

**EINFÜHRUNG
THEOLOGIE**

Markus Saur

Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur

WBG 
Wissen verbindet

Markus Saur

Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur

Markus Saur

Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2012 by WGB (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe dieses Werkes wurde durch
die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.
Lektorat: Dr. Hildegard Mannheims
Satz: Lichtsatz Michael Glaese GmbH, Hemsbach
Einbandgestaltung: schreiberVIS, Seeheim
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-23933-7

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:
eBook (PDF): 978-3-534-71365-3
eBook (epub): 978-3-534- 71367-7

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
I. Einführung	9
1. Was ist Weisheit?	9
Der Standort der Weisheit	9
Die Sprache der Weisheit	10
Der Anfang der Weisheit	11
Die Weisheit im Kontext der Theologie	13
2. Weisheit im Alten Orient	15
Die ägyptische Weisheitstradition	16
Die mesopotamische Weisheitstradition	20
Die syro-palästinische Weisheitstradition	24
Die griechische Weisheitstradition	27
3. Die Geschichte der Erforschung der alttestamentlichen Weisheit	31
Die Weisheitsforschung am Anfang des 20. Jh.	31
Neue Ansätze der Weisheitsforschung seit 1960	37
Aktuelle Tendenzen der Weisheitsforschung	41
II. Das Buch der Sprüche Salomos/Proverbia	43
1. Litera(tu)r- und theologiegeschichtliche Einordnung	43
Einführung	43
Literarische Gattungen im Sprüchebuch	45
Die Entstehung des Sprüchebuches	47
Theologische Schwerpunkte des Sprüchebuches	54
2. Die älteren Sammlungen des Sprüchebuches	57
Die ‚Salomonische Sammlung‘ in Spr 10,1–22,16	57
Die ‚Hiskianische Sammlung‘ in Spr 25–29	59
Die ‚Ägyptisierende Lehre‘ in Spr 22,17–24,22	61
3. Die Reden der Weisheit	65
Die erste Weisheitsrede in Spr 1,20–33	65
Die zweite Weisheitsrede in Spr 8	66
Die dritte Weisheitsrede in Spr 9	69
Die literarische Funktion und theologische Absicht der Weisheitsreden	70
4. Die tüchtige Frau in Spr 31,10–31	72
III. Das Buch Hiob	74
1. Litera(tu)r- und theologiegeschichtliche Einordnung	74
Einführung	74
Literarische Gattungen im Hiobbuch	76
Die Entstehung des Hiobbuches	77
Theologische Schwerpunkte des Hiobbuches	83

2. Die Rahmenerzählung des Hiobbuches (Hi 1–2; 42,7–17) . . .	85
3. Die Reden Hiobs mit seinen Freunden (Hi 3–27) und die Herausforderung Gottes durch Hiob (Hi 29–31)	89
4. Gottes Antwort an Hiob (Hi 38–42)	96
5. Die Reden Elihus (Hi 32–37)	99
6. Das Lied auf die Weisheit (Hi 28)	103
IV. Das Predigerbuch/Kohelet	107
1. Litera(tu)r- und theologiegeschichtliche Einordnung	107
Einführung	107
Literarische Gattungen im Predigerbuch	108
Die Entstehung des Predigerbuches	110
Theologische Schwerpunkte des Predigerbuches	116
2. Alles ist <i>haebael</i> (Pred 1,3–11)	121
3. Alles hat seine Zeit (Pred 3)	125
4. Vom vielen Büchermachen (Pred 12)	130
V. Spuren weisheitlichen Denkens in der Hebräischen Bibel	134
1. Methodische Vorüberlegungen	134
2. Weisheitliche Psalmen	135
3. Weisheitliche Erzählungen	137
4. Prophetie und Weisheit	140
VI. Deuterokanonische Weisheitsschriften	143
1. Jesus Sirach	143
2. Die Weisheit Salomos/Sapientia Salomonis	147
3. Das Tobitbuch	149
Exkurs: Weisheitliche Texte aus Qumran	151
VII. Die theologische Bedeutung der Weisheitsliteratur	153
Literaturverzeichnis	157
Stellenregister	164

Vorwort

Dass des vielen Büchermachens kein Ende sei, beklagen die Herausgeber des Predigerbuches im 12. Kapitel. Und sie heben hervor, wie sehr das viele Studieren ermüdet. Auch wenn mit der vorliegenden Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur die endlose Produktion von Büchern fortgesetzt wird, hoffe ich, dass die Leserinnen und Leser nicht allzu bald vor Erschöpfung die Hände und das Buch sinken lassen.

