toegewijd aan YHWH als het centrum van het geloof. Er bestonden naar alle waarschijnlijkheid ook Jahwisten die naast YHWH ook een belangrijke plaats aan Baal of Ashera toebedeeld hadden, in tegenstelling tot de stricte opvatting van de deuteronomisten, die zelfs het symbool van Ashera niet toestonden. Als gevolg van deze veronderstelde pluriformiteit komt Smith tot de conclusie dat het vrouwelijke aspect fundamenteel voor het Jahwisme is geweest, hetzij in de vorm van Ashera, wijsheid of Shekhina.

De ontdekking van de genoemde inscripties kan niet alleen een nieuw licht werpen op de toevoeging van Ashera aan YHWH in het Oude Testament, maar is eveneens van belang voor een beter begrip van de oorsprong van de wijsheidsgestalte. Coogan bijvoorbeeld ziet de aanwezigheid van de goddelijke attributen in de beschrijving van de wijsheidsgestalte als een legitimatie van de verering van godinnen zoals Ashera²⁹. Deze opvatting is evenwel problematisch, daar in de teksten die bekend zijn uit de Umwelt van Israël een godin wijsheid niet voorkomt. Dit geldt ook voor andere buitenbijbelse informatie, zoals het Achikarverhaal uit Elefantine. Volgens Lang is in deze versie van Achikar sprake van een godin die dezelfde naam draagt als de beschermvrouwe van wijsheid in Israel. Hij gebruikt evenwel de vertaling van Lindenberger, die in de fragmentarische tekst het woord "wijsheid" aangevuld heeft³⁰. Een continuïteit tussen Ashera en de wijsheidsgestalte is eveneens moeilijk vast te stellen. In dat geval zou aan Ashera van oudsher wijsheid toegeschreven moeten worden. Zij prijst in Ugarit wel de wijsheid van El, maar wordt zelf niet geprezen als een wijze godin. Daarnaast wordt de wijsheidsgestalte niet als een godin vereerd.

De opvatting van Hadley biedt daarentegen een goed beargumenteerde verklaring voor de oorsprong van de wijsheidsgestalte. Zij ziet de apotheose van de wijsheidsgestalte in de bijbelse literatuur niet als een legitimatie van de "gevestigde" godinnen waar Coogan op wijst, maar veeleer als een literaire compensatie voor de uitroeiing van de verering van godinnen als Ashera. De geleidelijke uitroeiing van de cultus van Ashera of haar assimilatie in YHWH kan volgens Hadley tot een tegenreactie geleid hebben waar het de uitdrukking van het vrouwelijke betreft³¹. De wijsheidsgestalte is in dat geval niet een directe opvolgster van Ashera, maar een opvolgster van de vrouwelijke zijde van YHWH, die eerder als de gemalin van YHWH werd afgebeeld. Ook Georgi wijst in deze richting. Hij ziet een ontwikkeling van de wijsheid als een abstractie naar een persoon en vervolgens naar een hemels karakter, die haar plaats aan de zijde van YHWH inneemt; een plaats die in de pre-exilische tijd ingenomen werd door godinnen als Ashera (Kuntillet Ajrud) en Anat (Elefantine). Wijsheid is niet langer de vrouw van YHWH, maar zijn dochter (Spreuken)³². Een overeenkomstige situatie kan vastgesteld worden in Hosea waar Israël de bruid van YHWH is. De wijsheidsgestalte is dan ontstaan vanuit een behoefte aan een uitdrukkingswijze voor en vertegenwoordiging van het vrouwelijke in de godheid. Zij heeft vervolgens de door het monotheïsme opengevallen plaats ingenomen; in eerste instantie als YHWH's dochter (Spreuken), maar in WijsSal onder invloed van de Isisverering als zijn troonpartner.

In dit gedeelte zijn enkele visies bestudeerd die een godsdiensthistorische verklaring bieden voor de wijsheidsgestalte. De overeenkomsten tussen de gedichten over deze gestalte en verhalen uit de Umwelt zijn inderdaad duidelijk aantoonbaar. De conclusie is dan gerechtvaardigd dat de verschillende

28 M.S. Smith, "God male and female in the Old Testament: Yahweh and his "Asherah", in: *TS* 48 (1987) pp. 333-340. Dit artikel is opgenomen in hoofdstuk 3 van zijn boek *The early history of God. Yahweh and the other deities in ancient Israel*. San Francisco, 1990.

29 M.D. Coogan, "The Goddess Wisdom - 'Where can she be found?'. Literary reflexes of popular religion", geciteerd door J.M. Hadley, "Wisdom and the goddess", in: *Wisdom in ancient Israel. Essays in honour of J.A. Emerton*. Eds. J. Day, R.P. Gordon & H.G.M. Williamson. Cambridge, 1995, pp. 234-243. (p. 236).

30 B. Lang, *Wisdom and the Book of Proverbs. An Israelite goddess redefined*. New York, 1986, p. 131. Zie ten aanzien van Achikar de bespreking van J.A. Emerton in *VT* (1987) p. 127.

31 Hadley, *Wisdom and the goddess*, p. 236.

32 D. Georgi, "Frau Weisheit oder das Recht auf Freiheit als schöpferische Kraft", in: *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt: Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte*. München, 1988, pp. 243-276 (246).

schrijvers of redacteurs al vanaf het ontstaan van de traditie van de wijsheidsgestalte niet-Israëlitische ideeën en terminologie gebruikt hebben om hun eigen opvattingen te verwoorden. Het nadeel van deze invalshoek is echter dat de oorsprong van de wijsheid en de vreemde elementen wel te verklaren zijn, maar dat de bedoeling van de tekst zoals deze opgenomen is in de context van het gehele boek niet naar voren komt. Er wordt doorgaans te weinig aandacht geschonken aan de relatie van de genoemde mythologische elementen in de beschrijving van de wijsheid met het Israëlitische geloof, alsmede de plaats die de wijsheid naast God inneemt. Daarnaast wordt ook de context van Spreuken 1-9 te weinig bij de discussie betrokken, evenals de poëtische vormgeving. Deze nadelen gelden eveneens voor de latere geschriften waarin voortgeborduurd wordt op deze traditie, zoals het geschrift Jezus Sirach en de Griekse Baruch.

7.3 *De wijsheidsgestalte als onderdeel van een mythe*

De aanwezigheid van het mythisch taalgebruik en de mythische elementen in de beschrijving van de wijsheidsgestalte heeft een aantal wetenschappers tot de gedachte verleid, dat er in de verschillende geschriften waarin de wijsheidsgestalte voorkomt, sprake is van een wijsheidsmythe; de wijsheidsgedichten kunnen volgens deze onderzoekers alleen begrepen worden tegen de achtergrond van een wijsheidsmythe³³. Deze mythe bestaat uit de volgende onderdelen: de wijsheid is van goddelijke oorsprong en heeft haar verblijf in de hemel; op een dag daalt zij af naar de aarde, aangezien zij onder de mensen wenst te verkeren. Zij wordt echter afgewezen, waarna zij terugkeert naar haar hemelse verblijfplaats. Spreuken 8 bestaat uit een verslag van haar goddelijke oorsprong en haar bede op aarde ontvangen te worden, terwijl Spreuken 9 de uitnodiging van de wijsheid aan de mensheid vertegenwoordigt een huwelijk met haar aan te gaan en haar volgeling te worden. Spreuken 1,20-33 omvat een "afscheidsprek", alvorens zij terugkeert naar haar hemelse woonplaats. In Sirach 24 is de originele mythe bewerkt: de wijsheid heeft een woonplaats onder de mensen gevonden, namelijk Israël, terwijl in WijsSal het huwelijk met de wijsheid op de voorgrond geplaatst is. In de Griekse Baruch (3,9-4,4) wordt de ontoegankelijkheid van de wijsheid benadrukt, in navolging van het boek Job (28). Opvallend is evenwel dat deze mythe het meest naar voren treedt in de Ethiopische Henoeh. In hoofdstuk 42 is een gedicht over de wijsheidsgestalte opgenomen volgens de eerdere wijsheidstraditie, waarin zij tegenover de dwaasheid of ongerechtigheid geplaatst is. Deze hypothetische wijsheidsmythe wordt doorgaans afgewezen als een afdoende verklaring voor het ontstaan van de wijsheidsgestalte in de oudtestamentische wijsheidsliteratuur. Lang heeft in zijn boek een andere verklaring geboden voor de terugkeer van de wijsheid naar de hemel. Dit motief is volgens hem naar alle waarschijnlijkheid geïnspireerd door een Griekse mythe. Deze mythe verhaalt over een goede godin die het land verlaat vanwege de menselijke dwaasheid en terugkeert naar de berg Olympus. Nadat deze godin het land aan zijn lot overgelaten heeft, treft de mensheid alleen nog maar ongeluk en boosheid³⁴.

Mack heeft de aanwezigheid van de mythische elementen op een andere manier verklaard door te zoeken naar de nieuwe betekenis van deze elementen in het Jodendom. Centraal in zijn onderzoek staat de vraag hoe de wijsheidstraditie een belangrijke theologische traditie kon worden, evenals wat de oorsprong en rol van de wijsheidsgestalte voor deze ontwikkeling betekende. Hiertoe maakt hij, in navolging van Conzelmann, een onderscheid tussen mythe en de toepassing van de mythe voor theologische bespiegelingen (mythologie). Volgens Mack is de oorsprong van de wijsheidsgestalte op hetzelfde tijdstip te plaatsen als het ontstaan van theologische interesses. De wijsheidsgestalte is de methode waarmee de theologische reflecties uitgedrukt kunnen worden; de personificatie van de wijsheid is aldus het theologische gereedschap en tevens een uitdrukking voor "kennis". Deze kennis hoort niet tot de mens als gevolg van observatie en ervaring, maar is Gods wijsheid, een wijsheid die tegenover de mens staat en hem met zichzelf confronteert. Het mythische materiaal, ontleend aan de Eryp-

33 U. Wilckens, "Sophia", in: *TWNT* 7 (1964), pp. 467-475 volgt ten aanzien van deze wijsheidsmythe de gedachte van Bultmann.

34 Lang, *Wisdom and the Book of Proverbs*, p. 143.

tische godinnen *Ma'at* en Isis, staat slechts in dienst van de theologische aspiraties van de wijsheidsleraren. De reden voor de toepassing van dit materiaal is gelegen in de behoefte van de wijsheidsleraren hun inzichten opnieuw te formuleren. Deze inzichten waren nodig als gevolg van de theologische problemen in de na-exilische tijd. De brandende vraag aangaande de theodicee is de context voor de theologische toepassing van de mythe. Men erkende de beperkingen van het menselijke begripsvermogen van God, de heer van de schepping en verlossing. De wijsheid is afgebeeld als een mythisch persoon, die tot God behoort en voor hem spreekt tot de mensen in de wereld. Op deze manier kunnen de wegen van de God van Israël in een nieuwe en moeilijke historische situatie begrepen worden. Door de beschrijvende taal van de wijsheidsmythologie is de bevestiging van Gods heerschappij of transcendentie over de gehele orde van de schepping op een dusdanige manier vormgegeven, dat de vernietigende gebeurtenissen van de ballingschap geen resignatie verlangen, maar juist geloof. Gods goedheid en verlossing zijn verankerd in de scheppingsorde, die niet aangetast wordt door historische gebeurtenissen³⁵.

Deze verklaring van Mack voor de aanwezigheid van mythische elementen in de beschrijvingen van de wijsheidsgestalte verdient zeker de aandacht, aangezien hij getracht heeft deze gestalte uit te leggen in de Israëlitische godsdienst. Toch laat deze uitleg een aantal belangrijke elementen buiten beschouwing waardoor deze - op zich interessante - benadering niet in staat is de vele verschillende aspecten van de wijsheidsgestalte te verklaren. Mack richt zich bijvoorbeeld uitsluitend op Egypte als herkomst van de mythische elementen, terwijl ook Semitische bronnen hun sporen nagelaten kunnen hebben, zoals ten aanzien van Ashera geopperd is. Daarnaast zal het onderscheid tussen mythe en mythologie (theologie) de wijsheidsleraren niet bekend of bewust geweest zijn. Tevens ziet Mack slechts één oorzaak voor het ontstaan van de wijsheidsgestalte, namelijk de na-exilische crisissituatie. Het is echter veel waarschijnlijker dat er meerdere oorzaken geweest zijn, zoals de genoemde reactie op de verering van Ashera, de behoefte om Gods aanwezigheid in de wereld opnieuw duidelijk te maken of een legitimatie voor de wijsheidsleer te kunnen bieden. Deze concentratie op één oorzaak is misschien het gevolg van een te geringe aandacht voor de poëtische vormgeving van de wijsheidsgestalte; terwijl Mack de wijsheidsgestalte als een verwoording van de categorie "kennis" ziet, kan een literaire verklaring als de personificatie de levendigheid, aanwezigheid en nabijheid van de wijsheid schetsen.

