

# Das EGO des Weisen : Subjektivierungsprozesse in der Weltliteratur

Autor(en): **Höffken, Peter**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **41 (1985)**

Heft 2

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878312>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Das EGO des Weisen

### *Subjektivierungsprozesse in der Weisheitsliteratur*

#### I

G. von Rad hat in seiner Auslegung des weisheitlichen Denkens Israels auch auf die Rolle hingewiesen, die das Ego des weisheitlichen Lehrers im Bildungs- wie Vermittlungsprozess von Erkenntnis spielt: der als «autobiographische Stilisierung» bezeichnete Sachverhalt wird von ihm einmal als «traditionelle Stilform» bezeichnet, in die der Lehrer seine Erkenntnis verpacken konnte, etwa –, um den Unterricht zu beleben; andererseits sieht von Rad auch die Systemwidrigkeit dieser Formulierungsweise: geht es der Weisheit, ursprünglich wenigstens, nicht um Persönliches, sondern um Überpersönlich-Wahres, nicht ums Individuelle, sondern ums Allgemeine und potentiell immer Gültige. Insofern könnte diese Stilform – traditionell gar – und die Rolle und Aufgabe des Lehrers «fast ein Gegensatz» sein. Die Aufhebung dieses Gegensatzes sieht von Rad darin, dass der Lehrer damit «seine persönliche Verantwortung» für seine Erkenntnisse ausspricht.<sup>1</sup>

Der Text ist zunächst auch exemplarisch für eine bestimmte methodische Weise, «traditionelle Stilformen» ans Licht zu bringen: Der Autor stellt Texte verschiedener Epochen und Autoren nebeneinander, und das ergibt dann sogleich so etwas wie ein sprachliches Grundmuster. Schaut man aber genauer hin, so ist dieser Umgang mit diesem literarischen Gut erstaunlich: denn die als älteres Weisheitsgut tradierend geltenden Sammlungen Prov 10–31 sind nahezu «ichlos», sieht man einmal von Lehreröffnungen ab, die sich an den «Sohn» richten und ihn auffordern, auf des Vaters Rede, Mahnung, Weisung zu hören. Solche dialogorientierten Aussagen finden sich häufiger.<sup>2</sup> Daneben findet sich ein Ich noch in Zitaten von Schülermeinungen im Munde des Lehrers.<sup>3</sup> Instruktiv für die wenigen Belege, in denen das Ich des Lehrers eine bestimmte, positive Rolle spielt<sup>4</sup>, ist Prov 24,30 ff.:

<sup>1</sup> G. von Rad, *Weisheit in Israel*, 1970, 56–58.

<sup>2</sup> 22,17–21 (LXX); 23,15 f.19; 27,11; 30,18; 31,2. Diese Dialogorientierung setzt sich fort in Prov 1–9: Anrede «mein Sohn»: Prov 1,8.10.15; 3,11 (vgl. BHS und O. Plöger, *Sprüche Salomos*, 1981, ad loc.) 21; 5,20 u. ö. – Erweitert um die Mahnung höre auf «meine Worte/Weisung/Gebote» u. ä.: 2,1; 3,1; 4,10.20; 5,1.7; 7,6 f.24. – Zu 4,1–5 u. 7,6 f.(f.) s. u.

<sup>3</sup> 20,9.22; 22,13; 24,29; 26,19 (30,20 anders).

<sup>4</sup> Dazu noch aus den Sprüchen Agurs 30,1–3.7–9.

Ich ging am Acker des Faulen vorüber,  
 am Weinberg des Menschen, Verstandes bar.  
 Und siehe da: er war ganz und gar von Unkraut bewachsen,  
 seine Oberfläche bedeckten Nesseln und seine Steinmauer war eingerissen.  
 Und ich sah's, nehme es mir zu Herzen,  
 ich schaute, nahm Belehrung an:  
 Ein bisschen Schlafen, ein bisschen Schlummern,  
 ein bisschen Hände falten im Bett.  
 So kommt deine Armut wie ein Räuber,  
 und deine Not wie ein Mann mit Schild.

Die Beobachtung, die der Lehrer macht und die jeder potentiell machen kann, wird ihm zu Anlass, eine generalisierte Lehre zu gewinnen bzw. zu formulieren: Faulheit macht arm. Oder anders: Die individuelle Sicht des Ego führt hin zum überindividuell Gültigen, das Besondere (der Lehrerbeobachtung) hin zum Allgemeinen.

Andere Stellen wie Ps 37,25.35 f. berufen sich in betuerndem Sinne auf die geballte Lebenserfahrung des Ego: es kann, aufgrund seiner Lebenserfahrung, die Einsichten der Lehre bekräftigen, individuell bestätigen. Deduktion und Affirmation sind mithin – bezogen auf die traditionelle Weisheitslehre – die vorzüglichen Funktionen des Lehrer-Ego.

Es ist nun interessant, dass dies auch die Aufgaben sind, die das Ich in den Reden der Dialogpartner Hiobs hat. In den Reden der Grundsicht spielt dies Ich keine spezifische Rolle; taucht es auf, ist es dialogorientiert, also im Sinne der Lehreröffnung formuliert;<sup>5</sup> die Lehre, die sie vortragen, entspricht eben dem üblichen Typ der Tradition, für die das Ich keine irgendwie konstitutive Rolle für Erkenntnis hat. Das gilt auch für Eliphaz, dem man gern eine eher «erfahrungsbezogene» Optik zutraut.<sup>6</sup>

Deutlich tritt der Erfahrungsbezug auf in der 1. Rede des Eliphaz, Kap. 4f.: 4,8, bezieht die Lehre vom Untergang des Frevlers durch Gottes Wirken auf die Erfahrung des Eliphaz («wie ich sah...»); dem entspricht 5,3 («ich sah») auch inhaltlich. Die Lehre wäre auch formulierbar ohne diese Form des Erfahrungsbezugs; es ist daher eher geraten, diesen als «werbend» zu klassi-

<sup>5</sup> Ohne jedes Ich sind die Reden Kap. 11 (Zophar); 25 (Bildad); 22 (Eliphaz); dialogisch in Beziehung auf Hiob: 4,1; 8,9; 15,6.9 f.; 18,2 f.; 20,2 f. (Ich- und Wir-Stellen). Interessant ist neben 8,9 (die Gegenwart der Redenden ist im Vergleich mit den Früheren der Weisheit leer) auch 5,27 (t. e.): dort steht «wir haben erkundet/erforscht» wohl nicht zufällig in Parallele zu «wir haben gehört»; das Erkundete ist das Gehörte und insofern das Übernommene. Das Ich kann keine eigene Rolle haben...

