

Otto Kaiser
Der Mensch unter dem Schicksal

Otto Kaiser

Der Mensch unter dem Schicksal

Studien zur Geschichte, Theologie
und Gegenwartsbedeutung der Weisheit



Walter de Gruyter · Berlin · New York

1985

Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

Herausgegeben von Otto Kaiser

161

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Kaiser, Otto:

Der Mensch unter dem Schicksal : Studien zur Geschichte, Theologie u. Gegenwartsbedeutung d. Weisheit / Otto Kaiser. – Berlin : de Gruyter, 1985.

(Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft ; 161)

ISBN 3-11-010095-9

NE: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft / Beiheft

gedruckt auf alterungsbeständigem Papier
(pH 7, neutral)

©

1985

by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30.

Alle Rechte des Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe, der Übersetzung, der Herstellung von Mikrofilmen und Photokopien, auch auszugsweise, vorbehalten.

Printed in Germany.

Satz und Druck: Werner Hildebrand OHG, Berlin 65

Bindarbeiten: Lüderitz & Bauer, Berlin 61

Carl Heinz Ratschow
zum Dank
für viel Freundschaft

Zum Geleit

Die hier vorgelegten Studien zur Geschichte und Theologie der Weisheit spiegeln einen über zwanzigjährigen Denkweg, der neben der Beschäftigung mit der Prophetie immer wieder um die israelitisch – jüdische Weisheit und das letztlich nicht nur für das ganze Alte Testament zentrale Thema der Gerechtigkeit Gottes kreiste. Sie bilden in diesem Sinne Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, welche der Verfasser Deo volente in absehbarer Zeit vorzulegen gedenkt. Wenn er im Verlauf dieser Bemühungen den Blick immer wieder zu den Griechen hinübergeleitet und schließlich das systematisch-theologische und religionsphilosophische Feld ausdrücklich einbezogen hat, diene dies einerseits der Darstellung des fundamentalen Charakters der Fragestellung in ihren Aporien im Horizont theistischer Religion und andererseits der sachlichen Stellungnahme und Fortschreibung, ohne welche die Auslegung biblischer Texte nicht zu ihrem Ziel gelangt.

Bei der Neuherausgabe der hier vereinigten Aufsätze, hat der Verfasser bewußt davon Abstand genommen, die älteren auf seinen derzeitigen Erkenntnisstand hin zu überarbeiten, weil der Versuch, sie aus ihrem konkreten wissenschaftlichen und biographischen Ort zu lösen, nur zu Zwittern geführt hätte. Er bittet demgemäß seinen Leser, sich mit ihm auf den Weg zu begeben, den er selbst zurückgelegt hat. Dabei vertraut er darauf, daß der Sachkundige um die in den letzten anderthalb Jahrzehnten der alttestamentlichen Forschung neu erschlossenen Problemhorizonte weiß und der Anfänger sich anderwärts über den Stand der Diskussion über Alter und Eigenart der Bundesvorstellung wie der prophetischen Überlieferung ins Bild setzt.

Die Widmung an Carl Heinz Ratschow stattet einer in über zwanzig Jahren bewährten Freundschaft mit ihrem ununterbrochenen gemeinsamen Nachdenken über die Sache der Theologie öffentlichen Dank ab. Er hat einem Drittel der hier vereinigten Aufsätzen zu ihrem ersten Erscheinen verholfen und an den Problemen aller Anteil genommen. Es ist mir weiterhin ein Vergnügen, den Verlagen zu danken, die ihre freundliche Genehmigung zum Wiederabdruck der anderwärts erschienenen Aufsätze erteilt haben. Ich nehme den Anlaß wahr, meines philosophischen Lehrers Wilhelm Weischedel und außer meiner Tübinger theologischen Lehrer auch Rudolf Bultmanns zu gedenken, weil beide einen prägenden Einfluß auf die Art meines Denkens ausgeübt haben. Ich grüße gleichzeitig alle meine früheren und jetzigen Hörer und Freunde, mit denen zusammen ich über das hier im Mittelpunkt stehende Thema der Wirklichkeit und Erfahrbarkeit Gottes nachdenken durfte. Und ich danke schließlich außer dem Verlag, der den Band freundlich in seine Obhut genommen hat, Herrn stud. theol. Uwe Hill

aus Stadtoldendorf, der sich zusammen mit Herrn stud. theol. Jürgen van
aus Oorschot in gewohnter Sorgfalt bei den Korrekturen und der Erstellung
der Register verdient gemacht hat.

Marburg/Lahn, im November 1983

Otto Kaiser

Inhaltsverzeichnis

Zum Geleit	VII
Dike und Sedaqa. Zur Frage nach der sittlichen Weltordnung	1
Gerechtigkeit und Heil bei den israelitischen Propheten und griechischen Denkern des 8.–6. Jahrhunderts	24
Wirklichkeit, Möglichkeit und Vorurteil. Ein Beitrag zum Verständnis des Buches Jona	41
Leid und Gott. Ein Beitrag zur Theologie des Buches Hiob	54
Der Mensch unter dem Schicksal	63
Die Sinnkrise bei Kohelet	91
Die Begründung der Sittlichkeit im Buche Jesus Sirach	110
Gottesgewißheit und Weltbewußtsein in der frühhellenistischen jüdischen Weisheit	122
Judentum und Hellenismus. Ein Beitrag zur Frage nach dem hellenistischen Einfluß auf Kohelet und Jesus Sirach	135
Von der Gerechtigkeit Gottes nach dem Alten Testament	154
Die Zukunft der Toten nach den Zeugnissen der alttestamentlich – frühjüdischen Religion	182
Der Tod des Sokrates	196
Lysis oder von der Freundschaft	206
Der soziale Auftrag der Kirche im Spiegel seiner biblischen Begründung	232
Vom dunklen Grund der Freiheit	244
Amor Fati und Amor Dei	256
Nachweis der Erstveröffentlichung der Beiträge	273
Personenregister	275
Verzeichnis der Bibelstellen, Apokryphen u. Pseudepigraphen	277
Verzeichnis antiker Autoren u. Sonstige	283

Dike und Sedaqa

Zur Frage nach der sittlichen Weltordnung Ein theologisches Präludium

Es ist eine Grundvoraussetzung menschlichen Handelns, daß jede menschliche Tat ihre Folge hat und daß sich diese Folge nicht allein auf das Objekt der Tat, sondern in irgendeiner Weise immer auch auf den Täter richtet und sein weiteres Ergehen beeinflußt. In dem allem Handeln vorausgehenden Wollen will der Täter, ganz abgesehen davon, was er konkret bewirken will, letztlich immer seine eigene Zukunft, seine Möglichkeit zu sein und zu bleiben. Daher weiß jeder Mensch unmittelbar darum, daß zwischen seinem Tun und seinem Ergehen ein unauflöslicher Zusammenhang besteht¹. — Gleichzeitig mit dieser allem menschlichen Leben innewohnenden Urerfahrung geht freilich die andere, daß der Mensch den Zusammenhang zwischen seinem Tun und seinem Ergehen nicht willkürlich bestimmen kann. Als welthaftes Wesen ist er an die waltenden Bezüge der Welt gewiesen, die sich dienstbar zu machen ihm aufgegeben ist, deren Unterwerfung aber ihre Grenzen gesetzt sind und gesetzt bleiben, mag er diese Grenzen auch mittels einer immer verfeinerteren Beobachtung weiter und weiter hinausschieben. Das Tun des Landmannes ist an die Kenntnis der Zusammenhänge zwischen Saat und Ernte in ihrer ganzen kosmischen Verwobenheit gewiesen. Der Widerstand des Himmels und der Erde lassen sich in der Beobachtung der Jahreszeiten, der Dienstbarmachung des Himmels und der Erde besiegen; aber nur in Grenzen. Gewitter oder Hagelschlag machen sein Tun zunichte, vielleicht gerade, als die Zeit der Ernte gekommen schien. Der Mensch geht auf den Menschen zu, dessen er bedarf, weil er ohne die Bergung in seiner Gemeinschaft in die Leere einer Welt stürzte, von der er sich geschieden weiß. Aber diese Gemeinschaft ist durch Mißverstehen, Schuld, Krankheit und Tod bedroht. Das Mißverstehen läßt die Suchenden nicht zueinander finden und entfremdet, die einander gefunden hatten. Die Schuld zerschneidet das Band der Gemeinschaft und treibt den einzelnen oder eine ganze Gruppe in die Isolation. Die Krankheit überfällt den Menschen mitten im Leben, nimmt ihm sein Werk aus der Hand und bedroht ihn mit dem Tod, der scheinbar alle Gemeinschaft beendet. Der Mensch hat den Menschen nicht in der Hand. Er ist darauf angewiesen, daß sich der andere seinem Werben erschließt, daß jener bei ihm bleibt wie er bei jenem. Er hat dieses Beieinander-bleiben in der Hand und gleich-

¹ Die Frage, seit wann sich dieses Verständnis auf den sittlichen Bereich ausdehnt hat, bedarf angesichts der von H. GESE, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Tübingen 1958, S. 43 u. 64 ff., vorgetragenen Beobachtungen über die Entwicklung in Mesopotamien einer umfassenden religionsgeschichtlichen Untersuchung.

zeitig nicht in der Hand. Die auf den anderen gerichtete Tat steht unter einem Sollen. Entspricht sein Wollen und Tun nicht seinem Sollen, so kann es keine Gemeinschaft geben. Das Wollen steht unter einem Sollen, das ihm vorgegeben ist. Entsprechen beide einander nicht, so zerbricht die Gemeinschaft, springt ihn überdies das Gewissen an und weist ihn unerbittlich auf das Sollen hin. Der Mensch erfährt sich an Übermächtiges ausgeliefert, das als unberechenbarer Widerstand von Himmel und Erde sein Werk vernichtet, ja, ihn selbst zerschlägt, das sein Wollen einem Sollen unterwirft und ihn aufrüttelt, schüttelt und vernichtet. Der Zufall, das Schicksal, die Götter, der Gott brechen in dem Gewaltigen, Übermächtigen, Unberechenbaren auf ihn herein und zwingen ihn zur Antwort auf die Frage, wie er auf jenes Gewaltige, Übermächtige, Unberechenbare antworten soll. Gibt es eine Möglichkeit für den Menschen, die jenes Gewaltige, Fremde fernhält, freundlich stimmt, und sei es auch nur auf Zeit? Gibt es ein Verhalten, das jenes Übermächtige, Unberechenbare herausfordert, herbeiruft, und sei es nur in unberechenbar naher oder ferner Zukunft? Darf der Mensch, der sich dem Sollen unterwirft, darauf vertrauen, daß das Unberechenbare in Natur und Geschichte ferner nicht über ihn hereinbricht? Gibt es also einen gemeinsamen Weltgrund, der Natur und Sittlichkeit aufeinander abstimmt, der die Natur zwingt, auf das Tun des Menschen zu antworten, der gerecht ist? Oder ist Gerechtigkeit allein eine menschliche Kategorie? Worauf beruht der Mut oder die Anmaßung des Menschen, von dem Übermächtigen, sein Schicksal Bestimmenden, Gerechtigkeit zu erwarten? Ist es wirklich nur kindliche Anmaßung eines Geschlechtes, das seine Stellung im Kosmos nicht begriffen hat? Oder entspringt diese Erwartung einem zureichenden Grunde? Wenn ja, welcher Art ist er?