7.4 De wijsheidsgestalte als personificatie

In paragraaf 7.2 zijn visies besproken, die de oorsprong en de verklaring van de wijsheidsgestalte vooral gezocht hebben in de Umwelt van Israël, aangezien deze gestalte op het eerste gezicht een vreemd en ondoorgrondelijk fenomeen is en niet volledig in overeenstemming te brengen met het Joodse monotheïsme, waar geen plaats is voor een goddelijke gestalte naast God. Na deze godsdienst-historische benadering volgde in 7.3 een bespreking van opvattingen over de wijsheid als onderdeel van een mythe of als mythisch persoon, die de wijsheidsgestalte in het perspectief van de Israëlitische religieuze tradities trachtten te plaatsen. Deze laatste aanpak hebben ook die wetenschappers gevolgd die de wijsheidsgestalte als een literair verschijnsel wensten te verklaren; als een personificatie in plaats van een zelfstandig wezen naast God kon zij zonder problemen opgenomen worden in de Joodse geloofstradities. Deze literaire benadering biedt een aantal voordelen boven de godsdiensthistorische. Door deze benadering ontstaat de mogelijkheid het wijsheidsgedicht te bespreken in de context van het geschrift waarin dit gedicht aangetroffen wordt. Daarnaast kan de relatie die er tussen de wijsheid en God bestaat, beter verklaard worden als zij als symbolisch opgevat wordt in plaats van een concrete gestalte. Door deze literaire aanpak is het eveneens mogelijk meer aandacht aan de poëtische verbeeldingskracht en vormgeving van de wijsheidsgestalte te schenken en deze in relatie te brengen tot de inhoud.

35 B.L. Mack, "Wisdom myth and mythology", in: *Inter* 24 (1970) pp. 46-60; vgl. ook zijn toepassing in: *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*. STUNT 10. Göttingen, 1973.

Volgens de literaire theorie is een personificatie een stijfiguur waarin abstracte begrippen of ideeën, dieren of levenloze wezens als een handelende persoon of menselijk wezen worden voorgesteld. Datgene dat geen persoon is, wordt als een persoon behandeld³⁶. Het is ook mogelijk dat een geheel verzonnen persoon gepresenteerd wordt als de vertegenwoordiging van een idee of object³⁷. Webster is de mening toegedaan dat tot het begrip personificatie alle gevallen gerekend kunnen worden waarin iets wat niet menselijk is, beschreven wordt alsof het kwaliteiten bezit die normaal gesproken alleen met mensen verbonden worden, fysieke bewegingen, gevoelens en geestelijke krachten, alsmede lichamelijke verschijningen als man of vrouw³⁸. De impuls tot personificatie is in elk geval bekend uit de vroegste literaire getuigen van de mens³⁹. De personificatie is vooral inherent aan talen die de categorie grammaticaal geslacht kennen (mannelijk en vrouwelijk of mannelijk, vrouwelijk, onzijdig), zoals het Grieks en het Hebreeuws. Personificaties zijn dan ook een veelvoorkomend verschijnsel in de antieke wereld⁴⁰.

In het Oude Testament zijn personificaties eveneens een verschijnsel dat veelvuldig gebruikt is, met als doel de dramatische presentatie van een verhaal of uitleg te verhogen. Planten, steden, volkeren, eigenschappen of abstracties zoals de dood, gerechtigheid en waarheid worden als een persoon opgevoerd met persoonlijke kwaliteiten⁴¹. Enkele voorbeelden zijn: .."onze zonden getuigen tegen ons" (Jesaja 59,12) en "de waterdiepte zegt: in mij is zij niet, de zee zegt: zij is niet bij mij" (Job 28,14). Een waarschuwing tegen het overmatig drinken is in Spreuken op een aansprekende wijze weergegeven als: de wijn is een spotter, de drank een luidruchtige, ieder die zich daaraan overgeeft, is onwijs" (Spreuken 20,1). Naast deze eenvoudige personificaties bestaan er ook meer uitgewerkte, zoals van het volk Israël in Ezechiël 16 en de beschrijving van Samaria en Jeruzalem als twee overpelige vrouwen in Ezechiël 23. Een opmerkelijke personificatie is die van de goddeloosheid in de gedaante van een vrouw die in een kruik opgesloten is en naar Babylon vervoerd wordt; daar wordt voor haar een tempel gebouwd (Zacharia 5,5-11). Belangrijke personificaties in het Oude Testament zijn het woord (דבר), de naam (שם), de heerlijkheid (כבוד) en de geest (רוח) van God, evenals de Tora (תורה). In het Jodendom is een bekende personificatie de tegenwoordigheid (הנהגות) van God. Een andere personificatie is die van de waarheid in I Ezra 4,34-41⁴².

De belangrijkste en meest uitgewerkte in het Oude Testament is echter de personificatie van de wijsheid. Op de vraag wat de inhoud van de wijsheid als personificatie is, zijn verschillende antwoorden mogelijk. Von Rad bijvoorbeeld ziet de wijsheid als de "stem van de wereldorde". Zij is de personificatie van de kosmische orde en de betekenis die God in zijn schepping gelegd heeft. Zij is geschapen toen de wereld gecreëerd werd; zij heeft weliswaar haar plaats in deze wereld, maar is tegelijkertijd ervan gescheiden. De wijsheid is een kwaliteit die immanent is in de schepping, die zowel in de natuur heerst als door menselijke wetten. Aangezien zij gebaseerd is op de menselijke ervaring van de allesomvattende orde in de wereld, is de wijsheidsgestalte niet alleen een attribuut van God, maar ook van de wereld. Haar oproep tot de mensheid naar haar te luisteren en wijs te zijn, is de oproep van de schepping zelf, te vergelijken met de hemel die de glorie van God verkondigt. Von Rad plaatst de wijsheid in de school, waarbij hij de gedichten waarin zij functioneert als didactisch omschrijft⁴³.

Volgens Arthos vervangen personificaties mythische figuren wanneer een rationele houding de oorspronkelijke verbeeldingskracht verdringt⁴⁴. De herdefiniëring van mythologische personages tot

36 G.B. Caird, *The language and imagery of the Bible*. Philadelphia, 1980, p.137.

37 H. Shaw, "Personification", in: *Dictionary of literary terms*. New York, 1972, p. 283; N. Frye, S. Baker & G. Perkins (eds.), "Personification", in: *The Harper Handbook to literature*, New York, 1985, p. 345. Vgl. L. Alonso Schökel, *A manual of Hebrew poetics*, pp. 122-125.

38 T.B.L. Webster, "Personification as a mode of Greek thought", in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17 (1954) pp. 10-21.

39 B.H. Bronson, "Personifications reconsidered", in: *English literary history* 14 (1947), pp. 163-177 (p. 166).

40 Zie verder Webster, *Personification*. Vgl. W. Pötscher, "Personifikation", in: *Der Kleine Pauly*, 4 (1972) pp. 661-663.

41 Zie bijvoorbeeld P. Heinisch, *Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im alten Orient*. BiblZfr IX, 10-12. Münster, 1921, pp. 7-17.

42 Zie bijvoorbeeld A. Hilhorst, "The speech on truth in 1 Esdras 4,34-41", in: *The scriptures and the scrolls. Studies in honour of A.S. van der Woude on the occasion of his 65th birthday*. Eds. F. García Martínez, A. Hilhorst & C.J. Labuschagne. Leiden, 1992, pp. 135-151.

43 G. von Rad, *Weisheit in Israel*. Neukirchen-Vluyn, 1970.

44 J. Arthos, "Personification", in: *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. Princeton, 1993, p. 902.

poëtische personificaties geschiedt vaak niet compleet, waardoor de oorspronkelijke goddelijke natuur in de personificatie zichtbaar blijft. Een goed voorbeeld van een dergelijke herdefiniëring is de personificatie van *Victoria* (overwinning), die door de Romeinen als een gevleugelde dame afgebeeld werd die een krans en een palm met zich meedraagt, maar die door latere Christelijke schrijvers gewijzigd werd in Gods engel van de overwinning⁴⁵. Lang ziet een dergelijke herdefiniëring als cruciaal voor een goed begrip van de wijsheidsgestalte. Ook al is de wijsheid in haar huidige vorm slechts een poëtische personificatie, toch zijn bepaalde goddelijke trekken nog goed aanwijsbaar. Volgens Lang is wijsheid de personificatie van de wijsheidsleer als totaliteit, inclusief alle ethische geboden. Zij kan ook als de personificatie of als attribuut van de hoofdstukken 1-9 van het boek Spreuken opgevat worden, die zichzelf aanprijst. Op deze manier is het boek verantwoordelijk voor zijn eigen verschijning in de wereld. Het geschrift neemt het karakter aan van een beeldschone en keurig verzorgde jongedame van hoge afkomst, die zich met anderen wenst te onderhouden en de aandacht te trekken van allen die geen kennis hebben. Aan hen biedt zij haar lessen. Als lerares kiest zij die plaatsen uit waar zij leerlingen kan vinden, zoals de straathoek of de stadspoort. Haar mythologische achtergrond is evenwel gelegen in haar oorsprong als godin, die over de wereld van het intellect heerste en die de Israëlieten associeerden met de kunst van het schrijven. Volgens Lang is een dergelijke opvatting aangaande een personificatie van een boek niet zo vergezocht. Uiteindelijk werd "wijsheid" een boektitel en is in Sirach 24 de wijsheid geïdentificeerd met het Joodse boek bij uitstek, de Tora. Als een poëtische personificatie kon deze wijsheidsgestalte een plaats verwerven in de Hebreeuwse canon, zonder in tegenspraak te zijn met het monotheïsme⁴⁶.

Een andere visie is gelegen in de gedachte dat de wijsheid een poëtische personificatie van een goddelijk attribuut is. Als oorsprong van deze gedachte wordt gewezen op Spreuken 3,19, waar verhaald wordt dat "God door wijsheid de aarde gegrond heeft". Whybray is in zijn studie tot de conclusie gekomen dat mythologische kenmerken aan deze gestalte gehecht zijn teneinde haar gedaante te verlevendigen, maar dat deze van geen belang zijn voor haar betekenis. De termen waarmee zij beschreven wordt, zijn metaforisch in plaats van mythologisch. Wat in Spreuken 8,22-31 over de wijsheid gezegd wordt, kan geïnterpreteerd worden als een poëtische personificatie van een attribuut van God. Deze passage is bedoeld haar hoge ouderdom aan te geven en het onderricht van de wijsheidsscholen aan te bevelen door aan te tonen hoe nauw de wijsheid verbonden is met God. De personificatie van de wijsheid als een attribuut van God was niet bedoeld de afstand tussen God en mens die door de toegenomen transcendentie van God was ontstaan, te overbruggen, maar was bedoeld de kloof tussen de wijsheidstraditie en de Israëlitische religieuze traditie te dichten door te benadrukken dat alle wijsheid van God komt⁴⁷. Deze opvatting van Whybray geldt echter alleen voor het boek Spreuken; volgens hem is de wijsheidsgestalte in de geschriften Sirach en WijsSal méér dan een onpersoonlijk goddelijk attribuut. Zij is dan een goddelijk wezen, dat geschapen is door en afhankelijk van God; zij staat God bij in zijn scheppingswerk en instandhouding van de wereld. Zij is door hem gezonden om onder de mensen te verkeren, hen te leiden en te onderrichten en Gods geschenken aan hen te verlenen⁴⁸.

