Zeitschrift: Theologische Zeitschrift

Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel

Band: 47 (1991)

Heft: 2

Artikel: Hiob 38 und die demotische Weisheit : Papyrus Insinger 24 ; Pfr. Dr. O. Bächli zum 70. Geburtstag

Autor: Schneider, Thomas

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878137

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

Hiob 38 und die demotische Weisheit

(Papyrus Insinger 24)*

Pfr. Dr. O. Bächli zum 70. Geburtstag

I

Über die «Lösung» des Theodizeeproblems des Hiobbuches in den Gottesreden, in denen Gott «die Allmacht des Schöpfers (schildert), der der Mensch nichts entgegenzusetzen hat», urteilt Rudolf Smend: «Gewiss ist es keine lehrmässige auf der Ebene der Wechselreden mit den Freunden, ebenso gewiss aber eine sehr alttestamentliche.»[1] Ähnlich ist nach H. D. Preuss in Hiob 38ff. mit Theophanie und Gottesrede im Vergleich zu Texten der altorientalischen Umwelt «ein besonderer israelitisch-alttestamentlicher Beitrag zum Thema geleistet worden».[2] Um so reizvoller ist es, einen neuen Zugang von einem ägyptischen Text her zu versuchen, der von aller einschlägigen Literatur[3] bisher unbeachtet blieb und offenbar nur in der

* Für die Aufnahme dieses Artikels in die ThZ zum 70. Geburtstag von Pfr. Dr. O. Bächli danke ich herzlich Herrn Professor K. Seybold.

[1] R. Smend, Die altisraelitische Literatur, in: Altorientalische Literaturen (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Band 1), hg. von W. Röllig, Wiesbaden 1978, 273–323: 307. Vgl. ders., Die Entstehung des Alten Testaments, [3]1984, 204.

[2] H. D. Preuss, Jahwes Antwort an Hiob und die sogenannte Hiobliteratur des alten Vorderen Orients, in: FS W. Zimmerli, Göttingen 1977, 323–343: 336.

[3] Zur Forschung bis 1978 s. H.-P. Müller, Das Hiobproblem (EdF 8), Darmstadt 1978, 101–122; seither u.a.: O. Keel, Jahwes Entgegnung an Ijob (FRLANT 121), Göttingen 1978; V. Kubina, Die Gottesreden im Buche Hiob (FrThSt 115), Freiburg 1979; A. Brenner, God's Answer to Job, VT 31 (1981) 129–137; M. V. Fox Job 38 and God's Rhetoric, Semeia 19 (1981) 53–61; H. L. Rowold, Yahweh's Challenge to Rival: the Form and Function of the Yahweh-Speech in Job 38–39, CBQ 47 (1985) 199–211; E. Kutsch, Unschuldsbekenntnis und Gottesbegegnung. Der Zusammenhang zwischen Hiob 31 und 38ff. (1985), in: ders., KlSchr zum AT (BZAW 168), Berlin 1986, 308–335; D. E. Gowan, God's Answer to Job: How is it an Answer? In: Horizons in Bibl. Theol. 8 (1986) 85–102; J. van Oorschot, Gott als Grenze. Eine literar- und redaktionsgeschichtliche Studie zu den Gottesreden des Hiobbuches (BZAW 170), Berlin 1987; S. Huberman Scholnick, Poetry in the Courtroom: Job 38–41, in: E. R. Follis (Ed.), Directions in Biblical Hebrew Poetry

monumentalen Einleitung Otto Eissfeldts[4] (als Beispiel für den Übergang von weisheitlichem zu hymnischem Stil) beiläufig Erwähnung fand: das 24. Kapitel der demotischen Lehre des Papyrus Insinger. Da dabei neben inhaltlichen auch formale Parallelen zu einem Vergleich herausfordern, soll ein Überblick der neueren Diskussion zur Gattung der Gottesreden vorangehen.

II

Seit der Bestandesaufnahme durch H.-P. Müller (1978)[5] wird in Auseinandersetzung mit den klassischen Interpretationsmodellen (weisheitlich, psalmistisch, rechtlich) meist mehreren Gattungen ihr Anteil an der vorliegenden Form zugestanden. Nach J. van Oorschot ist mit dem oft gewählten Begriff «Streitrede» ein «angemessener formgeschichtlicher Rahmen abgesteckt»; dem Formenreichtum der Rede und ihrer Transferierung literarischer Formen aus ihrem Sitz im Leben in den vorliegenden «Sitz in Rede und Buch» (G. Fohrer) werde man aber erst durch eine Einfügung notwendiger formgeschichtlicher Ergänzungen gerecht (1987, 4.80). Ebenso konstatiert O. Keel das Vorkommen von Elementen aus allen drei genannten Bereichen, doch könne weder einer von ihnen für das Gesamtwerk als Sitz im Leben gelten noch sei eine ihrer Redeformen genuin verwendet – die formgeschichtliche Unterbringung in nur einem Bereich sei zu einem «Prokrustesbett» geworden, während bei literarischen Werken der «Sitz im Buch» entscheidend sei (1978, 27f.).[6] Auch A. de Wilde, der im Hiobbuch weder die Verhandlung einer Rechtssache (H. Richter) noch eine dramatische Klage (C. Westermann) sieht, erachtet die Qualifikation «Streitgespräch» als am angemessensten (1981, 61). H. D. Preuss betont die Verwurzelung des Hiobbuches in der Weisheit(sliteratur), aus der das Leitthema stamme und

(JSOT Suppl. Ser. 40), Sheffield 1987, 185–204; D. W. Jamieson-Drake, Literary Structure, Genre and Interpretation in Job 38, in: K. G. Hoglund (Ed.), The Listening Heart, FS R. E. Murphy (JSOT Suppl. Ser. 58), Sheffield 1987, 217–235. Kommentare und Gesamtbehandlungen: F. Hesse (ZBK AT 14, Zürich 1978); A. de Wilde (OTS XXII, Leiden 1981); V. Maag (FRLANT 128, Göttingen 1978); N. C. Habel (OTL, London 1985); A. van Selms (Grand Rapids/Mich. 1985); J. Vermeylen (Stud. Bibl. II, Leiden 1986); H. Gross (NEB, 1986). Unzugänglich waren mir R. Gordis (New York 1978); L. Alonso-Schökel/J. L. Sicre (1983); J. E. Hartley (1988).

[4] O. Eissfeldt, Einleitung in das Alte Testament, [3]1964, 628.

[5] Die folgenden Kurzverweise beziehen sich auf die in Anm. 3 zitierten Werke.

