Zeitschrift: Colloquium Helveticum : cahiers suisses de littérature générale et comparée = Schweizer Hefte für allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft = quaderni svizzeri di letteratura generale e comparata

Herausgeber: Association suisse de littérature générale et comparée

Band: - (1999)

Heft: 29: Ordo inversus

Artikel: "Was einem gut erscheint, ist wertlos vor Gott" ("Ludlul bl nmeqi", Babylon, 13. Jahrh.)

Autor: Rose, Martin

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1006546

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 30.06.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Martin Rose

"Was einem gut erscheint, ist wertlos vor Gott" ("Ludlul bēl nēmeqi", Babylon, 13. Jahrh.)

Bei der Theologie wird man eher an den "*ordo* mundi" denken als an einen Hang zum "ordo *inversus*". Denn hat es nicht die Theologie mit einem Schöpfergott zu tun, der den Kosmos, die Welt als gute und schöne Ordnung geschaffen hat? Die meisten werden die Theologie zu den Kräften zählen, die Ordnung erhalten und stabilisieren helfen – das ist jahrhundertelang von der Kirche erwartet worden, und Theologie verstand man vor allem als die reflektierende, intellektuell verantwortete, universitäre Seite von *Kirche*. In der Welt des Zusammenspiels von "Thron und Altar" oder von *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (um einen Titel des Schweizer Theologen Karl Barth aufzunehmen[1]) hatte die Theologie implizit oder explizit der "Ordnung" zu dienen. Und dergleichen Erwartungen hat sie weitgehend und meisterhaft entsprochen.

Das gilt mehr oder weniger für *alle* Disziplinen der Theologie, auch für die meinige, die alttestamentliche Wissenschaft. Auch sie hat vor allem über den "*ordo mundi*" und seine Darstellungen im Alten Israel nachgedacht. "Weltordnung" ist in der deutschsprachigen alttestamentlichen Forschung geradezu zu einem Kristallisationspunkt biblischer Theologie geworden; von unbezweifelbarem Einfluss ist dabei die Zürcher Habilitationsschrift meines verehrten Lehrers Hans Heinrich Schmid gewesen: *Gerechtigkeit als Weltordnung*[2]. Der Begriff der "Weltordnung" ("ordo mundi") begegnet hier also programmatisch in einem Buchtitel und hat unverkennbare Spuren in der alttestamentlichen Wissenschaft hinterlassen. Das Besondere dieser Studie liegt

1 (Theologische Studien 20) Zürich, EVZ, 1946 (1970[2]).

2 *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes* (Beiträge zur Historischen Theologie 40), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1968.

darin, dass Hans Heinrich Schmid im Grunde "Vergleichende Literaturwissenschaft" betrieben hat, indem er diese Idee einer "Weltordnung" in den literarischen Werken des gesamten alten Vorderen Orients nachzuweisen unternommen hat. In der *west*semitischen Welt Syrien-Palästinas sieht er die Idee der "Weltordnung" durch die sprachliche Wurzel "ṣdq" ausgedrückt, was in den europäischen Sprachen nicht ganz unmissverständlich mit "δικαιοσύνη", "justitia", "Gerechtigkeit", "justice", etc. wiedergegeben wird. Hans Heinrich Schmid hat vor allem an *ägyptischen* Texten gearbeitet und versteht dort die "Ma'at" als Repräsentanz dessen, was wir als "Weltordnung" bezeichnen würden. In der *sumerischen* Sprache und Schrift Mesopotamiens findet die "Weltordnung" ihren Begriff im Wort "me", das die Ordnungen im umfassenden Sinn bezeichnet, d.h. die gesamte "Welt- und Kulturordnung" mit allen ihren konkreten Ausprägungen. Hans Heinrich Schmid hat ein einzigartiges Panorama gezeichnet, das die Theologie des Alten Israel in die Gedankenwelt des Alten Orients einbettet: Israels "Weltordnung" als eine Spielform altorientalischer "Weltordnung"[3].

Man gewinnt den Eindruck, dass *überall* in der altorientalischen Literatur der "ordo mundi" vorausgesetzt sei und in den unterschiedlichen Tonarten besungen werde: als sei dies das grosse Thema, um das die ganze Literatur kreise. Dies stimmt in der Tat auch *weitgehend* – aber eben nicht *ausschliesslich*. Im folgenden möchte ich ein paar Stationen des *anderen* Weges abschreiten: desjenigen, der schliesslich geradezu zu einer "Theologie des *ordo inversus*" führen wird.

Erster Wegabschnitt: Infragestellung des Funktionierens des "ordo mundi"

Die Nuance in der Überschrift möge beachtet werden: in diesem Abschnitt soll es *nicht* um die Infragestellung des "ordo mundi" als solchen gehen; *das* wird in der ältesten Zeit nicht gewagt – zumindest

3 Vgl. auch seinen Aufsatzband: *Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie*, Zürich, TVZ, 1974.

in den uns überkommenen literarischen Zeugnissen nicht. Der "ordo mundi" wird als selbstverständliche Grundbedingung vorausgesetzt, aber man beobachtet, dass sein *Funktionieren* offensichtlich für eine bestimmte Zeit suspendiert sein kann. Man beobachtet Begebenheiten, die dem "ordo mundi" widersprechen.

Ein eindrückliches Zeugnis ist die babylonische Dichtung mit dem Titel "Ludlul bēl nēmeqi"[4] aus dem 13. Jahrh. v. Chr.[5], die einen Mann namens Šubši-mešrê-Šakkan[6] sprechen lässt, der die totale Verkehrung der "Weltordnung" am eigenen Leib erfahren hat; er, der zu einer angesehenen Familie gehörte, wurde zum Dreck der Gesellschaft. Davon ist lang und breit in diesem Text die Rede; hier seien nur wenige Zeilen als Beispiel zitiert:

> Der ich fürstlich wandelte, erfuhr, daß ich festgehalten wurde;
> gar stolz war ich, wurde (nun aber) zum Sklaven;
> für den mit weitverzweigter Familie wurde ich zum Einsamen.
> Gehe ich die Straße entlang, sind die Ohren gespitzt;
> trete ich in den Palast ein, zwinkern die Augen.

4 Edition: Wilfred G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1960, pp. 21-62, 283-302 ["critical and philological notes"], 343-345 ["addenda"]. Zur Ergänzung des einleitenden Hymnus auf Grund eines weiteren Textfundes cf. Donald John Wiseman, "A New Text of the Babylonian Poem of the Righteous Sufferer", in: *Anatolian Studies*, 30, 1980, pp. 101-107. Zitiert wird im folgenden nach der jüngsten deutschen Übersetzung: Wolfram von Soden, "Ludlul bēl nēmeqi – Ich will preisen den Herrn der Weisheit", in: Willem H. Ph. Römer – Wolfram von Soden, *Weisheitstexte I* (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III/1), Gütersloh, Gerd Mohn, 1990, pp. 110-135. Neuere Studien der letzten Jahre: Sara Denning-Bolle, *Wisdom in Akkadian Literature. Expression, Instruction, Dialogue*, Leiden, Ex Oriente Lux, 1992, pp. 129-132; Dorothea Sitzler, *Vorwurf gegen Gott. Ein religiöses Motiv im Alten Orient (Ägypten und Mesopotamien)*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1995, pp. 84-99; Wilfred G. Lambert, "Some new Babylonian wisdom literature", in: J. Day, R.P. Gordon, H.G.M. Williamson (Hg.), *Wisdom in Ancient Israel. Essays in Honour of J.A. Emerton*, Cambridge, University Press, 1995, pp. 32-34. Die jüngste französische Übersetzung findet man in: Jean Lévêque, *Sagesses de Mésopotamie* (Suppl. au Cahier Evangile 85), Paris, Cerf, 1993, pp. 60-73.

