

Karl Löning

## Die Konfrontation des Menschen mit der Weisheit Gottes

### Elemente einer sapientialen Soteriologie

Der Titel des Sammelbandes »Rettendes Wissen« kann mißverstanden werden. Deshalb beginne ich mit einigen Klarstellungen zum Gegenstand und zur Hauptthese des *Projekts* »Rettendes Wissen«. Es geht in diesem Projekt nicht in erster Linie um die Idee der Selbsterlösung durch Selbsterkenntnis und auch nicht um die Konstruktion einer traditionsgeschichtlichen »Tendenz der Weisheit zur Gnosis«<sup>1</sup> mit einer entsprechenden Einordnung weisheitlicher Konzepte des Frühjudentums und des Urchristentums, sei es als vorgnostisch oder die Gnosis voraussetzend, sei es als tendenziell gnostisch

---

<sup>1</sup> So der Titel des Beitrags von Hans-Martin Schenke zur Festschrift für Hans Jonas aus dem Jahre 1978. Schenke unternimmt darin den Versuch, das Phänomen der Gnosis unter dem Aspekt seiner religionsgeschichtlichen Beziehung zur altorientalischen Weisheit zu erfassen. »Der eigentliche *scopus* unserer Betrachtungsweise zielt ... auf das dynamische Phänomen der *Entstehung* gnostischer Weisheitsformen aus den ihnen vorausliegenden eigentlichen bzw. ursprünglicheren Weisheitsformen« (vgl. SCHENKE, *Tendenz*, 356). Das Anliegen ist berechtigt. Die Studie ignoriert auch keineswegs die (»noch« nicht gnostischen) frühjüdischen und urchristlichen Entwicklungen weisheitlichen Denkens und bietet durchaus gute Ansätze zur Erfassung des Phänomens eines »weisheitlichen Christentums« im Neuen Testament. Allerdings wird ein wesentliches Element der Christologie dieses »weisheitlichen Christentums« unter dem Aspekt der angeblichen »Tendenz der Weisheit zur Gnosis« dann doch wieder in anachronistischer Weise an das Phänomen Gnosis herangerückt, wenn es heißt, »daß die Beziehung der mythologischen Weisheitsspekulation auf Jesus schon die unter *gnostischem* Einfluß entstandene Präexistenz-Christologie oder wenigstens Präexistenz-Konzeption voraussetzt, bzw. daß die auf den präexistenten Jesus übertragene Weisheitsspekulation schon gnostisch ist« (363).

oder antignostisch. Eine solche Fixierung der traditionsgeschichtlichen Perspektive auf das Phänomen Gnosis wäre anachronistisch. Die Formen weisheitlichen Denkens im Neuen Testament setzen nicht die Gnosis voraus, sondern die frühjüdische Form der apokalyptischen Weisheit.<sup>2</sup>

Erlösung durch Wissen ist ein Thema, das nicht erst in der Gnosis begegnet, sondern das die griechische Philosophie seit Platon beschäftigt und das vor allem in der Zeit des Hellenismus an Bedeutung gewinnt. Die Zeit des Hellenismus ist weit mehr als die Epoche der griechischen Polis durch das Prinzip der Bildung bestimmt. Der Begriff der Paideia, ursprünglich Ausdruck der griechischen Überlegenheit gegenüber den Barbaren, wird bereits in klassischer Zeit kulturanthropologisch so verallgemeinert, daß der humane Standard des Hellenentums nicht mehr primär als ethnische Errungenschaft, sondern als universell durch Erziehung vermittelbar verstanden wird. Ob jeder Mensch zur Tugend und damit zu wahrer Humanität erzogen werden kann, ist zwar umstritten, aber es gilt: Was einen Menschen zum Menschen macht, wird ohne Erziehung nicht erreicht. Dieses anthropologisch verallgemeinerte hellenische Kulturideal der durch Paideia vermittelten Humanität wird im Zeitalter des Hellenismus zu einem Instrument der Hellenisierung des Alten Vorderen Orients einschließlich Ägyptens. Daß die Konfrontation der Kulturen dieser Region mit dem Hellenismus nach der

---

<sup>2</sup> Grundlegend für diese Einordnung ist die Dissertation von Max KÜCHLER, *Weisheits-traditionen*, in der das Konzept der apokalyptischen Weisheit als frühjüdisches Phänomen erstmals in seiner Bedeutung adäquat erfaßt wird. Die erhellende Gegenüberstellung von Tora-Weisheit und apokalyptischer Weisheit (vgl. 31–113) hat in der Forschung Anerkennung gefunden (vgl. THEIBEN, *Weisheit*, 194–196; EBNER, *Jesus*, 21). Bezeichnend ist jedoch, daß dieser Ansatz bei v. LIPS, *Traditionen*, für die traditions-geschichtliche Einordnung neutestamentlicher Weisheitsformen nicht übernommen wird. Vielmehr geht v. LIPS weiterhin von dem »Nebeneinander von weisheitlich und prophetisch geprägten Texten« in der Jesustradition der Synoptiker aus (241). Aber auch bei THEIBEN / MERZ, *Jesus*, 338, wird das Verhältnis von Weisheit und Apokalyptik in der Ethik Jesu als Nebeneinander verschiedener Komponenten bestimmt: »Die Spannung zwischen weisheitlichen und eschatologischen Motiven löst sich insofern auf, als die weisheitlichen sich auf Vergangenheit und Gegenwart beziehen, die eschatologischen aber auf die Zukunft.« Dieses Nebeneinander ist forschungsgeschichtlich zuvor als ein Entweder-Oder aufgefaßt worden, wie vor allem die spektakulär inszenierte Kontroverse zwischen KLOPPENBORG, *Formation*, und SATO, *Prophetie*, über den traditions-geschichtlichen Ansatz der Interpretation der Logienquelle gezeigt hat. Gibt es für diese Einmütigkeit eine Erklärung? Ja, es gibt sie. Vgl. BULTMANN, *Geschichte*, 73ff. 113ff. Was Rudolf Bultmann getrennt hat, soll der Exeget nicht verbinden. Die Alternative Weisheit oder Prophetie verstellt aber gerade den Blick auf das Phänomen der apokalyptischen Weisheit im Neuen Testament.

Etablierung der Diadochenreiche als ein zutiefst traumatischer Prozeß verlaufen ist, beruht u. a. darauf, daß sich der Hellenismus nicht zuletzt als kulturelle Macht im Alten Vorderen Orient hat durchsetzen können, und zwar über das politische Instrument der hellenistischen Bildung.<sup>3</sup>

Die Gegenwehr gegen die kulturelle Überfremdung durch den Hellenismus und der Kampf um die Bewahrung der bedrohten Identität haben in den mit dem Hellenismus konfrontierten Kulturräumen (einschließlich des griechischen) zu unterschiedlichen Antworten geführt, von denen besonders solche Konzepte geeignet waren, eine bedrohte kulturelle Identität neu zu formulieren und für die Zukunft zu sichern, welche der hellenistischen Bildungsidee und ihren politischen Implikationen ein alternatives Wissenskonzept mit entsprechender sozialer Konstruktivität bzw. Sprengkraft entgegenzusetzen wußten. In diesem Kontext hatte Religion sich vor allem als eine Wissensform mit identitätssichernder bzw. identitätsstiftender Kraft zu bewähren bzw. neu zu formieren. Es ist, um das bekannteste religionsgeschichtliche Paradigma für diesen Zusammenhang zu wählen, kein Zufall, daß für die Bewahrung bzw. Neubegründung der kulturellen Identität des palästinischen Judentums in hellenistischer Zeit vor allem spezifische religiöse *Wissenskonzepte* (Tora-Weisheit und Apokalyptik) Bedeutung erlangt haben.<sup>4</sup> Die Konfrontation mit dem Hellenismus und die Wirkungsgeschichte dieser Konfrontation über die Epoche des Zweiten Tempels hinaus bis in die Spätantike sind daher ein aufschlußreiches Paradigma für die Funktion von Religion in der Krise. Daß die Konfrontation des palästinischen Judentums mit dem Hellenismus die jüdische Religion in diesem Sinne tiefgreifend beeinflusst hat<sup>5</sup> und daß auch das Urchristentum in den Kontext dieser Entwicklung eingeordnet werden kann, ist eine wesentliche Voraussetzung des Projekts »Rettendes Wissen«.

Damit steht auch die These im Raum, daß neutestamentliche Theologien als weisheitliche Konzeptionen verstanden werden können. Da neutestamentliche Theologien in ihrem Zentrum eine Soteriologie formulieren, ist die Interpretation dieser Theologien als weisheitliche Konzeptionen nur plausibel, wenn es gelingt, den Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Erlösung in solchen Entwürfen zu erfassen und eine entsprechende Offenheit

---

<sup>3</sup> Vgl. HENGEL, *Judentum*, 120–143.

<sup>4</sup> Ausführlicher dazu LÖNING, *Frühjudentum*.

<sup>5</sup> Grundlegend dazu HENGEL, *Judentum*.

weisheitlichen Denkens für soteriologische Vorstellungen aufzuweisen. Auf den ersten Blick klingt dies wenig überzeugend. Die Weisheit wendet sich an Menschen, die lernen wollen, wie man durch selbstverantwortliches kluges Handeln sein Glück macht.

Bist du weise, so bist du weise zum eigenen Nutzen;  
bist du ungezügelt, so mußt du allein es tragen. (Spr 9,12)

Dies scheint mit der Vorstellung von Erlösung und Rettung nichts zu tun zu haben. Kann der homo educandus, den die weisheitliche Pädagogik anspricht, *zugleich* als homo salvandus gelten? Geht man allerdings von der Unvereinbarkeit dieser anthropologischen Ansätze aus, verfehlt man gerade *die* Form weisheitlichen Denkens, die z. B. für Texte wie diesen charakteristisch ist:

Denn erschienen ist die Gnade Gottes zur Rettung (*σωτήριος*) allen Menschen, uns erziehend (*παιδευουσα*), daß wir ... besonnen, gerecht und fromm in diesem Äon leben ... (Tit 2,11f.)

Rettung und Erziehung werden hier parallelisiert.<sup>6</sup> Dies geschieht in diesem Textbeispiel auf der Folie eines spezifischen Zeitverständnisses, dessen Herkunft aus der Apokalyptik am Sprachgebrauch (»Äon«) zu erkennen ist. Diese Motiv-Verbindung, in der weisheitliche und apokalyptische Merkmale im Zusammenhang einer soteriologischen Aussage miteinander verknüpft sind, begegnet in neutestamentlichen Texten nicht nur punktuell und passim, sondern ist Bestandteil einer Denkform, die für neutestamentliche Theologien charakteristisch bzw. konstitutiv ist. Dies an exemplarischen Texten aufzuweisen, ist das Anliegen der neutestamentlichen Beiträge in diesem Sammelband. Die Beiträge zur frühjüdischen Weisheit, zur Apokalyptik und zur Gnosis beleuchten traditions- und wirkungsgeschichtliche Knotenpunkte, die eine religionsgeschichtliche Orientierung ermöglichen sollen.

Im folgenden Beitrag werde ich versuchen, meine eigenen Vorstellungen zur Fragestellung des Projekts und zur Relevanz seiner Ergebnisse in nuce zu entwickeln. Dabei wird sich kaum verhehlen lassen, daß dies Ideen sind, die im Kopf eines *Neutestamentlers* umgehen, dem daran gelegen ist, das Neue Testament im Zusammenhang der weisheitlichen Tradition des Alten Orients, speziell des Frühjudentums in hellenistisch-römischer Zeit, zu interpretieren. Sie sind jedenfalls nicht als dogmatische Spielregeln für die

---

<sup>6</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Iris Maria BLECKER in diesem Sammelband.

Autorinnen und Autoren der übrigen Beiträge in diesem Sammelband gedacht, wie der fachkundige Leser unschwer auch erkennen wird. Das Maß an Übereinstimmung unter den neutestamentlichen Beiträgen erklärt sich sehr einfach damit, daß diese sämtlich im Zusammenhang mit Dissertationsprojekten entstanden sind, die ich betreue oder betreut habe.

Ich werde im folgenden in drei Schritten vorgehen. Der Ausgangspunkt ist die frühjüdische Weisheit. Im ersten Teil werden einige charakteristische Instrumente weisheitlicher Wirklichkeitserschließung behandelt. Dabei geht es vor allem um die Frage, wo im weisheitlichen Denkmodell Ansatzpunkte für soteriologische Vorstellungen zu finden sind. Der zweite Teil stellt das apokalyptische Wissenskonzept vor, in dem das soteriologische Motiv der Rettung aus der eschatologischen Krise von zentraler Bedeutung ist. Hier wird es umgekehrt um die Frage gehen, in welchem Verhältnis die apokalyptische Wissensform zur (Schul-)Weisheit steht. Der dritte Teil behandelt das Phänomen der apokalyptischen Weisheit im Neuen Testament. Dabei soll deutlich werden, daß die neutestamentlichen Konzeptionen bei aller theologischen Pluralität bestimmte gemeinsame Merkmale aufweisen, die ich als Elemente einer sapientialen Soteriologie auffasse. Letztlich soll also die Soteriologie neutestamentlicher Texte im Modell der apokalyptisch-weisheitlichen Denkform bestimmt werden.

## 1. Die Tendenz der Weisheit zur Soteriologie

Das Grunddogma weisheitlicher Daseinsinterpretation besagt, daß es zwischen dem Tun des Menschen und seinem Ergehen einen Zusammenhang gibt.<sup>7</sup> In zahllosen Sentenzen wird dieses Dogma nach der positiven und nach der negativen Seite hin konkretisiert.

Lässige Hand bringt Armut; fleißige Hand macht reich. (Spr 10,4)

Wer im Sommer sammelt, ist ein kluger Mensch; in Schande gerät, wer zur Erntezeit schläft. (Spr 10,5)

Der handelnde Mensch ist demnach für sein Wohlergehen und Ansehen ebenso selber verantwortlich wie für sein Unglück und seine Schande. Eine solche Auffassung setzt ein bestimmtes Menschenbild und ein bestimmtes

---

<sup>7</sup> Grundlegend dazu v. RAD, *Weisheit*, 165–181; zur aktuellen Diskussion vgl. HAUSMANN, *Weisheit*, 9–19.

Verständnis der Stellung des handelnden Menschen in der (gesellschaftlichen) Welt voraus.

Der Mensch ist darauf angewiesen, durch Vorsorge (»sammeln«) sein eigenes Dasein zu sichern.<sup>8</sup> Die Ressourcen zur Befriedigung seiner primären Bedürfnisse fallen ihm nicht von Natur aus zu, sondern müssen erarbeitet werden. Dies verlangt Kenntnisse und Einstellungen, die man als Heranwachsender lernen muß.

