

Otto Kaiser  
Gottes und der Menschen Weisheit



Beihefte zur Zeitschrift für die  
alttestamentliche Wissenschaft

Herausgegeben von  
Otto Kaiser

Band 261

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1998

Otto Kaiser

# Gottes und der Menschen Weisheit

Gesammelte Aufsätze

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1998

⊕ Gedruckt auf säurefreiem Papier,  
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

*Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme*

**[Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft / Beihefte]**  
Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. –  
Berlin ; New York : de Gruyter  
Früher Schriftenreihe  
Reihe Beihefte zu: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft  
Bd. 261. Kaiser, Otto: Gottes und der Menschen Weisheit. – 1998  
**Kaiser, Otto:**  
Gottes und der Menschen Weisheit : gesammelte Aufsätze / Otto  
Kaiser. – Berlin ; New York : de Gruyter, 1998  
(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft ;  
261)  
ISBN 3-11-016087-0

ISSN 0934-2575

© Copyright 1998 by Walter de Gruyter GmbH & Co., D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany  
Druck: Werner Hildebrand, Berlin  
Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer-GmbH, Berlin

**Hermann Passow  
in Freundschaft**



## Inhalt

Die Ersten und die Letzten Dinge .....	1
Einfache Sittlichkeit und theonome Ethik in der alttestamentlichen Weisheit .....	18
Der Mensch, Gottes Ebenbild und Statthalter auf Erden .....	43
Erwägungen zu Psalm 8 .....	56
Psalm 39 .....	71
Schicksal, Leid und Gott. Ein Gespräch mit dem Kohelet, Prediger Salomo .....	84
Determination und Freiheit beim Kohelet/Prediger Salomo und in der Frühen Stoa .....	106
Die Botschaft des Buches Kohelet .....	126
Beiträge zur Kohelet-Forschung	
I. Grundfragen der Kohelet-Forschung .....	149
II. Literarische Probleme des Koheletbuches .....	180
Anknüpfung und Widerspruch. Die Antwort der jüdischen Weisheit auf die Herausforderung durch den Hellenismus .....	201
Was ein Freund nicht tun darf. Eine Auslegung von Sir 27,16-21 .....	217
Der Tod des Sokrates .....	233
Die Rede von Gott am Ende des 20. Jahrhunderts .....	258
Die Bedeutung des Alten Testaments für Heiden, die manchmal auch Christen sind .....	282

Register .....	291
Stellen .....	291
Personen und Sachen .....	304
Autoren .....	311
Nachweis der Erstveröffentlichungen .....	319
Nachwort .....	321

# Die Ersten und die Letzten Dinge<sup>1</sup>

Martin Neher in Freundschaft

## I. Die Bedeutung der Mythen von der Urzeit

Erzählungen von der Urzeit sind ihrer Absicht nach ätiologisch: Sie beantworten die Frage nach der Ursache (*αἰτία*) einer auffallenden, den Menschen anziehenden oder erschreckenden Erscheinung, indem sie eine Geschichte aus der Zeit erzählen, in der alle Dinge ihre gültige Gestalt, Beziehung oder Ordnung erhalten haben.<sup>2</sup> Dabei liegt die Urzeit entsprechend dem geschichtlichen Bewußtsein der Erzähler und ihrer Gemeinschaft in einer relativ nahen oder fernen, aber jedenfalls unerreichbaren Vergangenheit. In schriftlosen, ursprünglichen oder primitiven Kulturen sucht man sie jenseits der Generation der Ururgroßväter; denn weiter als bis zu ihnen reicht die mündlich bewahrte Erinnerung nicht zurück.<sup>3</sup> In den Schriftkulturen rückt die alles Weitere bestimmende Urzeit in dem Maße in die Vergangenheit, in dem sich ihr geschichtlicher Horizont entwickelt. Dasselbe gilt für den Schauplatz der Urgeschichte: Auch er hat an dieser Horizonsweiterung Anteil und rückt daher mit der Erweiterung der geographischen Kenntnisse in eine immer unbestimmtere und jedenfalls unerreichbare Ferne; denn es gehört zu der Urzeit und ihrem Schauplatz, daß sie vor aller Geschichte und jenseits der zugänglichen Welt liegen.

Wenn der Mensch des wissenschaftlichen Zeitalters, der seine Welt auf der Grundlage seiner Messungen konstruiert, nach der Urgeschichte und damit nach der Urzeit und dem Urort fragt, erhält er zunächst keine Antwort, die er in sein Weltbild integrieren kann. Das gilt auch für die biblische Urgeschichte. Von ihr hat *John Hick* einmal gesagt: *Wir treffen uns dabei an, daß wir von einem Fall sprechen, der in keinem einzigen Zeitpunkt stattgefunden hat, von einem paradiesischen Zustand, der an keinem Ort existiert hat.*<sup>4</sup> Wir sollten über eine solche Feststellung nicht

---

<sup>1</sup> Vortrag, gehalten auf dem Falkensteiner Theologischen Symposium am 19. Oktober 1993 im Kloster Kirchberg im Gäu.

<sup>2</sup> Vgl. dazu auch Adolf E. Jensen, *Mythos und Kult bei den Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen*, Wiesbaden <sup>2</sup>1960, S. 119–122.

<sup>3</sup> Vgl. dazu auch Adolf E. Jensen, *ebd.*, S. 39 f.

<sup>4</sup> *Death and Eternal Life*, London u. a. 1976. S. 47: »We find ourselves speaking of a fall which did not take place at any point in time, from a paradisaical condition which did not exist at any place.«

erschrecken, sondern uns der Differenz zwischen mythischem, aus einer vorgegebenen Welt lebendem und ihre Fragen unverbunden beantwortendem und modernem, die Welt in immer neuen hypothetischen Anläufen konstruierendem Denken bewußt sein.<sup>5</sup> In den Mythen beantwortet die Welt dem Menschen seine Fragen mit zeitlos gültigen Geschichten.<sup>6</sup> Ihre Antworten bleiben den Erscheinungen verhaftet und bringen auf diese Weise bildhaft deren symbolische Wahrheit zum Ausdruck. Für uns gehört die Mythe der Welt des Traumes an. Aber so wie es Wahrträume gibt, besitzt auch die ätiologische Mythe ihre eigene Wahrheit. Sie ist dichterische und zugleich religiöse Auskunft über das Wesen des Menschen und seiner Welt.

## II. Die Bedeutung der Mythen von der Endzeit

Ehe wir das Gesagte am biblischen Beispiel exemplifizieren, fragen wir nach der Eigenart der Rede von der Endzeit; denn wenn wir uns über den komplementären Sinn der biblischen Erzählungen von Urzeit und Endzeit verständigen wollen, müssen wir uns ebenso über die Eigenart der Rede von der Endzeit überhaupt im klaren sein. Andernfalls bliebe es bei einem letztlich unverstandenen Aufzählen von Mythen und Mythologemen,<sup>7</sup> ohne daß wir denkend über unsere Betroffenheit (oder gegebenenfalls auch Nichtbetroffenheit) Auskunft geben könnten. Theologie aber ist denkende Selbstvergewisserung des Glaubens und unterscheidet sich daher von den religiösen Redeweisen des Erzählens und der Anbetung ebenso wie von der meditativen Betrachtung des Symbols.<sup>8</sup>

Fragen wir in dieser Absicht nach der Rede von der Endzeit, so können wir sie im Gegensatz zum ätiologischen Charakter der Erzählungen

<sup>5</sup> Zum Unterschied zwischen wissenschaftlichem und mythischem Denken vgl. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. II. Das mythische Denken*, Darmstadt <sup>2</sup>1953, S. 39–77.

<sup>6</sup> Vgl. dazu André Jolles, *Einfache Formen. Legende/ Sage/ Mythe/ Rätsel/ Spruch/ Kasus/ Memorabile/ Märchen/ Witz*, Halle 1930 = Tübingen (Darmstadt) <sup>2</sup>1958, S. 91–123 und besonders S. 96–101.

<sup>7</sup> Zur Terminologie vgl. Otto Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme*, Gütersloh <sup>4</sup>1978, S. 55: Eine Mythe ist eine geformte, prätheistische oder theistische Erzählung, der es um die Deutung von Aspekten von Welt und Existenz oder deren Gesamtheit geht. Mythologeme sind die in ihr enthaltenen einzelnen Motive. Der Mythos ist dagegen ein in seiner Form nicht festgelegter Zusammenschluß mythischer Elemente. Mit dem Begriff der Mythologie bezeichnet man entweder den Gesamtbestand der Mythen eines Volkes bzw. Kulturkreises oder aber die Wissenschaft vom Mythischen überhaupt.

<sup>8</sup> Vgl. dazu auch Carl Heinz Ratschow, *Christentum als denkende Religion*, NZStH 5, 1963, S. 16–33 = ders., *Von den Wandlungen Gottes. Beiträge zur systematischen Theologie*, hg. Christa Keller-Wentorf und Martin Rapp, Berlin/New York 1986, S. 3–23.

von der Urzeit als teleologisch, als auf ein Ziel von Mensch und Welt ausgerichtet bestimmen. Die Ätiologie gibt über das Wesen des Menschen Auskunft, die Teleologie über seine Bestimmung. Zwischen beiden besteht offenbar ein notwendiger innerer Zusammenhang; denn Wesen und Bestimmung des Menschen lassen sich nicht voneinander trennen. Was der Mensch seinem Wesen nach *ist*, das zu werden ist er auch *bestimmt*. Schon das Nebeneinander von urzeitlicher Ätiologie und endzeitlicher Teleologie weist darauf hin, daß der vorfindliche geschichtliche Mensch in der Gefahr steht, sein Wesen und damit zugleich seine Bestimmung zu verfehlen, ja daß die Uneigentlichkeit in gewisser Weise das Leben des Einzelnen und der Menschen überhaupt bestimmt. Das Neben- und Miteinander von urzeitlichen Ätiologien und teleologischen Eschatologien ist denn auch nur den Hochreligionen gemeinsam und hat nach dem Gesagten mit der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen zu tun.

### III. Die Bedeutung der Soteriologie

Zwischen die Urzeit und die Endzeit tritt in die Mitte der Zeit der Erlöser in der Gestalt des Lehrers und Bahnbrechers und damit zugleich des Urbildes des wahren und eigentlichen Lebens. Und sofern die urzeitliche Ätiologie von der Gebrochenheit des Urmenschen und damit dem gebrochenen Wesen des Menschen überhaupt handelt, besteht sein göttlicher Auftrag eben darin, diese Gebrochenheit exemplarisch zu überwinden. Zwischen die urzeitliche Ätiologie und die endzeitliche Teleologie tritt mithin die Soteriologie, die Erzählung von der exemplarischen Wiederherstellung des Wesens des Menschen gemäß seiner Bestimmung durch das Wirken des Heilbringers. Stehen sich die urzeitliche Ätiologie und die endzeitliche Teleologie wie Auskunft über das eigentliche und doch gebrochene Wesen und Ankunft der Verwirklichung des eigentlichen Wesens kraft göttlicher Bestimmung und damit gleichsam logisch wie Definition und Postulat gegenüber, von denen die eine von einer zeitlosen Gültigkeit und die andere von einer endgültigen und daher ewigen Vollendung handelt, so bezieht sich die soteriologische Erzählung auf ein geschichtliches Ereignis in Gestalt des paradigmatischen Lebens des Lehrers und Erlösers. Sie erhebt mithin den Anspruch, daß das gebrochene Wesen, von dem die urzeitliche Ätiologie handelt und dessen Heilung die eschatologische Teleologie verspricht, tatsächlich geheilt werden kann und geheilt werden soll. Zwischen dem mythischen Woher und dem mythischen Wohin behaftet sie den Menschen auf seine Gegenwart als den Augenblick seiner Möglichkeit, wesentlich zu werden.