Dieser Darstellung liegt eine Reihe von Lehrveranstaltungen zugrunde, die ich seit dem Sommersemester 2009 an der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel gehalten habe. Der Nachfrage der Studierenden nach einer Gesamtdarstellung zur Weisheitsliteratur versuche ich mit diesem Entwurf nachzukommen. Ich bin mir dabei durchaus bewusst, dass vieles ungesagt geblieben ist und manches größerer Präzision bedurft hätte. Dennoch hoffe ich, die doppelte Zielsetzung des Buches nicht ganz zu verfehlen: Zum einen soll ein Überblick über das literarische und theologische Profil der alttestamentlichen Weisheitstexte geboten werden, zum anderen soll aber auch an einzelnen Texten im Detail gezeigt werden, worin der Reichtum der weisheitlichen Literatur besteht und auf welche Weise man sich ihren Eigenarten nähern kann. Inwieweit dieses Miteinander von Überblicksdarstellung und exemplarischer Textanalyse gelungen ist, bleibt der Beurteilung der Leserinnen und Leser überlassen.

Zu danken habe ich zunächst Florian Fitschen, Anne Walter und Nesina Grütter, die mich bei der Arbeit an diesem Buch tatkräftig unterstützt haben. Gleichmaßen danke ich Carolin Köhne von der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft für die freundliche Begleitung und Beratung im Verlauf der Entstehung des Bandes. Danken möchte ich zudem Ulrike Bernd, Yon-Ji Chung, Florian Fitschen und Christoph Schäfer, weil sie sich ein Jahr lang mit mir gemeinsam den Herausforderungen des Predigerbuches gestellt haben; ihre engagierte Diskussionsbereitschaft und ihr Interesse an den Fragen der Weisheitsforschung haben mir an vielen Stellen geholfen, meine eigenen Fragen zu präzisieren und Antwortmöglichkeiten auszuloten. Wenn das Buch daher an der einen oder anderen Stelle erkennen lässt, dass es aus der Lehre heraus entstanden ist, dann entspricht das durchaus meiner Absicht.

Markus Saur

I. Einführung

1. Was ist Weisheit?

Der Standort der Weisheit

Die Weisheit ist eine Angelegenheit des öffentlichen Raumes und hat ihren Ort nicht hinter verschlossenen Türen in der Abgeschlossenheit gelehrter Studierstuben. So ist in Spr 1,20f zu lesen:

- 20 Die Weisheit ruft auf der Straße,
auf den Plätzen erhebt sie ihre Stimme.
21 Im größten Lärm ruft sie,
am Eingang der Stadttore spricht sie ihre Worte.¹

Welche Worte aber spricht die Weisheit? Womit hat es die Weisheit im antiken Israel zu tun? Und in welcher Form wird die Weisheit überliefert? Die-
sen Fragen soll in der folgenden Darstellung nachgegangen werden.

„Kein Mensch würde auch nur einen Tag leben können, ohne empfindlichen Schaden zu nehmen, wenn er sich nicht von einem ausgebreiteten Erfahrungswissen steuern lassen könnte.“² Mit diesen Worten eröffnet Gerhard von Rad seine Studie „Weisheit in Israel“, die einen Meilenstein in der Auslegungsgeschichte der alttestamentlichen Weisheitsliteratur darstellt, weil sie nicht nur die literarischen Befunde bündelt, sondern das weisheitliche Denken selber theologisch durchdringt und zu verstehen lehrt. Entscheidend ist an von Rads einführendem Satz der Begriff der Erfahrung, der mit dem der Weisheit eng verbunden ist: Als Weisheit wird gemeinhin die Fähigkeit bezeichnet, aufgrund eigener oder fremder Erfahrungen ein gelingendes, mindestens aber doch ein zufriedenstellendes Leben führen zu können. Weisheit hat demnach etwas mit Lebenskunst zu tun, und das heißt mit der Fähigkeit, das Leben bewältigen und seinen Herausforderungen gerecht werden zu können. Wie das antike Israel sich diesen Herausforderungen stellte, zeigt die alttestamentliche Weisheitsliteratur.

Erfahrungswissen

Die Hebräische Bibel gliedert sich in drei große Teile: die Tora, die Prophetenbücher und die Schriften. Zu diesen Schriften, hebräisch *k'tubim*, gehören neben den Chronikbüchern und dem Esra-Nehemiabuch der Psalter, das Sprüchebuch, das Buch des Predigers Salomo bzw. Kohelet, das Buch Hiob und weitere kleinere Texte wie das Hohelied, die Sammlung der Klagelieder, aber auch das Ester- und das Rutbuch sowie das Buch Daniel. Dass diese Texte am Ende der Hebräischen Bibel stehen, hat sowohl mit ihrer Entstehungszeit als auch mit ihrem Inhalt zu tun. Es handelt sich bei den Schriften aber keineswegs um randständige Textsammlungen, sondern

1 Die Übersetzungen folgen der Zürcher Bibel von 2007. Der Gottesname *jwhw* wird allerdings beibehalten und nicht durch ‚Herr‘ ersetzt.

