

DIE KRISE DER AUFKLÄRUNG IN ISRAEL

---

MAINZER UNIVERSITÄTS-REDEN

# DIE KRISE DER AUFKLÄRUNG IN ISRAEL

Rede

anlässlich der Übernahme des Rektorates

am 28. November 1951

von

*Professor D. theol. h. c. Dr. phil. Kurt Gallig*

VERLAG DER JOHANNES GUTENBERG-BUCHHANDLUNG  
MAINZ

Innerhalb der Weisheitsliteratur des Alten Testaments wird unter anderem die Frage nach dem Wert des Wissens für die Lebensbemächtigung gestellt. Da dies eine Frage ist, die von jeher die Lehrenden und Lernenden beschäftigt hat, so darf eine zunächst rein historisch angelegte Darstellung auf ein allgemeineres Interesse hoffen. Das Thema „Die Krise der Aufklärung in Israel“, das im Historischen gleichsam ein Stück Vorgeschichte der Universität in sich schließt, kommt innerhalb des Alten Testaments vornehmlich<sup>1</sup> in einer relativ späten Sentenzensammlung, der des Predigers zum Ausdruck, eine Sammlung, die Jakob Burckhardt einmal<sup>2</sup> als „eines der erstaunlichsten Bücher“ und als „im Grunde ziemlich gottlos“ bezeichnet hat.

Wie überall entsteht auch in Israel die Krise erst, nachdem ihr längere Perioden ohne Erschütterung vorangegangen sind. Um das besondere Anliegen des Autors, den wir nur unter seiner Selbstbezeichnung Qohelet (Ecclesiastes) kennen, deutlich zu machen, muß ich zuvor von der normalen, in Israel gepflegten Weisheit sprechen. Diese umfaßt spezielle Wissenschaften und die allgemeine Propädeutik. Des Genaueren können wir nur von der judäischen bzw. jerusalemischen Weisheit Aussagen machen. Bildhaft gesprochen handelt es sich bei dem Thema um die in der salomonischen Aera entstandene Schule von Jerusalem und die in ihr unterrichtete Wissenschaft und Weisheit und dann — zu zweit — um die rund 600 Jahre später an ihrer Grundposition geübte Kritik eines Weisen, eines Lehrers, der sich in einem durchsichtigen Pseudonym — wenn nicht in Ironie, so doch in tieferer Bedeutung — als ein zweiter Salomo vorstellt.

In den Weltreichen des Alten Orient und ebenso in den kleineren Staatsgebilden bedurfte der königliche Hof samt seiner Großen für die mannigfachen Aufgaben der Verwaltung, für das Heer- und Rechnungswesen sowie für den diplomatischen Verkehr einer bestimmten, diesen Aufgaben gewachsenen Intelligenzschicht. Wollte

man in den Kleinstaaten nicht auf Ausländer zurückgreifen, die anderenorts ihre Ausbildung erhalten hatten<sup>3</sup>, so war es notwendig, die Schulung selbst in die Hand zu nehmen. Von der praktischen Zwecksetzung der Schule aus erklärt sich ihr letztes Endes säkularer Charakter.

Vorab ist die Frage zu beantworten, wie es gerade in den Tagen Salomos, um 950 v. Chr., zur Entstehung der Weisheitsschule gekommen ist. Aus kleinsten Anfängen war um die Jahrtausendwende durch die überlegenen militärischen und politischen Aktionen Davids ein Reich entstanden, das vom Euphratstrom bis zum Land der Philister und zur Grenze Ägyptens (1. Kön. 5,1) reichte<sup>4</sup>. Der Aufbau des Staatsgebildes war in verschiedener Hinsicht kompliziert, und man kann es verstehen, daß er die gesammelte Kraft des Königs erforderte, so daß dieser wie den Bau des Eigentempels auf der Akropolis von Jerusalem so auch den kulturellen Ausbau des Reiches seinem Nachfolger überließ. Davids Sohn und der noch zu seinen Lebzeiten als Mitregent ernannter Nachfolger Salomo, der typische Exponent der zweiten Generation einer schnell erwachsenen Großmacht, bemühte sich, den Besitzstand des Reiches defensiv zu halten, was ihm freilich nicht durchweg gelang, und war andererseits bestrebt, die durch David geschaffene Stellung kulturell und kommerziell auszunutzen. So kommt es in den Tagen Salomos zu einem regen internationalen Verkehr und einem Austausch materieller und geistiger Güter mit den Nachbarn<sup>5</sup>.

Hatte die Forschung vor 50 Jahren in der Zeit des sog. Babel-Bibel-Streites, durch die akkadisch geschriebenen Amarnabriefe geleitet, auch für das erste Jahrtausend vornehmlich an Kulturbeziehungen zum Zweistromland gedacht, so hat man neuerdings immer mehr erkannt, daß der Einfluß Ägyptens vor jenen durchaus den Vorrang beanspruchen darf. Der noch vom Ruhm der großen Pharaonen des Neuen Reiches zehrende Hof des Sonnenkönigs in Ägypten bot dem Regenten in Jerusalem in vielerlei Beziehung Vorbild und Anregung. Wie die Arbeiten von de Vaux<sup>6</sup> und Begrich<sup>7</sup> gezeigt haben, ist der gegenüber der Davidzeit ungleich größere Staatsapparat Salomos mit Ressortministern zum guten Teil

in ägyptischer Weise aufgebaut<sup>8</sup>. Wenn ich zwei 1950 in Amman gefundene Statuen des 9. Jahrhunderts<sup>9</sup> richtig interpretiere, hat man an dem ammonitischen Hofe auch die ägyptische Königstracht übernommen<sup>10</sup>, und dies wird im benachbarten Jerusalem nicht anders gewesen sein.