In dem Dreiklang von Ätiologie, Soteriologie und Teleologie ist der dominante der mittlere Ton: Ätiologie und Teleologie verweisen den Menschen vorwärts und rückwärts auf die Soteriologie. Das Rätsel der Exi-

stanz, das die Ätiologie bezeugt und dessen Auflösung die Teleologie verspricht, verweist nun auf den σωτήρ, den Erlöser. Die Kunde von dem durch ihn eröffneten Heil verweist den für immer dem Wandel und Wechsel der zeitlichen Welt und damit der Zeitlichkeit selbst unterworfenen Menschen auf die Hoffnung, daß er als Anfänger in der Nachfolge auf dem Heilsweg das Ziel in Gestalt seiner Bestimmung vollkommener Gemeinschaft mit Gott und mit allen Menschen erreichen wird, weil Gott selbst erst dann faktisch das wird, was er seinem Wesen nach immer schon war, ist und sein wird, nämlich πάντα ἐν πάνσιν, *alles in allen*. Oder anders ausgedrückt: Der zwischen Urzeit und Endzeit nach der Mitte der Zeit, weil nach dem Wirken des Erlösers lebende Mensch wird in die Pilgerschaft der Nachfolge gestellt. An deren Ende wird sich sein Wollen und Fühlen mit dem Gottes und dem aller Menschen in *einer* Liebe vereinigen. Dabei kann der Tod als der Augenblick verstanden werden, mit dem die Entwicklung des Menschen abgeschlossen und er verewigt ist. Angesichts des Widerspruchs zwischen der am Ende des irdischen Lebens erreichten Vollkommenheit und der Bestimmung des Menschen kann er aber auch als ein Übergang zu weiterer Entwicklung z. B. in einem *purgatorium* oder in nachfolgenden Inkarnationen verstanden werden.<sup>9</sup>

#### IV. Vorläufiges Ergebnis auf der phänomenologischen Ebene

So fassen wir denn die Ergebnisse der phänomenologischen Besinnungen noch einmal wie folgt zusammen: 1. sind die Erzählungen von der Urzeit eine Erklärung des Wesens der geschichtlichen Welt und des geschichtlichen Menschen. 2. handeln demgemäß die Erzählungen von der Endzeit von der Bestimmung des Menschen. 3. werden die zwischen beiden bestehenden Inkongruenzen durch die Erzählung vom urbildlichen Leben und maßgeblichen Lehren des Erlösers, durch die soteriologische Erzählung aufgehoben und damit dem Menschen die Möglichkeit gegeben, in der Nachfolge des Erlösers bzw. der Annahme des von ihm bewirkten Heils der zu werden, der zu sein er bestimmt ist und der er eigentlich ist.

Aus diesen Definitionen und Verhältnisbestimmungen ergibt sich, daß die ätiologischen Urzeit- und die teleologischen Endzeiterzählungen Mythen und d. h. symbolische Auskünfte über das Wesen und die Bestimmung des Menschen sind. Ihren Realitätsbezug erhalten sie in ihrem Nebeneinander erst als Verweis auf die soteriologische Erzählung von dem Wirken des urbildlichen und doch geschichtlichen Erlösers.

<sup>9</sup> Vgl. dazu die Übersicht über die verschiedenen christlichen und außerchristlichen Vorstellungen bei John Hick, *Death*, S. 171–261 und S. 266–362 sowie seine Erwägungen über mögliche Weiterentwicklungen der christlichen Pareschatologie S. 363–396.

### V. Gen 1–3 als Wesensbestimmungen des Menschen

In der Phänomenologie geht es darum, die bunte Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf den Begriff in Gestalt des Aufweises der ihnen innewohnenden Strukturen und Wesenszüge und damit auf das ihnen gemeinsame Allgemeine zu bringen. Demgemäß gilt das bisher Gesagte keinesfalls ausschließlich für die biblische Religion und die biblischen Texte, obwohl unsere phänomenologische Reduktion sie fortgesetzt als Modell benutzt hat. Im Folgenden geht es nun darum, das Gesagte an einer hinreichend signifikanten Auswahl von biblischen Texten zu verifizieren, um dabei des spezifisch Christlichen ansichtig zu werden. Dabei werden wir die Texte gegebenenfalls nicht in ihrer hypothetischen primären Isolation als Einzelerzählungen, sondern im Interesse ihrer biblischen Wirkungsgeschichte auch in ihrer jetzigen Position betrachten.

Die Notwendigkeit dazu erweist sich sogleich, wenn wir an die Wirkungsgeschichte der sog. priesterlichen und der sog. jahwistischen Erzählungen von Schöpfung und Fall in Gen 1,1–2,4a und 2,4b–3,24 denken. Schon in ihrer jetzigen Anordnung ist ein anthropologisches Urteil enthalten: Einerseits ist der Mensch das Ebenbild Gottes, dem als solchem das *dominium terrae* anvertraut ist, Gen 1,26–28. Aber andererseits ist er der Mensch, der aus der Gemeinschaft mit Gott gefallen, aus dem Paradies als der Stätte ursprünglicher Gottesgemeinschaft und ursprünglichen universalen Friedens vertrieben ist und sterben muß, Gen 3,17–24\*. Aufgrund unserer Einsicht in den Charakter der Urzeiterzählungen als ätiologischer Mythen, die vom Wesen des Menschen handeln, beantworten wir die Frage, wo das Paradies lag unbeschadet der mythischen Geographie des Erzählers<sup>10</sup> mit einem: Nirgends! Und ebenso beantworten wir die damit zusammenhängende Frage, ob der irdische Mensch je unsterblich war, mit einem: Niemals!<sup>11</sup> Nicht auf den mythischen Raum und die mythische Zeit, sondern auf die Aussagen über das Wesen des Menschen kommt es bei diesen Mythologemen an. Der vermeintliche Mangel, daß die Erzählungen mit ihren Deutungen letztlich die Faktizität nicht erklären, sondern sie lediglich als gültig beschreiben und auch nicht anders verfahren können, wird sich uns weiterhin als dadurch bedingt erweisen, daß es sich bei der Sünde und beim Tode um Urphänomene handelt, die als solche unbegründbar sind. Nur das Vorletzte läßt sich begründen; das

<sup>10</sup> Vgl. dazu Otto Kaiser, Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel, BZAW 78, Berlin <sup>2</sup>1962, S. 107–112; ferner Kurt Jaritz, Tilmun-Makan-Meluhha, JNES 27, 1968, S. 209–213.

<sup>11</sup> Die Frage zu beantworten, ob die Rätselhaftigkeit der menschlichen Existenz auf eine Metahistorie verweist und man im Sinne der Entsprechung zu der erwarteten himmlischen Erlösung einen himmlischen Fall anzusetzen hat, überlassen wir der spekulativen Theologie.

Letztgültige erweist sich gerade als solches, indem es sich der Begründung verweigert.<sup>12</sup>

Dagegen lohnt es sich, die Frage nach der Bedeutung des Mythologems von der Gottebenbildlichkeit zu stellen. Kontextuell verweist es auf den Auftrag des Menschen, in Gottes Stellvertretung über die Tiere zu herrschen.<sup>13</sup> Die Analogie zwischen Gott und Mensch besteht also in beider Herrschaftsfähigkeit. Wollen wir nicht einfach bei diesem aus der ägyptischen Königstheologie stammenden Mythologem stehenbleiben, müssen wir fragen, welcher Wesenszug es dem Menschen ermöglicht, zu herrschen. Die Antwort ist schnell gegeben: Es ist die Konstitution des Menschen als Geist.<sup>14</sup> Unter ihr verstehen wir seine Möglichkeit und Notwendigkeit, den Jetzt- und Hier-Punkt des Augenblicks reflektierend räumlich und zeitlich zu verlassen, seiner Welt gegenüber zu treten und dadurch ebenso eine mit anderen gemeinsame Welt zu haben. Dank dieser Konstitution gehört er zwar in seinem Aspekt als Leib zu dieser Welt, fällt er aber als Geist immer wieder aus ihr heraus und nimmt dabei die Angst seines Nichts erfahrend sein Ende vorweg. Die Angst kann ihn in ihrer Übersteigerung in eine Panik treiben, die ihn handlungs- und

<sup>12</sup> Durch diese Einsicht erklärt es sich auch, daß alle Begründungen der Ethik in Wahrheit immer schon voraussetzen, was sie als gültig erweisen wollen. Ethische Werte lassen sich nur phänomenologisch erheben und beschreiben, aber nicht begründen; denn andernfalls wären sie nicht letztgültig, sondern stünden zur Disposition. Der Mensch ist zwar für den Menschen verantwortlich, aber nicht der Schöpfer seiner selbst.

<sup>13</sup> Zur Diskussion über den religionsgeschichtlichen Hintergrund und die Bedeutung von Gen 1,26 f. vgl. Werner H. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1–2,4a und 2,4b–3,24, WMANT 17, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1967 (<sup>3</sup>1974), S. 132–149; Erich Zenger, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte, SBS 112, Stuttgart 1983, S. 84–96; Otto Kaiser, Der Mensch, Gottes Ebenbild und Statthalter auf Erden, NZStH 33, 1991, S. 99–111 und Udo Rüterswörden, Dominium terrae. Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung, BZAW 215, Berlin/New York 1993. Einen Überblick über ältere Meinungen bieten Johann Jakob Stamm, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Alten Testament, ThSt(B) 54, Zürich 1959 und Claus Westermann, Die Genesis, BK I/1, Neukirchen-Vluyn 1974 (<sup>3</sup>1983), S. 203–222.

<sup>14</sup> Vgl. dazu die Ausführungen von Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, SG 2200, Berlin/New York 1975, S. 288–308 und dazu seine Definitionen S. 303: »Seele ist real als die binnenhafte Existenz der Person. Bewußtsein ist der durch die Exzentrizität der personalen Existenz bedingte Aspekt, in dem die Welt sich darbietet. Geist dagegen ist die mit der eigentümlichen Positionsform geschaffene und bestehende Sphäre, und macht daher keine Realität aus, ist jedoch realisiert in der Mitwelt, auch wenn nur *eine* Person existiert.« Allerdings fällt die Entscheidung über die bloße Existentialität des Geistes in der Parapsychologie bzw. theologisch in der Pareschatologie; vgl. dazu die Überprüfungen der unterschiedlichsten Positionen bei John Hick, Death, S. 129–146 und S. 265–392. Zur Bedeutung der exzentrischen Position des Menschen vgl. auch Otto Kaiser, Amor fati und Amor Dei, NZStH 23, 1981, S. 57–73 und besonders S. 65–68 = ders., Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit, BZAW 161, Berlin/New York 1985, S. 256–272 und besonders S. 264–267.

gemeinschaftsunfähig macht. Dabei wirkt selbst noch die latente Angst in beiden Beziehungen blockierend.

