

# Wat doen die wysheid in Spreuke 8:30 en 31?

PM Venter

## Abstract

Wisdom plays a very important role in the relationship between God and man. Evaluating this role, as it is expressed in Proverbs 8:30–31, attention is paid to the poetical structure in which these verses are found, the possible link with Ancient Near Eastern wisdom literature, and the place of wisdom literature within a theology of the Old Testament and Biblical theology.

## 1. Inleiding

Spreuke 8:22–31 kan as 'n selfstandige gedig beskryf word. Die inhoud van verse 22–29 kan met redelike sekerheid aangedui word. Dieselfde kan egter nie van vers 30 en 31 gesê word nie. Die rede is te vinde in die drie uitdrukkings wat daar gebruik word: *ʔāmōn*, *šāʿašūʿim* en *mʿšaheqet*.

Die woordvorm *ʔāmōn* kom voor in vers 30 en in Jeremia 52:15. In die Jeremia-teks word dit vertaal as 'ambagsmanne' (nuwe vertaling Afrikaanse Bybel). In Hooglied 7:2 kom dit voor as *ʔommān* saam met *yad*. Dit word vertaal as 'kunstenaarshande'. Dit is egter onwaarskynlik dat die woord in vers 30 ambagsman of kunstenaar beteken. B Lang (1975: 93–4) tipeer die voorstelle wat al tot dusver in die navorsing oorweeg is met vyf terme: 'kind', 'getrou wees' (adverbiaal geneem), 'boumeester(es)', 'raadgewer', 'bouheer' (van God gesê). 'n Ander kategorie van pogings ter vertaling is die wat met tekskritiese wysigings werk. McKane (1977: 357–8) en Gaster (1954: 73–9) lees *ʔāmūn*, in samehang met die Akkadiese *ummanū* – die hofnar wat die koning vermaak en tegelyk as sy vertroueling optree. Wysheid is dan die 'court expert' (Gaster 1954: 77) wat vir God soos vir die koning vermaak en adviseer. Die variantlesing wat die BHS voorstel, *ʔāmūn*, wat as 'vertroueling' vertaal kan word, kan ook nie aanspraak maak op die besliste betekenis van die woord nie. 'n Verdere moontlikheid vir die verklaring van die woord, is om na moontlike sinonimiteit met ander begrippe in die res van die vers te soek. Die uitdrukkings *šāʿašūʿim* en *mʿšaheqet* bied egter geen oplossing nie. Inteendeel, hulle is self problematiese uitdrukkings, waarvan die betekenis nie seker is nie.

Die uitdrukking *šāʿašūʿim* kom ook voor in Psalm 119:24, 77, 92, 143,

174. In die Psalm word die woord in verband gebring met die wet van God. Die wet is 'n bron van vreugde. In Jesaja 5:7 word die begrip gebruik vir die plesier wat Israel, as die wingerd wat God geplant het, aan Hom verskaf. In Jeremia 31:20 word die begrip saam met *yeled* gebruik om 'n lieflingskind aan te dui. Hier in Spreuke 8:30 word die uitdrukking selfstandig gebruik. As dit met 'vreugde' of 'geliefde' vertaal word, is dit egter nog nie duidelik of dit van die wysheid as objek of as subjek gebruik word nie. As dit sinoniem is met *m'saheqet* in die derde stige van vers 30, dan beteken dit 'geliefd by God'. Om dit so te verstaan, sou aansluit by die tekskritiese wysiging wat die BHS voorstel, naamlik om die woord te lees met die pronominale suffiks derde manlik enkelvoud. In vers 31b het dit egter die pronominale suffiks van die eerste persoon en word dit gevolg deur 'n *nota accusativi* ('et) by 'mense'. Die wysheid is dan die een wat genoë neem in mense.

Die derde problematiese uitdrukking is *m'saheqet*, in vers 30c en 31a. Die *hifil*-vorm van *shq* word ook gebruik in Spreuke 26:19 en Sagaria 8:5 (by albei: kinderspel), Jeremia 15:17, 30:19 en 31:4 ('n vreugdevolle aangeleentheid waar daar ook musiek gemaak en gedans is), I Samuel 18:7 (Dawid en Saul word van die slagveld af terugverwelkom met musiek, liedere en danse) en II Samuel 6:5, 21 (waar Dawid die ark van die Here met musiek en uitbundige gedans na Jerusalem bring). Die wysheid voer hier moontlik bewegings uit wat vreugde verskaf of van sy eie vreugde getuig.

Die drie moontlike verklaringsvelde wat hier rondom die drie genoemde begrippe geopen is, lei egter nie tot bevredigende verklaring van vers 30 en 31 nie. Die metode om die betrokke woordvorms ook in ander Bybelgedeeltes na te gaan, verskaf hoogstens betekenismoontlikhede. Die betekenismoontlikhede wat so verkry is, verklaar nog nie die verhouding tussen die woordvorms onderling, soos dit in vers 30 en 31 voorkom nie. Die verband tussen die begrippe en die verklaring van die verse moet ook met ander metodes ondersoek word.

Die ondersoek sal gerig moet word op die wyse waarop hierdie begrippe saam in een vers funksioneer. Verder moet ondersoek word hoe een vers saam met ander versreëls gestruktureer is. Die poëtiese struktuur waarbinne die begrippe funksioneer, moet dus ontleed word. Daarvoor kom die huidige navorsing na die Hebreeuse poësie ter sprake. Die ondersoek betrek ook die historiese agtergrond waarteen die verse gesien moet word. Dit behels die ondersoek na die wysheidsliteratuur van beide Israel en sy buurvolke. Laastens sal ook nog die omvattendste konteks waarin die verse funksioneer, naamlik die Bybel,

ondersoek moet word. Dit vereis aandag aan die debat rondom die teologiese plek van die wysheidsliteratuur binne die Ou Testament en binne die hele Bybel.

## 2. Poëtiese struktuur

James Kugel het in sy ondersoek van Bybelse poësie, Lowth se kategorisering van bepaalde tipes parallelisme sterk bevraagteken. Volgens hom het Lowth die wye verskeidenheid van tegnieke waarin stiges langs mekaar geplaas kan word, te veel vereng tot slegs enkele tipes. Vir Kugel is die tegniek van parallelisering so eie aan die Hebreuse taaluiting dat 'poësie' selfs binne 'prosa'-gedeeltes kan voorkom. Die tegniek van parallelisering word gebruik om telkens tussen twee kort uitsprake 'n korrespondensie aan te toon. Die korrespondensie word aangedui deur sintaksis, morfologie of betekenisoooreenkoms. Die graad van korrespondering kan wissel van die skaars merkbare tot bykans woordelike herhaling. Veral die rol van die tweede stige word by Kugel beklemtoon. Dit het emfatiese krag deurdat dit die eerste stige deur herhaling aksentueer. Kugel formuleer dit in die vorm 'A is so, and what's more, B' (1981: 23) en as 'seconding sequence' (1981: 59). Vir Kugel gaan dit dus om 'n bepaalde retoriese styl, wat beslis nie vasgevang sit in 'n gestrenge metriese drukgang nie, en binne 'n groot verskeidenheid van moontlikhede 'n gedagte op retoriese wyse wil stel. 'In sum, what is called biblical poetry is a complex of heightening effects, used in combinations and intensities that vary widely from composition to composition even within a single "genre"' (1981: 94).