Mehrere Jahrhunderte vor Salomo hatte man in Palästina eine Alphabetschrift ausgebildet<sup>11</sup>, aber das für Israel und Juda maßgebende *altphönikische* Alphabet, von dem sich bekanntlich das griechische samt allen Derivaten ableitet, setzt sich erst in der Jahrtausendwende durch<sup>12</sup>. So waren damals auch die äußeren Voraussetzungen für die Ausbildung der Beamten auf einer Schule in Jerusalem gegeben, in der das Schreiben auf Papyrusblättern oder Holztafeln ein Grundfach bildete. Soweit wir dies aus beiläufigen Hinweisen erschließen können<sup>13</sup>, umfaßte der Unterricht acht oder zehn Jahre<sup>14</sup>, mit dem Beginn im zehnten bzw. zwölften Lebensjahr. Wieweit dem an bestimmten Lehrstätten abgehaltenen Unterricht jeweils ein solcher im Haus durch den Vater voranging, läßt sich nicht mehr eruieren. Die Zahl der Schüler darf man sich zum mindesten in der älteren Periode nicht allzu groß denken.

Können wir, abgesehen von der Technik des Schreibens und Rechnens und der zum Teil sicher geübten Unterrichtung im Verstehen des Ägyptischen<sup>15</sup>, etwas über die *Form* der Belehrung aussagen? Vor wenigen Jahren (1947) veröffentlichte der Ägyptologe Sir Alan Gardiner das aus dem XI. Jahrhundert stammende Onomastikon des Amenope<sup>16</sup> und im Anschluß daran legte Albrecht Alt<sup>17</sup> mehrere, die „Weisheit Salomos“ einbeziehende Studien vor, die der vorangegangenen Diskussion über „Israels Spruchweisheit im Zusammenhang der Weltliteratur“, bei der Hugo Greßmann führend beteiligt war<sup>18</sup>, neue Aspekte hinzufügen. Will man das Onomastikon des Amenope auf das Kürzeste skizzieren, so empfiehlt es sich, von der Überschrift auszugehen. Danach ist es: „eine *Lehre* zur Klärung des Geistes, Unterrichtung des Unwissenden, Kundmachung über alles Seiende, was (der Gott) Ptah geschaffen und (der Gott) Thot niedergeschrieben hat, über den Himmel mit seinem Zubehör, die Erde mit ihrem Inhalt, was die Berge ausspeien und

die Flut bewässert, alle von der Sonne (Re) beschienenen Dinge und all das, was auf der Erde grünt". Geboten wird eine konkrete, durch etwas willkürlich gesetzte Rubren gegliederte *Liste* mit — soweit erhalten — 610 Stichworten von Himmel, Wasser und Erde, vom Hof des Königs, von Beamten, Berufen, Klassen und Menschen auch außerhalb Ägyptens. Fremde und ägyptische Orte werden aufgezählt, ferner Gebäude und Ländereien und allerlei Naturprodukte<sup>19</sup>. „Wie man aus dieser Inhaltsangabe ersieht, stellt das Werk nicht mehr und nicht weniger als den Versuch einer Enzyklopädie alles Wissens dar, wobei den Wesen und Dingen der außermenschlichen Natur nicht weniger Aufmerksamkeit geschenkt wird als den Erscheinungen des Menschenlebens. *Regeln* im Sinne der in Ägypten seit alters entwickelten *Lebensweisheit* mischen sich an keiner Stelle ein“<sup>20</sup>. Es würde von unserem Thema abführen, wenn wir die Vorläufer dieses „Lexikons“ ins Auge faßten und der sumerisch-akkadischen Parallele der Serien oder Listen nachgingen, die freilich insofern besonders interessant sind, als man mit der Möglichkeit einer direkten Berührung rechnen darf. Im Königsbuch (1. Kön. 5, 1) heißt es: „Und die Weisheit Salomos war größer als die Weisheit aller Leute des Ostens und als alle Weisheit Ägyptens. Und er dichtete 3000 Sprüche und seiner Lieder waren 1005. Er redete von den *Bäumen*, von der Zeder auf dem Libanon bis zum Ysop, der aus der Mauer wächst. Auch redete er vom *Getier*, von Vögeln, vom *Gewürm* und von *Fischen*“. Was ist das Besondere dieser Salomosprüche, und was läßt sich im Zusammenhang mit dem vorhin zitierten Onomastikon des Amenope sagen? Verschieden ist die Form, übereinstimmend dagegen der Inhalt und beide miteinander verglichenen Erscheinungen müssen von den moralischen Sentenzen der obligaten „Weisheit“, die sich in Ägypten und Israel, übrigens auch im Zweistromlande vorfinden<sup>21</sup>, scharf unterschieden werden. Bei den Salomosprüchen sind nur die Themen angeführt; immerhin besitzen wir einige Beispiele im Alten Testament, die von der *Natur* handeln, und uns so eine unmittelbare Vorstellung vermitteln<sup>22</sup>. Eines sei wenigstens zitiert:

„Vier sind die kleinsten auf Erden und doch gewitzigte Weise:

Der Ameisen ohnmächtiges Volk verschafft sich des Sommers  
den Vorrat,  
der Klippdachse kraftloser Haufe baut Wohnung in harten Ge-  
steinen,  
die Heuschrecken ohn' einen König zieh'n doch geordnet des  
Weges,  
die Eidechs' kann jeder greifen, und haust doch in Königs-  
palästen." (Spr. 30,24-28)

Rätselfrage im Hinblick auf das Wunder des Kosmos findet sich bei der Nennung der Gestirne im Buch Hiob (31 ff.)<sup>23</sup> und im Psalm 19, dessen Übertragung durch Gellert: „Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre“ die nachträglich erst dem Jahweglauben assimilierte Urform nur noch ahnen läßt<sup>24</sup>. Die Aussage: „Alle Bäche fließen ins Meer und doch wird das Meer niemals voll“ (Pr. 1,7) entstammt gleichem staunendem Beobachten<sup>25</sup>.