5 Zur Datierung: Wilfred G. Lambert, *op. cit.*, p. 26: "The date of composition is almost certainly Cassite period..."; Wolfram von Soden, *op. cit.*, p. 112: "wohl im 12. Jh.".

6 So wird es aus der namentlichen Nennung in III,43 erschlossen.

Meine Stadt sieht mich wie einen Feind böse an;
gleich als ob es eine Feindin wäre, (verhält sich) mein aggressives Land.
Zu einem Fremden wurde für mich mein Bruder;
zu einem Bösen und einem Teufel wurde für mich mein Freund. (I,77-85)

Diese pervertierte Welterfahrung ist noch nicht das Eigentliche, das dieser Šubši-mešrê-Šakkan zu sagen hat; denn jeder weiss, dass sich nicht unbedingt alle Mitmenschen entsprechend einer gerechten Weltordnung verhalten. Aber wenn selbst die *Götter* das Funktionieren der Weltordnung nicht mehr garantieren, wenn der Gottesfürchtige von ihnen ein Geschick zugeteilt bekommt, als wäre er ein Gottloser und ein Gottesverächter – *dann* stellt sich die Frage der "Weltordnung" in einer radikal zugespitzten Weise. Der Dichter legt seinem Šubši-mešrê-Šakkan folgende Worte in den Mund:

Wie einer, der das Opfer dem Gotte nicht regelmäßig darbrachte,
oder bei der Mahlzeit die Göttin nicht nannte;
der die Nase nicht senkte, Niederwerfung nicht kannte,
in dessen Mund aufhörten Gebet (und) Flehen;
der den Feiertag des Gottes versäumte, den Monatsfeiertag mißachtete,
nachlässig wurde und ihre [= der Götter] Riten geringschätzte;
der (Gottes-)Furcht und Aufmerken seine Leute nicht lehrte,
seinen Gott nicht nannte, dessen Speise er aß,
seine Göttin verließ, Röstmehl (ihr) nicht darbrachte;
einem (Mann), der sich wild gebärdete, seinen Herrn vergaß,
der den gewichtigen Gotteseid leichtfertig aussprach:
e b e n d e n e n g l i c h i c h !
Dabei dachte ich doch selbst an Beten (und) Gebet,
Gebet war (für mich) Einsicht, Opfer meine Gewohnheit.
Der Tag der Gottesverehrung war Herzensfreude für mich,
der Prozessionstag der Göttin Ertrag (und) Gewinn. (II,12-26)

Die in diesen Zeilen angesprochene Thematik erinnert an die biblische Hiob-Dichtung, die uns vertrauter ist als der mesopotamische Text "Ludlul bēl nēmeqi"[7]. Auch Hiob ist im Anfang des Buches *expressis verbis* als Musterbeispiel eines Gottesfürchtigen gezeichnet, der sich im Bereich von Ethik und Kultus kein Versagen zuschulde-

7 In der Tat wird die babylonische Dichtung "Ludlul bēl nēmeqi" manchmal "as 'The Babylonian Job'..." bezeichnet, vgl. W.G. Lambert, *op. cit.*, p. 27.

kommen lässt, der selbst präventiv Versöhnungsopfer darbringt: "Denn Hiob dachte: Vielleicht haben meine Kinder [bei ihren Festen] gesündigt und Gott gelästert in ihrem Herzen" (Hiob 1,5)[8]. Und dann brechen über diesen Menschen, der den "ordo mundi" in mustergültiger Weise respektiert hatte, alle Katastrophen herein, die man sich nur denken kann. Ihm bleibt schliesslich nichts mehr als das nackte Leben, und auch das noch von Krankheit und Verzweiflung zerfressen: ein Hiob, der nicht mehr leben, aber auch nicht sterben kann.

Es gilt aber zu betonen: die Hiob-Dichtung stellt die Existenz eines "ordo mundi" keineswegs in Frage. Er ist nur für einen Moment suspendiert, sozusagen aus pädagogischen Gründen: um zu testen, wie ernsthaft es dem Hiob wirklich um seine Gottesfurcht und die Verwirklichung des "ordo mundi" in seiner Umgebung und in seinem Leben ist. Das Ganze ist erzähltechnisch als Wette im Himmel dargestellt; der *advocatus diaboli* stellt Gott die herausfordernde Frage:

> Ist Hiob [etwa] ohne Grund [= umsonst] gottesfürchtig? Hast du nicht ihn und sein Haus und alles, was er hat, ringsum beschützt? Das Werk seiner Hände hast du gesegnet, und seine Herden haben sich im Lande ausgebreitet. Doch strecke deine Hand aus und taste seine ganze Habe an – wenn er dich dann nicht ins Angesicht lästert! (1,9-11)

Im biblischen Hiob-Buch hängt die "Weltordnung" an einem seidenen Faden, aber schliesslich geht es gut aus. Die Zeit der Suspendierung der "Weltordnung" erreicht am Schluss des Buches ihr Ende (42,12): "Der Herr aber segnete Hiob danach [noch] mehr als zuvor...", und dann folgt eine Aufzählung der wiedergutmachenden Segnungen: noch einmal sieben Söhne und drei Töchter, 14000 Schafe und 6000 Kamele usw. usf. Die Welt ist wieder in Ordnung. Es ist das "happy end", wie es sich für eine ordentliche Erzählung gehört.

Die babylonische "Ludlul bēl nēmeqi"-Dichtung ist *keine* Erzählung. Zwar "erzählt" sie in gewisser Weise vom Geschick eines Šubši-

8 Die Zitate aus dem Hiob-Buch folgen (hier und im folgenden) der Neuübersetzung der Zürcher Bibel: *Das Buch Hiob. Das Buch Kohelet. Das Hohelied (Fassung 1998)*, Zürich, Verlag der Zürcher Bibel, 1998. Bei den Wörtern in eckigen Klammern handelt es sich um Zusätze, die ich zur Erläuterung eingefügt habe.

mešrê-Šakkan, aber ihr literarisches Genre ist nicht das der Erzählung. Sie gibt sich eindeutig als *Hymnus* zu erkennen, als liturgischer Lobpreis, der seinen Platz im Kultus hatte. Der Titel "Ludlul bēl nēmeqi" entspricht gemäss der altorientalischen Gewohnheit den ersten Worten des Textes; übersetzt lautet also die Eröffnung dieser Dichtung: "Preisen will ich den Herrn der Weisheit!" Es ist das "Preisen", das sich im liturgischen Hymnus vollzieht. Das weist auf eine *andere* Form, die Erfahrung des Nicht-Funktionierens des "ordo mundi" aufzufangen: der Leidgeprüfte sucht – und findet! – eine Antwort im Bereich des *Kultus*. Es ist nicht die Antwort der *ratio*, sondern die der *inspiratio*. Šubši-mešrê-Šakkan hat sich in den Tempel begeben, um im divinatorischen *Traum* eine Antwort zu erhalten, die er sich nicht selbst geben kann, sondern die vom Gott inspiriert wird. Die Frage der Inkubation und Oneiromantie muss hier nicht im einzelnen behandelt werden[9]; solche kultische Praxis steht meines Erachtens im Hintergrund von "Ludlul bēl nēmeqi". Denn zum einen sind die Träume gleichsam ritualisiert: es genügt nicht, *einmal* von der Wiederherstellung der Weltordnung zu träumen – Träume können ja auch Illusion und Täuschung sein ("Träume sind Schäume"!) –, aber wenn *dreimal*[10] die Botschaft der Träume in dieselbe Richtung geht, *dann* verdient sie Vertrauen. Das *zweite* liturgische Element *nach* der Traumerfahrung ist in "Ludlul bēl nēmeqi" die Intervention des "Beschwörungspriesters" (III,41), der im Auftrag des höchsten Gottes (III,42: "Marduk selbst hat mich geschickt") ein Schreibtäfelchen bringt, auf dem die erlösenden Worte der Gottheit eingezeichnet sind. Sozusagen schwarz auf weiss kann der Leidgeprüfte die Garantie der Weltordnung nach Hause tragen. Aber *bevor* er nach Hause geht, stimmt er noch den Hymnus an, eben: "Ludlul bēl nēmeqi" – "Preisen will ich den Herrn der Weisheit!"