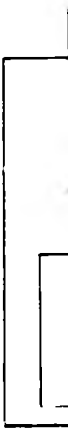
'n Saak waaraan Kugel nie aandag skenk nie, is dié van groter poëtiese eenhede waar versreëls aan mekaar verbind word. Vir Landy is hierdie 'intricate structures' (Landy 1984:74) juis een van die onderskeidingskenmerke tussen prosa en poësie. Daar is poëtiese strukture tussen die verse: 'correspondences develop between lines and between parts of a poem, unifying it and breaching the autonomy of the closed line' (1984: 74). Daar is ook nie verskille tussen die wyse waarop groter eenhede opgebou is en dié waarvolgens afsonderlike verse intern gestruktureer is nie. 'The correspondence between two adjacent clauses is no more constitutive of poetry than that between two adjacent verses, or even distant verses, nor is it more frequent' (1984: 75). Deur gedeeltes met mekaar in verband te bring, kom juis die kenmerk na vore wat aan die basis van Hebreuse poësie lê: '... it institutes equivalence as its constitutive principle' (1984: 75). 'It is the simplest trick of poetry, a habit of poetic construction that indicates the presence of the poetic

function, the projection of the principle of equivalence into the sequence' (1984: 75).

Gale A Yee (1982: 56–66) het in hierdie rigting gewerk en het aandag gegee aan wat hy noem die 'rhetorical traits of this Wisdom Hymn' (1982: 59). Teenoor 'n sintagmatiese struktuuranalise van Spreuke 8:22–31, soos dié van Aletti (1976. Proverbes 8, 22–31 Etude de Structure Bibl 57), beklemtoon Yee die noodsaak om ook aandag te gee aan die poëtiese aspek van die himne: 'Aletti's structural analysis does not do full justice to the intricate parallelisms, the important repetitions of particles, and verb forms in the passage' (1980: 60). Veral die chiasme van verse 30b–31 is vir Yee van belang. Dit vorm vir hom 'n hoogtepunt in die himne en beklemtoon die bemiddelende rol wat wysheid tussen God en mens speel.

Yee sien in Spreuke 8:22–31 'n driedelige struktuur (22–26, 27–30a, 30b–31) waarin die pre-eksistensie van die wysheid belig word, 'her role during God's creative activity to insure the safety of the world for humankind, and her interaction with that humanity' (1982: 61). Yee se ontleding van veral verse 27–30a en sy gevolgtrekking, hierbo aangehaal, oortuig nie heeltemal nie. Sy standpunt, dat die bestudering van die poëtiese struktuur van die gedig egter belangrik is en dat verse 30–31 'n belangrike rol speel vir die verstaan van die gedig, is baie belangrik. Die drie woordvorms in vers 30 en 31 moet aan die hand van die poëtiese struktuur van beide hierdie verse en van die res van die gedig ondersoek word.

Verse 22–26:

- 
- 22. Jahwe self het my geskep  
aan die begin van sy skeppingswerk,  
heel aan die begin van sy werke.
  - 23. Heel aan die begin het ek in die lewe gekom,  
selfs nog voor die aarde.
  - 24. Toe die skeppingsvloed selfs nog nie bestaan het nie,  
het ek begin bestaan,  
selfs toe die borrelende fonteine nog nie daar was nie.
  - 25. Voordat die berge vas geplant was,  
voor die heuwels bestaan het,  
het ek begin bestaan,
  - 26. voor Hy selfs die aarde en die vlaktes gemaak het,  
voor die vasteland selfs.

Vers 22 en 23 stem inhoudelik en struktureel ooreen. In albei verse word die tydselement van die eerste stige in die tweede stige herhaal en geaksentueer (wat Kugel se formulering dus onderskryf). Daar is ook opvallende stilistiese ooreenkomste tussen die twee verse. 'n *Mem* word geplaas voor *p<sup>c</sup>ālāw* en 'āz in 22, voor 'ōlām, rōš en *qadmē* in 23. Die tweede stiges bestaan in albei gevalle uit twee hemistiges. Ooreenkomstige woordvorme is te vind in *rēšit* (22a) en *rōš* (23b), *qedem* (22b) en *qadmē* (23b). Verder opvallend is dat *rōš* en 'āres van 23b in omgekeerde orde herhaal word in die opeenvolgende stiges van 26a as 'eres en 26b as *rōš*. Dit vorm 'n patroon tussen 22, 23 en 26 wat skematies aangedui kan word as:



Vers 26, waarin dit gaan oor die skepping van die vasteland, stem ook inhoudelik ooreen met 23b, waar dit oor die aarde gaan. Maar vers 26 bevat ook ooreenkomste met die twee verse wat op vers 22 en 23 volg. Inhoudelik is die uitdrukking *b<sup>c</sup>ēn*, waarmee albei stiges in vers 24 begin, dieselfde as die 'ad-lō' waarmee 26 begin; en die *b<sup>c</sup>terem* (25a) en *lipnē* (25b) waarmee die twee stiges van vers 25 begin, is dieselfde as die *rōš* waarmee die tweede stige van vers 26 begin. Die samebinding van veral 24 en 25 is duidelik uit die ringskomposisie: die eerste stige van vers 24 en die laaste stige van vers 25 eindig op die identiese woordvorm: *hōlālītī*. Vers 24 beskryf die tyd van die wysheid se ontstaan in terme van die oervloed en die ordening van waters wat nog nie daar was nie (McKane 1977: 355), vers 25 in terme van die vasteland met sy berge en heuwels, wat nog nie bestaan het nie.

Vers 26 is die bindingsreël in verse 22–26. Dit het ooreenkomste met beide vers 22 en 23 en ook 24 en 25. In verse 22–23 word bevestig dat Jahwe sowel die wysheid daargestel het as die aarde daarna. In verse 24–26 word die omvattendheid van die skepping aangedui met die pole: water en aarde. Die omvattendheid vervul die funksie om die 'vooraf' belang van wysheid nog des te groter te maak. Die vergroting van die oriënteringspunt lei tot vergroting van die wysheid se belang wat in 'n 'vooraf' en gevolglik 'meerdere' verhouding teenoor die skepping staan. Die wysheid hoort tot 'n tyd en orde wat die van die aardse skepping voorafgaan en oortref. Daardie tyd en grootheid kan egter in geen ander terme geformuleer word as in die omgekeerde terme van die latere skepping nie (toe dit nog nie só was nie).