In einer Zeit, in der die Grundfesten menschlicher Gemeinschaft und individuellen Lebens gleichermaßen erschüttert sind, in der Historismus, Psychologismus und Soziologismus alle überkommenen Antworten auf die Lebensfragen in das Licht kühler Distanz versetzen, ist es mit der Berufung auf eine bloße Tradition nicht getan. In einer Zeit, in der zudem die Weltreligionen in einer früher kaum geahnten Weise räumlich aufeinanderrücken und sich im Prozeß geschichtlichen Bewußtwerdens wandeln, muß sich der Glaube verstehend ausweisen können, muß er, will er weiteren Boden gewinnen, nicht allein anderen und fremden Glauben, sondern auch den eigenen kritisch hinterfragen². Dabei wird er vor die Aufgabe gestellt, von der konkreten Antwort hier und dort ausgehend nach der Bedingung ihrer Möglichkeit zu fragen. Setzt Religion als solche die Grunderfahrung der Trennung des Menschen von der Welt,

² Vgl. dazu H. BÜRKLE, *Synkretismus als missionstheologisches Problem*, EvTh 25, 1965, S. 154; ferner K. GOLDAMMER, *Religionen, Religion u. christliche Offenbarung. Ein Forschungsbericht zur Religionswissenschaft*, Stuttgart 1965, S. 2 f.

vom Menschen und vom Übermächtigen voraus, besteht ihre Verheißung darin, die Möglichkeit zu besitzen, das Verhältnis zwischen dem Menschen, seiner Welt und dem Übermächtigen kraft göttlicher Offenbarung zu bestimmen³, so ist von vornherein damit zu rechnen, daß sich aufgrund der relativen, weil geschichtlichen, aber eben doch kraft ihrer Grundstrukturen Konstanten »Mensch« und »Welt« gewisse Gemeinsamkeiten der Antworten innerhalb verschiedener Religionen ergeben, die eben ihrerseits zu der Frage nach der Bedingung der Möglichkeit des Gemeinsamen herausfordern. Erst wenn die religionsvergleichende Wissenschaft aus dem bloßen Positivismus des Aufweisens von Gemeinsamkeiten und Unterschieden innerhalb der verschiedenen Religionen heraustritt und die ontologische Frage einbezieht, wird sie einen fruchtbaren Beitrag für die Gegenwart leisten. Wenn es dabei gelingen sollte, so etwas wie einen gemeinsamen »Grundriß« für den Palast der Religionen zu finden, wie es *Lessing* in seiner »Parabel« unterstellt hat⁴, dürfte für das Gespräch der Religionen miteinander, das von einem gewissen Punkt ab freilich notwendig ein Gespräch gegeneinander bleiben wird, ebensoviel gewonnen sein wie für das Gespräch des Glaubens mit dem Unglauben. Die Spannung zwischen dem Ontologischen und dem Ontischen soll durch dieses Verfahren in keiner Weise im Geiste der Aufklärung bagatellisiert werden. Es wird vielmehr jederzeit das Anliegen des christlichen Glaubens sein, sich gerade angesichts dieser Spannung auszuweisen. Dabei wird es sich bewähren müssen, inwieweit der christliche Glaube als das Bei-Gott-Stehen, das auf die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus antwortet und die aus der Rätselhaftigkeit des deus absconditus und der Verlorenheit des Sünderseins aufsteigende, beständige Anfechtung überwindet, damit zugleich die Überwindung aller Religion und ihres Anspruches, den Weg zum Leben zu zeigen, ist, und ob und wie er damit zugleich das Anliegen der Religionen bewahrt und aufhebt⁵.

Da unser eigenes christliches Selbstverständnis auf dem Boden der israelitisch-jüdischen und der griechischen Religion erwachsen ist, liegt es nahe, zunächst auf sie zurückzugreifen, weil wir uns bei ihnen auf vertrauenswürdigerem Boden als anderswo befinden. Gleichzeitig dürfte der Vergleich ihres Glaubens an eine sittliche Weltordnung als eines zentralen Teilaspektes beider Religionen geeignet sein, die Frage nach dem Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament indirekt in ein neues Licht zu setzen. Daß ein solches Unternehmen, angesichts der zur Verfügung stehenden Materialfülle auf so kurzem Raum durchgeführt, ein Wagnis darstellt, bedarf keiner Betonung, sondern lediglich der Entschuldigung mit dem Hinweis darauf, wie notwendig es ist, diese Aufgabe überhaupt als

³ Vgl. dazu C. H. RATSCHOW, *Magie u. Religion*, Gütersloh 1955², S. 152 ff.; derselbe, *Der angefochtene Glaube*, Gütersloh 1960², S. 260.279.

⁴ G. E. LESSING, *Gesammelte Werke*, hrsg. P. RILLA, Bd. 8, Berlin 1956, S. 152 ff.

⁵ Vgl. dazu C. H. RATSCHOW, *Der angefochtene Glaube*, S. 279 ff.

eine theologische zu erkennen und anzusprechen, damit sie künftig begründeter behandelt werden mag. Sollten wir auf dem Wege da und dort den Eindruck gewinnen, daß ein Strahl der Gnade Gottes auch einen Griechen erreicht hat, so sollten wir darüber nicht erschrecken; denn was wäre das für ein Gott, so dürfen wir mit *Ernst Benz* fragen, »der die Menschheit während eines Zeitraums von Jahrmillionen in ihren Höhlen der Macht der Dämonen, dem Götzendienst, der Magie und Zauberei überantwortet sein läßt, um dann schließlich, nachdem Zehntausende von Menschheitsgenerationen im Zustand der Finsternis, der Verblendung und Heillosigkeit dahingestorben und in die Hölle gefahren sind, eine reichlich verspätete Heilsgeschichte zu improvisieren...«? Je gewisser der Glaube seiner eigenen Sache ist, desto unerschrockener kann er sich der Aufgabe eines so verstandenen Vergleichs unterziehen und desto gelassener anerkennen, wenn er, wenn auch vielleicht nicht den Worten, aber doch der Sache nach auf einen Glauben stößt, in dem er sich selbst zu einem Stück wiederfindet.

II

In das Gebet, mit dem sich Jeremia anlässlich des ihm aufgetragenen Ackerkaufes an seinen Gott wendet, Jer. 32,17 a α.24 f., hat wohl eine spätere Hand im Stil eines hymnischen Bekenntnisses einen Satz nachgetragen¹, der zusammenfaßt, was Israel glaubte. Eingerahmt von seinem Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer und Gott dem Lenker der Geschichte Israels steht sein Bekenntnis zu Gottes Gerechtigkeit:

»Siehe, du hast den Himmel und die Erde mit deiner großen Kraft und deinem ausgestreckten Arm gemacht. Kein Ding ist zu wunderbar für dich; der du Treue (תִּצְדִּיק) hältst Tausenden und vollendest² die Schuld der Väter in den Schoß der Kinder nach ihnen, großer, starker Gott, Jahwe Zebaoth genannt, groß an Rat und mächtig an Tat, dessen Augen offen stehen über alle Wege der Menschen, um jedem nach seinem Wandel und der Frucht seiner Taten zu geben« Jer. 32, 17 a α*—19.

Daß dieses Bekenntnis innerhalb des Alten Testaments nicht isoliert steht, sondern bündig wiedergibt, was Israel bis in nachexilische Zeit über Jahwe als den Wahrer einer gerechten Weltordnung glaubte, bedarf kaum eines Beweises. — Man spricht im Blick auf diesen Glauben gewöhnlich

⁰ Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, AWL (Mainz) 1960, 5, Wiesbaden 1961, S. 469.

¹ Vgl. P. VOLZ, Der Prophet Jeremia, KAT X, Leipzig u. Erlangen 1922, S. 299 f., Anm. 6; W. RUDOLPH, Jeremia, HAT I, 12, Tübingen 1958², S. 193 ff.; anders A. WEISER, Der Prophet Jeremia, ATD 20/21, Göttingen 1960³, S. 296 f.

