

Otto Kaiser
Zwischen Athen und Jerusalem

Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

Herausgegeben von
Otto Kaiser

Band 320



Walter de Gruyter · Berlin · New York

2003

Otto Kaiser

Zwischen Athen und Jerusalem

Studien zur griechischen
und biblischen Theologie, ihrer Eigenart
und ihrem Verhältnis



Walter de Gruyter · Berlin · New York

2003

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

ISBN 3-11-017577-0

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

© Copyright 2003 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 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, Mikrover-
filmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Umschlaggestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Der hochwürdigen Theologischen Fakultät
der Paris-Lodron-Universität Salzburg
als Zeichen des Dankes für die mir verliehene Würde
des Ehrendoktors

Inhaltsverzeichnis

Die Bedeutung der griechischen Welt für die alttestamentliche Theologie	1
Das Deuteronomium und Platons Nomoi	39
Gott und Mensch als Gesetzgeber in Platons Nomoi	63
Gott als Lenker der menschlichen Schicksals in Platons Nomoi	81
Xenophons Frömmigkeit: Ideal und idealisierte Wirklichkeit	105
Der eine Gott und die Götter der Welt	135
Die Schöpfungsmacht des Wortes Gottes	153
Von der Schönheit des Menschen als Gabe Gottes	167
Freiheit im Alten Testament	179
Die Bindung Isaaks	199
Der Mensch als Geschöpf Gottes. Aspekte der Anthropologie Ben Siras	225
Carpe diem und Memento mori in Dichtung und Denken der Alten, bei Kohelet und Ben Sira	247
Das Verständnis des Todes bei Ben Sira	275

Die Rezeption der stoischen Providenz bei Ben Sira	293
--	-----

Register

Personen und Sachen	305
Autoren	310
Belegstellen	317
Nachweis der ursprünglichen Erscheinungsorte	331
Nachwort	333

Die Bedeutung der griechischen Welt für die alttestamentliche Theologie¹

1. Die weltgeschichtliche Bedeutung des Alten Testaments und des Griechentums. Es ist ein Allgemeinplatz, daß sich die westliche Kultur aus zwei Wurzeln speist, der biblischen und der griechischen. Weniger bekannt dürfte es sein, daß beide Kulturen nicht nur unterschiedliche, sondern auch gemeinsame Voraussetzungen besaßen, ehe sich die biblische im Zeitalter des Hellenismus griechischer Argumentationen und Konzepte bediente und damit der Theologie den Weg denkender Vergegenwärtigung des Glaubens wies.

Israel selbst trat als ein Spätling unter den Völkern des Alten Orients in die Geschichte ein. Sein weltgeschichtliches Erbe in Gestalt des Alten Testaments verarbeitet die religiöse Hinterlassenschaft der vorderasiatisch-ägyptischen Welt in einer eigentümlichen Konzentration auf die religiös-sittlichen Grundforderungen der Gottes- und der Nächstenliebe. Es bezeugt damit den Primat der praktischen über die theoretische Vernunft.² Es zeichnet sich jedoch immer deutlicher ab, daß es sich dabei um das Ergebnis einer bewußten Absetzung von der personalisierten Naturreligion der Kanaanäer handelt, wie sie uns in den ugaritischen Mythen und Epen aus der zweiten Hälfte des 1. Jt.s v. Chr. entgegentritt³ und sich in den Götternamen der Bibel wie in den archäologischen Funden aus dem Boden Palästinas spiegelt.⁴ Geschichtlich läßt sich die alttestamentliche daher als eine postkanaanäische Religion ansprechen.⁵ An-

¹ Dem Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, der von mir auf Einladung der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg am 18. Januar 1999 gehalten wurde. Ich danke Herrn Kollegen Professor Dr. Manfred Oeming für die Herausforderung, meine Einzelstudien auf diesem Gebiet zusammenzufassen.

² Vgl. dazu auch O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT I: Grundlegung (GAT I)*, UTB 1747, Göttingen 1993, S. 349-352; ders., *Die Bedeutung des Alten Testaments für Heiden, die manchmal auch Christen sind*, ZThK 91, 1994, S. 1-9 = ders., *Gottes und der Menschen Weisheit*, BZAW 261, Berlin und New York 1998, S. 282-290.

³ O. Loretz, *Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*, Darmstadt 1990.

⁴ Vgl. z.B. O. Keel und C. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, CD (D), Freiburg i.Br. u.a. ⁴1998.

⁵ Zur vorexilischen Religionspraxis vgl. z.B. H.M. Niemann, *Herrschaft, Königtum und Staat*, FAT 6, Tübingen 1993, S. 185-245, und M. Gleis, *Die Bamah*, BZAW 251, Berlin und New York, S. 245-253, zum allgemein-geschichtlichen Umfeld E.A. Knauf, *Die Um-*

dererseits hat sich aber auch die griechische materiale und Geisteskultur nicht ohne wesentliche Anstöße und Übernahmen aus der westasiatischen Welt formiert und dabei religiöse Entwicklungen durchlaufen, die im Alten Testament ihre Parallelen besitzen.

Man hat den Unterschied zwischen griechischem und hebräischem Denken in ebenso grandioser wie problematischer Vereinfachung auf den zwischen einem sehenden und einem hörenden Erschließen der Welt gebracht. Ausschlaggebend dafür ist die Konfrontierung der für die biblische Tradition konstitutiven Zentralstellung der göttlichen Gehorsamsforderung mit der ästhetischen Seite der griechischen Kultur.⁶ Wie alle derartigen Generalisierungen besitzt auch diese ebenso ihr Recht wie ihre Grenze. Ihr Recht beruht darauf, daß sie die Eigentümlichkeit des Alten Testaments grundsätzlich richtig erfaßt. Ihre Grenze aber liegt darin, daß sie einerseits die biblische Theonomie als charakteristisch für das hebräische Denken überhaupt betrachtet und andererseits den unterschiedlichen Level der beiden Kulturen nicht gebührend berücksichtigt. Denn während das biblische Denken bis zu seinem Ende trotz seines postdeuteronomischen Rationalismus binnenmythisch geblieben ist,⁷ zeichnet sich in Hellas die künftige Vorherrschaft des Logos über den Mythos bereits in den Epen des 8. und frühen 7. Jh.s v. Chr. ab.⁸ So wie der biblische Rationalismus die Welt entgöttlichte, lehrte der griechische Welt und Existenz im distanzierten Sehakt zu erfassen.

Beide Tendenzen bilden in ihrer Vereinigung die Voraussetzung für das säkularisierte Weltverständnis der Neuzeit. Dabei bedürfen göttlicher Gehorsamsanspruch und kritische Reflexion der wechselseitigen Ergänzung, wenn der eine nicht anachronistisch mißdeutet und die andere sich nicht im Beliebigen verlieren soll. Damit ist bereits gesagt, daß die Begegnung zwischen dem so verstandenen biblischen und griechischem Geist kein einmaliges und hinter uns liegendes Geschehen ist, sondern sich jeder Generation in Gestalt der Aufgabe stellt, die theoretische mit der praktischen Vernunft zu versöhnen. Daher besitzt es nicht nur ein historisches Interesse, sich die Folgen der im Zeitalter

welt des Alten Testaments, NSK.AT 29, Stuttgart 1994, und zum religionsgeschichtlichen Hintergrund H. Niehr, Religionen in Israels Umwelt, NEB.E 5, Würzburg 1998.

⁶ T. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen, Göttingen ²1954, S. 166-168. Zu dem bis heute nachwirkenden ästhetischen Verständnis des Griechentums in Klassik und Romantik vgl. K. Christ, Hellas. Griechische Geschichte und deutsche Geschichtswissenschaft, München 1999, S. 7-21.

⁷ Vgl. dazu O. Kaiser, Der Mythos als Grenzaussage, in: J. Jeremias, Hg., Gerechtigkeit und Leben im hellenistischen Zeitalter, BZAW 296, Berlin und New York 2001, S. 87-116, und zum gebrochenen mythischen Denken der biblischen Autoren schon F. Gogarten, Die Verkündigung Jesu Christi. Grundlagen und Aufgabe, Heidelberg 1948 S. 447-453.

⁸ Vgl. dazu W. Nestle, Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentdeckung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates, Stuttgart ²1975, S. 17f.20-52.

des Hellenismus erfolgten geistigen Begegnung zwischen der griechischen und der biblischen Welt zu vergegenwärtigen, nach ihren Voraussetzungen zu fragen und knapp ihre weltgeschichtlichen Folgen zu skizzieren.

2. *Religiöse und kulturelle Gemeinsamkeiten zwischen Hellas und Israel.* Die Lösung dieser Aufgabe setzt die der anderen voraus, die trotz aller Unterschiede bestehenden Gemeinsamkeiten zwischen der israelitisch-jüdischen und der griechischen Religion festzustellen. Sie beruhen nach dem gegenwärtigen, in Einzelheiten noch zu überprüfenden Stand der Forschung darauf, daß seit der späthelladischen Epoche ein selbst durch das dunkle Zeitalter der Wanderzeit nicht vollständig abgerissener Kulturkontakt⁹ zwischen der ägäischen Welt und der Levante bestand.¹⁰ Auf diese Weise ist es vor allem dank phönizischer¹¹ und später wohl auch assyrischer Vermittlung¹² nicht nur zur Übernahme handwerklicher Techniken¹³ und der für die Entstehung der griechischen Literatur entscheidenden Entlehnung der Alphabetschrift,¹⁴ sondern auch zu einer solchen poetischer Formen und Formeln gekommen.¹⁵ Bedeutsamer für unser Thema ist es, daß im Zuge dieser Kulturbegegnung eine ganzen Reihe vorderasiatischer Mythologeme und religiöser Konzepte von den Griechen assimiliert worden ist, die im Alten Testament teils lediglich nachklingen, teils aber von grundlegender Bedeutung sind. Bekanntlich hat jüdische und christliche Apologetik sich diese Parallelen später mittels der Abhängigkeit der griechischen Dichter und Denker von Mose und den Propheten zu erklären gesucht.¹⁶

⁹ Vgl. dazu H.-G. Buchholz, Ugarit, Zypern und Ägäis. Kulturbeziehungen im zweiten Jahrtausend v. Chr., AOAT 261, Münster 1999, S. 739-741.

¹⁰ Vgl. dazu F.H. Stubbings, CAH² II/2, 1976, S. 181-184; W. Helck, Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jahrhundert v. Chr., EdF 120, Darmstadt 1979, S. 38-48; J. Boardman, The Greeks Overseas. Their Early Colonies and Trade, London 1980, zit. nach der Übers. von K.-E. und G. Felten, Kolonien und Handel der Griechen, München 1981, S. 37-59; W. Burkert, The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age, transl. M.E. Pinder und W. Burkert, Cambridge/Mass. 1995, S. 9-40, und zusammenfassend und weiterführend M.L. West, The East Face of Helicon, West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth, Oxford 1997, S. 2-9 und S. 609-626. Daß die Kontakte nicht nur in einer Richtung verliefen, unterstreicht Buchholz, a.a.O., S. 706f.

¹¹ Helck, S. 158-165; West, S. 8f. und S. 608-614 und Buchholz, S. 706.

¹² West, S. 614-616.

¹³ Helck, S. 171-225; West, S. 14-33; vgl. auch Brown, Israel and Hellas, BZAW 231, Berlin und New York 1995, passim.

¹⁴ Helck, S. 165-170; J. Nahveh, Early History of the Alphabet. An Introduction to West-Semitic Epigraphy and Paleography, Jerusalem und Leiden 1982, S. 175-186; Burkert, S. 25-33; Brown, S. 38-44, und West, S. 24f.

¹⁵ West, S. 168-275.

¹⁶ Vgl. dazu E.J. Bickerman, The Jews in the Greek Age, Cambridge/Mass. und London 1988, S. 226-231.