Verse 27–31.

- 27 Toe Hy die hemelgewelf gespan het,  
was ek teenwoordig,  
toe Hy die gesigseinder tot teen die watermassa afgetrek het,
- 28 toe Hy die wolke daarbo gestel het  
en die watervloed in fonteine omskep het,
- 29 toe Hy vir die see die strand as grens gestel het,  
die waters volgens sy wil gereglementeer het,  
die aarde vasgeanker het.
- 30 En ek was 'n <sup>ʔ</sup>*āmōn* aan sy sy,  
ek was dag vir dag *ša<sup>ca</sup>šū<sup>c</sup>im*.  
ek het *m<sup>c</sup>šaheqet* voor Hom die hele tyd.
- 31 Ek het *m<sup>c</sup>šaheqet* oor die oppervlakte van die aarde,  
ek het *ša<sup>ca</sup>šū<sup>c</sup>āy* oor die mensekinders.

Verse 27 tot 29 word omraam deur die pole *šāmayim* (27a) en <sup>ʔ</sup>*āreṣ* (29c). Hierdie teenstelling (of omvattendheidspatroom) word ook in elk van die drie genoemde verse afsonderlik gevind. In vers 27 staan *šāmayim* teenoor *t<sup>h</sup>om*, in vers 28 *š<sup>c</sup>hāqīm* teenoor *t<sup>h</sup>om* en in vers 29 *yām* teenoor *mōsdē<sup>c</sup> ʔāreṣ*. Telkens word die twee pole van die skepping gestel: lug teenoor watervloed, see teenoor land. Die magtige daad waarmee Jahwe elk van hierdie sake op 'n vaste plek neersit, word in 'n werkwoord beskryf wat in 'n infinitief-konstruksie verbind is aan 'n voorgevoegde *bēt* en 'n derde persoon manlik enkelvoud pronominale suffiks. Die optrede van Jahwe is telkens dié van mag en beheersing. Die beeld is weer eens dié van die gansse skepping (lug, water, land) soos in verse 22–26. Daar is selfs herhaling van elemente uit 22–26 in presies dieselfde volgorde as in 27–29: *t<sup>h</sup>omōt* (24a) in *t<sup>h</sup>om* (27b), *ma<sup>c</sup>yānōt* (24b) in *ʿinōt* (28b), *māyim* (24b) in *ūmayim* (29b) en <sup>ʔ</sup>*ereṣ* (26a) in die verbinding van <sup>ʔ</sup>*āreṣ* (29c). Die opvallende verskil is dat verse 22–26 gehandel het oor die tyd toe niks nog geskape was nie, terwyl 27–29 die tyd beskryf waarin alles geskep word. Hierdie tyd word in 27a verbind aan die teenwoordigheid van die wysheid wat toe reeds bestaan het en van die begin van die skepping af teenwoordig kon wees: *šām ʔānī* 'ek was daar'.

Anders as GA Yee, lees ek vers 30a by die gedeelte van verse 30–31. Vers 27 en 29 is ingelei met 'n *šām ānī* wat verduidelik word in die res van die gedeelte: wysheid was teenwoordig toe die skepping plaasge-

vind het. Dit gaan dus om die beskrywing van *šām*. Op dieselfde wyse gaan dit in 30 om die *ʿehyē* van die wysheid: wat die wysheid was, of die rol wat wysheid speel. Albei gedeeltes word dus deur 'n sleutelwoord gekenmerk. Om 30a as die laaste stige in 27–29 te lees (Yee 1982: 61), laat hierdie patroon verlore gaan. Die eerste en tweede stiges van 30 begin albei met 'n identiese *wāʿehyē*, wat dit verkeerd laat lyk om hulle te skei in twee afsonderlike verse. Die *ʿāmōn* waarop 30a eindig, staan by niks komplementêr indien dit as slot van 27–29 gelees sou word nie. In samehang met 30–31 staan dit naas verwante begrippe van rolvervulling soos *šāʿāšūʿīm* en *mʿšaheqet*. As vers 30 'n tristige vorm, staan dit naas die tristige van vers 29. Met die oog op die chiasiese struktuur tussen 30b en c met 31a en b, lyk dit eienaardig. Dit bly egter meer logies om 30a by 30–31 te lees, as by 27–29.

Vers 30b en c bevat 'n tydaanduiding: voortdurend. Wysheid vervul 'n rol wat uitgedruk word met *ʿāmōn*, *šāʿāšūʿīm* en *mʿšaheqet*. Die ondersoek na die woordbetekenisse hierbo het drie moontlike inhoude bymekaar uitgebring: kunstenaar, plesier verskaf en speel of dans. Die herhaling van die tydaanduiding in sinonieme uitdrukkings in 30b en c dui daarop dat hierdie begrippe vir die digter verwante inhoude moet hê. Wat die presiese inhoud daarvan is, is moeilik om te sê.

Vers 31 herhaal woorde oorkruis uit vers 30: *mʿšaheqet* (30c) word herhaal in 31a; *šāʿāšūʿīm* (30b) word herhaal in 31b. Die rol wat wysheid vervul, wat identies is tussen beide verse, is in vers 31 rolvervulling teenoor die aarde wat God gemaak het en teenoor die mens.

Verse 27–29 verduidelik dus waar wysheid teenwoordig was en verse 30–31 in watter hoedanigheid dit teenwoordig was. Die patroon in 22–26 word herhaal in verse 27–31. Eers word die belang van wysheid afgespeel teenoor die skepping en dan word die rol wat wysheid speel in die skepping, aangedui. Dit gaan hier nie soseer om die werk van Jahwe as skepper nie, maar om die belang van die wysheid (Lang 1975: 95). Die onderskeid tussen die wysheid en die geskape wêreld word hier op die spits gedryf.

Die verbinding tussen 27–31 en 22–26 is nie net inhoudelik voordie-handliggend nie, maar word ook deur die digter aangedui. Vers 31 herhaal in omgekeerde orde *ʿereš* en *teḫēl* uit vers 26.

In 8:12–21 is die rol van die wysheid binne die historiese gemeenskap van konings en mense gestel. In 8:22–31 word die gesag van die wysheid binne kosmologiese dimensies gestel (McKane 1977: 351). Die gedig 8:22–31 is bedoel om 'n 'reorientation, enrichment and supplementation' op 12–31 te wees (McKane 1977:352).