9 Für den Alten Orient verweist W.G. Lambert (*op. cit.*, p. 23, n. 2) auf Adolf Leo Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East,* with a translation of an Assyrian Dream-book, Philadelphia, American Philosophical Society, 1956. Als jüngere Studie sei besonders genannt: Frederick H. Cryer, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment* (JSOT.S 142), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994.

10 III,8.21 ("A second time…"). 29 ("A third time…").

Das ist die Antwort, die der *Kultus* anbietet: er ermöglicht einen Platz für die Klage; die Erfahrung des Nicht-Funktionierens der Weltordnung muss in Worte gefasst werden, das heisst in die Worte der Klage, wie sie sich beispielhaft in der "Ludlul bēl nēmeqi"-Dichtung finden. Abgrundtiefe Klage und jubelnder Hymnus stehen hier unmittelbar nebeneinander – wie übrigens auch in den meisten Klagepsalmen des Alten Testaments, die unversehens von der Klage in den Lobpreis übergehen. Dazwischen muss etwas Entscheidendes geschehen sein: eben die Gottes-Antwort, die durch den Priester vermittelt worden ist – die alttestamentliche Forschung spricht seit Joachim Begrich für das analoge Phänomen im Alten Israel vom "priesterlichen Heilsorakel"[11].

Entsprechendes ist vermutlich für *alle* Religionen belegt, und man kann jetzt mit Recht noch einmal auf die stabilisierende Funktion von Religion und Kultus hinweisen: das befürchtete und in der Klage verbalisierte *Nicht*-Funktionieren des "ordo mundi" wird hier durch eine liturgische Antwort aufgefangen; der "ordo *inversus*" wird im Kultus überwunden. Doch eine solche *kultische* Interpretation der "Ludlul bēl nēmeqi"-Dichtung wird nicht ausreichend sein: liturgische Vorgänge stehen zwar ohne Zweifel im Hintergrund, aber sie sind wohl kaum das Eigentliche dieser Dichtung. Dieser Text aus dem 13./12. Jahrh. v. Chr. ist über Jahrhunderte hinweg immer wieder abgeschrieben worden, besonders viele Abschriften besitzen wir aus dem 7./.6. Jahrh.[12], und seine Überlieferung bis in die persische Zeit ist durchaus wahrscheinlich. Nun muss allerdings präzisiert werden, dass die Abschriften, die wir von diesem Text besitzen, *nicht* in den Bereich von Tempelkultus und -liturgie führen, sondern dass dieser Text vielmehr im Rahmen der *Gelehrtenliteratur* überliefert wurde[13].

11 Joachim Begrich, "Das priesterliche Heilsorakel", in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* [ZAW], 52, 1934, pp. 81-92 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Theologische Bücherei 21), München, Chr. Kaiser, 1964, pp. 217-231.

12 W.G. Lambert, *op. cit.*, p. 26: "Nine manuscripts..." (aus der Bibliothek des Assurbanipal).

13 W.G. Lambert, *op. cit.*, p. 26 ("*Ludlul* was a classic of Babylonian literature in the seventh century B.C."); D. Sitzler, *op. cit.*, pp. 85-86.

Ich könnte aktualisiert sagen: er wurde letztlich nicht im Kontext der kirchlichen Gesangbücher und Messbücher tradiert, sondern als Literatur der *Theologen*. Das muss seine Gründe haben, dass nicht so sehr die kultischen Praktiker an diesem Text interessiert waren als vielmehr die theologischen Systematiker.

Dazu ist Folgendes zu bemerken. Der *Form* und *Gattung* nach fügt sich die "Ludlul bēl nēmeqi"-Dichtung absolut in die hymnische Literatur vergleichbarer Orientierung ein; der Text zählt 480 Verse, je 120 Verse auf vier Tafeln[14], wobei jede Tafel praktisch eine selbständige Sequenz der liturgisch-dramatischen Abfolge darstellt. Diese perfekte poetisch-liturgische Durchstrukturierung ist aber wohl kaum der eigentliche Grund für das besondere Interesse der babylonischen *Theologen* an diesem Text. Meines Erachtens liegt die Antwort auf der *inhaltlichen* Ebene: *inhaltlich* deuten sich Reflexionen an, die über die kultisch-liturgische Praxis hinausweisen. Zwei Hinweise mögen hier genügen:

1) Der poetische Hymnus richtet sich an Marduk, den babylonischen Staats- und Reichsgott; dieser wird aber *nicht* als mächtiger Kriegsgott gepriesen, auch nicht als Gott des Königs und der Monarchie, auch nicht als Schöpfergott oder als Herr über Krankheiten, Seuchen und Tod, sondern die eröffnende Zeile stellt ein anderes Prädikat in den Mittelpunkt: "Preisen will ich den Herrn der *Weisheit*!" Marduk wird vor allem gesehen als der, der in einzigartiger Weise über *"Weisheit"* verfügen kann. Was ist im altorientalischen Kontext unter "Weisheit" zu verstehen? "Weisheit" ist dort *nicht* in erster Linie eine Frage der Intelligenz und des Wissens, entsprechend z.B. der Definition, die Descartes für das französische Äquivalent "sagesse" gegeben hat: "Parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir." In der altorientalischen Welt ist "Weisheit" *nicht* in erster Linie durch *Inhalte* (Wissens-*Inhalte*) geprägt, sondern durch ein bestimmtes *Vorgehen*, durch ein überlegtes und überlegendes Prozedere im Nachdenken und Argumentieren. Dies vollzieht sich meines Erachtens in jeweils drei Schritten: Beobachten, Reflektieren und Urteilen. Diese

14 Cf. W.G. Lambert, *op. cit.*, p. 25; Wolfram von Soden, *op. cit.*, p. 112.

drei Schritte bilden das Grundgerüst für "Weisheit", wie ich sie definieren möchte[15]:

> "Weisheit" als ein überlegtes und überlegendes Vorgehen, das immer wieder neu bei den konkreten und alltäglichen Erfahrungen einsetzt, diese reflektiert und deren Überdenken bis an den Punkt weitertreibt, dass Postulate und Ordnungen formuliert werden.

Der Einsatzpunkt der "Weisheit" bei den *"Erfahrungen"* scheint mir nicht unerheblich. "Weisheit" ist nicht einfach Tradieren von Tradition, sondern eine Geisteshaltung, die das *an der Erfahrung hier und jetzt Bewährte* – und nur das! – tradieren will. Dieser Prozess des ständigen Vergleichens des Tradierten mit der eigenen "Erfahrung" macht das Propium der Weisheit aus. Die *Aufnahme* des Überlieferten drückt sich im Verb "Hören" aus, das kritische Vergleichen des Überlieferten vollzieht sich im eigenen "Sehen" und "Beobachten". Neben die Autorität der Tradition tritt gleichsam die "Autorität" der beobachtenden Erfahrung.