[6] Ebenso J. Vermeylen (1986, 50), der aber «un côté juridique» sieht (56).

nach der es verhandelt werde. Darüber hinaus seien die Psalmen prägend, jedoch nicht im Sinne C. Westermanns; zwar sprenge die Theophanierede Jahwehs bewusst den weisheitlichen Rahmen, sie würde aber auch über jedes priesterliche Heilsorakel als Ziel der Klagepsalmen hinausgehen. Weder eine psalmistische noch eine rechtliche Basis könnten das Buch als Ganzes erklären. Obwohl es um Klage, Anklage, Verteidigung, Beweis gehe und «Gott selbst wie die Weisheit mit ihrem Denken sozusagen vor Gericht müssen», handle es sich doch um keinen wirklichen Prozess, der «Prozessgegenstand» entstamme der Weisheit (1987, 99–101). Mit Blick auf denselben Hintergrund definiert V. Maag den Gattungsrahmen der Gottesrede als pädagogisch-didaktisch und gerade nicht der Rechtssphäre enstammend; sie stelle keine Streitrede, sondern ein Unternehmen mit pädagogisch-seelsorgerischer Absicht dar, ein Lehrgespräch mit gezielten, hier aber nicht zu beantwortenden Fragen aus der Naturweisheit, deren Ziel die Gewinnung einer grundlegenden Erkenntnis und die in ihr tröstend erfahrene Gegenwart Gottes sei (1982, 118–121). E. Kutsch wendet sich sowohl gegen eine psalmistische Herleitung in der Art Westermanns als auch gegen eine juridische, trotz einer Aufnahme gewisser Elemente des israelitischen Rechtslebens, und lehnt auch eine Anwendung kombinierter Ansätze ab; die Gottesrede sei eindeutig eine weisheitliche Streitrede (1985, 324f. 328). Als Verfechter einer rechtlichen Gattungsbestimmung der Gottesreden urteilt A. van Selms, dass «both belong to the process of a legal trial» – allerdings mit unterschiedlichem «Sitz im Prozess», von dem die Anordnung Hi 38ff. deshalb abweiche, weil ein genaues Abbild eines Prozesses nicht Ziel des Dichters gewesen sei (1985, 140). Auch nach N. C. Habel ist die «legal metaphor» integral für das Hiobbuch, in den Reden erscheine eine «wisdom cosmology» (1985, 54.57ff.).[7] Gerade auch die Gottesreden führen G. Erikson/K. Jonasson zu einem juridischen Konzept.[8] Ein solches ist auch für S. Huberman Scholnick bestimmend. Nach ihr ist der ganze poetische Dialog im menschlichen Gerichtshof inszeniert, wo Gott «adresses the juridical issues raised by the man from Uz». Mit dem Betreten des Gerichtshofs zeige er Hiob jenseits der engen Grenzen gesetzlicher Ordnung die Perspektive göttlicher Gerechtigkeit, bei der menschliche Kategorien aufhören, zentral zu sein. Dabei hätten die in den Reden adaptierten Konventionen der Schöpfungsdichtung verbindende Funktion: einerseits würden sie als

[7] Auch D. J. A. Clines, Job 1–20 (WBC Vol. 17), Dallas 1989, spricht von der «metaphor of the lawsuit» (xliv/xlv).

[8] Jobsbokens juridiska grundmönster, Svensk Teolog. Kvartalskrift 65 (1989).

Zeugnis für Gott den von seinem menschlichen Opponenten angestrengten Prozess fortsetzen, andererseits als Offenbarung seine Lösung fördern (1987, 186f. 201). V. Kubina sieht die Gottesreden im Rechtsleben verwurzelt, genauer als «nachgeahmten prophetischen Rechtsstreit», Partner dieser Rechtssache seien Gott und Hiob. Dabei ziele die Qualifikation «prophetisch» (neben der Bezeichnung der Herkunft der Gattung) auf den Anspruch ab, mit der Autorität und Gültigkeit des prophetischen Wortes zu sprechen, und zwar als existentielle, aktuelle Verkündigung, nicht als praxisferne Reflexion. Diese neue Definition der Reden, deren aus weisheitlichen Kreisen stammender Autor innerhalb des prophetisch-juridischen Rahmens von Hymnus, «Weisheit» und Mythos Gebrauch mache, erlaube eine «präzisere Erfassung als mit dem bisherigen Konsensusbegriff ‹Streitrede›» (1979, 141f.). Auch H. Gross hält bei Hi 38–42 die Nähe zu prophetischen Redeformen für gegeben (1986, 8). H. Rowold schliesslich, nach dem die Reden eine Disputation darstellen und Naturtraditionen adaptieren, postuliert als Gattung ein «challenge to rival genre», da die Grundform die der Herausforderung sei (1985, 211). Zwei weitere Ansätze rekurrieren in unterschiedlicher Art auf die Psalmen. Nach D. W. Jamieson-Drake ist Hi 38, wie ein Vergleich mit der «creation language» von Ps 104 und 147 zeige, biblischen «hymns of praise» ähnlich, ein Lied Gottes über die Schöpfung, aber mehr als ein blosser Schöpfungshymnus, indem «the creation is made to witness about humanity as well as God» (1987, 228). Demgegenüber steht D. E. Gowan, ohne dies aber explizit anzumerken, mit der Feststellung des Musters «complaint/appearance of God/expression of awe and praise» in der Nachfolge des Westermannschen Ansatzes Klagepsalm-Heilsorakel (1986, 94). O. Kaiser schlägt angesichts der Verwendung verschiedenster Gattungen als Spezifikum des Buches den aus der ägyptischen Literatur entlehnten Gattungsbegriff «Auseinandersetzungsliteratur» vor.[9] In die Diskussion über den konkreten Stil der Gottesreden war Ägypten aber schon früher und mit einigem Einfluss eingebracht worden, als G. von Rad[10] die Listenweisheit und – in bezug auf die rhetorischen Fragen – die Fragen des satirischen Papyrus Anastasi I zum Vergleich heranzog. Dieser kaum je vorbehaltlos aufgenommene Ansatz (die Fragen des aus der Zeit Ramses' II. stammenden Textes sind gerade nicht rhetorisch und stehen in anderem Kontext; der

[9] O. Kaiser, Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh [5]1984, 391f.

[10] G. von Rad, Hiob xxxviii und die altägyptische Weisheit, in: VTS 3 (1955) 293–301 (GesSt I, 262–271). Dazu etwa Keel (1978) 25f.; Oorschot (1987) 110f. R. Smend, Die Entstehung des Alten Testaments, [3]1984, 208; Preuss (1987) 93.