### 3. Historiese agtergrond

Die gebruik van woorde soos *ʾāmōn* en *šāʿšūʿīm* stuit teen die probleem dat dit nie op baie ander plekke in die Hebreeuse Bybel gebruik word nie en in daardie verbande betekenis dra wat moeilik inpas by Spreuke 8:22–31. 'n Analise van die poëtiese struktuur kom ook nie verder as die bevinding dat dit hier gaan om 'n bepaalde rolvervulling van die wysheid nie. Dit noodsaak die bestudering van buite-Bybelse literêre bronne vir 'n moontlike oplossing van die probleem. Wat die wysheidsliteratuur aanbetref, het die navorsing na relevante buite-Bybelse literatuur wetenskaplike beslag gekry met die 1923-publikasie van papyrus 10474. Budge het dit uitgegee onder die titel 'Onderrig van Amenemope'. Hy het veral die ooreenkoms daarvan met Spreuke 22:17–24:22 aangetoon. Budge was van mening dat dit literatuur was wat van Israel oorgeneem is. Erman het weer gemeen dat dit Egiptiese materiaal was wat deur Israel oorgeneem is. Hy 'korrigeer' daarom die Bybelteks aan die hand van die Egiptiese Amenem-Opet. By Gressmann, en veral Sellin en Humbert, bestaan die gedagte van direkte literêre ontleding aan die Egiptiese bron, maar nie klakkelose reproduksie daarvan in die Bybelse literatuur nie. Dit bring noodwendig die vraag na vore na die verloop van hierdie proses van ontlening: Watter omstandighede het geheers waarin so 'n transkulturele literêre ontlening kon plaasvind? Wie was die persone wat daarmee gemoeid was? Aan die ander kant het navorsers soos Posener en Herzog eerder die Israelitiese wysheid as die bron gesien waaruit die Egiptiese literatuur geput het. Besondere klem word hier gelê op die selfstandigheid van die denke van Israel. Die gedagte is dat Israel alles wat hulle oorneem in selfstandige vorm verwerk het. Tussen hierdie twee pole van òf Israelitiese afhanklikheid, òf Israelitiese selfstandigheid, het die navorsing tot hertoe beweeg.

Om uit hierdie rigoristiese alternatief van òf ontlening òf selfstandigheid te ontkom, het GE Bryce 'n drie-fasige teorie ontwerp (Bryce 1979). Ontlening aan algemene semitiese wysheidsgedagtes en in besonder aan die wysheidsliteratuur van Egipte, het volgens hom 'n bepaalde proses deurloop. In die Bybelse wysheidsliteratuur, veral in die boek Spreuke, kan drie fases van hierdie proses nog geëien word. In die proses waarin buite-Israelse literatuur in die wysheidsliteratuur van Israel oorgeneem is, was daar 'n eerste fase van adoptasie, waarin weinig verandering aan die ontleende literatuur aangebring is, 'n verdere fase van assimilasie, waarin belangrike modifikasies aangebring is en 'n derde fase van integrasie in die Hebreeuse literêre tradisie,



waarin baie min oorgebly het van die oorspronklike materiaal. Sommige materiaal het al die fases deurloop, terwyl ander miskien net een fase deurloop het. Van die eerste, adaptasie-fase, is Spreuke 22:24 'n voorbeeld. 'n Woord, uitdrukking, grammatikale of literêre vorm word oorgeneem in 'n vorm wat baie nou ooreenstem met die vorm wat dit in die ontleningstaal gehad het. Die oorgelewerde materiaal word dan in daardie vorm behou en deurloop nie die verdere fases nie. Een aanduiding van hierdie fase is die gebruik van 'n woord in 'n ongewone betekenis, wat ons weer terugbring by die vreemde woorde in Spreuke 8:22–31.

WF Albright (*Some Canaanite-Phoenician sources of Hebrew wisdom*), CIK Story en Mitchell Dahood (1968: 512–21) het Spreuke 8:22–31 met die Ugaritiese en Feniciese literatuur in verband gebring. Dahood het hierdie standpunt verdedig teen RN Whybray (1965: 504–14). Whybray het die vermeende prototipes, soos deur Gemser en Ringgren aangedui, van Spreuke 8:22–31, bestudeer. Hy het die betrokke gedeeltes in die Egiptiese boek van die Apofis, die Enuma Elisj, die tweetalige skeppingsverhaal van Mardoek en die twee Bybelse skeppingsverhale in Genesis 1:1–3 en 2:4b–7, bestudeer. Wat die nie-Bybelse tekste aanbetref, is Whybray se bevinding: '... none of these non-biblical texts resembles Proverbs viii 22–31 either in form or purpose' (1965: 510). Ook die Bybelse materiaal toon vir hom geen gemeenskaplike doel of oogmerk met Spreuke 8 nie. Die enigste gemeenskaplikheid in al die materiaal wat hy bestudeer het, is dat hulle almal na die skepping van die wêreld verwys en bykans almal gebruik maak van dieselfde grammatikale konstruksie, naamlik die negatiewe tydsfrase ('negative temporal clause', 1965: 512). Daar was, volgens Whybray, hoogstens 'n gemeenskaplike kosmologiese tradisie tussen Israel en Babilonië. Die gemeenskaplike tradisie kan gebaseer wees op 'n nog ouer teks wat oor die skepping van die wêreld gehandel het. Van daardie ouer teks het ons egter geen konkrete bewyse nie. Selfs van 'n Kanaänities-Feniciese prototipe, soos Albright beweer, is daar geen tasbare bewyse nie. Vanweë die aard van die onderwerp, die skepping van die wêreld, moet eerder aangeneem word dat daar in elk geval ooreenkomste sal bestaan tussen Israel en ander volkere van hulle tyd. 'In comparing texts for which we have no external evidence either of direct borrowing or of the use of a common literary source we must constantly pay due attention to the possibility of coincidence' (Whybray 1965: 513).