"Sehen" und "Beobachten" allein genügen allerdings noch nicht, um die Frage der Bewährung des Tradierten zu stellen: das Beobachtete muss auch "reflektiert" werden. Das wäre also der zweite Schritt im weisheitlichen Vorgehen: das Wahrgenommene wird mittels der "ratio" kontrolliert, es wird "rationalisiert". Das soll mit den beiden Begriffen des "Reflektierens" und "Überdenkens" in meiner Definition der "Weisheit" ausgedrückt werden. Das sinnlich Wahrgenommene, zumal das von den Augen Gesehene muss "vernünftig" überprüft werden, wenn es ein Gewicht bekommen soll, das mit der Autorität der Tradition in Diskussion oder gar in Konkurrenz treten soll.

Diese Reflexion soll dann schliesslich an den Punkt führen, dass "Postulate und Ordnungen formuliert" werden. Damit will ich sagen: "Weisheit" ist nicht das "*Erkennen*" eines "ordo mundi", sondern das "*Postulieren*" einer Ordnung, und zwar einer Ordnung, die auf der Linie des Beobachteten und Reflektierten liegt. Im "Postulieren" findet eine Grenzüberschreitung statt, die man auf verschiedene Weise benennen kann: man kann von einer Abstraktion sprechen, von einer

15 Cf. meine ausführlichere Darstellung "De la 'Krise der Weisheit' à la 'Weisheit der Krise'", in: *Revue de Théologie et de Philosophie*, 131 1999, pp. 115-134.

Generalisierung oder gar von einer Transzendierung. Die Einzelbeobachtung, der einzelne "Fall" oder die einzelne "Erfahrung" werden in einen grösseren Rahmen eingefügt; das einzelne Ich, das beobachtet und reflektiert hat, bietet einer grösseren Gemeinschaft ein Ergebnis, eine Schlussfolgerung an, die "Autorität" sein möchte, die *über*individuelle Bedeutung finden soll. Ohne solche "Autorität" gibt es keine Weisheit; "Weisheit" ist das Angebot einer "Ordnungsperspektive", die eine Autorität ausstrahlt. "Weisheit" ist also keinesfalls einfach nur das Résumé von Erfahrung, die Kodifizierung diverser Erfahrungssätze; unverzichtbar ist diese *"Transzendierung"* des Alltäglichen, des Kontingenten und Zufälligen.

Kehren wir zur "Ludlul bēl nēmeqi"-Dichtung zurück!: sie macht ernst damit, dass der "ordo mundi" keine Erfahrungstatsache ist, sondern nichts anderes als ein Postulat. *Erfahrungs*tatsache ist, dass man aufgrund seiner Beobachtungen *sowohl* ein Bild von einem "*ordo mundi*" zeichnen könnte *wie auch* von einem "ordo *inversus*", man kann sich hymnisch über die Weltordnung freuen wie auch über ihr Nicht-Funktionieren klagen. Erfahrung erlaubt nichts anderes als das widersprüchliche Nebeneinander von Weltordnung *und* Chaos, von Hymnus *und* Klage. Wenn der Dichter von "Ludlul bēl nēmeqi" *dennoch* das weisheitliche Postulat eines "*ordo mundi*" wagt, dann *nur* im "Transzendieren" von Welterfahrung; er setzt voraus, dass es (nur) *einen* gibt, der über Weisheit und weisheitliches Postulat verfügt: Marduk, der "Herr der Weisheit" (bēl nēmeqi).

2) Die "Ludlul bēl nēmeqi"-Dichtung enthält noch ein weiteres signifikantes Element, das weit über die traditionelle Religiosität und kultische Frömmigkeit hinausgeht. Obwohl die mesopotamische Religion unbezweifelbar polytheistisch war und obwohl im Text dieses Hymnus durchaus von den vielen Göttern, besonders von den persönlichen Schutzgöttern und Schutzgöttinnen, die Rede ist, wird letztlich der Blick auf einen *einzigen* Gott konzentriert: Marduk. Bezeichnend dafür ist, dass Marduk nicht einfach stärker und grösser ist als alle anderen Götter, dass er aufgrund seiner überragenden Macht alles Böse beseitigen kann und dem "ordo mundi" gegen alle dämonischen und chaotischen Kräfte zum Sieg verhelfen kann. Dass Marduk der "Gott der Götter" ist, versteht sich für einen babylonischen Theologen von selbst; das ist nicht das Neue. Äusserst bemerkenswert dagegen

scheint mir, dass *alles* Göttliche *und* Dämonische in Marduk vereint wird, das Schöpferische *und* das Zerstörerische, die Weltordnung *und* das Chaos. Überspitzt könnte man hier geradezu von einer "monotheistischen" Tendenz sprechen: Marduk ist letztlich die einzige Transzendenz, die vor dieser weisheitlich-theologischen Reflexion noch Bestand hat[16] – die anderen Gottheiten verblassen zu Gegenständen traditionell-kultischer Frömmigkeitspraxis.

Die widersprüchliche *Welt*erfahrung der babylonischen Theologen findet ein Echo in der Weise, wie sie von Marduk sprechen; z.B. so:

> Stachlig sind seine Schläge, sie durchbohren den Leib;
> lind (aber) sind seine Verbände, heilen vom Tod. (I,21-22[17])

In immer wieder neuen Gegensatzpaaren wird in der "Ludlul bēl nēmeqi"-Dichtung eine Widersprüchlichkeit in die Marduk-Theologie hineingetragen. Für eine *traditionelle* Frömmigkeit wird diese Spannung im Gottes-Bild fast unerträglich gewesen sein; man wird in der Kultfrömmigkeit einen *eindeutigen* Marduk vorgezogen haben, einen machtvollen, einen Marduk als Verteidiger des "summum bonum", einen Gott, den man *loben* kann ("Großer Gott, wir loben dich, Herr, wir preisen deine Stärke"). Doch die *Theologie* kann die Spannungen in der Welterfahrung nicht so einfach überspringen; die Spannungen müssen bestehenbleiben und ausgehalten werden. Der Theologe der "Ludlul bēl nēmeqi"-Dichtung behauptet *nicht*, dass es einen von Marduk garantierten "ordo mundi" nicht gäbe, aber er lässt deutlich erkennen, dass für ihn eine eindeutige Weltordnung rational unverfügbar ist (I,32):

> Kein Gott erfährt Marduks Ratschluß.

16 Cf. Rainer Albertz, "Ludlul bel nemeqi – eine Lehrdichtung zur Ausbreitung und Vertiefung der persönlichen Mardukfrömmigkeit", in: Gerlinde Mauer und Ursula Magen (Hg.), *Ad bene et fideliter seminandum. Festgabe für Karlheinz Deller zum 21. Februar 1987* (AOAT 220), Kevelaer, Butzon & Bercker, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1988, pp. 25-53.

17 Vgl. auch den ganzen Absatz I,4ff. Cf. W.G. Lambert, *op. cit.*, p. 27: "All he can say is that though it be the lord who has smitten, yet it is the lord who will heal."