<sup>6</sup> Geh hin zur Ameise, du Fauler, sieh an ihre Wege und lerne von ihr!

<sup>7</sup> Wenn sie auch keinen Anführer noch Aufseher noch Herrn hat,

<sup>8</sup> so bereitet sie doch ihr Brot im Sommer und sammelt ihre Nahrung in der Ernte.

<sup>9</sup> Wie lange willst du, Fauler, noch liegen? Wann willst du aufstehen von deinem Schlaf?

<sup>10</sup> Noch ein wenig Schlaf, noch ein wenig Schlummer, noch ein wenig die Hände zusammenlegen, um auszuruhen,

<sup>11</sup> und schon kommt deine Armut zu dir wie ein Landstreicher und dein Mangel wie ein zudringlicher Bettler. (Spr 6,6–11)

Entsprechendes gilt von der Sicherung der sozialen Existenz. Was der Mensch als soziales Wesen eigentlich sein kann und soll, ist nicht ohne weiteres durch seine menschliche Natur und seine soziale Herkunft und die damit gegebene Zugehörigkeit zu einer Familie oder Ethnie definiert und

---

<sup>8</sup> Das Thema (Vor-) Sorge als Lebenssicherung ist unsterblich und bestens geeignet, die großen Stationen der Entwicklung weisheitlichen Denkens zu illustrieren. Für die Entwicklung, die von der sogenannten älteren Weisheit auf das Neue Testament hinführt, scheinen mir folgende Positionen von Interesse zu sein: Das Thema Sorge tritt in der sogenannten älteren Weisheit überwiegend als Implikation der Grundalternative Klugheit – Torheit auf, vor allem in den Antithesen Faulheit – Fleiß, Armut – Reichtum, Schande – Ehre (vgl. Spr 10,4f.; 19,15.24; 20,4; 24,30–34; 30,24–28). In der sogenannten jüngeren Weisheit wird das Thema Sorge zunehmend explizit thematisiert. Die Sorglosigkeit ist das Verderben der Toren; sicher sind dagegen, die auf die Weisheit hören (vgl. Spr 1,32f.). Im weiteren zeichnen sich zwei Tendenzen ab. Einerseits wird die Bedeutung von Vorsorge kritisch hinterfragt und relativiert. Vor allem die Unvereinbarkeit von Wissen und Lebensgenuß läßt die Anstrengungen zur Erreichung eines hohen Lebensstandards als nichtig erscheinen (vgl. Koh 2,12–23). Andererseits wird der Zusammenhang von Angewiesensein auf Sorge und Angewiesensein auf Wissen anthropologisch verallgemeinernd reflektiert. König Salomo, in Windeln und mit Sorgen aufgezogen wie jeder Mensch, erlangt königliches Wissen dadurch, daß er die Weisheit als Lebensgefährtin gewinnt (vgl. Weish 7,1 – 8,18). Im Neuen Testament verbinden sich beim Thema Sorge radikale Kritik und anthropologische Grundsätzlichkeit unter apokalyptischen Vorzeichen. Der Mensch steht in der eschatologischen Krise vor der Entscheidung zwischen dem Weg der törichteren Sorge für das Überleben und dem Weg der Suche nach dem wahren Schatz apokalyptischer Weisheit (vgl. Lk 12,13–21.22–34).

garantiert, sondern umgekehrt bringt ein unerzogener Mensch seiner Familie Kummer.

Ein kluger Sohn macht dem Vater Freude; ein dummer Sohn ist der Kummer seiner Mutter. (Spr 10,1b)

Auch hier gilt also, daß der Mensch seinen Weg zu einem sinnerfüllten Leben entsprechend den Wertvorstellungen seiner sozialen Umwelt erst finden muß. Dazu bedarf es erst recht der Erziehung.<sup>9</sup>

Das weisheitliche Denkmodell betrachtet den Menschen also als ein durch seine Natur und Herkunft noch nicht endgültig festgelegtes und noch nicht mit den zu einem gelingenden Leben erforderlichen Kenntnissen und Fähigkeiten ausgestattetes Individuum, das erst auf dem Weg der Erziehung die Möglichkeit erlangt, durch kluges, eigenverantwortliches Handeln zu Wohlstand und Ansehen zu kommen. Reichtum (das *bonum utile*) und Ehre (das *bonum honestum*) sind die Früchte klugen Handelns, welche die Weisheit ihren Schülern als Glück verheißt. Die weisheitliche Tradition zeigt wenig Neigung, das Glück des Menschen allein über das sittlich Gute zu definieren. Sie bekennt sich ohne Vorbehalte gerade auch zur Geltung der außermoralischen Werte.<sup>10</sup> Daß der Mensch ein Mangelwesen ist, verurteilt ihn also nicht notwendig zum Elend. Wer sich der Weisheit als Erzieherin anvertraut, wird in die kulturelle Welt der Erwachsenen so eingeführt, daß ihm kein Mangel und keine Schande drohen. Der Mensch ist auf Kultur angewiesen, aber er ist auch entsprechend bildungsfähig. Das Glück des Menschen hängt also entscheidend davon ab, ob er sich bilden lassen will oder nicht. Dem Ungebildeten allerdings droht das Unglück, z. B. in Gestalt des vorzeitigen Todes.<sup>11</sup>

Dieser Bildungsoptimismus, der das Glück des Menschen von der Bildungswilligkeit des einzelnen abhängig sieht, rechnet im Prinzip mit einer

---

<sup>9</sup> Vgl. HAUSMANN, *Studien*, 113–118.168–178. Zu diesem in hellenistischer Zeit besonders hervortretenden Aspekt von Weisheit vgl. HENGEL, *Judentum*, 120–152. Der Zusammenhang von Weisheit und Erziehung ist aber ein Merkmal der gesamten Tradition der »väterlichen Weisheit«. Zum Begriff »väterliche Weisheit« vgl. ASSMANN, *Weisheit*, 32–39. Die Breite des Spektrums der »väterlichen Weisheit« wird in Teil II des von A. Assmann herausgegebenen Sammelbandes eindrucksvoll entfaltet.

<sup>10</sup> Vgl. HAUSMANN, *Studien*, 280–291.331–335.

<sup>11</sup> Auch dieser Aspekt begegnet schon in der älteren Weisheit. Vgl. HAUSMANN, *Studien*, 312–322.

geordneten natürlichen und sozialen Welt,<sup>12</sup> in der ein durch Klugheit geleitetes gerechtes Verhalten nach dem Tun-Ergehen-Prinzip belohnt wird, Torheit bzw. Bosheit dagegen nach demselben Prinzip heimgezahlt werden. Daß die Verantwortung für Unglückserfahrungen bei demjenigen selbst gesucht wird, der diese Erfahrungen macht, und nicht primär in Ordnungsmängeln der Welt, sozialen Mißständen oder kultischen Verfehlungen der Gemeinschaft, liegt in der Konsequenz der pädagogischen Intentionalität weisheitlicher Lehre. Die Kritik an der Welt der Erwachsenen, in die durch Erziehung ja eingeführt werden soll, gilt nicht als ein geeignetes pädagogisches Instrument, um dieses Ziel zu erreichen. Vielmehr gilt umgekehrt:

Den Weg zum Leben geht, wer Zucht annimmt; wer Mahnung mißachtet, geht in die Irre. (Spr 10,17)

Dies besagt aber keineswegs, daß die weisheitliche Tradition bezüglich des reibungslosen Funktionierens des Tun-Ergehen-Zusammenhangs unkritisch ist und über die Erfolgsaussichten vernunftgeleiteten Handelns Erwartungen weckt, die mit der Realität nichts zu tun haben. Der Grundüberzeugung, daß der Mensch sein »Schicksal«<sup>13</sup> durch sein eigenes (un-)verantwortliches Handeln selbst heraufführt als die Aura der irreversiblen sozialen Folgen seines eigenen Tuns, steht die Einsicht gegenüber, daß das Erkennen des Menschen und damit auch die Möglichkeiten seiner Selbstbestimmung durch erkenntnisgeleitetes Handeln begrenzt sind. Diese im weisheitlichen Denken selbst ansetzende und in der weisheitlichen Tradition verwurzelte Frage nach den Grenzen der Weisheit und den Grenzen der Tragfähigkeit ihrer Handlungsanweisungen für ein glückliches Leben ist im Zusammenhang des Projekts »Rettendes Wissen« von grundlegendem Interesse, weil sie den Ausgangspunkt der Entwicklung darstellt, in deren Verlauf es zur Ausbildung einer Soteriologie auf weisheitlicher Grundlage kommt.

Die folgenden Überlegungen beziehen sich zunächst noch auf das traditionelle Potential weisheitlichen Denkens. Ein typisch weisheitliches Instrument zur Auslotung des Spielraums menschlicher Selbstbestimmung und

---

<sup>12</sup> Grundlegend dazu ASSMANN, *Ma'at*.

<sup>13</sup> Zur Diskussion um die Theorie der »schicksalwirkenden Tatsphäre« (Klaus Koch) vgl. JANOWSKI, *Tat*, 168–186. Nach Janowski liegt der Kern des Tun-Ergehen-Prinzips bzw. des Vergeltungsdenkens in der »Idee der Gegenseitigkeit (Reziprozität)« (177, Hervorhebung im Original). Jan Assmann erfaßt den Sachverhalt unter dem Begriff »konnektive Gerechtigkeit«. (ASSMANN, *Ma'at*, 58–91). Damit wird vor allem die soziale Dimension menschlichen Handelns betont.

damit zugleich der Disziplinierung unrealistischer Glückserwartungen ist die Lehre von der richtigen Zeit.<sup>14</sup> Daß es für alles eine bestimmte Stunde gibt und für jedes menschliche Vorhaben eine Zeit (vgl. Koh 3,1–8), besagt, wenn man es konstruktiv-pädagogisch interpretiert, daß es zur Klugheit gehört, den gegebenen richtigen Zeitpunkt für sein Tun zu ergreifen und nicht die falsche Zeit für sein Handeln zu wählen.

Goldene Äpfel in silbernen Schalen, (das ist) ein Wort, gesprochen zur rechten Zeit. (Spr 25,11)

Dies setzt voraus, daß der Mensch auch fähig ist, den rechten Augenblick für ein Vorhaben zu *erkennen*. Die Fähigkeit zur Beurteilung der Zeit ist deshalb ein typisches Ziel weisheitlicher Erziehung.

Mein Sohn, beachte die rechte Zeit. (Sir 4,20)

Die Lehre vom rechten Augenblick besagt aber auch, daß die Zeit eine dem Menschen vorgegebene Größe ist, die nicht durch den Menschen bestimmt wird, sondern die umgekehrt die Chancen für glückliches Gelingen und damit den Spielraum klugen Handelns bestimmt und begrenzt.

Bis zur rechten Zeit hält der Geduldige aus; doch dann erfährt er Freude.  
Bis zur rechten Zeit hält er seine Worte zurück; doch dann werden viele seine Klugheit preisen. (Sir 1,23f.)

Eine Handlung zur Unzeit ist zum Scheitern verurteilt, nicht immer nur deshalb, weil sie an sich schädlich ist, sondern in vielen Fällen allein aus dem Grund, weil sie zur Unzeit nicht gelingen kann.

Pflügt denn der Bauer jeden Tag, um zu säen;  
bricht er immer nur um und eggt sein Ackerland?  
Ist es nicht so: Wenn er die Flächen geebnet hat, streut er Dill und sät Kümmel;  
er wirft Weizen und Gerste, und an den Rändern den Dinkel.  
So unterwies ihn sein Gott zu richtigem Tun;  
sein Gott belehrte ihn. (Jes 28,23–26)

Es sind also nicht nur die irreversiblen *Folgen* selbstverantworteten klugen oder törichten Handelns, die das Ergehen des Menschen bestimmen, sondern es gibt für das Gelingen oder Scheitern menschlichen Handelns bestimmte *Voraussetzungen*, die nicht in der freien Verfügung des Menschen liegen, sondern *gegeben* sind oder nicht.

---

<sup>14</sup> Vgl. SCHMID, *Wesen*, 33f.; v. RAD, *Weisheit*, 182–188; HAUSMANN, *Studien*, 247–252.

Am Tag des Glücks sei guter Dinge!  
 Und am Tag des Unglücks bedenke:  
 Auch diesen hat Gott gemacht, ebenso wie jenen, so daß der Mensch überhaupt nichts herausfinden kann von dem, was nach ihm kommt. (Koh 7,14)

Daß mit der Lehre von der gegebenen Zeit ein besonders sensibler Punkt der weisheitlichen Weltsicht berührt ist, zeigt Kohelet, wenn er die Fähigkeit des Menschen zur *Erkenntnis* der rechten Zeit in Frage stellt und in diesem Kontext auch den Zusammenhang von Tun und Ergehen in Zweifel zieht.

Ferner sah ich unter der Sonne:  
 Nicht die Schnellen gewinnen den Lauf  
 und nicht die Helden den Krieg  
 und auch nicht die Weisen das Brot  
 und auch nicht die Verständigen den Reichtum  
 und auch nicht die Tüchtigen die Anerkennung,  
 sondern Zeit und Geschick treffen sie alle.  
 Außerdem: Es kennt der Mensch seine Zeit nicht.  
 Wie die Fische, die im todbringenden Netz gefangen werden,  
 wie Vögel, die in die Falle geraten sind,  
 wie sie werden die Menschenkinder verstrickt in die Zeit ihres Unglücks,  
 wenn es plötzlich über sie fällt. (Koh 9,11–12)

Dieses kritische Hinterfragen der Grundpostulate weisheitlicher Daseinsorientierung in der jüdischen Weisheitsliteratur aus frühhellenistischer Zeit wird in der Ijob-Dichtung um einen weiteren Schritt vorangetrieben, der für die Frage nach den soteriologischen Implikationen der Weisheit zu einem höchst bedeutsamen Ergebnis führt.

Die Rahmenerzählung des Buches Ijob erklärt dem Leser die fiktive Versuchsanordnung für ein radikales Gedankenexperiment: Aufgrund einer willkürlichen Vereinbarung zwischen Gott und dem Satan wird in einem Ausnahmefall die Weltordnung außer Kraft gesetzt, um die Belastbarkeit der Gottesfurcht eines exemplarischen Weisen zu erproben. Gegen alle Regeln der von der Schulweisheit vorausgesetzten gerechten Weltordnung wird das Glück eines Gerechten zerstört und er selbst, mit Krankheit geschlagen, der Todesgewalt ausgesetzt. Wenn dieser schuldlos leidende Weise dann (Ijob 3,1) seinen Mund auftut, um seiner unerhörten Leidenserfahrung in der Klage Ausdruck zu geben, steht ihm, wie der Leser weiß, das traditionelle Instrumentarium der weisheitlichen Lebensorientierung zur Deutung seiner irregulären Situation nicht mehr zur Verfügung, zumal der leidende Ijob im Unterschied zum Leser des Buches Ijob die in der Rahmenhandlung für den Fall Ijob veränderten Spielregeln für Tun und Ergehen

gar nicht kennt. Erst recht gilt dies für Ijobs Freunde, die aus dem Erfahrungsschatz der Weisheit Ijobs Schicksal zu deuten versuchen.