Wir lassen diese Feststellung zunächst auf sich beruhen und weisen statt dessen auf das merkwürdige Mythologem des universalen Friedens zwischen Mensch und Tier hin, wie es in dem Bericht von dem Erlaß und der Befolgung der urzeitlichen Speiseordnung von Gen 1,29–30 enthalten ist. Merkwürdig ist es deshalb, weil es eigentümlich beziehungslos im Ganzen der Priesterschrift steht. In der Regel ist es im Altertum mit der Vorstellung von der Metempsychose, der Seelenwanderung verbunden. Das Mythologem steht hier statt dessen im Gegensatz zu der dem Priester bekannten geschichtlichen Realität, in der das Leben durch Sterben anderen Lebens wach bleibt, ein Tier das andere und der Mensch das Tier tötet und verzehrt, Gen 9,1–6. Daher muß man es wohl als eine Eigentümlichkeitsaussage bewerten: Eigentlich sollte zwischen allen Tieren und zwischen Menschen und Tieren Friede herrschen.<sup>15</sup> Natürlich lautet die Antwort auf die Frage, ob es diesen Frieden auf Erden gegeben hat, wiederum: Niemals! Denn schon die leibliche Organisation z. B. der Raubtiere und der Menschen als Allesfresser spricht dagegen.<sup>16</sup> So kann und muß man sich fragen, ob der Priester bei diesem Bericht von der Urzeit nicht die Endzeit im Auge hatte, in der nach Jes 11,6 ff. die Wölfe bei den

<sup>15</sup> Zu Jes 11,6 ff. vgl. Otto Kaiser, Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1–12, ATD 17, Göttingen <sup>5</sup>1981, S. 240 f. und S. 245–248 und zur Sache auch B. Glatz, Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen, Spudasmata 16, Hildesheim 1967, S. 155 f. und S. 171 sowie Heinrich Groß, Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament, TThSt 7, Trier 1967, der das altorientalische Vergleichsmaterial bietet.

<sup>16</sup> Zum entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang des Lebens vgl. z. B. John C. Eccles, The Human Mystery. The Gifford Lectures University of Edinburgh 1977–1978, Berlin, Heidelberg, New York 1979, S. 49–73; zur Widersprüchlichkeit der reduktionistischen Zurückführung des Bewußtseins auf ein Paraphänomen materieller Vorgänge vgl. John Hick, Death, S. 112–128; Karl R. Popper und John C. Eccles, The Self and its Brain, Berlin, Heidelberg, New York 1977, und hier besonders Popper, S. 51–99 und Eccles, S. 355–376; ders., Mystery, S. 74–95; Arthur R. Peacocke, Creation and the World of Science. The Bampton Lectures, 1978, Oxford 1979, S. 112–131; die Beiträge von Friedrich Kambartel, Zur grammatischen Unmöglichkeit einer evolutionstheoretischen Erklärung der humanen Welt; Hans Michael Baumgartner, Die innere Unmöglichkeit einer evolutionstheoretischen Erklärung der menschlichen Vernunft, und Robert Spaemann, Sein und Gewordensein. Was erklärt die Evolutionstheorie?, in: Robert Spaemann, Peter Koslowski und Reinhard Löw, Hg., Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis, Civitas Resultate 6, Weinheim 1984, S. 35–53; S. 55–71 und S. 73–91. Zur Grundinformation vgl. den Artikel *Reduktionismus* von Manfred Stöckler, in: HWP 8, Basel 1992, Sp. 378–383. Daß es sich bei jeder monistischen Deutung der Welt und des Menschen um einen Denkfehler in Gestalt der Verkennung der Reichweite der Kategorien und im Blick auf den Menschen um die der Überformbarkeit der Kausalität durch die Finalität handelt, hat Nicolai Hartmann, Der Aufbau der realen Welt, Berlin <sup>3</sup>1964 hinreichend nachgewiesen. Vgl. besonders die Kapitel über kategoriale Grenzüberschreitungen S. 78–85 und über kategoriale Freiheit und Willensfreiheit S. 510–522.

Lämmern wohnen und die Panther bei den Böcken lagern und die Löwen Stroh fressen werden. Das aber könnte gegebenenfalls nur in einer radikalen Neuschöpfung von Menschen und Tieren geschehen.

Zwischen dem priesterlichen Bericht in Gen 1 von der Erschaffung von Himmel und Erde mit ihrer urzeitlichen Lebens- und Friedensordnung und dem Bericht in Gen 9 von dem Erlaß der für die reale Welt geltenden Lebensordnung stehen nun die Erzählungen von Schöpfung und Fall, Kain und Abel, das Fragment der Erzählung von den sog. Engelen und dann die von der Flut. Berücksichtigt man die im Wächterbuch I Hen 1–36 überlieferte Form der Erzählung von den Engelehen, so wird deutlich, daß es zwei Erklärungen für die Entstehung des Bösen auf der Erde gab: die eine, in Gen 2,4b–3,24\*, führt es samt dem Tod auf den Sündenfall Adams zurück, die andere auf die gefallenen Engel, die auf die Erde herabstiegen, den Menschen alle Untugenden lehrten und sich teilweise mit deren Töchtern vermischten, um ein riesenhaftes Geschlecht zu erzeugen, das sich schließlich selbst zugrunde richtete (I Hen 6,1–11,2).<sup>17</sup> Dabei füllen die Erzählungen vom Fall in Gen 2,4b–3,24\*, von Kain und Abel in Gen 4,1–16 und das Lamechlied in Gen 4,23 f. zusammen mit der eigentümlich verstümmelten Erzählung von den Engelehen in Gen 6,1–4 gleichsam die Lücke zwischen dem ersten Schöpfungsbericht und der Fluterzählung, indem sie die Begründung für die Entstehung der Sünde und damit des Bösen und Beispiele für die sich steigernde Entartung auf Erden beisteuern. So machen sie Gottes Beschluß verständlich, alles Fleisch auf Erden mittels der Flut zu vernichten. In dieser Textreihe kommt der Erzählung vom Sündenfall die grundlegende Bedeutung zu: Sie setzt eine Zäsur zwischen der paradiesischen Erstzeit und der folgenden Urzeit und liefert die Erklärung dafür, daß die Menschen weiterhin sterbliche Sünder sind. Obwohl der Mensch Ebenbild Gottes ist, muß er dank des Sündenfalls Adams trotzdem sterben. Die Frau ließ sich von der Schlange, der Mann von seiner Frau verführen. Seither müssen die Frauen unter Mühsal gebären und die Männer unter Mühen das Feld bestellen, um dann doch zu dem Staub zurückzukehren, von dem sie genommen sind. Streift man das märchenhaft-mythische Kleid von der Erzählung ab, so charakterisiert sie die Sünde als Mißtrauen gegen Gottes heilsames Gebot. Der Mensch bedarf also zum wahren und eigentlichen Leben des Vertrauens zu Gott; aber in der Welt lebend, versucht er, aus dem Verfügbaren und Vorfindlichen zu leben. Daher hat er das Paradies und d. h. die Gemeinschaft mit Gott immer schon verloren, in der potentiell sein ewiges Leben bestünde. Diese Auslegung erscheint als eine kolossale phäno-

<sup>17</sup> Zur Diskussion über die zwischen Gen 6,1–4 und I Hen 1–11 bestehenden Beziehungen und die Vorgeschichte der Kapitel vgl. Fernando García Martínez, Qumran und Apocalyp-tic. Studies in the Aramaic Texts from Qumran, StDJ 9, Leiden 1992, S. 63–72.

menologische Reduktion der bunten Erzählung; aber sie vermeidet die Ungereimtheiten, die sich aus einer wörtlichen Rezeption ergäben und öffnet zugleich den Weg zur eschatologischen Teleologie.<sup>18</sup>

#### *VI. Die eschatologische Deutung von Gen 1,26 in der Sapientia Salomonis*

Denn ehe wir die Soteriologie mit in unsere Untersuchung einbeziehen, müssen wir uns als Historiker an ihre Vorbereitung in der eschatologischen Auslegung von Gen 1–3 halten. Damit kommen wir in den überaus komplexen Bereich der unter die Schlagworte der Eschatologie und Apokalyptik eingeordneten Texte und Schriften der Spätzeit des Alten Testaments, des zwischentestamentlichen Judentums und schließlich auch des Neuen Testaments. Ihre sich aus vielen Quellen speisende Genese darzustellen, würde die Möglichkeiten dieser Untersuchung sprengen. Daher beschränken wir uns auf eine Reihe genereller Feststellungen, die den Rahmen für die Entstehung dieses Schrifttums abstecken: Die Basis für den ganzen, mit eschatologischen Zusätzen zu den Prophetenbüchern einsetzenden und in eigenen Apokalypsen seinen Fortgang nehmenden literarischen Prozeß bildet das zumal von der Deuteronomistischen Schule begründete Verständnis des Exilsgeschicks Israels als Folge des Abfalls der Väter von Jahwe und seinen Weisungen. Dabei sorgten die mit der Zerstörung Jersusalems 587 einsetzende Kette der babylonischen, persischen und schließlich hellenistischen Fremdherrschaften über Juda und die Zerstreuung Israels unter die Völker dafür, daß die Hoffnung auf die Erlösung Israels nicht erlosch. Als ein sich in dieser Welt vollziehendes Geschehen sollte sie in einem Gericht Jahwes an den Völkern erfolgen, die noch einmal gegen Jerusalem anstürmen und dabei ihr Ende finden würden. Allerdings erwies sich in der Folge das Judentum selbst als innerlich gespalten: Den Frommen, die streng an der Befolgung der Tora als der Bedingung für die göttliche Erlösung Israels festhielten, standen die sog. Frevler oder Gottlosen gegenüber, die ihren Kompromiß mit den Realitäten geschlossen und die Hoffnung auf die Erlösung Israels preisgegeben hatten. Im Zuge der Individualisierung, die sich spätestens seit der Mitte des 1. Jt.s v. Chr. bei den Anrainern des östlichen Mittelmeeres beobachten läßt und auch vor Juda nicht haltmachte,<sup>19</sup> schien nun ein Gericht

<sup>18</sup> Vgl. auch die Ausführungen von Chr. Levin, *Der Jahwist*, FRLANT 157, Göttingen 1993, S. 86 über die Bedeutung der Sündenfallerzählung als heilsgeschichtliches und als anthropologisches Grunddatum der weiteren jahwistischen Erzählung.

<sup>19</sup> Vgl. dazu auch Otto Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT 1: Grundlegung*, UTB 1747, Göttingen 1993, S. 134–137 sowie R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels*, ATD.E 8/2, Göttingen 1992, S. 430 und S. 623–633.

Gottes zugunsten der Frommen und zum Schaden der Gottlosen erforderlich. Die Erwartung dieses Gerichts mußte angesichts des irdischen Glücks der Gottlosen mit der des Totengerichts und angesichts des Leidens Israels unter der Fremdherrschaft mit der des Völker- und Weltgerichts verbunden werden. An diesem großen Gerichtstag sollten die Frommen oder Gerechten ihren Lohn und die Frevler oder Gottlosen die ihnen gebührende Strafe erhalten. Der mit diesem Konzept notwendig verbundene Gedanke des unterschiedlichen Zwischenzustands der Totenseelen, des Totengerichts und der folgenden Verwandlung der Totenseelen in eine Lichtgestalt bei ihrer gleichzeitigen Versetzung in die himmlische Lichtwelt scheint zunächst nur in begrenzten Kreisen weisheitlich gesinnter Frommen Verbreitung gefunden zu haben, die nicht davor zurückschreckten, zur Verteidigung des biblischen Glaubens an die Gerechtigkeit Gottes entsprechende Anleihen bei dem Totenglauben der hellenistischen Mysterienreligionen zu machen.<sup>20</sup> Dagegen gewann diese Erwartung verständlicherweise in den Zeiten an Anhängern, in denen mit der Treue zur Tora die Möglichkeit des Martyriums verbunden war, wie es in der Religionsverfolgung Antiochos' IV. Epiphanes, der mißtrauischen Hinrichtung der Frommen durch den Hohenpriester Alkimus und schließlich in der Rache des hasmonäischen Priesterkönigs Alexander Jannaeus an den Pharisäern der Fall war.<sup>21</sup>

In solchen der Apokalyptik aufgeschlossenen jüdischen Kreisen Alexandriens ist auf der Schwelle vom hellenistischen zum römischen Zeitalter in der sog. Weisheit Salomos erstmals die Anthropologie der urzeitlichen Ätiologie mit der endzeitlichen Teleologie verbunden worden. Dem anonymen, auf eine längere Schultradition zurückblickenden Verfasser ging es darum, die Frommen und die Zweifelnden davon zu überzeugen, daß der Gehorsam gegenüber Gottes Weisungen in allen Fällen das Beste für den Menschen ist, Sap 3,11–4,14: Besser keusch und unfruchtbar als in einer fruchtbaren Ehe mit einem Gottlosen leben! Besser ein frommer Kastrat als ein ehebrecherischer und kinderreicher Sexualprotz! Besser jung gestorben als alt geworden und von Gott abgefallen! Derartige Bewertungen lassen sich nur vertreten, wenn man entweder sokratisch davon überzeugt ist, daß Unrecht leiden besser als Unrecht tun ist,<sup>22</sup> oder wenn man wie der Autor der Sapiaentia die in I Hen 22 enthaltenen apokalyptischen Anschauungen von dem unterschiedlichen Los der To-

<sup>20</sup> Vgl. dazu Otto Kaiser, in: ders. und Eduard Lohse, *Tod und Leben*, Kohlhammer Taschenbücher/Biblische Konfrontationen 1001, Stuttgart u. a. 1977, S. 76–80 und jetzt auch W. Burkert, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München 1990, S. 25–30 und S. 37.