Und wenn schon die Götter Marduks Ratschluss nicht erfahren, wie sollten dann erst die Sterblichen wissen, wie aus den Widersprüchlichkeiten der Welterfahrung herauszukommen ist?! Damit zeichnet sich schon in diesem Text des 2. Jahrtausends andeutungsweise das ab, was ich in meinem zweiten Wegabschnitt thematisieren möchte:

Zweiter Wegabschnitt: Nicht-Erkennbarkeit eines "ordo mundi"

In diesem Teil möchte ich einen theologischen Denkansatz der Alten Welt darstellen, der etwas weitergeht als nur anzunehmen, dass aus irgendwelchen Gründen das Funktionieren des "ordo mundi" für eine bestimmte Zeit suspendiert ist, sei es aus pädagogischen Gründen, sei es wegen einer noch ausstehenden Wiedergutmachung von Verschuldung oder aus welchen Gründen auch immer. Bei diesem zweiten Wegabschnitt wird schliesslich grundsätzlich darauf verzichtet, überhaupt noch nach Gründen für das beobachtete Nicht-Funktionieren der Weltordnung zu suchen. Wir werden hier Zeugen einer kritischen Theologie, die die Fragwürdigkeit allen Operierens mit der Idee einer "Weltordnung" aufweist. Modern ausgedrückt könnte man sagen: der "ordo mundi" wird als *Ideologie* entlarvt, als fragwürdiges Instrument in der Hand der Erzieher, der Politiker, der Ökonomen, der Juristen und vieler anderer, die Macht ausüben wollen. Wer behauptet, einen "ordo mundi" erkennen und evident machen zu können, betrügt sich selbst und die anderen. Ein "ordo mundi" *ist* nicht zu erkennen, sagt diese kritische Theologie.

Ein besonderes Beispiel dieses zweiten Denkansatzes liegt im biblischen Buch des Predigers Salomo vor (oder mit dem hebräischen Namen: Qohelet). In immer wieder neuen Wellen werden in diesem biblischen Buch die überkommenen, traditionellen Werte der israelitischen Gesellschaft in Frage gestellt. Ich werde nur einige Beispiele nennen; dieses provokative Buch dürfte im übrigen ausreichend bekannt sein.

Die "Weltordnung" der damaligen *Pädagogik* wollte, dass das Alter zu idealisieren sei und dass demgegenüber die Jugend nur etwas Unvollkommenes, Vorläufiges, Unfertiges darstelle; Jung-Sein war nichts

an sich Wertvolles, sondern allenfalls etwas noch Entwicklungsfähiges. Qohelet dagegen verkehrt diese traditionelle Wertordnung der Pädagogik ins Gegenteil (11,7ff):

> Freue dich, junger Mann, in deiner Jugend,
> und dein Herz erfreue dich in deinen Jugendtagen [...]
> bevor die schlechten Tage sich nahen
> und die Jahre kommen, von denen du sagen wirst:
> Sie gefallen mir nicht.
> Bevor sich die Sonne verfinstert
> und das Licht und der Mond und die Sterne...[18]

– und dann geht über viele Verse die dunkle Beschreibung des Alters weiter: mit Sehschwäche und Erblindung, mit Zahnlosigkeit und Appetitlosigkeit, mit Langsamkeit und Gebrechlichkeit usw. usf. Da ist absolut nichts mehr von einem glücklichen und zufriedenen Lebensabend, da ist nichts mehr von dem Bild der Erzväter Israels, die reich an Jahren und lebenssatt Abschied nehmen, da ist nichts mehr vom pädagogischen "ordo" der israelitischen Gesellschaft, der eine respektvolle Haltung gegenüber dem Alter einschärfte. Von Qohelet werden die Alten letztlich nur noch als Senile gezeichnet. Es läuft bei ihm auf die Darstellung eines "ordo *inversus*" hinaus: das Alter ist nicht mehr Vollendung, sondern nur letzte Phase einer unaufhaltsamen Dekadenz, eines Verfalls und eines Zerfalls; die Alten sind diejenigen, deren Verfallsdatum schon abgelaufen ist.

Das ist der neue *ordo* gemäss Qohelet, ein gegenüber der Pädagogik seiner Zeit *gegen*läufiger *ordo*: die *Jugendlichkeit* als ideale Orientierung, Jugendzeit als *positive* Zeit, "bevor die *schlechten* Tage kommen", wie Qohelet sagt. Diese Idealisierung der Jugend war zu seiner Zeit ein "ordo *inversus*", ist aber heute geradezu Normalität gewor-

18 Das Zitat folgt hier der Neuübersetzung der Zürcher Bibel (s.o. Anm. 8). Die folgenden Qohelet-Zitate dagegen sind eigene Übersetzungsversuche, die meine exegetischen Forschungsarbeiten zum Qohelet-Buch zusammenfassend widerspiegeln möchten; cf. M. Rose, *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth* (OBO 168), Freiburg/Schweiz, Universitätsverlag, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

den[19] – nicht nur in der Werbung mit dem Vorherrschen von jungen, dynamischen Menschen mit vollem Busen und vollem Haar, sondern auch in der Realität des Arbeitsmarktes, wo Arbeitslose über 50 kaum noch eine Chance haben. Wir haben uns schon an diesen neuen *ordo* des Jung-Seins um jeden Preis gewöhnt, aber zur Zeit des Qohelet war das ein "ordo *inversus*".

Auch auf der Ebene der *Gesellschaftsordnung* kann Qohelet keinen *ordo* mehr erkennen: Sklaven reiten hoch zu Ross, und Fürsten gehen gleich Sklaven zu Fuss (10,7) – das ist ein "ordo inversus". Dasselbe gilt für den Fall, dass ein junger Mann aus der Bevölkerungsschicht der Armen, der direkt aus dem Gefängnis kommt, aus dem Tiefsten, was man sich gesellschaftlich vorstellen kann, sozial bis an die Spitze aufsteigt, um König zu werden (4,13-14). Es wird weiter notiert (4,15), dass sich alle auf die Seite dieses jungen Mannes stellten: "Da war kein Ende bei dem ganzen Volk, an dessen Spitze er stand" (V.16) – die Demokratie machte es möglich, aber für einen *Orientalen* musste die griechische Demokratie damals als ein "ordo *inversus*" empfunden werden. Wir haben uns inzwischen an diese demokratische Ordnung gewöhnt, so sehr, dass sie nur noch verwaltet werden muss und bei einer Stimmbeteiligung um 30% herum nicht mehr wirklich vom *Volk* getragen wird (ist das noch "*Demo*=kratie"?!). Aber zur Zeit des Qohelet war jede "demokratische" Tendenz für einen Menschen der orientalischen Kultur ein "ordo *inversus*".

Qohelet wird nicht müde, die Nicht-Erkennbarkeit eines "ordo mundi" zu betonen; nehmen wir als weiteres Beispiel noch 9,11: Es ist keineswegs so, dass der schnellste Läufer auch wirklich gewinnt und die Medaille erhält; es ist keineswegs so, dass der heldenhafteste Krieger auch wirklich auf der Siegerseite steht; es ist keineswegs so, dass der am besten Ausgebildetete auch am leichtesten sein tägliches

19 Cf., z.B., Jacques Ellul, *La raison d'être. Méditation sur l'Ecclésiaste*, Paris, Seuil, 1987, p. 140: "... dans les sociétés traditionnelles, le vieillard était écouté, pris au sérieux, parce que qui a beaucoup vu a beaucoup retenu... Aujourd'hui, nous sommes dans la situation inverse. La question posée n'est plus du tout: 'Est-ce que vous écoutez la leçon de la Sagesse qui vous vient de l'expérience du vieillard?' Mais constamment: 'Est-ce que vous comprenez les jeunes? Est-ce que vous êtes branché?' [...] Le vieillard n'a qu'à se mettre à l'école. Si bien que son expérience est nulle."

