Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 47 (1988)

Artikel: Die alttestamentliche Weisheit und ihre Rationalität

Autor: Schmid, Hans Heinrich

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883127

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: 02.07.2025

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

Studia Philosophica 47/88

HANS HEINRICH SCHMID

Die alttestamentliche Weisheit und ihre Rationalität

I. Alttestamentliche Weisheit

Die alttestamentliche, d. h. altisraelitische Kultur kennt – vor dem positiven Kontakt mit dem Hellenismus (Stichwort: Philo von Alexandrien) – keine Philosophie; das gleiche gilt auch für den übrigen alten Orient. Das Verhältnis zu untersuchen, in welchem die alttestamentlich-altorientalische Weisheit zu jener «Weisheit» steht, auf die die griechische «Philo-Sophie» zielt, wäre ein äusserst interessantes, noch kaum in Angriff genommenes Unternehmen. Zur Debatte steht hier allerdings zunächst die alttestamentliche Weisheit; genauer: die Frage nach der Rationalität, die dieser Weisheit innewohnt, und nach der Geschichte, die diese Weisheit mit dem Thema der Rationalität durchlebt hat.

Eine Begriffsklärung zuvor: In der alttestamentlichen Wissenschaft wird der Begriff Weisheit in doppelter Weise verwendet: a) als Bezeichnung einer besonderen Gruppe von Literaturwerken, der sog. Weisheitsliteratur, zu der in erster Linie die Bücher der Proverbien, Hiob und Kohelet (der Prediger) gezählt werden, aus späterer Zeit auch Jesus Sirach und die Sapientia Salomonis, und b) als Bezeichnung jener besonderen Geistigkeit, die für diese Literatur kennzeichnend ist, die man aber auch ausserhalb ihrer Belege kennt: in einzelnen Psalmen, bei Propheten, aber auch in Erzählwerken – eine Geistigkeit, die sich sichtbar insbesondere vom mythischen Denken wie auch von der Ritualsprache des Kultes unterscheidet, ohne aber dennoch völlig von ihnen geschieden zu sein. Die folgende Darstellung geht von Texten der Weisheits*literatur* aus.

Äussere Kennzeichen der Weisheit sind, dass die Weisheit

a) auffällig alltäglich, fast «profan» einhergeht,

Korrespondenzadresse: Prof. Dr. Hans Heinrich Schmid, In der Halden 11, CH-8603 Schwerzenbach

b) zumindest in ihren älteren Erscheinungsformen mit der offiziellen Religion kaum vermittelt ist,
c) dem Kult eher kritisch gegenübersteht, und
d) auffallend international geprägt ist: so ist sogar ein längerer Abschnitt aus dem biblischen Proverbienbuch unmittelbares Exzerpt aus einer ägyptischen Weisheitslehre (Amenemope).[1]

Worum geht es unter dem Stichwort der Weisheit? Die *ägyptische Weisheit*[2] hat ihren Sitz im Leben zu wesentlichen Stücken in der Beamtenerziehung. Sie formuliert Anweisungen für Beamte und für den Umgang mit Beamten.

> Wenn du einer von den Vertrauten bist, den ein Grosser zum Andern schickt, so verfahre richtig nach dem Wesen der Angelegenheit, für die du geschickt wurdest... Verheimliche nichts von dem, was er dir sagt, und hüte dich vor einer Vergesslichkeit. Bleibe bei der Wahrheit, aber übertreibe sie auch nicht.
> Wenn du bei dem Verwalter eines Amtslokals wartend stehst oder sitzest, so gib acht auf den Diener, der anmeldet; den man ruft, der findet redlich Platz. Das Amtslokal hat seine Ordnung, und alles in ihm geht nach der Mess-Schnur, dränge dich nicht vor, Gott ist es, der den vorderen Platz verleiht, mit dem Ellenbogen erreicht man nichts.
> Wenn du ein Mann in leitender Stellung bist, dann sei geduldig, wenn du die Rede eines Bittstellers anhörst. Fahre ihn nicht an, bevor er seinen Leib ausgekehrt hat von dem, was er dir zu sagen sich vorgenommen hatte. Dem Bedrückten ist es wichtiger, sein Herz zu erleichtern, als dass geschieht, weswegen er gekommen ist... Auch wenn nichts von dem, worum er gebeten hat, erfüllbar ist, so bedeutet das gute Zuhören doch ein Glätten des Herzens.[3]

Die *israelitische* Weisheit, etwa diejenige des Proverbienbuches, besteht im wesentlichen aus Sprichwörtern und Mahnungen, die zum Teil auch eine höfische Situation voraussetzen, häufiger aber sehr allgemein-menschlicher Natur sind.

[höfische Weisheit:]

> Wie die Höhe des Himmels und die Tiefe der Erde,
> so ist auch der Könige Herz unergründlich.

1 Prov 22,17–23,11; wahrscheinlich auch 24,10–12.
2 Vgl. H. Brunner, Die Weisheitsliteratur, in: Handbuch der Orientalistik, hg. von B. Spuler, I/2 90–110; ds., Altägyptische Erziehung, Wiesbaden 1957.
3 Lehre des Ptahhotep, 145–151. 220–231. 264–269. 275.

Werden die Schlacken vom Silber geschieden,
so gelingt dem Goldschmied ein Gerät:
wird der Frevler beseitigt durch königlichen Spruch,
so gewinnt der Thron Bestand durch Gerechtigkeit.
Masse dir nicht Ehre an vor dem König,
und stelle dich nicht an den Platz der Grossen;
denn besser, man sagt zu dir: «Komm hier herauf!»
als dass man dich vor dem Fürsten herabsetzt.
Wenn deine Augen etwas gesehen haben,
bringe es nicht alsbald vor Gericht;
denn was willst du zuletzt machen, wenn dich der andere beschämt.

[allgemein-menschliche Weisheit:]

So wenig wie Schnee zum Sommer und Regen zur Ernte,
so wenig passt Ehre zum Toren.
Wie der Sperling wegflattert und die Schwalbe entfliegt,
so ein unverdienter Fluch: er trifft nicht ein.
Dem Pferd die Peitsche, dem Esel der Zaum
und dem Rücken der Toren die Rute.
. . .
Der Träge steckt seine Hand in die Schüssel:
doch er ist zu faul, sie zum Munde zu führen.[4]

Ähnlich verhält es sich mit der *mesopotamischen* Weisheit[5].

Überblickt man die weisheitlichen Sentenzen in ihrer Fülle, so schälen sich einige für den Weisen bestimmende Grund-Verhaltensmuster heraus: Durch die Weisheitslehre soll der Mensch dazu angeleitet werden, die richtige Zeit zu erkennen, das richtige Mass einzuhalten, das richtige Wort zu finden und das richtige Schweigen zu üben; gleichzeitig wird er dazu angewiesen, Recht und Gerechtigkeit zu tun und Unrecht und «Lüge» zu meiden.