Ijob eröffnet die Redegänge mit seinen weisen Freunden damit, daß er den Tag seiner Geburt verflucht (3,1–12) und die Totenwelt als den idealen Ort der Ruhe preist (3,13–19). Der Verkehrung der Weltordnung setzt Ijob also eine Philosophie entgegen, in welcher die weisheitlichen Präferenzen für Licht und Leben, Ordnung und Segen auf den Kopf gestellt werden und letztlich weisheitliches Erkennen als Unglück beklagt wird (vgl. 3,20–26). Der Leser kann diese radikale Absage an die Grundlagen weisheitlichen Verstehens aber nicht sozusagen als Krankheitssymptom, als Wahnsinn abtun, weil diese Klage nicht nur objektiv der vorausgesetzten Situation entspricht, sondern weil der klagende Ijob eine Hellsichtigkeit zeigt, die der Deutung seines eigenen Schicksals gegenüber den Reden der traditionsgläubigen Freunde von vornherein das größere Gewicht verleiht. Ijob spricht von sich selbst als »dem Mann, dem sein Weg verborgen ist und den Gott von allen Seiten eingeschlossen hat« (3,23), deutet seine eigene Situation also durchaus adäquat. Zu dieser im Verhältnis zur Rahmenerzählung kongenialen Analyse gehört es dann auch, daß Ijob sein Leiden gerade nicht als exceptionell und singulär auffaßt, sondern als exemplarisch für alle Mühseiligen und Verbitterten, die vergeblich auf den Tod warten (vgl. 3,21f.). Damit ist die Richtung der philosophischen Debatte in der Ijob-Dichtung festgelegt und angezeigt: Es geht um die Neubestimmung der Reichweite weisheitlichen Erkennens angesichts einer kritischeren Wahrnehmung seiner anthropologischen Bedingungen.

Das Ergebnis<sup>15</sup> der drei Redegänge Ijobs mit seinen Freunden (Ijob 4 – 14; 15 – 21; 16 – 26) wird auf zwei Ebenen formuliert, zuerst auf der Ebene der *Erkenntnistheorie* im Zusammenhang der Rede Ijobs, in der dieser Gott zum

---

<sup>15</sup> Zum Verlauf dieser Redegänge vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Buch*, 299f. Meines Erachtens ist es von grundsätzlicher Bedeutung für die Einschätzung der Tragfähigkeit menschlicher Weisheit, daß der letzte Redebeitrag von Seiten der Freunde der Sache nach nicht ins Abseits führt, sondern sich sehr wohl der Einsicht *annähert*, welche die Ijob-Dichtung insgesamt anzielt (Ijob 25,4: »Wie könnte ein Mensch gerecht sein vor Gott?«), daß andererseits die Rede, mit der Ijob Gott zum Streit herausfordert, trotz der Distanzierung Ijobs von seinen Freunden *keine Absage an die weisheitliche Interpretation der Wirklichkeit* darstellt (vgl. bes. Ijob 27,11–23). Beides zusammen deutet darauf hin, daß die im Buch Ijob angezielte Einsicht das weisheitliche Erkenntnisvermögen des Menschen nicht als obsolet erscheinen lassen soll, sondern dessen Möglichkeiten auslotet.

Streitgespräch herausfordert (Ijob 27 – 28), und zweitens auf der Ebene der *Schöpfungstheologie* und *Soteriologie* in den beiden Gottesreden (Ijob 38 – 39; 40 – 41), welche Gottes Antwort auf Ijobs Herausforderung enthalten. Auf die Verknüpfung dieser Aspekte kommt es mir in diesem Zusammenhang besonders an.

Integriert in Ijobs Herausforderungsrede ist ein Lehrgedicht (Ijob 28), welches das eigentliche Ziel und die tatsächliche Reichweite menschlicher Suche nach Weisheit beschreibt. Dem Menschen wird bestätigt, daß er im Unterschied zu den Tieren fähig ist, sich in seiner Suche weit über seinen natürlichen Lebensbereich hinaus (vgl. 28,4) zu orientieren und sich die sagenhaften Schätze verborgener Tiefen anzueignen, aber auch vor Augen geführt, daß »die« Weisheit selbst und ihr Fundort für ihn unauffindbar sind.

Die Weisheit aber, wo ist sie zu finden, und wo ist denn der Fundort der Einsicht? (28,12)

Durch die Parallelisierung »der« Weisheit mit den Schätzen, die dem Menschen zugänglich sind, wird das umfassende Erkennen der Wirklichkeit als der vom Menschen eigentlich gesuchte »Schatz« vorgestellt, der innerhalb der Schöpfung (vgl. 28,12–13.24) nicht auffindbar ist, weil er kein Gegenstand ist, sondern das intelligente Prinzip, dem die Wirklichkeit ihre Ordnung verdankt. Die weisheitliche Suche des Menschen richtet sich demnach auf etwas dem Menschen an sich Unzugängliches. Sie ist nur deshalb nicht zum Absturz in Chaos und Unwissen verurteilt, weil Gott die Stätte der Weisheit gefunden und »die« Weisheit nicht nur »gesehen«, sondern als Schöpfer der Welt auch »verkündet« hat (28,27). Die Suche des Menschen nach »der« Weisheit ist nicht vergeblich, soweit sich diese Suche auf die Begegnung mit der in der Schöpfung »verkündeten« Weisheit *Gottes* richtet. Damit erhält die philosophische Suche nach Erkenntnis ein religiöses Korrelat: »Und zu dem Menschen sprach er: Siehe, die Gottesfurcht, sie ist Weisheit ...« (28,28).

Damit ist der zuerst nur fiktiv entworfene Fall Ijob zum Modell eines Gedankenganges geworden, an dessen vorläufigem Ende eine Erkenntnistheorie steht, die allgemeine Geltung beansprucht. Die theologischen Implikationen dieser Erkenntnistheorie werden in den beiden Gottesreden expliziert. In der ersten (38 – 39) wird das Thema Schöpfung entfaltet unter dem Aspekt der dem Menschen unzugänglichen grandiosen Vielfalt der Naturphänomene. Dabei wird der Bezug zu Ijob 28 besonders in den Wo-Fragen

deutlich: »Wo warst du, als ich die Erde gründete?« (38,4). »Wo ist denn der Weg dahin, wo das Licht wohnt?« (38,19; vgl. 38,24 jeweils im Kontext). Die zweite Gottesrede führt über diese schöpfungstheologischen Argumente und über das hinaus, was dazu im Lehrgedicht Ijob 28 bereits angelegt ist. Sie entfaltet das Thema Schöpfung unter dem Aspekt der Chaosbegrenzung und der Rettung der Schöpfungsordnung durch die Gerechtigkeit Gottes. Wieder geht es um die Stellung des nach Weisheit suchenden Menschen in einer Welt, deren Ordnung in Frage zu stellen dem Menschen verwehrt ist, weil er den Kampf mit dem Chaosdrachen Leviathan, den zu reizen am Beginn seiner Reden Ijobs Wunsch zu sein scheint (vgl. 3,8), zu führen nicht imstande ist. Der über unschuldig erfahrenes Leid klagende Mensch könnte die Gerechtigkeit des Schöpfers der Welt nur in Frage stellen, wenn er selbst einen Standort gegenüber der Welt beziehen könnte, einen archimedischen Punkt, von dem aus er über Chaos und Ordnung wissend urteilen und machtvoll entscheiden könnte. Da es so nicht ist (»Wo warst du, als ich ...?«), muß er, auch als leidendes Geschöpf, hinnehmen, daß er für eine Diskussion über Chaos und Ordnung aufgrund seines Standortes in der Schöpfung Gottes nicht kompetent ist, und er hat zu akzeptieren, daß sich die Garantie des Schöpfers für das Bestehen der gerechten Weltordnung nicht am Maßstab individueller Glückserwartung eines Menschen orientiert. So ergibt sich schließlich die Einsicht, daß die Suche des Menschen nach umfassender Erkenntnis nicht von der Frage der Theodizee zu trennen ist.<sup>16</sup>

Die weisheitliche Selbstkritik – das Bestimmen und das Transzendieren der Grenzen weisheitlichen Erkennens – als Anzeichen einer Krise<sup>17</sup> der Weisheit zu deuten, ist nur dann berechtigt, wenn man Krise nicht mit Schwäche

---

<sup>16</sup> Der Beitrag von Martin FABNACHT in diesem Sammelband zeigt, in welcher Form dieser Zusammenhang im Wissenskonzept des Römerbriefes vorausgesetzt ist.

<sup>17</sup> Die im Blick auf die Bücher Hiob und Kohelet oft konstatierte »Krise der Weisheit« (vgl. u. a. SCHMID, *Wesen*, 173ff.) betrachtet PREUß, *Einführung*, als deren »Scheitern«. »Dieses Scheitern aber ist vor allem das Scheitern der Grundvoraussetzung weisheitlichen Denkens, nämlich des Denkens und Glaubens im Tun-Ergehen-Zusammenhang ... Es scheiterte die optimistische Auffassung eines Ordnungsdenkens im Tun-Ergehen-Zusammenhang sowohl an der Empirie wie an JHWH, der sich so nicht verrechnen ließ« (175f.). Die eigentliche Bedeutung der alttestamentlichen Weisheitsliteratur liegt nach Preuß darin, daß sie mit ihrem Scheitern ein indirektes Christuszeugnis ablegt (vgl. 191). Diese Auffassung hat lebhaften Widerspruch ausgelöst; vgl. HAUSMANN, *Weisheit*, 9–19.

oder Niedergang gleichsetzt, sondern Krise als den über den guten oder schlechten Ausgang entscheidenden Wendepunkt im Prozeß der Auseinandersetzung der Weisheit um ihre eigenen Möglichkeiten versteht. Gerade in der Herausforderung durch die Konkurrenz der hellenistischen Eudämonologie<sup>18</sup> kommt die frühjüdische Weisheit zu bahnbrechenden Einsichten. Eine davon ist die im Buch Ijob geleistete genauere Erfassung der religiösen bzw. theologischen Implikationen der Weisheit. Als menschliche Suche nach dem, was die Welt im Innersten zusammenhält, sieht sich die Weisheit auf ein höheres Wissen, auf die sich mitteilende Weisheit Gottes als Gegenüber angewiesen, um nicht selbst ins Bodenlose abzustürzen. Wenn die menschliche Suche nach Weisheit an ihr Ziel gelangen will, »die« Weisheit zu finden, ist sie auf ein schöpfungstheologisch begründetes religiöses Grundvertrauen (»Gottesfurcht«) als ihr eigenes Korrelat verwiesen. Einen archimedischen Punkt außerhalb der Welt, von dem aus die Konstruktion der Welt erkannt werden könnte, kann der suchende Mensch selbst nicht einnehmen.

Von dieser kritischen Einsicht her sind die weiteren Entwicklungen der frühjüdischen Weisheit nachzuvollziehen. Nach dem Motto: »Nichts ist verborgen außer dazu, daß es offenbar werde, und nichts verhüllt außer dazu, daß es ans Licht komme« (Mk 4,22) folgt auf die skeptische These von der Unauffindbarkeit »der« Weisheit deren soteriologische Umkehrung: Die dem Menschen verborgene präexistente Weisheit ist unter den Menschen erschienen. Die von den Menschen vergeblich Gesuchte kommt in die Lebenswelt der Menschen und sucht nun ihrerseits nach den Menschenkindern, um sich ihnen mitzuteilen.<sup>19</sup> Die klassische Konkretisierung dieser Vorstellung auf frühjüdischer Seite ist die Identifikation der erschienenen Weisheit Gottes mit der Tora im tora-weisheitlichen Denkmodell (Sir 24,23; Bar 4,1).<sup>20</sup> Danach ist das Studium der Tora ein menschliches Denken, dem die in der Tora sich mitteilende Weisheit Gottes zum Gegenüber geworden ist. Eine für das Urchristentum charakteristische Identifikation der Weisheit ist die Identifikation mit dem Christus, in dem Gottes *χάρις* als Erzieherin des christlichen Glaubens erschienen ist, bzw. mit dem Christus, dessen

---

<sup>18</sup> Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Menschen*, 274–332.

<sup>19</sup> Vgl. Spr 8 und die davon ausgehende Traditionslinie. Zur sapientialen Christologie im Neuen Testament vgl. CHRIST, *Jesus Sophia*; SCHIMANOSWKI, *Weisheit*; BENNEMA, *Power*.

<sup>20</sup> Vgl. MARBÖCK, *Weisheit*, 73–87.

Parusie erwartet wird. Den Text haben wir am Anfang dieses Aufsatzes zitiert (Tit 2,11f.). Er setzt das apokalyptische Wissenskonzept voraus, um das es im nächsten Schritt geht.

## 2. Apokalyptik als Wissensform

Das prominenteste Zeugnis der frühjüdischen Apokalyptik, das Buch Daniel, enthält eine Fülle zeitgeschichtlicher Anspielungen auf die Herrschaft der Diadochen in Palästina, insbesondere auf Antiochos IV. Epiphanes und die während seiner Regierung durch die hellenistischen Reformversuche in Jerusalem ausgelösten Wirren (167–164 v. Chr.). Dabei handelt es sich vor allem um allegorisch verschlüsselte Darstellungen bereits eingetretener oder für die nahe Zukunft erwarteter Ereignisse. Mit dem allegorischen Detail der aus Ton und Eisen bestehenden Zehen des Kolosses auf tönernen Füßen wird z. B. in Dan 2,42 auf die gescheiterte Heiratspolitik der ptolemäischen und seleukidischen Herrscherhäuser unter Seleukos II. und Ptolemäus III. in der Mitte des 3. Jahrhunderts Bezug genommen.<sup>21</sup> In der Tierallegorie Dan 7 werden der Tod des Antiochos IV. Epiphanes und das Ende der übrigen Diadochenreiche visionär antizipiert. Das 11. Kapitel breitet das entsprechende Endzeitszenarium aus.

Diese Bezugnahmen auf die Zeitgeschichte sind keine Akzidentien, sondern gehören zu den konstitutiven Elementen der apokalyptischen Formensprache. Die allegorische Darstellung geschichtlicher Abläufe ist, wie am Beispiel des Danielbuches deutlich wird, die Form der Bewältigung einer Krise durch das Verstehen dieser Krise als epochales Ende im Rahmen eines periodisierten Geschichtsbildes. Die apokalyptische Allegorie dient der Bewältigung der Krise, die sie als endzeitliches Geschehen darstellt. Daß apokalyptisches Wissen vor allem soteriologische Bedeutung hat, ist also viel offenkundiger als auf der Seite der Schul-Weisheit bzw. der »väterlichen« Weisheit.