Abstand beträgt zudem über acht Jahrhunderte!) wurde jüngst grundsätzlich von M. V. Fox bestritten.[11]

III

Die demotische Lehre des Papyrus Insinger[12] entstand vermutlich um 300 v. Chr., damit in unmittelbarer zeitlicher Nachbarschaft des meist ins 5. bis 3. Jh. gesetzten Hiobbuches.[13] Nach solchen zeitgenössischen ägyptischen Texten zur Hiob-Problematik wurde kaum je gefragt, während man den anderthalb Jahrtausende zurückliegenden Zeugnissen aus der 1. Zwischenzeit und dem Mittleren Reich[14] oft «nur entfernte Anklänge» (A. de Wilde, 1981, 23) zugestand.[15] Der Pap. Insinger lässt neben traditionellen Themen der ägyptischen Lebenslehren deutlich seine Verwurzelung in dem «international context» (M. Lichtheim, bei ihr ausführliche Vergleiche mit der griechischen Philosophie und Jesus Sirach) erkennen. Seinen Ausführungen über praktische Lebensfragen und tiefere Probleme menschlicher Existenz liegt die Dichotomie zwischen dem Weisen bzw. Gottesfürchtigen («Mann Gottes») und dem Toren bzw. Gottlosen zugrunde.[16] Er fragt nach der Veranlagung des Menschen, der Verantwortung für sein Handeln (bei ihm oder Gott?), nach Recht und Unrecht, Lohn und Vergeltung, nach dem Leid auch des Gerechten, dem Bösen, nach dem Einfluss von Glück und Schick-

[11] M. V. Fox, Egyptian Onomastica and Biblical Wisdom, VT 36 (1986) 302–310: 306ff. mit Anm. 12. – Die von H.-W. Fischer-Elfert, Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I (ÄgAbh 44), Wiesbaden 1986, 290 Anm. 29 versprochene Stellungnahme zur These von Rads ist m.W. bisher nicht erschienen.

[12] M. Lichtheim, Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context (OBO 52), Freiburg/Schweiz-Göttingen 1983, 107–234 (mit älterer Lit.); dies., Observations on Papyrus Insinger, in: E. Hornung/O. Keel (Hgg.), Studien zu altägyptischen Lebenslehren (OBO 28), 1979, 283–305. Übersetzungen: M. Lichtheim, a.a.O. 197–234; dies., Ancient Egyptian Literature, III, Berkeley 1980, 184–217; H. Brunner, Altägyptische Weisheit, Zürich/München 1988, 295–349.

[13] Pap. Insinger: der Papyrus stammt aus dem 1. Jh.n.Chr.; die Lehre entstand aber wohl um 300 v.Chr. (H. Brunner a.a.O. 295), so auch E. Bresciani, Letteratura e poesia dell'antico Egitto, Torino 1969, 585; M. Lichtheim setzt sie in die spätere Ptolemäerzeit (Ancient Egyptian Literature, III, 184).

[14] V.a. Werke der sog. «Auseinandersetzungsliteratur», bei denen S. Herrmann, in: GS E. Otto, Wiesbaden 1977, 268 Anm. 32 vom «Hiobthema» spricht.

[15] J. Lévêque, Job et son Dieu, Paris 1970, I, 75f., zitiert einige späte inschriftliche Aussagen (v. a. Petosiris), lässt aber die demotischen Lehren ganz beiseite.

[16] M. Lichtheim, Late Egyptian Wisdom Literature, 116–128 (zum Thema «Charakter»).

sal, nach dem Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Wie die Hiobdichtung auf die Lösung in den Schlusskapiteln ausgerichtet ist, erreicht auch der Pap. Insinger seine Kulmination in den zwei letzten Kapiteln («Lehren») 24 und 25. In Kap. 24 ist auch stilistisch «the largest measure of integration»[17] erreicht. Über die zahlreichen Rückbezüge des ersten Teils dieses Kapitels soll im folgenden zunächst an diesem Punkt der erreichte Stand der Überlegungen entfaltet, dann der darauf folgende zweite Teil (mit Blick auf Hi 38ff.) erörtert werden.

(688) Die Anweisung, die Grösse Gottes zu kennen, damit du sie in dein Herz geben kannst.
Herz und Zunge eines Weisen – die Bedeutung ihres Ortes liegt darin, dass es auch der Ort des Gottes ist.
(690) Wenn Herz und Zunge fehlerlos sind, führt das zu (richtiger) Steuerung.
Das Werk Gottes scheint nur ein Scherz im Herzen des Toren.
Das Leben des Toren ist eine Last für Gott.
Eine (lange) Lebenszeit wird dem Gottlosen gegeben, damit er im Leben noch Vergeltung erfährt.
Besitz wird dem Bösen gegeben, damit er dadurch nicht zum Atmen kommt.
(695) Man kann das Herz Gottes nicht verstehen, bis das, was er angeordnet hat, geschehen ist.
Wenn die Menge die Hand erhebt – Gott weiss es.
Er kennt den Gottlosen, der auf Böses sinnt.
Er kennt den Mann Gottes und weiss, dass er die Grösse Gottes in seinem Herzen trägt.
Bevor die Zunge befragt ist, kennt Gott schon die Antworten.
(700) Für den Stoss der Lanze, die von weit kommt, ist die Stelle, an der sie trifft, schon bestimmt.
Der Gottlose steht allein und leidet tausendfältig,
(auch wenn) Gott ihn vom Richtblock entkommen lässt, nachdem er schon gefesselt war.
Man sagt «ein Eingriff Gottes», wenn einer in Angst gerät, ohne dass ein Vorwurf vorliegt.
Gott ist des Nachts wachsam gegen die Reptilien der Dunkelheit.
(705) Er leitet Herz und Zunge durch seine Weisungen.
Er gibt gute Bestimmung durch den Plan, den niemand kennt.
Er schafft Überfluss ohne ein Vorratshaus hinter sich.
Er ist es, der den Weg sicher macht ohne Wachen.
Er ist es, der Gesetz und Recht schafft ohne ein Gerichtsurteil.
(710) Er lässt einen reich Geborenen sein Leben als Reicher verbringen wegen der Barmherzigkeit.
Er macht den Armen, der bettelt, zu einem Vorgesetzten, weil er sein Herz kennt.
Der Gottlose sagt auch in dem Reichtum, den Gott verliehen hat, nicht: «Da ist Gott.»

Wer sagt: «Das kann nicht geschehen!» möge auf das Verborgene achten.

Wie bewegen sich Sonne und Mond am Himmel?
(715) Wohin gehen, woher kommen Wasser, Feuer und Wind?

[17] A.a.O. 111. Die folgende Übersetzung ist in der Regel diejenige von H. Brunner; Zeilen des 24. Kap. sind im anschliessenden Kommentar *kursiv* gesetzt.

Durch wen werden Amulette und Zaubersprüche zu Heilmitteln?

Sein verborgenes Werk zeigt Gott täglich auf Erden.