Besonders auffällig ist im biblischen Sprüchebuch die lange Reihung antithetischer Sätze (Prov 10–25), die in fast monotoner Weise einen strengen Zusammenhang von Tat und Ergehen konstatieren:

Ein weiser Sohn macht dem Vater Freude,
aber ein törichter Sohn ist seiner Mutter Herzeleid.

4 Prov 25,3–8; 26,1–3.15.
5 Vgl. W. G. Lambert, Babylonian Wisdom Literature, Oxford 1960.

Schätze, durch Unrecht erworben, nützen nichts,
Wohltun aber errettet vom Tode.
Der Herr lässt den Hunger des Frommen nicht ungestillt,
die Gier des Gottlosen aber stösst er zurück.
Lässige Hand bringt Armut,
fleissige Hand schafft Reichtum.
Wer im Sommer einsammelt, handelt klug,
wer aber schläft in der Ernte, handelt schändlich.
Segnungen kommen vom Haupte des Frommen,
aber der Gottlosen Mund birgt Gewalttat.[6]

Die Weisheit geht davon aus, dass weisem Verhalten ein gutes Ergehen folge.

Welche ratio steht hinter diesem weisheitlichen Denken?

Bis vor wenigen Jahrzehnten wurde die Weisheit eher vordergründig als utilitaristisch und eudämonistisch orientierte «Lebensweisheit» – oder gar als blosse «Klugheitsmoral» – verstanden[7]. Doch in der Zwischenzeit hat sich die Einschätzung der Weisheit qualitativ verändert. Es wurde erkannt, dass das weisheitliche Denken erheblich tiefer greift. Den Ausgangspunkt bildeten Untersuchungen zur *ägyptischen* Weisheitsliteratur, bei denen sich zeigte, dass sich die ägyptische Weisheit immer wieder um den einen Zentralbegriff der «Maat» dreht.

Tut das Rechte (*maa*) dem König, denn die Maat ist das, was der Gott liebt. Sagt das Rechte (*maa*) dem König, denn das, was der König liebt, ist Maat.
Ich war einer, der wahr (*maa*) sprach und vollendet berichtete, in der Art, die der König liebt, da ich wollte, dass es mir dadurch gut gehe beim König und beim grossen Gott, und da ich wollte, dass meine Ehrung sei bei den Menschen und beim grossen Gott.
Ich tat Maat für ihren Herrn, ich erfreute ihn mit dem, was er liebt. Ich redete wahr (*dd.n maa*) und handelte rechtlich (*ir.n maa*), ich redete gut und berichtete gut.
Du sollst die Maat in deinem Hause aussprechen, damit die Grossen, die über dem Lande sind, sich vor dir fürchten.
Tue die Maat, damit du lange auf Erden bleibest. Beruhige den

6 Prov 10,1–6.
7 Vgl. etwa J. Fichtner, Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung, BZAW 62, Giessen 1933; B. Gemser, Sprüche Salomos, Handbuch zum Alten Testament I/16, Tübingen 1937.

Weinenden, unterdrücke keine Witwe, verdränge keinen Mann von der Habe seines Vaters, und beeinträchtige nicht die Grossen in ihrem Besitz.[8]

Was ist bzw. meint «Maat»?[9] Der Begriff «Maat» prägt nicht nur die Weisheitsliteratur, er spielt im alten Ägypten eine prominente Rolle auch in den Bereichen des mythischen Denkens, des Kultes und des Rechtslebens. «Maat» ist die Ur-Ordnung, die der Schöpfergott bei der Erschaffung der Welt setzte. «Maat» ist die Ordnung, die sich – durch mythische Wiederholung – im Kult je neu realisiert, die Ordnung, die sich bei jeder Thronbesteigung des Pharao neu einstellt. Sie ist die Ordnung, die der Richter etabliert, wenn er dem Gerechten zu seinem Recht verhilft, sie ist die Ur-Ordnung, die sichtbar wird, wenn der Nil seine jährliche Überschwemmung bringt und damit die Fruchtbarkeit des Landes gewährleistet, und sie ist am Schluss die Instanz, gegen die beim Totengericht das Herz des Verstorbenen gewogen wird. «Maat» ist die umfassende Grundordnung des Lebens, die dem, der ihr entspricht, das Leben gewährt.

Als solche ist «Maat» der Kernbegriff der Weisheit: «Weisheit» heisst Erkenntnis der Grundordnungen der Welt, der Grundregeln der Schöpfung, und die weisheitlichen Mahnungen leiten ihre Hörer dazu an, sich diesen Ordnungen zu unterziehen, sich «kosmos-konform» zu bewegen und zu verhalten – mehr noch: durch weises Verhalten zur Konstituierung von Kosmos selbst beizutragen. Denn die Weisheit ist dessen gewiss, dass die Welt auf Leben hin angelegt ist, dass sie das Leben birgt und dem, der weise ist, das Leben gewährt.

Es hat sich gezeigt, dass die *altisraelitische* Weisheit nicht wesentlich anders zu verstehen ist[10]. Das ist insofern nicht erstaunlich, als die israelitische Religion der frühen Königszeit insgesamt von Denkvoraussetzungen geprägt war, die dem altorientalischen Schöpfungs- bzw. Kosmosdenken auf weite Strecken entsprechen. So wurde Jahwe als der Schöpfer verstanden, der die Welt in Recht und Gerechtigkeit geschaffen hat, der selber als Richter über Recht und Gerechtigkeit wacht, dessen Gerechtigkeit im Klagelied angerufen werden kann, wenn Not, Leid oder Verfolgung den Kosmos stören, und

8 Inschrift des Kagemni, Urk. I, 194–196; Inschrift des Neferseschemre, Urk. I, 198; Lehre für Merikare, 45f.. 46–48.

9 Vgl. zum folgenden zusammenfassend H. Gese, Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit, Tübingen 1958, 5ff.; H. H. Schmid, Wesen und Geschichte der Weisheit, Berlin 1966, S. 17ff.

10 Vgl. dazu – exemplarisch – die in Anm. 9 eben genannten Arbeiten.

dessen Recht und Gerechtigkeit auf den König übergehen (Ps 72), dass er sie im irdischen Bereich verwirkliche: Jahwe ist der Schutzherr, der Garant der Weltordnung – des «schalom», wie es dann in Israel heisst.

Analog zu den ägyptischen Denkweisen wird auch in Israel die Welt – als göttliche Schöpfung – als ein in sich zusammenhängendes Ganzes verstanden. Dieses Ganze wird als grundsätzlich positiv gewertet: Wo die Schöpfungsordnung intakt ist, realisiert sich Kosmos, lebensermöglichende Ordnung. Diese Ordnung ist in dem Sinne gerecht, dass einer Tat das ihr entsprechende Ergehen folgt. Wer Gerechtigkeit tut, dem widerfährt Gerechtigkeit, und man ist überzeugt: Unrecht kann, darf und wird als Unrecht nicht bestehen bleiben. Wo diese Ordnung gestört wird, sind chaotische Mächte am Werk, die zurückgedrängt werden müssen. Garant dieser Ordnung ist kein anderer als der (Schöpfer-)Gott, der über dieser Ordnung wacht, Unrecht ahndet und – in vielfältiger Weise – den Zusammenhang von Tat und Ergehen vollstreckt.