Als der homerischen und der biblischen Religion gemeinsam können wir vor allem folgende Vorstellungen betrachten:¹⁷ So wie Jahwe vermutlich ursprünglich ein auf einem Berge wohnender Wettergott gewesen ist, der sich im Nachklang davon noch im Alten Testament zum Verkehr mit Mose und seinem Volk auf dem Sinai/Horeb niederließ,¹⁸ wohnte nach homerischer Vorstellung auch Zeus auf dem Olymp, um dort seine göttlichen Kinder um sich zu versammeln und von dort seine Blitze zu streuen.¹⁹ Nicht anders als Jahwe galt auch Zeus als Wahrer des Rechts und Rächer des Rechtsbruchs,²⁰ der in seinem Zorn alle Rechtsübertretungen ahndet.²¹ Die einschlägigen Worte der israelitischen Propheten, Hesiods und Solons legen für den Glauben an die göttliche Sanktion des Rechts ein eindrückliches und in seinen Grundzügen übereinstimmendes Zeugnis ab.²² Und so wie Mose den Dekalog und die Rechtsbücher durch göttliche Offenbarung empfangen haben soll,²³ galten auch Zeus und zumal Apoll als die eigentlichen Geber des Rechts.²⁴ Entsprechungen zwischen den beiden Religionen lassen sich darüber hinaus

¹⁷ Vgl. zum Folgenden auch W. Helck, S. 235-252, und Burkert, S. 41-87.

¹⁸ Vgl. dazu auch O. Kaiser, GAT II, S. 81-86.

¹⁹ Vgl. dazu O. Kaiser, GAT II, S. 67-86, S. 130-133 und S. 156f., mit West, S. 177-180 und ergänzend Brown, S. 98-105.

²⁰ Brown, S. 253-283; West, S. 19-23, S. 319-324 und S. 558f., und weiterhin die einschlägigen Aufsätze in O. Kaiser, *Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit*, BZAW 161, Berlin und New York 1985, und ders., *Gottes und der Menschen Weisheit*, BZAW 261, Berlin und New York 1998, S. 18-42; bzw. zu den griechischen Vorstellungen H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley u.a. 1971; E.A. Havelock, *The Greek Concept of Justice. From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge/Mass. und London 1978, und zur westasiatischen Wurzel der entsprechenden griechischen Vorstellungen West, S. 124-128, S. 135-137 und S. 321f., und schließlich den Sammelband von J. Assmann, B. Janowski und M. Welker, Hg., *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, München 1998.

²¹ Vgl. dazu E. Johnson, *ThWAT I*, 1973, Sp. 384-389 mit West, S. 124-130.

²² Vgl. dazu O. Kaiser, *Gerechtigkeit und Heil bei den israelitischen Propheten und griechischen Denkern des 8.-6. Jahrhunderts*, NZStH 11, 1969, S. 312-328 = ders., BZAW 161, S. 24-40.

²³ Vgl. dazu E. Otto, *Art. Recht/Rechtsphilosophie. I. Recht und Rechtswesen im Alten Orient und im Alten Testament*, TRE XXVIII, Berlin und New York 1997, S. 197-209; zur Theologisierung des Rechts im Alten Testament auch O. Kaiser, GAT I, S. 300-317.

²⁴ Vgl. dazu z.B. M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion I: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, HAW V,2.1, München ²1955, S. 640-644; G.R. Morrow, *Plato's Cretan City. An Historical Interpretation of the Laws*, Princeton 1960 (²1993), S. 23-26; S. 33f. und S. 406-408; H. Lloyd-Jones, *Justice*, S. 6f.; O. Kaiser, *Gott und Mensch als Gesetzgeber in Platons Nomoi*, in: B. Kollmann, W. Reinbold und A. Steudel Hg., *Antikes Judentum und Frühes Christentum. FS H. Stegemann*, BZNW 97, Berlin und New York 1999, S. 278-295 = unten, S. 63-80, und zuletzt K.-J. Hölkeskamp, *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland*, Hist.ES 131, Stuttgart 1999, S. 47f.

auf dem Gebiet der Kultpraxis²⁵ und nicht zuletzt auf dem der Unterwelts- und Seelenvorstellung nachweisen.²⁶

Gewiß dürfen die zwischen den beiden Religionen bestehende Unterschiede nicht übersehen werden. Sie fallen jedem Leser des Alten Testaments und der Homerischen Epen ins Auge. Als Beispiel seien die Erzählungen von der himmlischen Ratsversammlung in Hiob 2,1-7 und der olympischen im 1. Gesang der Odyssee V.26-95 und 96-310 gewählt. Beide sind insofern kompatibel, als sie der Verteidigung der göttlichen Gerechtigkeit dienen.²⁷ Die jüdische Dichtung konzentriert sich ganz auf den knappen Dialog zwischen Gott und dem Satan, in dem selbstverständlich Gott das letzte Wort besitzt, um dann die Folgen für Hiob in einem einzigen Vers zu berichten. Die griechische gibt dem Dialog zwischen dem Göttervater und seiner Tochter breiten Raum, wobei Athene, nachdem sie ihr Ziel erreicht hat, nach eigenem Willen handelt: Erst schildert Athene in epischer Breite den Aufenthaltsort und die Leiden des Helden auf der baumreichen Insel der Kirke. Dann erklärt ihr Zeus nicht weniger ausführlich, warum Poseidon dem Manne zürnt. Anschließend werden wir nicht nur über Athenes Entschluß unterrichtet, Hermes zu Kirke zu senden und ihr Odysseus' Freilassung zu befehlen, sondern wir begleiten sie weiterhin bei ihrem Besuch bei Telemachos in dem von den Freiern belagerten Haus seines Vaters. In der alttestamentlichen Erzählung wird von der himmlischen Welt nur insofern gesprochen wie es für das Verständnis des göttlichen Handelns am Menschen erforderlich ist.²⁸ Zu sehen gibt es hier nichts als am Ende den am ganzen Leib von Geschwüren

²⁵ Vgl. dazu M. Gleis, *Bamah*, S. 198-220; J.P. Brown, S.183-218; West, S. 33-45, und breit ausholend die archäologischen Zeugen für die religionsgeschichtlichen Verknüpfungen zwischen West und Ost vorführend Buchholz, S. 563-707.

²⁶ Vgl. z.B. Hom. *Od.* XI, 34ff. mit I Sam 28 und dazu O. Kaiser, in: ders. und E. Lohse, *Tod und Leben*, *KonBib* 1001, Stuttgart u.a. 1977, S. 25-48; J. Tropper, *Nekromantie im Alten Orient und im Alten Testament*, *AOAT* 223, Neukirchen-Vluyn 1989, S. 205-227, zur Nekromantie in Ugarit H. Niehr, *Religionen in Israels Umwelt*, *NEB.AT.E* 5, Würzburg 1998, S. 64-66, und West, S. 50f., S. 426f. sowie zu der weiteren Parallele in Aischyl. *Pers.* 623-842 West, S. 550-552. Zum Fortwirken der Tradition auch A. Dieterich, *Nekyia*. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse, Leipzig und Berlin ²1913 = Darmstadt ³1969.

²⁷ Zum Hiobprolog vgl. O. Kaiser, *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deutero-kanonischen Schriften des Alten Testaments III: Die poetischen und weisheitlichen Werke*, Gütersloh 1994, S. 81f., zu seiner *Genese W.-D. Syring*, *Hiob und sein Anwalt*. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte, Diss. Tübingen 1998/99, und zur *Odyssee* als einer Theodizeedichtung W. Jaeger, *Paideia*. Die Formung des griechischen Menschen I, Berlin und Leipzig 1936, S. 85f.

²⁸ Siehe dazu auch den Vergleich der Schilderung der Narbe des Odysseus in *Od.* XIX,360ff. mit der Erzählung von der Opferung Isaaks in *Gen* 22 von E. Auerbach, *Mimesis*. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Sammlung Dalp 90, Bern ²1959, S. 5-27.

bedeckten Hiob.²⁹ Es geht im Alten Testament nicht um die Anschauung der himmlischen Welt, sondern um ihr Eingreifen in die irdische.³⁰ Die kanaanäische epische Tradition hat im Alten Testament keinen Niederschlag gefunden.³¹ So verstehen wir das Urteil, zu dem seinerzeit Erich Auerbach aufgrund eines Vergleichs der biblischen Erzählung von Isaaks Opferung in Gen 22 und der Schilderung der Narbe des Odysseus Od. XIX,360-393.467-490 gelangt ist: „Die Welt der Geschichten der Heiligen Schrift begnügt sich nicht mit dem Anspruch, eine geschichtlich wahre Wirklichkeit zu sein – sie behauptet, die einzig wahre, die zur Alleinherrschaft bestimmte Welt zu sein. ... Die Geschichten der Heiligen Schrift werben nicht, wie die Homers, um unsere Gunst, sie schmeicheln uns nicht, um uns zu gefallen und zu bezaubern – sie wollen uns unterwerfen, und wenn wir es verweigern, so sind wir Rebellen“.³² Der Glaube an den einen, sich in Israels Geschick der Welt offenbarenden Gott ist herrisch und exklusiv. Die homerische Welt ist gewiß nicht ohne Tragik und Größe, aber ihr polytheistischer Horizont läßt der dichterischen Phantasie seine Freiheit.

Die geistige Mitte der Hebräischen Bibel ist die Tora, die göttliche Weisung, die dem Israel aller Zeiten und an allen Orten gilt (Dtn 29,13f.). Sie regelt ein für alle mal Israels Verkehr mit seinem Gott, mit den Brüdern und mit den Fremden.³³ Die olympische Religion stellte dagegen ein der Vielfalt der Poleis entsprechendes System von Ritualen und Mythen dar.³⁴ Gewiß galten in ihnen allen grundsätzlich die ungeschriebenen göttlichen Gesetze.³⁵ Aber darüber hinaus gab es keine kodifizierten Absolutheitsansprüche der Götter.³⁶ Trotzdem können wir festhalten, daß in beiden Religionen der höchste Gott als Wächter des Rechts

²⁹ Vgl. auch Dtn 4,15b.

³⁰ Vgl. dazu auch O. Kaiser, GAT II: Wesen und Wirken. Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen, UTB 2024, Göttingen 1998, S. 312-317.

³¹ Daß diese aus Babylonien und Ugarit bekannte Gattung noch um die Wende des 8. zum 7. Jh. v.Chr. in Phönizien beheimatet war, macht West, S. 99f., anhand des Reliefs auf der Innenseite der aus Praeneste stammenden Silberschale Rom, Villa Giulia 61565 wahrscheinlich.

³² E. Auerbach, S. 17.

³³ Vgl. dazu auch O. Kaiser, The Law as Center of the Hebrew Bible, in: M. Fishbane und E. Tov, Hg., „Sha'arei Talmon“. FS Sh. Talmon, Winona Lake/Ind. 1992, S. 93-104 bzw. ders., GAT I, S. 329-353.

³⁴ Zu den Riten der Polisreligion der archaischen und klassischen Zeit vgl. L. Bruit Zaidmann und P. Schmitt Pantel; übers. A. Wittenburg, München 1994, S. 29-140.

³⁵ Vgl. dazu z.B. V. Ehrenberg, Anfänge des griechischen Naturrechts, AGPh 35, 1923, S. 119-143 = ders., Polis und Imperium. Beiträge zur Alten Geschichte, hg. v. K.F. Strohecker und A.J. Graham, Zülich und Stuttgart 1965, S. 359-379.

³⁶ Vgl. dazu W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, RM 15, Stuttgart u.a. 1977, S. 32f., zu weiteren entscheidenden Unterschieden zwischen den griechischen Göttern und dem christlichen Gott, wie sie in der Bibel präformiert sind, vgl. auch Zaitmann und Schmitt Pantel, S. 19f.

galt und es in der griechischen eine lebendige Unterströmung gab, die den göttlichen Rechtsanspruch auch jenseits des Grabes aufrecht erhielt.

3. *Die Begegnung zwischen Juden und Griechen.* Die Begegnung zwischen dem Griechen- und dem Judentum besitzt eine Vor- und eine eigentliche Geschichte. Ihre Vorgeschichte reicht vom ausgehenden 7. Jh. v. Chr. bis zum Ende der Perserzeit. Ihre Geschichte vollzog sich zwischen der Besetzung Palästinas durch Alexander den Großen 332 und der römischen Eroberung Jerusalems 63 v. Chr. bzw. (rechnen wir die frühe Kaiserzeit dazu)³⁷ der Zerstörung des Zweiten Tempels 70 bzw. der Jerusalems 135 n. Chr.³⁸

Von einer griechischen Präsenz in Juda erfahren wir erstmals in den aus dem letzten Regierungsjahr König Jojakims (598/97) stammenden Ostraka aus der südjudäischen Grenzfestung Arad: Offenbar besaß nicht nur der neubabylonische König Nebukadnezar (604-562),³⁹ sondern auch der judäische König griechische Söldner.⁴⁰ Später hatte die Anwesenheit im persischen Dienst stehender griechischer Soldaten in Palästina das Nachkommen griechischer Händler zur Folge und wurde dadurch für den kulturellen Austausch bedeutungsvoller.⁴¹ Solche Kaufleute lassen sich zumal in der Provinz Dor nachweisen.⁴² Das sich vom Indus bis zur kleinasiatischen Westküste erstreckende Perserreich bildete einen Wirtschaftsraum, der auch griechischen Händlern und Kaufleuten ein reiches Betätigungsfeld bot.⁴³ Denkwürdig bleibt es schließlich, daß der Pharao Tachos im Jahre 360 in seinem Heer ein angeblich 10.000 griechische Söldner umfassendes Kontingent besaß und mit ihnen nach Palästina und Syrien

³⁷ Vgl. dazu auch H.-J. Gehrke, *Geschichte des Hellenismus*, OGG 1 A, München 1990, S. 3.