Een interessante suggestie heeft Camp in haar studie naar de wijsheidsgestalte in het boek Spreuken gedaan⁴⁹. In haar studie constateert zij een overgang van literatuur naar theologie, waarin de gepersonifieerde wijsheid tot een gezaghebbend religieus symbool geworden is in het na-exilische Israël. In deze tijd was de nationale identiteit verschoven van het koninklijk hof, tempel en land naar de familie. Volgens Camp weerspiegelen en ondersteunen de thematiek en opbouw van het boek deze hernieuwde aandacht voor de familiewaarden. Voor Camp is de gepersonifieerde wijsheid op te vatten als een bemiddelaar tussen God en de mensheid, een rol die af te leiden is uit Spreuken 8,30b-31. In dit gedicht is de wijsheid de enige verbinding tussen God en de mensen. Een dergelijke bemiddelende rol bleek noodzakelijk door het vacuüm dat ontstaan was door het verdwijnen van de monarchie en daarmee de belangrijkste bemiddelaar, namelijk de koning die dankzij Gods geschenk van de wijsheid

45 H. Mattingly, "The Roman virtues", in: *HTR* 30 (1937) pp. 103-117; vgl. ook zijn artikel "Personifications", in: *The London Mercury* 19 (1928-29) pp. 159-165.

46 Lang, *Hebrew Goddess*, pp. 132-136.

47 R.N. Whybray, *Wisdom in Proverbs. The concept of wisdom in Proverbs 1-9*. SBT 45. London, 1965, pp. 103-104.

48 Whybray, *Wisdom in Proverbs*, p. 11.

49 Camp, *Wisdom and the feminine*.

in staat was de goddelijke gerechtigheid uit te oefenen. Een verzameling van gezaghebbende geschriften, de wijsheidstraditie, werd uiteindelijk geaccepteerd als de door God gewilde wijze van openbaring, als vervanging voor deze functie van de koning. De gestalte van de wijsheid trad in de plaats van de koning, met de functies van raadgeefster en beoefenares van Gods gerechtigheid. De stabiliteit van de samenleving was niet langer gebaseerd op de aanwezigheid van de koning, maar op de familie en was nu afhankelijk van de wijze raad en het leiderschap van de vrouw des huizes.

De hierboven beschreven visies geven aan dat reeds de beschrijving van de wijsheid in het boek Spreuken aanleiding gegeven heeft tot aanzienlijke verschillen. Zodra ook andere passages uit de traditie van de wijsheidsgestalte nader beschouwd worden, blijkt dat een eensluidende opvatting voor de gehele traditie niet mogelijk is. In elk geschrift zijn andere accenten gelegd en is het persoonlijke karakter van de wijsheid gewijzigd. Terwijl in Spreuken 3,19 de wijsheid nog als een goddelijk attribuut gezien kon worden, verwijst haar goddelijke oorsprong en activiteit in Spreuken 8,22-31 naar een meer zelfstandige rol naast God zelf; een tendens die voortgezet is in de geschriften Sirach en WijsSal. Deze ontwikkeling heeft bijvoorbeeld Murphy aangezet tot een aanpassing van de opvatting van Von Rad. De vele activiteiten van de wijsheidsgestalte in de verschillende geschriften zijn in zijn optiek niet afdoende verklaard door de wijsheid als "zelfopenbaring van de schepping" te omschrijven. Haar goddelijke oorsprong, haar mogelijke rol bij de schepping, haar gerichtheid op de mensheid, haar werken, haar verblijf in Israël, haar identificatie met de Tora en haar reddende activiteiten in de geschiedenis nopen Murphy ertoe te spreken over de wijsheid als een "ander aspect van de goddelijke openbaring"⁵⁰ of over een goddelijke communicatie⁵¹. Scott spreekt in dit verband over de wijsheid als "living link" tussen God en de mensheid⁵². De wijsheidsgestalte in het boek Job is daarentegen niet beschreven als een attribuut van God, maar als een gestalte van onschatbare waarde, die God zelf tracht te ontdekken en verwerven. De wijsheid is in dit werk het tegenovergestelde van de kleurrijke persoon van Spreuken; zij is de verborgen wijsheid die slechts door God gevonden kan worden. De wijsheid is als het eerste principe van de schepping een mysterie, dat een definitie niet toelaat en alleen met behulp van metaforen aangeduid kan worden⁵³.

7.5 De wijsheidsgestalte als hypostase

Als gevolg van de uiterst levendige en tot de verbeelding sprekende beschrijving van de wijsheidsgestalte in bijvoorbeeld Spreuken 8,22vv., Sirach 4,11-19 en 24,3-22 en WijsSal 6-10 zijn verschillende geleerden tot de slotsom gekomen dat in deze passages de uitleg van de wijsheidsgestalte als een poëtische personificatie niet langer voldoet. Zij hebben daarom gekozen voor het begrip hypostase dat in hun optiek de wijsheidsgestalte beter kan verklaren. De gestalte van de wijsheid is volgens deze opvatting aan een ontwikkeling onderhevig van een simpele personificatie (Spreuken 3,19) via een tussenvorm (Job 28, Spreuken 9,1vv. en Sirach 1,1-10) naar een hypostase of zelfstandig wezen naast God⁵⁴. Ook Whybray wijst er op dat de wijsheid in latere geschriften als Sirach en WijsSal meer dan een onpersoonlijk goddelijk attribuut is. Zij is dan een hypostase of goddelijk wezen, die gecreëerd is door en afhankelijk van God, maar die een eigen bestaan kent⁵⁵. Het begrip hypostase is echter een moeilijk te definiëren begrip, zoals het onderstaande duidelijk zal maken.

De term hypostase is ontleend aan de Christelijke theologie. In de uiteenzettingen over het Christelijke monotheïsme in de vierde eeuw trachtte men het geloof aan de Vader, Zoon en Geest filosofisch te formuleren door hen als drie hypostasen van één God te beschouwen (μία οὐσία, τρεῖς

50 R.E. Murphy, *Israel's wisdom* pp. 38-39.

51 R.E. Murphy, "Introduction to the Wisdom literature", in: *JBC* pp. 487-494.

52 R.B.Y. Scott, *Proverbs. Ecclesiastes*. AB 18. New York, 1965.

53 Zie N.C. Habel, *The Book of Job. A commentary*, OTL. London, 1981, p. 388-401. Vgl. G. Fohrer, *Das Buch Hiob*. KAT XVI. Gütersloh, 1963, p. 394v.

54 Als exponent van deze opvatting zie bijvoorbeeld H.H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur*. BZAW 101. Berlin, 1966, pp. 149vv.

55 Whybray, *Wisdom in Proverbs*, p. 79-80.

ὑποστάσεις⁵⁶. Deze term is met een gewijzigde betekenis in het godsdiensthistorische onderzoek opgenomen als aanduiding van de personificaties van het Oude Testament en het Jodendom, zoals de wijsheid, de Tora, de Schekhina, het woord en de geest van God. Over hypostasen in het Oude Testament en Jodendom zijn vele publicaties verschenen waarin de vraag of de wijsheidsgestalte een hypostase is of niet, op verschillende manieren is beantwoord, afhankelijk van de gebruikte definities van personificatie en hypostase. Eén van de problemen bij de definitie van het begrip hypostase is dat het ene begrip gebruikt wordt om het andere te omschrijven. Dit blijkt bijvoorbeeld uit de definitie van Pearson, die een hypostase omschrijft als mythische objectificatie van een personificatie van een goddelijke kwaliteit, attribueert of van een aspect van het menselijke bestaan, die daarbij een eigen identiteit aannemen⁵⁷.

Een ander probleem is dat aan deze term de meest uiteenlopende betekenissen toegeschreven worden⁵⁸. Het gevolg hiervan is dat er een groot aantal definities van het begrip hypostase bestaan⁵⁹. Als goddelijke eigenschappen gehypostatiseerd worden, ontstaan er volgens Schencke kenmerkende grootheden die tussen een persoonlijk wezen en een abstractie staan⁶⁰. Mowinckel omschrijft het begrip hypostase aan de ene kant als een zelfstandige, maar aan de andere kant ook als een openbaringsvorm van een hogere godheid opgevat wezen, die een personificatie van een eigenschap, werking of onderdelen van een hogere godheid voorstelt. Bousset & Gressmann zien een hypostase meer als een wezen dat tussen personen en abstracte wezens staat, maar niet zo losstaand van God als de concrete engelgestalten. Hypostasen zijn enerzijds meer dan engelen met Gods wezen versmolten en meer tot hem behorend, maar bezitten anderzijds toch ook wel weer een zekere vorm van zelfstandigheid⁶¹. Volz tenslotte definieert de goddelijke geest-hypostase als een naar buiten geprojecteerde abstractie van het innerlijke wezen van God, een van God afgescheiden goddelijke potentie. Zij is niet een persoon, maar een gepersonifieerde abstractie, een zelfstandige naast God bestaande potentie⁶².

Deze definities blinken uit door vaagheid en tegenstrijdigheid⁶³. Latere studies hebben getracht meer duidelijkheid aan te brengen in hun definitie van hypostase. De twee belangrijkste werken na de studie van Hamp zijn het klassieke werk van Ringgren en het onderzoek van Pfeifer. Ringgren beschouwt een hypostase als een quasi-personificatie van bepaalde attributen van God, die een positie bezitten tussen persoonlijkheden en abstracte wezens, een omschrijving die hij gebaseerd heeft op de definitie van Oesterley & Box⁶⁴. Toch vindt hij dat het persoonlijke karakter niet te zeer benadrukt moet worden. Er bestaan zelfs gevallen waarin een goddelijke kwaliteit aangeduid wordt als een zelfstandige entiteit zonder dat er sprake is van een personificatie en die hij desondanks als een hypostase wil definiëren. Daarnaast is hij de mening toegedaan dat het resultaat van een personificatie niet altijd een hypostase is; het resultaat kan evenzo goed een allegorie of poëtische metafoor zijn⁶⁵.

56 Voor nadere informatie over het begrip ὑπόστασις zie bijvoorbeeld H. Dörrie, *Hypostasis. Wort- und Bedeutungsgeschichte*. NAWG, Göttingen, 1955, no. 3; H. Köster, "Hypostasis" in: *TWNT VIII* (1969) pp. 572-574; B. Studer, "Hypostase", in: *HistWPhil III* (1974) pp. 1255-1259.

57 B.A. Pearson, "Hypostase", in: *The Encyclopedia of Religion*. Ed. M. Eliade. New York, 1987, VI, pp. 542-546.

58 Niet elke onderzoeker biedt een definitie van het begrip hypostase, zoals uit onder meer uit publicaties uit het begin van deze eeuw blijkt: P. Heinisch, *Die persönliche Weisheit des Alten Testament in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*. BiblZfr 11, 1-2. Münster, 1923. Idem, *Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im alten Orient*. BiblZfr IX, 10-12. Münster, 1921; Göttberger, J. *Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im Alten Testament*. BiblZfr IX 1/2. Münster, 1919.

59 Een overzicht van definities tot 1938 biedt V. Hamp, *Der Begriff 'Wort' in den aramäischen Bibelübersetzungen; ein exegetischer Beitrag zur Hypostasen-Frage und zur Geschichte der Logos-spekulationen*. München, 1938, pp. 108-115.

60 W. Schencke, *Die Chokma in der jüdischen Hypostasenspekulation*. Oslo, 1913, p. 6-7..

61 S. Mowinckel, "Hypostasen", in *RGG*² II, (1928), pp. 2065-2068; W. Bousset & H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*. HAT 21. Tübingen, 1926³, p. 342.

62 P. Volz, *Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschliessenden Judentum*. Tübingen, 1910, p. 169.

63 Vgl. ook Hamp, *Wort*, p. 109-115.

64 W.O.E. Oesterley & G.H. Box, *The religion and worship of the synagogue. An introduction to the study of Judaism in the New Testament Period*. London, 1911², p. 169: "One of the most striking elements in the official religion of the synagogue (...) is the quasi-personification of certain attributes proper to God. They occupy an intermediate position between personalities and abstract beings. While, on the one hand, they are represented as being so closely connected with God as to appear as parts of Him, or attributes, they are, on the other hand, so often spoken of as undertaking individual action that they must be differentiations from God".

65 H. Ringgren, *Word and wisdom. Studies in the hypostatization of divine qualities and function in the Ancient Near East*. Lund, 1947, p. 8. Vgl. ook zijn artikel "Hypostasen", in: *RGG*³, III (1959), pp. 504-506.