Er hat Licht und Finsternis geschaffen mit jeder Kreatur darin.
Er hat die Erde geschaffen, die Millionen Wesen gezeugt, sie wieder verschluckt und erneut geschaffen hat.
(720) Er hat Tag, Monat und Jahr geschaffen durch die Befehle des Herrn der Befehle (= Gott).
Er hat Sommer und Winter geschaffen durch den Aufgang und den Untergang der Sothis.
Er hat Nahrung erschaffen für die, die leben – das Wunder des Feldes.
Er hat (Stern-)Konstellationen geschaffen mit dem, was im Himmel ist, so dass die auf Erden sie kennen können.
Er hat süsses Wasser in ihm (dem Himmel) geschaffen, das alle Länder begehren.
(725) Er hat Atemluft im Ei geschaffen, obwohl es keinen Zugang dorthin gibt.
Er hat Kinder geschaffen in jedem Mutterleib aus dem Samen, den er empfängt.
Er hat Sehnen und Knochen aus diesem selben Samen geschaffen.
Er hat Bewegung auf der ganzen Erde geschaffen, so dass der Erdboden zittert.
Er hat den Schlaf geschaffen, um die Müdigkeit, das Wachsein, um die Nahrungssuche zu beheben.
(730) Er hat Heilmittel geschaffen, um die Krankheit, Wein, um die Traurigkeit zu beheben.
Er hat den Traum geschaffen, um dem Träumer in seiner Blindheit den rechten Weg zu weisen.
Er hat das Leben und den Tod ihm (dem Menschen) vor Augen gestellt zur Qual des Gottlosen.
Er hat die Arbeit geschaffen für den Toren, die Nahrung für den Mann der Menge.
(735) Er hat bei ihnen (den Menschen) die Abfolge von Generationen geschaffen, damit sie zu leben haben.

Er lässt seine Weisungen für die Erdbewohner ihnen verborgen bleiben, damit sie ihn nicht kennen.
Er lässt die Nahrung für den, der sie bringt (den Diener), anders sein als die für den, dem sie gebracht wird (den Herrn).
Er lässt eine Frau aus dem königlichen Harim diesen verlassen, wenn sie heiraten will.
Er lässt einen Fremden, der von aussen gekommen ist, leben wie einen Einheimischen.
(740) Kein Mitmensch kennt das Schicksal, das ihm bevorsteht.

Manche verfolgen ihren Plan und finden einen gewaltsamen Tod dabei.
Es gibt die Tat, die ein Böser ausführt, und doch tut er etwas Gutes dadurch.
Es ist nicht (immer) der Anführer, wer an der Spitze der Menge läuft.
Es ist nicht (immer) der Mörder, der unterwegs fällt.
(745) Das Geschick und die Vergeltung wechseln und bringen zutage, was Er angeordnet hat.
Das Geschick sieht nicht voraus, und die Vergeltung kommt nicht grundlos.
Gross ist die Vorsehung Gottes, die eines nach dem anderen regelt.
Das Geschick und das Glück, die kommen – Gott ist es, der sie sendet.

IV

Die «Grösse Gottes» (*688*) soll der Weise zur Lebensbewältigung erkennen, da es «ein tägliches Heilmittel ist, einer Krankheit dadurch vorzubeugen, dass man sich die Grösse Gottes vergegenwärtigt» (16. Kap., Z. 411). Von dem «Mann Gottes», der in der Fremde Gottesferne, den Verlust von sozialem Ansehen und Sicherheit erfahren, durch Gott davor aber auch bewahrt werden (*739*) konnte, heisst es: «Der Weise, der fortgeht und wiederkommt, behält die Grösse Gottes in seinem Herzen» (22. Kap., Z. 650). Gottes Handeln in der Welt nach seinem Willen möchte die Lehre aufzeigen – «die Lehre des Werkes Gottes» lautet ein Fragment des 1. Kapitels, und das ebenfalls nur fragmentarisch erhaltene 2. Kapitel betont im Gegensatz zu der Meinung des Toren (*691*): «[Es gibt kein] Werk, das bestehen bleibt, ausser dem Werk Gottes.» Die Einsicht in Gottes Absicht, das Wie oder Warum seines Handelns, bleibt verborgen (*736*), wie der Leidener Amunshymnus im 200. Lied feststellt: «Er ist zu geheimnisvoll, seine Hoheit zu enthüllen, zu gross, um ihn zu erforschen, zu stark, ihn zu erkennen.»[18] Das Herz als «Gabe Gottes» (Lehre des Amenemope, Z. 474) ist das Organ, mit dem der Mensch den Willen Gottes erkennt, in das seine Worte und Weisungen Eingang finden.[19] Ihnen gemäss und in Einklang miteinander[20] sollen Gedanken und Worte des Weisen sein (*689*). So handelnd, führt der Weise und «Mann Gottes» gottgefällig und die Mitwelt achtend sein Leben (*690*), entspricht es dem «Masshalten, um das Passende zu tun» (Maxime des 7. Kap.)[21] – Selbstbeherrschung, Scham, Zuverlässigkeit, während Gier, Völlerei und Verschwendung nur zu Krankheit, Armut und sozialer Isolation führen (8. Kap.). Geduld («Die Geduld eines weisen Mannes ist es, mit Gott zu Rate zu gehen», Kap. 18) und Ruhe («Lob wird dem Weisen gezollt wegen seiner Ruhe», Kap. 19) weisen auf den alten Topos des «gerechten Schweigers», der traditionell dem «Heissen» gegenübergestellt wurde. In Ermahnung zu richtigem Verhalten von Zunge und

[18] J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich/München 1975, Nr. 138; ders., Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart 1984, 275; W. Beyerlin (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum AT, Göttingen 1975, 51.

[19] S. etwa H. Brunner, Das hörende Herz (OBO 80), 1988, 25f. 39f.; ders. (wie Anm. 12), 23; S. Morenz, Gott und Mensch im alten Ägypten, ²1984, 99f.

[20] Vgl. Z. 574.599; Lehre des Ptahhotep, Z. 446; Lehre des Amenemope, Z. 251.

[21] Zu der richtigen Lebensführung zählen auch Arbeit und Sorge um den Besitz unter der Fürsorge Gottes (Kap. 2/3), Ehrung der Eltern (Kap. 6), richtiges Verhalten gegenüber Frauen (Kap. 9) und die Unterweisung des Sohnes (Kap. 10).