² Zur Bedeutung des gewöhnlich mit »vergeltet« übersetzten *šlm* vgl. K. KOCH, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, ZThK 52, 1955, S. 4 f. — Zur Sache vgl. W. PREISER, Vergeltung und Sühne im altisraelitischen Strafrecht, in: Festschrift EBERHARD SCHMIDT, Göttingen 1961, S. 35.

von einem Vergeltungsdogma³. Da sich im eigentlichen israelitischen Sakralrecht eine nach der Schwere der Tat abgestufte Strafzuweisung nicht nachweisen läßt⁴, wird man diese Gewohnheit besser aufgeben, da sie irreführend ist. — Die Beziehung zwischen Gott und Volk, und damit auch zwischen Gott und dem einzelnen als Glied seines Volkes, wurde grundsätzlich in Analogie zu den uns von den Hethitern bekannten Staatsverträgen⁵ als ein Bundesverhältnis verstanden. Der Bund wird von Jahwe gewährt, der seine Macht in der Befreiung aus Ägypten bewährt und damit den Schutz Israels übernommen hat, zu dem er sich feierlich verpflichtet. Aber gleichzeitig bindet sich auch Israel an eine dem Bundesverhältnis entsprechende Lebensordnung. Im Gehorsam, der das Privilegrecht Jahwes⁶ wahrt und sich den Genossen gegenüber gemeinschaftsgerecht verhält, »legt Israel ein Tatbekenntnis zu dem göttlichen Bundesherren ab«⁷. Das Bundesstrafrecht Israels hat bei allen Fällen einer Übertretung der Bundessatzung allein das Ziel, das gestörte Bundesverhältnis wiederherzustellen, indem es die Gemeinschaft mit dem Übertreter aufhebt, und das heißt praktisch, »den Täter — und alles, was an seiner Tat ›teilhat‹ — vernichtet«⁸. Unterläßt Israel diese Selbstreinigung, so geht es des Schutzes und Segens verlustig und verfällt statt dessen dem Zorn seines Gottes. Er wacht über das Einhalten der Bundesverpflichtungen und sorgt nun seinerseits für die Vernichtung des Schuldigen und der von ihm infizierten Gemeinschaft. Die Gemeinde sucht, da sie beständig damit rechnen muß, daß Übertretungen unerkannt und daher ungeahndet

³ Vgl. etwa W. STAERK, *Vorsehung u. Vergeltung. Zur Frage nach der sittlichen Weltordnung*, Berlin 1931; E. WÜRTHWEIN, *Der Vergeltungsglaube im Alten Testament*, ThWBNT IV, S. 710 ff.

⁴ Vgl. dazu KOCH, a.a.O., S. 32 und PREISER, a.a.O.: »Zweifelsfrei erweisen läßt sich, wie mir scheint, einmal das — freilich höchst bedeutsame — Negativum, daß dem altisraelitischen Bundesstrafrecht jedenfalls nicht der Gedanke der Vergeltung zugrunde liegt.«

⁵ Vgl. dazu K. BALTZER, *Das Bundesformular*, WMANT 4, Neukirchen 1960; W. BEYERLIN, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, Tübingen 1961; W. ZIMMERLI, *Das Gesetz u. die Propheten*, Göttingen 1963, S. 79 ff.; W. EICHRODT, *Bund und Gesetz*, in: *Gottes Wort und Gottes Land*, Festschrift H.-W. HERTZBERG, Göttingen 1965, S. 70 ff. — Prägnant hat F. HORST, *Recht u. Religion im Alten Testament*, EvTh 16, 1956, S. 86 = *Gottes Recht. Studien zum Recht im Alten Testament*, ThB 12, München 1961, S. 283 den israelitischen Bundesbegriff einschließlich seiner Implikationen erläutert: »Bund ist der von Gott gewährte Hoheitsakt, durch den Gott in freier Souveränität sich selbst hat binden wollen, zum Schutz und Gedeihen der Seinen herrscherlich einzustehen. Auf solches Leistungsversprechen hat aber Israel aus der Natur der Sache heraus keinerlei klagbaren Rechtsanspruch . . . Wohl aber steht, nun wiederum aus der Natur der Sache heraus, Gott ein Forderungsrecht zu gegen alle vom Bunde Umschlossenen.«

⁶ Vgl. dazu F. HORST, *Das Privilegrecht Jahwes*, FRLANT 45, Göttingen 1930 = *Gottes Recht*, S. 17 ff.

⁷ EICHRODT, a.a.O., S. 39.

⁸ PREISER, a.a.O., S. 39.

bleiben, die unbekanntes Sünder mittels ihres Fluches zu treffen und zu vernichten⁹, den Jahwe selbst in Kraft setzt.

Es ist hier nicht der Ort, davon zu handeln, daß sich die damit gegebene Schicksalsdeutung wohl gegenüber einer älteren durchgesetzt hat, »die nach Analogie von Naturvorgängen . . . von einer Verknüpfung von Tat und Folge ohne Zwischenschaltung der Gottheit« wußte¹⁰ und die wir am besten als eine dynamische oder magische ansprechen können. Sie scheint noch in den die Tat »spiegelnden Strafen« hindurchzuschimmern¹¹. Darüber hinaus bleibt festzustellen, daß das weiten Partien des Alten Testaments eigentümliche Sündenverständnis, nach dem der Täter mit seiner Tat dynamisch und magisch verstrickt ist und seiner Tat eine seine ganze Lebenssphäre infizierende Macht innewohnt, nur von den Voraussetzungen der magisch-dynamischen Welt aus verständlich ist. Daneben muß jedoch ebenso nachdrücklich betont werden, daß der personale Charakter Jahwes das magische Grundverständnis mehr und mehr aufgelockert und entscheidend transformiert hat¹². Jegliches Handeln, es sei rituellen oder personalen Charakters, wurde an Jahwe gebunden und an seinen Weisungen gemessen. Wie stark jedoch aus der magischen Welt kommende Einflüsse im Schuldverständnis des frühen Israel nachgewirkt haben, mögen einige Beispiele belegen.

Wenn Achans, den erfolgreichen Angriff Israels vereitelnde Schuld mit seiner und der Seinen Ausrottung bestraft wird, Jos. 7; wenn die dem Täter nicht bekannte Übertretung im Falle des Königs Abimelek von Gerar nicht nur ihn, sondern sein ganzes Haus trifft, Gen. 20 E; wenn Jonathan den väterlichen Fluch in Unkenntnis übertritt und darauf das

⁹ Vgl. Dtn. 27, 15 ff. und dazu A. ALT, Die Ursprünge des israelitischen Rechts, SAW 86, 1, 1934, S. 47 f. = Kl. Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, München 1953, S. 313 f.; J. HEMPEL, Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch, ZDMG 79, 1925, S. 97 ff. = Apoxysmata. Vorarbeiten zu einer Religionsgeschichte u. Theologie des Alten Testaments, BZAW 81, Berlin 1961, S. 102 ff.; G. v. RAD, Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium, ATD 8, Göttingen 1964, S. 119 ff. — Ferner U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Der Glaube der Hellenen I, Darmstadt 1955 (= 1931), S. 30 (29 f.).

¹⁰ J. HEMPEL, Geschichten u. Geschichte im Alten Testament bis zur persischen Zeit, Gütersloh 1964, S. 85. — Als Grundsatz für diese ältere Anschauung, die Tat und Tatfolge in einem dynamischen Zusammenhang bringt, mag man das Sprichwort ansehen:

»Wer eine Grube gräbt, fällt hinein,
und wer einen Stein hochwälzt, auf den rollt er zurück.«

Prv. 26,27. Zum Problem vgl. auch K. KOCH, a.a.O., S. 2 ff.

¹¹ Vgl. Lev. 20,20 f.; Jer. 20,2.6; Dan. 6,25; Act. 23,3 f.

¹² Vgl. dazu F. HORST, Recht und Religion, EvTh 16, S. 54 ff. = Gottes Recht, S. 267 ff., 285 f. — In diesem Zusammenhang hat man besonders auf Gottes Freiheit zur Vergabung hingewiesen; vgl. H. Graf REVENTLOW, VT X, 1960, S. 325 ff. u. K. KOCH, VT XII, 1962, S. 416. Es ist nur zu hoffen, daß KOCH seine dort gemachte Ankündigung, über die Vergabung zu handeln, bald wahrmacht, da die gewiß verdienstvolle Arbeit von J. KÖBERLE, Sünde u. Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum, München 1905, der Erneuerung bedarf.

göttliche Orakel König Saul die Antwort versagt, 1. Sam. 14, ist deutlich, daß für die Störung der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch in Israel ursprünglich der objektive Sachverhalt, nicht die subjektive Absicht entscheidend war und gegebenenfalls die ganze Gemeinschaft, in Sonderheit aber die Blutsverwandten, von der Schuldfolge mitbetroffen wurden. Die Gestalt des Ödipus erinnert uns daran, daß die alten Griechen in ähnlicher Weise eine Schuld kannten, »die subjektiv nicht anrechenbar ist und doch objektiv in aller Schwere besteht, Göttern und Menschen ein Greuel ist und ein ganzes Land verpestet«¹³. Das alles wirkt auf uns Heutige befremdend, setzt es doch voraus, daß das Problem des Menschen und der Welt sich nicht in den, zudem noch säuberlich geschiedenen, biologischen, technischen und ethischen Sektoren erschöpft. Die Frage, ob wir Grund zu der Annahme haben, daß die nach diesem, so ganz andersartigen dynamisch-magischen Weltverständnis strukturierten Kulturen zu ihrer Zeit »stimmten« und so zu einer Weltbewältigung in der Lage waren, wird man wohl eher bejahen als verneinen können¹⁴.

Wir können an dieser Stelle darauf verzichten, die Zurückdrängung der magischen Elemente innerhalb der israelitischen Religion im einzelnen zu verfolgen. Das Verständnis des Gottesverhältnisses in der rechtlichen Bundeskategorie dürfte diesen Prozeß entscheidend beeinflusst haben¹⁵. Schon innerhalb des Bundesbuches läßt sich z. B. der Gedanke der Kollektivhaftung¹⁶ nicht mehr nachweisen. In dem Maße, in dem die innere Auflösung des Volksverbandes in der späteren Königszeit fortschritt und den einzelnen der Sicherungen und Bindungen beraubte, die ihn bislang geborgen und seinem Leben Sinn gegeben hatten¹⁷, verlangte der bis dahin jedenfalls in der Rechtsprechung faßbare Individualismus auch in der Religion seine Geltung. Der Satz, daß Gott die Sünden der Väter an den Kindern heimsucht, verlor seine unmittelbare und unwidersprochene Überzeugungskraft.

Die dem Frommen aus eigenem Leiden angesichts des Glückes der Gottlosen erwachsende Anfechtung war sicher nicht neu. Sie hat in den Klagepsalmen je und je ihren Ausdruck gefunden¹⁸. Jetzt kehrt sie in

¹³ A. LESKY, Die griechische Tragödie, Kröners Taschenausgabe 143, Stuttgart 1963³, S. 33.