Im Gegensatz zur addierenden Liste des Amenope erscheint die für Salomo bezeugte Zusammenraffung der Mirabilia im *Kunstspruch* und *Lied* als etwas Erstmaliges und wurde auch von der nachfolgenden Generation, ja vielleicht schon den Zeitgenossen als etwas Einmaliges empfunden (1. Kön. 5, 10 f.). Nicht zufällig — wenn ich das einschalten darf — wird bei der zweifellos historischen Begegnung zwischen Salomo und der südarabischen Königin des Näheren ausgemalt, wie sie sich am gegenseitigen Spiel in Spruch und Rätsel ergötzen. *Der Kunstspruch* als Form der Belehrung läßt zugleich erkennen, daß die Unterweisung weithin *mündlich* geschah, und daß man so das Gedächtnis schulte. Die heute auf anderen Gebieten des Alten Testaments erörterte Frage nach der *mündlichen* Tradition gegenüber einer vielleicht erst viel späteren Aufzeichnung hat, wie man sie auch beantwortet, jedenfalls darin ihren Untergrund, daß man für jene Periode in weit höherem Maße als in unserer Zeit mit im Gedächtnis bewahrten Texten rechnen darf. Dem Gedächtnis aber prägt sich der Spruch naturgemäß ganz anders ein als eine *Liste*, die, sofern sie etwas umfangreicher war, einen Abschreiber und Leser voraussetzt. Immerhin dürfte es in der salomonischen Aera, die ja nicht unliterarisch war, auch wirkliche Listen

gegeben haben, so u. E. im Bereich der Erd- und Völkerkunde, wofür an verschiedenen Stellen Hinweise erhalten sind<sup>26</sup>. Auf der Schule von Jerusalem hat es vermutlich auf Papyrus gezeichnete Erdkarten gegeben, analog den in Babylonien auf Tontafeln eingritzten<sup>27</sup>. Als eine Art „Schülerhandschrift“ könnte man den un-literarischen Bauernkalender von Geser (9. Jhdt.) bezeichnen. Hier begegnet eine simple Reihung der Monate nach landwirtschaftlichen Arbeiten<sup>28</sup>.

Die *Ausbildungsfächer* der Weisheitsschulen lassen sich nur ins Ungefähre erschließen bzw. von den Bedürfnissen her rekonstruieren. Der „gewandte Schreiber“ (*sofēr mahīr*) als *terminus technicus*<sup>29</sup>, weist auf die Schulung im Aufnehmen von Diktaten als einer zweiten Stufe der Grundausbildung hin. Die bereits erwähnte Kenntnis des Ägyptischen und der dem Hebräischen verwandten Sprachen der Nachbargebiete ist u. E. nicht nur bei den „Anwärtern des diplomatischen Dienstes“ vorauszusetzen. *Juristische* Sentenzen im Spruchbuch zeigen an, daß man die Schüler zu Vollbürgern der Rechtsgemeinde erziehen wollte, und lassen überdies vermuten, daß aus dem Kreise der Lehrer und Schüler auch *Richter* hervorgegangen sind<sup>30</sup>. Die eigentlichen Rechtsmaterien, wie sie beispielsweise in dem noch vorstaatlichen Bundesbuch begegnen, haben ihre besondere (kasuistische) Form und sind — anders als das apodiktische Gottesrecht — nicht rhythmisch gestaltet<sup>31</sup>. Was den *Arzt* angeht, so hat es diesen als besonderen Stand sicher schon in früher Zeit gegeben, da ein vermutlich von den Kanaanäern übernommener Rechtssatz (2. Mose 21,18 f.) bei Körperverletzung den Schadenersatz in der Form der Erstattung der Arztkosten vorsieht. Den Ruhm des Arztes wie auch des Pharmazeuten spricht erst eine Spruchsammlung des 2. Jahrhunderts (Sir. 38) aus; damals mag auch von der Heilkunde der Griechen schon Manches in den östlichen Mittelmeerländern bekannt gewesen sein.

Nicht nur, weil das uns zur Verfügung stehende Material aus der hellenistischen und römischen Zeit eine Ausziehung der hier angedeuteten Linien verwehrt, und nicht nur, weil das Diasporajudentum im Osten, in Ägypten und in der Mittelmeerwelt in den

säkulären Wissenschaften weithin Anregungen aus der Fremde verarbeitet und aufnimmt, sondern vor allem deshalb, weil in der Mehrung des Wissensstoffes und der Verbesserung der Methode keine grundsätzliche Problematik zutage tritt, können wir uns für die uns hauptsächlich beschäftigende ältere Periode mit den Andeutungen begnügen, die wir über die Fachausbildung und die Disziplinen darbieten. Sehr viel bewegender sind die Fragen, die mit der *allgemeinen* Ausrichtung der Weisheit in Zusammenhang stehen. Hier wird ja deutlich, daß die auf eine allgemeine Erziehung hinzielende Ausbildung ein ganz bestimmtes Menschen- und Weltbild zur Voraussetzung hat. Hier muß sich der kluge Rat zu diesem oder jenem Verhalten, ob er die Begründung gibt oder sie als selbstverständlich fortläßt, ja nach seinen Motiven befragen lassen! Sieht man von der Tatsache einmal ab, daß in dem Sammelband der „Sprüche“ Sentenzen aus verschiedenen Jahrhunderten — etwa vom 9. bis 5. Jahrhundert — vorliegen, so haben wir mit den fast tausend Sentenzen der Sprüche genügend Material zur Hand, um das *Wesen* der israelitischen Weisheit zu charakterisieren<sup>82</sup>.

Es wäre freilich ein vergebliches Unterfangen, wollte man versuchen, die Vielfalt der Aussagen vorzuführen. Ich muß mich begnügen, durch ein paar kennzeichnende Beispiele den Untergrund aufzuzeigen, dem die Erfahrungsaussagen und die Mahnungen erwachsen. „Wer (sc. anderen) eine Grube gräbt, fällt hinein, und wer einen Stein hochwälzt, auf den rollt er zurück“ (26,27). „Die rechtschaffen wandeln, trifft kein Übel; es bewahrt sein Leben, wer auf seinen Wandel acht hat“ (16,14). „Die Frevler stürzen und sind dahin, aber das Haus der Gerechten hat Bestand“ (12,7). Derartige im Diesseits des Lebens verankerte Sentenzen basieren auf einer moralischen Weltanschauung, die in vielen Sprüchen religiös gefärbt ist. „Alles hat der Herr zu bestimmtem Zweck geschaffen, so auch den Frevler für den Tag des Unheils“ (16,4). Die *providentia Dei* wird positiv genommen, wenn (wie ähnlich in einem ägyptischen Spruch<sup>83</sup>) gesagt wird: „Des Menschen Herz denkt sich einen Weg aus, aber der Herr lenkt seinen Schritt“ (16,9). Wir werden hernach sehen, wie gerade dieser Vorsehungsglaube zur Frage wird. Das oft zitierte,