Herz, zu Selbstbeherrschung, Aufrichtigkeit, Zufriedenheit und der Stellungnahme gegen Unrecht warnt das 21. Kapitel – die «Anweisung, nicht zu verachten, damit du nicht verachtet wirst» – vor Geringschätzung, Vergehen, Willfährigkeit gegenüber dem Pöbel und Einschmeichelei. Dabei knüpft sie an das 20. Kapitel an, das auch das Kleine zu achten als wichtig hervorhebt (Z. 560f:!): «Tödliches Unheil trifft den Törichten, weil er in seinem Herzen Grösse verachtet. / Andererseits kommt Unheil über einen grossen Mann, weil er eine kleine Sache gering achtet» (Z. 524f.). Wenn der Tor das grosse Werk Gottes nicht ernst nimmt (*691*), sein Leben also für Gott eine Last ist (*692*) – wieso dann sein langes Leben, sein Reichtum, sein Wohlergehen, wie es die Realität oft genug vor Augen führt? Dass Gott Schuld und Unschuld, Recht und Unrecht sehr wohl erkennt, betont *697f.*, aber auch 91f., wonach Gott «den Gottlosen und den Gottesfürchtigen an ihren Herzen erkennt» (7. Kap.; vgl. Z. 445.605.753.786). Gottergebene Lebensweise (16. Kap., Z. 372), nicht die Anhäufung von Schätzen (Z. 406), ist mit Blick auf Tod und Jenseits (Z. 394ff.) geboten. «Vertrauen segnet Gott mit Schutz», betont Kap. 12 (Z. 251). Vertrauen auf Gott kommt dem Weisen zugute, während das einem «Heillosen» gewährte Zutrauen ins Verderben führt (13. Kap.). Das «Herz» des Weisen selber kann geprüft werden (12. Kap., Z. 264), bei einer solchen Probe aber «findet man ihn nur selten vollkommen» (Z. 272). Die im 11. Kapitel gegebene «Anweisung, dir Schutz zu verschaffen, damit du nicht in Not gerätst» zeigt zwar Verhaltensweisen auf, um sich die Protektion des irdischen Herrn zu verschaffen, betont aber (Z. 238): «Es gibt keinen wirklichen Schutz ausserhalb des Wirkens Gottes», und den Schutz gewährt Gott dafür, dass der Weise ihm dient (Z. 203) – «Es gibt keinen wahren Diener ausser dem, der ihm dient» (Z. 239). Die 16. Lehre sagt (Z. 403): «Wer an Gott und seinen Schutz denkt, der tut das, was der Gott auf Erden wünscht.» In einer Welt, über die das 25. Kapitel urteilt: «Gewalt, Not, Kränkung und Unbarmherzigkeit hören niemals, niemals auf» (Z. 791), ist aber, wie die Wirklichkeit zeigt, selbst der Weise und Gottesfürchtige nicht sicher, im Gegenteil. «Die Gabe Gottes für den Mann Gottes ist es, ihn geduldig zu machen für die Zeit, da er des Mitleids bedarf», merkt die 16. Lehre an (Z. 404). Dass die Welt oft gar kein Abbild der traditionellen weisheitlichen Lehrmeinung ist, sondern der Böse Glück und Erfolg hat, während der Weise Schmerz und Unglück erfährt, war unübersehbar. Beispiele dafür nennt das 24. Kapitel: der Gottlose lebt lange, erhält Besitz, wird durch Gott sogar vom Richtblock entlassen, nachdem er schon gefesselt war (*693f., 701f.*). Die daran anschliessenden Begründungen suchen eine Erklärung innerhalb der traditionellen Kategorien: die Vergeltung kommt dennoch zum Zuge (vgl. Z. 753), der Gottlose, bar jedes göttlichen

Schutzes und der jenseitigen Hoffnung beraubt, «leidet tausendfältig» (*701*). Dass Gott dem Weisen und Gottesfürchtigen Vernunft gibt und dadurch Achtung, ein Begräbnis, Ruhm, Schutz, Macht und Segen, Geld und Reichtum, dem Bösen und Gottlosen dagegen Unglück wegen seiner Brutalität, Höllenqualen, Gefängnis, Strafe und Verwerfung, Machtlosigkeit, Besitz ohne Bestand (Z. 526f. / 26 und 395ff. / 101ff. / 203.207 / 251f. / 309.316 / 12.99.330.340.354 und 364f. / 252.633.754 / 757), wird durch die Realität widerlegt; sogar der Gottesfürchtige kann im Gefängnis sitzen (Z. 438f.; vgl. die oben zitierte pessimistische Aussage von Z. 791). Allen Begründungsversuchen steht die Einsicht entgegen, dass Gottes Plan für den Menschen unergründbar ist, erst seine Verwirklichung seinen Sinn offenbart (*695*): «Man kann das Herz Gottes nicht verstehen, bis das, was er angeordnet hat, geschehen ist.» Gottes Vorhaben sind verborgen (*736*). Sein Wirkungsfeld liegt auch in den verborgenen und unverfügbaren Bereichen menschlichen Daseins.[22] Das Thema des «leidenden Gerechten» steht im Mittelpunkt des 17. Kapitels («Lass die Sorge nicht überhand nehmen, damit du nicht verstört wirst», Z. 417). Nicht zu verzweifeln, aufzugeben, gar Selbstmord zu begehen oder sich einem Bösen zuzuwenden, dem das Geschick gerade hold ist, auch nicht rachsüchtig zu sein im Unglück, schärft die «Lehre» dem Weisen ein. Auch im Unglück ist Gott Schutz und Halt des Gottesfürchtigen (im folgenden Z. 420–459 in Auszügen):

«Gott ist es, der dem Weisen Geduld verleiht im Unglück. / Der Gottlose, der Gott vergessen hat, stirbt in Herzenstrübsal. / Eine kurze Zeit des Unglücks ist im Herzen des Ungeduldigen wie eine lange Zeit. / Der Halt des Gottesfürchtigen im Unglück ist Gott. / Der Törichte ruft in der Not nicht zu ihm, weil er gottlos ist. / Wer standhaft ist im Unglück, dessen Geschick kommt zwar, geht aber auch wieder. / Das Geschick zusammen mit dem Gott bringt Glück nach der Angst. / (...) Sei nicht verzweifelt wegen einer Angelegenheit, die nicht mehr läuft. / Der Tag des Verlustes geht vorbei (...) / Sei nicht verzweifelt im Gefängnis – die Macht Gottes ist gross. / Der Gottesfürchtige kann zu seiner Sicherheit im Gefängnis sitzen. / (...) Was heute an Sorge an dir vorbeizieht, betrachte es, als ob es gestern geschehen sei. / Was immer auch an Schwerem kommt – gib dich dabei in die Hand Gottes. / (...) Gott tilgt die Angst in grosser Bedrängnis, wenn der Tod nahe ist. / Er rettet den Ochsen, dem nach der Brandmarkung der Schlachtblock droht. / Bei einem Gottesfürchtigen geht die Angst ebenso wieder fort, wie sie kam. / Ein schweres Schicksal, das nicht mit einer Sünde verbunden ist, braucht man nicht zu fürchten. / Eine Unglücksperiode veranlasst einen Gottesfürchtigen nicht dazu, aufzugeben.»