Diese Ordnung zu erkennen und den Menschen dazu anzuleiten, sich ihr einzugliedern, mehr noch: sie mit zu konstituieren (Maat, Recht und Gerechtigkeit tun, sagen, reden) – um dadurch das Leben zu gewinnen – das ist das Ziel der Weisheit. Weisheit und Leben gehören aufs engste zusammen, Weltvertrauen und Gottvertrauen, Welterwartung und Gotterwartung sind praktisch deckungsgleich, zwei Seiten ein und desselben Sachzusammenhanges.

> Die Weisheit ist ein Lebensbaum
> denen, die sie ergreifen,[11]

sagt so das Alte Testament, oder:

> Wer feststeht in der Gerechtigkeit,
> dem gereicht es zum Leben;
> wer aber dem Bösen nachjagt,
> dem gereicht es zum Tode.[12]

Welches sind die Quellen weisheitlicher Welterkenntnis? Die enge Beziehung der weisheitlichen Sentenzen auf die alltägliche Lebenswelt lenkt den Blick auf die «Erfahrung». So wurde denn vor allem von G. von Rad, einem der Altmeister der alttestamentlichen Wissenschaft, die alttestamentliche Weisheit programmatisch als «Erfahrungsweisheit» beschrieben und unter dem Begriff der «Freisetzung der Vernunft» in den Kontext einer alttestamentlichen «Aufklärung» gerückt[13].

11 Prov 3,18.
12 Prov 11,19.
13 G. von Rad, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970.

Zweifellos ist die Weisheit auf Erfahrung und Erfahrbarkeit ausgerichtet. Dennoch ist der Begriff «*Erfahrungs*weisheit» dem Phänomen dann nicht ganz angemessen, wenn damit ausgesagt sein soll, dass die Weisheit ihre Lehren unmittelbar, «empirisch» aus dem deduziert, was dem Menschen in der Welt widerfährt. Denn die Erfahrung, auf die sich die Weisheit beruft, ist nicht primär die individuelle als vielmehr die traditionelle Erfahrung: Die Weisheit, die der «Vater» dem «Sohn» vermittelt, soll diesem *die* Hinsichten und Gesichtspunkte mitgeben, unter denen ihm das, was ihm widerfährt, seinerseits erst zur Erfahrung *werden* soll. Der «Sohn» soll die innerweltlichen Zusammenhänge als positiv und lebensermöglichend erfahren und erkennen. Insofern ist die Weisheit – gerade in ihrer Bezogenheit auf Erfahrung – mindestens ebensosehr Postulat wie Erfahrung, Ausdruck einer Art apriorischen «Ur-Glaubens».

«Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein» oder «Hochmut kommt vor dem Fall» – beides alttestamentliche Weisheitssätze[14] – das ist nicht nur Beschreibung, das ist ebensosehr Postulat: So sollte es sein.

Dieser postulative Charakter der Weisheit lässt sich noch an unserem eigenen Sprichwortschatz exemplifizieren. Wir sagen: «Morgenstund' hat Gold im Mund» und «Müssiggang ist aller Laster Anfang». Vom alltäglichen Erleben her liesse sich auch formulieren: «Morgenstund' ist aller Laster Anfang» und «Müssiggang hat Gold im Mund». Doch das wird nicht zum Sprichwort. Das mag es zwar auch geben, doch das führt nicht zum Leben. Gerade in der Verfremdung macht der Kalauer deutlich, worauf die Weisheit zielt: auf den Erfahrungshorizont der *positiven* Weltzusammenhänge.

Doch auch gegenüber Begriffen wie «Aufklärung» und «Freisetzung der Vernunft» ist Zurückhaltung am Platz. Gewiss hat die Weisheit ihre ratio – aber das haben auf ihre Weise auch Mythos und Kult. Und von einer aufgeklärten «*Autonomie* der Vernunft» kann schon gar nicht die Rede sein. Im Gegenteil: Es geht um eine in hohem Masse «gebundene» Vernunft. Auch wenn die Weisheit auf Evidenz hin angelegt ist, bleibt es eine *behauptete* Evidenz. Gerade indem die Weisheit auf Evidenz aus ist, beruft sie sich auf *Tradition*: Es ist immer wieder der Vater, der seinen Sohn lehrt – und wo einzelne Weisheitslehren mit Verfassernamen bedacht werden, sind es in aller Regel paradigmatische Weise einer frühen Vergangenheit, Salomo in Israel, Ptahhotep in Ägypten – oder die sieben Weisen in Griechenland. Erfahrung, Tradition und Evidenz spielen in der Weisheit in äusserst komplexer Weise ineinander.

14 Prov 27,27; Jes Sir 27,26 (vgl. Koh 10,8) bzw. Prov 16,18.

II. Die Krise der alttestamentlichen Weisheit

Zu einem bestimmten Zeitpunkt der israelitischen Geistesgeschichte gerät die altweisheitliche Weltsicht in eine Krise, verliert diese Rationalität ihre Evidenz, verliert sie die Fähigkeit, Wirklichkeit verbindlich zu erschliessen. Der Vorgang ist nicht leicht auf eine Jahreszahl festzulegen; der Umkreis ist jedenfalls der des Zusammenbrechens der Eigenstaatlichkeit Israels, der Umkreis der exilisch-nachexilischen Zeit Israels. Im politischen Bereich artikuliert sich die Krise in der Frage, wie denn Jahwe den Untergang Israels zulassen konnte – oder hatte er Israel gar verlassen? –; im engeren Bereich der Weisheitsliteratur entzündet sie sich vor allem an der schmerzlichen Erkenntnis, dass sich der für die Weisheit so zentrale Zusammenhang von Tat und Ergehen oft genug nicht vollzieht. Warum muss der Gerechte leiden – warum geht es dem Gottlosen so gut?

Zahlreiche Psalmen mühen sich um diese Fundamental-Anfrage an die Weisheit[15]; literaturbildend wird sie in den Büchern Hiob und Kohelet. Analogien finden sich in Ägypten und Mesopotamien[16] – und in Griechenland formuliert sie zum ersten Mal der Elegiker Theognis: «Wie kann das gerecht sein, dass der Gerechte, der keinerlei Frevel verübt hat, ungerechtes Geschick erleidet?»[17]

Die Frage erhebt sich da, wo die überlieferte ratio das konkrete Erleben nicht mehr zu umfangen vermag, wo die Welt*erfahrung* in Widerspruch zur Welt*erwartung* gerät, wo die Welt ihre innere Einheit und Geordnetheit verloren zu haben scheint.