übrigens nicht zufällig in dem von Dürers Hand stammenden Exlibris des Humanisten Willibald Pirckheimer wiederkehrende Wort: „Gottesfurcht ist der Erkenntnis Anfang“ (1,7) erhält seine Präzision durch die ihm folgende Halbzeile: „Die Toren verachten Weisheit und Zucht“. Das heißt also: Der Kluge beschreitet den Weg der Weisheit, insofern er zuerst das ihm auch im religiösen Bereich geltende Gesetz der moralischen Ordnung anerkennt. Alle Einzelmahnungen zu Fleiß, Redlichkeit, Sittsamkeit und gutem Benehmen, alle Warnungen vor Faulheit und Lastern stehen letztlich auf demselben Grunde. Dem Weisheitsspruch fehlt ein autoritärer Charakter, er ist Ratschlag eines erfahrenen Mannes an den Jüngeren und besitzt seine Evidenz nur in sich selbst. Sucht man nach einem Generalnenner, unter dem man die Vielfalt der Sprüche subsummieren kann, so würde man unseres Erachtens am ehesten von einer *theistischen Aufklärung* zu reden haben. Die Ära Salomos ist die Zeit einer typischen Aufklärung<sup>34</sup>. Die Kennzeichen der Epoche, die wir der damaligen Literatur entnehmen können, gelten im Bereich der Weisheit auch für die folgenden Jahrhunderte. Die Vergeltung ist die entscheidende Ordnungsmacht in einer letztlich individualistisch gesehenen Welt. Gott ist hier nicht der Schöpfer, dem der Mensch als Geschöpf in der Gehorsamspflicht, und das hieße zugleich als der im Versagen auf das Erbarmen Gewiesene gegenübersteht, Gott leitet nicht die *Geschichte* auf ein *telos* hin, Gott ist vielmehr der im einzelnen Menschenleben Zweithandelnde, der Deuteroagonistés, der den Bösen bestraft, aber sich auch in seinem Belohnen am verdienstvollen Verhalten des Menschen orientiert und dabei den menschlichen Wünschen willfährt. „Der Weise empfindet keinen Bruch zwischen seiner Einstellung und der Gottbedingtheit der Welt. Die Ansprüche Gottes und der Welt brauchen nicht in Konflikt zu geraten! Sein Glaube ist vielmehr, daß in der göttlichen Weltordnung für des Menschen Lebensverlangen aufs beste gesorgt ist. Auch Gott kommt zu seinem Recht, wenn der Mensch auf dem *richtigen Wege* sein Glück sucht“<sup>35</sup>. Man erkennt unschwer den optimistischen Charakter dieser Aufklärungshaltung. Klugheit und Frömmigkeit sind nur zwei verschiedene Seiten ein- und der-

selben Position, die von dem Verdienstgedanken bestimmt ist. Wie aber, wenn die Prämissen fragwürdig werden, wenn die moralischen Sentenzen hohl klingen, wenn die besondere Erfahrung sie mindestens je und dann als unglaubwürdig aufweist, wenn die Welt viel dunkler, viel rätselvoller und lastender ist, als es unter dem heiteren Himmel der Aufklärung erscheint? Wenn man nicht die Lebenssicherung gewinnt, die am Ende des Weges der Erziehung stehen sollte? Fragen über Fragen! Sie sind zweifellos je und dann den Lehrern und Schülern gekommen und auch in der Sammlung der Sprüche klingen sie zuweilen an, aber erst in einer einmaligen Situation und in einer ausgeprägten Individualität brechen sie so auf, daß sie zur Entscheidung drängen. Im Buche des Predigers wird die latente Krise der Aufklärung offenkundig. Wir wissen nur Weniges über den wohl im 3. Jahrhundert lebenden Autor, der sich hinter dem Pseudonym Qohelet verbirgt. Wie ich an anderer Stelle<sup>86</sup> mit ausführlicher Begründung dargelegt habe, kann von einem bestimmenden Einfluß griechischer Philosophie und Gnomik (Theognis) ebensowenig die Rede sein, wie von zwei nachträglich zusammengeführten Stimmen.

Wenn man eine Strukturanalyse der zweifellos *nicht* in der Reihenfolge der jetzigen Ausgabe *entstandenen* Aphorismen versucht, so spürt man — mit Goethe zu sprechen —, daß dasjenige, was im Leben eine weite Strecke auseinanderstand, erst sekundär unter eine Decke gekommen ist, und auch, daß der Autor durch starke Spannungen und Erschütterungen gegangen ist. Man könnte das ursprünglich von Friedrich Wilhelm I. unter handgemalte Bilder gesetzte *in tormentis pinxit* auch leicht variiert auf Qohelet anwenden: *in tormentis dixit* = unter Qualen hat er es gesprochen.

Ein dem Abschiedswort Qohelets (12,1-8) angefügter Epilog aus der Hand eines Schülers sagt, daß Qohelet *wägend und forschend* seine Sprüche ordnete. Worte der Wahrheit, wie der Schüler hinzuzufügen nicht verfehlt, wobei er das abschließende Zitat akzentuiert verstanden wissen will: „Worte der Weisen gleichen Ochsenstecken, mit denen der Hirt die Tiere antreibt, und sie gleichen auch Szeptern, die die Leiter der Versammlungen ausstrecken“<sup>87</sup>. Das Forschen und