Dabei deutet die Aussage: «Rechte Lebenssteuerung [*690*] erwächst aus der Trauer nach dem Unglück» (Z. 454) vielleicht an, dass das Leiden als erzieherische Massnahme Gottes aufgefasst wurde.[23] Neben diesem singulä-

[22] J. Assmann, in: Lexikon der Ägyptologie, II, Sp. 772.

[23] Vgl. M. Lichtheim, Late Egyptian Wisdom Literature (wie Anm. 12) 132.

ren Ansatz versuchen aber v.a. die sog. Paradoxien eine Anpassung der traditionellen Weisheit an die Komplexität der wirklichen Welt, «Gegenbeispiele» nach jedem Kapitel, die vor einer schablonenhaften Anwendung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs und voreiligen Rückschlüssen warnen: ein erfolgreicher Mensch muss nicht gut, ein Leidender kein Sünder sein. Als Versuch zur Entschärfung der Theodizeeproblematik sollen sie die Umkehrungen des Geschicks erklären, Schicksal und Glück als Werkzeuge Gottes einführen (mit dem jeweiligen Schlussatz: «Das Geschick und das Glück, die kommen – Gott ist es, der sie sendet»), hervorheben, dass Wendungen der menschlichen Situation erwartet werden sollten und dass die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung vielfältig und menschlichem Geist verborgen ist[24]:

> «In sum, though the paradoxes were designed to define the limits of man's freedom and of his understanding, their insistence on God's omnipotence stopped short of reflections on the ultimate source of evil. Indeed, the author's piety prevented such reflections and would have made him assent to the saying of Ben Sira 15:11: ‹Do not say, ‹From God is my sin›, for he does not do what he hates.›»

Die Paradoxie des 11. Kapitels formuliert die Begrenztheit des Menschen mit den Worten: «Vor Gott sind der Starke wie der Schwache nur ein Spielzeug» (Z. 245). Dass aber Glaube und Vertrauen auf Gott zur Rettung führen, betont auch die 22. Lehre (Z. 649): «Wer den Namen Gottes ausspricht im Unglück, der wird daraus errettet.» Gottes verborgener Plan ist aber letztlich eine «gute Bestimmung» (*706*), eine Fürsorge, die im 24. Kapitel zunächst in den Zeilen *703ff.* ausgeführt wird. Gott ist allwissend (*696–700*): Gottes Auge sieht alles (Z. 801, weshalb er dem Weisen ausgleichende Gerechtigkeit zuteil werden lässt), er hört alles (Z. 605), steht gleichsam als immer gegenwärtiger Zeuge hinter dem Menschen (Z. 602). Er lässt das Gewissen von Missetätern sich bemerkbar machen (*703*), schützt vor Gefahren (*704.708*), leitet richtig (*705f.*), schafft aus dem Nichts materiellen Überfluss (*707*), sorgt ganz generell für Gesetz und Recht (*709*). Dies wird entgegen den offenbaren Ungerechtigkeiten der Welt festgehalten. Dem Reichen kann er seinen Reichtum lassen, um durch seine Almosen die Armen zu sättigen (*710*); 15. Kap., Z. 341–347.352–356), aber auch den bettelnden Armen zu einem hohen Beamten machen (*711*). Aber selbst im Reichtum als ihm von Gott allein geschenkter Gabe sieht der Tor nicht Gottes Werk, um festzustellen: «Da ist Gott» (*712*).

[24] M. Lichtheim, Late Egyptian Wisdom Literature, 148–150 (auch folgendes Zitat).

Die ersten Zeilen *689–712* des 24. Kapitels blenden somit durch die Aufnahme zentraler Begriffe zurück in die ausführliche Abhandlung der hauptsächlichen Fragen in den vorausgegangenen Kapiteln; der Leser/Zuhörer hat sie damit gegenwärtig. Sie betonen, dass in der für den Menschen von Unrecht und Unglück geprägten Welt doch Gott mit seiner Fürsorge, seinem letztlich guten Plan und seiner Macht, auch den Geringen gross zu machen, waltet.

V

Dies wird nun von einer Stimme, die in 713 kurz zu Wort kommt, bezweifelt. Die Allmacht Gottes, seine Fähigkeit und sein Wille, etwas in dieser Welt zum Positiven hin zu wenden, gerecht zu urteilen und zu handeln, wird bestritten. Auf diesen Einwand eines Zweifelnden hin erfolgt in den Zeilen *714–740* eine ausführliche Erwiderung, die sich in 1. Fragen, 2. die Darstellung von Gottes Schöpfungswerk und 3. Beispiele von Gottes gegenwärtigem Handeln gliedert.

1. *Die Fragen:* Zu den rhetorischen Fragen u.a. von Hi 38ff. führte O. Keel aus:

> «Die rhetorische Frage ist, wie der Name andeutet, keine echte Frage, und zwar weil der, der sie stellt, die Antwort nicht nur schon weiss, sondern sie als völlig evident betrachtet. Die Frageform hat die Funktion, den Gefragten auf diese Evidenz aufmerksam zu machen, ihn dazu zu bringen, diese Evidenz zur Kenntnis zu nehmen, ja sie zu bekennen, oft um ihn dann aufgrund dieses Bekenntnisses zur Annahme einer bestimmten Schlussfolgerung zu zwingen.»[25]

Diese Feststellungen gelten uneingeschränkt auch für die Fragen *714–716,* die, wie *717* expliziert, die Einsicht auf Gottes Urheberschaft lenken sollen; ihre Antwort kann nur sein: «(durch, von, zu) Gott». Sie werden dem Zweifelnden von einer Instanz gestellt, die sich als durch Erfahrung und Tradition über ihm stehend betrachtet[26]: vordergründig ist dies der Verfasser der Lehre, durch ihn dann aber das zeitgenössische theologische Denken. Aus ihm heraus sind die Antworten, wofür hier nur wenige Belege angeführt werden können, völlig evident. Dabei ist seit dem Neuen Reich neben der Vorstellung eines die Welt erschaffenden Gottes auch diejenige eines mit ihr identischen, eines Weltgottes entwickelt worden; zwei Theologien, die sich

[25] O. Keel (1978) 29f.; s. auch M. Fox (1981) 58ff.; Preuss (wie Anm. 2) 339.
[26] Vgl. H. Brunner (wie Anm. 12), 17–21 (Lehrermächtigung).