Den Allegorien in Dan 2 und 7 liegt ein Schema zugrunde, das die Geschichte aus der Sicht des nachexilischen palästinischen Judentums als eine Abfolge von vier Weltreichen inszeniert, deren Bestand durch die endzeit-

---

<sup>21</sup> Vgl. Jos. ant. 12,4, allerdings mit anachronistischer Einordnung und unzutreffender Benennung des Seleukiden (»Antiochos«).

liche Aufrichtung der ewigen Gottesherrschaft über das erwählte Volk beendet wird. Die jüdische Geschichte, soweit sie hier in den Blick genommen ist, wird damit als antagonistischer Prozeß verstanden, dessen Verlauf durch den Gegensatz von Fremdherrschaft und Gottesherrschaft strukturiert ist. Ein heuristischer Vergleich mit anderen Apokalypsen, z. B. dem von Desmond Durkin-Meisterernst in diesem Sammelband untersuchten sehr viel jüngeren Textbeispiel aus der mittelpersischen Apokalyptik (*Zand ī Wahman Yasn*), macht auf einige Besonderheiten der Geschichtsabrisse im Buch Daniel aufmerksam, die nicht als typisch apokalyptisch verallgemeinert werden dürfen. Daß in Dan 2 und 7 nur ein verhältnismäßig kurzer Zeitraum – vom babylonischen Exil bis zur Krise unter Antiochus IV. – überblickt wird, ist für einen apokalyptischen Geschichtsabriß ungewöhnlich. Die zoroastrische Apokalyptik veranschlagt für die Geschichte eine Gesamtdauer von zwölf bzw. neun Millennien.<sup>22</sup> Im *Zand ī Wahman Yasn* wird ein bestimmtes Millennium, das des Stifters der zoroastrischen Religion, periodisiert dargestellt, und zwar in Kapitel 1 in einem (älteren) Vier- und in Kapitel 3 in einem (jüngeren) Sieben-Epochen-Schema. Geht man davon aus, daß ein apokalyptischer Geschichtsabriß nicht notwendig das Ganze der geschichtlichen Zeit zu erfassen beansprucht, wird man auch nicht genötigt sein, die Geschichtsabrisse im Buch Daniel als Neuinterpretationen der gesamten jüdischen Geschichte im Rahmen der Universalgeschichte zu verstehen. Dan 2 und 7 – 12 sind also nicht als alternative Entwürfe zum kanonischen Geschichtsbild des Pentateuch aufzufassen und stellen keine Relativierung von Exodus und Sinaioffenbarung dar.<sup>23</sup> Das für apokalyptisches Denken charakteristische Moment der Universalität ist hier ausnahmsweise

---

<sup>22</sup> Vgl. HUTTER, *Religionen*, 210–212; PANAINO, *Cronologia*.

<sup>23</sup> Nach Bedenbender basieren die Geschichtsabrisse der frühjüdischen Apokalyptik auf der Rezeption des deuteronomistischen Geschichtsbildes. Die Synthese von Geschichtsdeutung und kosmischer Eschatologie in der frühjüdischen Apokalyptik seit Dan 7 – 12 ist nach Bedenbender das Ergebnis einer ideologischen Verständigung zwischen mindestens zwei verschiedenen Gruppierungen, die sich im Widerstand gegen die Religionspolitik der hellenistischen Kreise um die Hohenpriester Jason und Menelaos verbündet haben, nämlich zwischen den Anhängern des älteren Typs der Henochliteratur (Apokalypsen mit politisch / kosmischer Eschatologie, aber ohne Geschichtsabriß) und den am Jerusalemer Tempel orientierten Tradenten der kanonischen biblischen Schriften (vgl. BEDENBENDER, *Mose*, 188). Eine apokalyptische Geschichtsdarstellung in der Form von Dan 7 sei ursprünglich zwar für ein am Sinaibund orientiertes Denken irritierend gewesen, die weitere Entwicklung der apokalyptischen Literatur zeige aber die Tendenz, die Autorität des Mose als Offenbarungsempfänger zu erhöhen (vgl. 203).

nicht auf die Gesamtdauer der Geschichte bezogen, sondern im Aspekt der Weltherrschaft impliziert.

Daß in Dan 2 ausgerechnet die Periode der neubabylonischen Herrschaft als das goldene Zeitalter gedeutet wird, erscheint auf den ersten Blick als eine Ungereimtheit,<sup>24</sup> die sich auf dem Hintergrund der Geschichtsabriss im *Zand ī Wahman Yasn* aber gut erklären läßt. Der Anfang, das goldene Zeitalter, wird dort als die Zeit der *Stiftung des Wissens* der Religionsgemeinschaft und seiner ersten Förderung durch einen Herrscher bestimmt. Dieses Motiv liegt auch in Dan 2 vor, ist dort allerdings leicht verfremdet und vor allem dann nur schwer zu erkennen, wenn der Leser die Figur des Großkönigs Nebukadnezar primär mit dem Ende des Südreichs Juda und der Zerstörung der Stadt Jerusalem und des Tempels assoziiert. Für eine solche Interpretation bietet Dan 2 aber keinen textlichen Anhaltspunkt. Vielmehr erscheint Nebukadnezar als der Empfänger allegorisch verschlüsselten Offenbarungswissens und die gesamte Episode vom Traum des Königs und seiner Deutung durch den jüdischen Weisen Daniel als die Ätiologie des Wissens, das dem Leser des Buches Daniel zur Bewältigung der Krise in seiner Gegenwart angeboten wird.<sup>25</sup> Insofern ist Dan 2 ein typisches Beispiel für eine apokalyptische Wissensätiologie, die mit der Genese des Wissens einer Gruppe zugleich dessen soteriologische Qualität beschreibt.

Die entsprechenden Aussagen über Offenbarung und Wissen in Dan 2 bilden die erkenntnistheoretische Metaebene, auf der die Qualität und Relevanz des allegorischen Geschichtsabrisses reflektiert werden. Diese semantische Ebene ist hier besonders stark ausgeprägt. Die erste Aussage dazu wird von den inkompetenten Konkurrenten des weisen Daniel formuliert, die sich dazu bekennen, daß ihnen das vom König verlangte Wissen nicht zugänglich sei. Was der König fordere, sei »zu hoch« und den Göttern vorbehalten, wobei sie die Unüberbrückbarkeit der Distanz zwischen menschli-

---

<sup>24</sup> Hinzuweisen ist natürlich auch auf Jer 27,5–7. Der Satz »und ich gebe sie, wem ich will« bezieht sich in Jer 27,5 auf die Übertragung der Weltherrschaft auf Nebukadnezar durch Gott. In der lukanischen Versuchungsgeschichte wird dieser Satz vom Teufel gesprochen (Lk 4,6). Aber auch nach dieser apokalyptisch transformierten Version der Vorstellung von Machtübertragung geht alle Macht letztlich von Gott aus (»denn mir ist sie gegeben worden«).

<sup>25</sup> Die an der Darstellung der Urgeschichte im Buch Genesis orientierte Henochliteratur ordnet die Stiftung des Wissens einer idealen Gestalt aus der Zeit vor der großen Flut zu und läßt mit der Flut die antagonistische Geschichte beginnen.

cher und göttlicher Sphäre betonen (vgl. 2,10–11). Vor allem in den programmatischen Reden der Hauptfigur Daniel wird der Relevanzanspruch apokalyptischen Wissens formuliert. Dieses Wissen offenbart das »Geheimnis« der geschichtlichen Zukunft (vgl. 2,27.30). Mit dem Begriff »Geheimnis«<sup>26</sup> wird der Inhalt des den Menschen verborgenen göttlichen Plans, nach dem die kommende Geschichte ablaufen wird, bezeichnet. Wenn demnach Geschichte die Realisierung eines göttlichen Plans ist, dann ist sie als auf der Ebene göttlichen Wissens präfigurierter Verlauf auch auf der Ebene des durch göttliche Offenbarung gegebenen besonderen Wissens als »Geheimnis« kommunikel. Diesem Verständnis von Geschichte entspricht die Form der Allegorie. Inhaltlich ist dabei vor allem der Aspekt der zeitlichen Befristung von menschlicher Herrschaft wesentlich:<sup>27</sup> »Er (Gott) ändert Zeit und Stunde, er setzt Könige ab und setzt Könige ein« (2,21) ist ein Satz, der die Perioden der Weltherrschaften durch das Motiv der gesetzten Fristen in ihre Schranken weist. Die pragmatische Bedeutung des Motivs der gestundeten Zeit für verliehene Macht wird vor allem in Dan 7 deutlich, wo es nicht primär um den Aspekt der Stiftung des Wissens, sondern um die soteriologische Qualität des Gewußten geht. Der Tod des Antiochos Epiphanes und das Ende der Diadochenherrschaften werden kommentiert mit dem Satz: »Denn es war ihnen Zeit und Stunde bestimmt ...« (7,12). Die soteriologische Relevanz apokalyptischen Offenbarungswissens liegt demnach weniger darin, daß es den Trägern dieses Wissens möglich ist, Endzeit-szenarien zu entwerfen und sich auf die bevorstehenden Schrecken der Endzeit einzurichten, sondern sie liegt in der Gewißheit der Befristung der gegenwärtigen Krise durch eine von Gott bestimmte Zukunft. Die Partizipation am »Geheimnis« des göttlichen Plans hat soteriologische Relevanz vor allem als *Wissen* um die *Macht* Gottes, seinen chaosbegrenzenden Geschichtsplan durchzusetzen.

Nach dem bisher Gesagten könnte man versucht sein, die apokalyptische Wissensform als den Antipoden der »väterlichen Weisheit« bzw. der Schulweisheit einzuschätzen. Gibt denn nicht nach apokalyptischem Verständnis der Herr den Seinen das rettende Wissen im Schlaf, während die pädagogisch engagierte »väterliche Weisheit« ihre Kinder zum Lernen auf

---

<sup>26</sup> Zur Herkunft des Begriffs aus dem Persischen und seinen frühesten Belegen in der frühjüdischen Apokalyptik vgl. KÜCHLER, *Weisheitstraditionen*, 69.

<sup>27</sup> Vor allem J. B. Metz hat mit Recht auf diesen zentralen Aspekt apokalyptischer Geschichtsinterpretation wiederholt hingewiesen. Vgl. etwa METZ, *Gott*, 36–40.

die Schulbank setzt? Mit dieser simplen Gegenüberstellung von Apokalyptik und Weisheit hätte man allerdings die Selbsteinschätzung der Apokalyptik gegen sich. Nach Dan 2,21 ist das von Gott in Nachtgesichten »gegebene« Wissen eine (höhere) Art von »Weisheit«. In der Einleitung der Zehn-Wochenapokalypse qualifiziert Henoch seine Rede, in der er seinen Kindern sein Wissen über die Zukunft mitteilt, als *Offenbarungswissen* »entsprechend dem, was mir in der Vision des Himmels erschienen ist und (was) ich durch die Rede der heiligen Engel weiß und durch die Tafeln des Himmels erkannt habe« (1 Hen 93,2). Andererseits wird der als »Henochs Epistel« überschriebene Teil des äthiopischen Henochbuches, der die Zehn-Wochen-Apokalypse und weisheitliche Mahn- und Wehereden enthält, im Proömium als »die ganze *Unterweisung der Weisheit*« bezeichnet, die Henoch als der von allen Menschen gepriesene »Richter der ganzen Erde« allen seinen Kindern, die auf der Erde wohnen werden, als Lehrbuch der Rechtschaffenheit und des Friedens übergibt (1 Hen 92,1). Zu dem von Henoch als dem idealen Weisen der Urzeit vermittelten apokalyptischen Wissen gehört nicht zuletzt enzyklopädisch umfassendes Wissen über die Schöpfung. Das Buch, welches auch die astrologischen Geheimnisse des Himmels »enthüllt«, übergibt Henoch seinem Sohn und dessen Nachkommen als »Weisheit«, damit er es an die kommenden Generationen als Weisheitstradition »überliefert«. »Und die, die Verständnis haben, werden nicht schlafen, sondern ihre Ohren werden horchen, um diese Weisheit zu *erlernen* ...« (1 Hen 82,1–3).

Demnach ist die Wissensform der Apokalyptik, deren literarische Produktion sich ja keineswegs in periodisierten Geschichtsabrissen erschöpft,<sup>28</sup> als ein Typus von Weisheit<sup>29</sup> aufzufassen, der allerdings gegenüber der »väter-

---

<sup>28</sup> Zur Typologie apokalyptischer Gattungen vgl. COLLINS, *Apocalypses*.

<sup>29</sup> Vgl. KÜCHLER, *Weisheitstraditionen*, 66–71. Zu den weisheitlichen Elementen in der Henoch-Literatur vgl. den Beitrag von Marie-Theres WACKER in diesem Band. Die apokalyptische Weisheit läßt sich m. E. im »Weisheitskompaß« von Aleida Assmann (vgl. ASSMANN, *Weisheit*, 27f.) in wesentlichen Teilen dem Typus der »magischen Weisheit« zuordnen. »Darunter wollen wir die verschiedenen Varianten eines esoterischen Wissens verstehen, das nicht allein Einblick in die verborgene Weltordnung zu nehmen, sondern auch in sie einzugreifen vermag. Es handelt sich genauer um Mitwisserschaft am *savoir faire* des Schöpfers, also um ein operationales Wissen, das sich auf Nutzung und Manipulation kosmischer Kräfte versteht« (ebd., 31). Eine solche Zuordnung macht auf den besonderen Stellenwert des Themas Heilung in apokalyptisch-weisheitlichen Kontexten aufmerksam, vgl. 1 Hen 7,1; 8,3; Jub 10,10–14 – übrigens mit kontroverser Bewertung heilkundlichen Wissens. Besonders ausgeprägt ist der Verweis-

lichen Weisheit« bzw. der Schulweisheit besondere Merkmale aufweist. Während diese von der ethischen Selbstverantwortung des handelnden Menschen ausgehen, betont die apokalyptische Weisheit stärker die Vorbestimmtheit menschlicher Existenz und die Bedingtheit menschlichen Handelns. Dem antagonistischen Verständnis von Geschichte entspricht ein antagonistisches Welt- und Menschenbild. Zwar ist die Welt als die Schöpfung Gottes eine ungeteilte Wirklichkeit, die unveränderlich in ihren natürlichen Abläufen dem Schöpfungsplan entspricht. Zwar ist der Mensch darin zur »Herrschaft über den Erdkreis« eingesetzt. Aber dennoch ist der Mensch dem Einfluß numinoser Kräfte ausgesetzt, die miteinander im Streit liegen, dem Einwirken der »Geister« der Wahrheit und des Lichtes auf der einen und der Lüge und der Finsternis auf der anderen Seite. Diesem kosmologischen Dualismus, der kein ontologischer ist, entspricht es, daß die Menschen in der Menschenwelt zwei gegensätzliche Wege gehen, den der Wahrheit und Tugend oder den der Lüge und des Frevels (vgl. 1QS III,13 – IV,26). Die antagonistisch verlaufende Menschheitsgeschichte ist Schauplatz der Austragung kosmischer Konflikte. Der freie, zur Herrschaft über den Erdkreis bestimmte Mensch ist darin durch sein Handeln verwickelt und kann, wenn er mit dem richtigen Wissen ausgestattet ist, Gut und Böse erkennen und in Liebe und Haß Gott nacheifern (vgl. 1QS I,1–11). Der ethische Dualismus der Apokalyptik ist also kein Fatalismus, sondern versucht mit seinem Prädestinationsgedanken, die kosmologischen und anthropologischen Bedingungen verantwortlichen Handelns zu präzisieren. Die Zwei-Geister-Lehre und die Zwei-Wege-Lehre betrachten menschliche Freiheit unter dem Aspekt der antagonistischen Bedingungen freien Handelns in befristeter Zeit.