³⁸ Vgl. dazu M. Hengel, collab. Ch. Marksches, *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ*, London und Philadelphia 1989.

³⁹ Alk. 50 (D) = 350 (LP).

⁴⁰ Vgl. die Arad-Ostraka Y. Aharoni, *Arad Inscriptions. English Edition*; ed. and rev. A.F. Rainey, Jerusalem 1981, Arad (6) 1; 2; 4; 5; 7; 8; 11; 14 und 17 bei J. Renz und W. Rölling, *Handbuch der althebräischen Epigraphik I: J. Renz, Die althebräischen Inschriften I: Text und Kommentar*, Wiesbaden 1995, S. 353-382 und dazu bes. S. 353f. und zu ihrer vermutlich ins Jahr 598/97 fallenden Datierung S. 348f.; Arad (6) 1 und 18 auch bei D. Conrad, in: *TUAT I/3*, Gütersloh 1984, S. 251f.

⁴¹ Zur Lage Palästinas und besonders Judas in der Perserzeit vgl. E. Stern, *The Persian Empire and the Political and Social History of Palestine in the Persian Period*, CHJ I, 1984, S. 70-87, bzw. P.R. Ackroyd, *The Jewish Community in Palestine in the Persian Period*, ebd., S. 130-161.

⁴² Vgl. dazu E. Stern, *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period*, Warminster und Jerusalem 1973, S. 242, zur Verbreitung griechischer Keramik und anderer Gerätschaften im Lande S. 232-236, bzw. knapper Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, New York und London 1971, S. 61f.

⁴³ Vgl. die Skizze der Situation Judas unter persischer Verwaltung von H. Weippert, *Palästina in vorhellenistischer Zeit. Mit einem Beitrag von L. Mildeberg*, Hb. der Archäologie. Vorderasien II/1, München 1988, S. 687-692, bes. S. 692.

vordrang, um damit das klassische Vorfeld zum Schutz vor den vorderasiatischen Mächten zurückzugewinnen. Trotz der militärischen Beratung des Pharaos durch den spartanischen König Agesilaos und der Führung der Flotte durch den Athener Chabrias blieb auch dieser letzte ägyptische Vorstoß nach Palästina aufgrund der Ausrufung Nektanebos II. zum Gegenkönig erfolglos.⁴⁴ Aber die Jahrhunderte lange Präsenz griechischer Söldner und Händler in Palästina dürfte zumindest bei denen, die mit ihnen aufgrund ihres Amtes oder ihrer Interessen verkehrten, eine kontinuierliche Zunahme griechischer Sprachkenntnisse zur Folge gehabt haben, mögen diese auch zunächst so primitiv wie möglich gewesen sein.⁴⁵

Ähnlich wie in Kleinasien⁴⁶ begann die Hellenisierung Palästinas zwar nicht erst mit dem Alexanderjahr 333/332 v. Chr., doch wurde sie ihm in seiner Folge zum Schicksal. Die nach dem Tod Alexanders 323 einsetzenden Kämpfe um die Wahrung der Reichseinheit erwiesen sich im Jahr 301 als endgültig gescheitert. Als Südsyrien nach der Schlacht von Ipsos Seleukos I. zugesprochen wurde, hatte es Ptolemaios I. bereits besetzt und weigerte sich, es herauszugeben.⁴⁷ Das hatte zwischen 275 und 168 die sechs Syrischen Kriege zur Folge, in dessen fünftem Antiochos III. in den Jahren 202 und 201 endlich den seleukidischen Anspruch auf Palästina durchsetzen konnte, so daß auch Juda unter seleukidische Herrschaft geriet.⁴⁸ Morton Smith hat ausgerechnet, daß

⁴⁴ Vgl. dazu K.F. Kienitz, Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. bis zum 4. Jahrhundert vor der Zeitwende, Berlin 1953, S. 93-99, und knapp O. Kaiser, Zwischen den Fronten. Palästina in den Auseinandersetzungen zwischen dem Perserreich und Ägypten in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts, in: R. Schnackenburg und J. Schreiner, Wort, Lied, Gottespruch II: Beiträge zu Psalmen und Propheten. FS J. Ziegler, FzB 2, Würzburg 1972, S. 197-206, bes. S. 201f. = ders., Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments. Ges. Studien zur Hermeneutik und zur Redaktionsgeschichte, hg. von V. Fritz, K.-F. Pohlmann und H.-C. Schmitt, Göttingen 1984, S. 189-198, bes. S. 193f.

⁴⁵ Wenigstens anmerkungswise sei die vermutlich für das Jahr 454 bezeugte Zugehörigkeit Dors zum Ersten oder Attisch-Delischen Seebund erwähnt. Dor dürfte der athenischen Flotte kaum über das Jahr 450 hinaus als Stützpunkt auf dem Wege nach Ägypten gedient haben. Vgl. dazu B.D. Merit, H.T. Wade-Gary und M.F. McGregor, The Athenian Tribute Lists I, Cambridge/Mass. 1939, Tribut-Liste A I, Frag. I, S. 154, vgl. S. 483, und III, Princeton, 1950. S. 9ff.; zur politischen Situation K.F. Kienitz, Politische Geschichte, S. 69-77, sowie O. Kaiser, Der geknickte Rohrstab. Zum geschichtlichen Hintergrund der Überlieferung und Weiterbildung der prophetischen Ägyptensprüche im 5. Jahrhundert, in: H. Gese und H.P. Rüger, Hg., Wort und Geschichte. FS K. Elliger, AOAT 18, Kevelaer und Neukirchen-Vluyn 1973, S. 99-106, bes. S. 102-104 = ders., Gegenwartsbedeutung, S. 181-188, bes. S. 184-186.

⁴⁶ Vgl. dazu schon W. Judeich, Kleinasiathe Studien. Untersuchungen zur griechisch-persischen Geschichte des IV. Jahrhunderts v. Chr., Marburg 1892, S. 3-6.

⁴⁷ Vgl. dazu G. Hölbl, Geschichte des Ptolemäerreiches, Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung, Darmstadt 1994, S. 22-25, bzw. knapp H.-J. Gehrke, OGG I A, 1990, S. 38-41.

⁴⁸ Zur Epoche vgl. M. Hengel, The Political and Social History of Palestine from Alexander to Antiochus III, CHJ II: The Hellenistic Age, Cambridge/U.K. 1989, S. 35-78; zum Verlauf der Syrischen Kriege vgl. Hölbl bzw. Gehrke, passim.

Palästina in den 260 Jahren zwischen dem Tod Alexanders 323 und der das Ende der griechisch-hellenistischen Vorherrschaft über den jüdischen Tempelstaat bezeichnenden Eroberung Jerusalems durch Pompejus 63 v. Chr. nicht weniger als 200mal von fremden Heeren durchzogen worden ist.⁴⁹

Juda besaß unter den Ptolemäern und Seleukiden den Status eines nach innen selbständigen *Ethnos* nach der Art eines Tempelstaates. Es wurde von dem Jerusalemer Hohenpriester, dem für die Finanzverwaltung zuständigen Prostaten und dem Synhedrion als dem höchsten ständischen Organ regiert.⁵⁰ Gleichzeitig unterlag es zumal in der gute hundert Jahre währenden Ptolemäerherrschaft deren effektiver Finanz- und Güterverwaltung.⁵¹ Erst den hasmonäischen Hohenpriestern gelang es zwischen 152 und 104 v. Chr. durch eine geschickte Ausnutzung der zwischen den Ptolemäern und Seleukiden bestehenden Rivalitäten und des römischen Interesses an einer *balance of power* auf dem Wege über das Hohepriestertum erst zu Ethnarchen und schließlich (nach außen) zu Königen aufzusteigen.⁵²

Die hellenistische Herrschaft manifestierte sich nicht nur in den griechischen Beamten und Besatzungssoldaten und den sie versorgenden Händlern,⁵³ sondern auch in einem Kranz griechischer, das jüdische Land umgebender *Poleis*.⁵⁴ Das aber bedeutete, daß es von Stätten einer gymnasialen griechisch-hellenistischen Bildung umgeben war.⁵⁵ Denn die Übernahme bürgerlicher Ämter war in den *Poleis* an die Ephebenausbildung geknüpft. Zu ihrem geistigen Kanon gehörten in der Regel außer Homer und Hesiod auch die Tragiker und unter ihnen zumal

⁴⁹ Parties, S. 64 mit S. 231f. Anm. 57.

⁵⁰ Zur ptolemäischen Verwaltung des Jerusalemer Tempelstaates und zu der unter ihr erfolgten wirtschaftlichen Entwicklung des Landes nebst ihren sozialen Auswirkungen vgl. M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr., WUNT 10, Tübingen (1969)³1988, S. 42-55 und S. 76-105 bzw. E. Schürer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - A.D. 135). New English Version, rev. and ed. G. Vermes, F. Millar und M. Black I, Edinburgh 1973, S. 138-142, zur Rolle des Synhedrions und der Verwaltungsordnung des Landes Schürer-Vermes II, 1979, S. 184-236.

⁵¹ Vgl. dazu Hengel, Judentum und Hellenismus, S. 32-42.

⁵² Vgl. dazu ausführlich Schürer-Vermes I, S. 174-242, bzw. J.A. Goldstein, The Hasmonean Revolt and the Hasmonean Dynasty, CJH II, 1989, S. 292-352, bzw. knapp H. Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen II, ATD.E 4/2, Göttingen²1995, S. 483-488, und zu Hintergründen und Ablauf der Religionsverfolgung unter Antiochos IV. K. Bringmann, Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte (175-163 v. Chr.), AAWG.PH III/132, Göttingen 1983, S. 97-140.

⁵³ Vgl. dazu Hengel, Judentum und Hellenismus, S. 21-32.

⁵⁴ Vgl., zu ihnen V. Tcherikover, Hellenistic Civilization and the Jews, New York 1970 (ND), S. 90-116, und Schürer-Vermes II, Edinburgh 1979, S. 85-183.

⁵⁵ Diese Feststellung gilt auch, wenn man sich bewußt ist, daß zwischen ihnen und ihrem Umfeld ein wechselseitiges Geben und Nehmen bestand, wie es J.J. Collins, Jewish Wisdom in the Hellenistic Age, Edinburgh 1998, S. 24, betont.

Euripides sowie die Komödiendichter und hier zumal Menander.⁵⁶ Man kann voraussetzen, daß man in Jerusalem wußte, worauf man sich einließ, als dort 175 v. Chr. unter dem Hohenpriester Jason zusammen mit der Auslage einer Bürgerliste für die Polis *Antiocheia en Hierosolymois* (vgl. II Makk 4,9) ein Gymnasium eingerichtet wurde (I Makk 1,15 und II Makk 4,12-14).⁵⁷

Erinnern wir uns daran, daß sich die jüdische Gemeinde in Alexandrien, dem in mancher Beziehung Athen und gewiß Pergamon überflügelnden geistigen Zentrum der hellenistischen Welt, zum Mittelpunkt des hellenistischen Judentums entwickelte,⁵⁸ haben wir den historischen Hintergrund der Bühne hinreichend ausgeleuchtet, auf der sich die Auseinandersetzung des Judentums mit dem Hellenismus vollzog.