nicht von vornherein ausschliessen.[27] Über Amun sagt eine Eulogie der 18. Dyn. etwa: «Der das Leben schafft, nämlich Wind, Licht, Nil und Feuer, von deren Wirken alles lebt.» Der (Sonnen-)Gott fährt als «guter Hirte» der Menschen am Himmel, wie schon die Lehre für Merikare betont (Z. 326). In der Apologie des Schöpfergottes (Sargtext 1130) zählt der Sonnengott seine vier guten Schöpfungswerke auf, als erste zwei die vier Winde und die grosse Flut.[28] Er ist «Herr des Feuers, der Hitze und der Glut».[29] Dieser Gott wirkt als «die Sonne des Tages, der Mond der Nacht, der den Himmel quert, ohne zu ermüden».[30] Die Vorstellungen eines «Weltgottes» sehen Sonne und Mond als seine Augen an; «sein Schweiss ist der Nil, seine Augen das Licht, seine Nase der Wind».[31] Gottes lenkende und erhaltende Kraft äussert sich im Kosmos in der Dreiheit lebensspendender Elemente, Luft (Winde), Wasser (Überschwemmung) und Licht (Sonne/Mond); der pantheistische Weltgott und der personale Herr der Gerechtigkeit, der sich um den Menschen kümmert, sind aber ein und derselbe.[32] Die klassische Antwort zu der in *716* gestellten Frage (beantwortet *730*) findet sich in dem genannten Schlusshymnus der Lehre für Merikare: «Er [Gott] schuf ihnen [den Menschen] den Zauber als Waffe, um den Schlag des Unheils abzuwehren.»[33] Die göttlichen Kräfte werden auch durch Götterfigürchen und Amulette in den Dienst des einzelnen gestellt (vgl. Z. 532f.).[34]

In diesen Gegebenheiten der Welt (und den *718ff.* aufgezählten Schöpfungswerken) äussert sich Gottes verborgenes Handeln (*713.717*). Die Verborgenheit Gottes betont wiederum schon die Lehre für Merikare,[35] und Jan Assmann urteilt über diesen Text, der Gottes Handeln für die Menschen auf seinen Schöpferwillen zurückführt: «Die geschwundene Evidenz der Sinnhaftigkeit menschlicher Existenz verlagert sich in die Transzendenz des

[27] J. Assmann, Primat und Transzendenz. Struktur und Genese der ägyptischen Vorstellung eines «Höchstens Wesens», in: W. Westendorf (Hg.), Aspekte der spätägyptischen Religion, Wiesbaden 1979, 28f. Die folgende Stelle a.a.O. 11.

[28] Dazu J. Assmann, Ägypten (Anm. 18), 205.

[29] W. Golenischeff, Die Metternichstele, ND 1982 von 1877, 2 (um 350 v. Chr.).

[30] J. Assmann (wie Anm. 28), 271 (Hymnus der 22. Dyn.).

[31] Zitiert nach J. Assmann (wie Anm. 27), 11 (18. Dyn.); weitere Belege (auch aus späterer Zeit) a.a.O. 10; ders. (wie Anm. 28) 271f.

[32] J. Assmann (wie Anm. 27), 27.

[33] H. Brunner (wie Anm. 12), 154; W. Beyerlin (wie Anm. 18), 72; J. Assmann (wie Anm. 28), 72.

[34] E. Hornung, Geist der Pharaonenzeit, Zürich/München 1989, 58.

[35] H. Brunner (wie Anm. 12), 152 (Z. 291); W. Beyerlin (wie Anm. 18), 71.

unerforschlichen Willens eines verborgenen Gottes.»[36] Auch in Hi 38ff. ist das Moment der Verborgenheit Gottes zentral. Nach J. van Oorschot verteidigt die Gottesrede «die Freiheit Gottes, die der Mensch als dessen Verborgenheit erlebt», seine Verborgenheit stehe «am Beginn wahren Glaubens und einer aus diesem Glauben wachsenden Erkenntnis».[37] Die Überwindung der Krise liegt nach V. Maag in der Einsicht «Dieser Gott ist ‹wahrlich ein verborgener Gott›, aber Gott».[38]

2. *Die Darstellung des Schöpfungswerkes Gottes:* Die durch die rhetorischen Fragen und den sie auflösenden Hinweis auf Gottes verborgene Werke von dem Zweifelnden eingeforderte Erkenntnis wird nun in einer hymnischen Aufzählung einzelner Schöpfungstaten Gottes (*718–735*)[39] bestärkt. Ihre Funktion dürfte tatsächlich in einer gewissen Traditionslinie mit der Apologie des Schöpfergottes (am Ende des sog. Zweiwegebuches,[40] Sargtext 1130) und dem Hymnus an Gott als den Guten Hirten am Schluss der Lehre für König Merikare[41] stehen;[42] sie begegnet aber auch in Klagegebeten.[43] Während in *718–724* kosmische und irdische Voraussetzungen des Lebens voranstehen (Licht/Finsternis, Erde, Nahrung und Regen; mit implizitem Bezug auf den Menschen das Jahr in seinem Ablauf,[44] die Sternkonstellationen, um sie – etwa zur Bestimmung der Nachtstunden[45] – zu kennen), erscheint Gott in *725–735* als Schöpfer des Menschen (in Gegensatz zu Hi 38ff.[46]) und seiner Lebensumstände, zu denen Krankheit, Traurigkeit,

[36] Wie Anm. 28, 204; ders., Ägyptische Hymnen (wie Anm. 18), 44; E. Blumenthal, Die Lehre für König Merikare, ZÄS 107 (1980) 5–41: 20.30.

[37] J. van Oorschot (1987), 203.207 und passim 199–209. Vgl. Kubina (1978), 165.

[38] V. Maag (1982) 117.

[39] Mit derselben grammatischen Konstruktion te = f ḫp(r) «er hat geschaffen» gegenüber ḫ^{C} = f «er veranlasst» in *736–739* (F. Lexa, Papyrus Insinger, 1926, I, 101–104).

[40] Zu dieser Stellung am Ende des Jenseitsführers s. Assmann (wie Anm. 28), 205.

[41] A. Volten, Demotische Traumdeutung, Kopenhagen 1942, 42f.; ders., Zwei altägyptische politische Schriften, København 1945, 69f. sieht so in Pap. Insinger 24 einen «späten Nachkommen» der Merikare-Theodizee.

[42] Eine Auslotung des sozialgeschichtlichen Hintergrundes, der bei der Auseinandersetzungsliteratur bekannt ist (1. Zwischenzeit) und für Hiob und die Babylonische Theodizee von R. Albertz untersucht wurde (in: Die Botschaft und die Boten, FS H. W. Wolff, 1981, 349–372), wäre auch für Pap. Insinger wichtig.

[43] Vgl. etwa das Gebet des Amenemopet bei W. Beyerlin (wie Anm. 18) 66f.

[44] Die falsche Angabe in *720* (Winter durch den Untergang der Sothis) erfolgte wohl aufgrund der Symmetrie (H. Brunner, wie Anm. 12, 504).

[45] Vgl. Lexikon der Ägyptologie I, 511ff.; 1036f.; V, 11ff.; Astrologie ist kaum gemeint (zu ihr H. Brunner, Das hörende Herz (OBO 80) 1988, 224–229).