2 G. von Rad, Weisheit, 13.

um hebräische Literatur ersten Ranges. Das lässt sich etwa anhand des Psalters zeigen, der nichts weniger ist als das Gebets- und Meditationsbuch der nachexilischen Gemeinde und damit eine unersetzliche Quelle für die Rekonstruktion der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte Israels. Aber auch die anderen Schriften gewähren Einblicke in die Geistesgeschichte Israels, die die Tora oder die Prophetenbücher in dieser Form und Dichte nicht bieten. So lässt sich etwa anhand des Hoheliedes ein Eindruck der althebräischen Liebeslyrik gewinnen. Aber auch das Sprüchebuch, das Hiobbuch und das Buch des Predigers eröffnen Horizonte althebräischen Geisteslebens, die sich aus anderen Textbereichen nur sehr fragmentarisch erschließen lassen: Im Sprüchebuch geht es um das in Kürzestform gebrachte Erfahrungswissen des alten Israel, im Hiobbuch um den vielschichtigen Kampf Hiobs mit Gott und Welt und im Predigerbuch um eine Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit im Lichte der Flüchtigkeit des Seins. In der alttestamentlichen Wissenschaft fasst man diese drei Bücher zusammen und spricht von ihnen als der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, allerdings nicht ohne sich mehr und mehr darüber Rechenschaft abzulegen, dass auch viele andere Textbereiche der Hebräischen Bibel von weisheitlichem Denken durchdrungen sind und somit der Weisheitsliteratur zugerechnet werden müssen³.

Die Sprache der Weisheit

Terminologie

Im Hebräischen findet man für den Begriff ‚Weisheit‘ den Terminus *ḥokmāh*, der von der hebräischen Wurzel *ḥkm* abgeleitet wird. Diese Wurzel ist auch in anderen semitischen Sprachen, etwa dem ugaritischen *ḥkm* oder dem akkadischen *ḥakāmu*, belegt. Das hebräische Verb wird im Grundstamm Qal in der Regel mit ‚weise sein‘ oder ‚weise werden‘ übersetzt, ist darüber hinaus aber auch im Doppelungsstamm Pi^cel (‚unterweisen‘), Pu^cal (‚erfahren sein‘), Hitpa^cel (‚sich weise zeigen‘) und im Kausativstamm Hif^cil (‚weise machen‘) belegt. Insgesamt wird die Verbalwurzel in der Hebräischen Bibel aber nur 27 Mal verwendet, das vom Verbum abgeleitete Adjektiv *ḥākām* dagegen 138 Mal und das Nomen *ḥokmāh* 149 Mal. Die wohl als Intensivplural zu verstehende Form *ḥokmōt* findet sich sicher nur in Spr 1,20; 9,1; 24,7 und in Ps 49,4. Insbesondere für das Adjektiv ist neben der Bedeutung ‚weise‘ sehr häufig eine Übersetzung mit ‚kunstfertig‘ oder ‚geschickt‘ sachgemäß; ebenso bezeichnet das Nomen neben der Weisheit auch die technische Fertigkeit oder das Geschick, aber auch die Erfahrung oder die Klugheit im Allgemeinen⁴. In der hebräischen Terminologie schwingt demnach immer auch ein gewisses Maß an Sachkunde und an Wissen darum mit, wie man sich in der Welt zurechtfindet.

Wichtige Parallelbegriffe bzw. Synonyme zu *ḥkm* sind im Hebräischen *bjn*, *bīnāh* und *ʿbūnāh*, aber auch *da^cat* oder *mūsar* – allesamt Termini, die im Umfeld der Rede von *ḥkm* verwendet werden. *bjn*, das im Qal, Nif^cal, Hif^cil, Polel und Hitpolel belegt ist, bedeutet im Grundstamm ‚merken‘ oder ‚bemerken‘; mit den Nomen *bīnāh* und *ʿbūnāh* wird die ‚Einsicht‘ bezeichnet.

³ Siehe dazu unten Kapitel V.