Ringgren komt in zijn onderzoek tot de conclusie dat, ondanks mogelijke invloeden uit de Umwelt, de oorsprong van de wijsheidsgestalte gelegen is in een hypostatisering van Gods wijsheid, verbonden met zijn eer en scheppend vermogen. Volgens Ringgren is de wijsheid in Spreuken 8,22-31, in tegenstelling tot de andere passages over de wijsheidsgestalte in dit werk, niet een abstractie van een poëtische personificatie, maar een concreet wezen naast God⁶⁶. Ook al erkent Ringgren dat het monotheïsme van Israël niet toestond dat hypostasen echte goden werden, toch beschouwt hij verschillende passages in de wijsheidsgeschriften als concrete hypostasen, naast personificaties en metaforen. Als oorsprong van de persoonlijke wijsheid ziet hij een hypostatisering van een goddelijke functie, die gaandeweg in een persoonlijk wezen ontwikkeld is met elementen die ontleend zijn aan de mythologie van de Umwelt. De definitie van Ringgren is evenwel niet verhelderend ten opzichte van eerdere omschrijvingen. In zijn definitie is sprake van een cirkelredenering, aangezien de term personificatie gebruikt wordt om het begrip hypostase uit te leggen, gevolgd door de uitspraak dat het resultaat van een personificatie niet altijd een hypostase is. Daarbij geeft hij geen nadere uitleg over wanneer een personificatie een quasi-personificatie is, wat een persoonlijkheid is en wat een abstract wezen. Het is derhalve niet zo verwonderlijk dat Pfeifer het nodig achtte nogmaals een onderzoek aan het begrip hypostase te wijden.

In zijn onderzoek naar het wezen en de oorsprong van de hypostasenvoorstellingen in het Jodendom gebruikt Pfeifer uitsluitend de term hypostase, aangezien hij het niet juist vindt de term personificatie te gebruiken. Deze opzienbarende gedachte stoelt op zijn opvatting dat dit woord componenten uit een moderne intellectuele traditie gebruikt, zoals "persoon", "abstract" en "concreet", die volgens hem vreemd zijn voor het gedachtengoed van de antieke wereld. Volgens Pfeifer ziet men tegenwoordig een persoon als iets statisch en iets wat begrensd is, die eigenschappen heeft waarvan men van tijd tot tijd wel in poëtisch taalgebruik als zelfstandige wezen kan spreken, maar waarover geen twijfel bestaat dat het stijlfiguren betreft. Dit persoonsbegrip kende men in de antieke wereld niet. In die tijd was een godheid, en in afgeleide zin ook de mens, geen afgebakend persoon, maar een hoogst complex wezen dat zich in de wereld op verschillende manieren uitbreidt. Er is geen sprake van potenties die eigenschappen genoemd kunnen worden; zij zijn machtfactoren, die niet secundair tot dit wezen toetreden, maar die het mede vormgeven. Het is dientengevolge geen poëtische personificatie wanneer deze potenties als zelfstandige gestalten optreden, maar uitdrukking van hun vermogens. Volgens Pfeifer beschrijft de term hypostase dit fenomeen accurater. Hij definieert hypostase als een grootheid die deel heeft aan het wezen van een godheid, die dankzij dit wezen handelend in de wereld ingrijpt. Deze godheid omvat echter meer dan alleen de werken van deze hypostase. Hypostasenvoorstellingen ontstaan niet in de directe Godserving, maar in de reflectie ervan⁶⁷.

De conclusies van Pfeifer leveren echter het bewijs dat zijn keuze voor hypostase in plaats van personificatie nogal arbitrair is. Na bestudering van 106 teksten zijn er volgens hem slechts 37 waarin mogelijk sprake is van een hypostase. De meeste van deze 37 teksten staan echter op de grens van hypostase en stijlfiguur. Wat hij niet ziet of erkent, is dat deze grensgevallen de personificaties zijn, die hij aan het begin van zijn onderzoek afgewezen had. Hij dacht dat wat de huidige mens "abstract" noemt, zoals rechtvaardigheid en waarheid, voor de antieke mens uiterst levendige en concrete realiteiten waren. Het is echter de vraag of de levendigheid van deze realiteiten werkelijk afgeleid is van een denkproces dat aan deze abstracties automatisch de status van goddelijke wezens of hypostasen verleende. Het is aannemelijker dat de neiging tot personificatie inherent aan de antieke tijd en taal geweest is, waardoor deze abstracties als levendig werden beschreven. Een ander probleem is zijn constatering dat in bepaalde gevallen de wijsheidsgestalte als een hypostase opgevat dient te worden. De wijsheid breekt namelijk één van zijn regels die hij aan het antieke denken heeft gesteld. Zij is volgens zijn analyse van oorsprong een onafhankelijke goddelijke gestalte, die pas secundair aan de God van Israël gehecht is⁶⁸.

Zowel Ringgren als Pfeifer erkennen dat slechts in een gering aantal passages in de wijsheidsgeschriften de gestalte van de wijsheid als een hypostase aangemerkt kan worden. Zo is in het boek Spreuken alleen in de passage 8,22-31 de wijsheid een zelfstandig wezen, die naast God staat. De wijsheid als vrouwengestalte in bijvoorbeeld 1,20-33 en 8,1-21 en 32-26 wordt door Ringgren als een

66 Ringgren, *Word*, pp. 95-106.

67 G. Pfeifer, *Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum*. AzTh I,31. Stuttgart, 1967, p. 14-16.

68 Pfeifer, *Hypostasen*, p. 103.

personificatie verklaard, terwijl Pfeifer geen verklaring biedt. Dit geldt ook voor de passages over de wijsheidsgestalte in de geschriften Sirach en WijsSal die door de beide onderzoekers verschillend beoordeeld worden. Op deze manier is het niet mogelijk een samenhangende interpretatie van de wijsheid te schetsen door een uitleg te bieden voor de relatie die ongetwijfeld tussen de wijsheid als personificatie van een goddelijk attribuut of metafoor en de wijsheid als (vermeende) hypostase bestaat. Daarnaast schenkt Pfeifer in zijn onderzoek te weinig aandacht aan de poëtische fantasie en beeldspraak van de schrijvers, waardoor de wijsheidsgestalte een poëtisch "personage" geworden is of een "poëtische verzelfstandiging" in plaats van een zelfstandig wezen naast God. Eén van de belangrijkste conclusies van Pfeifer is dat er in de Joodse godsdienst weinig aanleiding voor hypostasen bestond. Enerzijds had God een dusdanig unieke plaats in de religie dat er voor andere goddelijke wezens geen ruimte was. Anderzijds werd God niet tot een afstandelijke godheid die hypostasen nodig had teneinde in de wereld te kunnen handelen, zoals in andere godsdiensten wel het geval was⁶⁹. Als er in het Jodendom inderdaad zo weinig aanleiding bestond hypostasen te creëren, dan is de vraag gerechtvaardigd of een onderzoek naar de wijsheidsgestalte als hypostase wel zinvol is.

7.6 De wijsheidsgestalte in WijsSal: personificatie of hypostase

In het voorafgaande is een aantal visies gepresenteerd, die als verklaring van de wijsheid geopperd zijn. Als uitgangspunt van deze visies is het boek Spreuken genomen, aangezien met name de beschrijving van de wijsheidsgestalte in hoofdstuk 8 als basis voor latere wijsheidsgedichten gefungeerd heeft. Naar aanleiding van deze visies kan geconcludeerd worden dat een eensluidende mening over de verklaring van de wijsheidsgestalte op dit moment nog niet bereikt is. De oorzaak voor deze situatie is vooral gelegen in de verschillen in de beschrijvingen van de wijsheidsgestalte. Op basis van deze verschillen is door een groot aantal wetenschappers een ontwikkeling in de traditie van de wijsheidsgestalte vastgesteld, die ook door Perdue in zijn indeling van het begrip wijsheid opgenomen is: de wijsheidsgestalte ontwikkelt zich in de wijsheidsboeken van een personificatie tot een hypostase. Deze ontwikkeling wordt doorgaans gebaseerd op het persoonlijke karakter van de wijsheid; met name in de geschriften Sirach en WijsSal heeft zij een zelfstandige plaats naast God en zelfstandige activiteiten ten aanzien van de wereld en de mensheid. De wijsheid kan volgens deze wetenschappers niet langer als een poëtische personificatie van een goddelijk attribuut beschouwd worden; de beschrijving maakt haar tot een wezen dat onderscheiden moet worden van God zelf.

Niet alleen als gevolg van de uiteenlopende gedaanten van de wijsheidsgestalte zijn interpretatieverschillen ontstaan, maar ook als gevolg van de gebruikte onderzoeksmethode. Een benadering van de wijsheidsgestalte als een literair fenomeen levert andere resultaten op dan de godsdiensthistorische benadering. In het eerste geval wordt uitgegaan van de poëtische verbeeldingskracht van de auteur, die een abstractie concreet wenst te maken, terwijl in het laatste geval de persoonlijke karaktereigenschappen van de wijsheidsgestalte letterlijk genomen worden waardoor zij als een (half-) zelfstandig goddelijk wezen dat een eigen bestaan en eigen activiteiten heeft, opgevat wordt. De kwestie van de interpretatie van de wijsheidsgestalte wordt nog verder verduisterd door het ontbreken van heldere definities van de gebruikte begrippen. De vraag of de wijsheidsgestalte in WijsSal een personificatie of een hypostase is, valt pas te beantwoorden als een uitweg uit deze impasse van tegenovergestelde visies gevonden kan worden. Deze uitweg ligt in een aanpak die tegemoet komt aan zowel de literaire vormgeving als de persoonlijke elementen van de wijsheidsgestalte, die tevens ruimte biedt aan de ontwikkeling van de gestalte in de verschillende geschriften, die rekening houdt met de mythologische elementen en die de wijsheidsgestalte kan verklaren in de context van de Israëlitische godsdienst, alsmede de tijd en situatie waarin zij ontstaan is.

Het onderzoek naar de wijsheidsgestalte in WijsSal weerspiegelt de genoemde verschillen qua

69 Pfeifer, *Hypostasen*, p. 103. Pfeifer geeft niet aan welke godsdiensten hij op het oog heeft.

definitie en aanpak⁷⁰. Aan de ene kant zijn er wetenschappers die de wijsheidsgestalte als een personificatie zien van één van Gods attributen, namelijk de wijsheid⁷¹. De wijsheid is derhalve niet een persoon die een bestaan afzonderlijk van God heeft⁷². Ook Crenshaw ziet de gestalte in WijsSal als een goddelijk attribuut, dat de uitverkorenen naar hun bestemming leidt⁷³. Fischer komt tot de conclusie dat in WijsSal sprake is van een personificatie van een goddelijke eigenschap, zelfs een goddelijk wezen, maar in geen geval een persoon naast God⁷⁴. Ondanks de uiterst levendige beschrijving van de wijsheid zijn verschillende wetenschappers van mening dat zij toch geen persoon of hypostase is. Osty bijvoorbeeld is deze mening eveneens toegedaan. Hij baseert zijn opvatting op het Joodse monotheïsme, dat geen plaats had voor een zelfstandig wezen naast God⁷⁵. Larcher is ook de mening toegedaan dat de wijsheidsgestalte een personificatie is, want de handelingen die de wijsheid verricht zijn dezelfde die aan God toegeschreven worden; van een hypostase of zelfstandig wezen naast God kan dan geen sprake zijn⁷⁶. Irwin vraagt zich terecht af of men niet teveel gewicht hecht aan het zogenaamde objectieve karakter van de wijsheid (de wijsheid als zelfstandig wezen); wie zijn wij om de toenmalige dichters het recht op de toepassing van metaforen te ontzeggen?⁷⁷.