[46] S. dazu etwa H. Preuss (1987) 91f.

«Blindheit» auf dem Lebensweg (mit der göttlichen Hilfe des Traumes[47]) und Tod gehören.[48]

3. *Gottes individuelles Wirken: 736–739* schliesslich nennen exemplarisch drei Bereiche von Gottes konkretem Wirken in der Gegenwart, im Schicksal (*740*) des einzelnen: die soziale und berufliche Stellung (Diener/Meister), die Familie (Heirat), die Verwurzelung in einer «Heimat» (Fremder/Einheimischer). Sie nehmen damit frühere Kapitel auf (*739* etwa das 22. Kap.) und knüpfen etwa an *711f.* an, leiten aber v.a. zu den Paradoxien *741–744* und den das Kapitel beschliessenden Maximen *745–748* über, die neben Glück und Geschick als Werkzeug Gottes die Vergeltung hervorheben.[49]

VI

Um zu Hi 38ff. zurückzukehren: was erbringt der Vergleich mit Pap. Insinger 24 für das Verständnis von formaler Konzeption und Inhalt der Gottesreden?

1. Mit der demotischen Lehre haben wir einen weisheitlichen literarischen Text aus dem zeitlichen Umfeld der Entstehung des Hiobbuches vor uns, der Fragen menschlicher Existenz und göttlichen Handelns in dieser Welt, die Problematik der Theodizee und des «leidenden Gerechten» behandelt. Er fügt damit seinen Teil zu unserem Bild des zeitgenössischen geistigen Klimas und der Diskussion der im Hiobbuch aktuellen Streitfragen in Israel und seiner Umwelt bei.

2. Über die allgemeine Anlage der Werke, die auf eine Klimax am Ende der Texte abzielen, hinaus weisen Hi 38 und Pap. Insinger 24 enge Parallelen in der formalen und inhaltlichen Durchführung ihrer «Lösung» auf. In dem demotischen Text werden an den Zweifelnden ähnliche rhetorische Fragen

[47] Durch Tempelschlaf, Orakel usw.; s. Lex. d. Ägyptol. VI, 745ff.; K. Zibelius-Chen, Kategorien und Rolle des Traumes in Ägypten, SAK 15 (1988) 277–293. Zur «Blindheit» als Metapher für Gottesferne und die Beschränktheit menschlicher Erkenntnis s. Lex. d. Ägyptol. I, 828ff.; E. Hornung, Der Eine und die Vielen, Darmstadt ^{3}1983, 142.

[48] Belege zu den Schöpfungsaussagen etwa bei J. Assmann, Hymnen (wie Anm. 18); zur Schöpfung in Ägypten: Die Schöpfungsmythen (Quellen des Alten Orients I), 1964 (ND 1977) 35–99; J. P. Allen, Genesis in Egypt, New Haven/Conn. 1988.

[49] Als Ausführung dazu ist das letzte – 25. – Kapitel konzipiert: während der Mensch sich davor hüten soll, Vergeltung zu üben, ist sie in der Hand Gottes eine das Böse bestrafende, gerechte, rächende Macht (Z. 753f.).

aus dem kosmischen und irdischen Verfügungsbereich Gottes gerichtet wie in den Gottesreden, sie zielen (wie dort) auf die Erkenntnis der Urheberschaft Gottes. Die rasche Auflösung der Fragen verhindert eine längere Fragenkette wie bei Hiob; statt dessen werden Schöpfungswerke Gottes in Aussageform aufgezählt. Allerdings ist es der Verfasser der Lehre und durch ihn die Weisheit, nicht der sich offenbarende Gott, der belehrt. In diesem Punkt ist neben theologischen Intentionen auch die Gesamtkonzeption der Werke (monologisch/dialogisch) bindend. Beide Texte zeigen an dieser Stelle aber den Übergang von weisheitlichem zu hymnischem Stil.

3. Schliesslich ist die theologische Lösung beider Texte (abgesehen von der Theophanie bei Hiob) in ihrer Abstützung auf das Schöpfertum Gottes auf weite Strecken identisch. In den Gottesreden erweist nach J. Lévêque[50] das «argument de la création» die Beschränktheit des Menschen gegenüber dem erschaffenden und rettenden Gott, die Güte und Weisheit seiner Schöpfung, seine Zuwendung zu Welt und Mensch, die Hiob erst durch diese Stellungnahme erkenne. Kernfrage ist für V. Maag[51] die Weisheit der Schöpfungsökonomie; die rhetorischen Fragen sollen Hiob durch die Erkenntnis der Schöpfungswunder zum Vertrauen gegenüber seinem Schöpfer und Schicksalsherrn führen. Zwischen dem freien, unverfügbaren Schöpfer und dem Geschöpf wird – so J. van Oorschot[52] – eine Grenze gezogen, die Hiob in der Spannung zwischen dem Leid verursachenden und dem rettenden Gott belasse; der Glaube an Gott als den Herrn der Welt umfasse auch seine Verborgenheit, während die Gleichsetzung von Weltgeschehen und göttlichem Willen aufgehoben sei. Und schliesslich hat die Schöpfungstheologie der Gottesreden nach H. D. Preuss gerade bestreitende, weisheitskritische Funktion: die Schöpfung umfasse keine dem Menschen erkennbare, verständliche Ordnung; Jahwe könne von keinem Menschen, keiner Welt-(ordnungs)theorie, keinem Tun-Ergehen-Zusammenhang gefangen genommen werden.[53] In diesem letzten Punkt wird man für den ägyptischen Text etwas anders urteilen: die in der Maat bestehende Weltordnung existiert weiterhin, doch hat Gott in seiner Allmacht die Möglichkeit eines Handelns, das der Mensch in das ihm vertraute Schema von Weltordnung und Kausali-

[50] J. Lévêque, L'argument de la création dans le livre de Job, in: F. Blanquart/L. Derousseaux (Edd.), La création dans l'Orient Ancien, 1987, 261–299; zum Thema «Schöpfung» bei Hiob s. die bei Preuss (1987) 208 Anm. 132 genannte Lit. und W. S. Miller, Job: Creator's Apprentice, Chicago Studies 26 (1987) 166–177.

[51] V. Maag (1982) 117.

[52] J. van Oorschot (1987) 258f. (ausführlich 192–209).

[53] H. D. Preuss (1987) 92.

tät von Tun und Wirkung nicht mehr einzuordnen vermag. Die Spannung zwischen ungerechtem Leiden und Gottes rettender Zuwendung bleibt auch hier bestehen; auch der Gott des Pap. Insinger ist verborgen und unverfügbar. Hier wie bei Hiob soll der Aufweis seines Schöpfertums den Menschen zum Vertrauen auf seine grosse Vorsehung führen, die «eines nach dem anderen regelt» (*747*).

Thomas Schneider, Basel