Der Aspekt der Zeit als einer schicksalhaften Gegebenheit, durch welche die Rahmenbedingungen verantwortlichen Handelns gesetzt sind, erweist sich damit als ein Punkt, an welchem sich Schulweisheit und apokalyptische Weisheit überraschend nahekommen.<sup>30</sup> Aber am jeweiligen Zeitverständnis läßt sich gerade auch ablesen, worin sich die beiden Wissenskonzeptionen in der Auffassung von der rettenden Qualität von Wissen unterscheiden. Für die pädagogisch engagierte weisheitliche Schultradition gibt es gute und

---

zusammenhang von Heilung und Gottesherrschaft in der neutestamentlichen Wundertradition. Eine gemeinsame Schnittmenge von »väterlicher Weisheit« und apokalyptischer Weisheit stellt die frühjüdische Testamentenliteratur dar.

<sup>30</sup> Vgl. v. RAD, *Weisheit*, 337–363.

schlechte, für bestimmte Vorhaben geeignete und ungeeignete Zeiten. Unglück droht immer, und von Zeit zu Zeit kommt es auch, und zwar ohne Zutun des Menschen. Dann trifft es den Ungebildeten, während der Gebildete von keinem Schrecken erfaßt wird (vgl. Spr 1,33). Entsprechend verheißt die personifizierte (Schul-)Weisheit in ihren werbenden Reden (*προτρεπτικός λόγος*) nicht nur den Freunden der Weisheit Leben und Lebensgenuß (vgl. Spr 8,2–21; Sir 24,19–22), sondern droht umgekehrt auch in ungehaltener Derbheit den Bildungsunwilligen ihren Untergang an (vgl. 1,24–31). So oder so gibt es dabei aber keine neutrale Ausgangssituation. Für alle gilt:

Laßt ab von der Torheit, so bleibt ihr am Leben,  
und geht auf dem Weg der Einsicht! (Spr 9,6)

Damit ist Torheit eine anthropologische Ausgangslage, Unheil dagegen nicht. Die apokalyptische Sicht unterscheidet sich in dieser Hinsicht signifikant. Für das apokalyptische Verständnis ist Unheil nicht etwas, das irgendwann einzutreten droht und von Zeit zu Zeit auch kommt, sondern ein permanentes Element der Existenz des Menschen in der Zeit. Die einander widerstreitenden numinosen Prinzipien des Lichtes und der Finsternis hat Gott zu immerwährendem Streit Seite an Seite gesetzt. Der Mensch, auch der im apokalyptischen Sinn in die göttlichen Geheimnisse Eingeweihte, ist dem Einfluß *beider* ausgesetzt.

Und durch den Engel der Finsternis kommt Verirrung <sup>22</sup> aller Söhne der Gerechtigkeit,

und alle ihre Sünde, Missetaten und Schuld und Verstöße ihrer Taten kommen durch seine Herrschaft <sup>23</sup> entsprechend den Geheimnissen Gottes, bis zu seiner Zeit.

Und alle ihre Plagen und die festgesetzten Zeiten ihrer Drangsal kommen durch die Herrschaft seiner Anfeindung.

<sup>24</sup> Und alle Geister seines Loses suchen die Söhne des Lichts zu Fall zu bringen.

Aber der Gott Israels und der Engel seiner Wahrheit hilft allen <sup>25</sup> Söhnen des Lichts. (1QS III, 21–25)

Der antagonistische Lauf der Geschichte führt von einem ursprünglich guten Zustand der Schöpfung (von einer idealen Zeit vor der großen Flut, von einem goldenen Zeitalter o. ä.) hin zu einer letzten Konfrontation der einander auf verschiedenen Ebenen widerstreitenden Kräfte. Das rettende Wissen wird am Anfang der geschichtlichen Zeit gestiftet und wird in Buchform

o. ä.<sup>31</sup> während der Dauer der Zeiten des Frevels und des Unwissens der Menschen bewahrt, um am Ende den Leser apokalyptischer Literatur mit dem auszustatten, was er braucht, um in der Gegenwart bestehen zu können. Dabei wird die Gegenwart als letzte Krise vor dem Erscheinen der Wahrheit der Welt verstanden, deren Hervortreten die endgültige Beendigung aller kosmischen, geschichtlichen und ethischen Antagonismen herbeiführt.

### 3. Sapientiale Soteriologie in neutestamentlichen Texten

Auf dem bisher skizzierten Hintergrund läßt sich die sapientiale Soteriologie in neutestamentlichen Texten religionsgeschichtlich nicht nur einordnen, sondern auch gegenüber ihrem kulturellen Kontext profilieren. Dazu muß zuerst auf das eingangs erwähnte Problem eingegangen werden, daß die von Rudolf Bultmann vorgenommene formgeschichtliche Trennung zwischen weisheitlichen Logien und prophetischen beziehungsweise apokalyptischen Worten in der synoptischen Jesustradition<sup>32</sup> zu der Einschätzung geführt hat, daß weisheitliche und »prophetische« Elemente der Jesustradition in Spannung zueinander stehen,<sup>33</sup> eine Auffassung, die bis in die gegenwärtige For-

---

<sup>31</sup> An Henochs Epistel lassen sich diesbezüglich zwei einander ergänzende Vorstellungen ablesen: Nach der einen wird die Distanz zwischen Anfang und Ende der Geschichte durch apokryphe Schriftlichkeit überbrückt. Nach der zweiten wird das Wissen durch die Leitfiguren der Geschichte Israels repräsentiert (in der zweiten Woche durch Noah, in der dritten durch Abraham, in der vierten durch Mose, in der fünften durch Salomo, in der sechsten durch Elija; vgl. 1 Hen 93,4–8). Dabei erscheinen diese Leitfiguren zumeist als in ihrem sozialen Umfeld angefochtene Einzelfiguren. So sind sie ideale Identifikationsfiguren für die Leser apokalyptischer Literatur, die ihre Identität über ihr spezifisches Wissen definieren (vgl. 1 Hen 93,9) und sich dadurch als kognitive Minderheiten innerhalb ihrer Leitkultur zu behaupten versuchen. Zur wissensoziologischen Funktionsbestimmung der weisheitlichen Denkformen vgl. THEIBEN, *Weisheit*.

<sup>32</sup> Vgl. BULTMANN, *Geschichte*, 73ff.113ff.

<sup>33</sup> Vgl. besonders v. LIPS, *Traditionen*, der den Begriff »apokalyptische Weisheit« im religionsgeschichtlichen Teil seiner Arbeit zwar verwendet (169, aber in Anführungszeichen), im neutestamentlichen Teil dagegen konsequent vermeidet (vgl. bes. 212–214), vielmehr wie üblich zwischen Weisheit und Apokalyptik akribisch scheidet. Vgl. die Überschriften: »weisheitliche Mahnung«, aber »eschatologisch-apokalyptischer Kontext«; zu »weisheitlicher Begründung« zusätzlich »eschatologisch-apokalyptische Begründung«; »formal weisheitliche Struktur der Mahnung«, aber »eschatologisch-apokalyptische Motive«.

schung nachwirkt und die ich in erster Linie dafür verantwortlich mache, daß das Phänomen der apokalyptischen Weisheit im Neuen Testament viel zu wenig wahrgenommen wird.

### 3.1 Zum Zusammenhang von Weisheit und Eschatologie in der synoptischen Jesustradition

Ich gehe von einem prominenten Text aus, den ich als typisches Beispiel für das ansehe, was ich unter apokalyptischer Weisheit verstehe. In der lukianischen Feldrede wird das Gebot der Feindesliebe durch eine Reihe von weisheitlichen Mahnungen konkretisiert und das entsprechende Verhalten mit einer Sanktion im Tun-Ergehen-Schema verknüpft:

<sup>27</sup> Aber euch sage ich, den Hörenden:

Liebt eure Feinde; gut tut denen, die euch hassen!

<sup>28</sup> Segnet, die euch verfluchen; betet für die, welche euch schmähen!

<sup>29</sup> Dem, der dich auf die Wange schlägt, biete auch die andere; und dem, der dir das Obergewand wegnimmt, verweigere auch das Untergewand nicht

<sup>30</sup> Jedem, der dich bittet, gib; und von dem, der das Deine wegnimmt, fordere es nicht zurück!

<sup>31</sup> Und wie ihr wollt, daß euch die Menschen tun, so tut ihnen gleicherweise!

...

<sup>35</sup> Vielmehr liebt eure Feinde und tut Gutes und leiht, nichts zurückerhoffend.

Und euer Lohn wird groß sein; und ihr werdet Söhne (des) Höchsten.

Denn er ist gütig zu den Undankbaren und Bösen.

(Lk 6,27–35)

Die ersten beiden der vier Konkretisierungen der geforderten Feindesliebe sind – wie das Gebot der Feindesliebe selbst – durch scharfe Gegensätze geprägt: Fluch und Schmähung sollen durch Segen und Gebet, Gewalt und Raub durch Darbieten der Wange und Fortgeben des Untergewandes beantwortet werden. Diejenigen, welche sich nach diesen Ratschlägen verhalten sollen, erscheinen hier in der Rolle von Opfern, die ihre Peiniger gewähren lassen. Dies mag man für töricht oder klug halten, klar ist jedenfalls, daß es sich bei diesen Forderungen um weisheitliche Mahnungen handelt. Die dritte Konkretisierung (V. 30) klingt bereits weniger provozierend als die beiden ersten, weil hier der Adressat der Mahnung nicht primär als ein Opfer von Schmähung, Gewalt und Raub, sondern als der Situationsmächtige erscheint, der das Geschehen dominieren kann. Er ist es, der einem Bedürftigen, der ihn um etwas bittet, seine Bitte gewähren soll; und er ist es, der

keine Rückforderung an den stellen soll, der ihn übervorteilt hat. Die vierte Konkretisierung, die Goldene Regel (V. 31), geht einen weiteren Schritt in dieselbe Richtung. In ihrer positiven Fassung macht sie sogar das eigene Wünschen dessen, der hier unterwiesen wird, zum Maßstab für sein Verhalten gegenüber anderen Menschen. Dabei steht allerdings das Gewünschte im Gegensatz zur Realität. Die Menschen verhalten sich eben gerade nicht so, »wie ihr wollt«, sondern im Gegenteil so, wie es in den vorangehenden Konkretisierungen gesagt wird. Die Mahnungen verlangen also, daß man in *ungerechten* Verhältnissen selbst nach den Regeln der konnektiven *Gerechtigkeit* handelt, ja sogar nach den eigenen Wunschvorstellungen davon, wie die Menschen handeln sollen, so als wäre die Welt nicht, wie sie hier dargestellt wird, ein Chaos aus Feindschaft, Fluch, Gewalt und Raub, sondern eine gerechte Friedensordnung. Wer darin Feindesliebe praktiziert, trotz dem Chaos ein Stück Ordnung ab. Die Sanktion, der »große« Lohn dafür, ist nach V. 35 die Gottessohnschaft. Auch dies ist als weisheitliches Motiv zu verstehen. »Sohn« im weisheitlichen Sinn ist derjenige, der dem erzieherischen Beispiel des Vaters folgt. Das väterliche Vorbild ist hier das erbarmende Handeln Gottes an Undankbaren und Bösen. Dieses Erbarmen an den Erbarmungslosen ist das chaosbegrenzende eschatologische Handeln Gottes an der Menschenwelt, das von den weisheitlich belehrten Hörern Jesu schon jetzt nachvollzogen werden kann und soll.

Dieses Beispiel soll zeigen und zeigt nach meiner Überzeugung auch eindeutig, daß es zwischen weisheitlichen Mahnungen und eschatologischen Begründungen in der synoptischen Jesusüberlieferung keinen Gegensatz, sondern im Gegenteil einen konstitutiven Zusammenhang gibt. Die Feindesliebe und die sie konkretisierenden Mahnungen sind nicht von ihrem apokalyptischen Wirklichkeitskalkül ablösbar. Es geht hier nicht darum, wie man sich aus einer prekären *Alltagssituation* durch Finten und Tricks, auf die der Gegner nicht eingestellt ist, befreit. Ohne die sinngebende Überzeugung von der *endzeitlichen* Zuwendung Gottes zur unerlösten Menschenwelt wären diese Ratschläge tatsächlich Unsinn. In ihrem apokalyptisch-weisheitlichen Motivationszusammenhang sind sie aber nicht weniger als die praktische Antizipation der kommenden Welt.

### 3.2 Apokalyptische Weisheit und urchristliches Zeitverständnis<sup>34</sup>

Nach diesem ersten Blick auf ein prominentes Beispiel für apokalyptische Weisheit im Neuen Testament gilt es nun, dieses Phänomen in seiner Vielfalt und in seinem Formenreichtum zumindest andeutungsweise zu beschreiben. Dabei gehe ich bewußt nicht von solchen Texten aus, die unbestritten zum Repertoire der weisheitlichen Gattungen gehören,<sup>35</sup> z. B. von weisheitlichen Spruchformen, wie sie für die Jesustradition typisch sind, oder von christologischen Hymnen, die auf der sogenannten reflektiven Weisheit aufbauen wie der Prolog des Johannesevangeliums oder der Hymnus des Philipperbriefes. Ich gehe von drei formal und inhaltlich recht unterschiedlichen Textbeispielen aus, von einer Briefpassage, einer Redeeröffnung und einer Parabel, um zu zeigen, daß apokalyptisch-weisheitliche Wissens- und Kommunikationsformen nicht nur für einige wenige Texte und Textsorten des Neuen Testaments konstitutiv sind.