¹⁴ Vgl. dazu grundsätzlich E. SPRANGER, Die Magie der Seele, Tübingen 1947, S. 64 f., dessen Gesamtverständnis der Magie vielleicht doch noch zu rationalistisch ist; paradigmatisch H. FINDEISEN, Schamanentum, Urban Bücher 28, Stuttgart 1957; ferner O. KAISER, Das Orakel als Mittel der Rechtsfindung im Alten Ägypten, ZRGG 10, 1958, S. 193 ff. — Das Wort »magisch« wird hier im Sinne von RATSCHOW, Magie und Religion, S. 27 ff. verstanden.

¹⁵ Vgl. dazu HORST, a.a.O., S. 73 bzw. S. 288 f.

¹⁶ Vgl. dazu G. v. RAD, a.a.O., S. 109.

¹⁷ Vgl. dazu W. EICHRODT, Der Prophet Hesekiel, ATD 22, 1, Göttingen 1965², S. 147.

¹⁸ Vgl. Ps. 73,3.12; 92,8; 94,3 f.

dem erschütternden Bekenntnis Jeremias wieder, in dem *mutatis mutandis* das Hiobthema vorweggenommen ist:

»Du bleibst gerecht, Jahwe, wenn ich mit dir rechte;
 nur eine Sache möchte ich mit dir bereden:
 Warum ist der Weg der Gottlosen glücklich,
 sind sorglos alle, die treulos handeln? Jer. 12,1¹⁹.

Als die Katastrophe der Jahre 597/587 über Juda hereinbrach und man sie als Folge der Schuld der Väter wie der eigenen Schuld verstehen lernte, konnte es nicht ausbleiben, daß der Glaube an die Heimsuchung der Sünde der Väter an den Kindern und Kindeskindern bei den Söhnen oder gar Enkeln der Überlebenden zu einer Lähmung des sittlichen Glaubens führte, wie sie in dem halb resignierten, halb zynischen »Die Väter haben saure Trauben gegessen, und die Zähne der Kinder sind stumpf«, Ez. 18,2, ihren Niederschlag gefunden hat. So ist es verständlich, daß ein aus priesterlichen Traditionen stammender Prophet unter Rückgriff auf alte, zumal priesterlich-kultische Rechtstraditionen²⁰, dem sein auf den Glauben an die unumschränkte Verfügungsgewalt Jahwes gegründetes »Siehe, die Person, die sündigt, die soll sterben!«, 18,4, entgegengesetzte und die Haftung der Kinder für die Schuld der Väter, wie die der Väter für die der Kinder vor Gott ausdrücklich verneinte, 18,5—20: »Die Person, die sündigt, die soll sterben. Der Sohn soll nicht die Schuld des Vaters tragen, noch soll der Vater die Schuld des Sohnes tragen. Auf dem Gerechten soll seine Gerechtigkeit liegen, und auf dem Gottlosen soll seine Gottlosigkeit liegen.« (V. 20). Damit wird die Gemeinde des Propheten vor die Entscheidung gestellt, ihr die Verantwortung dafür zugesprochen, ob und wie weit sie an der Erfüllung der alten, dem Volke gegebenen Verheißungen Anteil haben wird, wenn Gott zugleich mit seinem Gericht die große Heilswende für Israel bringt.

In dem Maße, in dem die Zeit vorrückte, ohne daß die angekündigte Wende geschah, sahen freilich die durch diese Verkündigung geschärften Augen erst recht, daß ein letzter, allgemein gültiger und allgemein einsichtiger Unterschied zwischen dem Schicksal des Gerechten und des Gottlosen in der Wirklichkeit nicht aufweisbar ist. Die eschatologische Interpretation von Ez. 18,2 in der deuterogeremianischen Prophetie Jer. 31,29 f. läßt uns

¹⁹ Übersetzung A. WEISER, a.a.O.

²⁰ Vgl. dazu G. v. RAD, Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit, ThLZ 76, 1951, Sp. 129 ff. = Gesammelte Studien zum Alten Testament, ThB 8, München 1961², S. 130 ff.; W. ZIMMERLI, »Leben« u. »Tod« im Buch des Propheten Ezechiel, ThZ 13, 1957, S. 494 ff. = Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, ThB 19, München 1963, S. 178 ff.; derselbe, Ezechiel, BK XIII, 5, Neukirchen 1958, S. 396 ff.; H. Graf REVENTLOW, Wächter über Israel, BZAW 82, Berlin 1962, S. 108 ff.; W. EICHRODT, ATD 22, 1², S. 148 f. u. künftig H. SCHULZ, Die Aufnahme und Verarbeitung altisraelitischer Rechtstraditionen in Ezechiel 18.

in die Krise derer hineinblicken²¹, die ihre Hoffnung auf die Verkündigung von Ez. 18 gesetzt hatten: »In jenen Tagen wird man nicht ferner sagen: ›Die Väter haben saure Trauben gegessen, und die Zähne der Kinder sind stumpf‹, sondern jeder wird durch seine eigene Schuld sterben; jedermann, der saure Trauben ißt, dessen Zähne werden stumpf.« Da niemand weiß, wann »jene Tage« eintreten, bleibt jedermann daran gehalten, so zu handeln, als sollten sie schon heute oder morgen eintreffen.

Neben dieser prophetischen, sich schließlich in der Apokalyptik fortsetzenden Glaubenslinie, gewinnt im nachexilischen Judentum die Weisheit entscheidend an Gewicht. Sie rationalisiert den Glauben an das Strafhandeln Jahwes dahingehend, daß nicht allein die Schuld den Entzug des Heils zur Folge hat, sondern daß sich, in Umkehrung des Satzes, aus dem Heilsentzug auf das Zugrundeliegen einer bestimmten, individuellen Schuld schließen läßt. Damit stieß sie aber den einzelnen in seinem Leiden in schwerste Anfechtungen und rief so seinen Protest wach²². Freilich bleibt von vornherein festzustellen, daß auch dieser, uns in der Hiobdichtung erhaltene, Protest den Glauben an das Ordnungshandeln Gottes als solchen grundsätzlich nicht antastete. Ebenso wenig wurde das in der alten Hiob-erzählung vorgegebene Verständnis des Leidens als einer Prüfung bestritten²³. Der Dichter nahm die Erzählung von dem Leiden des Gerechten zum Anlaß, um seinen Protest gegen die These der Weisheitslehrer, daß Tun und Ergehen des einzelnen in einem streng aufweisbaren Zusammenhang stehen, vorzutragen. Gegen die dogmatische, in der Dichtung von den Freunden des Dulders vertretene Ansicht, daß Leiden jedenfalls verdientes Leiden ist, daß der Gerechte und Fromme nicht in Unglück fällt, sondern nur der Schuldige, eine Voraussetzung, die es ihnen erlauben soll, vom Leiden Hiobs auf seine Schuld zu schließen, kann Hiob sich auf seine Erfahrung berufen, die ihm das Gegenteil zeigt:

»Warum bleiben Schuldige leben,
altern sie, erstarken gar an Kraft?
Ihr Same fest vor ihnen steht,
weit ihren Augen sich dehnt ihr Gesproß,
heil ihre Häuser, ohne Schreck,

²¹ Zum Befund vgl. VOLZ, a.a.O., S. 279; RUDOLPH, a.a.O., S. 183; anders WEISER, a.a.O., S. 284 f. — Zur Diskussion über den Sinn des Wortes »eschatologisch« in seiner Anwendung auf alttestamentliche Erwartungen vgl. z. B. J. LINDBLOM, StTh 6, 1953, S. 79 ff.; Th. C. VRIEZEN, SVT I, 1953, S. 223 ff.; R. HENTSCHEKE, ZEE 1960, S. 47 f.; H. Graf REVENTLOW, Das Amt des Propheten bei Amos, FRLANT 80, Göttingen 1962, S. 106 ff.; J. SCHREINER, BiLe 5, 1964, S. 184 ff. Zum Unterschied zwischen prophetischer und apokalyptischer Zukunftserwartung vgl. besonders O. PLÖGER, Theokratie u. Eschatologie, WMANT 2, Neukirchen 1959, S. 38 ff.

²² Vgl. dazu E. WÜRTHWEIN, Die Weisheit Ägyptens u. das Alte Testament, Mitteilungen des Universitätsbundes Marburg 1959, S. 14 f.; ThWBNT IV, S. 716 ff.

²³ Vgl. G. FOHRER, Das Buch Hiob, KAT XVI, Gütersloh 1963, S. 553 f.

Gottes Rute nicht ob ihnen!
 Ihr Stier bespringt und stößt nicht ab,
 ihre Kuh trägt aus und wirft nicht fehl.
 Ihre Buben treiben wie Schafe sie aus,
 wie Kälber ihre Kinder hüpfen.
 Zu Pauke und Zither stimmen sie an,
 sie freun sich beim Schall der Schalmei,
 verbrauchen im Glück ihre Tage,
 fahren geruhig hinab zur Scheol.
 Zu Gott aber sprechen sie: ›Weiche von uns!
 Das Kennen deiner Wege gehen wir nicht.
 Was ist Allwalt, daß ihm wir dienen,
 was frommt es, daß wir dringen in ihn?« Hi. 21,7—15²⁴.

Aber auch gegen den Ausweg der Heimsuchung der Sündenschuld an den Nachkommen wehrt er sich:

»Nicht seinen Söhnen spar er sein Unheil,
 ihm vergelt er, daß er es weiß,
 sein Trugspiel sieht mit eignen Augen,
 von Allwalts Grimmglut trinkt.
 Denn: was kümmert ihn sein Haus nach ihm,
 wann abgeschnitten seiner Monde Zahl?« 21,19—21.