⁴ Vgl. HALAT, 301f, und M. Sæbø, Art. חכּם, 557–567.

net. Die Form *da^cat* leitet sich von der Wurzel *jd^c* ab, die ihrerseits am besten mit ‚begreifen‘ oder ‚erfassen‘ wiedergegeben werden sollte, da in diesen Übersetzungen das taktil-haptische Element der Bedeutung der Wurzel auch in der deutschen Begrifflichkeit mitschwingt; *da^cat* ist dementsprechend das Begreifen oder das Erfassen bzw. das Ergebnis dieses Prozesses, also die Kenntnis von irgendetwas. Die Wurzel *jsr* bedeutet im Qal ‚unterweisen‘, im Pi^cel ‚züchtigen‘ oder ‚zurechtweisen‘ – diesen intensiveren Aspekt spiegelt auch das Nomen *mūsār*, das mit ‚Züchtigung‘ oder mit ‚Mahnung‘ bzw. ‚Warnung‘ wiedergegeben werden kann⁵.

Es finden sich in den hebräischen Texten zahlreiche weitere Begriffe, vor allem negative Gegenstücke zur Weisheit, die das Begriffsfeld dessen abstecken, was mit *hokmāh* gemeint ist. Hier seien nur die von der Wurzel *ksl* abgeleiteten Termini *k^esīlūt* bzw. *k^esīl* genannt, mit denen die Torheit bzw. der Tor bezeichnet wird⁶. In Spr 15,20 ist zu lesen:

Ein weiser Sohn macht seinem Vater Freude,
aber ein törichter Mensch verachtet seine Mutter.

Mit solchen Gegensatzbildungen wird im Hebräischen ein Begriff definiert und damit der Sprach-Raum angegeben, innerhalb dessen er sinnvoll verwendet werden kann: Es wird nicht nur positiv ausgedrückt, was mit einem bestimmten Begriff gemeint ist, sondern es wird auch von der jenseits des Begriffes liegenden Seite her umgrenzt, wo der Terminus an seine Grenzen stößt und was er eben nicht bezeichnen kann. Am Beispiel von Spr 15,20 heißt das für das Adjektiv *ḥākām*: Weise ist, wer seinen Vater erfreut und – das ist nun zu erschließen – seine Mutter achtet; töricht (*k^esīl*) ist dagegen, wer seine Mutter verachtet und – das ist wieder zu erschließen – seinem Vater Ärger bereitet. Das hier vorliegende Stilmittel bezeichnet man als *parallelismus membrorum*, also als eine parallele Zuordnung einer Aussage A' zu einer vorangehenden Aussage A. Dieses Stilmittel prägt weite Teile der hebräischen Poesie. Auch wenn die Grundstrukturen hebräischer Poesie nach wie vor zu den großen Problembereichen der Hebraistik gehören, ist doch nicht zu übersehen, dass ihre genauere Erforschung eine grundlegende Bedingung für das Verständnis der poetisch strukturierten Textbereiche der Hebräischen Bibel ist. Da zur Bestimmung hebräischer Poesie vor allem der *parallelismus membrorum* als Kriterium angeführt werden kann, seien hier drei Beispiele zur Illustration gegeben, die zugleich erste inhaltliche Einblicke in das erlauben, was in der Hebräischen Bibel mit *ḥokmāh* bezeichnet wird.

*parallelismus
membrorum*

Der Anfang der Weisheit

Das erste Textbeispiel wurde bereits zitiert, es ist der Eröffnungsvers der ersten Weisheitsrede des Sprüchebuches in Spr 1,20:

Die Weisheit ruft auf der Straße,
auf den Plätzen erhebt sie ihre Stimme.

5 Vgl. HALAT, 528.

6 Vgl. HALAT, 465f.

Synonymer
Parallelismus

Mit Spr 1,20 wird eine längere Rede der Weisheit eingeleitet, die hier als eine personifizierte Größe auftritt und den öffentlichen Raum für ihre Rede als Forum in Anspruch nimmt. Der Vers ist ein mustergültiges Beispiel für einen *parallelismus membrorum*, der sich zwischen Teil 1 und Teil 2 des Verses erkennen lässt. Es wird in beiden Versteilen der gleiche Sachverhalt zum Ausdruck gebracht, die einzelnen Satzteile finden jeweils eine Entsprechung: ‚Auf der Straße‘ als Ortsangabe in Teil 1 des Verses entspricht ‚auf den Plätzen‘ in Teil 2, ‚rufen‘ als Prädikat in Teil 1 des Verses entspricht der Wendung ‚ihre Stimme erheben‘ in Teil 2 des Verses, die Weisheit ist leitendes Subjekt beider Aussagen. Man bezeichnet einen solchen Parallelismus, in dem sich beide Teile in ihrer Aussage entsprechen, als *synonymen Parallelismus*. Es wird hier in gewisser Weise dasselbe zweimal, aber mit anderen Worten zum Ausdruck gebracht. Dieses doppelt gefasste, alternierende Sprechen ist nicht nur ein stilistisches Mittel neben anderen, sondern ein konstitutives Element hebräischen Denkens, das grundsätzlich ‚stereometrisch‘⁷ vorzugehen scheint. Einlinige Ableitungen und Erklärungen sind in der Hebräischen Bibel eher die Ausnahme, vielmehr wird durch Parallelismen auf allen Ebenen der Zweiseitigkeit und Doppelbödigkeit von Welt und Wirklichkeit Rechnung getragen.