Zunächst ein Beispiel aus einem Brief. Der zentrale Teil des Briefes an die Galater wird eingeleitet mit einer Beschimpfung der Adressaten als Toren (Gal 3,1–5). Im Vergleich mit den scheltenden und drohenden Teilen der protreptischen Reden der personifizierten Weisheit in Spr 1 fällt auf, daß die Torheit der Galater nicht auf einen puren *Mangel* an Unterweisung zurückgeführt wird, sondern auf den verderblichen Einfluß *falscher* Lehrer. Diese werden dabei *dämonisiert*: »Wer hat euch *verhext*?« Bei den Konflikten zwischen Paulus und den judaistischen Konkurrenten, die der Galaterbrief voraussetzt, geht es demnach letztlich um den Widerstreit numinoser Prinzipien (vgl. Gal 1,8; 4,14), der als Konkurrenzkampf zwischen menschli-

---

<sup>34</sup> Vgl. ERLEMANN, *Naherwartung*; DERS., *Endzeiterwartungen*. Der Schwerpunkt dieser Studien liegt auf der Frage nach der kommunikativen Funktion apokalyptischer Endzeiterwartungen im Neuen Testament. Dabei wird die Apokalyptik als Bindeglied zwischen Altem und Neuem Testament betrachtet und die Verwurzelung frühchristlicher Endzeithoffnungen im frühjüdischen Traditionszusammenhang mit Recht hervorgehoben.

<sup>35</sup> V. LIPS, *Traditionen*, 193–196, macht für seine Textauswahl zur Bedingung, daß die Texte weisheitlichen Gattungen zugeordnet werden können. Gemeint sind dabei die Gattungen der alttestamentlichen und der frühjüdischen Weisheitstradition. Damit ist der Gedanke an die Möglichkeit, daß das Neue Testament selbst einen originären neuen Beitrag »zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens« (Max Küchler) und seiner literarischen Formen geleistet haben könnte, von vornherein ausgeschlossen.

chen Lehrautoritäten im Medium des Briefes auf der Wissensebene ausgefochten wird.

Ein ähnliches Motiv findet sich in der Eröffnung der Rede des Täufers Johannes, mit der die Logienquelle Q beginnt. Der Täufer Johannes beschimpft sein Publikum als »Schlangengezücht« (*γεννήματα ἑχιδνῶν*). Auch hier wird der Grund für die Schelte in einem falschen Wissen gesehen, das sich falschen Lehrern verdankt (»Wer hat euch gelehrt ...?«). Im Unterschied zu Gal 3,1 wird in Lk 3,7 (Q) aber das Publikum selbst dämonisiert. Dies wiederum hat mit der ihm unterstellten Meinung zu tun, man könne sich auf die Abstammung von Abraham berufen, um dem endzeitlichen Gericht Gottes zu entgehen. Die Dämonisierung des Publikums unter dem Aspekt seiner genealogischen Herkunft ist dabei aber nicht gegen Abraham gerichtet – dem wird Gott aus Steinen Kinder erwecken, wenn es denn sein muß –, sondern gegen die vom Redner unterstellte falsche Vorstellung von der soteriologischen Relevanz genealogisch gegebener Identität. Gefordert wird vielmehr »die Frucht des Umdenkens«. Das hellenistische Prinzip, nach dem nicht Herkunft, sondern Bildung den Menschen zu dem macht, was er werden kann und sein soll,<sup>36</sup> erscheint hier in seiner apokalyptischen Transformation, wobei das soteriologische Moment besonders deutlich hervortritt.

Im dritten Beispiel, der Parabel vom großen Abendmahl (Lk 14,16–24), deren Exposition meines Erachtens gezielt auf die Rede der Frau Weisheit in Spr 9,1–6 anspielt, wird die vom Sklaven überbrachte Einladung ausnahmslos von allen Geladenen ausgeschlagen. Die dabei zur Entschuldigung vorgebrachten drei Gründe zeigen, durch welches Denken dieses Verhalten hervorgerufen wird. Der Kauf eines Ackers, die Anschaffung von Ochsen und die Heirat dienen dem Erhalt des bäuerlichen Familienbetriebes (vgl. die Trias Schaf – Münze – Sohn in Lk 15) und entsprechen der ökonomischen Klugheit, zu der die familiäre Erziehung anleitet. Daß der ökonomischen Sorge der Vorrang vor dem Feiern gegeben wird, bedeutet natürlich einen Affront, dessen Qualität im weiteren Gang der Handlung sichtbar wird. Der blamierte Gastgeber reagiert auf die Entschuldigungen der ande-

---

<sup>36</sup> Das Dogma des Paideia-Prinzips wird bereits von Isokrates (436–338 v. Chr.) formuliert: »Die Bezeichnung der Hellenen scheint nicht mehr eine Sache der Abstammung, sondern der Gesinnung zu sein, und es werden mit besserem Recht jene Hellenen genannt, die an unserer Erziehung teilhaben, als diejenigen, die mit uns eine gemeinsame Abstammung besitzen« (orationes 4,50).

ren Hausherren mit Zorn. Aber erst durch das dadurch ausgelöste Handeln, die Einladung der Randexistenzen anstelle der Hausherren, erfüllt er die zuvor vom lukanischen Jesus empfohlenen Klugheitsregeln für Gastgeber (vgl. 14,12–14) und wird dadurch zu der Person, welche in dieser Parabel die Rolle der Weisheit so spielt, wie es der Weisheit Jesu entspricht. Der Schluß wird (vom Erzähler des Evangeliums) so konstruiert, daß sich Jesus, der Erzähler der Parabel, mit dem Gastgeber in der Parabel identifiziert: »Denn ich (Jesus) sage euch (den Hörern der Parabel): Keiner der Männer, die (vom Gastgeber in der Parabel) geladen waren, wird von *meinem* Mahl kosten.« Damit übernimmt Jesus vom Mahlherrn in der von ihm erzählten Parabel selbst die Rolle, die er auch sonst in der Logienquelle und besonders im lukanischen Reisebericht spielt, die des letzten Repräsentanten der Weisheit Gottes.<sup>37</sup>

Diese drei Beispiele aus dem Neuen Testament variieren Motive, die aus dem Repertoire der Gattung *πρωτρεπτικός λόγος* in der frühjüdischen Tradition stammen.<sup>38</sup> Dabei ist der Inhalt dessen, wofür die repräsentativen Sprecher der Weisheit werben, apokalyptisch definiert. Gefordert ist die Abkehr von *falschem* Denken, nicht nur der Entschluß, sich überhaupt auf Bildung einzulassen. Die Umkehrforderung ist motiviert durch die Erwartung des *endzeitlichen Gerichts* Gottes und lädt ein zu einem Denken, das seine Maßstäbe für kluges und törichtes Handeln von dem damit gegebenen *Zeitverständnis* her entwirft.<sup>39</sup> Der Gerichtserwartung entspricht eine Ethik, die

---

<sup>37</sup> Zur Ausgestaltung dieser Vorstellungen in der Logienquelle Q vgl. SEVENICH-BAX, *Konfrontation*. In Q wie im ersten Teil des Lukasevangeliums teilen sich der Täufer Johannes und Jesus die Funktion der letzten Boten Gottes, an der die von Jesus bevollmächtigten Boten partizipieren. Die Weisheit Gottes hat viele Gesandte. Sie wird nicht endgültig mit einer einzigen Botengestalt identifiziert. Es gibt also kein Monopol der Christologie in dieser Hinsicht. Der letzte Bote allerdings, »der Sohn«, an dessen Geschick der Antagonismus zwischen Gott und seinem Volk letztlich zum Austrag kommt, ist mehr als nur der Überbringer einer Botschaft. Er ist die Person, an der Gott seine Gerechtigkeit offenbart. Dies wird vor allem im Zentrum der paulinischen Theologie entwickelt. Vgl. dazu den Beitrag von Martin FABNACHT in diesem Sammelband.

<sup>38</sup> Ein weiteres Beispiel behandelt Sylvia HAGENE in ihrem Beitrag zu diesem Sammelband.

<sup>39</sup> Der reiche Kornbauer in Lk 12,16–21 ist nicht deshalb ein Tor, weil seine Pläne nicht sozialetisch ausgerichtet sind, sondern weil sein Zeitkalkül falsch ist. Der Mann, der alles tut, um seiner »Seele« sagen zu können: »Seele, hier hast du viele Güter gelagert für viele Jahre«, muß sich sagen lassen: »In dieser Nacht wird man deine Seele von dir fordern«. Umgekehrt wird der betrügerische Hausverwalter in Lk 16,1–8 deshalb als

geradezu peinlich genau darauf achtet, daß richtiges Tun nicht schon nach dem traditionellen Tun-Ergehen-Zusammenhang vergolten wird, sondern durch das gerechte Gericht Gottes an der Welt seinen »Lohn« erhält, eine Ethik also, die darauf baut, daß Gott die Theodizeefrage definitiv beantworten wird.

Ist damit die Zuordnung solcher Texte zur apokalyptischen Weisheit geklärt, wird erst recht deutlich, wodurch sich die bisher hier behandelten vier Texte innerhalb der apokalyptisch-weisheitlichen Literatur von anderen unterscheiden. Das meines Erachtens wesentlichste *gemeinsame* Merkmal dieser Texte ist, daß die *Stiftung* des rettenden Wissens nicht in einer idealen Urzeit,<sup>40</sup> in einem goldenen Zeitalter stattfindet, sondern zu den *eschatologischen* Ereignissen gehört.<sup>41</sup> Dies bleibt nicht ohne Auswirkungen auf das Verständnis der Gegenwart als Krisenzeit. Die Gegenwart wird zwar in Übereinstimmung mit der apokalyptisch-weisheitlichen Tradition (vgl. 1 Hen 42,3) als eine besonders gefährliche Periode beurteilt. Vor allem gilt dies für die Zeit nach dem Tod des Wissensstifters.<sup>42</sup> Aber diese Zeit ist vor allem überhaupt die Zeit des rettenden Wissens. Gott hat, wie es am Ende der Areopag-Rede heißt, die »Zeiten der Unwissenheit« (Apg 17,30) beendet und durch sein Offenbarungshandeln, die Auferweckung Jesu, das neue Wissen allen Menschen angeboten *πίστιν παρασχῶν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν* (Apg 17,31).

Durch die Eschatologisierung des Zeitpunktes der Stiftung des rettenden Wissens entsteht das für neutestamentliche Texte charakteristische *Zeitschema*. Die Gegenwart erstreckt sich zwischen der Stiftung des Wissens als *Anfang* und dem manifesten In-Erscheinung-Treten des Gewußten als *Ende*

---

Beispiel für Klugheit gelobt, weil er die bis zu seiner Entlassung verbleibende kurze Zeit als letzte Frist zum Handeln nutzt.

<sup>40</sup> Vgl. VAN DER HORST, *Knowledge* mit umfassenden Überblick über den Befund zu diesem Thema.

<sup>41</sup> Vgl. ERLEMANN, *Endzeiterwartungen*, 174.

<sup>42</sup> Erkennbar wird dies vor allem an Texten, die zur Gattung Testament gehören. Mit der Passion Jesu ist nach Lk 22,35–38 die ideale (mangelfreie, sorgenfreie und deshalb zum Lernen optimale) Zeit der Anwesenheit des Wissensstifters beendet, und es beginnt die Zeit, in der man seinen (Philosophen-) Mantel gegen ein Schwert eintauschen soll. Nach Apg 20,29–30 tritt entsprechend nach dem »Fortgang« des Paulus aus Kleinasien eine Situation ein, in der die Gemeinden durch »reißende Wölfe« von außen und durch falsche Lehrer aus den eigenen Reihen bedroht werden.

der eschatologischen *Krise*.<sup>43</sup> Dafür ein charakteristisches Textbeispiel (Mk 4,26–29):

- <sup>26a</sup> Und er sagte:  
<sup>26b</sup> So verhält es sich mit der Königsherrschaft Gottes,  
<sup>26c</sup> wie wenn ein Mann den Samen auf die Erde streute  
<sup>27a</sup> und schlief und aufstünde Nacht und Tag  
<sup>27b</sup> und der Same würde sprossen und lang werden,  
<sup>27c</sup> wie er selbst nicht weiß.  
<sup>28</sup> Von selbst bringt die Erde Frucht, zuerst den Halm, dann die Ähre, dann volles Korn in der Ähre.  
<sup>29a</sup> Sobald aber die Frucht es erlaubt,  
<sup>29b</sup> schickt er sofort die Sichel;  
<sup>29c</sup> denn die Ernte ist da.

Das Gleichnis geht, wie die Konjunktive in VV. 26c–27b anzeigen, von einem gedachten, d. h. allgemeinen Vorstellungen entsprechenden Vorgang aus. Es setzt als bekannt voraus, daß es für die saisonalen Arbeiten des Landwirts, das Säen und das Ernten, eine ganz bestimmte Zeit im Jahresablauf gibt und daß der Bauer in der dazwischen vergehenden Zeit (von Oktober bis Mai) zum Gelingen seiner Arbeit nichts beitragen kann, da das Wachstum dem Erkennen des Menschen verborgen ist (vgl. V. 27c). Die Zeit, welche die fruchtbringende Erde für den Wachstumsprozeß braucht (vgl. VV. 28–29b: zuerst – dann – dann – sobald), verstreicht *für den Bauern* als eine Folge von Tagen und Nächten (vgl. V. 27a), in denen seine Mitwirkung nicht möglich und nicht nötig ist. Dieselbe Zeit, die ohne Zutun des Menschen verstreicht, ist es aber, die mit dem Prozeß ausgefüllt ist, der die Frucht hervorbringt, die am Ende vom Bauern<sup>44</sup> geerntet wird. Dieses auf ökonomischer Erfahrung beruhende Wissen, das zugleich ein Wissen um die Begrenztheit menschlichen Wissens ist, wird im Gleichnis apokalyptisch transformiert zu einer Aussage über die Herrschaft Gottes. »Königsherrschaft Gottes« ist die Grundmetapher für das eschatologische Handeln Gottes. Dieses erstreckt sich nach Aussage des Gleichnisses als verborgener

---

<sup>43</sup> ERLEMANN, *Endzeiterwartungen*, erfaßt diesen Sachverhalt unter dem Begriff »revelatorische Zukunftserwartung«. »Sie gründet in der Vorstellung, daß die entscheidende Wende bereits vollzogen ist, wenn auch für uns Menschen unsichtbar. Von der Zukunft wird (lediglich) die Sichtbarwerdung bzw. Offenbarung der vollzogenen Wende erwartet« (61).