4. *Die Krise des Glaubens an die göttliche Vergeltung bei den Griechen.* Im Laufe des 5. Jh.s v. Chr. wurde die griechische Welt von einer inneren Unruhe ergriffen, die sich in den beiden folgenden Jahrhunderten auch auf die Länder des östlichen Mittelmeers ausbreitete. Hatten die Griechen zu Beginn des 5. Jh.s zweimal den Zugriff der Perser auf ihr Land abwehren können, so verbrauchten sie in der zweiten Hälfte ihre Kraft im großen Peloponnesischen Krieg. Innerlich entsprach dem eine Zersetzung der traditionellen Werte im Lichte einer neuartigen Zuwendung zur Erfahrung. Dadurch wurde auch der traditionelle Glaube an die göttliche Sanktion menschlicher Hybris in Frage gestellt.⁵⁹

Die Ankunft der Krise läßt sich bei den drei großen athenischen Tragikern ablesen. Mit der Heilung der Sinneskrise waren die Philosophen bis zum Ausgang der Antike beschäftigt. Aischylos, der älteste der drei Dramatiker, bekannte sich in seinem 458 aufgeführten *Agamemnon* betont zu dem traditionellen

⁵⁶ Zum Schulprogramm vgl. C. Schneider, *Die Welt des Hellenismus. Lebensformen in der spätgriechischen Antike* (Auszüge aus ders., *Kulturgeschichte des Hellenismus I-II*, München 1967 und 1969), München 1975, S. 105, und T. Middendorp, *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*, Leiden 1973, S. 32, zur Institution M.P. Nilsson, *Die hellenistische Schule*, München 1955.

⁵⁷ Vgl. dazu E. Bickerman(n), *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Berlin 1937, S. 59-65, engl. *The God of the Maccabees. Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt*, transl. H.R. Moehring, *StJLA* 32, Leiden 1979, S. 38-42; zur Diskussion V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization*, S. 161-167 und S. 404-409, und dann einerseits M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, S. 504-507, und andererseits O. Morkholm, *Antiochus IV*, *CHJ* II, 1989, S. 279f.

⁵⁸ Vgl. dazu summarisch J.J. Collins, *Jewish Wisdom*, S. 135-157 und ergänzend M. Kepper, *Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit. Studien zur Sprachgestalt und Theologie der Sapientia Salomonis*, *BZAW* 280, Berlin und New York 1999, bes. S. 197-199.

⁵⁹ Vgl. dazu auch A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford 1960, S. 227-240, und A. Dihle, *Die Krise der Legitimation „gerechter“ Ordnung im Griechenland des fünften Jahrhunderts v. Chr.*, in: J. Assmann u.a., Hg., *Gerechtigkeit*, 1998, S. 141-148.

ihr Vater, es hat sie nicht
 ein sterblicher Menschenleib
 erzeugt; sie läßt Vergessenheit nie,
 nie in den Schlaf eingehn.
 Denn in ihnen groß ist der Gott und altert nicht.

...

Doch wenn einer des Frevels Pfad
 betritt in Worten oder Tat
 ums Recht nicht besorgt und vor der
 Gottheit Wohnstatt ohne Scheu,
 den packe ein schlimmes Schicksal
 für verruchten Übermut!
 Wenn er gewinnt, wo doch Gewinn nicht recht ist,
 unlautrem Tun sich nicht verschließt,
 um dreist ans Unantastbare zu rühren,
 wer darf sich da noch wünschen, von des Zorns Geschoß
 frei zu halten die Seele?
 Denn wenn solche Handlungen in Ehren stehn,
 was soll dann mein Weihntanz?⁶²

Nie zum Nabel der Erde geh'
 ich mehr, zum heiligen, flehend, auch
 zum Tempel von Abai⁶³ nimmer
 oder nach Olympia,
 wenn dies nicht, mit Händen greifbar,
 allen Menschen gelten soll.
 Doch, o Gebieter, heißt du wahrhaft also,
 Zeus, Weltbeherrscher, nicht entgeh'
 es dir und deiner todlos ewigen Allmacht!
 Der Spruch, den einst Laios empfing,⁶⁴ wird
 als entkräftet abgetan, und
 nirgend ist Apoll in Ehren offenbar:
 das Göttliche schwindet.
 Dahin ist die Gottheit.⁶⁵

Wenden wir uns dem dritten und jüngsten unter den großen Tragiker des 5. Jh.s, Euripides, zu, müssen wir ein wenig genauer zusehen, um den vielschichtigen Dichter nicht vorschnell auf eine bestimmte Meinung festzulegen. In ihm tritt uns ein eigentümlich gebrochenes Verhältnis zum überlieferten Glauben entgegen.⁶⁶ Als Beispiel wenden wir uns der nur wenige Jahre nach dem

⁶² D.h.: Dann hat die Tragödie ihren Sinn verloren.

⁶³ Bei dem in Phokis gelegenen Heiligtum handelt es sich um die Stätte eines Apollonorakels, vgl. NEP 1, 1996, Sp. 4f.

⁶⁴ Vgl. Soph. Oid. T. 711-714.

⁶⁵ Sophokles. Dramen. Griechisch-deutsch. Hg. und übers. v. W. Willige, überarb. v. K. Bayer, Mit Anm. und einem Nachw. v. B. Zimmermann, TuscB, München. Zürich ³1995, S. 337 und S. 339.

⁶⁶ Zur Gebrochenheit des euripideischen Denkens vgl. W. Jaeger, a.a.O., S. 440f.; K. Reinhard, Die Sinneskrise bei Euripides, in: ders., Tradition und Geist, Göttingen 1960, S. 226-256, und vor allem E.R. Dodds, Euripides als Irrationalist (CIR 43, 1929), in: ders., Der

König Ödipus aufgeführten Hekabe zu.⁶⁷ Jedem Leser oder besser noch Besucher ihrer Aufführung prägen sich die Worte des von der griechischen Heeresversammlung zu der gefangenen trojanischen Königin Hekabe gesandten Boten Talthybios ein, die er der Ausrichtung seines schweren Auftrag voranschickt, ihr von der als Totenopfer gedachten Abschachtung ihrer jüngsten Tochter Polyxene auf dem Grabe Achills zu berichten und sie zu ihrer Beisetzung aufzufordern. Angesichts der von den Schicksalsschlägen gebrochen am Boden liegenden Königin wendet er sich an Zeus, der für die Menschen hinter der Rätselhaftigkeit des Schicksals zu verschwinden droht (Hec. 488-490):⁶⁸

O, Zeus, ich frage, siehst du deine Welt?
Ist deine Allmacht nur ein leerer Wahn
und blindes Schicksal führt das Regiment?

Ehe man diese Verse für die Meinung des Dichters ausgibt, muß man freilich zwei weitere Stellen berücksichtigen, in denen vom Walten der Götter die Rede ist. Bei der ersten handelt es sich um die heuchlerischen Worte des thrakischen Fürsten Polymestor. Er weiß nicht, daß Hekabe bereits über die von ihm unter frevlerischem Bruch des Gastrechts⁶⁹ vollbrachte Ermordung ihres jüngsten Sohnes Polyxenos Bescheid weiß. Nachdem Polymestor scheinheilig das Los des Priamos und das schreckliche Geschick Hekabes beklagt hat, die gerade ihre Tochter Polyxene verloren hat, bezichtigt er die Götter wegen ihres Verwirrung stiftenden Handelns, nicht ahnend, daß er dabei ist, diesem selbst zum Opfer zu fallen (956-960):⁷⁰

Was bleibt uns sicher? Aller Ruhm vergeht
Und jedes Glück verkehrt sich in ein Leid!
Die Götter selber rühren alles um,
Verwirren uns, so daß wir ganz bestürzt
Sie ehren müssen.

Denn offenbar wähnte sich Polymestor bei seiner Untat sicher, weil ihm das Orakel des Dionysos den Sprung Hekabes in die Fluten und ihre Verwandlung in eine Hündin sowie die Ermordung Agamemnonns und Kassandras durch Klytimestra vorausgesagt hatte. Durch seine Hoffnung auf den Gewinn weiterer trojanischer Schätze ließ er sich mit seinen beiden Söhnchen in das Zelt

Fortschrittsgedanke in der Antike (The Ancient Concept of Progress, Oxford 1973), übers. v. K. Morgenthaler, BAW.FD, Zürich und München 1977, S. 97-112.

⁶⁷ Zum Aufbau und zur Einheit der Tragödie vgl. A. Lesky, *Tragische Dichtung*, S. 329-338.

⁶⁸ Übers. E. Buschor, Euripides. *Sämtliche Tragödien und Fragmente*. Griechisch-deutsch, II: Die Kinder des Herakles. Hekabe. Andromache, hg. v. G.A. Seeck, II, TuscB, München 1972, S.109.

⁶⁹ Vgl. Agamemnonns Zurückweisung der Behauptung Polymestors, er habe Polyxenos als dessen Feind erschlagen, in 1240-1251.

⁷⁰ Übers. E. Buschor, a.a.O., S. 139.

Hekabes locken,⁷¹ die ihm die Augen austach und seine Knaben zerstückelte. Den Freiraum für ihre Rache aber hatte die versklavte Königin Agamemnon mit der Erinnerung an die Pflicht abgerungen, den Bruch des Gastrechts zu sühnen (798-805).⁷²

Wir sind wohl schwache Sklaven, doch es gibt
Auch starke Götter, ein noch stärkeres Recht,
Ein Recht, das uns den Götterglauben schenkt
Und Gut und Böse klar erkennen läßt.
Du bist sein Hüter. Kommt es je zu Fall,
Wird nicht bestraft, wer seinen Gast erdolcht,
Sich an der Götter Heiligtum vergreift,
Gibts unter Menschen nie ein gleiches Maß.

Die Ansicht, daß die Götter und alle Rechtsanschauungen mit diesen Worten als ein Produkt menschlichen Denkens gekennzeichnet werden,⁷³ wird der Differenziertheit des euripideischen Denkens kaum gerecht: Das Gesetz steht nach diesen Worten über den Göttern, die im Interesse seiner Durchsetzung walten. Seine Gültigkeit veranlaßt die Menschen, an die Götter zu glauben und ist der Quell der Unterscheidung zwischen Gut und Böse.⁷⁴ Dabei ist unter dem *Nomos* nicht die positive Gesetzgebung der Polis, sondern das ungeschriebene, göttliche Recht zu verstehen. Auf der anderen Seite läßt es der Dichter im Zeushymnus der *Troerinnen* offen, ob der Gott Menschengestalt oder Weltgesetz ist (Z. 886).⁷⁵ Indem Agamemnon Hekabe zur Rache freie Bahn gibt, anerkennt er die Pflicht, diesem Recht Geltung zu verschaffen.⁷⁶ Hinderte er Hekabe an ihrer Mutterpflicht, den Sohn zu rächen, würde er nach herkömmlichem Glauben den Zorn der Götter auf sich ziehen. Das läßt der Dichter freilich unangesprochen.

Den geblendeten und seiner Söhne beraubten Polymestor befiehlt Agamemnon am Ende des Dramas auf eine leere Insel zu verbringen. Doch vorher rächt sich der Thraker an Hekabe und an Agamemnon mit der Mitteilung, welches Unheil beide nach dem Gottesspruch erwartet.⁷⁷ So verdüstert das un-

⁷¹ Vgl. den Kommentar des Chores in 1024-1233, der in dem Kommenden das Walten der Dike und der Götter erkennt.

⁷² Übers. Buschor, a.a.O., S. 129.

⁷³ Vgl. in diesem Sinne z.B. M. Pohlenz, *Die griechische Tragödie I*,² 1954, S. 282, aber auch F. Heinimann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel 1945 = Darmstadt 1978, S. 120f.

⁷⁴ Vgl. dazu C. Wildberg, *Hyperesie und Epiphanie. Ein Versuch über die Bedeutung der Götter in den Dramen des Euripides*, Zet 109, München, S. 137-149; ders., *Die Gerechtigkeit des Zeus in den Dramen des Euripides*, in: J. Jeremias, Hg., *Gerechtigkeit und Leben im hellenistischen Zeitalter*, BZAW 296, Berlin und New York 2001, 1-20.

⁷⁵ Vgl. dazu unten, S. 15 Anm. 78.

⁷⁶ Vgl. 844f.: Der edle Mann steht im Gefolg des Rechts/ Bekämpft die Übertreter, wo er kann.