Wägen des Weisen zeigt sich darin, daß er nicht auf den ausgetretenen Pfaden wandelt und in einer Art Pennalismus unbesehen weitertradiert, was „in solchen Fällen“ als Maxime vorzutragen wäre. Qohelet setzt sich in der Mehrzahl seiner Aphorismen ganz bewußt mit der Schultradition auseinander. Kennzeichnend sind darum für ihn die gebrochenen Sentenzen, in denen gegenüber einer Position mit einem adversativen „zugleich aber“ die übersehene *negative* Seite des anvisierten Tatbestandes herausgestellt wird. Dergestalt ist Qohelet ein *kritischer* Lehrer, der — nicht aus melancholischen Anwandlungen oder pessimistischen Stimmungen, sondern aus dem Ethos der Wahrheitsfindung gegenüber der frischfröhlichen Aufklärung die These vertritt: „Nichtigkeiten aller Nichtigkeiten, alles ist nichtig.“ Den Beweis, wenn man so sagen will, tritt Qohelet in der Weise an, daß er — gleichwohl und zunächst — den *relativen* Wert der Bildung und des Wissens bejaht. Er tut das nicht deswegen, weil er ja von dort herkommt, sondern, weil er den Widerspruch in der Welt der Erfahrungen als Widerspruch in sich selbst trägt, weil er selbst ein Mensch in seinem Widerspruche ist. Qohelet war vom — relativen — Wert der Bildung und des Wissens überzeugt: „Worte der Weisen erkennt man an der Ruhe, am Geschrei über die Sprüche der Toren“ (9,17). „Wenn das Eisen stumpf ist und man schleift es nicht, so muß man die Kräfte verdoppeln“ (10,10), aber mit derartigen Erkenntnissen bekommt man das Leben nicht in die Hand. Zwei Volksprüche vom Schaden der Faulheit und dem allzu großer Geschäftigkeit stellt er eine grundsätzliche Aussage voran, die den Menschen entlarvt: „Ich betrachte alles Mühen und alles erfolgreiche Streben, *der Neid der Menschen* steht dahinter — auch dies ist eitel und ein Haschen nach dem Wind“ (4,4). Er ironisiert eine in der Schule kursierende erbauliche Geschichte vom Aufstieg eines armen Weisen zum Königsein: dem Jubel bei der Thronbesteigung folgt die Ablehnung durch die Späteren — also ist auch dies nur ein Haschen nach Wind. Qohelet zerstört alle so gefährlichen Illusionen. — „Wenn du Unterdrückung der Armen siehst und Rechtsentziehung im Gau, so wundere dich nicht!“ Da sind — so könnte man das Folgende frei paraphrasieren —

die vielen Instanzen, und wenn zu oberst auch ein König regiert (gedacht ist dabei an den Ptolomäer in Ägypten), so ist er doch weit und fern. Ein fehlerloses Staatswesen, in dem alles nach Verdienst und Würdigkeit ginge, hält unser Autor für eine Utopie, vielmehr gilt je und dann — und das genügt, die Illusion zu zerstören: „Da wird der Tor gestellt auf hohen Platz und die Edlen sitzen in Niedrigkeit“ (10,6 f.). Diese Negationen stehen am Rande, den entscheidenden Anstoß, sich gegen den Optimismus der Weisheit zu wenden, gewinnt der Prediger durch die auf das „Ende“ zielende Frage: Was bleibt? Was bleibt dem Menschen in dem, darin er sich müht? Es gibt nichts einmalig Endgültiges. Nichts vermag der Mensch zu halten, denn der *Tod* kommt ungerufen auf ihn zu. So wird der der Schultradition entsprechende Satz vom Ruhm, der mehr ist als irdische Kostbarkeiten, abgebogen: „Besser ist ein Name als gutes Öl und — der *Tag des Todes* als der Tag der Geburt, dieweil dies das Ende aller Menschen ist. Und der Lebende soll sich's zu Herzen nehmen.“ Aus den ernstesten Gesängen von Johannes Brahms (op. 121) kennen wir die erschütternde Sentenz Qohelets, die ob der Tränen der Unterdrückten die Toten vor den Lebenden preist und über beiden den, der gar nicht ins Dasein tritt (4,1-3). Mit Recht und Unrecht im Leben hat es seine besondere Bewandnis; Qohelet ist kein Doktrinär, der überall nur Unrecht wittert. Nein, es gibt beides, aber dies ist das Lastende: offenbar ist der Verfügung der Menschen entzogen, was ihm begegnet. Das wird ganz elementar am Tode deutlich. Ein und dasselbe Geschick haben der Weise und der Tor. Und so fragt er: „Wozu bin ich weise, wo es doch keinen Vorzug gibt?“ Ein andermal sieht er die Existenz des Viehs und die des Menschen zusammen: Beide haben ein und dasselbe Geschick, nämlich ein und denselben Tod. Nach Qohelets Meinung kann man keineswegs mit Sicherheit sagen, daß der Menschenodem nach oben aufsteigt und der Odem des Viehs in die Tiefe absteigt. In solcher vom Tod her gesehen ausweglosen Situation rät Qohelet, sich des Lebens in der Begrenzung (!) zu freuen. Das *Carpe diem* des Predigers ist kein epikuräischer Hedonismus, es ist diktiert von der Resignation. Dieses Leben in der Selbstbescheidung

kommt aus der Hand eines verborgenen Gottes, „denn einem Menschen, der ihm gefällt, gewährt er Freude, aber dem Mißfälligen gibt er die Plage zu sammeln und zu häufen und es zu lassen dem, der Gott gefällt“ (2.24). Das, was der Mensch von der *providentia Dei absconditi* „begreift“, ist die Unbegreiflichkeit. Von der Zeit handelt die lapidare achte Sentenz der Sammlung (3,1-15). Sie beginnt mit dem Satz: „Alles hat seine Stunde und seine Zeit jedwedes Geschehen unter dem Himmel“, und zählt dann in komplementären Antithesen die Möglichkeiten menschlicher Existenz auf, wie Weinen und Lachen, Klagen und Tanzen, Frieden und Krieg. In diesen Zweifeln vollzieht sich das Leben, sie müssen sein, aber niemand verfügt über die Stunden, niemand kennt den Kairos. So kommt es zu der rhetorischen, nur noch rhetorischen Frage: „Was erreicht denn der Tätige in dem, darin er gerade sich müht?“ Insofern alles der Zeit unterworfen ist und der Mensch den Augenblick nicht verwirklichen kann, sondern umgekehrt ihm unterworfen ist, wird die Ohnmacht des Menschen erschreckend deutlich. Ob ein bestimmter Läufer den Siegespreis erringt, ob der Mutigere den Krieg gewinnt, ob der Weise Brot, Reichtum und Gunst bei den Großen erhält, ist im Voraus völlig dunkel. Es verwirklicht sich jeweils ein zeitgetztes Geschick, „aber der Mensch kennt *seine* Zeit nicht“ (9,11 f). Immer wieder lenkt Qohelet das Augenmerk auf diesen Tatbestand. Die Unberechenbarkeit einer königlichen Entscheidung im Gerichtsverfahren letzter Instanz ist ihm ein Beispiel für die These: „Bei jeder Sache gibt es einen richtigen Augenblick, aber dies liegt als Unglück schwer auf dem Menschen, daß er nicht weiß, was kommt“.