<sup>6</sup> Dazu H.-P. Müller, *Das Hiobproblem* (EdF 84), Darmstadt 1978, 73 ff. (K. Budde; C. Kuhl).

fizieren. Konstitutiv ist das Ich eben nicht. – 4,12–16 ist deswegen gewichtig, weil hier Eliphaz sich ausführlich auf eine Art Offenbarung bezieht, die ihm erging und offenbar den Rahmen gängiger Weisheit sprengt oder transzendiert. Dies ist deswegen aufschlussreich, weil das Ich nicht als solches, sondern nur als durch Offenbarung angegangenes seine Abweichung von üblicher Lehre tradiert oder formuliert.

Den Erfahrungsbezug thematisiert die Eliphaz-Rede in 15,17–19: «ich will dich unterweisen, höre mir zu! Was ich sah, will ich erzählen»; aber dies ist dann überindividuell und kollektive Erfahrung der Weisen, eben das, was von den Vorfahren überkam (t.e.).<sup>7</sup> Inhaltlich wird denn auch ab V. 20 eine detaillierte Beschreibung des Geschicks des «Frevlers» gegeben.

Insgesamt bleibt das Ergebnis auch bei Eliphaz mager, was die Rolle des Ich betrifft.

Das aber bedeutet: Die tradierte Weisheit stellt von sich aus keine Sprache zur Verfügung, mit deren Hilfe die Leiderfahrung eines Einzelnen wie Hiob thematisierbar wäre. Es ist daher kein Zufall, dass Hiob sein Leiden eben nicht nur «weisheitlich» thematisieren kann, sondern dass zur Beschreibung seiner «Erfahrung» auf Sprache und damit Formen zurückgegriffen werden muss, die solche subjektive Erfahrung zwar nicht selber thematisieren, aber immerhin zulassen: die Klage des Einzelnen und Sprachformen des Rechts; beide sind in Hinblick auf Subjektivität hin mutierbar, bzw. die Rechtssprache wohl *a priori* darauf hin angelegt. Damit meine ich, lassen sich die von H. P. Müller<sup>8</sup> genannten Interpretationstypen zu den Dialogen des Hiobbuches einander auf rigide Weise zuordnen und die Notwendigkeit der Aufweitung des rein Weisheitlichen sinnvoll demonstrieren: Sie ist angesichts der in den Hiobreden thematisierten Erfahrung des Redner-Ichs Hiobs notwendig und als notwendig zu begreifen.<sup>9</sup>

Dem Beschriebenen entsprechen die beiden autobiographischen Stellen in Prov 4, (v. a. 2–4) und 7,6f.: In der ersten Passage erinnert der Vater-Lehrer seine eigene Jugendzeit und die ihm durch seinen Vater angetane Belehrung,

<sup>7</sup> Dass *hzh* in 15,17 Vision meine (F. Hesse, Hiob, ZBK AT 14 [1978] ad loc.), ist vom Kontext her nicht anzunehmen.

<sup>8</sup> Müller, a. a. O. 76 ff., unterscheidet die drei Interpretationstypen weisheitlich, psalmistisch und juristisch. Zur Sprache des Rechts vgl. H. J. Boecker, Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament, WMANT 14 (1964); v. a. 94 ff. (Verteidigung), 111 ff. (Geständnis).

<sup>9</sup> Im übrigen lassen sich die zwei Seiten der Dialoge nicht über einen Kamm scheren, sondern müssen getrennt behandelt werden; so fehlt den Reden der Gegner/Freunde Hiobs nicht nur das signifikante Ich, sondern auch die Wendung zu Gott, die Hiobs Reden neben der Wendung an und gegen sie kennzeichnet. Die anderen reden über Gott. Von daher gewinnt der Dialog-Part seine auf Offenbarung Gottes zielende Dynamik rein aus den Reden Hiobs.

um die Parallelität dessen, was er weitergibt (V. 2), und dessen, was er empfing (V. 3 ff.), ins Bewusstsein zu heben.<sup>10</sup> Was er gelernt hat, entspricht weithin dem, was er weitergibt. In 7,6f. ist im MT der Einsatz einer umfänglichen Beschreibung der dunklen Machenschaften der «fremden Frau» als autobiographische Reminiszenz des Lehrers formuliert (anders LXX). Für die weitere Entfaltung der Szene spielt das freilich keine grosse Rolle. Ob das ursprünglich ist, bleibe offen: Bei LXX wie bei MT bleibt der Bezug von V. 6f. auf 8 und 10 problematisch.<sup>11</sup>