Besonders eindrücklich ist diese Differenzerfahrung an Kohelet zu beobachten: Kohelet unterscheidet zwischen dem, was er sieht, und dem, was er weiss[18]: Er *sieht*, dass Unrecht keineswegs notwendig ins Verderben führt, und dass umgekehrt Gerechte keineswegs automatisch das Leben gewinnen. Er sieht, dass Frevler eine Bestattung bekommen, als wären sie Gerechte, während Gerechte draussen vor den Toren verscharrt werden. Er sieht, dass der Weise vor dem Toren keinen Vorzug hat; am Schluss trifft beide das gleiche Geschick: der Tod.

15 Vgl. etwa Ps 10; 73; 94; vgl. 36; 37.
16 Vgl. wieder die o. Anm. 9 angegebenen Untersuchungen.
17 Fragm. 743.
18 Koh 8,9ff.

Dennoch *weiss* er,

> dass es denen, die Gott fürchten, wohlgehen wird,
> während es dem Frevler nicht gut ergehen
> und er seine Tage nicht dehnen wird[19].

Doch dieses Wissen ist mit dem Erleben, dem Sehen, nicht mehr vermittelbar.

Ähnlich verhält es sich im Blick auf die Zeit. Zwar weiss Kohelet gut weisheitlich, dass jedes Ding seine Zeit hat[20]. Doch während es der traditionellen Weisheit in ihrem Kontext gerade darum ging, die «richtige» Zeit zu erkennen, stellt Kohelet fest, dass dem Menschen die Erkenntnis der richtigen Zeit verwehrt bleibt[21]. Die Krise der Weisheit ist perfekt:

> »Wer kann wissen, was dem Menschen im Leben gut ist
> für die wenigen Tage des nichtigen Daseins?»[22]

Das führt zum berühmten *habel habalim*, vanitas vanitatum, «alles ist eitel». Dem Menschen bleibt nur, das kleine Glück der Stunde zu ergreifen: Essen und Trinken und sich's wohl-sein-Lassen beim geliebten Weib[23]. Das ist sein «Teil» – auf den Versuch, das Ganze zu erfassen, muss er verzichten.

Hier mag noch einmal das Stichwort der «Aufklärung» ins Spiel kommen. Wenn irgendwo im Alten Testament so etwas wie «Aufklärung» greifbar ist, dann ist es hier, nicht bei der Etablierung der Weisheit, sondern in ihrer Krise, da, wo sich eine eigenständige Weltbeobachtung gegen die traditionelle Weisheit stellt.

Doch der Versuch, das Ganze zu erfassen, gibt der Mensch nicht auf, auch im Alten Testament nicht. Doch wo soll er ansetzen? Im Alten Testament wird das Problem auf drei Ebenen angegangen:

a) theologisch,
b) anthropologisch, und
c) kosmologisch.

19 Koh 8,12f.
20 Koh 3,1ff.
21 Koh 3,11.
22 Koh 7,1.
23 Koh 3,12f.; 22; 5,17f.; 9,9.

a) Der theologische Zugang

Die in der Krise der Weisheit aufgebrochenen Fragen: «Warum geht es den Gottlosen so gut?» und «Warum muss der Gerechte leiden?» sind im Alten Testament nicht primär Fragen der Neugier oder der Bemühung um eine theoretische Welterklärung. Ihr primärer Sitz im Leben ist vielmehr die *Klage*. Die entsprechenden Psalmen beklagen den Zusammenbruch der ratio dieser Welt vor Gott. Sie bitten Gott um sein Eingreifen: Er ist ja der, der die Ordnung der Welt gewährleisten soll. Diese Psalmen klagen gleichsam bei Gott die heile Weltordnung ein. Doch Gott bleibt stumm. So wird die Klage zur Anklage Gottes, zum Vorwurf an Gott, besonders nachdrücklich in den Klagen Hiobs[24]. So erhebt sich an der Krise der weisheitlichen Rationalität die *Frage nach Gott*. Sie wird auch zum Argument gegen die Gerechten im Munde der Frevler, die hämisch feststellen: «Er hat keine Hilfe bei Gott» oder: «Er ahndet's nicht, es ist kein Gott»[25]. Wo die Welt ihre Ordnung verliert, wird Gott zum Problem; Gott selbst scheint widerlegt zu sein.

Das fordert theologische Reflexion heraus.

In der *Hiobdichtung*[26] beteuert Hiob seine Unschuld und beklagt sein ungerechtes Geschick, während die Freunde mit allen Mitteln eine Schuld Hiobs zu erweisen suchen, um Hiobs Leiden zu erklären. Unter je umgekehrten Vorzeichen gehen beide Gesprächspartner vom altweisheitlichen Zusammenhang von Tat und Ergehen aus – und es kommt zu keiner Verständigung: Das «Hiob»-Problem ist auf dieser Ebene nicht zu lösen. Die «Lösung» ergeht in einer mehrteiligen Gottesrede[27], in der dem Hiob in einer langen Reihe von rhetorischen Fragen die Ökonomie und Wohlgeordnetheit dieser Welt vor Augen geführt wird – gerade auch in Sachzusammenhängen, die Hiob nicht zu überblicken vermag[28]. Im besonderen ist von Tieren die Rede, die Gott sicher in Händen hält; Tiere (Steinbock, Wildesel, Strauss, Wildpferd, Geier), die geographisch in der unwirtlichen Gegend zwischen Kulturland und Wüste leben und in der Bildsprache des alten Orients die chaotischen Kräfte symbolisieren, die den Kosmos dauernd bedrohen[29]. Selbst Nilpferd und Krokodil, die

24 Vgl. vor allem Hi 7,11–21, ähnlich aber mehrfach, implizit schon in der Verfluchung des Tages der Geburt Hi 3,2ff. Für ägyptische Parallelen vgl. E. Otto, Der Vorwurf an Gott, Hildesheim 1951.

25 Ps 3,3 bzw. Ps 10,4; 14,1.

26 Hi 3–41.

27 Hi 38–41.

28 Hi 38.

29 Hi 39. Vgl. O. Keel, Jahwes Entgegnung an Ijob, FRLANT 121, Göttingen 1978.

im hebräischen Text mit Namen von Chaos-Ungeheuern benannt sind[30], sind diesem Gott unterworfen[31]. Ja, wird hier gesagt, es *gibt* chaotische Kräfte in dieser Welt, aber Gott hält auch sie in seiner Hand. Das gilt, auch wenn «Hiob», der Mensch, das nicht einsehen und nicht überprüfen kann. Zum Schluss sagt Hiob: «Vom Hörensagen hatte ich von dir gehört, nun aber hat dich mein Auge gesehen»[32]. Dass Gott die Welt in ihrer Ordnung hält, wird zur Glaubensaussage, die gerade da ihren Ort hat, wo ihre unmittelbare Verifizierbarkeit dahingefallen ist. «Glaube» wird da zum Thema, wo Gottesgewissheit und Welterfahrung nicht mehr deckungsgleich sind, sondern in ein dialektisches Verhältnis treten.