Das zweite Textbeispiel findet sich in Spr 1,7 innerhalb des Eröffnungsabschnittes des Sprüchebuches, in dem sich zahlreiche wegweisende und die Lektüre des Buches anleitende Passagen finden:

Die Furcht Jahwes ist der Anfang der Erkenntnis.
Toren verachten Weisheit und Unterweisung.

Antithetischer
Parallelismus

Im ersten Teil des Verses wird zunächst der Begriff *dāʿat* verwendet, erst im zweiten Teil findet sich *ḥokmāh* in Parallele zu *mūsār*. Teil 1 und Teil 2 des Verses sind nicht synonym parallel aufgebaut, sondern antithetisch konstruiert. Man könnte die Aussage von Spr 1,7 folgendermaßen paraphrasieren: Während die Furcht vor Jahwe – Jahwe ist hier als *genitivus objectivus* aufzufassen – der Anfang aller Erkenntnis ist und jeder, der zu Erkenntnis kommen will, dieses Streben in der Jahwefurcht verankern wird, verachten die törichten Menschen genau diese Weisheit und unterwerfen sich keiner Zucht, was sie letztlich als Jahwe nicht fürchtende Gottlose dastehen lässt. In der hebräischen Poesie finden sich zahllose Beispiele für derartige Zuordnungen, in denen zwei sich inhaltlich gegenüberstehende Sachverhalte stilistisch nebeneinander gestellt werden; man spricht in solchen Fällen von einem *antithetischen Parallelismus* – die Parallele liegt hier in der die beiden Teile des Verses verbindenden gemeinsamen Thematik, die allerdings durch das Nebeneinander von These und Antithese entfaltet wird.

Das dritte und komplizierteste Textbeispiel findet sich in Ps 111,10:

Der Anfang der Weisheit ist die Furcht Jahwes,
heilsame Einsicht für alle, die so handeln,
sein Ruhm bleibt für immer bestehen.

Der Vers am Ende des weisheitlichen Ps 111 lässt sich in drei Teile zerlegen: Zunächst findet sich die an Spr 1,7 erinnernde programmatische Aussage

7 Vgl. dazu B. Janowski, *Konfliktgespräche*, 13–21.

zum Anfang der Weisheit, der mit der Furcht Jahwes verknüpft wird. Daraus ergibt sich gewissermaßen als Folge der zweite Teil: Wer diesen Anfang in der Furcht Jahwes nimmt, wird erfolgreich sein. Den Abschluss des Verses und des Psalms bildet das Lob Jahwes, dessen Ruhm ewig besteht. In diesem Vers liegt eine Steigerung von Versteil zu Versteil vor. Insbesondere zwischen Teil 2 und Teil 1 besteht ein Folgeverhältnis: Wer den Anfang der Weisheit in der Furcht Jahwes begründet, der wird erfolgreich sein. Teil 3 verknüpft alle drei Teile des Verses, indem er zum einen auf Jahwe bzw. an dieser Stelle seinen Ruhm zurückgreift, zum anderen der menschlichen Perspektive aus Teil 2 die göttliche Seite nachstellt und in der Abfolge des Verses überordnet, wenn man den Vers als sich steigernd versteht. Man spricht bei solchen Versstrukturen von einem *synthetischen Parallelismus*, innerhalb dessen sich die einzelnen Teile zu einer Einheit zusammensetzen und weder in synonyme noch in antithetischer Weise, sondern in Form der Zusammensetzung verschiedener Aspekte, bei denen häufig der eine aus dem anderen folgt, eine Aussage bilden. Innerhalb des Verses, der als Gesamtheit als dreigliedriger synthetischer Parallelismus aufzufassen ist, findet sich in Teil 1 eine Parallelisierung, die – wie die ganz ähnliche Formulierung in Spr 1,7 – wegweisenden Charakter hat und das Wesen der *ḥokmāh* eng mit Jahwe verbindet.