Aan de andere kant spelen de persoonlijke kenmerken die de wijsheidsgestalte tot een zelfstandig wezen maken, een beslissende rol bij de beantwoording van de vraag of de wijsheid een personificatie dan wel hypostase is. Heinisch concludeert in zijn studie naar de persoonlijke wijsheid in het Oude Testament dat de wijsheid als hypostase ontstaan is vanuit een eigenschap van God, gebaseerd op de behoefte goddelijke eigenschappen als personen te presenteren⁷⁸. Schencke noemt de wijsheidsgestalte een principe, een medium van God, die in de morele wereld werkzaam is⁷⁹. Ringgren constateert ten aanzien van de wijsheidsgestalte in WijsSal dat zij een onduidelijke positie heeft tussen een persoonlijk wezen en een principe. Zij is beide, maar tegelijkertijd noch het één noch het ander⁸⁰. Reider wijst op de hoge rang van de wijsheid als Gods helpster, op haar vele attributen en functies die soms het gevoel geven alsof de wijsheid voorrechten van God zelf overgenomen heeft. De schrijver heeft de wijsheid gehypostatiseerd en een abstractie tot een concrete gestalte gemaakt. Op deze manier maakt hij de weldaden van de wijsheid tastbaar voor ieder die haar wenst te volgen⁸¹. Winston, die net als Reider zich baseert op de definitie van Oesterley & Box die door Ringgren in zijn invloedrijke studie opgenomen is, is de mening toegedaan dat er alleen in WijsSal en Philo sprake is van een hypostase⁸². Volgens Schmitt vormt de hypostasenspeculatie in WijsSal het hoogtepunt van deze ontwikkeling. Als persoon is zij te beschouwen als de *filia Dei*⁸³.

De opvatting dat de wijsheidsgestalte in WijsSal een hypostase is, is gebaseerd op de uiterst

- 70 Dit overzicht streeft niet naar volledigheid, maar wil slechts posities van enkele wetenschappers aangeven als voorbeeld voor het onderzoek naar de wijsheidsgestalte in WijsSal.
- 71 Bijvoorbeeld B. Botte, "La sagesse dans les livres sapientiaux", in: *RSPT* 19 (1930) pp. 83-94; R.E. Murphy, "Israel's wisdom: a biblical model of salvation", in: *StMiss* 30 (1981) pp. 1-43 (p.29); J.M. Reese, *The Book of Wisdom*. Old Testament Message 20. Wilmington, 1983, p. 63.
- 72 W.J. Deane, *The Book of Wisdom*. Oxford, 1881, p. 24; A.G. Wright, "The Wisdom of Solomon", in: *Jerome Biblical Commentary*. London, 1968, pp. 556-568 (p. 557.559).
- 73 J.L. Crenshaw, *Wisdom literature*, in: *The Encyclopedia of Religion*. Ed. M. Eliade. New York, 1987, XVI, pp. 401-412.
- 74 J. Fischer, *Das Buch der Weisheit*. EBib 4. Würzburg, 1950, p. 7.
- 75 E. Osty, *Le Livre de la Sagesse*. SBJ. Paris, 1957, pp. 18-19.
- 76 C. Larcher, *Etudes sur le Livre de la Sagesse*. EB. Paris, 1969, pp. 409-142; vgl. de visie van E.G. Clarke, *The Wisdom of Solomon*. NEB. Cambridge, 1973, p. 54.
- 77 W.A. Irwin, "Where shall wisdom be found?" in: *JBL* 80 (1961) pp. 133-142. Irwin stelt zich deze vraag ten aanzien van de uitleg van Spreuken 8. Het is echter ook goed mogelijk deze vraag ten aanzien van WijsSal te stellen.
- 78 P. Heinisch, *Die persönliche Weisheit des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*. BiblZfr XI, 1/2. Münster, 1923, p. 60; vgl. ook zijn commentaar *Das Buch der Weisheit*. EHAT 24. Münster, 1912, p. XXXIX.
- 79 W. Schencke, *Die Chokma in der jüdischen Hypostasenspekulation*. Oslo, 1913, pp. 41-44.
- 80 Ringgren, *Word*, p. 119. Vgl. echter de opvatting van Marcus dat als gevolg van het monotheïsme in Israël, Ringgren meer vaste grond onder de voeten had gehad als hij geconcludeerd dat de wijsheid een poëtische personificatie is. Marcus baseert zijn mening op de gedachte dat de wijsheidsliteratuur het werk van een speciale groep denkers is, die allen de Tora als de belichaming van de goddelijke wijsheid en het patroon van de menselijke wijsheid beschouwd hebben. R. Marcus, "On Biblical hypostases of Wisdom", in: *HUCA* 23 (1950/51) pp. 157-171 (p. 167).
- 81 J. Reider, *The Book of Wisdom*. Jewish Apocryphal Literature. New York, 1957, p. 39.
- 82 D. Winston, *The Wisdom of Solomon*. AB 43. New York, 1979, p. 35.
- 83 A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit*. Ein Kommentar. Würzburg, 1986, p. 26. Een overeenkomstige visie wordt aangetroffen bij J. Ziegler, *Chokma, Sophia, Sapientia*. Würzburger Universitätsreden 32. Würzburg, 1961, pp. 22-23.

levendige beschrijving van deze gestalte. Zij is als een persoon beschreven die geheel zelfstandig handelingen kan verrichten. De gedachte ligt dan voor de hand dat de wijsheid een zelfstandig wezen moet zijn dat een eigen bestaan onafhankelijk van God heeft. De beschrijving van haar plaats als $\pi\acute{\alpha}\rho\text{-}\epsilon\delta\rho\omicron\varsigma$ naast God, haar kosmische, didactische en reddende vermogens bevestigen deze gedachte. Bij deze opvatting wordt echter voorbij gegaan aan het feit dat alle activiteiten en vermogens van de wijsheid ook door God verricht worden; zij bezit geen eigen handelingen. Daarnaast wordt geen aandacht geschonken aan de poëtische vorm waarin de beschrijving van de wijsheidsgestalte gegoten is. De persoonlijke elementen zijn aan deze beschrijving toegevoegd met als doel een tot de verbeelding sprekende gestalte te creëren waardoor het abstracte concreet gemaakt kon worden. Het is dan ook de vraag of niet te veel waarde gehecht wordt aan de letterlijke betekenis van de beschrijving van de wijsheidsgestalte, waardoor de literaire aspecten verwaarloosd worden. De literaire benadering van de wijsheidsgestalte, waarvoor in ons onderzoek gepleit wordt, biedt een aantal voordelen. Deze benadering is onder meer in staat de mythische elementen te verklaren die door de verschillende schrijvers aan de wijsheidsgestalte toegevoegd zijn teneinde haar gedaante te verlevendigen en die niet te verklaren vielen als oorsprong van de wijsheidsgestalte. Ten aanzien van WijsSal geldt dat de schrijver elementen uit de Isis-verering overgenomen heeft waardoor de wijsheidsgestalte vermogens en functies toebedeeld krijgt die eerder alleen aan God toegeschreven werden. Door toepassing van deze elementen was het voor de schrijver mogelijk zijn opvattingen beter te verwoorden. Dankzij de literaire benadering kunnen de persoonlijke elementen als een poëtische vormgeving van een personificatie beschouwd worden. Een personificatie is een literair fenomeen, een bepaalde vorm van metafoer die zowel een letterlijke als een metaforische betekenis heeft.

Gezien de genoemde voordelen is de aanpak die het meest aan de hierboven geformuleerde verlangens tegemoet komt, de benadering van de wijsheidsgestalte als een personificatie. Van dit begrip is het namelijk mogelijk een heldere definitie te bieden in tegenstelling tot het begrip hypostase, zoals uit 7.5 gebleken is. Na de korte bespreking van verschillende definities van hypostase ligt de conclusie voor de hand dat dit begrip als uitleg van de relatie van de wijsheid tot God eerder ver sluierend dan verhelderend werkt. De traditie van de wijsheidsgestalte is ontstaan in een tijd waarin schrijvers met name in termen van beeldspraak en metafoer dachten. De literaire benadering van de wijsheidsgestalte in WijsSal verdient tevens de voorkeur daar het begrip personificatie bekend was en veelvuldig gebruikt werd in de oudheid. In de vroeg-Griekse tijd werd personificatie onder meer gebruikt om een nieuw of moeilijk concept te verwoorden of om zichzelf of anderen te overtuigen van het belang van een bepaald idee⁸⁴. Voor de huidige mens die veel minder in beeldspraak denkt en schrijft, is een dergelijke uitgewerkte personificatie moeilijk op waarde te schatten. De personificatie heeft dan ook als nadeel dat de huidige onderzoeker moeilijk kan vaststellen waarvan de wijsheidsgestalte een personificatie is. Het overzicht in voorafgaande onderdelen van dit hoofdstuk laat zien dat hierover verschil van mening bestaat. Dit nadeel is echter niet een tekortkoming van de personificatie zelf of van de auteur, maar is een gevolg van de grote tijdspanne die tussen de toenmalige wereld en de onze ligt.

7.7 De wijsheidsgestalte in WijsSal

De beschrijving van de wijsheidsgestalte in WijsSal is uiterst gevarieerd. Als vrouwengestalte heeft zij bepaalde karakteristieken en eigenschappen verworven die haar een persoonlijk karakter verlenen. Zij gaat zelf rond om te zoeken naar mensen die haar waardig zijn en zij vertoont zich aan hen op de wegen (6,16). Zij is de bruid die Salomo wenst te verwerven en met wie hij wil samenleven; zij is zijn raadgeefster en troost in tegenspoed (8,2-16). Zij zal hem tevens begeleiden bij zijn werken (9,11). Daarnaast wordt zij als een spirituele entiteit beschreven met unieke goddelijke functies. Ten aanzien van de omschrijving van de wijsheid als een $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$ (II,2) is reeds gewezen op de nauwe

84 T.B.L. Webster, "Personification as a mode of Greek thought", in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17 (1954) pp. 10-21.

relatie die er tussen God en de wijsheid bestaat. De auteur heeft eerst haar wezen beschreven met behulp van attributen die haar goddelijke natuur weergeven. Daarna heeft hij haar goddelijke oorsprong aangetoond door middel van vijf metaforen die de wijsheid als een emanatie en uitstraling van Gods macht, eer, licht, werkzaamheid en goedheid afbeelden (7,22b-8,1). Haar woonplaats is in de hemel, waar zij de troonpartner van God is en door hem bemind wordt (9,4.10; 8,3). In zijn uiteenzetting over haar almacht maakt de schrijver duidelijk dat haar kosmische vermogens overeenkomstig die van God zijn. Zij heeft een actieve rol vervuld bij de schepping, is ingewijd in de scheppingsgeheimen en in Gods kennis. De conclusie is dan ook gerechtvaardigd dat de wijsheid als de goddelijke geest beschouwd kan worden, die als goddelijke inspiratie de rechtvaardigen binnentreedt. Als heilige geest van het onderricht brengt zij de mensen op de hoogte van Gods wil en geboden. De vraag is nu hoe de relatie van deze uitzonderlijke gestalte tot God beoordeeld moet worden. Is zij een wezen dat onafhankelijk van God functioneert en bijna op hetzelfde niveau als hij staat, of is zij niets anders dan de personificatie van een goddelijke eigenschap?

In het voorafgaande onderdeel van dit hoofdstuk is vastgesteld dat de literaire benadering de meeste mogelijkheden biedt de wijsheidsgestalte adequaat te verklaren. Deze benadering zal in dit gedeelte dan ook het vertrekpunt vormen voor een uitleg van de wijsheidsgestalte in WijsSal. De vraag rijst dan meteen *waarvan* zij een personificatie is. Ten aanzien van eerdere wijsheidsboeken is gewezen op de wijsheidsgestalte als een personificatie van een goddelijke eigenschap of functie, als een personificatie van de schoolwijsheid of als zelfopenbaring van de schepping (7.4). Gezien de resultaten van de analyse in de voorafgaande hoofdstukken van dit tweede deel van ons onderzoek, zijn deze voorstellen niet in staat een adequate uitleg van de wijsheidsgestalte in WijsSal te bieden. Haar metaforisch omschreven oorsprong, haar kosmische en scheppende vermogens, haar plaats naast Gods troon (παρεδρος) en haar zelfstandig handelen maken van de wijsheidsgestalte méér dan een attribuut of functie van God. De kenmerkende elementen uit de traditie van de wijsheidsgestalte, zoals aanwezigheid bij de schepping, haar goddelijke oorsprong, de ethische en didactische gerichtheid, vrouwelijke beeldspraak e.d. zijn ook in WijsSal aanwezig, maar er zijn bepaalde significante verschillen die beslissend zijn voor een andere interpretatie van de wijsheidsgestalte.