<sup>21</sup> Vgl. dazu z. B. Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus*, WUNT 10, Tübingen (1969) 1988<sup>3</sup>, S. 515 ff. und Emil Schürer, ed. Geza Vermes u. a., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, I, Edinburgh 1973 (ND), S. 169 und S. 223 f.

<sup>22</sup> Platon, *Gorgias*, St. 469b 12–c 2.

tenseelen der Gerechten und der Gottlosen vor und im Endgericht teilt, wie sie im Wächterbuch in I Hen 22 und im Brief Henochs I Hen 92–106(108) überliefert sind.<sup>23</sup> Die Überzeugung, daß Gott über den Tod hinaus zu den Segensverheißungen steht, die er seinen Getreuen gegeben hat, ließ den Verfasser der Sapientia den Märtyrertod des Gerechten dem vergänglicher Lust hingegebenen Leben der Gottlosen vorziehen, vgl. Sap 2,1–9 mit 2,10–20.

Er war davon überzeugt, die Hoffnung auf die den Gerechten von Gott am Tage des großen Gerichts geschenkte Unsterblichkeit<sup>24</sup> mittels einer kombinatorischen Exegese, einem Midrasch von Gen 1–3 als schriftgemäß erweisen zu können. Sein Beweis besitzt den Charakter eines dreigliedrigen Schlusses: 1. ist der Mensch nach Gen 1,26 als Gottes Ebenbild erschaffen. 2. ist Gott selbst unvergänglich (ἄφθαρτος). Daher ist 3. auch der Mensch von Gott für die Unvergänglichkeit erschaffen worden. Oder um es mit den Worten von Sap 2,23 zu sagen:

Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen  
und ihn zum Abbild seines eigenen Wesens gemacht.

Natürlich stellen sich dann die Fragen, wie der Tod in die Welt gekommen ist und wie es trotzdem möglich ist, die Unsterblichkeit zu erlan-

<sup>23</sup> Vgl. Sap 3,1 mit I Hen 22,9–13; 3,2 mit I Hen 102, 6 ff.; 3,3 mit I Hen 105,2; 3,4 mit I Hen 102,4 ff.; 103,4 bzw. I Hen 98,14; 3,5 mit 108,9; 3,7 mit Dan 12,3; I Hen 104,2; 3,8 mit Dan 7,27; I Hen 96,1; 5,1 mit I Hen 3,9; 5,5 mit I Hen 104,6 und 5,13 mit I Hen 97; 99,1 ff.; 100,4 ff.; 103,7 ff.; 5,14 mit I Hen 98,14; 5,15 mit I Hen 103,4 und 5,17 ff. mit I Hen 102,1 ff. Die herangezogenen Texte sind in deutscher Übersetzung zugänglich in den Bearbeitungen von Georg Beer, APAT II, Tübingen 1900 = 1921<sup>3</sup> (ND), S. 251 f. und S. 301–308 bzw. Siegbert Uhlig, JSHRZ V/6, Gütersloh 1984, S. 555–558 und S. 709–734; der griechische Text des Buches findet sich, soweit er erhalten ist, bei Matthew Black, in: Matthew Black, Apocalypsis Henochi Graece und Albert-Marie Denis, Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca una cum Judaeorum Hellenistarum fragmentis, PVTG 3, Leiden 1970, S. 33 f. (c. 22) und S. 37–44 (c. 97,6–107) bzw. bei Albert-Marie Denis, Concordance greque des pseudépigraphes d'Ancien Testament. Concordance. Corpus des textes. Indices, Louvain-la-Neuve 1987, S. 821 f. (c. 22) und S. 823 f. (c. 97,6–107). Zu I Hen 22 vgl. auch Marie-Theres Wacker, Weltordnung und Gericht. Studien zu 1 Henoch 22, FzB 45, Würzburg <sup>2</sup>1985 und zu I Hen 92–105 den Kommentar von Matthew Black, The Book of I Enoch. A New English Edition, StVTP 7, Leiden 1985, S. 283–319; zu den Problemen der Entstehung des Buches Emil Schürer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C.–A. D. 135). A New English Version, rev. and ed. Geza Vermes, Fergus Millar und Martin Goodman, III/1, Edinburgh 1986, S. 250–268 und Fernando García Martínez, StTDJ 9, 1992, S. 45–96 und zu dem des Briefes Henochs und seiner Abgrenzung besonders S. 79–96.

<sup>24</sup> Vgl. dazu auch Chr. Larcher, Études sur la Livre de la Sagesse, EtB, Paris 1969, S. 263–279 und S. 280–284; J. M. Reese, Hellenistic Influence in the Book of Wisdom and its Consequences, AnBib 41, Rom 1970, S. 62–71 und M. Kolarcik, The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom, AnBib 127, Rom 1991, S. 178–184, dessen Urteil auf S. 187, Sap. 2,23 f. beziehe sich nicht auf die *condition human*, ich nicht zu folgen vermag, da sie ausschließlich von der in V. 25 gezogenen Konsequenz her argumentiert.

gen. Die erste dieser beiden Fragen beantwortet der Weise unter Rückgriff auf einen Midrasch von Gen 3, der in seiner vollständigen Fassung in der vermutlich zwischen dem späten 1. Jh. vor und dem frühen 1. Jh. nach Chr. entstandenen und fälschlich als *Apokalypse Moses* bezeichneten griechischen Fassung des *Lebens Adams und Evas* (Apc. Mos. 15–30) überliefert ist.<sup>25</sup> Danach hatte der Satan Eva verführt, indem er durch den Mund der Schlange zu ihr sprach, weil er aufgrund seiner Weigerung, das Urmenschenpaar als Ebenbild Gottes fußfällig zu verehren, von Gott aus dem Himmel vertrieben worden war. Demgemäß heißt es in Sap 2,13 f., daß Gott weder den Tod gemacht hat noch sich über den Untergang der Lebenden freut, sondern daß er alles zum Sein erschaffen hat. Daher besitzt auch der Hades keine Herrschaftsgewalt auf der Erde. Entscheidend ist die für den Obersatz in V. 13a, daß Gott den Tod nicht gemacht hat, in V. 15 gegebene Begründung mittels der These, daß die Gerechtigkeit unsterblich (*ἀθάνατος*) ist. Mithin lautet die Antwort auf die Frage, wie die Menschen trotz des sie als Folge des Sündenfalls Adams treffenden Todes das ewige Leben erlangen können, in 5,15:

Die Gerechten aber leben bis in Ewigkeit,  
bei dem Herrn steht ihr Lohn  
und die Sorge für sie bei dem Höchsten.

Dagegen erleiden die, die zum Herrschaftsbereich des Satans gehören, den zeitlichen und ewigen Tod (vgl. 1,16 mit 2,24b). So stellt der über die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit des Menschen entscheidende Gehorsam gegen die Tora (vgl. 2,12) bzw. die zu ihm anhaltende Weisheit (6,18 f.) das Mittel zur Erlangung der Unsterblichkeit und damit zur Verwirklichung der eigentlichen Bestimmung des Menschen dar.

### VI. Die paulinische Entgegensetzung von Adam und Christus

Dieser jüdischen Lehre von der Erlösung und Verleihung der Unsterblichkeit aufgrund des Gehorsams gegen das Gesetz durch Gott widerspricht Paulus in Röm 5,12–21 fundamental. Die Absicht des Apostels ist es offensichtlich, mit diesem Abschnitt die Botschaft von der den Menschen von Gott durch Christus geschenkten Gerechtigkeit, der *iustitia aliena*, noch einmal mittels einer antithetischen Typologie auf den Punkt zu bringen und damit die c. 6–8 bzw. 6–11 vorzubereiten. Trotzdem gehört der Text zu den schwierigsten Stellen des ganzen Briefes, weil er von apokalyptischen Vorstellungen bestimmt ist, deren Nachvollzug

<sup>25</sup> Deutsche Übersetzung durch C. Fuchs, APAT II, S. 520–524, griechischer Text bei Albert-Marie Denis, Concordance, S. 815–817. Zu den Fragen der Überlieferung und Entstehung des Buches vgl. Schürer-Vermes III/2, Edinburgh 1987, S. 757–760.

dem heutigen Leser schwerfällt. Der Sache nach geht es um die überbietende Gegenüberstellung von Adam und Christus.<sup>26</sup> Beide haben gemeinsam, daß sie jeweils das wirksame Urbild für einen ganzen Äon sind: Adam für die auslaufende, durch die Sünde und den Tod bestimmte, Christus für die kommende, durch die Gerechtigkeit und das Leben bestimmte Welt. In dieser antithetischen Typologie wird das Gesetz dem alten, seinem Ende entgegengehenden Äon zugeordnet: Einerseits ist die Sünde älter als das Gesetz, V. 13; aber andererseits hat das Gesetz die Situation nicht erleichtert, sondern verschärft, weil es die Macht der Sünde bestärkt hat (V. 20). Zu der den Tod bewirkenden Urschuld kommt nun die vom Gesetz bewirkte Begierde, es zu übertreten, und das in einer dem Menschen selbst verborgen bleibenden Weise. Denn die Übertretung des Gesetzes besteht nach Röm 7,7 f. gerade in der Absicht, es zu erfüllen und sich dadurch das Leben zu verdienen. Entsprechend handelt es sich bei der durch das Gesetz erregten Begierde um *die Sucht der Selbstbehauptung gegenüber Gott und dem Nächsten*.<sup>27</sup> Verstehen wir Röm 5,20 so, wird durch den Vergleich mit der Sapientia deutlich, in welchen fundamentalen Gegensatz zum Judentum Paulus mit seiner Lehre von der *iustificatio impii* und seiner *iustitia aliena* getreten ist.