Synthetischer
Parallelismus

Die Weisheit im Kontext der Theologie

Die alttestamentliche Weisheitsliteratur eröffnet nicht mehr als einen kleinen Einblick in ein Phänomen, das sich in vielen Kulturen und Epochen in immer wieder anderer und letztlich doch vergleichbarer Form findet. Was hier im Alten Testament als Literatur vorliegt, ist ein Zeugnis für Entwicklungen der altisraelitischen Geistesgeschichte, das in der Theologie lange Zeit ein Schattendasein gefristet hat.

Im 19. und beginnenden 20. Jh. erlebte die Wissenschaft vom Alten Testament einen großen Aufschwung, als mit den Entdeckungen in Mesopotamien eine außerordentlich bedeutende Kultur der alten Welt wieder zugänglich wurde. Die Entzifferung der Keilschrift, in der die babylonischen und assyrischen Texte aus fast drei Jahrtausenden abgefasst sind, war nach der Entzifferung der ägyptischen Hieroglyphen ein insofern einschneidendes Ereignis, als nun für die Einordnung des antiken Israel in seine altorientalische Umwelt nicht mehr allein alttestamentliche und griechisch-römische Zeugen zur Verfügung standen, die in den meisten Fällen überaus tendenziösen Charakter haben und bei denen mehr als zweifelhaft war, ob das von ihnen gezeichnete Bild der mesopotamischen Kultur auch nur ansatzweise den historischen Gegebenheiten entsprach; es war nun vielmehr möglich, einen für die kulturgeschichtlichen Ereignisse in Syrien-Palästina überaus bedeutenden Referenzraum aus seinen eigenen Texten zu erschließen und damit einen für den kulturgeschichtlichen Vergleich methodisch weitaus sichereren Boden zu betreten, als das bisher möglich war. Genau diese Phase gipfelte in der Arbeit der sogenannten ‚Religionsgeschichtlichen Schule‘, die sich in den ersten Jahrzehnten des 20. Jh. unter dem Eindruck der neuen Entdeckungen, denen sich mit den Texten aus Ugarit seit 1929 weitere Funde

Religions-
geschichtliche
Schule

hinzugesellten, die Rekonstruktion der Kultur- und Geistesgeschichte des antiken Israel vor dem Hintergrund seiner Einbettung in den Alten Orient zur Aufgabe gemacht hatte.

Dass die alttestamentliche Weisheit aufgrund ihrer augenfälligen Verbindungen zur altorientalischen Kultur dabei ein wichtiges Forschungs- und Aufgabenfeld war, liegt auf der Hand – wenn auch die kulturgeschichtliche Einordnung der Schöpfungstexte oder der Sintflutgeschichte der Genesis, zu denen sich in Mesopotamien Parallelüberlieferungen finden ließen, einen weitaus größeren Raum einnahm und auch höhere Wellen schlug, da es hier um die entscheidenden Grundüberlieferungen ging, die man nicht der historischen Relativierung preisgeben wollte⁸.

Dialektische
Theologie

Zur selben Zeit vollzog sich in der Theologie eine Wende weg vom historischen Denken hin zur Dogmatik, die durch Karl Barths Buch zum Römerbrief⁹ eingeleitet und von einer Reihe junger Theologen vorangebracht wurde – man spricht heute mit Blick auf diesen Aufbruch von der ‚Dialektischen Theologie‘¹⁰. Einer der Impulse dieses Aufbruchs lag in der Betonung des Abstands zwischen Gott und Mensch, in der Hervorhebung der Tatsache, dass Gott der ganz andere sei, der sich menschlichem Zugriff entziehe und grundsätzlich von ihm unterschieden sei.