<sup>44</sup> Das Motiv der Sichel in V. 29 ist – im Unterschied zu Joel 4,13 und Apk 14,15 – nicht metaphorisch oder allegorisch. Das Subjekt in V. 29b ist identisch mit dem »Mann« in VV. 26c–27c, also mit dem Bauern, der am Anfang gesät hat und jetzt erntet oder ernten läßt.

Prozeß zwischen einem manifesten Anfang (Saat) und einem manifesten Ende (Ernte).<sup>45</sup>

Dieses Schema, das auch in den beiden übrigen Wachstumsgleichnissen in Mk 4 vorliegt, läßt sich aus der Zeitperspektive des Markusevangeliums konkretisieren. Das Markusevangelium setzt drei Zeitebenen miteinander in Beziehung: die im Evangelium erinnerte Zeit Jesu von Nazareth als anfängliche Zeit der Stiftung des Wissens (vgl. Mk 1,14f.), die mit der Parusie des Menschensohnes am »Ende« manifest erscheinende Gottesherrschaft (vgl. 13,24–27) und die Gegenwart des Lesers, die zeitgeschichtlich mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels im Jüdischen Krieg in Verbindung gebracht wird (vgl. Mk 13,1–4). Diese Zuordnung ist insbesondere an der kompositorischen Stellung der markinischen Apokalypse (Mk 13) zwischen den Jerusalemer Streitgesprächen und der Passion und an den zeitgeschichtlichen Anspielungen innerhalb der Passionserzählung<sup>46</sup> abzulesen.

---

<sup>45</sup> Die hier vorgeschlagene Interpretation betrachtet die Form der sogenannten Gleichnisse im engeren Sinn als apokalyptische Variante der weisheitlichen Analogie, einer Denkfigur, die bei v. RAD, *Weisheit*, 153–165, unter den Instrumentarien weisheitlicher Wirklichkeitsbewältigung an erster Stelle behandelt wird. In Jes 28,23–29 liegt ein instruktives Beispiel dafür vor, wie eine weisheitliche Analogie aus dem Erfahrungsbereich der Landwirtschaft die Plausibilität einer prophetischen Gerichtsaussage herstellt. Ein formal ähnliches Darstellungsverfahren liegt den Gleichnissen in Mk 4 zugrunde. Daß die neuteamentlichen Gleichnisse und Parabeln in der Gleichnisforschung nicht primär als *weisheitliche* Gattungen betrachtet worden sind, ist ein kapitaless Versäumnis. Mitverantwortlich dafür ist auch die falsche Prämisse, daß Weisheit und Prophetie nichts miteinander zu tun haben (vgl. Anm. 2 oben). Eine andere Konsequenz dieser falschen Voraussetzung ist die auf Adolf Jülicher zurückgehende, nach wie vor übliche (vgl. z. B. THEIßEN / MERZ, *Jesus*, 294–296; ERLEMANN, *Gleichnisauslegung*, 97f.) Unterscheidung zwischen den sogenannten Parabeln im engeren Sinn und den sogenannten Beispielerzählungen. Indem die in weisheitlich analoger Form vom eschatologischen Handeln Gottes erzählenden Parabeln von den ethischen Beispielerzählungen getrennt werden, verbaut man sich den Blick für die *ethische* Relevanz der *Parabeln* und die *soteriologische* Begründung der Ethik der *Beispielerzählungen*.

<sup>46</sup> Die deutlichste Verknüpfung zwischen der Passion Jesu und dem Jüdischen Krieg erfolgt durch die Barrabas-Szene (Mk 15,6–15). Sie stellt die Bevölkerung von Jerusalem vor die Wahl zwischen einem »Aufständischen« (15,7) und Jesus als »König der Juden« (vgl. Mk 15,9.12). Der Jüdische Krieg erscheint damit als die Sanktion für das falsche Begehren, mit welchem das irreführte Volk die Entscheidung für die Kreuzigung Jesu zwischen zwei »Räubern« (15,27) herbeiführt. Passion und Jüdischer Krieg werden auf diese Weise nach dem weisheitlichen Tun-Ergehen-Schema miteinander verknüpft. Einen Tun-Ergehen-Zusammenhang zwischen Passion und Jüdischem Krieg sieht auch der lukanische Reisebericht, wobei die apokalyptisch-weisheitliche Qualität dieser Interpretation besonders ausgeprägt ist: Die Stadt, die sich nicht unter den Schutz

Die Gegenwart des Lesers wird in Mk 13 von Jesus vorausgesagt als eine Zeit der Verfolgungen (vgl. 13,9–13). Dieses Schicksal, das die in Mk 13 angesprochenen Leser mit dem Jesus der Passionsgeschichte teilen (vgl. 13,9), ist die für einen Schüler Jesu (»um meinetwillen«) spezifische Form der Betroffenheit durch die endzeitliche Krise. Daß diese Krise sich phasenweise immer mehr zuspitzt, wird deutlich gesagt (vgl. 13,7f.). Aber es ist nicht möglich, die genannten Fristen zu berechnen.<sup>47</sup> Der Leser erfährt alles, was nach dem Text erforderlich ist, um die Krise zu bestehen. Die Zeiten und Fristen des göttlichen Plans jedoch, nach dem diese Krise abläuft, sind nicht einmal dem Stifter des Wissens, dem »Sohn«, bekannt (13,32).

Das Gleichnis von der fruchtbringenden Erde bekommt auf diesem Hintergrund, wenn man die Zeitdimensionen des Markusevangeliums mit der Perspektive des »impliziten« Lesers des Textes in Zusammenhang bringt, eine aktuelle Bedeutung. Was das Gleichnis als dem Verstehen des Menschen entzogenes, geheimnisvolles Wachstum darstellt, bezieht sich auf die Gegenwart des Lesers mit ihren katastrophalen Zügen, die durch das Gleichnis kontrafaktisch als Zeit des verborgenen Handelns Gottes interpretiert wird.<sup>48</sup> Die Gegenwart wird somit ambivalent beurteilt, negativ als Zeit der Verfolgungen und der undurchschaubaren Katastrophen, andererseits aber grundsätzlich als positiv qualifizierte Zeit der Bewahrung und Bewährung des Wissens in einer entscheidungsgesättigten Zeit.

### 3.3 Die Hauptaspekte einer soteriologisch zentrierten sapientialen Theologie

In neutestamentlichen Texten lassen sich im wesentlichen vier thematische Zentren ausmachen: Anthropologie, Soteriologie, Eschatologie und Ethik. Dazu einige Hinweise:

---

der Weisheit Gottes stellt, sondern ihre charismatischen Wissensträger tötet, wird von Gott verlassen (vgl. Lk 13,34.35a). Sie wird daran zugrunde gehen, daß ihr das zur Rettung erforderliche Wissen fehlt, weil sie die »Zeit« ihrer »Heimsuchung« (d. h. des Kommens des Wissensstifters) nicht erkennt (vgl. Lk 19,41–44). Zum weisheitlichen Motivhintergrund vgl. bes. Koh 9,13–18.

<sup>47</sup> Zu diesem charakteristischen Motiv apokalyptischer Texte vgl. ERLEMANN, *Endzeit-erwartungen*, 45–49.

<sup>48</sup> Hinzuweisen ist auch auf die Kennzeichnung der gegenwärtigen Situation der Hörer / Leser als »Drangsal« bzw. »Verfolgung« in der Deutung des Gleichnisses vom Sämann (Mk 4,17).

Die *abgetane* Vergangenheit vor der Stiftung des Wissens wird in neutestamentlichen Texten – noch radikaler als in der apokalyptischen Tradition – als Zeit des Nichtwissens verstanden, und Nichtwissen wird dabei als eine Form dämonischer Verblendung aufgefaßt.<sup>49</sup> Das eschatologisch offenbarte rettende Wissen gilt als der Schlüssel zu einer neuen Existenz, gegenüber der die alte als dem Tode gleich geachtet wird. Nach Joh 9,1 ist der Mensch ein Blindgeborener; die durch rettendes Wissen gegebene neue Existenz »Wiedergeburt« bzw. »Geburt von oben« (Joh 3,3), Zeugung »aus Gott« (Joh 1,13). Diese Herkunfts-*Metaphorik* ist charakteristisch für die apokalyptisch-weisheitliche *Anthropologie* in neutestamentlichen Texten.<sup>50</sup>

Charakteristisch für die apokalyptisch-weisheitliche *Soteriologie* ist das Verständnis von Tod und Auferweckung Jesu als Wissensstiftung. Dabei wird der Tod Jesu, eingebunden in die entscheidende Konfrontation der antagonistischen kosmischen Gewalten in der Passion,<sup>51</sup> primär nicht positiv interpretiert als heilsbedeutsam »für« Menschen (als »Sühne« wirkendes »Opfer«, als stellvertretende Lebenshingabe, »Loskauf« o. ä.), sondern als unheilvolles Ergebnis des Handelns verblendeter Menschen, deren Unwissenheit durch die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in der Auferweckung Jesu überwunden werden kann. Aber auch in den theologischen Konzeptionen, die eine positive Sinngebung des Todes Jesu als heilsbedeutsam »für« Menschen formulieren, wird das soteriologische Geschehen als Of-

---

<sup>49</sup> Dies wird signifikant in der neutestamentlichen Briefliteratur, da dort die erzählende Erinnerung an die Zeit Jesu als Wissensstifter keine Rolle spielt, sondern der epochale Wandel an der Lebenswende jedes einzelnen Adressaten festgemacht wird. Näheres dazu in dem Beitrag von Iris Maria BLECKER in diesem Sammelband, der die entsprechenden Schemata, das soteriologische Kontrastschema und das Revelationsschema, und ihren Zusammenhang in den Pastoralbriefen beleuchtet.

<sup>50</sup> Vgl. z. B. das Thema der wahren Verwandten Jesu (Mk 3,31–35 par). Besonders scharf arbeitet Paulus in Gal 3,26–29 den Gegensatz heraus zwischen der Existenz der Adressaten des Briefes als »Söhne Gottes« bzw. »Nachkommenschaft Abrahams« im metaphorischen Sinn und ihrer früheren Identität, die durch herkunftsbedingte Merkmale definiert war. Die Antithese Jude – Hellene bezieht sich dabei auf die religiös-kulturelle Herkunft, die Antithese Sklave – Freier auf den mit der Herkunft gegebenen Rechtsstatus, die Antithese Mann – Frau auf die von Geburt an bestimmte familiale Rolle.

<sup>51</sup> Vgl. 1 Kor 2,7f. und dazu auf dem Hintergrund von Lk 22,53 (»denn dies ist eure Stunde und die Macht der Finsternis«) die Rückblicke auf die Passion in Apg 3,17;13,27.

fenbarung und Wissensstiftung verstanden und so auch explizit bezeichnet.<sup>52</sup>

Dem entspricht eine charakteristische Akzentuierung der *Eschatologie*.<sup>53</sup> Die Gegenwart wird aufgrund des am *Anfang* gestifteten soteriologischen Wissens als eschatologische *Krise* wahrgenommen. Das Gericht (die *κρίσις*) des Menschensohnes ist das *Ende* der gegenwärtigen Krisenzeit, der Tag, an dem das bisher »schon« beziehungsweise »nur« Gewußte manifest in Erscheinung tritt.<sup>54</sup> Diese Wahrnehmung der Gegenwart als Zeit zwischen der Stiftung und der manifesten Bewahrheitung des rettenden Wissens beinhaltet eine ambivalente Beurteilung der Situation der Wissenden. Die Gegenwart ist einerseits positiv qualifiziert durch die Zueignung des rettenden Wissens an die »Schüler« Jesu. Sie ist andererseits negativ qualifiziert als Zeit nach dem Verschwinden des Wissensstifters (vgl. Lk 17,25; 22,35–38; Apg 20,28–32). Diese Zeit gilt deshalb gleichermaßen als entscheidend und als gefährlich, als Zeit der Verführbarkeit der Wissenden gerade bezüglich der Erwartung der Parusie des Menschensohnes. In der Krise kommt es darauf an, den gefährdeten Schatz des Wissens zu bewahren, mehr noch: ihn zu mehren durch Wuchern mit den gegebenen »Talenten« (vgl. Lk 19,11–27 par Mt 25,14–30). Die verbleibende Zeit bis zum Ende hat den Sinn, dieses Wissen allen Menschen zu vermitteln.<sup>55</sup>

Die apokalyptisch-weisheitliche *Ethik* im Neuen Testament, insbesondere in der synoptischen Jesustradition, zeichnet sich aus durch die provozierende Ironie, mit der die in der familialen Erziehung vermittelten Vorstellungen von Klugheit und Torheit und die entsprechenden ökonomischen Sicher-

---

<sup>52</sup> Das prominenteste Beispiel dafür ist Röm 3,25f. Der öffentliche Kreuzestod Jesu geschieht »zum Erweis« der Gerechtigkeit Gottes (*εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ*). Damit ist die »Zeit der Zurückhaltung« Gottes vorüber. Die Gegenwart ist durch diesen öffentlichen Erweis der Gerechtigkeit Gottes eschatologisch qualifiziert als Zeit des Wissens (vgl. V. 21). Ausführlicher zu dieser Interpretation LÖNING, *Kultmetaphorik*, 236–240.

<sup>53</sup> Vgl. ERLEMANN, *Endzeiterwartungen*, 103ff.171ff.

<sup>54</sup> Vgl. z. B. die sogenannte »kleine Apokalypse« (Lk 17,22–37 par). Hier wird der »Tag des Menschensohnes« vor allem unter dem Aspekt des Offenbarwerdens der Gottesherrschaft (vgl. VV. 24.30.37) und der Rettung der Erwählten (vgl. VV. 33.34f.) gesehen.

<sup>55</sup> Vgl. ERLEMANN, *Endzeiterwartungen*, 117–129. Speziell zum lukanischen Geschichtswerk vgl. demnächst die in der Reihe NTA erscheinende Dissertation von Sylvia HAGENE, *Zeiten der Wiederherstellung* (Apg 3,21). Studien zur lukanischen Geschichtstheologie als Soteriologie.

heitsbedürfnisse kritisch in Frage gestellt werden.<sup>56</sup> Nicht an der fleißigen Ameise, sondern an Lilien und Raben, die für ihr Leben keinerlei Vorsorge treffen, soll man sich ein Beispiel nehmen. Man soll nicht den fürchten, der den Leib töten kann, sondern den, der in die Gehenna werfen kann (vgl. Lk 12,4f. par Mt 10,28). Besser als Krüppel in das Leben eingehen als unversehrten Leibes in die Gehenna geworfen werden (vgl. Mk 8,43–47 par Mt 18,8f.; vgl. 5,29f.). Dieses ironische Werben für die richtige Klugheit und die richtige Lebenseinstellung basiert auf dem Wissen um die schon erfahrene und in Zukunft weiterhin erfahrbare Barmherzigkeit, mit der Gott sich der Menschen als seiner Geschöpfe eschatologisch neu und definitiv annimmt.<sup>57</sup> Geworben wird hier also keineswegs für kontraproduktive Faulheit oder für zynische Verachtung von Kultur und Konvention,<sup>58</sup> sondern für das Handeln nach dem Maßstab der eschatologisch offenbar gewordenen Barmherzigkeit Gottes (vgl. Lk 6,36; Mt 6,48).<sup>59</sup> Die Imitatio der Barmherzigkeit Gottes wird in der lukanischen Feldrede ebenso wie in der matthäischen Bergpredigt als Feindesliebe gefordert (vgl. Mt 5,43–48; Lk 6,27–36). Das Handeln nach dem Maßstab der Vollkommenheit Gottes verlangt von den Adressaten das Durchhalten solidarischen Handelns gerade in einer von Gewalt und Raub gekennzeichneten, chaotischen gegenwärtigen Situation. Feindesliebe antizipiert den Zustand einer noch zu erwartenden gerech-

---

<sup>56</sup> Vgl. EBNER, *Jesus*, 399–403: »Umkehrung der bürgerlichen Weisheit«.