Brot verdient; es ist keineswegs so, dass der Fähigste auch wirklich zu Reichtum kommt; es ist keineswegs so, dass der Intelligenteste auch wirklich Anerkennung findet! – Die traditionelle Ordnung setzte voraus, dass dieses alles gut funktionierte; aber eine solche Ordnung ist schlicht *nicht* zu erkennen. Qohelet sagt nicht, dass sie vielleicht ab und zu *suspendiert* sei, sondern dass sie grundsätzlich überhaupt *nicht zu erkennen* sei:

> Wie immer der Mensch sich abmüht, eine Ordnung zu suchen und zu erkennen, er würde es nicht ergründen; und selbst der Verständigste und Intelligenteste, der vielleicht behauptet, etwas erkannt zu haben, würde es doch nicht ergründen. (8,17)

Das ist die grundsätzliche "Nicht-Erkennbarkeit eines ordo mundi", die in der Überschrift dieses zweiten Teils angesprochen ist und für die das Buch Qohelet ein Zeugnis ganz besonderer Art darstellt. Qohelet zieht aus dieser Feststellung eine Konsequenz, die praktisch auf das Postulat eines "ordo *inversus*" hinausläuft, mehr noch: eines *fundamentalen* "ordo inversus", der alle anderen invertierten Ordnungen pädagogischer, soziologischer oder ökonomischer Art, wie ich sie vorhin skizziert habe, in den Schatten stellt: die *einzige* "Ordnung", die Qohelet für wirklich erkennbar hält, ist die Ordnung des Todes, und das ist nun wirklich eine totale "Anti-Ordnung" zu allem, was dem Menschen wichtig und lebensvoll erscheint. Das ist für Qohelet das einzige im Leben, was man mit totaler Sicherheit "kennen" und "wissen" kann:

> Die Lebenden *wissen*, dass sie sterben werden; die Toten aber wissen gar nichts mehr; auch ihr Andenken wird schnell vergessen sein. (9,5).

Die Radikalität des "ordo *inversus*", den der Tod in diesem biblischen Buch bildet, geht so weit, dass unter diesem letzten, fundamentalen Gesichtspunkt der Theologe Qohelet alle Privilegien des Mensch-Seins zurückweist:

> Der Mensch ist letztlich nichts anderes als ein Tier. Denn das Ende des Menschen ist gleich dem Ende des Tieres: wie das Tier stirbt, so stirbt auch der Mensch. Denn alle gehen an *einen* Ort. Alle sind sie aus Staub geworden, und alle werden sie wieder zu Staub. Es ist nicht zu erkennen, dass nach dem Tod der Odem des Menschen [seine "Seele"] zum Himmel hinaufsteige, während der Odem des Tieres zur Erde hinabfahre. (3,18-21)

Das ist nach Qohelet die Lebensordnung, wirklich ein *ordo*, in den sich *alle* einfügen, ein=*ordnen* müssen. Und die *ganze* Theologie und Philosophie dieses biblischen Schriftstellers wird von *dieser* Ordnung des Todes her entworfen. Wenn eine solche "Todes-Ordnung" nicht ein "ordo *inversus*" ist, dann weiss ich nicht, wo ich ihn noch suchen soll. Für die damalige Zeit jedenfalls und für viele Jahrhunderte danach wurde eine solche Ordnungsvorstellung öfter als Häresie verdächtigt, und es gab jüdische Kreise, die dieses Buch lieber ausserhalb als innerhalb ihres Kanons der heiligen Schriften gesehen hätten[20]. Wenn die Bibel von Hohenpriestern und Päpsten zusammengestellt worden wäre, hätte das Buch Qohelet ohne Zweifel keine Aufnahme darin gefunden. Die *Theologen* allerdings haben *anders* über die Bedeutung dieses Buches gedacht – vergleichbar der Wertschätzung, die das Buch "Ludlul bēl nēmeqi" bei den Theologen der babylonischen Religionstradition gefunden hatte.

Dritter Wegabschnitt: Ein "ordo inversus" als menschliche Lebensordnung

Der dritte Wegabschnitt möchte genau den "ordo inversus" der eben skizzierten *Todes*-Ordnung als die zutiefst "menschliche *Lebens*-Ordnung" bezeichnen. Das will ich im folgenden kurz darstellen und erläutern.

In *vielerlei* Hinsicht stand das, was Jesus von Nazareth lehrte, näher bei Qohelet als bei den Schriftgelehrten seiner Zeit. Wir finden für Jesus z.B. Worte von schärfster Kultkritik überliefert, die der Radikalität bei Qohelet kaum nachstehen (cf. Qoh 4,17ff). Man wird hier besonders auch an das "Anti-thetische" denken, das sich gegen die übliche Ordnung und Lehre wendet: "Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist... *Ich* aber sage euch..." (Mt 5,21ff). Zu nennen ist

20 Vayigra rabba 28 und Qoheleth rabba zu Qoh 1,3 et 11,9; cf. Emmanuel Podechard, *L'Ecclésiaste*, Paris, Gabalda, 1912, p. 11: "Les sages (חכמים) voulaient cacher le livre de Qohéleth, parce qu'ils trouvaient en lui des paroles qui inclinaient à l'hérésie".

schliesslich auch seine Ablehnung jedes Versuches, Gott und Gottes Vergeltung in dieser Welt ablesen und verrechnen zu wollen: "Gott lässt seine Sonne aufgehen über Böse *und* Gute und lässt regnen über Gerechte *und* Ungerechte" (Mt 5,45). Es kann gar kein Zweifel daran bestehen, dass sehr viel Häretisches von einem "ordo *inversus*" in dem Lehren dieses Jesus gewesen sein muss. Aber entscheidender war – und darin geht Jesus über Qohelet hinaus –, dass er nicht nur einen "ordo inversus" *gelehrt* hat, sondern vor allem *gelebt* hat. Vermutlich hat beides, Lehre *und* Leben eines "ordo inversus", ihn ans Kreuz gebracht. Die Jesus-Erzählungen in den Evangelien fahren auf dieser Linie fort: sie wagen, den Gekreuzigten als den Messias zu verkündigen, als die Königsgestalt, die seit Jahrhunderten von Israel erwartet wurde; Jesus ist der Gesalbte Gottes, der von einer vordem zwielichtigen Frauengestalt gesalbt worden ist; er ist der Gekrönte, indem man ihm eine Dornenkrone auf den Kopf gedrückt hat; er ist der Erhöhte, indem man ihn hoch an ein Kreuz gehängt hat usw. *Alles* wird darangesetzt, dass der "ordo *inversus*", gemessen an der üblichen Messias-Ordnung, deutlich wird.

Ich will hier der Frage des "Historischen Jesus" nicht weiter nachgehen[21]; im Rahmen dieser Jahrestagung der "Schweizerischen Gesellschaft für allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft" geht es ja vor allem um *Literatur*. Der (historische) Jesus aber hat bekanntlich keine "Literatur" geschrieben; es wird nur einmal erzählt, dass er etwas in den Sand geschrieben habe (Joh 8,6.8) – und der Wind ist darüber gegangen, und dann war es nicht mehr da. "Literatur" hat dann allerdings Paulus aus der Jesus-Tradition gemacht: Briefliteratur, die von erheblichem theologischen Niveau und von unermesslicher Wirkung war. Paulus hat den "ordo inversus" des Jesus von Nazareth *reflektiert*; er hat das, was Jesus in erster Linie *gelebt* hatte, in theologische Systematik umgesetzt. Er ist der Initiator christlicher *Theologie*. Und die Theologie, die er in seinen Briefen entfaltet, ist in ganz entscheidender Weise von den Gedanken geprägt, die ich in das Umfeld von "ordo inversus" einordnen möchte: es ist bewusst eine "*verkehrte* Welt", die den Normen der Zeit entgegengesetzt ist, eine