Er, der sich unschuldig weiß (vgl. z. B. 19,6; 27,2 ff.; 31,35 ff.), verlangt jetzt und hier nach seiner Rechtfertigung. In der sich in seinem Wissen aussprechenden Gewissenserfahrung ist letztlich die Erkenntnis enthalten, daß die sittliche Ordnung gegen alle sonstigen Instanzen gilt, liegt das Postulat beschlossen, daß es eine letzte Übereinstimmung zwischen sittlicher Forderung und sittlicher Weltordnung gibt, so entzogen und unverfügbar dem Menschen der Einblick in diese als Ordnung Gottes ist²⁵. In einer wirklich unerhörten Kühnheit führt der Dichter den Gedanken der völligen Schuldlosigkeit seines Hiob durch²⁶ und läßt den Unschuldigen Gott selbst herausfordern; — mit dem Ergebnis, daß diese Herausforderung Gottes als solche angesichts der menschlichem Verstehen entzogenen Weisheit Gottes zurückgewiesen wird, gleichzeitig aber, und durchaus konsequent, in den Freunden der Rückschluß von dem Leid auf die Schuld verurteilt wird, vgl. 42,8. Die ihrem Wesen nach nicht an dem abstrakten Problem der Theodizee, sondern an der konkreten Frage, wie sich der leidende Mensch vor Gott verstehen soll, interessierte Dich-

²⁴ Zitiert in der Übertragung von F. STIER, Das Buch Ijob, München (1954).

²⁵ Vgl. A. WEISER, Das Problem der sittlichen Weltordnung im Buche Hiob, ThBl 2, 1929, S. 164 = Glaube u. Geschichte im Alten Testament, Göttingen 1961, S. 17 f.

²⁶ Vgl. dazu A. JEPSEN, Das Buch Hiob u. seine Deutung, AVThRw 28, Berlin 1963, S. 9.

tung²⁷ verzichtet auf eine theoretische Auflösung. Der Mensch, der in seinem Leiden von allen traditionellen Schicksalsdeutungen im Stich gelassen wird und Gott in der Ratlosigkeit über das ihm unverständliche und ungerecht erscheinende Geschick herausfordert, erfährt in der unmittelbaren Gegenwart Gottes, daß er immer der von Gott Gefragte ist und bleibt, und verstummt:

»Vom Hörensagen ich hörte von dir,
doch jetzt mein Auge dich schaute —²⁸
Ob dem ich schmelze hin
und stöhn in Staub und Asche.« 42,5 f.

Aber dieses Verstummen ist nicht das Schweigen der Verzweiflung, nicht das Schweigen skeptischer Resignation, sondern einer *resignatio in deum*, die angesichts der erfahrenen Gegenwart Gottes darauf vertraut, daß dort, wo dem Menschen nur Sinnlosigkeit zu walten scheint, dennoch Gott am Werke ist, auch in seinem Leiden²⁹.

Die Anfechtung des Hiobdichters ist nicht verstummt, sondern gerade in den Reihen der Weisen als Zweifel neu aufgebrochen. Der Anonymus des 3. Jahrhunderts, der sich hinter der Maske des Kohelet, König Salomo, verbirgt³⁰, ist eben als Weiser an der Überzeugung irre geworden, daß es dem Menschen möglich ist, hinter den Sinn des Weltgeschehens zu kommen:

»Als ich mein Herz darauf richtete, ›Weisheit‹ zu erkennen und das Geschäft zu betrachten, das auf der Erde geschieht — denn weder Tag noch Nacht sieht (der Mensch) Schlaf in seinen Augen —, da sah ich an allem Tun Gottes, daß der Mensch (den Sinn des) Tuns, das unter der Sonne geschieht, nicht herausfinden kann. Womit immer der Mensch sich müht, ihn zu suchen, er findet ihn nicht. Und auch, wenn der Weise behauptet, es zu erkennen, so vermag er es nicht zu finden.« Koh. 8,16 f.³¹

Auch von ihm wird, und darin bleibt er im sicheren Zusammenhang mit der Tradition, nicht geleugnet, daß Gott auf die Schuld mit der

²⁷ Vgl. G. FOHRER, a.a.O., S. 549 f.

²⁸ Vgl. dazu S. TERRIEN, Job, CAT XIII, Neuchâtel 1963, S. 269n.2: »Le sens visuel s'applique dans la mentalité hébraïque à la perception sans intermédiaire. Il n'existe pas de contradiction entre cette métaphore sensorielle et les nombreux exemples d'une polémique dirigée contre une expérience sensuelle de la divinité (par exemple, dans Gen. 32.30; Deut. 4.15; Es. 6.10; 29.18; 42.18; Jér. 5.21).«

²⁹ Vgl. dazu G. FOHRER, Nun aber hat mein Auge dich geschaut, ThZ 15, 1959, S. 20 = Studien zum Buche Hiob, Gütersloh 1963, S. 24 f.

³⁰ Gegen die von H.-W. HERTZBERG zuletzt in: Der Prediger, KAT XVII, 4, Gütersloh 1963, S. 49 ff. vorgeschlagene zeitliche Ansetzung in die letzten Jahre des 3. und die ersten des 2. vorchr. Jahrhunderts vgl. K. GALLING, RGG V³, Sp. 513 und W. ZIMMERLI, Das Buch des Predigers Salomo, ATD 16, 1, Göttingen 1962, S. 128.

³¹ Vgl. ferner Koh. 12,9 ff.; 2,13 f.; 4,13; 7,4.5 ff.; 7,11 f. 19; 9,16 ff.; 10,2.12 und dazu ZIMMERLI, a.a.O., S. 132; HERTZBERG, a.a.O., S. 54 f. u. F. ELLERMEIER, Die Entmachtung der Weisheit im Denken Qohelets, ZThK 60, 1963, S. 1 ff.

Strafe antworten kann, aber eben in diesem »kann« liegt für ihn Einschränkung und Schrecken:

»Denn auch ich weiß:

Wohl ergehen wird es den Gottesfürchtigen, wenn³² sie sich vor ihm fürchten. Aber dem Schuldigen wird es nicht wohlgehen, und dem Schatten gleich werden seine Tage währen, wenn er sich nicht vor Gott fürchtet. Es ist etwas Eitles, das auf der Erde geschieht: Es gibt Gerechte, denen es dem Tun der Schuldigen gemäß ergeht. Und es gibt Schuldige, denen es dem Tun der Gerechten gemäß ergeht.

Ich sage: Auch dies ist eitel!« 8,12 b—14.

Damit ist der Anspruch der Weisheit, eine lückenlose Schicksalserklärung zu geben, in Frage gestellt, vernichtet. Dem Weisen, der bekennen muß:

»Ich dachte: Ich will weise werden! — Aber sie blieb fern von mir. Fern ist, was geschieht, und tief, tief, wer kann es finden?«, 7,23 f, wird sein Fragenmüssen zu einer dem Menschen von Gott auferlegten fruchtlosen Mühsal, 1,13, so daß er gestehen muß: »Wo viel Weisheit ist, da ist viel Gram, und je mehr Erkenntnis, desto mehr Leid.« 1,18.

Das einzig Sichere, was sich über den Menschen gleich wie über das Vieh sagen läßt, ist, daß sie beide sterben müssen, 3,18—21. So wird Gott ganz zu dem fernen Gott, 5,1 b, dessen Weltregiment menschlichem Forschen unerreichbar bleibt. Gott hat den Menschen schlechthin in der Hand. Die dem Menschen zufallende, je und je besonders erfüllte Zeit, 3,11, ist ihm als solche entzogen; sie steht allein in der Verfügungsgewalt Gottes, 3,1—15; 9,11 f.³³. Daraus folgt im Blick auf diesen fernen, verborgenen Gott, daß es des Menschen Teil ist, ihn zu fürchten, 3,14, und im Blick auf das geforderte Tun, nicht zu fragen, sondern das von der zufallenden Zeit gewährte Glück anzunehmen, 6,9³⁴, sich zu freuen, 11,9—12,7³⁵, solange es dazu Zeit ist, ehe »der Staub zur Erde zurückkehrt, wie er gewesen, und der Hauch zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben.« 12,7.

Es ist begreiflich, daß sich das Verstehenwollen des Menschen nicht mit diesem Hinweis auf den verborgenen Gott begnügen wollte und angesichts der israelitischen Glaubenstradition auch nicht begnügen konnte; daß es etwa in dem Siraziden zur Erklärung menschlichen Loses auf den Prädestinationsgedanken zurückgriff und gleichzeitig der ihm innewohnenden Lähmung zu entgehen suchte, indem es die Offenbarung der Bestimmung dem Augenblick des Todes vorbehielt³⁶. Schließlich hat der

³² Zum hypothetischen Gebrauch des Relativpronomens vgl. Ges.-Ka. 28, § 159 cc.

³³ Vgl. dazu K. GALLING, Das Rätsel der Zeit im Urteil Kohelets, ZThK 58, 1961, S. 1 ff.

³⁴ Vgl. dazu ELLERMEIER, a.a.O.

³⁵ Vgl. ferner 2,24 ff.; 3,12.22; 5,17 ff.; 7,13 f.; 8,15; 9,7 ff.

³⁶ Vgl. dazu O. KAISER, Die Begründung der Sittlichkeit im Buche Jesus Sirach, ZThK 55, 1958, S. 51 ff. = unten, S. 111 ff.

jüdische Glaube angesichts der Tatsache, daß gerade diejenigen, die sich an das unter der Lebensverheißung stehende väterliche Gesetz hielten, um dieser Treue willen starben, in Gestalt der Auferstehungshoffnung erst der Gerechten, dann auch der Schuldigen die Lösung der Schicksalsfrage gewagt, vgl. Jes. 25,8; 26,19; Dan. 12; 2. Makk. 7³⁷. Dieser Glaube hat in der Apokalyptik seine dahingehende Ausweitung gefunden, daß alle Toten, sie seien gut oder böse, zum Gericht auferstehen werden, ae. Hen. 22³⁸. Daß im Judentum weiterhin nicht allein iranische, sondern auch hellenistische Anschauungen übernommen und dem eigenen Überlieferungsgut eingeschmolzen worden sind, mag Sap. Sal. 3,1—4 belegen:

»Der Gerechten Seelen aber sind in Gottes Hand,
und keine Pein kann sie berühren.
Sie schienen den Augen der Toren gestorben zu sein,
und als ein Scheitern wurde ihr Ende beurteilt
und ihr Scheiden von uns als Untergang;
und doch sind sie in Frieden.
Denn, wenn sie auch für das Auge der Menschen gestraft
werden,
so ist doch ihre Hoffnung voll Unsterblichkeit³⁹.«

Der Glaube triumphiert über den scheinbaren Widersinn des Weltenlaufs und hält daran fest, daß Gott gerecht war, ist und bleibt.