Hierteen maak Dahood beswaar. Hy gebruik Ugaritiese en Feniciese

filologie om Spreuke 8:22–31 te vertaal en te verklaar. Daardeur probeer hy aantoon watter rol hierdie filologie kan speel om die Spreukepassasie te verstaan. Sy studie toon vir hom aan dat Whybray verkeerd is, ook in sy bewering dat Spreuke 8:22–31 bloot 'n uitbreiding in gepersonifieerde terminologie is van die verklaring in Spreuke 3:19, naamlik dat Jahwe die aarde met wysheid gemaak het. Tegelyk skaar hy hom teen die navorsing van Donner, Kayatz en De Savignac, wat die oorspronge van Spreuke 8:22–31 in Egipte gesoek het. Enige pogings 'to locate the origins of this passage in Egypt must, to be meaningful and successful, trace them through Phoenicia' (Dahood 1968: 521). Dit is hierdie soort pan-Fenicianisme by Dahood en die wat soos hy dink, wat hulle voorstelle dikwels onaanneemlik maak. Dahood verander dikwels die Hebreeuse teks om te lees volgens die grammatikale reëls van Ugarities. In vers 22b bring hy *qedem* in verband met die Feniciese god Kadmus en vertaal dit met 'the Primeval' (1968: 513). In vers 23 word *nissaktī* aan die hand van Ugaritiese inskripsies vertaal as 'emaneer', omdat dit 'n begrip is wat ontleen sou wees aan die goddelike emanasië van wysheid in die Kanaänitiese bronne. Die feit dat *'āmōn* in vers 30 geen lidwoord het nie dui vir Dahood op Ugarities, waar geen lidwoord voorkom nie, en vorm 'n verdere bewys vir die Ugaritiese oorsprong van die gedeelte. *'āmōn* word in samehang met 'n veranderde slotuitdrukking in vers 31 (*bōnē 'ādōm*) gelees, om as 'meester argitek' in samehang te staan met 'bouer van die aarde'.

By Donner, Kayatz en De Savignac leef die oortuiging dat die wysheid hier uitgebeeld word na die model van die Egiptiese godin Ma'at. Herbert Donner beskou Spreuke 8:22–31 as 'eine der Wurzeln der Hypostasenspekulation im nachbiblischen und rabbinischen Judentum und ... auch in der hellenistischen Antike ...' (1957: 9). Hierdie neiging om wysheid te hipostaseer, dit wil sê as 'selbständige, gestaltgewordene Wesenheit' te behandel (1957: 10), is iets wat Israel van elders af oorgeneem het. Donner kies vir Egipte as die moontlike ontstaansoord. In Egipte is die harmoniese orde, bekend as die Ma'at, van oudsher binne verskillende samehange hipostaties voorgestel en het dit mitologies 'n godegestalte aangeneem. Dit het ook in Israel tereggekome in die vorm van die wysheid, weliswaar nie saaklik identies met die Ma'at-figuur nie, maar formeel wel ooreenstemmend in die sentrale rol wat dit in die wêreld vervul. Die weg waarlangs hierdie oordrag plaasgevind het is deur die Arameessprekende gemeenskap in Elefantine, waar die boek van Agikar sy ontstaan gehad het: 'die in Ägypten konzipierte aramaische Fassung des Archiqrabuches (hat

einen deutlich erkennbaren literarischen Einfluss auf die Gestaltung von Sätzen der biblischen Spruchweisheit genommen' (Donner 1957: 18). Christa Kayatz vind 'n besondere noue ooreenkoms tussen Spreuke 8:22–31 en die Egiptiese goderedes wat in die eerste-persoonsvorm staan. In die gesprekke tussen Atum en Nun, die rede van Hike en van koning Pepi kom ook aansprake op waardigheid en outoriteit voor wat geformuleer is, in terme van 'n voor-eksistente bestaan wat die skepping voorafgaan. In die gesprek tussen Atum en Nun verwys Atum na sy seun Schu en sy dogter Ma'at. Die manier waarop Ma'at hier voorgestel word as kind met wie die gode-vader Atum in 'n baie liefdevolle verhouding staan, is vir Kayatz belangrik. 'Die Ähnlichkeit der Gedankenführung in diesen Texten und in Prov 8, 22–31 ist so auffallend, dass man sie kaum als zufällig betrachten kann' (Kayatz 1966: 95). Daarom: 'Der Schluss liegt nahe, dass die ägyptischen Vorstellungen von der Ma'at als einem geliebten Götterkind der israelitischen Konzeption der Weisheit als einem vor Jahwe spielenden Liebling als Modell gedient haben' (1966: 97). Kayatz is dus van mening dat die woord *'āmōn* nie net uit die konteks van vers 30 verklaar kan word nie, maar ook aan die hand van die Egiptiese voorbeelde verklaar moet word. Omdat dit hier nie om 'n geïsoleerde kenmerk van wysheid gaan nie, maar om een kenmerk naas baie ander, is dit onvermydelik om die parallelle Egiptiese tekste ook te raadpleeg. Deur so 'n vergelykende studie kom sy tot die slotsom dat *'āmōn* as 'liefling' ('Liebling', 1966: 96) vertaal moet word.

Ook Othmar Keel stem nie saam met Whybray se verklaring dat Spreuke 8:22–31 'n uitgebreide en gepersonifieerde passasie van Spreuke 3:19 is nie. Veral die verklaring van *'āmōn* in vers 30 stuit teen die probleem dat daar nie vanuit die teks of die Hebraëuse literatuur duidelikheid verkry kan word of dit met 'werkmeester' of met 'troetelkind' vertaal moet word nie. Die oplossing wat Keel bied is om vanuit die verklaring van *m'saheqet* by die betekenis uit te kom. Hiervoor span hy die Egiptiese ikonografie in. In verskeie afbeeldings word 'speel' in die teenwoordigheid van die god uitgebeeld as die uitvoer van 'n akrobatiese handoorslag.

Die bewegings word telkens herhaal en gaan gepaard met ritmiese begeleiding. Die instrumente wat daarvoor gebruik is, was bekend as die *sestrum* en *menit*. Hierdie akrobatiese bewegings met ritmiese begeleiding is gewoonlik voor die koning of god en sy geselskap uitgevoer om hom te vermaak en gunstig te stem. Die hele aktiwiteit is later van tyd simbolies aangedui deur die *sestrum* en *menit* wat vir die god

aangegee word. In afbeelding 1 hiernaas word die *sestrum* deur die groter figure en die *sestrum* sowel as die *menit* deur die kleiner figure aan die god met sy gesellin aangebied. Dit simboliseer dan die vermaak wat aan die god verskaf word. Hierdie aktiwiteit vorm heel waarskynlik, volgens Keel, die agtergrond van die uitdrukking *m'sahe-qet* in Spreuke 8:30. 'Ein Einfluss von Ägypten her, wo das Scherzen vor der Gottheit eine alte und reiche Tradition besass, scheint mir deshalb beim *mēsahqāt* von Spr 8:30 f nicht unwahrscheinlich zu sein. Dabei hatte Israel die ägyptische Praxis nur als Symbol, nicht als Kultpraxis übernommen' (Keel 1974: 45). Daar is egter nog verdere bewys dat hierdie spel in noue verband met die wysheid staan. H Donner het reeds in 1957 aangedui dat daar 'n ooreenkoms bestaan tussen die

Afbeelding 1 (Oorgeneem uit Keel 1974, met toestemming van uitgewer.)