21 Vgl. dazu jetzt besonders Gerd Theißen und Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

Theologie, die ihre Mitte – wie bei Qohelet – im *Tod* findet, mehr noch: in einem sozusagen *radikalisierten* Tod, nämlich im Kreuzestod:

> Im Wort vom Kreuz hat Gott die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht. Denn während Juden Wunderzeichen fordern und Griechen nach philosophischer Weisheit fragen, predigen wir einen Gekreuzigten, für die Juden ein Ärgernis, für die Griechen eine Torheit. (1Kor 1,18ff)

Ist diese ganze Umkehrung der Werte-Ordnung nicht sehr nah bei der alten "Ludlul bēl nēmeqi"-Dichtung, in der zu lesen ist: "Was einem gut erscheint, ist wertlos vor Gott"? Und man darf wohl auch umgekehrt formulieren: Was in der traditionellen Weltordnung als wert*los* erscheint, ist *gut* vor Gott. Kaum anders liest es sich in den Worten des Paulus: "Was vor der Welt töricht und schwach ist, hat Gott erwählt" (1Kor 1,27). Natürlich könnte man schnellhin sagen, dass es sich hier um nichts anderes als die tröstende Ideologie der im Leben Zukurzgekommenen handele. Eine solche Erklärung ginge aber völlig an den Tatsachen vorbei; es gibt keinerlei glaubwürdige Anzeichen, dass Paulus so ein "Zukurzgekommener" gewesen sei, der *deshalb* diese Theologie eines "ordo inversus" entwickelt habe. Und schon gar nicht geht es bei Paulus um ein Vertrösten auf ein besseres Jenseits.

Es geht ihm um eine alternative "menschliche Lebensordnung", wie ich im Titel dieses dritten Teils formuliert habe; anders gesagt: es geht um die programmatische Entwicklung der Vorstellung einer Ordnung für menschliches Leben, das hier und jetzt gelingen soll. Paulus entwickelt im Brief an die Gemeinde von Korinth sein theologisches Konzept als *Anti*-Ordnung gegen die beiden vorherrschenden Systeme in seiner eigenen Welt: gegen die jüdisch-religiöse Ordnung und gegen die griechisch-philosophische Ordnung. In der *jüdischen* Ordnung sieht er vor allem aus zwei Gründen ein Hindernis für die Verwirklichung zutiefst *menschlichen* Lebens: (1) der Mirakelglaube oder die "Wunderzeichen", von denen Paulus hier schreibt, können davon ablenken, Realitäten der menschlichen Existenz auf dieser Erde nicht ernst genug zu nehmen, mehr von *Gott*, seinen Wundern und seiner Zukunft zu erwarten als auf die *Menschen* in ihrem Leben hier und jetzt zu blicken; (2) die zentrale Bedeutung des Gesetzes im Judentum, der Tora, suggeriert zu leicht die Idee, der Mensch könne

eine Perfektion finden, seine "Gerechtigkeit vor Gott", wie es gemäss dem jüdischen Sprachgebrauch heisst. Paulus schlägt stattdessen ein Mensch-Sein vor *ohne* Mirakelglaube und *ohne* Perfektionsglaube. – Was er an der *griechischen* Ordnung verwirft, ist die σοφία, die zu seiner Zeit zum Inbegriff eines intellektuellen philosophischen Systems geworden war. Das war freilich nicht immer so der Fall für den Begriff der σοφία[22]; aber die Definition des Aristoteles hatte kanonische Wirkung gewonnen: σοφία als die Kenntnis der Gründe und Zusammenhänge. "Illusion!", würde Paulus sagen; die letzten Gründe und Urgründe bleiben dem Menschen verborgen, und wer auf solche σοφία menschliches Leben gründen will, gerät in die Hybris, die die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf missachten kann, die Grenze zwischen Wissen und Nicht-Wissen.

Jüdischer *ordo* und griechischer *ordo* sind nur die konkreten Beispiele aus der Lebenswelt des Paulus. Aus seinem Brief an die Gemeinde in Rom könnte man noch ein weiteres Beispiel von "ordo *inversus*" in der Theologie des Paulus anführen: das Anti-Modell zur römisch-politischen Ordnung. Es geht aber um mehr als eine nur historische Verankerung seiner Theologie in einer konkreten Zeitsituation; Judentum, Griechentum und Römertum dienen ihm als Beispiele dafür, wie menschliche Lebensordnung letztlich *nicht* gefunden werden kann. Allen dreien ist gemeinsam, dass das Menschenbild und der "ordo mundi" im Blick auf eine Grösse, eine Macht oder eine Perfektion gesucht werden: Perfektion in der Tora-Verwirklichung, Perfektion in der philosophischen Systematik, Perfektion in der Durchsetzung einer politischen Ordnung. Es ist überall der Blick nach *oben*, auf die *oberen* Ränge der Hierarchie: gleichgültig, ob es sich um eine religiöse, intellektuelle oder politische Hierarchisierung handelt. Entscheidend ist in jedem Fall der Leistungsdruck: nur wer *Besseres* leistet als der andere, verwirklicht *besser* sein Mensch-Sein.

Der "ordo inversus" des Paulus blickt nach *unten*: nur wer den *Schwächeren* in sein eigenes Leben und Denken hineinnimmt, verwirklicht wahrhaft menschliche Lebensordnung. Dieser "Blick nach unten" hat fundamental damit zu tun, dass man eben nicht nur

22 Cf. meine Skizze zum Verständnis der σοφία in: "De la 'Krise der Weisheit' à la 'Weisheit der Krise'" (s.o. Anm. 15).

religiös, sozial oder politisch nach "unten" blickt, sondern vor allem *existentiell* nach unten: sozusagen hinunter in das eigene Grab, in die eigene Sterblichkeit. Der Tod als *pars pro toto* für *alle* Schwäche. Wer von *dieser* Perspektive aus lebt, der Perspektive des Todes und aller Schwäche, lebt *menschlich*. Die Tiere sterben, wie die Menschen auch sterben (hatte Qohelet geschrieben), aber die Tiere können sich ihr Sterben nicht *bewusst* machen. *Bewusst* aus dem Tod und aus der Schwäche leben – *das* wird als das Eigentliche am Mensch-Sein proklamiert. "Aus dem Tod und aus der Schwäche leben" heisst *nicht*, sich der Resignation hingeben, die Flügel hängen lassen, die Dinge laufen lassen, wie sie laufen. *Das* wäre *nicht* in der Linie des Paulus. Es ist unvorstellbar, mit welcher Energie Paulus den Mittelmeer-Raum durchwandert hat, immer und überall ein Zeuge seiner Theologie des *Kreuzes*; immer und überall ein Zeuge für die *andere* menschliche Lebensordnung. Da war nichts von Resignation angesichts des Todes, sondern das war *volles Leben*, energisch und illusionslos: Leben aus dem Bewusstsein der Schwäche und der Grenzen.