In den Reden des Elihu, Hiob 32–37, findet sich zu Beginn eine ausführlichere Redeeinheit, in der das Ich des Redners eine bestimmte Rolle spielt: Elihu stellt fest (bzw. der Verfasser der Texte stellt fest), dass er zwar jung an Jahren, aber von besserer Einsicht als die bisherigen Redner sei; dies aber ist ungewöhnlich, dass der Junge redet, und bedarf ausführlicher Begründung (32,6–33,3). Im Grunde stellt diese Passage nur eine ausgebaute, dialogorientierte Darbietung des Redner-Ichs dar, die hier unter einem speziellen Zwecke erscheint. Eine andere Ausweitung der Dialogorientierung ist darin zu sehen, dass V. 4–7 unter dem Aspekt gleicher Geschöpflichkeit von Hiob und Elihu stehen. Im weiteren Verlauf reduzieren sich diese Elemente dann sehr: vgl. 33,8.12.31–33; 34,2.10.34; 35,4; 36,2–4; 37,1.20. Man kann sich durchaus vorstellen, dass man in solcher und ähnlicher Art dialogisch miteinander umging, also sein Wissen, seine Überlegenheit, sein Einstehen für einen anderen betonte. Es ist vielleicht kennzeichnend für die über die älteren Dialogpartner Hiobs hinausweisende Bedeutung des Ego, dass sich der «junge» Lehrer eben in seiner von den Gepflogenheiten abweichenden Eigenart thematisieren muss. Aber im Grunde sind es weithin rhetorische Formeln, die das Ich vorträgt: etwa in der Beteuerung, nur zur Sache, unparteiisch reden zu wollen (32,21f.) u. a. m.<sup>12</sup>

## II

1. In der sogenannten Krisis der Weisheit tritt nun das Ich massiv und manifest in Erscheinung: das gilt sowohl für die Hiob-Reden im Hiob-Buch (Kap. 3–31\*) als auch für das Qohelet-Buch. Trotz dieser Konvergenz in der Aufwertung der Ich-Rolle sind die Unterschiede beträchtlich.

<sup>10</sup> Vgl. dazu O. Plöger, *Sprüche Salomonis*, 1981, 6f.

<sup>11</sup> Letzte Diskussion bei Plöger, a. a. O. 76 ff.

<sup>12</sup> Zu betonen bleibt noch die Wendung des Inspirationsgedankens auf das Redner-Ich hin: 33,7–9, u. dazu G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, 1963, 450; F. Hesse (A. 7), 177.

Bei Qohelet lässt sich beobachten, dass das «Ich» in eine kriteriale Rolle gegenüber dem tradierten weisheitlichen Bildungsgut gerät, die den Autor in einer ausgesprochenen Beobachterrolle verharren lässt. Dabei sind zwei Ebenen der autobiographischen Darbietung zu unterscheiden: Im ersten Falle spricht ein völlig unfiktives Ego, ein Mann der seine Erfahrungen macht und reflektiert; die dabei häufigen Sprucheinleitungen mit «ich sah...», «ich dachte...»<sup>13</sup> verweisen darauf, dass hier ein individuelles Ich formuliert, dessen Intention die ist, kritisch an eigener Erfahrung das tradierte Bildungsgut zu messen, dabei durchaus auch zu destruieren, zu relativieren oder zu reformulieren.

Diese Einsicht ist nicht neu; H. Gese<sup>14</sup> beschreibt den Vorgang ganz ähnlich, ohne ihn freilich am Problem des Ich-Sagens bei Qohelet weiter zu verfolgen. Daher im folgenden einige kurze Hinweise auf die Rolle des «Ich» für den Kritik-Vorgang an tradierter Weisheit, die sich durchaus als «Diastase von Erfahrung und Tradition» zu erkennen gibt:

Qoh 7,16 (ff.) bezieht sich auf die Beobachtung, die das Ego des Lehrers machte: Fromme kommen als solche um, Gottlose als solche davon – sie werden alt. Das weicht ab von den Beteuerungen älterer Lehrer (Ps 37,25f. 35f.; Prov 10,28.30 u.ö.). Den Schluss aus dieser Beobachtung und Erfahrung zieht Qohelet so, dass er die Grenze zwischen «fromm» und «gottlos», zwischen «weise» und «töricht» relativiert, welchen Relativismus er am Schluss der Einheit (V. 23) an der Lebenserfahrung des Schülers festmacht. Ähnlich, vom Range der Icherfahrung wie vom Thema her, in 8,9–14.

Wird hier relativiert, so zeigt das folgende Beispiel 3,16–22 die destruktive Rolle des Ich und seiner Beobachtung und Reflexion gegenüber der Tradition: Der Lehrer beobachtet die Verkehrung von Recht und Unrecht (V. 16), er reflektiert sie unter einem traditionellen Aspekt: Gott als Richter zwischen

<sup>13</sup> «Ich sah»: 1,14; 2,24; 3,10.16; 4,15; 5,12.17; 6,1; 7,15; 8,9f.; 9,13; 10,5.7. – «Ich dachte/sprach»: 2,1f.15; 3,17f.; 6,3; 7,23; (8,14); 9,16. – Das Ich spricht hier aus einer quasi neutralen Beobachterrolle heraus, entbehrt also des affirmativ-werbenden Charakters der Eliphas-Rede in Hi 4f.; s. a. Ps 37,25.35 (73,3), wo das Ich in gleicher Rolle begegnet. Viel zu undifferenziert sind die Bemerkungen von O. Loretz, *Zur Darbietungsform der «Ich-Erzählung» im Buche Qohelet*, CBQ 25 (1963) 46–59, der die zwei Ebenen nicht auseinanderhält. Vgl. Ders., *Qohelet und der Alte Orient*, 1964, 217: wonach die 1. Person aus Authentiegründen gewählt würde. Aber einleuchtend ist die Begründung nicht, man müsse nicht «das erzählende (Ich) mit dem persönlichen Erleben Qohelets (zu) identifizieren», denn das kann man auf keinen Fall: zwischen Erleben, oder hier besser Erfahrungen, und Literatur liegt immer eine ganze Menge von Differenzen, etwa Nachdenken, Papier, Feder und der Wille, solche Erfahrungen zu verschriften.

<sup>14</sup> Die Krisis der Weisheit bei Kohelet, in: *Vom Sinai zum Zion*, 1974 (169–179) 170; *M. Hengel, Judentum und Hellenismus*, <sup>2</sup>1973, 214 ff.