Karl Barth –
Hugo Greßmann

Barths Exegese fand allerdings unter den Vertretern der Religionsgeschichtlichen Schule scharfe Kritiker. So urteilte etwa der Berliner Alttestamentler Hugo Greßmann in einer Streitsituation, die sich 1926 um die Frage nach dem Sündenfall und seiner Historizität entzündet hatte: „Aber wer wie Barth den Römerbrief auslegt, indem er mit Bewußtsein von den religiösen Bedürfnissen des gegenwärtigen Menschen ausgeht und auf die Gegenwart wirken will, der lehrt uns nicht den Paulus kennen, wie er wirklich war, sondern den Paulus, wie er nach Barth hätte sein müssen, der macht aus einem Brief des Paulus an die Römer einen Brief Barths an seine Gemeinde. Diese Art der Auslegung ist, vom Standpunkt der wissenschaftlichen Exegese aus betrachtet, eine Fälschung der Geschichte. Hier ist uns kein Wort zu scharf; hier müssen wir im sittlichen Zorn reden über eine Art von Theologie, die das Wesen der geschichtlichen Wissenschaft völlig verkennt.“¹¹ Die Haltung Barths zu Greßmann ließ an Schärfe nichts vermissen, wie man in einem Privatbrief Barths an Martin Rade nachlesen kann: „Greßmann ist kein Theologe, in keinem Sinn, und mit demselben ‚sittlichen Zorn‘, mit dem er sich als bewusst heidnischer Geschichtswissenschaftler über meine Exegese aufregt, bekenne ich, daß ich an seine bona fides, sich Theologe nennen zu dürfen, [...] nicht glaube. Es ist eine Lüge, sich Theologe zu nennen und in einer theologischen Fakultät zu sitzen, wenn man wie er für theologische Fragen kein Verständnis und für theologische Aufgaben kein Interesse, sondern seine ganze Liebe als Wissenschaftler nur bei der Geschichtswissenschaft hat. Sunt certi denique fines, und die sind bei Greßmann überschritten.“¹² Für Barth war Greßmann ein klassischer Vertreter einer sich im Geschichtlichen erschöpfenden Theologie – man hätte, so Barth in dem Brief an Rade, „ebensogut mit einem Holzpflock diskutieren“ können „wie mit diesem Mann, der über die Frage: Was ist Theologie? noch keine fünf Minuten nachzudenken für nötig gehalten“¹³ habe.

8 Vgl. zu dieser Phase exemplarisch die Darstellung des sogenannten ‚Bibel-Babel-Streites‘ bei R. G. Lehmann, Delitzsch.

9 K. Barth, Römerbrief.

10 Vgl. dazu die Aufsätze in: J. Moltmann (Hg.), Anfänge.

11 Zitiert nach: K. Schmid, Geschichte, 345.

12 Zitiert nach: K. Schmid, Geschichte, 349.

13 Zitiert nach: R. Smend, Alttestamentler, 180.

Trotz dieser Auseinandersetzungen zwischen den Vertretern der älteren Religionsgeschichtlichen Schule und den Repräsentanten der neueren Dialektischen Theologie: Die kategoriale Unterscheidung von Gott und Mensch hat ihre Wirkung auf die exegetischen Disziplinen letztlich nicht verfehlt. Es ging nun nicht mehr um die Frage, wie die biblischen Texte mit ihrer Umwelt verbunden waren, in welcher Weise sie ein Ergebnis kultureller Austauschprozesse darstellen und wie weit das antike Israel eine syropalästinische Kultur neben anderen war – vor allem die dogmatischen Disziplinen entfernten sich deutlich von den Fragestellungen der Religionsgeschichtlichen Schule und suchten nun nach dem Einzigartigen, dem Singulären, gewissermaßen den Alleinstellungsmerkmalen des antiken Israel wie auch des frühen Christentums. Die Konzentration auf die Heilsgeschichte Jahwes mit seinem Volk ließ dabei andere Themen wie etwa die Schöpfung, aber auch die Weisheit in den Hintergrund treten; wo solche Themen weiter bearbeitet wurden, betonte man vor allem die Eigenständigkeit der alttestamentlichen Überlieferung gegenüber den altorientalischen Parallelüberlieferungen. Natürlich haben sich die exegetischen Disziplinen auch unter dem Eindruck der Barth'schen Wort-Gottes-Theologie niemals vom historischen Paradigma und der kritischen Exegese verabschiedet, dennoch mussten bestimmte Themen erst wiederentdeckt werden, als neue Themen auch die Theologie als ganze bestimmten. Es ist daher nicht erstaunlich, dass die alttestamentliche Weisheit, zunächst die des Sprüchebuches, aber bald auch die des Hiob- und des Predigerbuches, in einer Phase wieder auf die Tagesordnung gesetzt wurde, als Fragen des Dialogs und des Austauschs, aber auch Fragen nach der Ordnung bzw. Unordnung der Welt akut wurden. Man kann bestimmte Entwicklungen der Theologie durchaus aus sich heraus verstehen – in den meisten Fällen ist es aber durchaus so, dass Theologie, Kirche und Gesellschaft in einem sich wechselseitig befruchtenden Prozess stehen, innerhalb dessen keine der Größen sich vollständig abschotten kann. Genau das führt dann dazu, dass bestimmte Moden ihre Einflüsse entfalten können und wohl auch müssen, denn Theologie ereignet sich nicht in einem Biotop, sondern in der gegenwärtigen Welt und Wirklichkeit, und sie muss daher Fragen, die in der Gesellschaft aufbrechen, aufgreifen und zu ihren Themen machen, wenn sie gestaltend in und an der Gesellschaft mitwirken will. Dass die alttestamentliche Weisheitsliteratur für die Theologie eine herausragende Bedeutung hat, steht außer Frage. Worin diese Bedeutung liegt, soll nach einem Durchgang durch die weisheitlichen Schriften des alten Israel am Ende in einem Schlusskapitel erörtert werden.