gepersonifiseerde wysheid in Israel en die Egiptiese godin van orde, bekend as Ma'at. Uit 'n reliëf in die graf van Setis I is die affiniteit van Ma'at vir spel en skerts bekend. Ma'at, die godin van orde, word daar uitgebeeld in die geselskap van Hator, die godin van vrolikheid en skerts. In afbeelding 2 hiernaas word Ma'at as hurkende figuur uitgebeeld met die tradisionele veer in die hand en die kopband. Sy is vergesel van 'n spelende seun, wat 'n *sestrum* in die regterhand hou en die lewensteken (die *ankh*) in die linkerhand. Die godin Hator word gesimboliseer deur 'n reuse-*menit* net agter Ma'at. Vreugde, lewe, wysheid en orde vorm dus hier 'n assosiatiewe groep. 'Ma'at und Hathor scheinen vor ihren Ursprung her eine gewisse Zugehörigkeit zueinander bewahrt zu haben, zu der im 1. Jahrtausend v Chr die Affinität zu dem durch Sistrum und Menit verkörperten Scherzen vor der Gottheit dazugestossen zu sein scheint' (Keel 1974: 67). Wysheid en speel is van Egiptiese oorsprong dus twee sake wat met mekaar saamgaan.

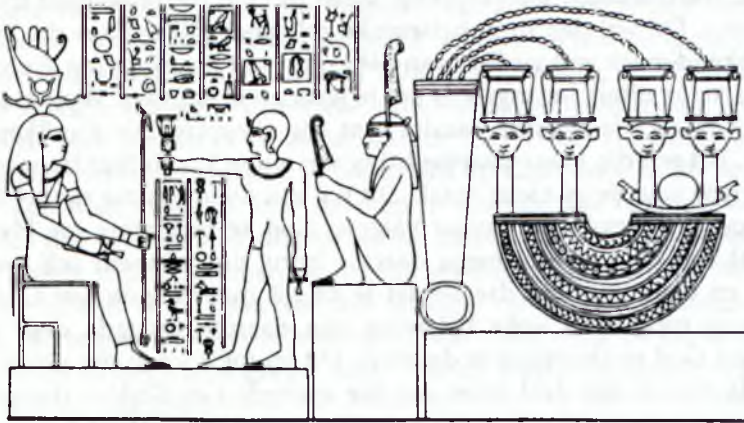
Die Egiptiese ikonografie gee dus vir Keel daartoe aanleiding om die speelse meisiekind in Spreuke 8:22–31 te sien as aanduiding van die vreugde en genoegdoening van God by die skepping – 'n vrolikheid en 'untödliche Lebensfreundlichkeit liegen dem All zugrunde' (Keel 1974: 72). Soos God die Leviatan in Psalm 104: 26 gemaak het om mee te speel en vreugde te hê, so lê die wysheid as vreugde van God, as verborge geheim wat deur die mens gevind moet word, die geskape kosmos ten grond. Die wysheid en vreugde is geen eienskap van God nie, maar is 'n eienskap van die wêreld wat van die begin af daarin ingeskape is.

#### 4. Teologiese betekenis

In die gedig 8:22–31 gee wysheid 'n beskrywing van homself. Die Here het dit gemaak. Dit was daar voor enigiets anders nog gemaak is. Ten tyde van die skepping van alle ander dinge was wysheid teenwoordig. Dit het daarin selfs 'n bepaalde rol gespeel. Dit was die vergestaltung van die vreugde wat God ervaar het by die skepping van alles.

Nêrens in verse 22–31 word wysheid egter uitdruklik vermeld nie. Die pronominale suffiks van die eerste persoon word vanaf vers 22 en verder gebruik, sonder om te sê wie die 'ek' is wat hier praat. Dit verwys die eenheid terug na die eenheid wat met vers 12 begin, en van daar na die hele gedeelte van Spreuke 8:1–36. Dit gaan hier om wysheid wat soos 'n mens optree. Wysheid rig 'n appèl tot alle mense om die waarde van die wysheid te begryp en daarom die wysheid aan te neem

Afbeelding 2 (Oorgeneem uit Keel 1974, met toestemming van uitgewer.)



Die optrede van wysheid as 'n persoon bring egter bepaalde vrae na vore: Moet die uitbeelding van wysheid as persoon gesien word as stylfiguur (personifikasie), of as die aanduiding van 'n pre-eksistente wese wat van voor die skepping af reeds bestaan het, of as hemelse wese wat as gehipostaseerde vergoddeliking van 'n attribuut van God beskou moet word, of as 'n middelfiguur wat tussen God en mens optree? Veral waar die persoonlike optrede van die wysheid as 'n ontleende vorm gesien word, word die godsdiensfenomenologiese funksie wat dit in die ander godsdiens dienste vervul, dikwels op die Bybelse wysheid oorgedra. In hierdie literatuur (Spr 8:1–36) verteenwoordig dit egter geen attribuut van God nie. Wysheid staan naas en voor God. Dit is 'n geskape wese wat wel ouer (en belangriker) is as die res van die skepping, maar steeds een bly wat deur die Here tot bestaan gebring is. Dit het wel 'n selfstandigheid teenoor God en teenoor die wêreld. Dit staan egter nie los van God en wêreld nie: Dit staan aan die sy van God by die skepping, dit roep na die wêreld en die mens om dit raak te sien en dit aan te neem. Dit is nie 'n dooie ding nie, maar 'n entiteit wat in die wêreld funksioneer en aan die kosmos en die menslike bestaan 'n bepaalde sin en betekenis gee. Dit is lewend en van lankal af daar, maar bestaan nie as mens of in die vorm van enige iets anders in die kosmos nie.

Die eenheid 8:22–31 sluit aan by die res van hoofstuk 8 in die dringende oproep wat wysheid tot alle mense rig. Wysheid se aanbevelingsbrief bereik hier kosmiese kwaliteit. Wysheid gaan die skepping vooraf, staan teenoor die skepping, staan by God en rig homself tot die skepping. Dit wil daarin 'n belangrike rol speel. Dit wil aan die mens iets bekend maak wat vir God aan die grond van die skepping lê en wat vir die mens uiters belangrik is om te weet en te aanvaar. Wysheid wil vir die mens die waarde aandui wat die skepping vir die Skepper inhou. Dit wil die mens daartoe bring om sin te kry in hierdie waarde en hierdie waarde sy eie te maak. Dit wil aan die mens die sleutel bied om God se skepping te ervaar volgens God se bedoeling toe Hy dit gemaak het. Dit wil die mens daartoe bring om wysheid self aan te neem en deur wysheid die sleutel te hê tot die vreugde wat God se skepping inhou, tot volle beleving van daardie vreugde deur met wysheid God se skepping te deurleef. Dit lei tot lewe in die volste sin van die woord van deel wees van die vreugde van God se skepping, lewe vanuit die wysheid ooreenkomstig die wil en bedoeling van God met alles wat Hy geskep het.