Versuchen wir von dieser Voraussetzung aus den apokalyptischen Mythos zu erschließen, so behauptet er in der Tat in seinem ersten, die adamitische Menschheit des gegenwärtigen Äons behandelnden Teil, daß die Sünde als Macht der Selbstbehauptung gegenüber Gott schicksalhaft diese Weltzeit bestimmt.<sup>28</sup> Mythisch gesprochen ist das die Folge der ἀμαρτία, der Sünde des *einen* Menschen. Insofern ist Adam als Urbild und zugleich als der durch seine Sünde alle seine Nachfahren der Macht der Sünde ausliefernde Urmensch vorgestellt. Wie das geschehen ist, wird nicht gesagt und wird damit vermutlich als aus Gen 2–3 bekannt vorausgesetzt. Uns befriedigt freilich die dort gegebene Erklärung nicht; denn die Geschichte erklärt den Ursprung der Sünde in Wahrheit nicht, sondern beschreibt, wie sie sich vollzieht: Ausgelöst durch das Begehren nach der schmackhaft aussehenden Frucht und den Wunsch, durch ihren Genuß so klug wie Gott und damit eben sein eigener Gott zu werden, führt sie zur wechselseitigen Bezeichnung der Sünder, die ihre Verantwortung aufeinander abschieben. Die Mythe kommt ebensowenig wie die Wissenschaft über die Beschreibung von Urphänomenen hinaus. Urphänomene sind ihrer Natur nach solche, die sich als nicht hinterfragbar erweisen. In diesem Sinn ist die Sünde ein Urphänomen und also *per definitionem*

<sup>26</sup> Vgl. dazu z. B. Otto Michel, Der Brief an die Römer, KEK IV, Göttingen 141978 z. St.

<sup>27</sup> Ernst Käsemann, An die Römer, HNT 8a, Tübingen 1974, S. 184.

<sup>28</sup> Vgl. dazu Ernst Käsemann, HNT 8a, S. 137f.

nicht ableitbar.<sup>29</sup> Die Mythe schließt jedoch von ihr auf ein anfängliches Geschehen zurück und erzählt in symbolischer Verdichtung, was sich jetzt und immer ereignet. – Paulus übernimmt das Mythologem vom Neid des Satans nicht; er versucht keine eigene Erklärung dafür, daß die Menschheit durch Adam der Macht der Sünde ausgeliefert worden ist. Er beläßt es vielmehr bei der Feststellung, daß sie diese die vorchristliche Menschheit bestimmende Macht ist, der alle Menschen und unerkannt auch die Frömmsten unter ihnen verfallen sind. Dabei setzt der Apostel voraus, daß die Sünde ihrem Wesen nach in dem Verstoß gegen das Hauptgebot besteht, jemandem an Gottes statt zu dienen und ihn zu lieben: Der Mensch des adamitischen Äons, der natürliche Mensch dient sich vor allem selbst und liebt sich vor allem selbst. Das ist sein Schicksal und sein Verhängnis. Dadurch verliert er die Gemeinschaft mit Gott und verfällt dem Tod. Dabei hat man dem apokalyptischen Kontext gemäß unter dem Tod sowohl den ersten, in unseren Augen natürlichen wie den zweiten, im Endgericht verfügen zu verstehen. Es wird jedoch alsbald deutlich, daß der Apostel davon überzeugt ist, daß der zweite Tod durch Christus radikal entmachtet ist.

Die Erlösung kann also nicht in der Einweisung in einen neuen Heilsweg bestehen, weil der Mensch ihn sogleich wieder in den Dienst seiner Selbstvergötzung stellen würde. Sie kann vielmehr nur darin bestehen, daß der Mensch sich die von Gott geforderte treue Hingabe (*ᾠδωγ*), die Einfügung in seine ihm als Kreatur vor Gott zukommende Stellung (*δικαιοσύνη*) schenken und mithin *zusprechen* läßt.

Beide Äonen, beide Urbilder und Protoplasten, Adam und Christus, Sünde und Tod bzw. Gerechtigkeit und Leben stehen einander schicksalhaft gegenüber. Daher bietet der Apostel auch keine Erklärung dafür an, daß durch den zweiten Urmenschen Christus (vgl. I Cor 15,21) *allen* Menschen Gerechtigkeit und Leben bzw. die Auferstehung von den Toten verheißen worden ist.<sup>30</sup> Könnten wir den Apostel fragen, wie er selbst

<sup>29</sup> Vgl. dazu Goethes Definition der Urphänomene in: Zur Farbenlehre. Didaktischer Teil. 175, Naturwissenschaftliche Schriften. Erster Teil, Einführung und Textüberwachung Andreas Speiser, Gedenkausgabe hg. Ernst Beutler, Band 16, Zürich 1949, S. 68 f.: »Was wir in der Erfahrung gewahr werden, sind zumeist nur Fälle, welche sich mit einiger Aufmerksamkeit unter allgemeine empirische Rubriken bringen lassen. Diese subordinieren sich abermals unter wissenschaftliche Rubriken, welche weiter hinaufdeuten, wobei uns gewisse unerläßliche Bedingungen des Erscheinenden näher bekannt werden. Von nun fügt sich alles nach und nach unter höhere Regeln und Gesetze, die sich aber nicht durch Worte und Hypothesen dem Verstande, sondern gleichfalls durch Phänomene dem Anschauen offenbaren. Wir nennen sie Urphänomene, weil nichts in der Erscheinung über ihnen liegt, sie aber dagegen völlig geeignet sind, daß man stufenweise, wie wir vorhin hinaufgestiegen, von ihnen herab bis zu dem gemeinsten Fall der täglichen Erfahrung niedersteigen kann.«

<sup>30</sup> Zur Sache vgl. jetzt Hartmut Rosenau, Allversöhnung. Ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch, TBT 57, Berlin/New York 1993.

zu dieser Überzeugung gekommen ist, so würde er vermutlich auf seine Begegnung mit dem Auferstandenen, auf die ihm zuteilgewordene Erscheinung des κύριος in seiner himmlischen Glorie verweisen (Act 9,3 ff.; 22,6 ff.): Die Erscheinungen des Auferstandenen (I Cor 15,1–11) sind der Erweis dafür, daß Jesus von Nazareth der Christus und der κύριος, der Herr und Erstling unter den Entschlafenen, der Bahnbrecher des neuen Äons ist und allein das Vertrauen in die Botschaft des Jesu Tod deutenden ὑπὲρ ὑμῶν, des *für euch* des Brotwortes des Herrenmahls den Menschen von der schicksalhaften Verfallenheit an Sünde und Tod befreit, vgl. I Cor 11,24 und Luc 22,19.<sup>31</sup> Denn die *iustificatio hominis* kann nach dem bisher Gesagten nur in der *iustificatio impii* mittels des Zuspruchs des *propter Christum* bestehen, wobei das *per fidem* nicht das neue Werk, sondern das Geschenk des Glaubens meint (Röm 3,21–28).<sup>32</sup> Andernfalls benutzte der Mensch wiederum seinen Glauben, um sich mit ihm vor Gott (und den Menschen) zu rühmen; das καυχᾶσθαι aber soll gerade ausgeschlossen werden, weil es das Kennzeichen und zugleich das Wesen der Sünde als Selbstrechtfertigung vor Gott ist.<sup>33</sup> Also beruht die neue Freiheit und die vorlaufende Teilhabe am ewigen Leben Gottes auf der Annahme der Zusage, daß wir von Gott geliebt und begnadigt sind und damit zugleich auf der Annahme unserer selbst und unserer Welt als Geschenk Gottes. Eben deshalb geschieht die *iustificatio impii mere passiva!* Die Unableitbarkeit der in Christus geschehenen und am Ende nicht nur allen Menschen angebotenen, sondern alle Menschen erreichenden (!) Versöhnung in dem eschatologischen Einswerden aller mit Gott (I Cor 15,28) erweist sich mithin als ein unableitbares Gegenphänomen zur Faktizität der Sünde und damit als Handeln Gottes.

### VIII. Das Heute des Christen zwischen Urzeit und Endzeit

Urzeit und Endzeit sind für unsere der Zeitlichkeit unterworfenen Existenz notwendige Vorstellungen, die auf das schicksalhafte, unser natürliches Menschsein bestimmende Rätsel der Sünde als unsere Herkunft und auf das Geschenk des Glaubens und des Gottvertrauens als unsere Zukunft verweisen. Diese Zukunft ist freilich schon Gegenwart, wo dem Wort von der in Jesus Christus geschehenen Versöhnung geglaubt wird. Dem Urphänomen des sich selbst wollenden Menschen wird das andere des auf Gott vertrauenden gegenübergestellt. Dieses Vertrauen wird dem Christen geschenkt, wenn er die Botschaft von der in Jesus Christus Ereig-

<sup>31</sup> Marc 14,23 f. und Matth 26,26 f. verbinden es mit dem Kelchwort.

<sup>32</sup> Vgl. CA IV.

<sup>33</sup> Zum Gegensatz zwischen πίστις und καύχησις vgl. Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, hg. Otto Merk, UTB 630, Göttingen 1977, S. 281.

nis gewordenen Versöhnung mit Gott annimmt, für die Jesu vollmächtiges Wort und die Botschaft von seiner Auferstehung zeugen.<sup>34</sup> Der Weg der Heiligung kann demgemäß nur darin bestehen, daß der Christ die Notwendigkeit der Botschaft von der Begnadigung des Sünders angesichts seiner eigenen Unvollkommenheit immer neu und in dem Maße besser versteht, in dem er sich tiefer als Sünder erkennt und damit seinen Hochmut gegenüber den Anderen verliert und entsprechend handelt.<sup>35</sup> Die Beantwortung der Frage, ob wir diesen Weg der Heiligung in einem oder in vielen Leben zurücklegen, verliert ihre Dringlichkeit, wenn wir die Bedeutung der Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders verstanden und Gottes Gegenwart gespürt haben; denn sie ist das Ende unseres Fragens, weil sie mit ihrem alle Freuden dieser Welt hinter sich lassenden Licht das ewige und selige Leben selbst ist.

Was sagten wir eingangs? Protologie und Eschatologie sind als Aussagen über das Wesen des faktischen und des eigentlichen Menschen durch die Soteriologie als die Kunde vom Kommen des Heils aus der Tiefe der Zeit und der Weite der Zukunft auf das Heute als den Ort und die Zeit des Heils bezogen (II Cor 6,2).<sup>36</sup> Aber die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders und des ihm geschenkten ewigen Lebens verweist auf den neuen Äon, in dem das jetzt Geglaubte und vielleicht auch in einem seligen Augenblick Erfahrene endgültig und für immer offenbar wird. Bis dahin gilt mit *Gerhard Ebeling*, daß das innergeschichtliche Hoffen und irdische Leben insgesamt im Zeichen des Fragmentarischen steht: *Es bleibt im Leben nicht bloß bei Bruchstücken, sondern das Leben selbst geht schließlich ganz zu Bruch. Der christliche Glaube macht von der Illusion einer Vollendung in diesem Leben und innerhalb der Geschichte frei. Das Ja zum Fragmentarischen lähmt nicht die Hoffnung, sondern erweist ihre Souveränität. Das Nein zur Umdeutung der Ewigkeitshoffnung in ein innergeschichtliches Hoffnungsziel kann heute nicht scharf genug ausgesprochen werden. »Wenn wir nur in diesem Leben Hoffnung auf Christus haben, sind wir die bedauernswertesten Men-*

<sup>34</sup> Zum Glaubensverständnis des Apostels vgl. Rudolf Bultmann, ebd., S. 300.<sup>34</sup> Zum Problem der persönlichen Aneignung vgl. auch Otto Kaiser, *Ideologie und Glaube. Eine Gefährdung christlichen Glaubens am alttestamentlichen Beispiel aufgezeigt*, Stuttgart 1984 (ND 1991), S. 152–154.