Recht und Unrecht (V. 17); V. 18 treibt diese Reflexion darüber hinaus: diese Verkehrung dient der Prüfung der Menschen im Hinblick auf die «Erkenntnis», dass sie sich vom Tiere kaum unterscheiden (V. 18–21), was beider Todesgeschick betrifft. V. 22 formuliert den Schluss des Ego: der Mensch bescheide sich bei seinem Tun in Fröhlichkeit. Entsprechend in 4,1–6 («ich sah», V. 1; «ich pries die Toten», V. 2; «ich sah», V. 4): Angesichts der Erfahrung von Unterdrückung und Gewalt kommt der Prediger zum Lobpreis der Verstorbenen und – mehr noch – der Ungeborenen, die Unterdrückung und Gewalt nicht mehr oder noch nicht kennen. V. 4 zieht daraus den persönlichen Schluss auf die umfassende Nichtigkeit des gesellschaftlichen Treibens, das auf dem Neid als grundlegender Triebfeder beruht. Den Schluss bildet daher das relative Lob der Musse gegenüber dem Streben.

Im zweiten Falle spricht nun interessanterweise ein fiktives Ich, das sich in der Rolle Salomos darstellt bzw. diese Rolle übernimmt: 1,11–2,11.<sup>15</sup> Es scheint mithin so, dass der Autor (oder Redaktor?) sich dem Zwang unterzogen sieht, sein Ich hinter dem Salomos zu verbergen, sei es deshalb, weil die Rolle Salomos für den Weisen (noch) unumgänglich war, sei es deshalb, weil mit Hilfe der Salomorolle auch kritisch zum tradierten, «salomonischen» Weisheitsbetrieb Stellung zu beziehen war. Möglich auch, dass der eine Grund nicht ohne den anderen war: Auf alle Fälle präsentiert sich das Qohelet-Ich in dieser idealautobiographischen Rolle auf eine Weise, die den Autor die Möglichkeiten eines Königs wie Salomo voll ausspielen lässt, also jene spezifisch königlichen Tätigkeiten aufmarschieren lässt, die zwischen Bautätigkeit und Tätigkeit im Harem liegen, aber nicht mehr unter dem Aspekt des erfüllten Lebens, sondern unter dem des scheiternden Daseins, das nur mehr der Erkenntnis «alles ist eitel» dient. Damit aber bekennt «Salomo» selber das Scheitern der Weisheit, und die Rollenübernahme könnte sich von daher als äusserst kalkuliert erweisen.

Das zeigt sich, wenn man die Salomo-Fiktion des Qoh mit der der SapSal vergleicht: Mitten im Werk taucht in Kap. 6–9 eine autobiographisierte Schicht auf, die gleichfalls Elemente der Salomo-Autobiographie in sich vereinigt.<sup>16</sup> Diese ist freilich so organisiert, dass sie zunächst betont, dass

<sup>15</sup> Zum Problem vgl. K. Gallig, *Der Prediger*, in: *Die Fünf Megilloth*, HAT I 18 (21969) 75 f. 86 ff. – S. a. O. Loretz, a. a. O. 55 ff., der den Travestiecharakter («ich war König...») jedoch übersieht. Dazu jetzt N. Lohfink, *Kohlelet*, *Neue Echter Bibel* (1980) 23 ff.; jedoch ist unklar, ob 1,16; 2,7.9 als Zeugen für eine Rücknahme der Salomo-Fiktion gelten können: es geht um Herrscher über Jerusalem. Wichtig (a. a. O. 27 f.), dass Salomo als hellenistischer Herrscher beschrieben wird.

<sup>16</sup> Dazu vgl. U. Offerhaus, *Komposition und Intention der Sapientia Salomonis*, Diss. ev.-theol. Bonn 1981, 71–115, wo das Problem dieser Kapitel vorzüglich bearbeitet ist.

Salomo ein Mensch wie alle Menschen war, d.h. hinsichtlich Geburt wie Sterben von anderen – Königen wie Gemeinen – keinen Unterschied kannte (7,1ff.); die Differenz, so wird in 7,7 bereits gesagt, besteht nur darin, dass Salomo um Weisheit bat – und sie erhielt. Darauf laufen dann auch die weiteren Aufstellungen hinaus: auf das grosse Gebet des Salomo um Weisheit, Kap. 9. Dazwischen stehen Überlegungen und Darstellungen zu dem, was die Weisheit für Salomo und für die, die nach ihr begehren, an Folgen zeitigte, die durchaus als universale Bereicherung des *homo salomonicus* beschrieben werden. Das Hauptgewicht besteht freilich in der Präsentation des Übergangs Salomos vom *status* des unqualifizierten zum qualifizierten *homo sapiens*, den die Bitte um Weisheit markiert und dem alle anderen Erwägungen untergeordnet sind.

Das aber verleiht dem Salomo-Ich eine prototypische Funktion, denn daran können alle – nicht allein Könige, wie der Rahmen des Ganzen, wie auch der Buchanfang es hinstellt, – partizipieren und also Weisheit erwerben. Insofern wird der fiktive Salomo zum Vorbild für weisheitlich gelingendes Leben. Die Zweifel Qohelets sind ausgeräumt, die Funktion der Idealbiographie wird radikal anders bestimmt: Während die salomonische Ich-Fiktion in Qoh mithin eine destruierende und reduzierende Bedeutung für die Geltung der Weisheit hat, gewinnt sie in SapSal eine im königlichen Rahmen fundierende Bedeutung: König Salomo als Prototyp jedes Menschen, der um Weisheit bitten darf... Damit ist diese Fiktion nicht nur prototypisch, sondern zugleich ausweitend: auf jeden dieser Beter um Weisheit fällt dank der Weisheit auch königliches Licht... Der Vergleich mit SapSal profiliert gleichzeitig die Funktion der Salomo-Fiktion bei Qohelet. Man wird so sagen müssen: Qohelet sagt zwar auf eine individuelle Weise «ich», aber so, dass dieses Ich sich in der Rolle des Salomo artikuliert (dem verdanken wir wohl das Überleben des Buches).