Einen etwas anderen Weg beschreitet die *Hiobnovelle*[33]. Unter dem Bild der Wette zwischen Gott und dem Satan wird die Frage debattiert, ob das Böse in der Welt im Sinne eines Dualismus auf eine widergöttliche Macht zurückzuführen sei. Erzählend formuliert die Novelle die Antwort: Wenn der Mensch wie Hiob sagen kann

> Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen,
> der Name des Herrn sei gelobt[34]

oder

> Das Gute nehmen wir an von Gott
> und das Böse sollen wir nicht annehmen[35]

– das heisst: wenn Gott nicht nur als Inbegriff des Guten gesehen wird, sondern als der geglaubt wird, der das Leben und die Welt in all ihrer Ambivalenz trägt, dann *kann* es keinen Satan geben; folgerichtig verschwindet die Figur des Satans denn auch am Schluss sang- und klanglos aus der Erzählung.

An diesem Punkt bahnt sich eine für die biblische Tradition wichtige Modifikation des Gottesverständnisses an: Gott ist nicht mehr nur einfach der Garant der positiven Weltzusammenhänge, sondern Gott ist die Instanz, die dem Menschen ermöglicht, die Ambivalenz der Wirklichkeit durchzuhalten und in ihr zu bestehen. Die Krise der Weisheit führt zu einer erheblich differenzierteren Rede von Gott.

30 Behemot Hi 40,15 (Zürcher Bibel 40,10) und Leviathan 40,25 (Zürcher Bibel 40,20).
31 Hi 40f.
32 Hi 42,5.
33 Hi 1,1–2,10; 42,10–17. Die Hiob*novelle* ist nicht nur aus stilistischen Gründen von der Hiob*dichtung* abzuheben; sie zeichnet auch einen ganz anderen Hiob: Während der Hiob der Hiobdichtung sich gegen seinen Gott auflehnt, nimmt der Hiob der Hiobnovelle sein Geschick in Gottesfurcht aus Gottes Hand entgegen.
34 Hi 1,21.
35 Hi 2,10.

In diesen Zusammenhang gehören auch die nicht wenigen Psalmen, die wir heute als «*Vergewisserungspsalmen*» bezeichnen[36]: Psalmen, die von Gott nicht mehr nur – wie die Klagepsalmen – die Wende zum Guten erwarten, sondern sich Gottes als Grund des Lebens gerade unter dem Eindruck einer *widersprüchlich* gewordenen Welterfahrung versichern. Zu diesen Psalmen gehört etwa der bekannte *Ps 23*, der in seinem «Wandern im finsteren Tal» nicht um Rettung aus der Finsternis bittet, sondern der Gegenwart Gottes gerade auch am dunklen Ort gewiss ist[37].

Einen andern Akzent zur Problembewältigung setzen die ersten neun (jüngeren) Kapitel des Proverbienbuches (*Prov 1–9*). Hier wird, im Unterschied zur älteren Weisheit, die Weisheit zu einer eigenständigen Gestalt personifiziert. Sie beginnt selbst zu reden, zu mahnen, zu locken, um sich zu werben. Sie wird als Gastgeberin vorgestellt, die die Vorübergehenden anspricht und mit beredten Worten zum Tisch der Weisheit lädt:

> Hört auf mich, meine Söhne,
> höret auf Mahnung, dass ihr weise werdet.
> . . .
> Denn wer mich findet, der findet das Leben
> und erlangt Wohlgefallen beim Herrn.[38]

Warum dies geschieht, wird am Schluss des Abschnittes deutlich, wo neben die Frau Weisheit die Frau Torheit tritt, die – äusserlich vom «Frau Weisheit» kaum unterscheidbar – mit umgekehrten Vorzeichen *ihr* Haus anpreist. Was sie verheisst, ist verführerisch:

> Gestohlenes Wasser ist süss,
> und heimliches Brot schmeckt gut[39]

– es ist das, was uns oben als die Verfremdung der Weisheit entgegentrat. Während Frau Weisheit darum wirbt, auch *gegen* das vordergründige Erleben an der Weisheit festzuhalten, ermuntert Frau Torheit dazu, der vordergründigen Erfahrung nachzugeben.

Was hat sich damit vollzogen? Die Weisheit ist nicht mehr eindeutig, es ist strittig geworden, was wahre Weisheit ist; der Mensch steht im Widerstreit zwischen Weisheit und Torheit, er steht vor der Entscheidung zwischen Weisheit und Torheit. Herakles steht am Scheidewege. Auch hier wird die

36 F. Stolz, Psalmen im nachkultischen Raum, ThSt 129, Zürich 1983.
37 Vgl. auch Ps 32; 37; 49; 62; 73 u.a.
38 Prov 8,32f.
39 Prov 9,17.

Entscheidung zur Weisheit zu einer *Glaubens*entscheidung. Hier hat denn auch die berühmte Formulierung ihren Ort:

> Jahwefurcht ist der Anfang der Weisheit.[40]

Die Identität von Weltvertrauen und Gottvertrauen ist zerbrochen. Weltvertrauen allein reicht nicht mehr aus; um weise zu sein bedarf es der Gottesfurcht. Die Gottesfurcht ermöglicht, auch in der Situation der mehrdeutig gewordenen Erfahrung den Anspruch der Weisheit und des Lebens durchzuhalten, im Vertrauen auf den, der als Schöpfer der Welt den Zusammenhang von Weisheit und Leben gerade auch im Widerstreit der Erfahrung gewährt.

b) Der anthropologische Zugang

Im Zusammenbruch des altweisheitlichen Denkens stellt sich aber nicht nur die Frage nach Gott, sondern auch die *Frage nach dem Menschen*. Kann sich denn der Mensch überhaupt so (positiv) verhalten, dass er im Sinne der Weisheit wirklich Kosmos konstituieren kann? Gibt es für ihn ein posse non peccare?

Es gibt im Alten Testament prominente Stimmen, die das bezweifeln. Eine von ihnen wird in *Ps 143* laut, wo es heisst:

> O Herr, höre auf mein Gebet,
> vernimm mein Flehen,
> in deiner Treue, in deiner Gande erhöre mich!
> Gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht,
> kein Lebender ist ja vor dir gerecht.[41]

Zentral wird die Frage in der *Urgeschichte der Genesis* (Gen 1–11) abgehandelt. Die Erzählung vom Sündenfall[42] berichtet vom Verlust des Paradieses. Ihr Thema ist: Warum lebt der Mensch der Geschichte nicht im Paradies?, und ihre Antwort lautet: Das hängt damit zusammen, dass der Mensch vom Baum der Erkenntnis gegessen und die Fähigkeit der Unterscheidung von Gut und Böse gewonnen hat. Unterscheiden von Gut und Böse ist eine grundweisheitliche Fähigkeit. Gerade dazu wollte die Weisheit anleiten: zwischen Gut und Böse, zwischen lebensförderlich und lebenshinderlich zu unterscheiden, für

40 1,7; 9,10; Ps 111,10.
41 Ps 143,1f.
42 Gen 2f.

das Leben selber einzustehen, Verantwortung zu übernehmen[43]. Solcherweise zwischen Gut und Böse unterscheiden zu können, macht den Menschen erst eigentlich zum Menschen.