<sup>35</sup> Insofern bleibt die 1. These von Luthers *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* von 1517 die *magna charta* evangelischen Glaubens: »Dominus et magister noster Jesus Christus dicendo: Penitentiam agite etc. omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit.« Vgl. dann aber auch WA 12,289,29, wo Luther auf das dialektische Verhältnis zwischen Glauben und Werken hinweist, und dazu Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1983<sup>6</sup>, S. 213–218.

<sup>36</sup> Zum Augenblick der Verkündigung als Teil des eschatologischen Heilsgeschehens vgl. Rudolf Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, hg. Erich Dinkler, KEK, Göttingen 1976 z. St.

*schen*« (I Kor 15,19).<sup>37</sup> Und so verweist das Fragmentarische unseres Lebens und aller menschlichen Bemühungen über das Jetzt und Hier hinaus auf das *nunc aeternum* der *beatitudo* der *vita venturi saeculi*.

#### ZUSAMMENFASSUNG

Ausgehend von der Unterscheidung von Urzeitmythen als Wesensbestimmungen, Endzeitmythen als Zielbestimmungen und soteriologischen Erzählungen als Vermittlung zwischen beiden wird die Beziehung der urzeitlichen Schöpfung des Menschen zu seiner endzeitlichen Bestimmung in der Sapientia Salomonis und in Römer 5,12–21 und die Stellung des Christen zwischen der erfolgten Erlösung und der ausstehenden Vollendung untersucht.

#### SUMMARY

Starting with a phenomenological differentiation between the primeval myth as a determination of essence, the apocalyptic myth as a determination of destiny, and the role of soteriological story as a mediation of both the author investigates the relation between the primeval and the eschatological position of man in the Wisdom of Solomon and St. Paul's Letter to the Romans.

---

<sup>37</sup> Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. III, Tübingen 1979, S. 435 f.

# Einfache Sittlichkeit und theonome Ethik in der alttestamentlichen Weisheit<sup>1</sup>

## I. Die Einfache Sittlichkeit und die Hohe Ethik

Die Tatsache, daß sich die hohen Ideale der abendländischen Ethik im Verlauf der Geschichte mit ihrem Wandel der gesellschaftlichen Konstellationen geändert haben, hat zumal in intellektuellen Kreisen zu der Meinung geführt, daß ethische Normen und Verhaltensweisen grundsätzlich beliebig seien und lediglich den Charakter sozialer Konventionen besäßen. Aus der Beobachtung der Verschiedenheit der Sitten in den einzelnen Kulturen und des Zusammenbruchs der Ideale hoher Ethik wie der zu ihrem Ersatz bestimmten Großideologien meint man, auf die Relativität der ethischen Forderung überhaupt zurückschließen zu können. Letztlich sind es die Krisen und Zusammenbrüche gesellschaftlicher Systeme, die zum grundsätzlichen Zweifel an der Gültigkeit ethischer Normen führen. Wird aus ihnen gar die Berechtigung abgeleitet, an die Stelle kategorischer Imperative die praktische Maxime des *Erlaubt ist, was gefällt* zu setzen, scheint der Weg zu einer Regeneration der Ethik überhaupt verlegt. Man mag dann aus praktischen Rücksichten nach ihrer kommunikationstheoretischen Begründung suchen, kommt dabei aber in Schwierigkeiten, weil zweckmäßig erscheinende Übereinkünfte als solche nicht den Charakter verbindlicher Normen besitzen.<sup>2</sup>

Anders verhält es sich, wenn sich hinter den unterschiedlichen Sitten der Völker und den Systemen hoher Ethik eine einfache Sittlichkeit verbirgt, deren Normen spontan und daher im Wesen des Menschen als eines auf Gemeinschaft angewiesenen Wesens selbst begründet sind.<sup>3</sup> Weil der Mensch des Menschen bedarf, stellen seine *Zuverlässigkeit* bei der Ausführung übernommener Pflichten, seine *Treue* gegenüber eingegangenen Versprechen, seine *Aufrichtigkeit* im Reden und Handeln auf dem Hinter-

---

<sup>1</sup> Vortrag, gehalten am Freitag, dem 15. November 1996 in der Ev. Akademie Tutzing, wiederholt im Doktorandenkolloquium des Fachgebiets Altes Testament der Universität Marburg am 14. Januar 1997. Ich danke Herrn Studienleiter Dr. Jochen Wagner für die Herausforderung, mich dem Thema zu stellen, und den Herren Kollegen Prof. Dr. Diethelm Conrad, Erhard S. Gerstenberger, Jörg Jeremias, Rainer Kessler und Christoph Levin, deren Diskussionsbeiträge dem Aufsatz förderlich waren.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Vittorio Hösle, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München 1990, 241–264.

<sup>3</sup> Vgl. dazu die berühmte aristotelische Definition des Menschen als eines φύσει πολιτικὸν ζῷον, Pol. 1253a3.

grund eines dem anderen entgegengebrachten *Vertrauens* und seine *Hilfsbereitschaft* und *Barmherzigkeit* die fundamentalen Voraussetzungen für sein und damit zugleich des anderen gelingendes Leben dar.<sup>4</sup> Der dänische Religionsphilosoph *Knud E. Løgstrup* hat diese primären Tugenden<sup>5</sup> als souveräne Daseinsäußerungen bezeichnet, weil sie elementaren und definitiven Charakter besitzen und normalerweise jedes Zusammenleben bestimmen.<sup>6</sup> Jedes Hohe Ethos basiert auf der selbstverständlichen Kraft der einfachen Sittlichkeit. Sie ist erst bei den Griechen und dann auch in der Bibel in Gestalt der sogenannten *Goldenen Regel* auf den Begriff gebracht worden, die das Handeln des Menschen an den Grundsatz der Vermeidung jeder Handlung bindet, deren Objekt der Täter zu werden nicht wünschen kann (negative Form), oder positiv gebietet, stets so zu handeln wie der Täter behandelt zu werden wünscht (positive Form).<sup>7</sup>

Trotzdem trifft es zu, daß diese einfache Sittlichkeit im Wandel gesellschaftlicher Verhältnisse als Folge zunehmender sozialer Differenzierungen immer wieder in Krisen zu geraten pflegt. In dem Maße, in dem sich die natürlichen Bindungen auflösen und die Mehrzahl der anderen in anonymer Distanz ihr Antlitz verlieren, pflegt es zu einer signifikanten Übervorteilung der sozial Schwächeren durch die sozial Mächtigen zu kommen. Auch gegenwärtig befinden wir uns in einer solchen Krise, die wir dank ihres globalen Ausmaßes als beispiellos und bedrohlich empfinden.

Wer seine Bibel kennt, weiß freilich, daß sich ein analoger, wenn auch bescheidener dimensionierter Prozeß schon im Alten Testament niedergeschlagen und dort eine für das Selbstverständnis des Christentums entscheidende Lösung gefunden hat. Da es den gesteckten Rahmen überschritte, wenn wir unter diesem Gesichtspunkt eine sozialgeschichtlich

<sup>4</sup> Vgl. dazu Friedrich Otto Bollnow, *Einfache Sittlichkeit*. Kleine philosophische Aufsätze, Göttingen 1957<sup>2</sup>, 20–30, besonders 23 f. und 27 f.

<sup>5</sup> G. Kohler, NZZ 1996, Nr. 263, 20: *Übrigens: Auch »Tugend« ist ein verbrauchtes Wort. Aber die Haltung, die es meint, sollte nicht verloren gehen.*

<sup>6</sup> Norm und Spontaneität. Ethik und Politik zwischen Technik und Dilettantokratie, übers. Rosemarie Løgstrup, Tübingen 1989, 7.

<sup>7</sup> Vgl. dazu grundsätzlich Albrecht Dihle, *Die Goldene Regel*, Studienhefte zur Altertumskunde 7, Göttingen 1962; dort 95–102 die Nachweise für die ältesten griechischen und 82–84 die für die ältesten jüdischen Belege. Während jene im 5. Jh. v. Chr. einsetzen, gehören diese der hellenistischen Zeit an. Biblisch begegnet sie erstmals in ihrer negativen Formulierung in Tob 4,15a als ein *Was du haßt, tue keinem an!* (vgl. auch Aristeeasbrief 207), in ihrer positiven in der griechischen Fassung von Sir 34 (31),15 als ein *Bedenke das, was deinen Nächsten betrifft, von dir selbst her, und habe es bei jeder Tat im Sinn. Am wirkungsmächtigsten ist sie in der Form von Mt 7,12 par Lk 6,31 geworden: Alles nun, was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch.* Vgl. dazu Merten Rabenau, *Studien zum Buch Tobit*, BZAW 220, Berlin. New York 1994, 54–56 und Georg Strecker, *Die Bergpredigt*. Ein exegetischer Kommentar, Göttingen 1985<sup>2</sup>, 155–161.

begründete Darstellung der Ethik der ganzen Bibel vorlegen wollten,<sup>8</sup> beschränken wir uns auf das Alte Testament und hier zumal auf seine Spruchweisheit; denn in ihr spiegeln sich nicht nur die Lebenserfahrung und die sozialen Krisen Israels, sondern auch die sich aus seiner Religion ergebende spezifische Weise zu ihrer Überwindung.

## *II. Die einfache Sittlichkeit in der Spruchweisheit des Alten Testaments*

Bei der Weisheit handelt es sich um den vorwissenschaftlichen Versuch, die Welt aufgrund der Erfahrung zu deuten. In ihrer spezialisierten Form als Lebensweisheit ist sie in Spruch und Sprichwort der Völker verwurzelt.<sup>9</sup> Als eine Gestalt der Erziehungs- und Bildungsweisheit äußert sie sich vornehmlich im Kunstspruch.<sup>10</sup> Vor und neben der Aufzeichnung der Einzelworte in Spruchsammlungen,<sup>11</sup> Lehren,<sup>12</sup> Dialogen<sup>13</sup> und Traktaten<sup>14</sup> wurden sie mündlich in Lebensvollzug und Lehre tradiert. In den überlieferten Spruchsammlungen und Lehren der biblischen Weisheits-

<sup>8</sup> Vgl. dazu den sozialgeschichtlichen Forschungsbericht von Rainer Kessler, Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda. Vom 8. Jahrhundert bis zum Exil, SVT 47, Leiden 1992, 3–17, dort auch eine freilich partiell auf fraglichen Einordnungen beruhende Geschichte der Sozialkritik der Propheten; zum Ethos der atl. Rechtsbücher vgl. Eckart Otto, Theologische Ethik des ATs, ThW 3/2, Stuttgart u. a. 1994; unter partiell anderen Voraussetzungen Frank Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des atl. Gesetzes, Gütersloh 1992. Einen ausgesprochenen sozialgeschichtlichen Aspekt enthält Rainer Albertz, Religionsgeschichte Israels in atl. Zeit, ATD. E 8/1 und 2, Göttingen 1992. Einen knappen Abriss der atl. Ethik gibt Rudolf Smend, TRE 10, 1982, 423–435. In die Ethik der ganzen Bibel führen ein Ernst Würthwein u. Otto Merk, Verantwortung, BiKon 1009, Stuttgart u. a. 1982.

<sup>9</sup> Vgl. dazu den knappen Forschungsbericht von Claus Westermann, Wurzeln der Weisheit. Die ältesten Sprüche Israels und anderer Völker, Göttingen 1990, S. 11–13.

<sup>10</sup> Vgl. zum Folgenden z. B. Otto Kaiser, Einleitung in das AT, Gütersloh 1984<sup>5</sup>, 366–376 bzw. ders., Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des ATs III: Die poetischen und weisheitlichen Werke, Gütersloh 1994, 49–62 und die Diskussion der Formen des Maschal bei Christian Klein, Kohelet und die Weisheit Israels. Eine formgeschichtliche Studie, BWANT 132, Stuttgart u. a. 1994, 16–120.