2. Die Reden Hiobs<sup>17</sup> sind insofern vergleichbar mit Qohelet, als auch hier die Artikulation einer «Ich»-Erfahrung im Zentrum steht: Hiob redet (bzw. der Verfasser der Reden lässt ihn so reden) pausenlos von seiner Ich-Erfahrung her. Da diese – vorgegeben durch die Hioberzählung – eine Leidenserfahrung ist, ist der Rekurs auf die Sprachform der Klage notwendig, wobei freilich zu sehen ist, dass diese Klage ihr Gegenüber in den Redepartnern wie

<sup>17</sup> Diese Reden sind bekanntlich ein Grenzfall: wegen der Reden der Freunde/Gegner sind sie sowohl dem weisheitlichen Feld zuzuordnen als auch, als eigenständige Redegänge, dem der Gebetssprache (v. a. Klage, s. C. Westermann, *Der Aufbau des Buches Hiob*, 1956; dazu Müller, *Hiobproblem* [A. 6], 82 ff.). Aber gerade daher wohl markieren sie die Krisis der Weisheit.

in Gott haben kann und meist nacheinander hat. Auch hier wird die Erfahrung des Ich zum Kriterium der Argumentation, das die gängige weisheitliche Setzung des So-Seins des Wirklichen aus den Angeln zu heben sich bemüht.<sup>18</sup> Dabei wird freilich nicht allein diese Erfahrung Thema, sondern die Organisation der Reden ist so angelegt, dass sie auf die Begegnung mit Gott hin drängen und damit auf so etwas wie Offenbarung, die die aufgestauten Aporien der Wirklichkeitserfahrung überbietend verändert – d. i. ein Zug, der mit Ps 73<sup>19</sup> ebenso verbindet wie dann wieder mit der SapSal: die dem frommen Dulder aus höherer Vergangenheit in den Mund gelegte Erfahrung des Dialogautors ist nur mehr durch Offenbarung überholbar.

Hier ist es nun kein Zufall, dass Gott sehr ausführlich über sich selber reden muss, genauer: über sein Schöpferhandeln. Das ist durchaus verwandt der Lösung der Eingangskapitel in Prov 1ff., in denen die Weisheit selber Offenbarung zu künden sich anschickt und dabei ihrerseits sich selber thematisieren muss. Das zeigt: Die sich aufdrängende Erfahrung des Ich hat auch Folgen für die Antwort der Offenbarung – sie muss selber Ich-Aussage werden.<sup>20</sup>

Nun gibt es den ideal-biographischen Lebensrückblick auch im Hiobbuch in Kap. 29: Im grösseren Redezusammenhang stellt dies Kapitel die Schil-

<sup>18</sup> Der Bezug auf die Psalmensprache bringt es freilich mit sich, dass der Unterschied zu Qoh bestimmt werden muss: hier Beobachtung, Distanz, dort Nähe und Leidensdruck; ein Schema übrigens, das in der Destruktion vorgegebener Gewissheiten immer neu wiederkehrt. Vom Typ her würde man Qoh «wissenschaftlicher» Erfahrung, Hiob «existentieller» Erfahrung zuordnen können.

<sup>19</sup> V. 1–16 thematisiert die dornenreiche Erfahrung des Beter-Ichs angesichts des Glücks der Gottlosen, eine Darbietung, die in V. 13–16 ausgesprochen erzählerische Dimensionen annimmt; V. 17 (ff.) macht klar, wie es zur Aufhebung der existentiellen und denkerischen (!) Aporien kommt: durch Offenbarung im Tempel, aufgrund der der Beter auch erkennt, dass er zuvor recht einsichtslos war (V. 22, was übrigens den terminologischen Trick verunmöglicht, Ps 73 vom «sog. Theodizee-Problem», so A. Weiser, *Die Psalmen*, <sup>7</sup>1966, 345, zu dissoziieren). Wichtiger ist freilich die Erkenntnis, dass das Gebet so angelegt ist, dass der Beter seine eigene Erfahrung vergegenwärtigt unter dem Aspekt, er habe seine Identität «fast» verloren (V. 2), und unter dem zusätzlichen, dass diese «dennoch» (V. 23) durch Gott bewahrt blieb und bleibt. Dies zu unterstreichen ist nicht unnützlich: Wandel und Kontinuität der Identität samt ihrer behaupteten Selbigkeit werden nicht am Beter, sondern an seinem Gott festgemacht, ein Aspekt, der ntl. durchaus zu respektieren sein wird.

<sup>20</sup> Das gilt ähnlich für Hi 38 ff.: die rhetorischen Fragen verlangen die Antwort: Ich – Gott; zum Selbstpreis der Weisheit: Sir 24; SapSal 10 ff. geht andere Wege, um die Rolle der Weisheit (3. Person) bzw. die Gottes (2. Person) zu explizieren. Bei Qoh fehlt dies Moment: Gott wird hier in der Tat zur reinen Grenze menschlicher Existenz.

derung des herrlichen Einst im Gegenüber zur trostlosen Gegenwart dar (30,1.9: *w'ith*: «und nun»). Es handelt sich also um ein breit herausgearbeitetes Element der Schlussklage Hiobs,<sup>21</sup> das in kräftigen Strichen die gelungene, quasi-königliche Existenzweise Hiobs vor seiner Lebenskrise herausarbeitet und dabei zunächst sein umfassendes Gehütet- und Bewahrtsein durch Gott beschreibt (V. 2–6), um dann in eine Beschreibung seines Auftretens und Wirkens auf andere überzugehen (V. 7–10). Der Textduktus ist im folgenden wohl gestört.<sup>22</sup> Jetzt folgt in V. 11–17 eine Beschreibung seines rechtlich-karitativen Verhaltens gegenüber anderen und in V. 18–20 ein Redezitat, in dem Hiob die Erwartung ausspricht, seine wohlfundierte, kraftvolle Existenz werde von Dauer sein. Endlich schliesst V. 21–25 ab: Das Thema von V. 7–10 wird fortgeführt unter dem Gedanken: Hiob *locutus causa finita*; oder anders: Hiob als fürsorgliche Vaterfigur für andere. Kein Zufall, dass die Rede (jetzt) mit dem Königsvergleich schliesst.