Die Urgeschichte zeigt nun aber, dass gerade in dieser Grundfähigkeit des Menschen gleichzeitig dessen Grundgefährdung liegt, und die gleiche Geschichte bringt das auch auf den Begriff: «sein zu wollen wie Gott»[44]. Griechenland hat für solche Grenzüberscheitungen des Menschen den Begriff der «Hybris» geprägt.

Diese Ambivalenz des Menschen zwischen Können und Versagen wird dann im Fortgang der Urgeschichte illustriert – und zwar nach beiden Seiten. Auf der einen Seite ist da Kain, der den Abel erschlägt[45], und ist die Menschheit, die Türme bis in den Himmel baut[46] – das heisst: da ist die problematische Entwicklung der Menschheit. Auf der andern Seite ist da aber auch der erste Hirt, der erste Bauer, der erste Städtebauer, der erste Musiker, der erste Schmied[47]: da sind auch die positiven kulturellen Errungenschaften des Menschen. Beide Seiten des Menschen gehören zusammen und hängen eng ineinander.

In gewisser Analogie dazu werden später die Philosophen sagen, die negative Seite des Menschseins sei der Preis für die Freiheit des Menschen. Sie werden hinzufügen, dass darum die nicht-paradiesische Welt doch die beste von allen möglichen Welten sei. So optimistisch ist allerdings die biblische Urgeschichte nicht. Ihre Summe zieht sie mit dem Bild der Sintflut[48]: Ginge es nur nach dem Tun des Menschen – und nach dem Zusammenhang von Tat und Ergehen –, wäre die Welt schon lange untergegangen. Dass die Welt nach wie vor existiert und Leben gewährt, hat einen anderen Grund; dies beruht auf einer göttlichen Verheissung:

> Ich will hinfort nicht mehr die Erde um der Menschen willen verfluchen.
> Ich will hinfort nicht mehr schlagen, was da lebt, wie ich getan habe.
> Solange die Erde steht, soll nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.[49]

43 Vgl. dazu etwa die Erzählung von 1. Kön 3.
44 Gen 3,5.
45 Gen 4,1–16.
46 Gen 11,1–9.
47 Gen 4,17–22.
48 Gen 6–8.
49 Gen 8,21f.

Dass die Welt besteht – und noch immer besteht –, ist nicht der menschlichen Weisheit zu verdanken, sondern jener Weisheit und Zusage Gottes, die noch anders und höher ist als die Weisheit des Menschen. So verweist am Schluss auch die Frage nach dem Menschen auf die Frage nach Gott.

Eine andere Linie findet sich in der *priesterlichen Kultgesetzgebung* des Buches Leviticus. Gott verordnet Israel durch die Vermittlung des Mose ein immenses Kultinstitut. Die Opfer, die da eingerichtet werden, haben alle sühnende Funktion. Vorausgesetzt ist dabei einerseits, dass die Schuld des Menschen als Hauptgrund dafür angesehen wird, dass der Mensch vom Heil, vom Leben entfernt ist, und andererseits, dass diese Schuld zu gross ist, als dass sich der Mensch von sich aus von ihr befreien könnte. Gott selbst muss dem Menschen die Möglichkeit der Sühne an die Hand geben. Denn erst wenn die Schuld vergeben ist, nicht angerechnet wird, erst dann kann wieder von Heil und «Leben» im Vollsinn des Wortes gesprochen werden. Dass hier Schritte getan werden, an die dann im Neuen Testament, nicht zuletzt von Paulus, angeknüpft wird, ist unübersehbar.

c) Der kosmologische Zugang

Die Krise der Weisheit hat nicht nur die Frage nach Gott und die Frage nach dem Menschen evoziert, sondern auch die *Frage nach der Welt*. Was ist es denn um diese Welt, die offensichtlich nicht so ist, wie sie sein sollte?

Besonders eindrücklich wird das Problem exponiert in einem Lied über die Weisheit in *Hiob 28*. Das Gedicht preist zunächst[50] die weitreichende Fähigkeit des Menschen, den Dingen auf den Grund zu gehen. Bis in die tiefsten Berge hinein vermag er seine Schächte vorzutreiben, auf Pfaden, die selbst der Falke nicht sieht und der Löwe nicht beschreiten kann. Die Härte des Gesteins, das Dunkel, die einbrechenden Wasser – alles, was sich ihm entgegenstellt, vermag der Mensch zu überwinden, und er stösst vor zu den grössten Schätzen, die die Welt gewähren kann, Silber, Gold und Lapislazuli. Doch dann kommt das grosse Aber:

> Doch die Weisheit – wo ist sie zu finden?
> Wo ist die Stätte der Erkenntnis?
> Der Mensch kennt nicht den Weg zu ihr,
> sie ist nicht zu finden im Land der Lebendigen.

50 Hi 28,1–11

Die Flut spricht: In mir ist sie nicht,
und das Meer spricht: Sie ist nicht bei mir.
. . .
Die Weisheit also – woher kommt sie?
Wo ist die Stätte der Erkenntnis?
Verhüllt ist sie den Augen alles Lebendigen,
und den Vögeln des Himmels ist sie verborgen.
Abgrund und Tod, sie sprechen:
Nur ein Gerücht von ihr haben wir gehört.
Gott allein weiss den Weg zu ihr,
und er, er kennt ihre Stätte.[51]

In dieser Welt ist die Weisheit nicht (mehr) zu finden. Sie ist kein Teil dieser Welt (mehr). Es gibt sie, ja, und Gott weiss den Weg zu ihr – aber nur er. Die Weisheit der Welt, ihr Sinn, liegt ausserhalb ihrer selbst.

Ist damit die Situation in der Welt nicht hoffnungslos geworden? Das Alte Testament meint Nein, und dies wiederum in verschiedenartiger Weise; genannt seien kurz die interessantesten Positionen:

In *Mal 3*, beim letzten Propheten des alttestamentlichen Prophetenkanons, wird einmal die Klage darüber laut, dass es dem Frevler gut geht und sich der Einsatz für die Gerechtigkeit in dieser Welt nicht lohnt[52]. Doch den angefochtenen Gerechten wird gesagt, dass ihre Namen in einem Buch aufgeschrieben seien, das dann, am Tage, da Gott einschreitet, geöffnet werde.