<sup>11</sup> Vgl. Spr 10,1–22,16; 25–29; 24,23–34; 30,15–33.

<sup>12</sup> Vgl. z. B. Spr 1–6; 22,17–24,22; 30,1–9(14); 31,1–9 (10–31); Tob 4,3–19 und 12,7–10; als aus einzelnen Lehrreden und Rahmentexten komponiert erweist sich grundsätzlich auch die Weisheit des Jesus Sirach. Auch an die in Koh 3,16–12,7 versammelten, der Diatribe verpflichteten Lehrreden des Koheletbuches ist hier zu erinnern.

<sup>13</sup> Vgl. die dialogische Hiobdichtung (Hiob 3,1–39,30\* [41,26]).

<sup>14</sup> Als solchen kann man jedenfalls Koh 1,3–3,15 (vgl. dazu Alexander A. Fischer, Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet, BZAW 247, Berlin. New York 1997, 183–186) und weiterhin die als Protrepikos, als an die Könige der Erde stilisierte Mahnschrift der Weisheit Salomos (vgl. dazu James M. Reese, Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences, AnBib 41, Rom 1970, 117–121) bezeichnen.

bücher wird ein Spruchgut überliefert, das offensichtlich aus unterschiedlichen Zeiten stammt. Dem Versuch, es zu sichten und zu datieren, sind einerseits dadurch Grenzen gesetzt, daß sich die grundsätzliche Paradigmatik der Sentenzen auf unterschiedliche Situationen beziehen läßt, der Wandel der Lebenswelt in der vorindustriellen Welt prinzipiell weniger einschneidend als in der Gegenwart verlief und die redaktionsgeschichtliche Erforschung des Spruchbuches wie die traditionsgeschichtliche des Spruchgutes trotz mancher Fortschritte in den letzten Jahren noch immer am Anfang steht.<sup>15</sup>

Überblickt man das Spruchgut, so lassen sich phänomenologisch folgende Gruppen unterscheiden: Zum einen gibt es Sentenzen, die der Einweisung in einen überschaubaren Lebensbereich dienen, in dem die elementaren Grundsätze der einfachen Sittlichkeit in mehr oder weniger ungebrochener Geltung in der Gemeinschaft stehen. Dieser Stufe entsprechen Jahwe-Sprüche, in denen er als Hüter des Rechts der Schwachen und allem menschlichen Planen und Wollen überlegen erscheint. Zu einer zweiten Gruppe lassen sich solche Sprüche zusammenfassen, in denen diese Grundsätze angesichts einer sozialen Krise verinnerlicht und höher als materielle Erfolge bewertet werden, die auf deren Übertretung beruhen. Gleichzeitig erweitert sich die Rolle Jahwes um den Schutz des Gerechten. Von der Versicherung der unbedingten Gültigkeit der sittlichen Grundnormen führt der Weg zu einer dritten Gruppe, die durch universale Urteile über ihre von Gott garantierte Gültigkeit zusammengehalten werden. Sie besitzen ihre Entsprechung in dem ethisch-theologischen Rationalismus der Deuteronomisten. In offensichtlich späteren Lehrreden wird die exzeptionelle Gültigkeit der universalen Urteile über den Zusammenhang von Tat und Tatfolge aufgrund gegenteiliger Beobachtungen bestritten. Sich mit dieser Richtung teilweise überschneidend kommt es zu einer neuen Stabilisierung des Vergeltungsdogmas, die schließlich zur Identifikation der Tora als Quelle aller Weisheit führt. Andererseits formieren sich eschatologisch gesinnte und zugleich gesetzestreue Kreise, die zunächst als Minderheit und nach den Wirren der Makkabäerzeit als religiöse Elite im Vertrauen auf Gottes letztes Gericht und das den Gerechten geschenkte ewige Leben an dem Gesetzesgehorsam festhalten. Dabei läßt sich die These, daß der basale Charakter der Normen der einfachen Sittlichkeit auf allen Stufen der Entwicklung anerkannt blieb, allein schon mit der Beobachtung erhärten, daß nicht nur die jeweils älteren Sentenzen weiterhin tradiert, sondern auch weitere, der einfachen Sittlichkeit gemäß verschrifet oder gar neu gebildet worden sind.

---

<sup>15</sup> Vgl. z. B. Ruth Skoralik, *Einzelnspruch und Sammlung. Komposition im Buch der Sprichwörter Kapitel 10–15*, BZAW 232, Berlin. New York 1995, und Diethard Römheld, *Wege der Weisheit. Die Lehren des Amenemope und Proverbien 22,17–24,22*, BZAW 184, Berlin. New York 1988.

### III. Gott, der Gerechte und der Schuldige im Horizont der einfachen Sittlichkeit

Als Leitbegriff, an dem sich diese Entwicklung weithin ablesen läßt, wählen wir das Wort *šaddîq*. In der Regel übersetzt man das als Adjektiv wie als Substantiv verwendete Wort mit *gerecht* bzw. *der Gerechte*.<sup>16</sup> Die sich darin ausdrückende Dominanz des forensischen Aspekts verdeckt leicht die Eigenschaft des semitischen Wortes als eines allgemeinen sozialen Relationsbegriffs, der das Verhalten eines Menschen einem anderen gegenüber als gemeinschaftsgerecht qualifiziert. Am schönsten illustriert seine Unmittelbarkeit sein nordarabisches Äquivalent *šadiq*, das noch heute den *Freund* bezeichnet.<sup>17</sup> So wurde auch im Hebräischen ein Mensch dann als *šaddîq* bezeichnet, wenn er sich in einem Gemeinschaftsverhältnis als zuverlässig erwiesen hatte. Wenn er dagegen gemeinschaftsfeindlich gehandelt hatte, wurde er als *rāšā'*, als *schuldig* bezeichnet.<sup>18</sup> Beides wurde gegebenenfalls im schiedsgerichtlichen Urteil festgestellt. Besaß ein derartiges Verhalten habituelle Züge, so erhielt das Wort die Bedeutung *frevelhaft* oder *Frevler* und angesichts der göttlichen Sanktion allen Unrechts die Konnotation *gottlos* oder *Gottloser*. Umgekehrt gewann das Wort *šaddîq* auf vergleichbare Weise die Bedeutung *fromm* oder *Frommer*. Beachtung verdient schließlich, das die Nomina (*šædæq*) die *Gerechtigkeit* und (*šædāqâ*) den konkreten *Gerechtigkeitserweis* bezeichnen.

Suchen wir das älteste Stratum der einschlägigen Sentenzen zu ermitteln, wählen wir wegen der konkreten Verwendung des Leitbegriffs solche Worte, die einen Zusammenhang mit der Rechtsprechung der Sippenältesten im Tor nahelegen.<sup>19</sup> Denn es war ihre Aufgabe dafür zu sorgen, daß der Unschuldige gerecht und der Schuldige schuldig gesprochen wurde.<sup>20</sup> Dabei war das Recht durch falsche Zeugen bedroht (Spr 19,28):

<sup>16</sup> Vgl. dazu Leonhard Rost, Bemerkungen zu Sacharjas 7. Nachtgesicht, ZAW 58, 1940/41, 223–228, hier 225 f. = ders., Das kleine Credo und andere St zum AT, Heidelberg 1965, 70–76, hier 72–74 und jetzt Helmer Ringgren, ThWAT VII, 675–684.

<sup>17</sup> Vgl. Hans Wehr, Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Wiesbaden 1958<sup>3</sup>, 426b sub voce.

<sup>18</sup> Vgl. dazu immer noch K. H. Fahlgreen, *šædākā*, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im AT, Uppsala 1932 und jetzt Helmer Ringgren, ThWAT VI, 898–903 und Bo Johson, ebd., 903–923.

<sup>19</sup> Vgl. zu ihr Herbert Niehr, Rechtsprechung in Israel. Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament, SB 130, Stuttgart 1987, 63–66 und zu dem umstrittenen Verhältnis zwischen königlicher Gerichtsbarkeit und dem Ältestengericht im Tor Frank Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh 1992, 89–104.

<sup>20</sup> Vgl. auch Spr 24,24 und weiterhin 17,26; 18,5 und 20,26. Die religiöse Sanktion unterstreicht Spr 17,15: *Wer den Schuldigen gerecht und den Gerechten schuldig spricht, – ein Greuel sind Jahwe alle beide*. Zu den einschlägigen Rechtsbestimmungen zum Schutz des Gerichtsverfahrens vgl. Ex 20,16 par Dtn 5,20; Ex 23,1–8; Lev 19,35a und dazu Eckart Otto, Ethik, ThW 3/2, 1994, 67–70.

*Ein nichtsnutziger Zeuge verspottet das Recht,  
und der Mund der Schuldigen verbreitet Unheil.*<sup>21</sup>

Der falsche Zeuge mußte freilich in einer überschaubaren Gesellschaft von Ackerbauern und Handwerkern damit rechnen, daß er entlarvt und dann selbst zur Rechenschaft gezogen wurde (Spr 19,5):

*Ein falscher Zeuge bleibt nicht unbestraft,  
und wer Lügen verbreitet, kann sich nicht retten.*<sup>22</sup>

Natürlich waren die Menschen auch damals versucht, sich ihren Vorteil mittels einer als *Begrüßungsgeschenk* bezeichneten Gabe (*šohad*), einer Bestechung, zu sichern. Schließlich war ihre geradezu unfehlbare Wirkung sprichwörtlich (Spr 21,14):<sup>23</sup>

*Geschenk im Geheimen beschwichtigt den Zorn  
und Begrüßungsgeschenke im Busen heftigen Grimm.*

Daß unrecht erworbenes Gut nicht gedeiht, galt freilich ebenso als gewiß (Spr 15,27):

*Sein Haus zerbricht, wer Gewinn nachjagt,  
aber wer Gaben haßt, wird leben.*

Schließlich mußte jeder, der im Gerichtsverfahren falsch aussagte, damit rechnen, daß er schon durch den nächsten Redner entlarvt würde (Spr 18,17):

*Gerecht (erscheint) der Erste in seiner Streitsache,  
aber dann kommt sein Nachbar.*

Daß es im Handel ähnliche Versuchungen wie vor Gericht gab, gehört ebenso zu den überzeitlichen Gefährdungen der Rechtsgemeinschaft. Daher galten Maß und Gewicht der Sanktion Jahwes unterstellt. Wer sie heimlich veränderte, mußte mit seinem zornigen Eingreifen rechnen (Spr 16,11):

*Waage und richtige Waagschale (stammen) von Jahwe,  
sein Werk sind alle (Gewichts)steine im Beutel.*<sup>24</sup>

Wenn der Mensch wähnt, seine Verstöße gegen Treu und Glauben blieben unerkannt, so befindet er sich deshalb im Irrtum, weil Jahwes Augen an jedem Ort sind und nach dem Bösen und Guten Ausschau halten (Spr 15,3).

<sup>21</sup> Vgl. auch 14,5,25 und das apodiktische Verbot Ex 23,1.

<sup>22</sup> Vgl. auch Spr 19,9; 21,28.

<sup>23</sup> Vgl. auch Spr 18,16.

<sup>24</sup> Vgl. auch 11,1, weiterhin 20,10 und 20,23 und dann Am 8,5; Mich 6,11; Hos 12,8; Dtn 25,13–16; Lev 19,35 f.

Blicken wir zurück, so wurde in den behandelten Sprüchen an die Aufrichtigkeit in Wort und Tat appelliert. Sie verleiht dem Menschen seine Vertrauenswürdigkeit und erweist sein Tun als gemeinschaftsgerecht.