⁷⁷ 1257-1292.

heilschwangere Orakel am Ende den Blick. Der ausziehende Chor der ihr hartes Los beklagenden Trojanerinnen endet mit einem *sterrà gàr anángke*: „*Unerbittlich wartet das Schicksal.*“

Die Götter greifen in dieser Tragödie unmittelbar nur durch den Spruch des thrakischen Gottes ein, während die Menschen durch ihre Taten das ihnen bestimmte Schicksal vollziehen. Die zum Opfer bestimmte Polyxene nimmt es in heroischer Entschlossenheit auf sich. Sie verzichtet darauf, Odysseus als Bittflehende zu berühren und ihn damit, sollte er sich ihrer Bitte verweigern, dem Zorn des Zeus auszuliefern, weil sie den Tod einem Leben ohne Würde und Wert vorzieht (550-578). Die an ihrem Sklavenlos und dem Jammer über den Verlust ihrer Kinder zerbrochene Hekabe erhebt sich über ihr Elend, aber auch über die dem Menschen gesetzten Grenzen in der mit berechnender Grausamkeit vollzogenen Rache, um dann dem Götterspruch zu verfallen und in eine Hündin verwandelt ihr Grab zu finden. So nehmen die Hauptpersonen des Stücks ein ihrem Charakter gemäÙes Ende.⁷⁸ Vollzieht sich darin die Gewalt des über den Göttern stehenden *Nomos* oder die undurchdringliche Macht des Schicksals? Suchte Euripides die Lösung der zum Problem gewordenen göttlichen Gerechtigkeit in der Erkenntnis, daß Zeus als der Vertreter der universalen Weltordnung der allein weise ist, der Zeus genannt und doch nicht genannt werden will, und daß auch Dike als die Gerechtigkeit bezeichnet werden will und nicht will?⁷⁹ Wir bleiben im Ungewissen. Die Antwort auf die von Talthybios an Zeus gerichtete Frage, sollte sich der Zuschauer wie der heutige Leser am Ende selbst geben.

Diese wenigen Beispiele zeigen, wie sich bei den drei großen Tragikern Athens in sich steigernder Weise die Sinneskrise spiegelt, die auf dem Verlust des traditionellen Glaubens an das Walten der göttlichen Gerechtigkeit beruht.⁸⁰ Diese Krise setzte um die Mitte des 5. Jh.s ein und wird in der Regel mit dem Wirken der Sophisten verbunden, die damals auch in Athen auftraten, die Tradition in Frage stellten und unter Verweis auf die Welt der Erfahrung den zu den Staatsämtern drängenden Jünglingen die dafür nötigen Kenntnisse zu

⁷⁸ Vgl. dazu C. Wildberg, *Hyperesie*, *Zet* 109, 2002, S. 132-139.

⁷⁹ So H. Lloyd-Jones, *Justice*, 1971, S. 155; vgl. Eur. Tro. 884-888 (Übertragung W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen I*, Berlin und Leipzig ²1936 [ND]): *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.*

⁸⁰ Vgl. dazu ausführlich H. Lloyd-Jones, *Justice*, S. 79-128 und S. 151-155. Diesem Verlust der Gewißheit der göttlichen Gerechtigkeit ging der der subjektiven Überzeugung, selbst im Recht zu sein, voraus, ein Prozeß, der sich bei Theognis ankündigt. Ihm entspricht das Zurücktreten der Rede von der Dike zugunsten der Tugend der *dikaïosyné*, der Gerechtigkeit, die nun zum aufgegebenen Ziel des Handelns wird; vgl. dazu E. Wolf, *Rechtsdenken I*, S. 329-334.

vermitteln versprochen.⁸¹ Die von ihnen betriebene Aufklärung fand ihren exemplarischen Ausdruck in der Gegenüberstellung von Natur und Gesetz, von *physis* und *nomos*.⁸² Das neue Denken durchdrang die ganze Lebenswirklichkeit, spiegelte sich in der Kunst⁸³ und machte auch nicht vor dem göttlichen Gesetz halt.⁸⁴ Die banale, von den Sophisten nicht unbedingt beabsichtigte Wirkung war, daß an die Stelle der Ehrfurcht vor den ungeschriebenen, der göttlichen Sanktion unterstehenden Gesetzen die praktische, lediglich auf den eigenen Vorteil bedachte Klugheit als das vermeintlich der *physis* Gemäße trat.⁸⁵

Als Beleg für diese Gesinnung brauchen wir nur an die dem Kallikles von Platon im *Gorgias* (482 c 4-486 d 1) in den Mund gelegte Rede zu erinnern. Kallikles, ein ehrgeiziger junger Athener mit politischen Ambitionen, der die Sophisten verachtet (520 a 1) und die Philosophen mitleidig belächelt (484 c 4-485 e 2),⁸⁶ bezeichnet in seiner Schlußrede die herrschenden Gesetze als dem Gesetz der Natur widersprechend und ein bloßes Mittel zur Unterdrückung der Stärkeren durch die Schwächeren.⁸⁷

5. Die philosophische Überwindung der Krise bei Platon und in der Frühen Stoa. Platon selbst aber hatte sich das Ziel gesetzt, in einer nach seiner Überzeugung rechtlos gewordenen Wirklichkeit dem Staat der Gerechtigkeit den Weg zu bereiten. Wir vergegenwärtigen uns, wie sich die Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist in seinem *opus postumum*, den *Nomoi*, spiegelt.⁸⁸ In dem Vorspruch

⁸¹ Zu ihrer Eigenart und Bedeutung im Horizont des offenen griechischen, auch die Religion einschließenden Diskurses vgl. G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge/U.K. 1981, bes. S. 163-172.

⁸² Vgl. dazu F. Heinemann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel 1945 = Darmstadt³ 1978, S. 110-147, und G.B. Kerferd, S. 111-130.

⁸³ Zu den Entsprechungen zwischen den geistigen Grundzügen der Zeit in Gestalt des Subjektivismus, des Irrationalismus, des Individualismus und einsetzenden Klassizismus in der griechischen Kunst des 5. und 4. Jh.s vgl. J.J. Pollitt, *Art and Experience in Classical Greece*, Cambridge/U.K. 1972, passim, und zu der im 5. Jh. einsetzenden Politisierung der Bauten und Plätze T. Hölscher, *Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten*, SHAW 7, 1988, S. 84-104.

⁸⁴ Vgl. zu ihm auch V. Ehrenberg, *Anfänge des griechischen Naturrechts*, *Archiv für Philosophie* Abt. I, *Archiv für Gesch. der Philosophie* 35, 1923, S. 119-143 = ders., *Polis und Imperium. Beiträge zur Alten Geschichte*, hg. v. K.F. Strohecker und A.J. Graham, Zürich und Stuttgart 1965, S. 359-379, sowie ders., *Sophokles und Perikles*, S. 40-45.

⁸⁵ Vgl. dazu A.W.H. Adkins, *Merit*, S. 227-240.

⁸⁶ Vgl. E.R. Dodds, *Plato, Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1959 (ND), S. 12-15.

⁸⁷ Zur Position des Kallikles und ihrer Widerlegung vgl. auch T. Irwin, *Plato's Ethics*, New York. Oxford 1995, S. 101-108, und zu den damit verbundenen Schwierigkeiten und Platons schließlicher Lösung auch A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London² 1985 (ND 1999), S. 140f.

⁸⁸ Zu den in ihnen entwickelten politischen Grundsätzen vgl. G.R. Morrow, *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton, NJ 1960 = 1993, S. 521-591, zu

zur Gesetzgebung der *Nomoi* begegnen wir dieser Antithese indirekt noch einmal: Hier läßt er den Athener dem sich selbst überhebenden jungen Aristokraten, der dank seines Reichtums und seiner sonstigen Privilegien und Vorzüge sich selbst überhebend zur Führung berufen wähnt und damit sich und den Staat zugrunderichtet, den Mann gegenüberstellen, der das Maß hält und darin dem Gott ähnlich ist.⁸⁹ Denn Gott und nicht der Mensch ist das Maß aller Dinge (leg. IV 715 e 7-716 d 4).⁹⁰ Dieser Gott ist nach dem orphischen Wort Anfang, Ende und Mitte von allem.⁹¹ Als solcher (so deutet es Plato) ist er die Urvernunft und damit der Ursprung aller irdischen Maße und maßvollen Bewegungen.⁹² Ihm folgt, mythisch gesprochen, bei seinem Walten die rächende Dike auf dem Fuß. Da aber die Seele nach Platons Ansicht unsterblich ist, konnte er es nicht bei den immanenten Folgen der *Hybris* für den Täter belassen, zumal diese auch Unschuldige mit in den Untergang reißt. Daher sicherte er den Glauben an die Unausweichlichkeit und Universalität der göttlichen Gerechtigkeit mittels des Rückgriffs auf den in den Mysterien aktualisierten, in seinen Wurzeln auf schamanischen Erfahrungen⁹³ beruhenden Glauben von der Reinkarnation der Seele: Die Seele durchwandert verschiedene Leiber und erfährt durch sich selbst oder andere Seelen fortgesetzte Veränderungen. Gott aber, der das Beste des Ganzen im Auge hat, gleicht einem Brettspieler, der den Menschen wie einen Spielstein je nach dem Zustand seines Charakters an einen besseren oder schlechteren Ort versetzt (leg. X 903 b 4-e 1). Diese Platzanweisung erfolgte nach dem von Platon in anderen Zusammenhängen ebenfalls rezipierten Mythologem vom Totengericht aufgrund eines jenseitigen

dem Charakter des Buches als einer heuristischen Utopie vgl. W. Drechsler, Platons *Nomoi* als Objekt der Rechtsvergleichung, in: O. Werner u.a., Hg., Brücken für die Rechtsvergleichung, FS H.G. Leser, Tübingen 1998, S. 45-61, bes. S. 52f., und ähnlich schon H.G. Gadamer, Platons Denken in Utopien (1963), in: ders., Griechische Philosophie III: Platon im Dialog, GW 7, Tübingen 1991, S. 270-289, bes. S. 278.

⁸⁹ Vgl. dazu auch D. Roloff, Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben. Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott, UALG 4, Berlin 1970, S. 198-206.

⁹⁰ Daß Platon hier im Gegensatz zum Homomensurasatz des Protagoras formuliert, ist offensichtlich; vgl. DK 80 Protagoras B 1; Plat. *Krat.* 385 e6-386 a1; *Th.* 178 b 3f. und zur Bedeutung der These W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy III: The Fifth Century Enlightenment*, Cambridge/U.K. 1969, S. 181-188 bzw. S. 188-192, und G.B. Kerferd, *Sophistic Movement*, 1981, S. 86-93.

⁹¹ *Orph. frg.* 21 = VS 1 B 6; vgl. auch *Orph. frg.* 21 a und dazu M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983 (1998), S. 89f.

⁹² Vgl. auch DK 22 Heraklit B 2; 50 und 67 und zu Platons Gottesverständnis O. Kaiser, *Gott und Mensch als Gesetzgeber in Platons Nomoi*, in: FS H. Stegemann, BZNW 97, 1999, S. 278-295 = unten, S. 63-80.

⁹³ Vgl. dazu E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley und Los Angeles 1966, S. 140-152 = ders., übers. v. H.-J. Dirksen, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt² 1991, S. 77-87, und z.B. M.L. West, *Orphic Poems*, S. 146-150.

Richterspruches.⁹⁴ Der Mythos rundet bei ihm die Existenzdeutung ab, wo der Logos dafür nicht zureicht.⁹⁵

Die seit der Alexanderzeit nicht abreiende Kette von Kriegen demonstrierte den Vkern der hellenistischen Welt drastisch die Veränderlichkeit aller Dinge und führte dadurch zu einem Vordringen des Glaubens an die Macht des Schicksals.⁹⁶ Gleichzeitig bewirkte die Reduktion der politischen Freiheiten der Städte und Tempelstaaten auf die innere Verwaltung eine Entpolitisierung und Individualisierung. Daher mußten die hellenistischen Philosophen die Frage beantworten, wie der dem Schicksal ausgelieferte Einzelne glücklich zu sein vermag.⁹⁷ Epikur verwies die entwurzelten Menschen auf den Rückzug in den Kreis der Freunde. Die Skeptiker warnten ähnlich wie er, sich in einer dem Denken verschlossenen Welt unbegründeten metaphysischen Sorgen hinzugeben. Und die Stoiker lehrten sie die innere Zustimmung zu dem notwendigen und zugleich göttlichen Gang der Dinge und damit die Versöhnung mit dem Schicksal.⁹⁸

Innen war der größte, bis in die Gegenwart reichende Einfluß beschieden. Daher können wir uns mit gutem Gewissen auf die Skizzierung ihrer Grundposition beschränken.⁹⁹ Dabei wird sich zeigen, daß sie die beiden grundlegenden

⁹⁴ Vgl. Plat. Apol. 40 e 7-41 a 5; Gorg. 524 d 3-525 a 7; Phaid. 113 d 1-114 b 6 und rep. 614 b 8-d 1.