Dann werdet ihr wieder den Unterschied sehen
zwischen dem Gerechten und dem Gottlosen,
zwischen dem, der Gott dient, und dem, der ihm nicht dient.[53]

An jenem Tage wird die jetzt verborgene Weisheit (und Gerechtigkeit) offenbar werden – auch ein Thema, das das Neue Testament wieder aufgreifen wird.

Dieser Text zeigt – in nuce – den problemgeschichtlichen Ort des *eschatologischen* Denkens im Alten Testament. Vor dem Hintergrund der Krise der Weisheit wird die Welt als vorläufige, defiziente, uneigentliche Welt erfahren. Doch das ist nicht das letzte, nicht das *eschaton*, was die Wirklichkeit zu bieten hat. Die Spannung zwischen Eigentlich und Uneigentlich schafft sich

51 Hi 28,12–14.20–23.
52 Mal 3,13–18.
53 Mal 3,18.

unter dem Bild zweier unterschiedlicher Zeiten Ausdruck: Die jetzige Zeit ist uneigentlich, vorläufig, heil-los. Doch in jenen Tagen wird die Welt zu ihrer Eigentlichkeit kommen, wird das jetzt Verborgene offenbar.

«Selig, wer in jenen Tagen leben wird», formuliert ein apokrypher Psalm Salomos[54]. Und die Verstorbenen? Die Antwort des späten Alten Testaments und der zwischentestamentlichen Zeit lautet: Sie werden auferstehen.

> In jener Zeit wird dein Volk errettet werden, ein jeder, der sich aufgezeichnet findet im Buch (des Lebens). Und viele von denen, die schlafen im Erdenstaube, werden erwachen, die einen zu ewigem Leben, die andern zu Schmach, zu ewigem Abscheu. Die Weisen aber werden leuchten wie der Glanz der Himmelsfeste und die, die viele zur Gerechtigkeit geführt, wie die Sterne am Himmel.[55]

Dann werden die Weisen, die in dieser Welt das Leben nicht gewonnnen haben, Anteil am Leben bekommen und die, die in Torheit gewandelt sind, den Ertrag ihrer Torheit ernten müssen.

Und in der Zwischenzeit? Für die Zwischenzeit ist dem frommen Juden nach den spätalttestamentlichen und zwischentestamentlichen Schriften das *Gesetz* gegeben. Ist die Weisheit in der Welt nicht mehr präsent, hat der Fromme doch im Gesetz an ihr Anteil wie es z.B. *Ps 1* in Transformation altweisheitlicher Redeweise formuliert:

> Wohl dem, der nicht wandelt im Rate der Gottlosen,
> noch tritt auf den Weg der Sünder,
> noch sitzt im Kreise der Spötter,
> sondern seine Lust hat am Gesetz des Herrn
> und über sein Gesetz sinnt Tag und Nacht.
> Der ist wie ein Baum, gepflanzt an Wasserbächen,
> der seine Frucht bringt zu seiner Zeit
> und dessen Blätter nicht verwelken.
> Nicht so die Gottlosen,
> sondern sie sind wie die Spreu,
> die der Wind verweht.[56]

Was früher von der Weisheit galt, gilt jetzt vom Gesetz; jetzt ist der, der das Gesetz hält, der wahrhaft Weise, er gewinnt das Leben.

54 Ps Sal 17,44.
55 Dan 12,1–3.
56 Ps 1,1–4.

Mythisierend bringt das *Jes Sir 24* ins Bild. Da wird berichtet, dass die Weisheit – seit der Erschaffung der Welt – beim Höchsten ihren Thron gehabt habe und von ihrer himmlischen Wohnstatt ausging, um sich auf der Erde den Menschen mitzuteilen. Von Gott selbst wird sie an Israel verwiesen, und da lässt sie sich denn auch nieder – im alttestamentlichen Gesetz[57].

Wie ist die Gegenwart der Weisheit zu denken? In der Beantwortung dieser Frage unterscheiden sich die verschiedenen Stränge des Judentums.

Für das *hellenistische Diasporajudentum*, das sich auf einen positiven Dialog mit der griechischen Tradition einlässt, ist das jüdische Gesetz nichts anderes als das, was die Griechen mit νόμος und mit λόγος benannten. Das Gesetz enthält und vermittelt die dianoetischen Tugenden:

> Von Weisheit (σόφία) ist es so voll wie der Pison (von Wasser)
> und wie der Tigris in den Tagen der Erstlingsfrüchte;
> von Einsicht (σύνεσις) fliesst es über wie der Euphrat
> und wie der Jordan in den Tagen der Ernte,
> von Belehrung (παιδεία) flutet es wie der Nil;
> wie der Gihon in den Tagen der Weinlese.[58]

Was die Tora sagt, ist somit im Prinzip durch die Vernunft auch allen anderen zugänglich[59].

So wird schliesslich die Tora als die wahre Philosophie hingestellt, mehr noch: behauptet, dass die griechischen Philosophen, was sie erkannten, letztlich bei Mose gelernt hätten. So kann denn auch eine jüdische Philosophie entworfen werden (Philo von Alexandrien), so kann sich das Ethos des Gesetzes mit stoischer Tradition verbinden (Paulus), und so wird die Frömmigkeit zur ἀρετή, zur Tugend im klassischen Sinn (Flavius Josephus).

Konträr dazu ist das Gesetz im *pharisäisch-rabbinischen Judentum* gerade das Bollwerk *gegen* den Hellenismus, das Unterscheidungsmerkmal zwischen Juden und Griechen, die den Juden eigene und nur ihnen zugängliche Weisheit. So hat sich nach pharisäisch-rabbinischer Tradition Gott ein für alle Mal in der Tora und nur in der Tora offenbart, und der Mensch hat sein Verhältnis zu Gott (und der Weisheit) nur durch die Tora.

Nochmals anders sieht es der *apokalyptische Strang* des damaligen Judentums. Hier ist der religiöse Weltpessimismus so dominant geworden, dass auch fraglich wird, ob das Gesetz wirklich Anteilhabe an der Weisheit zu

57 Jes Sir 24,23.
58 Jes Sir 24,25–27.
59 Vgl. dazu auch Paulus in Röm 2.

vermitteln vermag. In erster Linie zeigt ja das Gesetz, dass der Mensch überhaupt nicht imstande ist, es zu halten. Apokalyptische Seher melden sich zu Wort, die im visionären Blick in die himmlische und zukünftige Welt sehen, dass sich die Weisheit vollends in den Himmel zurückgezogen hat. *Dort* ist sie und wartet, bis sie im kommenden Äon wieder weltbestimmend werden kann. Das mythische Bild der vom Himmel herabgestiegenen und im Gesetz inkarnierten Weisheit von Jes Sir 24 wird korrigiert:

> Die Weisheit fand keinen Platz, wo sie wohnen konnte,
> da ward ihr in den Himmeln eine Wohnstätte zuteil.
> Da ging die Weisheit fort,
> unter den Menschenkindern zu wohnen,
> sie fand aber keine Wohnstätte.
> So kehrte die Weisheit an ihren Ort zurück
> und nahm unter den Engeln ihren Sitz.
> Da trat die Ungerechtigkeit aus ihren Kammern.
> Sie fand die, die sie nicht suchen musste,
> und liess sich bei ihnen nieder,
> wie der Regen auf die Steppe,
> wie der Tau auf durstig Land.[60]

Anteil an dieser im Himmel aufbewahrten Weisheit werden nur die Erwählten haben, diejenigen, die nach dem Untergang dieser Welt der Auferstehung teilhaftig werden.