Daß auch Hilfsbereitschaft und Barmherzigkeit zu den ebenso anerkannten wie gefährdeten Grundnormen gehörten, zeigt sich, wenn wir uns den Sentenzen zuwenden, die von dem Verhältnis zwischen Arm und Reich handeln. Der Unterschied wurde im Deuteronomium (dem zentralen Rechtsbuch des exilisch-nachexilischen Judentums) durchaus realistisch als unausrottbar betrachtet. Allerdings zogen seine Verfasser gerade daraus den Schluß, daß der Israelit dem »Bruder« seine Hand zu öffnen habe (Dtn 15,11).<sup>25</sup> Sehen wir uns in den Sprüchen um, ist die Sicht nicht weniger realistisch, aber auch nicht weniger menschlich. Natürlich wurde der Zusammenhang zwischen Fleiß und Armut auch damals wahrgenommen. Daher diente der Faulpelz den Pädagogen als *das* abschreckende Beispiel: Sie konnten ihren Schülern seine Verächtlichkeit und sein Unglück nicht nachdrücklich genug einprägen.<sup>26</sup> So heißt es zum Beispiel hyperbolisch (Spr 19,24):<sup>27</sup>

*Taucht der Faule seine Hand in die Schüssel,  
führt er sie nicht einmal an seinen Mund zurück.*

An der Richtigkeit der Feststellung, daß Faulheit Armut zur Folge hat, wird man nicht zweifeln (Spr 10,4):

*Arm wird, wer mit lässiger Hand arbeitet,  
aber die Hand des Fleißigen macht reich.*<sup>28</sup>

Daher galt der Arme als Schandfleck der Familie, als ein Mensch, dessen Umgang man im Interesse der eigenen Reputation besser meidet (Spr 19,7).<sup>29</sup>

*Alle seine Brüder hassen den Armen,  
um wieviel mehr halten sich seine Freunde von ihm fern!*<sup>30</sup>

<sup>25</sup> Vgl. Lothar Perlit, »Ein einig Volk von Brüdern.« Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung »Bruder«, in: ders., Deuteronomium Studien, FAT 8, Tübingen 1994, 50–73.

<sup>26</sup> Vgl. dazu Holger Delkurt, Ethische Einsichten in der alttestamentlichen Spruchweisheit, BThSt 21, 1993, 69–83 und Jutta Hausmann, Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit, FAT 7, Tübingen 1995, 66–77.

<sup>27</sup> Vgl. Spr 10,26: *Wie Essig für die Zähne und Rauch für das Auge ist der Faule für den, der ihn ausschickt.*

<sup>28</sup> Vgl. auch Spr 19,15: *Faulheit läßt in Tiefschlaf fallen, und eine lässige Hand leidet Hunger* und weiterhin Spr 6,6–11; 14,23; 20,4; 21,25; 22,13; 26,13–16 sowie die Lehrerszählung 24,30–34.

<sup>29</sup> Vgl. zum Folgenden auch Holger Delkurt, Einsichten, BThSt 21, 1993, 84–140 und Jutta Hausmann, Studien, FAT 7, 1995, 77–93.

<sup>30</sup> Vgl. auch Spr 27,10, wo zwischen die Kola a und b, die dazu auffordern, einen bewährten Freund nicht fahren zu lassen, weil ein Nachbar in der Nähe besser als ein Bruder in der Ferne ist, der Satz eingefügt ist: *aber gehe nicht in das Haus deines Bruders am Tag deiner Not.* Der Freund in der Not ist eben zugleich der wahre Freund; vgl. dazu auch Otto

Von einem Reichen hatte der Arme weithin nichts als Verachtung zu erwarten (Spr 18,23):

*Flehentlich redet der Arme,  
aber der Reiche antwortet mit Härte.*

Während Reichtum ihren Besitzern in der Regel alle möglichen Sicherheiten gab (und gibt) (Spr 10,15), beraubte Armut den Elenden im krassesten Fall selbst seiner Freiheit (Spr 12,24). Hatte er eine Anleihe aufgenommen, die er nicht zurückzahlen konnte, wurde er unversehens zum Schuldklaven (Spr 22,7).<sup>31</sup> Denkt man an Schicksalsschläge wie Krankheiten und Mißernten ist es gewiß,<sup>32</sup> daß nicht jeder Arme durch eigene Schuld in diese Lage geraten ist. Der folgende, in Spr 13,23 behandelte Fall ist gewiß paradigmatischer Natur. Er stellt einen Armen vor, der brachliegendes und offensichtlich herrenloses Land kultiviert und besät, aber durch Unrecht nicht in den Genuß seines Fleißes kommt, vermutlich weil einflußreiche und reiche Bauern oder Grundbesitzer zur Erntezeit das Feld als ihr Eigentum reklamieren:

*Viel Nahrung bringt der Neubruch der Armen,  
aber es kommt vor, daß sie durch Unrecht verloren geht.*

Ein derartiges Verhalten kennzeichnete die skupellos ihren Vorteil gegenüber den Armen Wahrnehmenden als *rēšā'im*, als Frevler. Denn im Gegensatz zum *rāšā'* pflegt ein gemeinschaftstreuer Mann, ein *šaddîq*, dem in Not Geratenen zu helfen (Spr 21,26):

*Jederzeit folgt der Frevler seinem Begehren,  
aber der Gerechte gibt und hält nicht zurück.*

Mag es sich also in der Realität so verhalten, daß der Reiche zahlreiche Freunde besitzt, während der Arme von den Seinen im Stich gelassen wird (Spr 14,20), so sollte es jedoch nicht sein. Denn in einem vielleicht erst jüngeren Wahrspruch heißt es (Spr 14,21):

*Wer den 'Hungernden' verachtet, sündigt,  
aber wohl dem, der sich der Elenden erbarmt.*<sup>33</sup>

Wäre hier der Raum, so könnten wir beobachten, wie sich in dem einschlägigen Spruchgut die kleine Welt einer Nachbarschaftsethik spie-

---

Kaiser, Was ein Freund nicht tun darf. Eine Auslegung von Sir 27,16–21, in: Friedrich V. Reiterer, Hg., Freundschaft bei Ben Sira. Beiträge des Symposions zu Ben Sira Salzburg 1995, BZAW 244, Berlin. New York 1996, 107–122, besonders 120 f.

<sup>31</sup> Vgl. dazu auch Ex 21,2 ff.; Dtn 15,12 ff.; Lev 25,35 ff.; Am 2,6; ferner Jer 34 sowie zum sozialgeschichtlichen Hintergrund unten, S. 125 f.

<sup>32</sup> Man muß sie im Auge haben, um die zahlreichen Warnungen vor der Übernahme von Bürgschaften zu verstehen, vgl. z. B. Spr 11,15; 17,18; 20,16; 22,26 und nicht zuletzt 6,1–5.

<sup>33</sup> Die Möglichkeit, daß dieser Wahrspruch bereits der theologisierten Weisheit angehört, ist nicht auszuschließen.

gelt, in der soziale Nähe und sozialer Druck das Verhalten in der Ortsge-  
meinde regulierten. Die Besonnenheit des Mannes zeigte sich darin, daß er  
seine Unabhängigkeit nicht durch Bürgschaften aufs Spiel setzte,<sup>34</sup> seine  
Charakterfestigkeit darin, daß er sich aus Klatsch und Tratsch heraushielt  
und schlechte Nachrede vermied (Spr 20,19), ihm anvertraute Geheim-  
nisse bewahrte (Spr 20,19), vor Gericht die Wahrheit sagte (Spr 19,28)  
und seinen Freunden in guten wie in bösen Tagen die Tür nicht verschloß  
(Spr 17,17; 18,24). Tüchtigkeit und Züchtigkeit der Hausfrau gereichten  
ihm zur Freude und Ehre (Spr 12,4),<sup>35</sup> Vater und Mutter die anstellige  
Gelehrigkeit ihrer Söhne<sup>36</sup> und die Unauffälligkeit der im Schutz der Fa-  
milie lebenden Töchter.<sup>37</sup> Das Alter besaß gegenüber der Jugend den Vor-  
zug der Erfahrung, darum sollten sich die Jüngeren vor den Älteren und  
zumal den Alten erheben (Lev 19,32). Graues Haar galt nicht als Zeichen  
nachlassender Vitalität, sondern als Ehrenkrone eines rechtschaffenen Le-  
bens (Spr 16,31).<sup>38</sup>

Daß man sich das Leben im Rahmen dieser überschaubaren und  
durch eindeutige Handlungsanweisungen regulierten Welt nicht als eine  
Idylle vorzustellen hat, dürften die Negativbeispiele bereits gezeigt haben.  
Daß es auch damals den üblichen Ärger mit Weib, Kindern und Nachbarn  
gab, ließe sich unschwer durch weitere Sentenzen belegen.<sup>39</sup> Darüber hin-  
aus verweisen die apodiktisch formulierten Rechtssätze und die ihnen  
korrespondierenden Todessätze auf weitere, als so schwer empfundene  
Störungen, daß man sie nur mittels der Todesstrafe meinte ahnden zu  
können.<sup>40</sup> Dazu gehörten Mord, Menschenraub und Ehebruch,<sup>41</sup> inze-  
stuöser<sup>42</sup> und päderastischer wie homosexueller Geschlechtsverkehr,<sup>43</sup>

<sup>34</sup> Vgl. die Belege S. 122. Anm. 32.

<sup>35</sup> Vgl. Spr 31,10–31 mit 11,22 und dazu grundsätzlich J. Hausmann, FAT 7, 1995, 122–132.

<sup>36</sup> Vgl. Spr 10,1; 15,20; 17,25 und 19,13 und dazu H. Delkurt, a. a. O., 44–54 und J. Hausmann, a. a. O., 105–122 und 322 f.

<sup>37</sup> Sie werden daher in den Proverbien nicht erwähnt, sondern erst bei Jesus Sirach, der in Sir 7,24 f. und 22,3–5 von den Freuden und Sorgen spricht, die die Tochter ihrem Vater bereitet.

<sup>38</sup> Vgl. dazu auch Otto Kaiser, Alt und jung im AT, in: Siegfried Kreuzer und Karl Lüthi, Hg., Zur Aktualität des ATs. FS Georg Sauer, Frankfurt am Main 1992, 29–45.

<sup>39</sup> Vgl. z. B. Spr 20,14 zu negativen Erscheinungen beim Handeln, 21,9 par 25,24; 27,15 f. zu Störungen im Verhältnis zwischen Mann und Frau und 19,26 zu solchen in dem zwischen dem Sohn und seinen gealterten Eltern sowie zum jeweiligen Gesamtbild die Darlegungen bei Delkurt, a. a. O. bzw. Hausmann, a. a. O.

<sup>40</sup> Zum Verhältnis zwischen apodiktisch formulierten Rechtssätzen und Todessätzen vgl. Hermann Schulz, Das Todesrecht im AT. St. zur Rechtsform der Mot-Jumat-Sätze, BZAW 114, Berlin 1969, 6–84, bes. 83 f., zur Todesgerichtsbarkeit 127–129 und zum sippenrechtlichen Hintergrund der Prohibitive Erhard Gerstenberger, Wesen und Herkunft des apodiktischen Rechts, WMANT 20, Neukirchen-Vluyn 1965, 110–117.

<sup>41</sup> Vgl. Ex 20,13–15 par Dtn 5,17–19 mit Ex 21,12.16 und Lev 20,10.

<sup>42</sup> Vgl. Lev 18,7–18 mit Lev 20,11 f. und Dtn 27,20.22 f.

<sup>43</sup> Vgl. Lev 18,22 mit Lev 20,13.