Teologies lei dit tot die vraag na die plek van hierdie teologie in die teologie van die Ou Testament en die teologie van die Bybel. Zimmerli het 'n plek vir die wysheidsliteratuur binne 'n teologie van die Ou Testament probeer vind aan die hand van gedeeltes soos Spreuke 3:19 en 8:22–31 waar daar oor Jahwe se aktiwiteit as Skepper gepraat word (1964: 146–58). Hy het dit in verband gebring met die oergeskiedenis in Genesis waar Israel na aanleiding van sy ontmoeting met God in die geskiedenis, kosmogoniese materiaal by sy bure oorneem om ook God se aktiwiteit by die skepping te beskryf. Een gedagterigting in daardie materiaal is dat die Here aan die mens 'n besondere onafhanklikheid en vryheid verleen by die skepping. Dit is juis hier waar die wysheidsliteratuur inkom. Dit reflekteer 'n soortgelyke gedagte. Die wysheid is die kuns van suksesvolle bestuur ('per definitionem taħbūloth 1964: 14), van keuses en besluite aan die mens se kant. LE Toombs het egter vroeër reeds die wesenlike probleem raakgesien. Wysheidsliteratuur werk nie met begrippe soos geskiedenis, Israel en verbond nie. 'As long as Old Testament theology is represented exclusively in terms of the history, institutions and cultus of the Hebrew people, it will exclude the wisdom literature by definition' (Toombs 1955: 195–6). CHH Scobie wys ook op die probleem om die teologiese plek van die wysheidsliteratuur te vind solank as wat 'n teologie van die Ou Testament met 'n eensydige skema werk. 'n Teologie met 'n sistematiese

struktuur, soos dié van L Köhler en Th C Vriezen, laat baie min ruimte vir die wysheid. 'n Tematiese ontwerp, soos die van Eichrodt en McKenzie, laat weer die optimum ruimte vir die wysheid. S Terrien se teologie van 1978 (*The Elusive Presence: Toward a new biblical theology*) werk met 'Goddelike teenwoordigheid' as tema en laat vir die wysheid as 'mediatrix of presence' (Terrien 1978: 355) geweldig baie ruimte oop. In 'n teologie van heils-historiese ontwerp daarenteen, is daar so goed as geen plek vir die wysheidsliteratuur nie. 'n Behandeling van die wysheidsliteratuur as Israel se 'antwoord op God', soos in die teologie van Von Rad, maak in feite daarvan 'n afsonderlike teologie wat nie aandui hoe dit inpas by die oorhoofse skema van Von Rad se teologie nie. Scobie is dus van mening dat die wysheidsliteratuur ten beste tot sy reg sal kom in 'n tematiese tipe teologie van die Ou Testament. Hy dink aan temas soos 'godsdienst en kultuur', 'skepping en geskiedenis', 'geloof en twyfel', 'teologie en etiek', 'Ou en Nuwe Testament'. Hierdie temas bied akkommodasie aan beide wysheid en nie-wysheidsliteratuur. So 'n tematiese behandeling, met temas wat so ver as moontlik uit die struktuur van Bybelse denke self afkomstig is, stuur weg van die onhoudbare gedagte dat daar slegs een sentrale gedagte in die Ou Testament/Bybel is, asook van die wangedagte dat geskiedenisopenbaring die botoon moet voer in Bybelse teologie. Dit beweeg dan meer in die rigting van die parallelle bestaan van verskillende teologiesoorte soos Priest dit bepleit: 'One needs rather to look for a common religious tradition in early Israel from which prophets, priests and wise men selected specific emphases without necessarily rejecting those emphases chosen by the other groups' (1976: 288). Die wysheidsliteratuur word dan ook nie eng gedefinieer of net ter sprake gebring in dié opsigte waarin dit raaklyne met ander Bybelse literatuur vertoon nie, maar daar kom dan ruimte vir herkenning van 'the divergent wisdom traditions which are but imperfectly combined in the extant literature' (Priest 1976: 288).

Veral die tema by Scobie van 'Ou en Nuwe Testament' is van belang vir die hantering van Spreuke 8. Scobie se beredenering is gegrond op die navorsing in die Christologie van die Nuwe Testament. Elemente van wysheid word in die Nuwe Testament aangetref, veral die personifisering van die wysheid in die Christologie. JM Reese (1981: 44–47) toon aan dat die vroeë Christelike kerk dikwels van die wysheidshimnes uit die Ou Testament gebruik gemaak het om Jesus te verkondig, veral in die Christologiese uitsprake. Spore hiervan kom voor in Matteus 11:2–19, 11:25–30, 23: 34–36. By Johannes en Paulus, waar die



pre-eksistensie van Jesus besondere aandag kry, word dikwels van taal gebruik gemaak wat herinner aan die gepersonifieerde wysheid. By Paulus word die sentraliteit van Jesus in die verlossingsplan van God met uitdrukkings in verband gebring waar wysheid sy uiters sentrale rol in die ontstaan en bestaan van die wêreld verkondig. In 1 Korintiërs 8:6 gee Paulus aan Jesus dieselfde rol in die skepping as wat wysheid in die Ou-Testamentiese liedere speel. Kolossense 1:18–20 belig eweneens die pre-eksistensie van Christus en sy aktiewe betrokkenheid by die skepping en bestemming van alle kreature. By Johannes word die parabool gebruik: Hy begin by die oneindige, gaan oor na die vlak van menslike ervaring en beweeg dan terug na die oneindige. Jesus Christus is die transendente en immanente Woord, die wysheid wat van die Vader kom en die waarheid van God aan die mense bring, wat hulle weer op die oneindige rig. Soos wysheid, is die uitnodiging van Jesus ook aan die mense om by Hom die waarheid en die lewe te kom ontvang. Volgens Scobie en Reese bied die Nuwe-Testamentiese gebruik en toepassing van die wysheidshimnes op Jesus, dus die brug om die wysheidsliteratuur te inkorporeer in 'n omvattende Bybelse teologie. Daar is egter twee tekortkominge hier. Die eerste is dat buite rekening gelaat is dat die wysheidsliteratuur 'n baie groter verskeidenheid bevat as slegs die skeppingshimnes waarvan die Nuwe-Testamentiese skrywers gebruik gemaak het. So 'n benadering laat die vraag na die teologiese plek van die ander wysheidsliteratuur nog onbeantwoord. Die tweede fout, by veral Reese, is die aanname dat die Nuwe-Testamentiese skrywers, veral Johannes, gebruik maak van die Ou-Testamentiese wysheidshimnes. Daar word veel eerder van die post- of deuterokanonieke wysheidshimnes van Jesus Sirag gebruik gemaak. Daar word dikwels daarteen gepolemiseer (vgl Johannes se vervanging van die wet as Goddelike wysheid met Jesus as die wysheid van God). Op die eersgenoemde beswaar kom daar 'n gedeeltelike korreksie van BV Malchow. Hy verbreed die verbindingsbasis tussen Ou-Testamentiese wysheidsliteratuur en Christelike teologie. Hy karakteriseer wysheid aan die hand van drie kernbegrippe: skepping, humanisme en universalisme. Op hierdie drie terreine bied die wysheidsliteratuur, volgens Malchow, 'n kritiese korrektief op die Protestantse teologie, waar die kosmiese, die menslike selfverantwoordelikheid en die dialogiese bestaan met nie-gelowiges, dikwels afgeskeep is. Die wesenlike probleem by Malchow, is egter dat sy beredenerings op 'n alternatiewe teologie afstuur. Die dialektiese verband met beide die gevestigde kerklike teologie en die ander teologieë in die Bybel word al te maklik vanaf 'n korrektief na 'n onversoenbare alternatief verskuif. Die kern-