Dies Ausgeliefertsein an das Unberechenbare involviert für Qohelet auch die *Gottesfrage*. Denn von Gott kommt doch alles! Qohelet anerkennt die Schöpfung, denn „Das All hat er schön gemacht zu seiner Stunde“, aber er sieht die geschaffene Welt gleichsam mit der Uhr eines Zeitablaufes verbunden, die Gott so und nicht anders in Gang gebracht hat und deren Entscheidungsstunden dem Menschen verborgen bleiben. Der Tod, von dem nicht zufällig so oft in den Aphorismen gesprochen wird, der Tod überfällt nicht nur den

Klugen und Toren, sondern auch den Reinen und Unreinen, den Opfernden und Nichtopfernden. Mit dieser Feststellung begibt sich Qohelet in den Raum der „Kirche“, den die Weisheit gemeinhin unerörtert, aber auch unangefochten liebt. „Achte auf deinen Fuß, wenn du zum Hause Gottes gehst und sei nahe dem Gehorsam, denn das ist besser als wenn Toren Opfer bringen. Überstürze dich aber nicht und dränge dich nicht dazu, Worte auszusprechen vor Gott, denn Gott ist im Himmel, du aber auf Erden, darum seien deiner Worte wenige. . . Besser du gelobst nichts, als daß du gelobst und nicht einlösest.“ (4, 17 ff).

So wird der Schüler von seinem Meister belehrt. Qohelet verneint den Kultus nicht, aber er wahrt ihm gegenüber die Distanz: Der sonst in der Weisheit bekannte Satz, daß Tugend mehr sei als Opfer eines unrecht Handelnden, ergibt die Mahnung zur Zurückhaltung. Vielleicht im Hinblick auf die Konfessionen Hiobs lehnt Qohelet das Wortemachen ab. Ein tiefer Abgrund, den keine Brücke überbrückt, trennt den Menschen von Gott. Die klare Ordnung des Katechismus von Strafe und Lohn im Diesseits wird von Qohelet in Frage gestellt, andererseits schreckt er vor einer völligen Verneinung der ethischen Kategorien zurück und kann so dem Schüler den Rat geben: „Sei nicht allzu gerecht und sei nicht übertrieben weise! Was willst du dich selber schädigen? Sei nicht allzu schlecht und nicht ein Tor! Was willst du sterben vor deiner Zeit?“

Wir fassen zusammen: Die Krise der Weisheit kommt im *Nein* Qohelets unüberhörbar zum Ausdruck. Hatte man gemeint, daß die Rangordnung der Werte innerhalb einer tätigen Existenz auch die Lebensstellung garantiere, so wird bei unserem Autor mit radikalem Ernst ein Aspekt von Sein und Zeit entfaltet, in dem sich der Mensch nur in der Unfreiheit, in der Passivität begreifen läßt. Verloren sind Qohelet die alten Gewißheiten des Katechismus und der mit Strafe und Verdienst operierenden Weisheit. Ein von einer undurchsichtigen Vorsehung bedrängtes und begrenztes Leben ist unser Schicksal. Der Mensch ist dem Geheimnis der Dinge und Geschehnisse deckungslos ausgeliefert: „Fernes bleibt fern und Tiefes bleibt tief. Wer kann es ergründen?“ (7, 24)<sup>38</sup>. Fragt man als Reli-

gionshistoriker, ob man bei der Meinung Qohelets blieb, oder wie es nun weiterging, so wäre auf die höchst aufschlußreiche einmalige Tatsache hinzuweisen, daß ein später lebender Lehrer in ehrlichem Erschrecken dem Buche ein (zweites) *Nachwort* schrieb. Wie die Anrede „Sohn“ zeigt, war es ein Lehrer aus dem Kreis der Weisen, der die Sammlung der Aphorismen *in der Form* zurückhaltend, *in der Sache* scharf kritisiert: „Laß dich warnen, mein Sohn! Des Bücherschreibens ist kein Ende und viel Studieren ermüdet den Leib. Das Schlußwort des Ganzen höre: Fürchte Gott und halte seine Gebote, denn jeden Menschen bringt Gott ins Gericht, über alle verborgenen Taten, waren sie nun gut oder böse“ (12, 12 — 14).

Nicht anders ruft die in Palästina hebräisch und in Alexandrien in einer später erfolgten Übersetzung griechisch erschienene Weisheit des Jesus ben Sirach zum Nomismus zurück. Das durch die griechische Weisheit im Hellenismus gefährdete Judentum beschreitet den Weg der Restauration. Indem das Studium des Gesetzes, das heißt des autoritären Gottesgesetzes, als die eigentliche Aufgabe der Lehrer angesehen wird, entsteht das Rabbinat, das als eine neue Erscheinungsform der Weisheit zugleich das Ende der von uns geschilderten Epoche darstellt<sup>39</sup>.