Es wäre reizvoll, diese «Autobiographie» den etwas kargeren Angaben in 1,1ff. zu konfrontieren; doch ist wichtiger die Beobachtung, dass dies die Idealbeschreibung nicht nur des Weisen im AT ist, aber doch in dieser Hinsicht ihre Zuspitzung erfährt, wenn vorzüglich auf den Entscheidungsträger Hiob abgehoben wird, dessen Rat oder Rede entscheidend wirkt in der Gruppe, in der sie geäussert werden...

Im Zusammenhang der Schlussrede Hiobs gewinnt dieser Rückblick auf sein Leben einen konzisen Sinn darin, dass Hiob von Gott die Herstellung der Identität fordert, die durch das, was Kap. 30 beschreibt, abgebrochen ist. Wie in Ps 73 hat die Rückbindung des Redner-Ichs die Funktion, Identität nicht an sich selber festzumachen (etwa in der Behauptung, mit sich selber identisch zu sein), sondern sie von Gott her zu verlangen und zu erwarten, als etwas, was dem Sprecher gegenwärtig gerade entzogen ist.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> C. Westermann (A.17), 34f., will dies Kontrastmotiv aus der Klage des Volkes ableiten; d. i. sicherlich nicht angängig, eher wäre an die Qina zu denken, die Einst und Jetzt hinsichtlich des Beklagten kontrastiert.

<sup>22</sup> S. etwa F. Hesse, 160f. (f.); G. Fohrer, 401f. (f.). – Zur sozialen Einordnung des realen Hiobautors (und Qoh) vgl. F. Crüsemann, Hiob und Kohelet, in: Werden und Wirken des Alten Testaments, Festschrift für C. Westermann, 1980, 373–393.

<sup>23</sup> Der Versuch Hesses, Hi 29 von der paulinisch-lutherischen Rechtfertigungslehre her zu kritisieren, ist sicherlich instruktiv; m. E. bleibt bei obigem, an dem Woher von Identität interessierten Interpretationsansatz der Bezug zur Rechtfertigungslehre durchaus positiv möglich.

## III

Wenn bei Qohelet und den Hiobreden die kritische Rolle des Ich auffällt, so tritt im Buch des Siraziden dessen konstruktive Rolle für den weisheitlichen Vorgang der Bildung und Überlieferung des Gedachten hervor. Der Sirazide spricht zwar recht selten von seinem Ich, aber dann an hervorgehobenen Stellen seines Werkes, die genau diese konstruktive Rolle des weisheitlichen Lehr- und Lehrer-Ichs verdeutlichen.

Dabei ist kennzeichnend, dass die Fiktionalität der älteren Weisheit aufgegeben wird und das Lehrer-Ich des Siraziden deutlich als Ich der Autorenliteratur in Erscheinung tritt.<sup>24</sup>

Von zentraler Bedeutung ist hier Kap. 24. In diesem Kap. liegt bekanntlich zunächst ein Selbst-Lobpreis der Weisheit vor, die aus ihrer uranfänglichen Heimatlosigkeit auf Gottes Geheiss durch Heimischwerden in Israel befreit wurde und sich selbst und ihre angenehmen Folgen für Menschen ausführlich beschreibt, V. 1–31. Dem schliesst sich die Identifizierung dieser Weisheit mit der Mose-Tora an, deren weisheitliche Wirkungen im Vergleiche mit den 4 Urströmen aus Gen 2 als überaus reichlich und unergründlich beschrieben werden (V. 32–39). Dem folgt nun die Eigenaussage des Verfassers (V. 30–34):

Auch ich ging aus wie ein Kanal vom Fluss, wie ein Graben in den Garten.  
 Ich sprach: Ich will meinen Garten tränken, meine Wiese bewässern.  
 Und siehe da: der Kanal wurde mir zum Fluss und mein Fluss wurde zum Meer.  
 Ich werde noch Belehrung wie die Morgenröte leuchten lassen, und sie aufstrahlen lassen ins Weite.  
 Noch werde ich Lehre wie Prophetie ergiessen (lassen), und sie zurücklassen für künftige Geschlechter;  
 Sehet, dass ich mich nicht für mich allein abgemüht habe, sondern für alle, die sie suchen.

Man sieht, wie die anfängliche Anknüpfung an das Metaphernfeld des Abschnitts über die Tora plötzlich ihre bescheidene Dimension verliert und der Verfasser die Metaphorik voll auf sich und seine Arbeit bezieht.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Als Ausdruck der sich abzeichnenden hellenistischen Krise interpretiert diese Aufwertung des Lehrer-Ich M. Löhr, *Bildung aus dem Glauben*, Ev.-theol. Diss. Bonn 1975, 118, basierend auf M. Hengel (A. 14) 130 ff. Davon abgesehen ist beim Siraziden klar erkannt: Der Mensch trägt die Ordnung der Dinge, die gleichzeitig ihn trägt. Insofern wird die Weisheit nicht destruiert (Qoh) auf das dem Beobachter mögliche Mass, sondern sie stabilisiert sich durch die menschliche Praxis und Interaktion mit «Weisheit» als Konzept und Ordnung.

<sup>25</sup> Kennzeichnend sind die späteren Glossen, die V. Ryssel, *Die Sprüche Jesus' des Sohnes Sirach* (in: Kautzsch I: 356 f.) mitteilt: diese beziehen die Verse auf die Weisheit, nicht auf den Weisheitslehrer. G. von Rad (A. 1), 336, u. V. Hamp, *Das Buch Sirach*, EB IV, 1959, 658, überschätzen demgegenüber sicherlich die Bedeutung von Sir 33,16, vgl. den Zusammenhang.

Hier tritt uns das ganz neue Selbstbewusstsein des Weisheitslehrers entgegen, der weiss, wie wichtig er für Aneignung wie Weitergabe der Weisheit-Tora (*traditio* also) ist – und nicht nur für den Zeitgenossen, für Künftige gar, wobei der Verweis auf Prophetie naturgemäss aufschlussreich ist für die zeitliche Dimension, in der der Verfasser denkt. Das Ich des Siraziden tritt voll versöhnt in den Bildungs- und Übermittlungsprozess der weisheitlichen Tora oder toradefinierten Weisheit ein.