vraag bly steeds wat daar in die wysheidsliteratuur steek wat in die kanongeskiedenis teologies gefunksioneer het en sodanige aanklank gevind het by die ander literatuur dat dit saam met psalmodiese, erotiese hoogliedliteratuur en kronistiese teologie in een Geskriftebundel opgeneem is en as derde deel van die Ou-Testamentiese kanon funksioneer.

## 5. Samevattend

Spreuke 8:22–31 moet primêr binne die konteks van die liederbundel van Spreuke 1–9 verstaan word. Daar belig dit die rol van wysheid in die bestaan van God en mens. Wysheid is vir die mens die sleutel tot kosmiese deurlewing. Wysheid is tegelyk gehoorsaamheid aan God. Die mens wat in alles leef en met alles saamleef volgens die inherente orde wat aan alles ten gronde lê, leef volgens die Here se bedoeling. Sy bestaan is lewe soos wat God dit gewil het. Binne die breër raamwerk van die Spreukeboek is die werking van die wysheid dit wat deur die ervaring waargeneem en geformuleer is en wat steeds sy krag en waarde bly behou omdat dit steeds effektief bly, dit steeds die wil van God aktualiseer. Binne die breër verband van die Ou-Testamentiese wysheidsliteratuur bly dit steeds die opdrag wat God aan die mens gegee het om wysheid te soek en om daarvolgens te lewe. Hierdie wysheid word egter nooit blote menslike moontlikheid nie. Die mens beskik oor soveel wysheid as wat nodig is om van te lewe (Prediker). Die wysheid funksioneer nooit bloot relatief tot die mens alleen sodat hy God en wêreld na sy willkeur kan manipuleer nie, maar steeds relasioneel tussen mens en God sodat die mens steeds in gedagte moet hou dat die wysheid ook volgens God se verhewe wil funksioneer (Job). Die apokriewe wysheidsliteratuur het 'n ander weg ingeslaan en het die wysheid totaal deursigtig gemaak, deur dit te identifiseer met die wet en van die wet 'n kosmiese fondament te maak. In die Nuwe Testament word van bestaande wysheidsliteratuur gebruik gemaak, kanoniek sowel as apokrief, en ook die eietydse denkpatrone. Dit word ten dienste van die Christus-verkondiging gestel. Bepaalde eienskappe en funksies van die wysheid word daar gebruik om die belang en betekenis van Christus te verkondig. Die wysheidsdenke word daar 'n subkategorie in die spektrum van totale Christologiese denke.

Teen hierdie agtergrond dui Spreuke 8:30–31 'n bepaalde kwaliteit aan van 'n lewenstyl van verbondenheid aan die Here. Die verbondenheid is 'n saak van hoogste prioriteit wat van die begin van die wêreld gegee én gevra is. Dit dra as kenmerk die vreugde en goedheid wat

## God in sy skepping wou vasvang reg van die begin af.

### Literatuurverwysings

- BRYCE, C 1979. *A Legacy of Wisdom. The Egyptian Contribution to the wisdom of Israel*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- DAHOOD, M 1968. Proverbs 8, 22–31. *CBQ* 30, 512–521.
- DONNER, H 1957. Die religionsgeschichtlichen Ursprünge von Prov Sal. 8. *ZÄS* 82, 8–18.
- GASTER, H 1954. Short Notes. *VT* 4, 73–79.
- KAYATZ, C 1966. *Studien zu Proverbien 1–9. Eine Form – und Motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- KEEL, O 1974. *Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des m<sup>s</sup>ahägät in Spr 8, 30f*. Freiburg: Vandenhoeck & Ruprecht.
- KUGEL, JR 1981. *The idea of biblical poetry*. London: Yale University Press.
- LANDY, F 1984. Poetics and parallelism: Some comments on James Kugel's *The idea of biblical poetry*. *Journal for the Study of the Old Testament* 28, 61–87.
- LANG, B 1975. *Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt*. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- MALCHOW, BV 1983. Wisdom's contribution to dialogue. *Biblical Theology Bulletin* 13, 111–115.
- McKANE, W 1977. *Proverbs. A new approach*. 2nd Edition. Old Testament Library. London: SCM.
- PRIEST, JF 1976. Where is wisdom to be placed?, in Orlinsky, HM (ed), *Studies in ancient israelite wisdom*. New York.
- REESE, JM 1981. Christ as wisdom incarnate: Wiser than Solomon, loftier than lady wisdom. *Biblical Theology Bulletin* 11, 44–47.
- SCOBIE, CHH 1984. The place of wisdom in Biblical theology. *Biblical Theology Bulletin* 14, 43–48.
- STORY, CIK. The Book of Proverbs and northwest semitic literature. *Journal of Biblical Literature* 64, 319–337.
- TOOMBS, LE 1955. OT theology and the wisdom literature. *Journal of Bible and Religion* 23, 193–196.
- VAWTER, B 1980. Prov 8:22: Wisdom and creation. *Journal of Biblical Literature* 99, 205–216.
- WATSON, WGE 1984. A review of Kugel's *The idea of biblical poetry*. *Journal for the Study of the Old Testament* 28, 89–98.
- WHYBRAY, RN 1965. Proverbs VIII 22–31 and its supposed prototypes. *VT* 15, 504–514.
- YEE, GA 1982. An analysis of Prov 8:22–31 according to style and structure. *ZAW* 94, 58–66.
- ZIMMERLI, W 1964. The place and limit of the wisdom in the framework of the Old Testament theology. *Scottish Journal of Theology*, 146–158.