Es wird, so möchte ich meinen, deutlich geworden sein, daß Jakob Burckhardt berechtigt war, die Aphorismensammlung des Predigers eines der erstaunlichsten Bücher zu nennen. Eine andere Frage ist es, ob man diese Sammlung „als im Grunde ziemlich gottlos“ bezeichnen darf. Die vage Formulierung Burckhardts läßt ja unschwer erkennen, daß Burckhardt einen Eindruck wiedergibt und nicht ein detailliertes, einer Begründung bedürftiges Urteil. Wenn wir es auch nicht als unsere Aufgabe ansehen, in eine Aussprache mit Burckhardt einzutreten, so mag es doch nützlich, ja notwendig sein, mit ein paar abschließenden Hinweisen vom Gesamten des Alten und Neuen Testaments aus zu dem Buche Stellung zu nehmen. Sofern Qohelet das Gegenüber von Gott und Mensch fast ausschließlich in den Kategorien von Macht und Ohnmacht sieht, tritt das bei Propheten und Psalmen mitbezeugte Moment der zuwartenden Güte Gottes über Gebühr zurück. Der 73. Psalm, der mit den Worten

einsetzt: „Fast wäre ich gestrauchelt, da ich das Glück der Gottlosen sah“ endet mit dem Dennoch des Glaubens. Weiterhin ist deutlich, daß Qohelet wohl die Erdgebundenheit des Menschen kennt, aber nicht die Gebundenheit in die Schuld. Das Neue Testament sagt von Gottes Sonne, daß sie über Gerechten und Ungerechten aufgeht, und verschweigt nicht, daß wir in diesem Aeon nur „in einem Spiegel in einer rätselhaften Weise“ Fragmente sehen, aber deshalb verbietet sich auch eine Theodizee! Als die Agenten des Herodes einige Galiläer im Tempelvorhof töten und ein Turm im Vorort von Jerusalem achtzehn Menschen erschlägt, spricht Jesus ein scharfes Nein zur Reflexion über die Schuld der Betroffenen, weil der Reflektierende selbst im Gericht Gottes steht. Und zwar jeder ohne Ausnahme. Das Evangelium der Bergpredigt verschärft den Gegensatz von Gut und Böse, dergestalt, daß der Anspruch Gottes auf den Menschen weit über das juristische Erfassbare hinaus reicht. So kann es von der Faktizität menschlichen Seins aus niemals ein Superadditum als Verdienstberechnung geben. Das Evangelium steht unter dem Zeichen des Endes, des Eschaton. Der vom Evangelium getroffene Mensch weiß nicht nur um seinen eigenen Tod wie Qohelet, sondern darum, daß die Geschichte, in der er lebt, auf ein Ende zuläuft, sofern die Zeit ihre Sinndeutung im Christusgeschehen erfahren hat. Gegen alle Selbstrechtfertigung — und diese könnte auch in der Form der Resignation geschehen — steht das Widerfahrnis zuwartender Güte und Vergebung in der Menschwerdung Gottes. Im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg, bei denen — menschlich gesprochen — unsinniger Weise die, die eine Stunde arbeiten, genau so viel erhalten wie die, die den ganzen Tag arbeiten, ist das Evangelium Zeugnis des freien, jeglicher Berechnung und Reflexion entzogenen Erbarmens. Der Anspruch des Menschen vor Gott zerbricht an der Freiheit und Größe der göttlichen Gnade<sup>40</sup>. In dieser Haltung, in diesem Gehaltensein möchte dann auch ein getrostes Wandern in einer Welt der Angst und des Dunkels möglich werden. Wir stehen auch heute in einer Krise der Aufklärung. Sie durch die Anempfehlung des Christentums *als Weltanschauung* zu heilen, dürfte abwegig sein; ebensowenig geht es durch

den Ruf: „Zurück hinter die Aufklärung“, ebensowenig aber auch durch einen wiedererweckten Idealismus. Die hinter diesen allzuknappen Thesen sich auftuenden Fragen mögen offen bleiben; sie sind uns in unserem Menschsein selbst mit aufgegeben.

Unsere Darlegung war an dem Phänomen der Vorsehung orientiert, das Qohelet zur Lebensfrage wurde. So lassen Sie mich mit einem dahin tendierenden Worte Thornton Wilders schließen<sup>41</sup>:

„Manche sagen, es gäbe kein Wissen für uns und wir seien den Göttern nichts anderes als Mücken, wie die Knaben sie haschen und töten an einem Sommertag. Und manche wieder sagen, daß selbst die Sperlinge kein Federchen verlieren, das nicht aus ihren Schwingen gestreift worden sei von der Hand Gottes“.

## ANMERKUNGEN

- 1 Außer dem Buch des Predigers kommen einige Psalmen in Frage (39.49). Vgl. Joh. Pedersen, *Scepticisme israélite*, Rev. d. histoire et de philosophie religieuse, 1931, S. 317—370
- 2 Jakob Burckhardt, *Briefe*, Verlag Dieterich, 1940, S. 439
- 3 Sausa am Hofe Davids (1. Chron. 18, 18) war ein Babylonier, Urichaph vermutlich ein Aegypter.
- 4 Vgl. Albrecht Alt, *Das Großreich Davids*, Theol. Lit. Ztg. 1950, Sp. 213—220
- 5 Albrecht Alt, Art. „Salomo“ in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2. Aufl., Bd. V., Sp. 86
- 6 R. P. R. de Vaux, *Titres et fonctionnaires égyptiens à la cour de David et Salomon*, Revue Biblique, 1939, S. 394—405
- 7 Joachim Begrich, *Sofēr und mazkir*, Zeitschr. für die alttestamentliche Wissenschaft, 1941, S. 1—29
- 8 Im Zusammenhang des aegyptischen Einflusses ist zu beachten, daß die Institution der „Dreißig“ zur Zeit Davids auf eine vielleicht durch die Philister vermittelte Institution der Aegypter zurückgeht. Vgl. Karl Elliger, *Die dreißig Helden Davids*, Palästina-Jahrbuch 1935, S. 29—75
- 9 Abgebildet bei Helmut Bossert, *Altsyrien*, 1951, Abb. 1411—14
- 10 In dem Ammon benachbarten Moab ist der aegyptische Einfluß bereits in der Wende des 13. Jahrhunderts durch die Stele von Balū'a nachweisbar. Abbildung bei Kurt Galling, *Biblisches Real-Lexikon*, 1937, Sp. 211, 5. Vgl. Albrecht Alt, *Palästina-Jahrbuch* 1940, S. 35 ff. Die Statuen von Amman wird man in das 9. Jahrhundert zu setzen haben.
- 11 Zum Alphabet des 2. Jahrtausends vgl. William Foxwell Albright, *The Archaeology of Palestine* (Pelican Book), 1949, S. 177 ff. und Walter Menn, *Handbuch der Bibliothekswissenschaft I*, 1950, S. 1—11
- 12 Man könnte etwas zugespitzt sagen, daß die rund um 1085 v. Chr. anzusetzende Geschichte des Unamun, die 500 Papyrusrollen als Bedarf für Byblos angibt (Kurt Galling, *Textbuch zur Geschichte Israels*, 1950, S. 41) und die um 985 v. Chr. anzusetzende Inschrift des Achiram-Sarkophages von Byblos (ebenda, S. 44) das erste Jahrhundert der neuen Schrift umgreifen.
- 13 Vgl. Lorenz Dürr, *Das Erziehungswesen im Alten Testament und im alten Orient*, 1932, S. 107
- 14 Der spätägyptische Papyrus Insinger gibt in 17,23 die Spanne zwischen dem 10. und dem 20. Jahr als die Zeit des Unterrichts an.
- 15 Die aegyptische Spruchweisheit des Amenemope (vgl. *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, 1926, S. 38 ff.) ist im 9. Jahrhundert (?) ins Hebräische übersetzt und dem Buch der Sprüche (22,17—23,11) eingefügt worden. Vgl. Hugo Greßmann, *Israels Spruchweisheit im Zusammenhang der Weltliteratur*, 1925.