Het belangrijkste verschil met eerdere beschrijvingen van de wijsheidsgestalte is gelegen in de visie op de wijsheid als een πνεῦμα, een geestwezen. Als een πνεῦμα is zij geen eigenschap of functie van God, maar is geïdentificeerd met zijn heilige geest (9,17). Als een πνεῦμα maakt zij deel uit van Gods wezen en is zij als transcendent te beschouwen; tegelijkertijd maakt zij als Gods geest deel uit van de wereld. Zij is degene die Gods wil kent, bij de schepping actief was, Gods betrokkenheid bij de wereld vertegenwoordigt en een groot aantal van zijn vermogens en functies overneemt. Zij is daarbij ook een παρθεῖα, Gods heilige geest van het onderricht die de mensen in de juiste levenswijze instrueert. Gezien deze beschrijving in WijsSal is geen andere conclusie mogelijk dan dat de wijsheid de personificatie van Gods scheppende, onderrichtende, beschermende en reddende aanwezigheid in de wereld is. Zij is géén zelfstandig wezen die bepaalde functies van God overgenomen heeft, maar Gods geest zelf die zich als de wijsheid manifesteert⁸⁵. Het doel van deze personificatie is gelegen in het aanschouwelijk maken van Gods betrokkenheid met en handelen in de wereld. Zij is een openbaring van God zelf⁸⁶ en van zijn aanwezigheid in de wereld⁸⁷.

De personificatie van de wijsheid is een manier Gods nabijheid, zijn betrokkenheid bij de wereld en zijn volk te vertolken en uitdrukking te verlenen aan zijn handelen ten aanzien van zijn schepping, openbaring en verlossing. Tegelijkertijd wordt dankzij deze personificatie Gods heilige transcendentie beschermd. De wijsheid is niet iets wat buiten God aangetroffen kan worden; integendeel, zij is zowel een aspect van zijn wezen als een aspect van zijn handelen. Als Gods heilige geest is zij voortgekomen uit God zelf en is zij in staat heilige zielen binnen te treden en hen tot vrienden van God en profeten te maken; of zoals Winston het verwoordt: "As the divine mind immanent within

85 Ten aanzien van de heilige geest in het Oude Testament is dezelfde discussie gaande, namelijk over de vraag of deze geest een zelfstandig wezen (of hypostase) is of veeleer een personificatie. Volgens onze overtuiging is de geest van God een personificatie, te vergelijken met de wijsheid.

86 Vgl. R.E. Murphy, "Wisdom and creation", in: *JBL* 104 (1985) pp. 3-11 (p. 9); Vgl. ook zijn uitspraak in "Israel's wisdom: a biblical model of salvation", in: *StMis* 30 (1981) pp. 1-43: "Wisdom is that side of God that is turned towards creatures, calling them through creation and their experience into greater insight and ethical conduct. In short, she is another aspect of divine revelation" (p. 39).

87 M. Gilbert, *La Sagesse personnifiée dans les textes de l'Ancien Testament*. Cahiers Evangile 32. Paris, 1980, p. 43.

the universe and guiding and controlling all its dynamic operations"⁸⁸. Deze combinatie van de wijsheid als personificatie van Gods zijn en handelen kan omschreven worden als een synthese van *woord* en *geest*. In de beschrijving van wezen, oorsprong, almacht en werken van de wijsheid zijn in tegenstelling tot eerdere wijsheidsboeken als Spreuken en Sirach de functies van de goddelijke geest zichtbaar in de handelingen van de wijsheid. In WijsSal is op deze manier een meer spiritueel gerichte wijsheid ontstaan. Haar onderricht geschiedt niet uitsluitend als de overdracht van een doctrine zoals bijvoorbeeld in Spreuken het geval is, maar bestaat er vooral in de mensen de mogelijkheid te bieden de wereld te observeren, Gods wil en geboden te begrijpen, gerechtigheid uit te oefenen en als een profeet en vriend van God te leven.

7.8 De plaats van de wijsheidsgestalte in WijsSal

7.8.1 De plaats van de wijsheidsgestalte volgens de retorische opzet

Het onderzoek naar WijsSal en de wijsheidsgestalte tot nu toe heeft duidelijk gemaakt dat de wijsheid een belangrijke rol speelt in dit geschrift. Zij wordt echter niet in het gehele geschrift aangetroffen waardoor de vraag naar voren komt welke rol zij in de intentie van de schrijver vervult. De retorische analyse kan bij de beantwoording van deze vraag een belangrijke functie vervullen. De plaats die zij in de opbouw (*dispositio*) van WijsSal inneemt, is beslissend voor haar functioneren in het betoog van dit geschrift. Een indicatie voor haar rol is gelegen in de manier waarop de schrijver de wijsheid in het *exordium* opgenomen heeft. In dit gedeelte wordt de toon gezet voor het betoog dat nog komen gaat. De inleiding wordt omsloten door de aansporing naar gerechtigheid te streven ... want de gerechtigheid is onsterfelijk (1,1.15). Tussen deze uitspraken liggen aansporingen en vermaningen waarmee de schrijver zijn lezers wil overreden God te zoeken en tegelijkertijd af te zien van zondig en goddeloos gedrag, dat uitgebreid in de *narratio* omschreven wordt. De motivatie af te zien van slecht gedrag is gelegen in de opvatting dat dergelijk gedrag onvermijdelijk tot de dood leidt, zoals verwoord in de *propositio*, dat het de goddelozen zijn die de dood najagen én verdienen. De conclusie van de lezer zou reeds na het *exordium* moeten zijn dat wie het beschreven gedrag vertoont een goddeloze is, die de dood zal ontmoeten in plaats van de onsterfelijkheid die verbonden is met de gerechtigheid. Een andere motivatie van dit gedrag af te zien is gelegen in de uitspraak dat de wijsheid een goddeloze niet zal binnentreden; integendeel, zij zal hem straffen voor zijn ongerechtigheid. Opmerkelijk in deze inleiding is dat niet de wijsheid voorop staat, maar de gerechtigheid. Van een wijsheidsboek zou men verwachten dat de inleiding als eerste aandacht zou schenken aan de wijsheid, zoals in Spreuken 1,1-7 waar "wijsheid en tucht" als eerste genoemd worden. Dit geldt ook voor het geschrift van Sirach, waar het openingsvers luidt: "alle wijsheid is van de Heer en is met hem in eeuwigheid" (1,1).

De *narratio* biedt een verdere uitleg van het *exordium* en de *propositio*. Met uitgebreide voorbeelden onderbouwt de schrijver zijn betoog, dat uitmondt in het dreigement dat de machtigen die slecht geregeerd hebben, streng gestraft zullen worden (6,1-8). Pas in de laatste passage van het eerste gedeelte van de *narratio* (6,1-21) treedt de wijsheid weer op de voorgrond. Ook in dit gedeelte is het niet de wijsheid die als het belangrijkste onderdeel beschreven wordt. De bedoeling van de schrijver is gelegen in de aansporing zich te laten onderrichten, met name in het "heilige", een omschrijving van Gods wil en geboden. Volgens de *sortes* (6,17-20) is het alleen het onderricht dat uiteindelijk naar God en onvergankelijkheid zal leiden. In WijsSal staat de wijsheidsgestalte alleen in de *digressio* van de *narratio* centraal, die een lofprijzing op de wijsheid omvat, uitgesproken door Salomo, de wijze koning van Israël. In de *argumentatio*, waarin de schrijver zijn bewijsvoering heeft neergelegd, speelt de wijsheid geen rol van betekenis.

Op basis van de opbouw van WijsSal is de conclusie gerechtvaardigd dat niet de wijsheid, maar de gerechtigheid als het belangrijkste streven van de schrijver beschouwd moet worden. Deze conclu-

sie wordt bevestigd door het literaire genre dat de schrijver gebruikt heeft voor de lofprijzing op de wijsheid, namelijk het ἔγκωμιον. Dit genre behoort tot het demonstratieve type en niet tot het deliberatieve, dat bij het genre van de προτρεπτικός hoort. Doorgaans wordt de demonstratieve soort als minder belangrijk opgevat. Carter heeft er echter op gewezen dat het demonstratieve type in werkelijkheid wel degelijk een belangrijke betekenis kent⁸⁹. De demonstratieve soort heeft volgens Carter drie verschillende functies die eveneens in WijsSal aangetroffen kunnen worden.

Allereerst bezit dit type een vermogen uitzonderlijke kennis voor zijn deelnemers te genereren en wel op drie manieren. Een deel van deze capaciteit ligt in het vermogen het leven een betekenis te verlenen door een intelligente orde te laten zien en door de toehoorders te verbinden met de steeds maar doorgaande schepping van hun cultuur. Dit demonstratieve type laat zijn publiek kennismaken met de manier waarop zij in de kosmos passen door een transcendent principe vast te stellen dat een kosmische sanctie verleent aan hun eigen sociale orde. Daarnaast kan dit type door de toehoorders uit het besef van het normale tijdsgevoel te halen een buitengewoon perspectief op de realiteit verschaffen. Het gevolg hiervan kan zijn dat een gevoel van onsterfelijkheid ontstaat, een gevoel dat er meer is dan we op dit moment kunnen bevatten. Een dergelijk gevoel van onsterfelijkheid is in staat behulpzaam te zijn bij het herstellen van orde en veiligheid in een chaotische tijd. Uitzonderlijke kennis kan ook ontstaan door een harmonie te bewerkstelligen tussen de tegenstellingen die ons leven karakteriseren. Dergelijke kennis is deels gebaseerd op de gedachte dat het leven een mysterie is, een verwarrende reeks van tegenstellingen waarvan de eenheid de logica overstijgt. Het demonstratieve type is op deze manier behulpzaam bij het ontdekken van de harmonie in het leven door een besef van zowel tegenstelling als eenheid te bieden.

De tweede functie tracht het gevoel van *communitas* te bewerkstelligen. Het doel van een demonstratieve rede is het vermeerderen van de intensiteit waarmee bepaalde waarden omhelsd worden door zowel de spreker als het publiek; niet door het veranderen van overtuigingen, maar door het versterken van waarden die een band tussen de toehoorders vormen. Een overtuigende rede kan een publiek binden aan een sterker bewustzijn, kan een orde creëren en verbindt de mensen aan een kosmos en samenleving die een weerspiegeling van deze kosmos is, zoals religieuze diensten deze ook kunnen veroorzaken. De laatste functie bestaat uit het onderrichten van het publiek als een "voorbeeld voor iedere betekenisvolle handeling". Het publiek speelt hierbij een belangrijke rol. Het is de bedoeling dat het publiek uiteindelijk zal navolgen wat in de lofprijzing voorgesteld wordt. Dit didactische element van het demonstratieve type is uiterst effectief: het lovenswaardige wordt als voorbeeld gesteld door middel van uiterst levendige voorstellingen. Het is de bedoeling dat de toehoorders de waarde die in deze voorstellingen is neergelegd zal gaan appreciëren en ook volgen.

Deze functies kunnen ook in de lofprijzing op de wijsheid ontdekt worden. Doordat het zwaartepunt in de lofprijzing op de kosmische aspecten van de wijsheid ligt, wordt de lezer verbonden met de transcendente wijsheid. Door haar contact met God ontstaat een zinvolle orde voor de mens en zijn plaats daarin. Zij ontleent haar autoriteit aan Gods wil en geboden die de sociale orde in stand houden. Daarnaast biedt zij haar volgelingen onsterfelijkheid, buiten tijd en ruimte; een besef dat uitstijgt boven het nu. Als kosmisch principe schenkt zij aan de rechtvaardigen een buitengewone kennis die het leven voor hen zinvol kan maken. De wijsheid biedt kennis over Gods orde in de wereld en het universum. Het leven is een mysterie vol tegenstellingen waarvan de harmonie ongrijpbaar is. Dankzij haar openbaring van Gods wil en kennis aan de gelovigen kunnen zij deze harmonie uiteindelijk toch aanschouwen. Als personificatie van Gods immanentie kan zij door het bevestigen van de lezers in hun geloofsovertuigingen een gevoel van eenheid (*communitas*) oproepen. De belangrijkste functie van de lofprijzing is gelegen in haar voorbeeldfunctie voor een ieder die de weg van de wijsheid zoals Salomo wil volgen. De lezers spelen hierbij een belangrijke rol door te reageren op de esthetische waarde van de lofprijzing, zoals de bruidsymboliek. Juist door de omvangrijke poëtische beschrijvingen wordt een mens aangespoord de waarde van de wijsheid te doorgronden. In plaats van te oordelen of te beoordelen zoals bij het juridische en deliberatieve type, is het de rol van de lezer het "zijn" of de "uitstraling" van de wijsheid te erkennen. Op deze manier stijgt de lofprijzing op de wijsheid uit boven het dagelijkse, het pragmatische en het meetbare. Zij bewerkstelligt een gevoel van mystieke betrokkenheid.