2. Weisheit im Alten Orient

Die Beschäftigung mit der alttestamentlichen Weisheitsliteratur setzt einige Kenntnisse verwandter Literaturen aus der Umwelt des antiken Israel voraus. In den folgenden Abschnitten sollen die wichtigsten Texte und Konzeptionen aus Ägypten, Mesopotamien, Syrien-Palästina, aber auch aus Griechenland in aller Kürze vorgestellt werden.

Die ägyptische Weisheitstradition

Die ägyptische Weisheitsliteratur – die Bezeichnung als solche wurde übrigens aus der alttestamentlichen Wissenschaft übernommen¹⁴ – wird vor allem in den sogenannten ‚Lehren‘, ägyptisch *sb!j.t*, greifbar. Als Verfasser dieser Lehren wird in den Texten selber häufig auf weise, alte Männer hingewiesen; dahinter steckt zumeist allerdings eine literarische Fiktion. In den ägyptischen Lehren werden vor allem die „Verhältnisse und Verhaltensweisen der Menschen in bezug auf Mitmenschen, Gesellschaft und Staat“¹⁵ geregelt. Das universale Ordnungsprinzip, auf dem alles ruht, ist dabei die *ma^cat*, die Jan Assmann folgendermaßen umschreibt: „Maat, ein kompakter Begriff, den wir im Deutschen mit einer Vierheit von Wahrheit, Gerechtigkeit, Ordnung und Sinn umschreiben müssen, ist der Inbegriff des Echten, Beständigen und Unvergänglichen. Auf Maat beruht der Kosmos und bezieht aus diesem Fundament seine zyklische Unendlichkeit, auf Maat beruht der Staat und bezieht daraus seine Beständigkeit. Der Mensch gewinnt durch das Tun und Sagen der Maat Anteil an dieser Unvergänglichkeit.“¹⁶

Im Alten Reich (2640–2155 v. Chr.) sind die Lehren an gesellschaftspolitischen Fragen orientiert; Adressaten sind hier Mitglieder eines hierarchischen Beamtenapparates. Der Zusammenhang von Tun und Ergehen ist streng an der *ma^cat* orientiert, die die Grundstruktur von Welt und Wirklichkeit prägt.

Im Neuen Reich (1552–1070 v. Chr.) wird die Frömmigkeit das zentrale Thema der Lehren. Die *ma^cat* als Mittlerin tritt in den Hintergrund und es zeigt sich eine Tendenz hin zu einer persönlichen Frömmigkeit.

In den späteren demotischen Lehren aus der 2. Hälfte des 1. Jt. v. Chr. werden Sprichwörter und Sentenzen mehr oder weniger lose gesammelt. Inhaltlich werden die Texte anschaulicher und plastischer; zahlreiche Hinweise auf das Landleben lassen erkennen, dass hier ein anderer Adressatenkreis als in den älteren Lehren angesprochen wird.

Die ägyptischen Lehren sind durchgängig in der Erziehung der ägyptischen Jugend verwendet worden, worauf zahlreiche Zitate, etwa auf Grabtexten, Papyri und königlichen Dokumenten, hinweisen. Die Lehren gehören offensichtlich zum Grundwissen eines kultivierten Ägypters.

Lehre des Ptah-hotep

Die älteste der ägyptischen Lehren ist die *Lehre des Ptah-hotep*, die wohl aus dem Alten Reich stammt. Diese Lehre, innerhalb derer sich der Wesir Ptah-hotep an einen – vielleicht nur übertragen zu verstehenden – Sohn richtet, enthält eine Einleitung und einen Epilog, also eine Art Rahmen, und ein Korpus von 37 Lehrsprüchen, die ethische Maximen, aber auch Benimm-Regeln umfassen. Im ersten Abschnitt heißt es hier:

„Sei nicht hochmütig wegen deiner Bildung, berate dich mit dem Ungebildeten wie mit dem Gebildeten. Denn nie erreicht man die Grenzen der Kunst, kein Künstler existiert, dessen Fähigkeit vollkommen ist.“¹⁷

14 Vgl. dazu H. H. Schmid, *Wesen*, 8.

15 H. Sternberg-el Hotabi, *Weisheitstexte*, 191.

16 J. Assmann, *Stein*, 98.

17 TUAT III, 199.