Genannt seien noch 39,12 f. (G); 3,9–12 (31,9 ff.). Ferner 33,16.25–27:

Ich meinerseits habe als letzter achtgegeben und (war) wie einer,  
 der Nachlese hält unter den Winzern.  
 Durch Gottes Segen kam ich an die Spitze,  
 und wie ein Winzer füllte ich die Kelter.  
 Sehet, dass ich mich nicht allein abmühte,  
 sondern für alle, die Bildung suchen.  
 Höret auf mich, ihr Fürsten des Volkes...

Beide Grundreflexionen auf das Ich des Siraziden beginnen mit Kleinheitsaussagen (einer, der einen kleinen Seitengraben vom grossen Fluss anlegt, Kap. 24; einer, der als letzter Nachlese hält, Kap. 33), die sich sehr kalkuliert ins Gegenteil verkehren: der kleine Graben wird zum Fluss und Meer, der Nachleser kommt «an die Spitze», hat eine volle Kelter. Und diese Umkehrung ins Grosse zielt nun nicht mehr allein auf ihn selber (das auch!), sondern auf das Ganze, auf alle Bildungsbeflissenen Israels. Man wird so sagen müssen: In der Person des Siraziden geschieht nicht nur bescheidene Verarbeitung und Deutung tradierter Weisheit (samt Tora, Prophetie), sondern im Vollzug solcher Verarbeitung und Deutung vollzieht sich ein Umschlag in eine neue Qualität des Gedeuteten und des Deuters, der nunmehr in seiner beherrschenden Aktivität sich ans Ganze gewiesen weiss.<sup>26</sup>

Man kann diese Subjektivierung der Weisheitslehre an einem anderen Punkt zeigen: In den traditionellen gestaffelten Zahlenspruch<sup>27</sup> rückt bei Jesus Sirach betont die Subjektivität des Lehrers ein: die Einleitungszeile wird subjektiviert und dem Lehrer-Ego assimiliert. Das heisst nicht, dass persönliche Aussagen in älterer Weisheit fehlen müssten: aber sie sind charakteristisch anderer Art. So Prov 30,18, wenn der Lehrer 3–4 Dinge

<sup>26</sup> Dazu s. H. Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, Tübingen 1980 (Kap. 4, 271 ff.).

<sup>27</sup> Die wichtige Literatur bei G. von Rad (A.1) 54 A.18. Wenn von Rad 55 A.20 Prov 30,18 f. und Sir 25,7 ff. gegenüber stellt und «eine weiträumige stilgeschichtliche Abwärtsentwicklung» konstatiert, ist sicherlich eher an die veränderte Rolle des Lehrer-Ego und seine neue Zielsetzung zu denken.

benennt, die «mir zu hoch» sind, bzw. die «ich nicht verstehe». Aber die Inhalte verweisen darauf, dass der Spruchautor nicht seine individuelle Fähigkeit oder Unfähigkeit zu verstehen im Blick hat, sondern objektive Verstehensschwellen sieht. Und andere Belege formulieren ebendies auch ganz objektiv (Prov 6,16–19; 30,15.21.29). Diese Linie gibt es auch beim Siraziden: 23,16. Kennzeichnender ist freilich der Vorgang, dass der Sirazide in diese Kopfzeile der Sprüche Bewertungen seiner Person einrückt, die diesen subjektivierenden Prozess der Durchdringung der Sprachform beredt ausdrücken:

«Vor dreien bangt mir das Herz/und vor vieren fürchte ich mich» (26,5); «Wegen zweien ist mein Herz betrübt/und wegen dreien überkommt mich der Zorn» (26,28, vgl. 50,25 – positive Wendung in 25,7 u.a.). Dabei beschränkt sich diese subjektive Stellungnahme weithin auf diese Kopfzeile. Aber es ist offensichtlich, dass die Tradition durch die Subjektivität des Verfassers sich bricht: er beteuert, er bekräftigt nicht nur, vielmehr zieht stark die Bewertung des Lehrers in die Kopfzeile ein, sei sie nun positiv oder negativ.

Dieser Subjektivierungsvorgang, der die Wertung des Lehrers und seine Meinung unverblümt zum Ausdruck bringt, durchzieht selbstverständlich auch weitere Sprachformen, z. B.: Eine längere Ausführung über Frauenthemata wird eingeleitet mit dem Statement:

«Ich ziehe es vor, mit Löwe und Drache zusammenzuleben,  
als zusammenzuleben mit einer schlechten Frau» (25,16).

*Summa summarum:* Das Ego des Siraziden ist nicht mehr der Ort, der als erfahrungsbezogenes Kriterium für wahr oder falsch gegenüber tradierter Lehre (so Qohelet, auch Hiob) fungiert; dies Ego stellt vielmehr eine völlig neue Synthese dar: es ist der Ort, an dem sich Interpretation und Weitergabe der Weisheit-Tora oder Tora-Weisheit vollzieht, so dass diese auch von diesem Ego lebt. Das Ego erkennt sich und reflektiert sich als wichtiges Bedingungsmoment des Überlieferungsprozesses. Damit ist ein letzter Gesichtspunkt zu erwähnen, der mit der Charakteristik des Buches des Siraziden als Autorenwerk zusammenhängt: das Buch wird insofern prototypisch, als sich nunmehr der Gedanke einbürgert, Worte und Überlieferungen unter dem Namen des Autors (oder auch nur des mutmasslichen Autors) zu tradieren. Das wird für die rabbinische Literatur in vieler Hinsicht ein leitender Gesichtspunkt, aber damit zugleich wird das Ich des Autors zugunsten des von ihm Formulierten unwichtig. Es ist wohl kennzeichnend, dass in Pirqa Abot die Tradition mit zwei ungefähren Zeitgenossen des Siraziden nament-

lich einsetzt – Simon der Gerechte und Antigonos von Socho.<sup>28</sup> – Das Ich-Sagen scheint hier die dialektische Funktion gehabt zu haben, den Vorgang zu entbinden, dass der Autor samt dem von ihm Formulierten tradierbar wurde, wobei das Interesse weniger am Autor, als an dem von ihm Gesagten hängt, so dass – m. E. – das Ich und seine Reflexion in rabbinischer Literatur von Desinteresse wird.