III

Und wie hat man das gleiche Problem bei den Griechen gesehen, durchlitten und in immer neuen Anläufen zu lösen versucht? Wir müßten hier davon reden, daß die Odyssee eine Theodizeedichtung ist¹, wir hätten dabei auf die eigentümliche Spannung zwischen dem Glauben an das Walten des Schicksalsverhängnisses der Moira und Ate und dem Glauben an die Folgen der Schuld, der Hybris, einzugehen, die schon in der Ilias begegnet und die Götter geradezu als Vollstrecker der Moira erscheinen läßt². Wir müßten weiter bei Hesiod haltmachen, der, ob-
schon er im Rechtsstreit mit seinem Bruder Persis nach seiner Überzeu-

³⁷ Vgl. dazu O. PLÖGER, a.a.O., S. 77 f.85.28 f.; derselbe, Das Buch Daniel, KAT XVIII, Gütersloh 1965, S. 171 f.; ferner G. J. BOTTERWECK, Marginalien zum at-lichen Auferstehungsglauben, WZKM 54, 1957, S. 1 ff. und R. MARTIN-ACHARD, De la mort à la résurrection, Bibliothèque Théologique, Neuchâtel und Paris 1959; H. CAZELLES, Le jugement des morts en Israël, in: Le jugement des morts, Sources Or. IV, Paris 1961, S. 121 ff.

³⁸ Vgl. dazu E. LOHSE, RGG I³, Sp. 694 f.; dort weitere Lit.

³⁹ Übersetzung J. FICHTNER, Weisheit Salomos, HAT II, 6, Tübingen 1938, S. 18.

¹ Vgl. dazu W. JAEGER, Paideia I, Berlin und Leipzig 1936², S. 85 f., 103.

² Vgl. Il. XX, 125 ff.; XXI, 516 f.; XXII, 175 ff.; IX, 115 ff.; XIX, 84 ff.; Od. I, 32 ff.; XI, 558 ff.

gung zu Unrecht unterlag³, dennoch das Walten der Dike⁴ und das Richten des Zeus lehrt. Ihm erscheint es als das Charakteristikum des Menschen im Unterschied zu den Tieren, daß für ihr Zusammenleben nicht die βία, die Gewalt, sondern die δίκη, das Recht⁵, kraft göttlicher Setzung, νόμος, konstitutiv sind, Erga 276 ff. Gebrochenes Recht ruft Hungersnot, Pest und Krieg als Strafe des Zeus herbei. Die ganze Stadt kann um des Frevels eines willen leiden müssen. Der Gerechte hingegen kann auf den Segen des Zeus vertrauen:

»Die rechten Spruch den Fremdlingen und Eingesessenen geben
und die vom Rechten selbst nicht im geringsten weichen,
ihnen blüht die Stadt, die Menschen ihr gedeihen.
Der Jugend Nährer Friede beschützt das Land. Und Zeus,
der weithin donnert, verhängt ihnen nimmer schrecklichen
Krieg.
Nicht Hungersnot, nicht Unglück folgt streng gerechten Männern.
Sie verrichten glücklich auf dem Feld ihr Werk.
Viel Frucht trägt ihnen die Erde. Die Eiche auf den Bergen
hochragend trägt sie Eicheln, die Immen tief im Laub.
Schwer tragen die wolligen Schafe die Flocken.
Die Frauen aber gebären Kinder, ähnlich den Ahnen.
Beständig herrscht an guten Dingen Überfluß.« Erga 225 ff.

³ Vgl. dazu etwa W. JAEGER, a.a.O., S. 91, 95 ff.; M. POHLENZ, Gestalten aus Hellas, München 1950, S. 22.

⁴ Zur Göttin Dike vgl. V. EHRENBERG, Die Rechtsidee im frühen Griechentum, Leipzig 1921, S. 67 ff.; W. KRANZ, Stasimon. Untersuchungen zu Form und Gehalt der griechischen Tragödie, Berlin 1933, S. 47: »Sie ist« die göttliche Repräsentantin des »richtigen Masses« und der »leitende Stern«, »der über allem steht, den die Menschen sehen oder zu sehen glauben oder an dem sie vorbeisehen; und so auch die Götter . . .«

⁵ Zur Undurchsichtigkeit der Etymologie vgl. W. JAEGER, a.a.O., S. 144 f. »Die Grundbedeutung von Dike ist . . . ungefähr soviel wie der zukommende Anteil. Daneben bezeichnet es konkret den Prozeß, das Urteil und die Strafe . . . Der höhere Sinn, den das Wort im Polisleben der nachhomerischen Zeit erlangt, entwickelt sich nicht aus diesen mehr technisch veräußerlichten Bedeutungen, sondern aus dem normativen Element, das in jenen allbekanntesten, uralten Formeln gerichtlicher Rede liegt. Es bezeichnet den zukommenden Anteil, auf den man Anspruch hat, dann das Prinzip selbst, das diesen Anspruch verbürgt und auf das man sich stützen kann.« — Da auf das Problem der ungeschriebenen Gesetze hier nicht eingegangen werden kann, sei wenigstens auf V. EHRENBERG, Sophokles und Perikles, München 1956, S. 25 ff. verwiesen. — Zum Vergleich sei darauf hingewiesen, daß die hebräischen Äquivalente קִדְּוָה und הַקְּדוּשָׁה die Richtigkeit und Ordnung, einen Zustand, »der so ist, wie er sein soll und muß«, bzw. das dieser Ordnung entsprechende Verhalten bezeichnen. A. JEPSEN, קִדְּוָה und הַקְּדוּשָׁה im Alten Testament, HERTZBERG-Festschrift, S. 78 ff. Beachte besonders S. 81: »Die Wurzel findet sich sicherlich auch in der Rechtssprache; die Rechtsprechung soll ordentlich geschehen. Aber daß sie dort ihren Ursprung oder ihren alleinigen Sitz im Leben habe, ist schwerlich zu erweisen.«

Daß hier in der Grundanschauung von dem Zusammenspiel von Natur und Geschichte, der Überzeugung, daß Rechtsbruch physisches Unheil und Rechtswahrung physisches Heil zur Folge hat, Übereinstimmung zwischen Hesiod und dem Alten Testament besteht, bedarf kaum der Hervorhebung, obgleich wir diesen Aspekt bei unserer vorausgegangenen Darstellung des alttestamentlichen Gerechtigkeitsglaubens ungebührlich zurückgestellt haben⁶. — Wir halten fest: Für Hesiod ist Zeus der Hüter des Rechts geworden, der den Rechtsbruch bestraft und den rechten Spruch belohnt.

Wir begegnen diesem Zeus bei Solon wieder, dessen berühmte Elegie über die *Eunomie* (frg. 3) mit der Feststellung einsetzt, daß die Stadt »niemals durch den Willen der seligen Götter Unheil treffen wird und Leid«, wenn sich ihre Bewohner vor hybrider Unersättlichkeit und nicht-dike-gemäßigem Verhalten hüten. Den Menschen, die sich auf Kosten der Dike des Mitbürgers bereichern, ruft er in seinem großen Gebet an die Musen zu:

»Zeus hat bei jeglichem Tun das Ende vor Augen. Urplötzlich wie im Frühling der Wind Wolken am Himmel zerteilt, der aus der Tiefe die Wellen des endlos wogenden Meeres aufwühlt und auf dem Land fruchtbare Felder verheert, prächtige Saaten zerstört und dann zum Sitze der Götter kehrt, zu der Höhe; es strahlt wieder die Helle herab, über den fetten Gefilden erglänzt aufs neue der Sonne herrliche Kraft, und es ist nirgends ein Wölkchen zu sehn —, also kommt die Vergeltung (τίσις) des Zeus; nicht bei einzelnen Taten, wie ein sterblicher Mann, brauset er zornmütig auf, doch auf die Länge der Zeit entgeht ihm keiner, der frevelt, und es kommet zuletzt jegliche Schuld an den Tag. Einer zahlet sofort, der andere später, und wenn er selber der Strafe entrinnt, nicht vom Verhängnis (μοῖρα) ereilt:

⁶ Vgl. etwa 2. Sam. 24,13.21; dazu A. S. KAPELRUD, König David und die Söhne Sauls, ZAW 67, 1956, S. 198 ff.; englisch in: *The Sacral Kingship*, SNumen IV, 1959, S. 294 ff.; Ps. 72,16; Jes. 10,33—11,9; Hos. 2,18—25. — Der von U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Hesiods Erga*, Berlin 1928, S. 158 f. durchgeführte Vergleich zwischen Hesiod und Amos könnte heute kaum noch in dieser Weise durchgeführt werden. Vgl. dazu u. a. M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion I*, HAW V, 2, 1, München 1955², S. 622. Zu dem von WILAMOWITZ angeschnittenen Problem des Partikularismus der israelitischen Religion vgl. jetzt P. ALTMANN, *Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament*, BZAW 92, Berlin 1964. — Auf die sachlichen Beziehungen zwischen Hesiods Erga und den Proverbien hat gerade O. PLÖGER, *Wahre die richtige Mitte; solch Maß ist in allem das Beste!*, in: *Festschrift HERTZBERG*, S. 159 ff. hingewiesen. Den Nachweis des Einflusses Hesiods auf die ägyptische Weisheitslehre des 'Anchsheshonqy hat P. WALCOT, *Hesiod and the Instructions of 'Onchsheshonqy*, JNES XX, 1962, S. 215 ff. zu bringen versucht.

einmal kommt es doch, und die Kinder, die schuldlosen, büßen für die Taten des Ahns oder ein künftig Geschlecht«⁷.

frg. 1,17 ff. —

Wir heben nur hervor, wie sich in der Bezeichnung der Kinder als der Schuldlosen (ἀναίτιοι) künftiger Einspruch gegen den Glauben an den Geschlechterfluch anmeldet, und wir betonen, daß anders als im frg. 1 im frg. 3 der Gedanke an das Strafhandeln des Zeus gegenüber Hesiod vergeschichtlicht ist, wie erkannt ist, daß die Strafe darin besteht, daß sich die Gesellschaft selbst zerstört, in dem ihre Glieder das ihnen je zukommende Maß überschreiten⁸. μηδὲν ἄγαν »Nichts zu sehr!« lautet die Solon zugeschriebene Maxime⁹, der zu folgen für den Menschen freilich nicht leicht ist:

»Aber es ist das Schwerste von allem, der Einsicht unsichtbares Maß wahrzunehmen, das allein aller Dinge Grenzen in sich trägt.« frg. 16¹⁰.