Weiterhin ist beachtlich, daß man im Nordreich ägyptische Zahlzeichen verwendet hat: Martin Noth, Das Krongut der israelitischen Könige und seine Verwaltung, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, 1927, S. 272. Den Beleg bilden die Quittungen aus Samarien. Hätten wir solche aus Jerusalem, so würde für diese wohl das gleiche gelten!

- 16 Alan H. Gardiner, Ancient Egyptian Onomastica, 1947
- 17 Albrecht Alt, Syrien im Onomasticon des Amenope, Schweiz. Theologische Umschau, 1950, S. 58—71; *drs.*, Die Weisheit Salomos, Theolog.Lit.Ztg. 1951, Sp. 139—144
- 18 Vgl. auch Paul Humbert, Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël, 1929
- 19 Daß die Liste mit ihren letzten erhaltenen Nummern bei den Bezeichnungen bestimmter Fleischteile angelangt ist, läßt m. E. den Schluß zu, daß die vollständige Liste nicht wesentlich länger gewesen ist. Manche Gruppen der Liste erklären sich wohl so, daß hier für Beamte des Staates oder des Tempels (Nb. keine Priester im eigentlichen Sinne des Wortes) Termini geboten werden, die für Abrechnungen wichtig waren.
- 20 Theol.Lit.-Ztg., 1951, Sp. 141
- 21 Walter Baumgartner, Israelitische und Altorientalische Weisheit, 1933; *drs.*, The Wisdom Literature, in The Old Testament and modern study, edited by H. H. Rowley, 1951, S. 210—237
- 22 Mit Recht vergleicht Otto Eissfeldt, Einleitung in das Alte Testament, 1934, S. 93, die in 1. Kön. 5 vorausgesetzten Sprüche mit den Zahlensprüchen im Buch der Sprüche, 30, 15 ff. Auch die Schilderungen der Naturerscheinungen und bestimmter Tiere in Hiob 38—41 gehören in diesen Zusammenhang.
- 23 G. Schiaparelli, Die Astronomie im Alten Testament, 1904
- 24 Harry Torczyner, The riddle in the Bible, Hebr. Union Coll. Annual I 1924, S. 125—149
- 25 „Wie heute so trieb auch früher das Staunen die Menschen zum Philosophieren. Zuerst gerieten sie über merkwürdige Dinge in Verwunderung, die sich unmittelbar der Beobachtung aufdrängten“, Aristoteles, Metaphysik (982 b, 10)
- 26 Vgl. 1. Mose 10, 1 ff; 15, 19 ff.
- 27 Vgl. Gustav Hölscher, Drei Erdkarten. Ein Beitrag zur Erderkenntnis des hebräischen Altertums (Sitzungsber. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Jahrgang 1944/48), 1949, und Bruno Meißner, Babylonische und griechische Landkarten, Klio 1923, S. 97 ff.
- 28 Kurt Gallig, Biblisches Real-Lexikon, 1937, Sp. 185 f.
- 29 Der Ausdruck ist auch in Aegypten bekannt; vgl. die literarische Streitschrift in Adolf Erman, Die Literatur der Aegypter, 1923, S. 285 f.
- 30 B. Gemser, Sprüche Salomos, Handbuch zu AT I, 16, 1937, S. 49
- 31 Zur Sache vgl. Albrecht Alt, Die Ursprünge des israelitischen Rechts, Ber. der phil.-hist. Klasse der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, 1934, S. 1—71
- 32 Vgl. die bei B. Gemser, Sprüche Salomos, 1937, genannte Literatur.

- 33 Amenemope (S.Anm.15): XIX, 14—17
- 34 Gerhard von Rad, Der heilige Krieg im alten Israel, 1950, S. 39 .
- 35 Walter Zimmerli, Zur Struktur der alttestamentlichen Weisheit, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 1933, S. 203
- 36 Kurt Galling, Kohelet-Studien, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1932, S. 275—299; *drs.*, Stand und Aufgabe der Koheletforschung, Theologische Rundschau 1934, S. 355—373; *drs.*, Der Prediger, in Handbuch zum Alten Testament I, 18, 1940, S. 47—90 (2. Auflage in Vorbereitung). Die im Vortrag gebotene Interpretation der Texte ist im Kommentar im Einzelnen begründet.
- 37 So dürfte der schwierige Text zu verstehen sein. Vgl. Kurt Galling The sceptre of Wisdom, in Bull. of the American Schools of Oriental Research, Nr.119 (Okt. 1950) S. 15—18
- 38 Gerhard von Rad, Verkündigung und Forschung, 1941, S. 6
- 39 Johannes Fichtner, Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung, 1933, S. 128
- 40 Günther Bornkamm, Der Lohngedanke im Neuen Testament, Evangelische Theologie 1946, S. 143—166
- 41 Zitat bei Walter Bauer, Bis zum Hahnenschrei, 1943, S. 5