⁹⁵ Zu Platons Umgang mit den Mythen vgl. P. Friedländer, Platon I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit, Berlin ³1964, S. 182-222, und vor allem G. Krger, Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens, Frankfurt am Main ³1963, S. 17f. und O. Kaiser, Der Mythos als Grenzaussage, in: J. Jeremias, Hg., Gerechtigkeit und Leben im hellenistischen Zeitalter, BZAW 296, 2001, 87-116.

⁹⁶ Vgl. dazu z.B. M.P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion II: Die hellenistische und die römische Zeit, HAW V/2,2, München ²1961, S. 200-210 bzw. knapp W. Tarn collab. G.T. Griffith, Hellenistic Civilization, (¹1952) ND, London 1959, S. 340f. = ders., Die Kultur der hellenistischen Welt, bertr. von G. Bayer, Darmstadt 1966, S. 404f.

⁹⁷ Vgl. dazu prinzipiell A.A. Long, Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics, London 1974, bzw. die Darstellungen der Epikurs und seiner Schule durch M. Erler, der Stoa durch P. Steinmetz und des älteren Pyrrhonismus, der Jüngeren Akademie und des Antiochos aus Antiochien durch W. Grler in: H. Flashar, Die Hellenistische Philosophie, ³GGPh IV/1-2, Basel 1994.

⁹⁸ Vgl. dazu M. Forschner, über das Glück des Menschen. Aristoteles. Epikur. Stoa. Thomas von Aquin. Kant, Darmstadt 1993 (²1994), S. 22-44 (Epikur) und S. 45-79 (Stoa) und den von Platon und Aristoteles bis zu den Kynikern reichenden Überblick von L. Schwiendorst-Schönberger, „Nicht im Menschen gründet das Glück“ (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie, HBS 2, Freiburg i.Br. u.a. 1994, S. 251-273.

⁹⁹ Vgl. zum Folgenden O. Kaiser, Determination und Freiheit bei Kohelet und in der Frühen Stoa, NZStH 31, 1989, S. 251-270, bes. S. 260-268 = ders., BZAW 261, S. 115-123; ergänzend zu der dort erwähnten Lit. seien zur stoischen Theologie L.P. Gerson, God and Greek Philosophy, London and New York 1990, S. 142-167, zu ihrer akademischen Kritik S. 167-184 und die vorzügliche Darstellung der stoischen Theologie und des stoischen Freiheitsproblems bei U. Wicke-Reuter, Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa, BZAW 298, 2000, S. 15-54 genannt.

platonischen Gedanken von der die Welt leitenden göttlichen Vernunft und der von ihr bewirkten Schönheit des Ganzen in eigentümlicher Abwandlung ausgestalteten. Den *Logos* oder *Nous*, die Weltvernunft, identifizierten sie ausdrücklich mit Zeus.¹⁰⁰ Ihm als dem aktiven, formativen Prinzip stellten sie den passiven der qualitätslosen Materie gegenüber.¹⁰¹ Die Entdeckung des ursächlichen Zusammenhangs alles irdischen Geschehens verband sich bei ihnen mit dem Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen im Zuge einer von Weltenbrand zu Weltenbrand erblühenden und verlöschenden Welt.¹⁰² Die zweckmäßige, dem Menschen dienende Einrichtung dieser Welt schrieben sie der göttlichen Vorsehung, der *pronoia*,¹⁰³ und die Unentrinnbarkeit ihres Verlaufs der *heimarmene*, der schicksalhaften Notwendigkeit zu, die wiederum mit dem Logos der Welt und damit mit Zeus identisch ist.¹⁰⁴ Aufgabe und Glück des Menschen ist es, in Übereinstimmung mit diesem geordneten Gang der Welt zu leben und dabei das eigenste Schicksal als unvermeidlichen Teil des in seinem Ganzen schönen und sinnvollen Kosmos¹⁰⁵ zu akzeptieren;¹⁰⁶ denn Güter und Übel können nur zusammen, aber nicht getrennt voneinander existieren.¹⁰⁷ Mithin ist alles, was geschieht, notwendig.¹⁰⁸ Der Mensch vermag dem, was ihm widerfährt, zuzustimmen oder sich ihm innerlich zu widersetzen, zu verändern vermag er es nicht. In diesem Sinne heißt es in dem Zeusegebet des Kleantes (331/0-232/1) (SFV I,527):¹⁰⁹

Führe du mich, o Zeus, und du, Pepromene,
 wohin der Weg von euch mir ist bestimmt!
 Ich folg' euch ohne Zaudern. Sträub' ich mich,
 so handl' ich schlecht, – und folgen muß ich doch.¹¹⁰

So ist es letztlich die innere Haltung des Menschen, die über sein Glück oder Unglück entscheidet, nicht aber der äußere Verlauf der Dinge, die alle Zeus sind.

6. *Hellenistische Argumente bei der Bewältigung der jüdischen Sinneskrise.*
 Glücklicherweise ist es nicht unsere Aufgabe, die geistige Auseinandersetzung

¹⁰⁰ DL VII, 147-148, SVF I, 163 und II, 1021; vgl. schon Plat. Phil. 30 c 2-d 4.

¹⁰¹ DL VII, 134, SVF I, 85. Zur stoischen Theologie vgl. U. Wicke-Reuter, a.a.O.

¹⁰² SFV II, 623 und 625; vgl. Herkalit B 30.

¹⁰³ DL VII, 147; SVF II, 1021; 1169 und 1170.

¹⁰⁴ SFV II, 913.

¹⁰⁵ SFV III, 1009.

¹⁰⁶ DL VII, 87-89; SFV III, 16.

¹⁰⁷ SFS II, 1179f.

¹⁰⁸ SFV II, 913 und 917.

¹⁰⁹ Übertragung M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung I*, Göttingen³ 1964, S. 106.

¹¹⁰ Drastischer ist das *fata nolentem trahunt, volentem ducunt* durch Chrysipp in Anlehnung an Zenon mittels des Vergleichs des Menschen mit einem vor einen Karren gespannten Hund beschrieben (SFV II, 975).

des Judentums mit dem Hellenismus als ganze darzustellen.¹¹¹ Denn schon das uns gesetzte Ziel, seinen Einfluß auf die alttestamentliche Theologie nachzuweisen, erweist sich als komplex genug. Wir übergehen hier daher den hellenistischen Kontext der Liebesdichtung des Hohen Liedes mit ihrer in religiöse Urgründe reichenden und nun säkularisierten Metaphorik.¹¹² Und wir versagen es uns nicht minder, auf die jüdische-alexandrinische Dichtung wie z.B. die *Exagoge* des Tragikers Ezechiel einzugehen.¹¹³ Auch von der Geschichte des Judas Makkabaios des Jason von Kyrene, die wir als ein jüdisches Exempel der pathetisch-rhetorischen hellenistischen Historiographie betrachten dürfen, soll hier nicht die Rede sein, wiewohl sie uns in der Epitome des 2. Makkabäerbuches überliefert ist.¹¹⁴

Wir beschränken uns vielmehr auf die Skizzierung des Beitrages, den griechische Dichtung und griechisches Denken als ein Hilfsangebot (Norbert Lohfink)¹¹⁵ bei der Lösung der für die alttestamentliche Religion schlechthin zentralen Frage nach der Gerechtigkeit Gottes geleistet haben. Dem gemäß müssen wir unsere Aufmerksamkeit zumal auf das Hiobbuch, den Kohelet, die Weisheit Ben Siras und die Weisheit Salomos richten. Das erscheint im Blick auf die drei zuletzt genannten Schriften selbstverständlich, während die Erwähnung des Hiobbuches in diesem Zusammenhang eher befremdlich erscheinen dürfte.

a) *Das Hiobbuch als skeptisches Literaturwerk.* Die in den c.3-39* den Kern des Hiobbuches bildende Dialogdichtung von Hiob und seinen drei Freunden liegt heute in einer mehrfach überarbeiteten Gestalt vor, in der sich ein rund zwei Jahrhunderte umfassendes Ringen der jüdischen Weisen mit dem Problem des unschuldigen Leidens spiegelt.¹¹⁶ In ihrer Grundfassung protestiert sie gegen die Gleichsetzung von Leid und Schuld und verweist statt dessen auf die Unerforschlichkeit der göttlichen Schicksalslenkung. Sie reiht sich damit in die gegenüber der Tradition und auf die Wahrnehmung der Wirklichkeit drängende Strömung ein, die zu Beginn des 4. Jh.s v. Chr. offensichtlich auch die Levante erreicht hatte.¹¹⁷ Um diese These zu belegen, reicht der Hinweis auf den fun-

¹¹¹ Vgl. dazu vor allem M. Hengel, Judentum und Hellenismus.

¹¹² Vgl. dazu H.-P. Müller, Vergleich und Metapher im Hohenlied, OBO 56, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1984, bes. S. 45-51 und ders., Das Hohelied, in: ATD 16/2, Göttingen 1992, S. 3-5.

¹¹³ Vgl. die Bearbeitung von N. Walter, JSHRZ IV/2, Gütersloh 1977, S. 113-133.

¹¹⁴ Vgl. dazu C. Habicht, JSHRZ I/3, Gütersloh 1979, S. 189.

¹¹⁵ Vgl. dazu N. Lohfink, Kohelet, NEB, Würzburg 1980 (⁴1993), S. 9, bzw. ders., Der Bibel skeptische Hintertür, Studien zu Kohelet, SBAB.AT 26, Stuttgart 1998, S. 17.

¹¹⁶ Zur Literarkritik des Buches vgl. M. Witte, Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21-27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches, BZAW 230, Berlin und New York 1994, bzw. das Referat bei O. Kaiser, Grundriß III: Die poetischen und weisheitlichen Werke, Gütersloh 1994, S. 73-82, und auch W.-D. Syring, Hiob und sein Anwalt.

¹¹⁷ Vgl. dazu auch K.J. Dell, The Book of Job as Sceptical Literature, BZAW 197, 1991, S. 159-161 und S. 168-170.

damentalen Einspruch Hiobs in c.21 aus. Sein in V.17 in Frageform erhobener Einwand, wie oft der Frevler Lampe erlischt, stellt die inzwischen offenbar zur Herrschaft gelangte Ansicht geradezu statistisch in Frage; denn nach ihr spiegelt sich das unterschiedliche Schicksal der Gerechten und der Frevler eindeutig in ihrem Ergehen, so daß das Licht der einen hell leuchtet, während das der anderen verlöscht (Prov 13,9).¹¹⁸ In ähnlicher Weise appelliert auch seine in den V.29ff. gestellte Frage zugunsten der Erfahrung gegen die herrschende Lehre: Wer die Wanderer befragt, könnte von ihnen erfahren, daß gerade die Bösen die Katastrophen überleben und niemand es wagt, sie zur Rechenschaft zu ziehen, so daß sie schließlich in Ehren zu Grabe geleitet werden. Nachdem es den drei weisen Freunden Hiobs nicht gelungen ist, ihn von dem Gegenteil zu überzeugen, und ihm Elifaz als der Älteste unter ihnen offen erklärt hat, daß seine Leiden nur Folge seiner Missetaten sein können und er sich nur durch seine Umkehr zu Gott retten könne (c.22), bleibt Hiob angesichts seiner Unschuldsgewißheit (27,1-6) nur noch die Appellation bei Gott selbst (31,35-37). Aber der im Wetter erscheinende Gott weist nun seinerseits den Dulder mit einer Kette von Fragen nach den Geheimnissen der Schöpfung in seine irdischen Schranken: Dem Menschen ist die Einsicht in die göttliche Schicksalslenkung verwehrt.¹¹⁹

Der vermutlich bereits frühhellenistisch zu datierende Verfasser der Elihureden (Hiob 32-37) suchte die nach seiner Überzeugung in den Freundesreden enthaltenen Mängel zu korrigieren, um so die traditionelle Lehre zu rechtfertigen.¹²⁰ Deshalb führte er nicht nur die bruchlos aufeinander folgenden vier Reden Elihus, sondern nach meiner Ansicht auch einen die Gottesrede beantwortenden Widerruf Hiobs in 40,3-5+42,2.5-6 ein. Für unser Thema ist zumal die zweite neu eingefügte Rede 33,1-33 von Belang. Denn in ihr ist das herkömmliche Motiv der göttlichen Züchtigung in den V.14-30 zu einer Lehre von der göttlichen Leidenschule ausbaut, einem Konzept, das zumindest eine eigentümliche Parallele zu der bekannten Maxime des Aischylos vom Lernen durch das Leid darstellt.¹²¹ Als Probe sei die Eröffnung dieser Argumentation in den V.14-18 zitiert:

Wahrlich einmal redet Gott
zweimal, doch man nimmt's nicht wahr.
Im Traum, im Nachtgesicht,¹²²

¹¹⁸ Vgl. dazu auch O. Kaiser, *Einfache Sittlichkeit und theonome Ethik*, NZStH 39, 1997, S. 115-139, bes. S. 129-135 = ders., BZAW 261, 1998, S. 18-42, bes. S. 32-35.