Zu welcher Tiefe der Daseinsdeutung griechischer Glaube vorstossen konnte, kann wohl am eindrucklichsten ein Blick auf die Orestie des Aischylos zeigen, des Mannes, der von den Tragikern den größten Eindruck bei den Athenern hinterlassen hat¹¹. Sein Glaube an die Gerechtigkeit der göttlichen Weltordnung sah sich der Erschütterung durch die dämonische Grausamkeit und Hinterlist der Ate, der Verblendung, ausgesetzt, »durch die der Mensch verführt wird, diese Ordnung zu verletzen, um dann als notwendiges Opfer für ihre Wiederherstellung zu fallen¹².« Der Rufehymnus aus seinem Agamemnon läßt deutlich erkennen, daß sich auch das gerecht waltende Handeln des Zeus nur dem Glauben erschließt und angesichts der Wirrsal und Dunkelheit menschlicher Schicksale nur von dem Glauben behauptet werden kann, der allein »des Denkens vergebliche Qualen« zu bannen vermag:

»Zeus, *wer* Zeus auch immer möge sein,
Ist er dieses Namens froh,
Will ich gern ihn nennen so;
Ihm vergleichen kann ich nichts,
Wenn ich alles auch erwäg',
Außer ihm selbst — so des Denkens vergebliche Qualen
Ich in Wahrheit bannen will«¹³. Ag. 160 ff.

⁷ Übertragung M. POHLENZ, a.a.O., S. 69 f.

⁸ Vgl. dazu W. JAEGER, Solons Eunomie, SBA 1926, XI, S. 81 und Paideia I, S. 193 ff.

⁹ Vgl. E. WOLF, Griechisches Rechtsdenken I, Frankfurt 1950, S. 191.

¹⁰ Übersetzung W. JAEGER, Paideia I, S. 203 f.

¹¹ Vgl. Aristophanes, Frösche, 1411 ff.; KRANZ, a.a.O., S. 35 f.

¹² JAEGER, a.a.O., S. 332.

¹³ Übertragung J. G. DROYSEN, Kröners Taschenausgabe 152, Stuttgart 1962, der wir weiter folgen.

Zeus bleibt menschlichem Denken unerreichbar, obschon sein gerechtes Walten die Welt durchdringt¹⁴. Mit des »Denkens vergeblichen Qualen« reicht der Mensch nicht an ihn heran. Wir erinnern uns an Kohelet, an den Prediger, der erkennen mußte, daß aus dem Wissen Qual, aus der Weisheit Gram erwächst¹⁵. Die eigentliche Frage des Tragikers ist freilich eher der des Hiob verwandt: Was soll das Leid und woraus erwächst es? Die Antwort lautet: Zeus führt den Menschen durch das Leid dahin, wo er lernt, auf alle Selbstüberhebung (ὑβρις) zu verzichten und sich so der großen, Götter und Menschen umfassenden Urordnung einzufügen. Und so kann Aischylos Zeus preisen lassen als den,

» . . . der uns des Denkens Weg
Führt zum Lernen durch das Leid,
Unter dies Gesetz uns stellt!
Ruhlos statt des Schlafs quält das Herz
Leidgedenk neu sich stets: auch starrem Sinn
Ist die Einsicht noch genaht.
Das ist Götterhuld! Erhaben steuern
Sie die Welt mit harter Hand!« Ag. 174 ff.

Und die mit Leidgedenken gequälten Menschen? Woher erwächst ihnen das Leid? Weil sie in der Behauptung ihrer δίκη gerade die δίκη verfehlen, weil sie sich in der Berufung auf ihr Recht in Vermessenheit (ὑβρις) übersteigern. So beruft sich Klytaimestra zur Rechtfertigung ihres Gattenmordes auf die uralte Ordnung aller Dinge, die θέμις¹⁶. Agamemnon hat sie verletzt, als er Iphigenie opferte. Sie weiß nicht um die Entrückung der Tochter durch die Göttin. Sie glaubt sich im Recht, gibt vor, der δίκη gemäß zu handeln, und hat sie doch längst verlassen, als sie Aigisth zu ihrem Buhlen machte. Aigisth kann sich ebenfalls auf das Recht berufen, wenn er sich als Rächer des Vaters fühlt, dem Atreus, der Bruder, das gebratene Fleisch der Söhne vorsetzte. Aber indem er die Untastbarkeit der Ehe verletzte, hatte er selber die Dike gebrochen. Wir haben hier nicht die Gelegenheit, die Fülle der Konflikte durch die ganze Trilogie hindurch zu verfolgen, die sich schließlich in den »Eumeniden« zu einem Konflikt in der Götterwelt selbst zuspitzt. Orest hat die Mutter auf den Befehl des Apoll getötet. Nun verlangen die Erinyen sein Blut. Schutz der wahren Blutsbande und Schutz des durch Eid geheiligten Ehebundes stehen einander in den Erinyen und in Apoll gegenüber. Der Fall

¹⁴ Vgl. dazu JAEGER, a.a.O., und M. POHLENZ, Die griechische Tragödie, Göttinnen 1954², S. 109.

¹⁵ Vgl. oben S. 262.

¹⁶ Zu der Göttin Themis vgl. H. J. ROSE, Oxford Classical Dictionary, Oxford 1961 (1949), S. 891 und derselbe, Griechische Mythologie, München 1961², S. 19, Anm. 3. — Im Gesamtverständnis der Orestie schließen wir uns hier weitgehend E. WOLF, a.a.O., S. 395 ff. an.

»ist für rechnendes Wägen unlösbar . . .«, vgl. Eum. 470 f.¹⁷. Athene hält sich zur Entscheidung für unzuständig. Die Areopagiten, ungerade an Zahl, damit ein eindeutiges Urteil ergeht, werden zur Abstimmung mit dem Stimmstein aufgefordert. Aber Athene selbst fügt einen Stein für Orest zu, und so ergibt sich Stimmgleichheit. Orest ist freigesprochen. Das moralische Problem ist ungelöst, bleibt unlösbar¹⁸. Aber göttliche χάρις kann den Menschen aus dem Ring befreien, den Schuld und Schicksal um ihn geschlossen haben¹⁹. — Gewiß verherrlicht die ganze Trilogie den athenischen Rechtsstaat. Wahrscheinlich ist es richtig, wenn man festgestellt hat, daß Aischylos dem Begriff der Dike, die bis dahin »als sittliche Norm des politischen und privaten Lebens die Beziehung der Menschen untereinander« regelte, als neuen Geltungsbereich den der gott-menschlichen Beziehungen hinzugefügt und im Konfliktsfalle die Priorität des göttlichen vor dem menschlichen Recht gefordert habe²⁰. Und doch dürfte die ganze Tiefe der aischyleischen Dichtung damit nicht ausgelotet sein. So dürfte *Erik Wolf* wohl im Recht sein, wenn er zu der rätselhaften Auflösung des Knotens in den »Eumeniden« anmerkt, daß am Ende des Spieles eine Wahrheit aufleuchtet, die an seinem Anfang verborgen war, die Wahrheit, die geschieht, wo Götter und Menschen einander im Recht lassen, ohne um ihr Recht zu kämpfen und ohne auf ihr Recht zu verzichten, in gelassener »Einfügung in die Fügung des Seins (τὸ θεῖον)«²¹. Erfüllen die Menschen diese Gerechtigkeit nicht, so müssen sie leiden, wobei die Hybris des einen die Hybris des anderen zu Fall bringt. Sehen wir richtig, so steht Aischylos letztlich in einer Linie nicht nur mit Solon, sondern auch mit Anaximander, mit dessen Spruch, der auf die Polis wie Kosmos erfüllende Weltnorm hinweist, eine Norm, »die bejaht werden will, weil sie die göttliche Gerechtigkeit selber ist«²²:

»Woraus aber den seienden Dingen ihr Ursprung sei, da hinein müßten sie auch wieder vergehen nach Schicksalsfügung, denn sie müßten einander Buße und Strafe zahlen für das Unrecht nach dem Richtspruch der Zeit«²³.

Was wir in Israel beobachteten, hat sich mutatis mutandis auch in Hellas ereignet: Will man genau zusehen, wie sich das göttliche Gericht über die Hybris in der Geschichte vollzieht, erhebt man dabei gar noch den Anspruch, daß die Treue der Götter der Treue ihrer Verehrer korrespondiere, so rücken die Götter in eine sie gänzlich verhüllende Ferne. Eben

¹⁷ A. LESKY, a.a.O., S. 114.

¹⁸ Vgl. K. REINHARDT, Aischylos als Regisseur und Theologe, Bern 1949, S. 160.

¹⁹ LESKY, a.a.O.,

²⁰ D. KAUFMANN-BÜHLER, Begriff und Funktion der Dike in den Tragödien des Aischylos, Diss. phil. Heidelberg 1951, S. 113 f.

²¹ E. WOLF, S. 424.

²² W. JAEGER, Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1953, S. 48.

²³ Übersetzung W. JAEGER, ebd., S. 46.

dieses Stadium enthüllt sich in der Dichtung des Euripides, dessen Rufehymnus in den Troerinnen wohl bewußt dem des Aischylos nachgebildet worden ist:

»Der du der Erde Träger auf der Erde thronst,
Wer du auch bist, zu wissen Unerforschlicher,
Zeus, seist du Menschengeist nun oder Weltgesetz,
Zu dir ist mein Gebet gewandt, denn leisen Pfads
Lenkst du der Menschen Schicksal in Gerechtigkeit.«

Tr. 884 ff.²⁴.