Im Prolog des *Johannesevangeliums* steht zu lesen, dass am Anfang der λόγος gewesen sei, dass durch ihn alles geworden sei, dass die Finsternis dieses Licht aber nicht angenommen habe. Dann sei dieses Wort Fleisch geworden. Was hier in Anlehnung an griechische Tradition λόγος heisst, ist nichts anderes als das, was eben im Alten Testament als Weisheit zu beobachten war. Anders formuliert: Was der Rabbinismus in der Tora suchte und die Apokalyptik im Übergriff auf den kommenden Äon: die Anteilhabe an der Weisheit und am Leben – das ist nach diesem neutestamentlichen Zeugnis in Jesus Christus in die Welt gekommen. In *ihm* ist die Weisheit Gottes – und damit auch die Weisheit der Welt präsent.

Unmerklich sind wir vom Thema der Weisheit in den Bereich der Theologie gekommen; nicht erst mit dem Verweis auf den Prolog des Johannesevangeliums, sondern schon viel früher – eigentlich von dem Moment an, in dem von der Krise der Weisheit zu sprechen war. Das ist kein Zufall. Denn in der Tat ist

60 Äthiopischer Henoch 42.

im Alten Testament die Krise der Weisheit einer der Orte, an denen die spezifisch theologische Reflexion einsetzt – ein zweiter, problemgeschichtlich durchaus analoger Ort ist die Krise der vorexilisch-nationalen Kultreligion Israels, was darzustellen hier allerdings nicht der Ort ist. Wieweit den Autoren der neutestamentlichen Schriften dieser Ursprungsort der Theologie noch bewusst ist, kann hier dahingestellt bleiben; jedenfalls knüpfen die neutestamentlichen Autoren theologisch zentral an jene Formen des Gottes-, Welt- und Menschenverständnisses an, die im Zusammenhang der Verarbeitung jener Krisen erwachsen sind, von denen manche alttestamentlichen Schriften noch heute beredtes Zeugnis ablegen. Insofern bewegen sich zumindest indirekt noch breite Stränge neutestamentlicher theologischer Bemühung im Problemhorizont der geistigen (und religiösen) Bewältigung jener Krise der Weisheit.

Das lenkt den Blick zurück auf die eingangs gestreifte Frage nach dem Verhältnis der alttestamentlichen Weisheit zu jener Weisheit, auf die die griechische Tradition mit ihrer «Philo-Sophie» zielte. Es würde den Verfasser dieses alttestamentlichen Überblicks nicht überraschen, wenn sich herausstellte, dass im griechischen Bereich die Anfänge der Philosophie in einem analogen Problemhorizont, im Kontext ebenfalls der Krise einer vorphilosophischen und vor-wissenschaftlichen Weisheitstradition anzusiedeln wären. Auch wenn die Lehren der «Sieben Weisen» oder der Vorsokratiker mit denen der alttestamentlich-altorientalischen Weisheit nicht einfach ineins gesetzt werden können, geht es doch in beiden Bereichen um eine fundamental-anthropologische Bemühung des Menschen, Klarheit über die Grundzusammenhänge der Welt und über den Ort, das Verhalten und das Geschick des Menschen in der Welt zu gewinnen. Die zumindest seit Hesiod etablierte Vorstellung vom gerechten Weltenherrscher Zeus, die einige Entsprechungen zum vorexilischen Jahwe-Verständnis aufweist, lässt jedenfalls auch für den griechischen Bereich auf ein dem altorientalischen Denken nicht unähnliches Weltordnungskonzept schliessen; und es ist nicht zu übersehen, dass auch dieses – wie etwa die Sophistik und die Tragödie zeigen – in eine erhebliche Krise geraten ist. Überlegen liesse sich sogar, ob nicht die platonische Unterscheidung zwischen einer eigentlichen und einer uneigentlichen Welt zwar nicht in der Problem*lösung*, wohl aber in der Problem*stellung* mit dem eschatologischen Denken der biblischen Tradition zu vergleichen wäre – beides als Antwort auf die Krise eines zu undifferenzierten weisheitlichen Weltkonzeptes. Schliesslich könnte sich der Blick auch auf die aristotelische Verhältnisbestimmung zwischen Weisheit und Philosophie richten. Wieder: Auch wenn «Weisheit» bei Aristote-

les nicht einfach dasselbe meint wie im Alten Testament, wird doch die Philosophie von Aristoteles sehr eng an die Weisheit, die πρώτη φιλοσοφία als das Haupt aller Philosophien, gerückt[61] – und nicht zuletzt ist daran zu erinnern, dass die Weisheit bei Aristoteles zumindest gelegentlich auch die θεολογικὴ φιλοσοφία heissen kann[62]. Auf diese Weisheit sind schliesslich bei Aristoteles auch die Wissenschaften ausgerichtet – vor dem Hintergrund der Erkenntnis, dass die αἴσθησις allein keine Weisheit zu vermitteln vermag[63]. Erinnert das nicht an das oben zitierte Lied aus Hiob 28, das davon spricht, dass die Weisheit noch einen anderen Urgrund hat; einen Urgrund, der selbst durch das tiefste Vordringen des Menschen in diese Welt empirisch nicht zureichend ergründet werden kann? Müsste – allenfalls – die «Metaphysik» des Aristoteles insgesamt und auf ihre Weise als eine gross angelegte Auseinandersetzung mit der Krise der Weisheit angesehen werden?

Alle diese Fragen mögen hier ohne nähere Erörterung stehen bleiben. Wie immer sie auch zu beantworten sind: Sie sind jedenfalls Hinweise darauf, dass mit dem Stichwort «Weisheit» ein Problemkreis zur Debatte steht, der von so grundsätzlich-anthropologischer Relevanz ist, dass sich auch sehr unterschiedliche Kulturen genötigt sahen, sich mit ihm fundamental auseinanderzusetzen.

61 Nikomachische Ethik Z 1141 a 9 bis 1141 b 8; Metaphysik A 1 und 2, 980 a 21 bis 983 a 23.

62 Metaphysik E 1026 a 19; K 1064 b 3.

63 Metaphysik A 981 b 10.