<sup>57</sup> Anders v. LIPS, *Traditionen*, 247–254. »Es ist der Schöpfergott, der seine volle Herrschaft in der Welt errichten wird. Daher stellt das Wirken des Schöpfers den positiven Anknüpfungspunkt für die eschatologische Verkündigung und ihren Erfahrungsbezug dar. ... Weisheitliche Betrachtung kann daher der *gegenwärtigen* Erfahrung des Schöpferhandelns dem *Hinweis* auf das *eschatologische* Handeln dienen.« (251f.; Hervorhebungen K. L.). Die schöpfungstheologischen Aussagen werden damit konsequent ent-eschatologisiert.

<sup>58</sup> Die Warnung vor vergeblicher Sorge und die Mahnung zur Suche nach dem wahren »Schatz« (der Gottesherrschaft) mit den entsprechenden Aussagen über eschatologisch verstandene Klugheit und Torheit sind ein Leitthema im lukanischen Reisebericht, insbesondere in dessen erstem Hauptzyklus (Lk 10,38 – 13,21; vgl. bes. 12,1 – 13,9). Lukas, der die Konkurrenz der zeitgenössischen Philosophien explizit thematisiert (vgl. Apg 17,18), setzt sich hier m. E. mit stoischen Anschauungen auseinander, solchen etwa wie der Unterscheidung Epiktets zwischen den Dingen, die in unserer Verfügungsgewalt liegen, und denen, die nicht in unserer Verfügungsgewalt liegen; vgl. LÖNING / ZENGER, *Anfang*, 204–206).

<sup>59</sup> Zum Prinzip der (ethische Forderungen apokalyptisch-weisheitlich begründenden) *Imitatio Dei* im Neuen Testament vgl. SCHOEPS, *Imitatio*; SCHNEIDER, *Imitatio*; LÖNING / ZENGER, *Anfang*, 206–210.

ten Welt. Sie entspricht dem Handeln Gottes, der diese gerechte Welt durch seine Barmherzigkeit aufrichtet. Ethik als Nachahmung Gottes ist somit praktische Chaosbewältigung.

### 3.5 Statt einer Zusammenfassung:

Diese Ausführungen zur sapientialen Soteriologie können nicht mehr als eine Skizze sein. Es scheint mir daher sinnvoller, diese Ausführungen statt mit einer inhaltlichen Zusammenfassung mit einem kleinen Katalog zu schließen, der wesentliche Inhalte einer aus neutestamentlicher Sicht traditionellen *familialen* Weisheit (linke Spalte) mit entsprechenden Elementen der im Neuen Testament anzutreffenden *apokalyptisch-weisheitlichen* Konzeptionen (rechte Spalte) gegenüberstellt.

<b>Welche Bedeutung hat Wissen?</b>	
Weisheit ist der Schlüssel zu einem glücklichen Leben (z. B. im Sozialgefüge eines Familienbetriebes). Glück schließt Reichtum und Ehre ein.	Rettendes Wissen ist der Schlüssel zu einer neuen Existenz, gegenüber der die alte als dem Tode gleich geachtet wird.
Das wertvollste Gut ist die Weisheit, weil sie zu Wohlstand und Ansehen verhilft.	Der wahre Schatz ist das eschatologisch gegebene Offenbarungswissen. Alles andere wird hinzugegeben.

<b>Inwiefern rettet Wissen?</b>	
Es gibt gute und schlechte Zeiten.	Die Gegenwart ist die letzte Krisenzeit.
Unglück droht immer, und erfahrungsgemäß kommt es auch von Zeit zu Zeit.	Unheil ist die bisher ausnahmslos gegebene objektive Grundbefindlichkeit aller Menschen. Es besteht wesentlich im Nichtwissen.
Ohne Weisheit ist man dem Unglück ausgeliefert.	Daraus befreit das rettende Wissen.

<b>Was muß man wissen?</b>	
Man muß den Zusammenhang von Tun und Ergehen begreifen.	Man muß den Verblendungszusammenhang erkannt haben, der Unheil als Normalität erscheinen läßt.
Der Tun-Ergehen-Zusammenhang zeigt, welcher Spielraum für selbstbestimmtes Handeln zu gegebener Zeit besteht.	Man muß die gegenwärtige Zeit als die alles entscheidende letzte Frist zum Handeln angesichts der eschatologischen Krise begreifen.
Man muß aber auch wissen, daß man als Mensch die Bedingungen menschlichen Handelns nicht restlos durchschauen kann.	Unwissenheit ist vom Menschen her nicht aufhebbar.

<b>Wie erlangt man Wissen?</b>	
Wissen beruht grundsätzlich auf Erfahrung.	Rettendes Wissen ist der Erfahrung unzugängliches, gegebenes Wissen, das den Wert anderen Wissens als Unwert erscheinen läßt.
Erfahrungswissen wird vermittelt durch die älteren Generationen bzw. durch Lehrer als professionelle Träger von Traditionswissen. Erfahrungswissen wächst in lebenslangem Lernen. Der Schatz der Erfahrung der Älteren ist immer größer als die eigene Erfahrung. So lernt man vor allem aus der Tradition.	Es wird offenbart in der Begegnung mit einem Offenbarungsmittler und erschließt sich in der Beziehung zu diesem.
Erziehung zu klugem, selbstverantwortlichem Handeln macht tauglich für die Teilnahme am Leben einer solidarischen Gesellschaft.	Rettendes Wissen setzt eine Grenze gegenüber allen Zugehörigkeiten, die auf Herkunft und / oder traditioneller Bildung beruhen.
Grundsätzlich ist Wissen jedem Men-	Grundsätzlich ist rettendes Wissen ver-

<p>schen zugänglich. Die Weisheit will aber gesucht werden. Sie läßt sich finden und sucht selbst nach denen, die sie lieben.</p>	<p>borgen. Aber nichts ist verborgen außer dazu, daß es offenbar wird dadurch, daß die rettende Weisheit Gottes inmitten der Menschen erscheint.</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<b>Wie muß man sein Wissen einsetzen?</b>	
<p>Weisheit bewährt sich in klugem, sozialgerechtem Handeln als konnektive Gerechtigkeit.</p>	<p>In der Krise zwischen der Stiftung des Wissens und dem endgültigen Erscheinen der Wahrheit gilt es, das Wissen zu bewahren und fruchtbar zu machen. Auf der Grundlage rettenden Wissens artikuliert sich ein alternatives Konzept von Klugheit und Torheit sowie von Gerechtigkeit (Barmherzigkeit).</p>

## Bibliographie

ASSMANN, Aleida, *Was ist Weisheit?* Wegmarken in einem weiten Feld, in: Assmann, Aleida (Hrsg.), *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III*, München: Fink 1991, 15–44.

ASSMANN, Aleida / ASSMANN, Jan, *Exkurs: Archäologie der literarischen Kommunikation*, in: Pechlivanos, Milto / Weitz, Michael (Hrsg.), *Einführung in die Literaturwissenschaft*, Stuttgart / Weimar: Metzler 1995, 200–206.

ASSMANN, Jan, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München: Beck 1999.

BEDENBENDER, Andreas, *Als Mose und Henoch zusammenfanden. Die Entstehung der frühjüdischen Apokalyptik in Reaktion auf die Religionsverfolgung unter Antiochus IV. Epiphanes*, in: Lichtenberger, Hermann / Oegema, Gerbern S. (Hrsg.), *Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und ur-*

christlichen Kontext (JSHRZ.Studien 1), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002, 182–203.

BENNEMA, Cornelis, *The Power of Saving Wisdom. An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel* (WUNT II, 148), Tübingen: Mohr 2002.

BULTMANN, Rudolf, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht <sup>8</sup>1970.

CHRIST, Felix, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern* (AthANT 57), Zürich: Zwingli 1970.

COLLINS, J. John, *The Jewish Apocalypses*, in: Ders. (Hrsg.), *Apocalypse. The Morphology of a Genre* (Semeia 14), Missoula: Scholars Pr. 1979, 21–59.

EBNER, Martin, *Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozeß* (HBS 15), Freiburg u. a.: Herder 1998.

ERLEMANN, Kurt, *Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Frage religiöser Zeiterfahrung* (TANZ 17), Tübingen / Basel: Francke 1995.

ERLEMANN, Kurt, *Endzeiterwartungen im frühen Christentum* (UTB 1937), Tübingen / Basel: Francke 1996.

ERLEMANN, Kurt, *Gleichnisauslegung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch* (UTB 2093), Tübingen / Basel: Francke 1999.

HAUSMANN, Jutta, *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Spr 10ff.)* (FAT 7), Tübingen: Mohr 1995.

HAUSMANN, Jutta, »Weisheit« im Kontext alttestamentlicher Theologie. Stand und Perspektiven gegenwärtiger Forschung, in: Janowski, Bernd (Hrsg.), *Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 10), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1996, 9–19.

HENGEL, Martin, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.* (WUNT 10), Tübingen: Mohr <sup>2</sup>1973.

HUTTER, Manfred, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I. Babylonier, Syrer, Perser* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 4,1), Stuttgart: Kohlhammer 1996.

JANOWSKI, Bernd, *Die Tat kehrt zu ihrem Täter zurück*. Offene Fragen im Umkreis des »Tun-Ergehen-Zusammenhangs«, in: Ders., *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1999, 167–191; erstveröffentlicht in: ZThK 91 (1994), 247–271.

KLOPPENBORG, John S., *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections (Studies in Antiquity and Christianity)*, Philadelphia: Fortress Press<sup>2</sup>1989.

KÜCHLER, Max, *Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens (OBO 26)*, Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979.

LIPS, Hermann v., *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament (WMANT 64)*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1990.

LÖNING, Karl, *Das Frühjudentum als religionsgeschichtlicher Kontext des Neuen Testaments*, in: Frankemölle, Hubert (Hrsg.), *Lebendige Welt Jesu und des Neuen Testaments. Eine Entdeckungsreise*, Freiburg u. a.: Herder 2000, 48–68.181–183.

LÖNING, Karl, *Kultmetaphorik im Neuen Testament*, in: Albertz, Rainer (Hrsg.), *Kult, Konflikt und Versöhnung. Beiträge zur kultischen Sühne in religiösen, sozialen und politischen Auseinandersetzungen des antiken Mittelmeerraumes (Veröffentlichungen des AZERKAVO / SFB 493) (AOAT 285)*, Münster: Ugarit-Verlag 2001, 229–267.

LÖNING, Karl / ZENGER, Erich, *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*, Düsseldorf: Patmos 1997.

MARBÖCK, Johannes, *Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach*, hrsg. von Irmtraut Fischer (HBS 6), Freiburg u. a.: Herder 1995.

METZ, Johann Baptist: *Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit*, in: Peters, Tiemo Rainer / Urban, Claus (Hrsg.), *Die Provokation der Rede von Gott. Dokumentation einer Tagung mit Joseph Kardinal Ratzinger, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und Eveline Goodman-Than in Ahaus*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1999.

PANAINO, Antonio, *Cronologia e storia religiosa nell'Iran zoroastriano*, in: Gabba, E. (Hrsg.), *Presentazione e scrittura di storia: storiografia, epigrafi,*

monumenti: atti del Convegno di Pontignano (aprile 1996) (Bibliotheca di Athenaeum 42), Como 1999, 127–143.

PREUB, Horst D., *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*. (Urban-Taschenbücher 383), Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1987.

RAD, Gerhard v., *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1970, <sup>2</sup>1982.

SATO, Mikagu, *Q and Prophetie*. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q (WUNT II, 29), Tübingen: Mohr 1988.

SCHIMANOWSKI, Gottfried, *Weisheit und Messias*. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie (WUNT II, 17), Tübingen: Mohr 1985.

SCHMID, Hans Heinrich, *Wesen und Geschichte der Weisheit*. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur (BZAW 101), Berlin: Töpelmann 1966.

SCHNEIDER, Gerhard, *Imitatio Dei als Motiv der »Ethik Jesu«*, in: Merklein, Helmut (Hrsg.), Neues Testament und Ethik, FS Rudolf Schnackenburg, Freiburg u. a.: Herder 1989, 71–83.

SCHENKE, Hans-Martin, *Die Tendenz der Weisheit zur Gnosis*, in: Aland, Barbara (Hrsg.), Gnosis, FS Hans Jonas, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978, 351–372.

SCHOEPS, Hans Joachim, *Von der Imitatio Die zur Nachfolge Christi*, in: Ders., Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Tübingen: Mohr 1950, 286–301.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Nicht im Menschen gründet das Glück (Koh 2,24)*. Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie (HBS 2), Freiburg u. a.: Herder 1994.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Das Buch Ijob*, in: Zenger, Erich u. a., Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart: Kohlhammer<sup>4</sup> 2001.

SEVENICH-BAX, Elisabeth, *Israels Konfrontation mit den letzten Boten der Weisheit*. Form, Funktion und Interdependenz der Weisheitselemente in der Logienquelle (MthA 21), Altenberge: Oros 1993.

THEIBEN, Gerd, *Weisheit als Mittel sozialer Abgrenzung und Öffnung*. Beobachtungen zur sozialen Funktion frühjüdischer und urchristlicher Weis-

heit, in: Assmann, Aleida (Hrsg.), *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III*, München: Fink 1991, 193–204.

THEIßEN, Gerd / MERZ, Annette, *Der historische Jesus*. Ein Lehrbuch, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996.

VAN DER HORST, Pieter W., *Antediluvian Knowledge*. Jewish Speculations About Wisdom From Before the Flood in Their Ancient Context, in: Lichtenberger, Hermann / Oegema, Gerbern S. (Hrsg.), *Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext (JSRZ-Studien 1)*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002, 163–181.