89 M.F. Carter, "The ritual function of epideictic rhetoric: the case of Socrates' funeral oration", in *Rhetorica* 9 (1991) pp. 209-232.

7.8.2 Wijsheid en gerechtigheid

De conclusie van het voorafgaande betoog was dat de aansporing tot de gerechtigheid (δικαιοσύνη) het doel het streven van de schrijver is geweest. De vraag is dan wat onder gerechtigheid verstaan moet worden en wat haar relatie tot de wijsheid is. De term gerechtigheid is een aanduiding van een complex begrip uit het Oude Testament (דִּקְיָוָה), waar het Gods gerechtigheid kan betekenen, zijn heilzaam en reddend ingrijpen ten behoeve van zijn volk. Daarnaast is er ook de menselijke gerechtigheid, het aan God welgevallig handelen volgens zijn wil en geboden. Het begrip gerechtigheid heeft een relationeel karakter; het gaat niet om de handelingen op zich, maar in relatie van God tot de mens respectievelijk de mens tot God. In het Oude Testament is het ook een uitdrukking voor de goddelijke vergelding; heeft een mens geluk noch voorspoed, dan wordt hij door God op de proef gesteld of heeft hij een slecht leven geleid. Dit begrip heeft naast een ethisch ook een juridisch aspect als Gods straffend optreden. In de Griekse wereld is δικαιοσύνη de aanduiding van een deugd waarin een samenhang van een juridisch, ethisch en religieus rechtsgevoel is opgenomen. Δικαιοσύνη is het meest bekend geworden als één van de vier kardinale deugden, die de houding van een mens beschrijven⁹⁰.

De oproep naar gerechtigheid te streven (1,1), brengt meteen Psalm 36 (37) in de herinnering, die qua thematiek nauw verwant is aan WijsSal. In deze psalm is eveneens sprake van een controversie tussen de goddelozen en de rechtvaardigen. De psalmist roept op niet afgunstig te zijn op de voorspoed van de goddeloze die slechts ongerechtigheid bedrijft, maar op God te vertrouwen en het goede te doen, want God zal hem hiervoor rijkelijk belonen. Deze tegenstelling tussen gerechtigheid en ongerechtigheid is overeenkomstig de tegenstelling goddeloos-rechtvaardig en leven-dood. In de genoemde psalm is de gerechtigheid verbonden met de wet, het recht en de wijsheid: in de mond van de rechtvaardige ligt wijsheid, de tong spreekt recht en de wet van de Heer is in zijn hart (30-31). De relatie gerechtigheid met wet en wijsheid is ook kenmerkend voor het betoog van WijsSal. In 6,9-11 wordt opgemerkt dat zij die het heilige heilig onderhouden, geheiligd zullen worden. Het heilige duidt in WijsSal de wet aan; degenen die daarin onderwezen zijn, kunnen zich voor God verantwoorden. Zij kunnen deze kennis echter uitsluitend door de wijsheid verwerven. In 9,3 wordt de relatie tussen heiligheid en gerechtigheid gelegd, terwijl in 18,4 het licht van de wet overeenkomstig de uitspraak in 5,6 is, waar over het licht van de gerechtigheid gesproken wordt. De belangrijkste informatie over de relatie tussen de wijsheid en de gerechtigheid is opgenomen in 8,7, waar gesproken wordt over degene die de gerechtigheid liefheeft, overeenkomstig de aansporing in 1,1 de gerechtigheid lief te hebben. Volgens dit vers bestaat er een duidelijke samenhang tussen het volgen van de gerechtigheid en het resultaat van de verwerving van de wijsheid: háár inspanningen zijn de deugden. Dit vers geeft een samengaan van oudtestamentische en Griekse opvattingen; de gerechtigheid in 8,7a is het overkoepelende begrip uit het Oude Testament waarin relatie en houding samengaan, terwijl de kardinale deugd de houding of het resultaat van de gerechtigheid aangeeft.

De wet is de voorwaarde voor het functioneren van de gerechtigheid in de samenleving: God manifesteert zijn heilzame gerechtigheid daarin dat hij de mens zijn wet geeft, zodat het voor de mens mogelijk wordt volgens Gods wil te leven. Ook de kennis van God bewerkstelligt gerechtigheid, wat inhoudt dat de mens acceptabel voor God wordt (15,3) en de wet naar behoren kan naleven. De gerechtigheid kan samengevat het geheel van Gods wil en geboden genoemd worden, die de goddelijke orde in stand kan houden; de juiste levensweg waartoe de wijsheid oproept. De weg van de gerechtigheid is de weg van de waarheid (5,6), de weg van het deugdzame leven. God is de drijvende kracht achter de onsterfelijke gerechtigheid en schenkt haar aan degene die haar liefheeft. Hij wenst dat de mens het eeuwige leven verwerft, want hij heeft de dood niet gemaakt. De wijsheid is essentieel voor het verwerven en uitoefenen van de gerechtigheid. Zij is degene aan wie door God opgedragen wordt de mens te onderrichten in Gods geboden; zij is dan ook degene die de mens in de gerechtigheid

90 Voor verdere informatie zie: G. Schrenk, "δικαιοσύνη", in: *TWNT* 2 (1935) pp. 194-214; D. Hill, *Greek words and Hebrew meanings: studies in the semantics of soteriological terms*. Cambridge, 1967, pp. 82-162; M.J. Fiedler, "δικαιοσύνη in der diasporajüdischen und intertestamentarischen Literatur", in: *JSJ* 1 (1970) pp. 120-143; H. Ringgren & B. Johnson, "דִּקְיָוָה", in: *TWAT* VI (1989) pp. 898-924; W. Werner, "Denn Gerechtigkeit ist unsterblich. Schöpfung, Tod und Unvergänglichkeit nach Weish 1,11-15 und 2,21-24", in: *Lehrerin der Gerechtigkeit. Studien zum Buch der Weisheit*. Eds. H. Engel et al. Erfurter theologische Schriften 19. Leipzig, 1990, pp. 26-61.

onderricht. De wijsheid is de voorwaarde voor de gerechtigheid; zij instrueert de mens in het goede gedrag en denken ten opzichte van de schepping en God zelf.

7.9 Betekenis van de wijsheidsgestalte in WijsSal

De wijsheidsgestalte uit de oudtestamentische wijsheidstraditie is een fascinerend fenomeen dat reeds vele onderzoekers verleid heeft een studie aan haar te wijden. Deze fascinatie is ontstaan door haar uitzonderlijke relatie tot God en haar opmerkelijke vormgeving. Zij is een veelzijdige gestalte: zij is ontzagwekkend als een godin, speels als een klein kind, troostrijk als een moeder, streng als een profeet, beminnelijk als een geliefde, mysterieus en ondefiniceerbaar als de goddelijke geest. Zij roept de mensen op naar haar te luisteren en zij komt hen tegemoet als zij haar zoeken. Zij is aanwezig in de rechtvaardige ongeacht zijn levenssituatie, maar zij verlaat de goddelozen. Tegelijkertijd is zij een ongrijpbaar fenomeen. Haar oorsprong is in nevelen gehuld en haar betekenis ligt voor ons verborgen in het poëtische gewaad van haar vele verschijningsvormen. Desondanks zal in dit laatste onderdeel van ons onderzoek toch een poging gewaagd worden de betekenis van de unieke relatie van de wijsheidsgestalte met God vast te stellen.

De wijsheidsgestalte als communicatiemedium

De wijsheidsgestalte in WijsSal is in het voorafgaande gedeelte II,7.7 vastgesteld als een personificatie van Gods immanentie of aanwezigheid in de wereld en in de mensen. God is in WijsSal de transcendente God van het Oude Testament, maar is dankzij de wijsheid als zijn goddelijke geest ook immanent. De wijsheid fungeert hierbij als het communicatiemedium tussen God en de rechtvaardigen: zij maakt hen tot vrienden van God en profeten (7,27-28). Door verschillende onderzoekers is de wijsheid dankzij deze functie opgevat als een intermediair ("Mittelwesen") of zelfstandig wezen dat tussen God en mens bemiddelt⁹¹. Volgens deze onderzoekers zijn dergelijke intermediairs, zoals engelen, ontstaan als gevolg van een toegenomen transcendentie van God die voor de mens niet meer bereikbaar is. In de Hellenistische tijd streefden de gelovigen naar een persoonlijke religie, terwijl de afstand tussen God en mens steeds groter werd. In dit vacuüm verschijnen bemiddelaars die het contact weer willen herstellen. Volgens Schmid moet de wijsheidsgestalte tegen deze achtergrond begrepen worden. Zij maakt de wereld van de ervaringswijsheid weer tot de wereld van God⁹². Het Rabbijnse Jodendom kent dergelijke bemiddelaars zoals *memra*, *shekina* en *metatron*⁹³. Het is echter de vraag of de schrijver van WijsSal zich op deze opvatting uit het Jodendom gebaseerd heeft. De wijsheid als personificatie maakt Gods werken in de wereld en met name in de mens aanschouwelijk, maar het is niet de bedoeling dat Gods immanentie volledig door de wijsheid vervangen wordt; in WijsSal vervult God dezelfde handelingen als de wijsheid. Een andere verklaring uit de Hellenistische Umwelt van WijsSal ligt dientengevolge meer voor de hand.

In de tweede helft van de eerste eeuw v.C. kwam een belangrijke filosofische optie beschikbaar voor Joods-Hellenistische schrijvers. In deze tijd keerde namelijk de notie van transcendentie terug in

91 Enkele van deze onderzoekers zijn P. Heinisch, *Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im alten Orient*. BiblZfr IX, 10-12. Münster, 1921, p. 17.30 en *Die persönliche Weisheit des Alten Testament in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*. BiblZfr 11, 1-2. Münster, 1923, p.8; vgl. J. Götsberger, *Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im Alten Testament*. BiblZfr IX 1/2. Münster, 1919, pp. 1-80 (p. 60vv.). G. Ziener, *Das Buch der Weisheit*. Welt der Bibel klein Kommentar 12. Düsseldorf, 1970: "Unter dem Bild der Weisheit soll der ferne, jenseitige Gott als nahe, in dieser Welt wirkend, dargestellt werden" (p. 56); J. Geyer, *The Wisdom of Solomon*. Torch Bible Commentaries. London, 1963, p. 29.

92 H.H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur*. BZAW 101. Berlin, 1966, p. 154.

93 Voor intermediairs in het Jodendom zie bijvoorbeeld G.F. Moore, "Intermediaries in Jewish theology: Memra, Shekinah, metatron", in: *HTHR* 15 (1922) pp. 41-85; G.H. Box, "The idea of intermediation in Jewish Theology", in: *JQR* 23 (1932) pp. 103-119. Vgl. ook M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.* WUNT 10. Tübingen, 1973², pp. 275-282.

de filosofische kringen van Alexandrië. De Stoïcijnen hadden net zo min als de Sceptici ruimte voor een transcendente godheid in tegenstelling tot de Midden-Platonisme dat zich in deze tijd in Alexandrië ontwikkelde. Een fragment van Eudorus (eerste eeuw v.C.) suggereert een hernieuwde aandacht voor deze notie, die uiteindelijk karakteristiek werd voor het Midden-Platonisme. Deze transcendentie bezit echter een opvallend kenmerk. Doordat de transcendentie van de Almachtige Ene benadrukt wordt ontstaat er een noodzaak een wereld die tussen God en de mensheid ligt, te creëren, waarin de principes of oorzaken van alle bestaande dingen liggen. Een ander geschrift dat eveneens naar deze ontwikkeling verwijst, is *De natura mundi et animae* van Timaeus Locrus, een werk dat misschien in de kringen van Eudorus ontstaan is (tweede helft eerste eeuw v.C.). In dit geschrift is zowel aandacht voor een transcendente godheid (νόος) als de ontwikkeling van een intermediair (ιδέα) tussen de godheid en de wereld. De Platoonse ideeën in dit geschrift zijn verenigd in één figuur die als het model of archetype van de zichtbare wereld dienst doet. Ook al is de intermediair in verschillende filosofische opvattingen van het Midden-Platonisme elke keer een andere, toch is het bestaan van een tussenliggende wereld constant⁹⁴.