Man muß zum Verständnis des Gebetes wissen, daß es aus dem Munde der Hekabe kommt, die eben vernommen hat, daß Menelaos Helena in der Heimat als Sühne für das Meer des im trojanischen Kriege vergossenen Blutes schlachten will. Beim Ende der Szene weiß es Hekabe so gut wie der Zuschauer, daß auch diese Hoffnung tög. Der Glaube an die Harmonie zwischen dem kosmischen und dem sittlichen Gesetz ist Euripides zerbrochen²⁵. Man mag mit KARL REINHARDT die Größe des Euripides eben darin sehen, daß er die Frage stellte, aber sie nicht lösen wollte, da ihm alle Antworten unglaubwürdig erschienen²⁶. Gewiß hat Euripides nicht auf eine Moral verzichtet. Die Aufführung der Troerinnen vor der geplanten sizilischen Expedition des Jahres 415 wollte deutlich genug als Warnung vor diesem Abenteuer verstanden werden. Zeigte die Tragödie, daß jeder Sieg den Sieger freveln läßt und darum dem Abgrund entgegenführt, während der einzelne achtlos

²⁴ Übertragung W. JAEGER, Paideia I, S. 440. Vgl. auch die von E. BUSCHOR, Euripides. Die Troerinnen. Elektra. Iphigenie im Taurerland, München 1957, S. 49:

»Du hältst die Erde und du thronst auf ihr!
Wer du auch bist, du rätselhafter Zeus,
Gesetz des Stoffes, höchster Menschengeist,
Dich bet ich an! Mit deiner stillen Hand
Führst du der Menschen Los zum rechten Ziel.«

sowie die Nachdichtung von FRANZ WERFEL:

»Der du die Erde trägst, von ihr getragen,
Und thronst auf dem, was deine Schulter hält, —
Wie soll ich einen Namen um dich schlagen,
Der du ja namenlos bist wie die Welt!?
Sag ich Gesetz, Notwendigkeit und Wille, —
Wie wird mein Sinn in Eitles eingeschränkt?!
Mir ziemt nur eins, zu knien in den versenkt,
der namenlos in ungeheurer Stille,
Jedwedes Schicksal an sein Ende lenkt!«

²⁵ W. JAEGER, Paideia I, S. 440; dazu auch K. REINHARDT, Die Sinneskrise bei Euripides, in: Tradition und Geist, Göttingen 1960, S. 234 und 239: »Der götterlos gewordene Dichter sitzt über dem Verhängnis seiner Götterlosigkeit zu Gericht.«

²⁶ REINHARDT, ebd., S. 256. Zur Charakterisierung der euripideischen Tragödie vgl. auch K. v. FRITZ, Tragische Schuld und poetische Gerechtigkeit in der griechischen Tragödie, in: Antike und moderne Tragödie, Berlin 1962, S. 19 f.

²⁷ Vgl. dazu M. POHLENZ, Griechische Tragödie, S. 371.

zertreten wird, so war das für die Athener, die gerade die Bewohner der Insel Melos wider alles Recht ausgerottet hatten, in jeder Weise ein deutliches Menetekel²⁷. — Vor dem geschärften Blick für die Wirklichkeit aber haben sich die Götter in rätselhafter Ferne verloren. Wir könnten insoweit meinen, neben Kohelet zu stehen, wobei freilich Gemeinsamkeit und Unterschied sogleich deutlich werden. Angesichts des fernen Gottes ruft Kohelet sein אלהים בשמים ואמה בארץ, »Gott ist im Himmel, aber du auf der Erde, darum mache nicht viele Worte.« 5,1 aus. Hekabe aber entsinken die zum Gebet erhobenen Hände:

»Ihr Götter . . .schlechte Helfer ruf ich an,
Doch stellt sich das Gebet von selber ein,
Wenn unsereiner ins Verderben stürzt. . .« Tr. 469 f.²⁸

Für Kohelet ist Gott zwar verborgen, aber dennoch in seiner Wirklichkeit unantastbar. Seine Aufforderung an den Menschen, nicht »allzu gerecht« und nicht »allzu weise« zu sein, 7,16 ff., stellt ihn neben Aischylos, ja selbst neben das solonische μηδὲν ἄγαν.

Wir könnten nun auch die Geschichte des griechischen Glaubens an eine sittliche Weltordnung weiterverfolgen, etwa bis hin zu dem Seelenmythos des 10. Buchs der platonischen Politeia, in dem der Gedanke an die Seelenwanderung, an die tausendjährige Seelenreise entfaltet wird, um die unbedingte Verantwortlichkeit des Menschen angesichts der Verschiedenartigkeit menschlicher Lose festzuhalten. Er hat sich sein Geschick vor dem Wiedereintritt in die Erdenwelt ausgesucht: »Die Schuld liegt bei dem Wählenden; Gott ist schuldlos«²⁹. Gemäß seinem irdischen Leben soll die Seele nach dem Tode in die Tiefe der Qual oder die Höhen des Himmels aufsteigen: »... wenn mein Rat gilt, wollen wir, überzeugt, daß die Seele unsterblich und imstande sei, allem Schlimmen und allem Guten standzuhalten, immer unbeirrt den Weg nach oben verfolgen und auf dem Grunde richtiger Einsicht auf alle Weise Gerechtigkeit üben, auf daß wir mit uns selbst wie auch mit den Göttern in Frieden und Freundschaft leben, sowohl während wir hier auf Erden weilen als auch dann, wenn wir die Preise dafür davontragen, gleich denen, welche als Sieger im Wettkampf ihren Lohn einsammeln, und hier sowohl wie auch auf der tausendjährigen Wanderung, die wir geschildert, uns eines glücklichen Daseins erfreuen (εὖ πράττωμεν)«³⁰.

Das Rätsel menschlichen Schicksals erschien, je länger man darüber nachdachte, je länger man es durchlebte und durchlitt, derart, daß es sich, wollte man an einer sittlichen Weltordnung festhalten, nicht in den durch Geburt und Tod gesetzten Grenzen lösen ließ. Alle gegebenen Antworten sind, das wurde am Beispiel der Hiobdichtung und des aischyleischen

²⁸ Übertragung E. BUSCHOR, S. 31.

²⁹ 617 St., Übersetzung O. APPELT, Phil. Bibl. 80, Leipzig 1941 (= 1923)⁸, S. 423.

³⁰ 621 St., APPELT, S. 428.

Zeusgebetes besonders deutlich, Antworten des Glaubens. Und Kohelet wie Euripides konnten uns zeigen, daß sich dieser Glaube am Menschen-schicksal nicht ausweisen läßt, sondern daß jeder Versuch, ihn zu verifizieren, vor den fernen, verborgenen Gott stellt. Daß der Vergleichbarkeit israelitischer und jüdischer Religion Grenzen gesetzt sind, spielt demgegenüber eine untergeordnete Rolle und mag aus dem Hinweis von WALTER JENS hervorgehen, der im Blick auf die Tragödie konstatiert: »Es ist charakteristisch, daß der Mensch in der griechischen Tragödie niemals ›gebessert‹ oder ›geläutert‹, sondern stets nur zur Einsicht seines ›Fehlers‹ gebracht wird. Von ›Sünde‹ ist keine Rede, man fehlt, sieht seinen Fehler, büßt und leidet. Nicht ›schlecht‹ und ›gut‹, sondern ›blind‹ und ›sehend‹, ›meinend‹ und ›wissend‹ sind Antithesen des griechischen Dramas. Alles ist von kalter Objektivität erfüllt: man ›fühlt‹ nicht, sondern ›sieht‹ und ›erkennt‹«³¹. Sekundär ist in diesem Zusammenhang auch die Frage, wie es kommt, daß zwar der Jahwe-, nicht aber der Zeusglaube sich zentral als Glaube an den gerechten Gott durchgehalten hat. Daß Jahwe der gerechte Gott (vgl. Jer. 12,1) war und blieb, liegt historisch gesehen jedenfalls darin begründet, daß das Verhältnis zwischen ihm und Israel durch das Bundesdenken »mit geschlossener Wucht und Strenge ... auf den souveränen Gotteswillen ausgerichtet war«³², während Zeus in seiner Rolle als Hüter der Sittlichkeit und des Rechtes durch die ihm aus dem homerischen Epos anhaftenden Mythologeme ebenso geschwächt wurde, wie in seiner potentiellen Stellung als Allgott durch den Polytheismus³³. Entscheidender ist angesichts der Feststellung, daß es sich bei dem Verständnis von Mensch und Welt als unter einer einheitlichen sittlichen Weltordnung stehende um eine Aussage des Glaubens handelt, die Frage, worin die Bedingung seiner Möglichkeit liegt.

IV

Man könnte angesichts dessen, was über die magische Weltsicht hier wenigstens anklingend festgestellt wurde, der Vermutung Raum geben, daß der Glaube an eine Natur und Geschichte gemeinsam zugrunde liegende sittliche Weltordnung aus in der Tiefe der menschlichen Seele verborgen liegenden magischen Schichten gespeist wird. Aber da die ganze magische Welt für uns Heutige als Horizont für den eigenen Lebensvollzug versunken ist, wäre damit für die Lösung der uns bedrängenden Fragen wenig gewonnen. Was der Historiker hier erarbeitet, mag lediglich als ein Fragmal gegenüber einer allzu eiligen Absolutsetzung unseres Weltbildes dienen. Die Welt ist für uns in die beiden Teile der Empirie

³¹ W. JENS, Nachwort zu der von W. NESTLE durchgesehenen und eingeleiteten DROYSSENSchen Übersetzung der Tragödien des Aischylos, Kröners Taschenausgabe 152, Stuttgart 1962, S. 426, Anm. 10.

³² EICHRODT, Festschrift HERTZBERG, S. 40.

³³ M. P. NILSSON, a.a.O., S. 422 f.