¹¹⁹ Zur ursprünglichen Gestalt der Gottesrede vgl. J. van Oorschot, *Gott als Grenze. Eine literar- und redaktionsgeschichtliche Studie zu den Gottesreden des Hiobbuches*, BZAW 170, Berlin und New York 1987.

¹²⁰ Zu den literarischen Problemen vgl. H.M. Wahl, *Der gerechte Schöpfer. Eine redaktions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Elihureden – Hiob 32-37*, BZAW 207, Berlin und New York 1993, und zu c. 30 auch W.-D. Syring, *Hiob und sein Anwalt*, z.St.

¹²¹ Vgl. Aischyl. *Ag.* 176-183 und dazu oben S. 17.

¹²² Vgl. 4,13b. Es handelt sich um einen redaktionellen Zusatz.

im Schlummer auf dem Lager,
 Dann öffnet er der Menschen Ohr,
 ‚erschreckt er mahnend sie‘,
 den Menschen ‚von seinem Tun‘ abzubringen
 und den Hochmut des Mannes zu zerbrechen,
 Um seine Seele vor der Grube zu bewahren
 und sein Leben, den „Strom“¹²³ zu überqueren.

b) *Kohelet oder die Unberechenbarkeit des göttlichen Handelns und das carpe diem*. Wenden wir uns Kohelet zu, so haben wir es mit einem jüdischen Denker aus ptolemäischer Zeit zu tun. Sein sprachlicher Stil, in dem prosaische mit poetischen Sätzen unterschiedlicher Formung verbunden sind, besitzt in dem *poikilometron* seines Zeitgenossen Menipp von Gadara ihre Parallele.¹²⁴ Inhaltlich tritt der hellenistische Einfluß außer in der Betonung der eigenen Beobachtung und der Grundstimmung der Schicksalverfallenheit zumal in der Beantwortung der Frage nach dem Glück des Menschen zutage.¹²⁵ Seine Lehren sind wohl von dem für die Herausgabe seiner Aufzeichnungen verantwortlichen Mann¹²⁶ unter das Motto gestellt, daß alles durch und durch windig und das heißt: vergeblich und vergänglich ist (Koh 1,2; 12,8).

Die in 1,3 aufgeworfene Frage, ob es einen bleibenden Gewinn für das Tun des Menschen gibt, hat Kohelet dahingehend beantwortet, daß der Mensch nicht über das Ergebnis seines Handelns verfügt, weil er seine Zeit nicht kennt (3,1-9; 9,12). Trotzdem lautet seine eigentliche Lehre nicht *Alles ist eitel!*, sondern *Fürchte Gott!*¹²⁷ *Lebe umsichtig und zugleich tatkräftig!*¹²⁸ Vor allem

¹²³ Das heißt: den Unterweltsfluß; vgl. M. Tsevat, *The Canaanite God Šalah*, VT 4, 1954, S. 41-49, bes. S. 43f.; O. Loretz, UF 7, 1975, S. 584f., und M. Dietrich und O. Loretz, UF 12, 1980, S. 204 Anm. 67, und M. Pope, *Job*, AncB 15, Garden City/NY ^{3/10}1985, S. 250 z.St.

¹²⁴ N. Lohfink, NEB 1980 und ⁴1993, S. 9 bzw. ders., SBAB. AT 26, 1998, S. 18; daß stilistische Analogien zwischen Kohelet und der Diatribe bestehen, aber nicht zwingend als Abhängigkeiten erklärt werden müssen, betont F.J. Backhaus, *Kohelet und die „Diatribe“*, BZ.NF 1998, S. 248-256.

¹²⁵ Vgl. dazu auch M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, S. 210-237, bes. S. 234. Zu den Versuchen von R. Braun, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie*, BZAW 130, Berlin und New York 1973, und von C.F. Whitley, *Kohelet. His Language and Thought*, BZAW 148, Berlin und New York 1979, zwischen Kohelet und der hellenistischen Philosophie direkte Abhängigkeiten zu beweisen, vgl. die kritische Überprüfung durch O. Kaiser, *Judentum und Hellenismus*, VF 27, 1982, S. 68-86, bes. S. 69-77 = ders., BZAW 161, S. 135-153, bes. S. 136-144. Zur Stellung des jüdischen Weisen zwischen Judentum und Hellenismus vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, *Glück*, HBS 2, S. 251-273.

¹²⁶ Dem in 12,9-11 das Wort nehmenden sogenannten 1. Epitomisten; zu den Ansichten über die Entstehung des Buches vgl. auch O. Kaiser, *Beiträge zur Kohelet-Forschung I: Grundfragen der Kohelet-Forschung*, ThR 60, 1995, S. 1-31, bes. S. 4-9 = ders., *Gottes und der Menschen Weisheit*, BZAW 261, Berlin und New York 1998, S. 149-179, bes. S. 152-157.

¹²⁷ Vgl. Koh 3,14; 5,6b und 7,18b, dazu A.A. Fischer, *Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet*, BZAW 247, Berlin und New York 1997, S. 226-250, und T. Zimmer, *Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets*, BZAW 286, Berlin und New York 1999, S. 212-215.

¹²⁸ Vgl. Koh 7,15-18; 9,10 und 11,1-6 und dazu A.A. Fischer, S. 163-171.

aber sollen seine Schüler von ihm lernen, sich ihres Lebens zu freuen und das ihnen von Gott gewährte Glück als das einzige dem Menschen mögliche Gut anzunehmen.¹²⁹ Daher gipfeln seine Lehren im Aufruf zur Freude (9,7-10).¹³⁰

Geh, iß dein Brot mit Freude
 und trink mit frohem Herzen deinen Wein;
 denn längst hat Gott dein Tun gebilligt.
 Zu jeder Zeit sei weiß dein Kleid
 und Öl soll nicht auf deinem Haupte fehlen.
 Genieße¹³¹ das Leben mit der Frau, die du liebst
 alle Tage deines vergänglichen Lebens,
 das er dir unter der Sonne gegeben.
 Denn das ist dein Anteil am Leben und an deiner Arbeit,
 mit der du dich unter der Sonne abmüht.
 Alles, was du zu tun vermagst,¹³²
 das tue mit ganzer Kraft.
 Denn es gibt weder Tun noch Planen
 und weder Wissen noch Weisheit in der Unterwelt
 zu der du auf dem Wege bist.¹³³

Die eigene Gerechtigkeit bietet dem Menschen keine Garantie für ein langes und glückliches Leben.¹³⁴ Trotzdem darf er Gott weder durch törichte Übergerechtigkeit oder Ungerechtigkeit herausfordern, weil er es dadurch verkürzen kann:¹³⁵ Wer Gott als den Herrn seines Schicksals fürchtet¹³⁶ und weiß, daß er selbst unvollkommen ist (7,19-22), hält im Umgang mit dem Anderen Maß und entgeht so den unheilträchtigen Extremen (7,16-18).¹³⁷

¹²⁹ Vgl. auch 3,10-15; 5,7-19; 8,15; 9,7-10 und 11,9-12,7.

¹³⁰ Vgl. dazu auch O. Kaiser, Die Botschaft des Buches Kohelet, EThL 71, 1995, S. 48-70, bes. S. 66-70 = ders., BZAW 261, S. 126-148, bes. S. 144-148 und weiterhin vor allem L. Schwienhorst-Schönberger, Glück, HBS 2, 1994. Für eine Beeinflussung des *carpe diem* bei Kohelet durch die ägyptischen Harfnerlieder plädiert jetzt S. Fischer, Die Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohelet und seine Rezeption der ägyptischen Harfnerlieder, Wiener Atl. Studien 2, Frankfurt am Main u.a. 1999.

¹³¹ Wörtlich: *Sieh an ...*

¹³² Wörtlich: *Alles, was deine Hand zu tun findet ...*

¹³³ Vgl. auch 2,24-26; 3,10-15; 5,17-19; 8,15 und 11,7-12,8.

¹³⁴ 7,15; 8,14-17; 9,1-6.

¹³⁵ N.R. Whybray, *Koheleth as Theologian*, in: A. Schoors, Hg., *Kohelet in the Context of Wisdom*, BEThL 136, Leuven, S. 239-265; weist S. 251 mit Recht darauf hin, daß Kohelet die Gerechtigkeit Gottes nicht grundsätzlich geleugnet hat.

¹³⁶ Vgl. dazu oben. S. 22 Anm. 127.

¹³⁷ Vgl. dazu auch L. Schwienhorst-Schönberger, *Via media: Koh 7,15-18 und die griechisch-hellenistische Philosophie*, BEThL 136, 1998, S. 181-203, und seinen Hinweis S. 203, daß es angesichts der Verbreitung des Gedankens vom goldenen Mittelweg, der sich z.B. auch im Pap. Insinger und den Achikar-Sprüchen findet, nicht erforderlich ist, ihn mit Priorität aus der griechisch-hellenistischen Kultur abzuleiten.

Der hellenistische Schicksalsglaube und seine Frage nach dem dem Menschen möglichen Glück hat so seine jüdische Transformation gefunden. Für den Juden gibt es neben Gott kein selbständiges Fatum. Die Unberechenbarkeit von Gottes Handeln am Menschen ist planvoller Ausdruck seiner Gottheit, denn sie lehrt ihn, seine Grenzen zu erkennen und also Gott zu fürchten (3,14). So wird Gott von Kohlet wie vom Hiobdichter als Grenze des Menschen erfahren.¹³⁸ In diesem Sinn können wir den Schluß des Traktates 1,3-3,15¹³⁹ in 3,10-15 als die *summa* des ganzen Buches bezeichnen. In ihm wird das über der sittlichen Leitung der Welt liegende Dunkel teleologisch interpretiert: Es soll den Menschen zur Furcht Gottes führen.¹⁴⁰

- ¹⁰ Ich betrachtete die Mühseligkeit,
die Gott den Menschenkindern gegeben hat,
damit sie sich mit ihr plagen:
- ¹¹ Alles macht er schön zu seiner Zeit;
auch hat er, das Sich-Abmühen¹⁴¹ in ihr Herz gegeben,
nur bleibt dem Menschen das göttlichen Tun
von Anfang bis zum Ende verborgen.
- ¹² Ich erkannte: Es gibt bei ihnen
nichts Besseres, als sich zu freuen
und es sich wohl ergehen zu lassen, solange sie leben.
- ¹³ Doch wenn irgend ein Mensch essen und trinken kann
und dank all seiner Arbeit Gutes erfährt
ist auch dies eine Gabe Gottes.
- ¹⁴ Ich weiß: Alles, was Gott macht, das besteht in Ewigkeit.
Zu dem kann niemand etwas hinzufügen
und von dem kann niemand etwas wegnehmen.
Gott aber handelt (so), damit sie (slc. die Menschen)
sich vor ihm fürchten.
- ¹⁵ Das, was geschieht längst war es;
und das, was geschehen wird,
längst ist es gewesen;
denn Gott sucht das Verwehte wieder hervor.

c) *Stoische Einflüsse auf Ben Sira*. Als Ben Sira im ersten Viertel des 2. vorchristlichen Jahrhunderts in Jerusalem seine Lehrreden in Buchform herausgab, war der Wechsel von der ptolemäischen zur seleukidischen Herrschaft bereits erfolgt. Juda befand sich damals schon weit über hundert Jahre unter

¹³⁸ Vgl. dazu J. van Oorschot, *Gott als Grenze. Eine literar- und redaktionsgeschichtliche Studie zu den Gottesreden des Hiobbuches*, BZAW 170, Berlin und New York 1987, S. 192-209 und zu Kohlet A.A. Fischer, *Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohlet*, BZAW 247, Berlin und New York 1997, S. 245-250.