Unsere christliche Welt hat sich an die Symbolik des Kreuzes gewöhnt, viel zu sehr gewöhnt. Das Kreuz hat das Provozierende eines "ordo *inversus*" praktisch völlig verloren. Die Untergrund-Kirche war zur *Ecclesia triumphans* geworden, und den Mann am Kreuz hat man zum Pantokrator in den Apsiden der grossen Basiliken stilisiert. Der paulinischen Theologie des "ordo *inversus*" ist es kaum anders gegangen: die *deutero*paulinischen Briefe (1Tim, 2Tim, Tit), die unter dem Namen des Paulus umlaufen, die aber wohl aus dem Anfang des 2. Jahrh. datieren, kehren in den geordneten Rahmen einer Institution zurück. Gewiss: Paulus ist nach Rom gekommen, aber er ist nicht "il Papa" der römischen Kirche geworden. Ein so subversiver und sozusagen "inversiver" Denker *konnte* es nicht werden; er *konnte* nicht "vicarius Dei" in Rom werden, weil er sich vor allem als "vicarius pauperum" verstand (1Kor 9,22): "Ich bin den Schwachen ein Schwacher geworden, damit ich die Schwachen gewinne" – nie aber hätte er schreiben können: "Ich bin den *Starken* ein Starker geworden." Zutiefst geprägt war er von dem Blick nach *unten*; Paulus hat ohne Zweifel *mehr* vom Kreuz als von der Auferstehung geredet und geschrieben, mehr von der Schwäche als von der Stärke, mehr von der Unsicherheit als von der Sicherheit, mehr von der Zeit als von der

Ewigkeit. Die paulinische Theologie eines "ordo *inversus*" wurde zwar offiziell kanonisiert, aber die Kirche begann, immer stärker nach *oben* zu blicken: auf Kaiser und Herrschaft[23].

Drei Wegabschnitte habe ich im vorangehenden vorgestellt; letztlich sind es nichts weiter als drei punktuelle Beispiele: "Ludlul bēl nēmeqi", Qohelet und Paulus. Man könnte noch weitere Beispiele nennen; man müsste die Linien noch besser auszeichnen; es wäre noch manches besser zu machen. Das kann hier nicht geschehen. Der folgende, letzte Teil soll kurz zusammenfassend noch einmal auf den Weg zurückblicken, der abzuschreiten versucht worden ist.

Die Begleitung auf dem Weg: eine *kritische, wissenschaftliche* Theologie

Das kennzeichnet meines Erachtens die drei Literaturwerke, die im vorangehenden vergleichend vorgestellt worden sind: eine "kritische" Einstellung, d.h. eine *Kritik* der landläufigen Ideologien eines "ordo mundi". Diese "Kritik" bringt sich in *der* Weise zum Ausdruck, dass überspitzt und anti-thetisch das Bild eines "ordo *inversus*" gezeichnet wird. Diese kritische Theologie ist darin ein "wissenschaftliches" Unternehmen, als sie *nicht* in erster Linie von Traditionen und Dogmen ausgeht, sondern von Erfahrungen und von der Beobachtung der Realitäten. Aus dem Beobachten, Vergleichen und Reflektieren ist *alle* Wissenschaft entstanden, angefangen von den ersten Ansätzen, die uns in der sumerischen Literatur des 4. Jahrtausends greifbar sind[24], über die Ausprägungen in der klassischen Antike bis hin zur moder-

23 Eine sehr schöne, beispielhafte Beschreibung anhand eines Mosaiks aus der Santa Maria Maggiore (5. Jh.) findet man bei Matthias Krieg, "Melchisedek und Abraham: Enkulturation im Dialog. Interpretation eines Bildes und Vermutungen zu seinem Kontext", in: M. Krieg und M. Rose (Hg.), *Universitas in theologia – theologia in universitate*, Zürich, TVZ, 1997, pp. 131-146.

24 Cf., z.B., Antoine Cavigneaux, art. "Lexikalische Listen", in: *Reallexikon für Assyriologie*, VI, 1980-1983, pp. 609-641.

nen Wissenschaft. Auch in den drei Literaturwerken, die im vorangehenden angesprochen wurden, sind es zutiefst *wissenschaftliche* Denkansätze, die sich dort zum Ausdruck bringen. Freilich geht es nicht um *natur*wissenschaftliche Denkmodelle; in diesen Texten soll ja nicht einfach die Beobachtung von "Natur" dargestellt und reflektiert werden, es sollen nicht einzelne Phänomene (φαινόμενα – einzelne "Erscheinungen") beschrieben werden, sondern hier zielt alles letztlich auf den *Menschen*; diese Literatur will einen Beitrag zu einer "Wissenschaft *für den Menschen*" leisten. Und das bedeutet: der Mensch kann sich für sein *Mensch*-Werden nicht mit einer Fülle von *einzelnen* Beobachtungen begnügen, sondern er braucht eine Idee vom *Ganzen*. Und dieses "Ganze" wird z.B. mit der traditionellen Chiffre "Gott" bezeichnet: "*Theo*=logie", die Wissenschaft vom "Göttlichen", ist *fundamental* der Versuch, verantwortbar etwas vom *Ganzen* zu sagen, das der Mensch erfährt und erlebt. Dieses "Ganze" ist sachgerecht nur in der Form des Paradoxalen und Widersprüchlichen zu beschreiben. Je mehr aber ein Zeitgeist dieses Paradoxale vernachlässigt und lieber die Idee eines "*ordo mundi*" auf den Schild hebt, desto mehr muss eine *kritische* Theologie das Bild eines ordo *inversus* in Erinnerung rufen. Das hat sie seit Jahrtausenden getan: sie war eine "Begleitung auf dem Weg" durch die Jahrtausende, seit dem Literaturwerk "Ludlul bēl nēmeqi" über Qohelet und Paulus; und diese Aufgabe wird die Theologie hoffentlich auch noch für weitere Jahrtausende wahrnehmen, nämlich auch weiterhin als "Begleitung auf dem Weg" der Menschheit ihren kritischen Dienst anzubieten. Der "ordo *inversus*" ist nicht irgendein Akzessoir dieser "kritischen Theologie", sondern ist ihr Kernstück selbst. Das wäre meine These, die ich hier vorstellen wollte.

Résumé

Habituellement, on aurait tendance à compter la "théologie", considérée comme "succursale" universitaire de l'Église, parmi les "forces de l'ordre" d'une société qui avaient pour fonction de contribuer à une certaine stabilité éthique, psychique et sociale (*ordo mundi*). On néglige facilement d'autres facettes de la théologie qui permettent de parler plutôt d'une "théologie critique", souvent marginalisée sous prétexte de son caractère intellectuel, subversif, hérétique et j'en passe. En effet,

comparé à l'idéologie d'un *ordo mundi*, le concept fondamental d'une telle "théologie critique" doit être ressenti comme un *ordo inversus*.

Une théologie de cette orientation différente, voire opposée, n'est pas une invention des temps modernes; on trouve ses premières attestations littéraires parmi les textes mésopotamiens ("Ludlul bēl nēmeqi", XIIIe/XIIe s.). Un autre exemple extraordinaire nous est conservé dans le canon des écrits juifs, à savoir dans le livre de l'Ecclésiaste ou Qohéleth. De même, la prédication de Jésus témoigne indubitablement d'une approche qui s'inspire précisément de cette tradition sapientiale et théologique, et le premier écrivain et théologien chrétien, Paul, développe une pensée fondée sur un *ordo inversus* en rejetant tous les idéaux d'un *ordo* juif, grec ou romain.

Le profil qu'a développé cette "théologie critique" au cours de son histoire, peut être décrit en trois étapes: la première marquée par la mise en question du bon fonctionnement d'un *ordo mundi*, la seconde par la supposition que fondamentalement, un *ordo mundi* n'est pas reconnaissable ni démontrable de manière évidente, la troisième par l'idée de développer un concept pour la vie humaine qui, lui, prend justement l'*ordo inversus* (représenté par la mort) pour son point de départ.

La "théologie critique" se sert de ce motif littéraire d'un *ordo inversus* pour démasquer les idéologies et les illusions ainsi que pour dessiner, *e contrario*, une image plus sincère de l'homme, plus modeste, plus réaliste... plus humaine. "C'est la mort qui fait *vivre* (humainement)".