Voor de Joods-Hellenistische schrijvers, tot wie ook de schrijver van WijsSal gerekend kan worden, moet deze speculatie attractief geweest zijn als model voor de eigen uitleg van de bijbelse geschriften. Als we uitgaan van een late datering van WijsSal (tweede helft eerste eeuw v.C.), dan is het mogelijk dat het Midden-Platonisme een rol gespeeld heeft bij de visie die de schrijver ten aanzien van de wijsheidsgestalte biedt. Zij is dan weergegeven als de intermediair van deze stroming, maar wel op een geheel eigen manier zoals ook Philo de λόγος een dergelijke functie toegekend heeft. De λόγος wordt het archetypische idee dat alle andere ideeën omvat. De λόγος verenigt de wereld van ideeën onder één rubriek; wat oorspronkelijk een wereld (van ideeën) was geweest, wordt nu een figuur (λόγος)⁹⁵. Wat de schrijver van WijsSal niet kon uitdrukken met behulp van de Stoa, was dankzij het Midden-Platonisme, een filosofie die religieus geaard was, wel mogelijk.

De belangrijkste taak van de wijsheidsgestalte in WijsSal kan dan omschreven worden als het tot stand brengen van de communicatie tussen God en de rechtvaardigen. Deze taak wordt in WijsSal tot uitdrukking gebracht door de uitgebreide beschrijving van de relatie tussen de wijsheid en Salomo. Zoals in het geschrift Sirach de wijsheid in Jeruzalem neerdaalt en tot haar woonplaats maakt, zo daalt in WijsSal de wijsheid neer in de rechtvaardigen en maakt hen tot haar rustplaats. Deze verandering ten opzichte van eerdere geschriften kan alleen maar verklaard worden in het licht van het spirituele Jodendom, zoals dat in Alexandrië ontstaan is. Het centrum van het geloof is niet langer de tempelcultus, maar de rechtvaardige zelf, die het geloof in zijn eigen leven moet verwerklijken als een mens die in volle trouw aan de Tora leeft. Sleutelwoorden voor deze verwerklijking zijn de gerechtigheid en wijsheid die in WijsSal verenigd zijn in het heilige of de Tora, het geheel van Gods wil en geboden. Uit de beschrijving van Salomo in het Oude Testament is bekend dat deze sleutelwoorden gerepresenteerd worden door de koning, die Gods gerechtigheid op aarde alleen kan bewerkstelligen dankzij het geschenk van de wijsheid en trouw aan de Tora. Door het voorbeeld van Salomo als de ideale koning in WijsSal een aanzienlijke plaats te geven is de schrijver in staat deze levenshouding als voorbeeld te stellen.

De wijsheidsgestalte als voorbeeld

Dit voorbeeld van Salomo speelt zich af op twee verschillende niveau's, namelijk het didactische en het religieuze. Salomo is in WijsSal hoofdzakelijk voorgesteld als een jongeman (8,10.19) op de drempel van de volwassenheid, als een koning die aan het begin van zijn koningschap de keuze voor de juiste levensweg nog moet maken. Deze levensweg, die niets anders is dan de weg van de wijsheid, wordt voorgesteld als de keuze voor een levensgezellin. De verschillende levensfasen van de

94 Voor een overzicht zie bijvoorbeeld T.L. Tobin, *The creation of man: Philo and the history of interpretation*. CBQMS 14. Washington, 1983 en "Interpretation of the creation of the world in Philo of Alexandria", in: *Creation in the Biblical Traditions*. Eds. R.J. Clifford & J.J. Collins. CBQMS 24. Washington, 1992, pp. 108-128. Zie ook J. Dillon, *The Middle Platonists. A study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*. London, 1977.

95 Tobin, *Interpretation of the creation of the world in Philo of Alexandria*, p. 117: "For Philo the *logos* served as the intermediate metaphysical reality through which the universe was originally ordered and by which it continued to be sustained in an orderly state".

koning worden aangeduid in 8,2-17 als de verwerving van de bruid (8,2), het huwelijk (8,9-10) en de huwelijks staat (8,16). Deze didactische functie van WijsSal is verklaarbaar in het genre van de *προτρεπτικός*, bedoeld als aansporing tot een keuze voor de juiste levenswijze. Afgezien van dit didactische vlak is er in WijsSal ook sprake van een religieus niveau. Uit de analyse van de rol van Salomo in WijsSal (II,6) is gebleken dat Salomo eveneens voorgesteld is als de koning-filosoof, de ideale wijze en de mysticus, bedoeld als illustratie van het juiste koningschap en het juiste persoonlijke leven, de twee belangrijkste themata uit de *narratio* (2,1-6,21). Hiermee wil de schrijver aangeven dat als een mens een koning wil zijn zoals Salomo, hij dit alleen kan zijn dankzij de Tora die overgebracht wordt door de wijsheid. De wijsheid fungeert aldus als een goddelijke gestalte, die de rechtvaardigen wil begeleiden op de weg naar hun uiteindelijke bestemming.

De wijsheid als communicatiemedium heeft als doel de relatie tussen God en mens tot stand te brengen; een relatie die oproept tot een persoonlijke betrokkenheid. De beschrijving van de wijsheid als een begerenswaardige vrouw lokt een antwoord van aantrekking, verlangen en streven uit. Door erotische beeldspraak beschrijft de auteur deze relatie als een emotionele, niet een intellectuele betrokkenheid. Op het didactische vlak is de erotische dimensie een dominante metafoor voor het onderricht, te vergelijken met de filosofische *eros*. De wijsheid, of goddelijke kennis, is een felbegeerde bruid die slechts verkregen kan worden door degene die zich voor haar openstelt. Op het religieuze vlak wordt de wijsheid als de bruid van God voorgesteld, die in een mystieke eenheid met hem samenleeft; een voorbeeld voor het streven van Salomo zich eveneens met de wijsheid te verenigen; een vereniging die tot een persoonlijke ervaring van de goddelijke openbaring, redding en verlossing leidt.

De wijsheidsgestalte als antwoord

WijsSal is in het eerste deel van ons onderzoek aangeduid als een retorisch werk, dat ontstaan is als een antwoord op een bepaalde aanleiding. Volgens de theorie van de retorische situatie ontstaat een retorisch werk naar aanleiding van een bepaalde situatie of problematiek die tot een bepaalde respons aanzet. Een werk kan echter alleen retorisch genoemd worden als de mogelijkheid bestaat de realiteit te beïnvloeden. Daarbij is een publiek noodzakelijk dat daadwerkelijk in staat is invloed uit te oefenen op de desbetreffende situatie, waardoor een verandering zal optreden. De auteur gebruikt voor dit doeleinde in zijn werk bepaalde middelen die in staat zijn het publiek hiertoe te overreden. De toepassing van het genre van de *προτρεπτικός* maakt duidelijk dat hij zijn lezers heel goed in staat achtte invloed uit te oefenen op hun situatie; dit genre doelt op het aansporen tot een keuze, in het geval van WijsSal de keuze voor de juiste levenswijze. Een belangrijk onderdeel van het antwoord van WijsSal is de wijsheidsgestalte, die door de schrijver als invloedrijk symbool uit de oudtestamentische tradities in de strijd geworpen is teneinde zijn lezers te overreden zijn visie over te nemen en in de praktijk te brengen.

De retorische situatie (I,5) heeft duidelijk gemaakt dat de aanleiding tot het ontstaan van WijsSal gelegen is in een interne crisis in de Joodse samenleving in Alexandrië. Er was sprake van een controverse tussen de Joden die de Joodse wet en gebruiken trouw wilden blijven (rechtvaardigen) en degenen die hiertoe niet meer zo geneigd waren (goddelozen). De schrijver wilde zijn lezers, de jeugd die de keuze voor een levenswijze nog moest maken, aansporen te kiezen voor de juiste levensweg, de weg van de Joodse geloofstradities. Kenmerkende term voor deze weg is de gerechtigheid, zoals deze functioneert in de opvattingen over de wereldorde. God is de schepper van hemel en aarde; hij heeft door zijn wijsheid de structuur van het leven gegrondvest en houdt deze in stand door zijn leiding. Deze levenschenkende orde in de kosmos is de gerechtigheid. De sociale orde is de microkosmos van de rechtvaardigheid in de schepping en het wezen van God zelf. Het sociale leven wordt gedefinieerd door wetten, gewoonten en verwachtingen. Deze wereldconstructie wordt in WijsSal tot stand gebracht door de wijsheidsgestalte; zij is de openbaring van de gerechtigheid en tegelijkertijd ook degene die de mensen hierin onderricht. De omstandigheden in Alexandrië waren ten tijde van het ontstaan van WijsSal van dien aard dat gesproken kon worden van een crisis in de sociale orde. Doordat een gedeelte van de Joden afstand deed van trouw aan het Joodse geloof werd de sociale orde verstoord. Op deze manier was de overleving van de Joodse samenleving in de Hellenistische diaspora in het geding. De vraag was hoe de Joodse saamhorigheid in stand kon blijven in het licht van het Hellenistische individualisme en de persoonlijke geloofsbeleving.

WijsSal wil overbrengen dat het belangrijkste in een mensenleven het liefhebben van de gerech-

tigheid is, die niets anders is dan de juiste levenswijze, gebaseerd op het geheel aan overgeleverde oudtestamentische geloofstradities. De schrijver heeft met zijn werk getracht deze oude geloofstradities te actualiseren, zoals met name ten aanzien van een nieuwe verwoording van het aloude probleem van de goddelijke vergelding geschied is. De vraag die Job in zijn geschrift stelde aangaande de goddelijke gerechtigheid, is door de schrijver van WijsSal opnieuw beantwoord. God beloont een mens voor zijn rechtvaardig en juist gedrag, alleen op een andere wijze dan voorheen het geval was. Dankzij de actualisering van de Joodse geloofstradities kon de auteur antwoord geven op de vraag hoe een mens zich in de Hellenistische wereld moest gedragen. Deze actualisering kon het beste geschieden door de wijsheidstraditie, die de flexibiliteit had zich aan te passen bij de eisen van de nieuwe tijd en situatie. De schrijver heeft evenwel een geheel eigen visie op de manier hoe het Jodendom kon overleven in de Hellenistische wereld; een visie die hij ontleend heeft aan de mysteriegodsdiensten, die in deze tijd uitermate populair waren. Hij biedt zijn lezers het hoogste aan wat een mens in zijn leven kan bereiken: de eenwording met de wijsheid en aldus met God.

De schrijver toont op deze manier aan dat er geen enkele reden is het Joodse geloof de rug toe te keren. Het Joodse geloof biedt een mens alles wat hij in zijn leven nodig heeft: de transcendentie God, de schepper en instandhouder van het universum, is tegelijk ook een persoonlijke God, die dankzij zijn wijsheid betrokken is bij zijn volk en het leidt, beschermt en verlost. De spirituele vroomheid die het kenmerk van het Hellenistische Jodendom geworden is, komt tegemoet aan de behoefte aan een persoonlijke geloofsbeleving. Hij heeft al zijn poëtische overredingskracht gebruikt teneinde zijn lezers te overtuigen de keuze voor het oude geloof te maken, waardoor de Joodse samenleving als een eenheid kon overleven. Zo zou er weer stabiliteit ontstaan door het naleven van de gerechtigheid, onderricht door de wijsheid als de openbaring van God zelf. De auteur heeft met zijn werk getracht de sociale orde weer te herstellen en het Jodendom een overlevingskans te bieden door zijn publiek op te roepen invloed uit te oefenen op hun situatie. Als zijn lezers zich inderdaad laten overreden zijn wijze raad te volgen en weer gerechtigheid lief te hebben en uit te oefenen, dan is het voortbestaan van de Joodse samenleving gewaarborgd.