#### IV

In der Entwicklung des weisheitlichen Denkens lassen sich im Hinblick auf das Ego des Weisheitslehrers verschiedene Stadien unterscheiden, die kurz gefasst so aussehen: Einem früheren Zustand entspricht es, dass das Ego im Wesentlichen eine affirmative, in Massen eine deduktive Bedeutung hat. V. a. Hiob und Qohelet kennen, wengleich in literarischer Gestaltung und auch Fiktion, ein Ich, das kritisch die tradierte Lehre bemisst und sich – je verschieden – zum Kriterium dieses Tradierten einsetzt. Bei Jesus Sirach stossen wir auf eine Art Synthese: Das Ich erkennt sich für den Vermittlungsprozess des Tradierten als wichtig: er funktioniert nur durch und über es.

Diese Entwicklung wäre wohl korrelierbar mit weiteren Entwicklungen in spätatl.-frühjüdischer Literatur etwa in Gebeten, die jenseits gattungskritischer Typik das Ego des Beters u. a. auch subjektivieren, indem sie es historisieren und damit autobiographisieren: Die Interpretation bestimmter Davidpsalmen, als bestimmten Situationen des biblisch erzählten «Lebens Davids» entstammend, ist nur ein Moment dieser Autobiographisierung; die fiktive Nachgestaltung von Lebensphasen Davids in Gebeten ein zweites Moment.<sup>29</sup> Doch ist diese Subjektivierung nur ein Element, das sich in der Gebetsliteratur Ausdruck verschafft: das Festhalten des Typischen und Typisierten, also des genuin kultischen Betens, das Wichtigere. Endlich ist auch auf erzählende Literatur hinzuweisen, die seit Dt 1–3, der Nehemia-Denkschrift und, dieser nachgestaltet, der Esra-Erzählung in steigendem Masse Texte produziert, in der entweder ein «Ich» allein oder aber in einer

<sup>28</sup> Vgl. Mischna Abot I. 2 f. und zu Simon dem Gerechten und Antigonos von Socho etwa K. Marti–G. Beer, *Abot (Väter). Text, Übersetzung und Erklärung*, 1927, 6–8.

<sup>29</sup> Vgl. kurz J. Becker, *Wege der Psalmenexegese*, 1975, 99 ff. – Zur Nachdichtung: II QPs<sup>a</sup> 151 A/B als Beispiel – «David» erzählt seine Erwählung von ISam 16 nach, usw.

Mischung aus Ich- und Er-Stil agiert.<sup>30</sup> Auch dieses in sich keineswegs einheitliche Phänomen muss in diesem Zusammenhang verstanden werden: Das Ego zieht – wie immer fiktiv – in die Literatur ein und gewinnt, falls es sich um Nachgestaltung biblischer Vorgaben geht, eine authentisierende Funktion, die hier nur angesprochen sein kann. Insofern ist dieser Vorgang Teil eines umfassenderen Subjektivierungsprozesses, der nicht nur die Aneignung der biblischen Literatur betrifft.

*Nachtrag:* Es muss noch kurz dazu Stellung genommen werden, wieso der für das Ich-Thema gewichtige Abschnitt aus Sir 51,13 ff. nicht behandelt wurde. Angesichts der schwierigen Forschungssituation, zu der jüngst H. Stadelmann<sup>31</sup> zu vergleichen ist, hätte hier so umfänglich ausgeholt werden müssen, dass die Argumentation den Rahmen dieses Aufsatzes gesprengt hätte. Meines Erachtens liegt die Lösung für die verschiedenen Textauffassungen in Sir 51 (H und G) bzw. Sir 51 Syr und dann 11 QPs<sup>a</sup> Sir 51,13 ff. nicht in der Annahme eines sirazidischen Grundtextes, den die verschiedenen weiteren Versionen oder Wendungen unterschiedlich ausdeuteten oder veränderten,<sup>32</sup> sondern in einer Sir und Q gemeinsamen Vorlage, die sich z. B. im Akrostichon von 11 QPs<sup>a</sup> besser erhalten hat.<sup>33</sup> Der Sirazide hat diesen Text seiner eigenen Gestalt assimiliert und energischer seine eigenen weisheitlichen Prioritäten eingebracht. Desungeachtet ist der Text in seiner Zweiteiligkeit – einmal der intime Umgang und Erwerb von Weisheit durch das Lehrer-Ich, zum anderen dessen auffordernder Vorbildcharakter für die «Schüler», es dem Lehrer gleichzutun – auch nur eine Spezialisierung der sonst bei Sirach erkannten Sicht, dass das Ich zunächst nur für sich selber Weisheit erarbeitet, um diese dann in einem zweiten Schritt für andere relevant zu machen (Kap. 24; 33). – Stimmt diese Sicht, dann ist Sirach Exponent einer breiteren, positiven Bildungsbewegung seiner Zeit, die das Lehrer-Ich ähnlich positiv verstand wie er.

*Peter Höffken, Bonn*

<sup>30</sup> S. Mowinckel, Ich und Er in der Ezra-Erzählung, in: *Verbannung und Heimkehr*. Festschrift für W. Rudolph, 1961, 211 ff. – Das Material hat sich dank Qumran allerdings vermehrt, etwa GenAp.

<sup>31</sup> Ben Sira, 30–33.

<sup>32</sup> O. Rickenbacher, *Weisheitsperikopen bei Ben Sira*, 1973, 197 ff., bestärkt mich durch seinen Versuch in dieser Annahme.

<sup>33</sup> M. Hengel (A. 14) 243, A. 186.