¹³⁹ Vgl. dazu A.A. Fischer, S. 5f.

¹⁴⁰ Auch Hiob 28,28 setzt hinter das vorausgehende Gedicht über die Verborgenheit der Weisheit die Aufforderung zur Gottesfurcht.

¹⁴¹ Lies *ha'amal* statt *ha'olam*.

hellenistischem Regiment.¹⁴² Daher ist es nicht verwunderlich, daß sich der Einfluß hellenistischen Lebens,¹⁴³ griechischer Dichtung¹⁴⁴ und stoischer Philosophie¹⁴⁵ bei ihm konkreter als bei seine Vorgängern niedergeschlagen hat.

Dabei belegen seine mit einem „Sage nicht“ eingeleiteten Lehrreden,¹⁴⁶ daß die Diskussion über die theoretische und praktische Gültigkeit der väterlichen Überlieferungen auch in seinen Tagen noch nicht zur Ruhe gekommen war. So wählte sich der Reiche unbestraft im Besitz der Macht, sich an den Schwächeren zu vergehen (Sir 5,1-4); stieß sich der Arme am Glück der Gottlosen, während der Reiche sich sicher glaubte (11,21-24) und sich gegen fremde Vorwürfe damit verteidigte, daß Gottes Allmacht sein eigenes Sündigen umschließe (15,11f.). Sein eigenes Gewissen aber suchte er mittels des Gedankens zum Schweigen zu bringen, daß er dem Blick des die Welt regierenden göttlichen Richters angesichts der Größe seiner Aufgabe und der Menge der Menschen entginge (16,5). Ben Sira erinnert demgegenüber an die Langmut des richtenden Gottes (5,3b.4b); an seine Macht, den Armen reich und den Reichen arm zu machen (11,21 b-d, vgl. V.13f.); an die den Menschen von Gott in der Schöpfung verliehene Fähigkeit, sich zwischen Gut und Böse zu entscheiden und an das ihnen gegebene Gebot zu halten (15,14-20). Weiterhin erklärt er, daß dem Gott, dem das Tun keines einzigen Volkes verborgen ist, auch die

¹⁴² Zum kulturellen und politischen Hintergrund Ben Siras vgl. O. Wischmeyer, Die Kultur des Buches Ben Sira, BZNW 77, Berlin und New York 1995, bzw. J.J. Collins, Jewish Wisdom in the Hellenistic Age, Edinburgh 1998, S. 23-41, und zu seiner Anthropologie R. Egger-Wenzel und I. Krammer, Hg., Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira, BZAW 270, 1998, 1-22 unten, 225-246.

¹⁴³ Vgl. dazu J. Marböck, Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira, BBB 37, Bonn 1971 = ders., BZAW 272, Berlin und New York ²1999, S. 160-173, und O. Wischmeyer, Kultur, passim.

¹⁴⁴ Vgl. dazu Th. Middendorp, Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus, Leiden 1973, S. 7-34, dazu die kritischen Nachprüfungen von O. Kaiser, Judentum und Hellenismus, VF 27, 1982, S. 68-86, bes. S. 79-85 = ders., Der Mensch unter dem Schicksal, BZAW 161, 1985, S. 135-181, bes. S. 146-152, und H.V. Kieweler, Ben Sira zwischen Judentum und Hellenismus, BEATAJ 30, Frankfurt am Main 1992, passim. Das eindrücklichste Beispiel einer Motiventlehnung stellt die vermutliche Abhängigkeit Sir 14,18 von Hom. Il. 6,146-149 dar (vgl. auch DL IX,67 und Mimm.fr. 2,1f.D). Für sie läßt sich eine proverbielle Vermittlung nicht ausschließen, aber auch nicht zwingend fordern. – Das Lob der Väter in Sir 44-50, das von Henoch und Noah bis zu Nehemia als Beispielen frommer Männer führt und dann nach einem Rückblick auf die Urzeit seinen Höhepunkt in dem Lobpreis des Hohenpriesters Simon II. erreicht, dürfte sich an das hellenistische *enkomyion* anschließen; vgl. T.R. Lee, Studies in the Form of Sirach 44-50, SBL.DS 75, Atlanta 1986, S. 83-245 und bes. S. 206-245, und nach der Diskussion weiterer Vorschläge zustimmend J.J. Collins, Jewish Wisdom, S. 97-100.

¹⁴⁵ Vgl. dazu das Folgende und die die weiteren Untersuchungen veranlassende Studie von R. Pautrel, Ben Sira et le stoïcisme, RSR 51, 1963, S. 535-549.

¹⁴⁶ Vgl. dazu vor allem J.L. Crenshaw, The Problem of Theodicy in Sirach: On Human Bondage, JBL 94, 1975, S. 47-64, und weiterhin G.L. Prato, Il problema della teodicea in Ben Sira. Composizione dei contrari e richiamo alle origine, AnBib 65, Rom 1975.

Gedanken und Taten des Einzelnen nicht entgehen (17,16-21). Und in 23,28f. stützt er die Allwissenheit Gottes mit seiner Präsenz: Noch ehe der Herr das All erschuf, war es ihm bekannt, und nicht anders verhält es sich, nachdem es geendet.

Die Apologetik ist die Mutter der Theologie. Und so begegnet uns in dem weisen Schriftgelehrten zum ersten Mal ein Theologe, der den Glauben an Gottes Gerechtigkeit argumentierend verteidigt.¹⁴⁷ Da er sich den im gleichzeitigen apokalyptischen Schrifttum gewählten Weg versagt (vgl. 2,19-26 und 34,1-7), Gottes letztgültiges Urteil von seinem am jüngsten Tage stattfindenden Totengericht zu erwarten,¹⁴⁸ verweist er auf die Erfahrung des plötzlichen Wandels im Geschick der Menschen, wie es für die hellenistische Zeit in besonderer Weise charakteristisch war und auch in der demotischen Lehre des Pap. Insinger ihren Niederschlag gefunden hat.¹⁴⁹ Aber wie bei dem Ägypter ist es auch nach Ben Siras Überzeugung kein blindes Fatum, sondern Gott selbst, der hinter diesem Wandel und Wechsel steht. Mochte sich Gottes Gerechtigkeit nicht fortlaufend im Leben des Einzelnen kontrollieren lassen, ja mußte der Fromme in besonderer Weise mit Gottes Prüfungen rechnen (2,1-11), so sprach Gott nach Ben Siras Überzeugung jedenfalls im Tod sein letztes Wort über den Menschen.¹⁵⁰ In deutlicher Aufnahme der von Solon bzw. Herodot über Sophokles bis zu Euripides belegten Warnung, vor seinem Tode keinen Menschen glücklich zu preisen,¹⁵¹ heißt es bei Ben Sira (11,25-28):

Das Unglück von heute läßt das Glück vergessen,
und das Ende des Menschen gibt über ihn Auskunft.
Denn leicht ist es für den Herrn am Tage des Todes
dem Menschen nach seinem Wandel zu vergelten.
Jetziges Leid läßt einstiges Wohlbefinden vergessen,
und das Ende des Menschen enthüllt seine Taten.
Vor dem Tode preise keinen glücklich;
denn an seinem Ende erkennt man den Mann.

Man kann diesen Hinweis auf den letzten Tag kaum anders verstehen, als daß Ben Sira die Art des Todes als ein Gottesurteil verstanden wissen wollte.¹⁵²

¹⁴⁷ Vgl. dazu J. Marböck, Gerechtigkeit Gottes und Leben nach dem Sirachbuch, in: J. Jeremias, Hg., Gerechtigkeit und Leben im hellenistischen Zeitalter, BZAW 296, 2001, 21-52.

¹⁴⁸ Vgl. dazu unten, S. 37ff.

¹⁴⁹ Zu den Parallelen und Unterschieden in der demotischen Lehre des Pap. Insinger und Ben Sira vgl. M. Lichtheim, Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions, OBO 52, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1983, S. 138-143.

¹⁵⁰ Vgl. dazu J. Marböck, a.a.O., 26-28.

¹⁵¹ Vgl. Hdt 1,32,7 86,3; Soph. Oid. T. 1524-1530 und z.B. Eur. Andr. 100-103.

¹⁵² Zu den sich daraus ergebenden Spannungen zu Sirachs anderen Äußerungen über den Tod, vor allem in 41,1-4 vgl. J.J. Collins, Jewish Wisdom, 1998, S. 92f.

Seit alters erkannten die Israeliten wie ihre Nachbarn und auch die Griechen in allen gewaltsamen Schädigungen des Lebens göttliche Sanktionen für die Sünden der Menschen.¹⁵³ Ben Sira gab diesem Glauben einen neuen Rückhalt, indem er ihn in eigentümlicher Weise mit den beiden stoischen Konzepten der Vorsehung, der göttlichen *pronoia*, und der kosmischen Teleologie verband.¹⁵⁴ So heißt es in seinem großen, der Verteidigung der Vollkommenheit der Werke Gottes dienenden Hymnus in 39,12-35 in den V.21-25:¹⁵⁵

Man sage nicht: Wozu ist das da?
 Denn alles ist für seinen Zweck bestimmt.
 Man sage nicht: Dies ist schlechter als das!
 Denn alles bewährt sich zu seiner Zeit.
 Sein Segen fließt über wie der Nil,
 wie der Euphrat tränkt er die Erde.
 Aber sein Zorn vertreibt die Völker
 und er wandelt zu Salz bewässertes Land.
 Seine Pfade sind für den Frommen gerade,
 aber unzugänglich für die Vermessnen.
 Gutes bestimmte er den Guten von Anfang an,
 aber den Bösen Gutes und Böses.

Es folgt ein Katalog der wichtigsten, zum Leben erforderlichen Güter, an denen die Guten wie die Bösen teilhaben, und dann ein solcher der natürlichen Mittel, deren sich Gott bei seinen Strafgerichten bedient.¹⁵⁶ Der Gedanken der göttlichen Präsenz und Providenz verbindet sich schließlich bei ihm mit dem der Harmonie und Schönheit des Ganzen in dem großen, die Weisheitslehren abschließenden Hymnus auf die Schönheit der Welt und die Unergründlichkeit ihres Schöpfers in 42,15-43,33: Dieser Gott weiß alles und sieht alles Künftige

¹⁵³ Vgl. dazu K. van der Toorn, Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study, SSN 22, Assen und Maastricht 1984, und für die Griechen z.B. Hes. erg. 225-247 mit Dtn 28 und dazu auch West, East Face, 1997, S. 321.

¹⁵⁴ Zu ihrer Vorgeschichte vgl. W. Theiler, Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles, Berlin ²1965, zu ihrer stoischen Gestalt E. Zeller, Philosophie der Griechen III/1: Die nacharistotelische Philosophie, hg. E. Wellmann, Leipzig ²1923 = Hildesheim 1963, S. 174-176, und zur Sache O. Kaiser, Die Rezeption der stoischen Providenz bei Ben Sira, Memorial F. Deist, JNSL 24/I, 1998, S. 41-54 = unten, S. 293-303, und ders., GAT II, S. 227-232.

¹⁵⁵ Vgl. zur Intention des Hymnus als Beantwortung der Theodizeefrage auch M. Hengel, Judentum und Hellenismus, S. 261-267, der dort S. 267 mit Recht auch auf den griechisch-philosophischen Hintergrund des Gedankens der Polarität alles Erschaffenen hinweist. Er tritt am deutlichsten in 36(33),14f. zutage (vgl. SVF II, 1169), ohne daß dadurch der Gedanke der Wahlfreiheit eingeschränkt wird; vgl. dazu auch J.J. Collins, Jewish Wisdom, S. 85, S. 131 und S. 226, sowie J. Marböck, Gerechtigkeit, in: J. Jeremias, Hg., BZAW 296, 28-40, und U. Wicke-Reuter, Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira, BZAW 298, 55-89

¹⁵⁶ Zu ihrem alttestamentlichen Hintergrund vgl. G.L. Prato, Problema, AnBib 63, 1975, S. 105-113.