

# Weish 13,1–9 als »locus classicus« der Natürlichen Theologie

Von Philipp Müller

## 1. Der Kontext der Fragestellung

Von seiten der katholischen Systematischen Theologie wird Weish 13,1–9 recht durchgängig als herausragende alttestamentliche Belegstelle für die Berechtigung einer Natürlichen Theologie, der Lehre von der Erkennbarkeit Gottes durch die menschliche Vernunft, angeführt.<sup>1</sup> Der Verweis auf diese biblische Einheit dient als wichtige Legitimation der späteren lehramtlichen Entwicklung zur Natürlichen Theologie, so daß dieser Text als alttestamentlicher »locus classicus« bezeichnet werden kann. Neutestamentlich kommen neben dem dortigen »locus classicus« Röm 1,18–20 noch besonders Apg 14,15–17 sowie 17,22–31 in Frage, während aus dem Alten Testament außer einigen Schöpfungspsalmen weitere Perikopen aus der Weisheitsliteratur herangezogen werden können.

Diese Suche nach einem biblischen Fundament geschieht insofern unreflektiert, als die Zitation von Weish 13,1–9 nicht auf dem Ergebnis einer eingehenden historisch-kritischen Analyse beruht, sondern die Einheit häufig nur von ihrem vordergründigen Wortlaut her verstanden und rezipiert wird.<sup>2</sup> Der Möglichkeit, daß augenscheinlicher Wortlaut und inhaltliche Aussageabsicht nicht identisch sind, wird zu wenig Rechnung getragen.<sup>3</sup> Was von der ganzen Heiligen Schrift gilt, trifft auch auf Weish 13,1–9 zu: es ist mit umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen zu rechnen. Besonders die Gattungskri-

---

<sup>1</sup> Dies geschieht beispielsweise bei: K. Riesenhuber: Natürliche Theologie. In: A. Darlap u. K. Rahner (Hrsg.): *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*. Bd. 3 Freiburg – Basel – Wien 1969, 691–700, bes. 698. W. Kasper: *Der Gott Jesu Christi. (Das Glaubensbekenntnis der Kirche 1)* 2. Aufl. Mainz 1983, 93. G. Kraus: *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube. Natürliche Theologie als ökumenisches Problem.* (KKTS 50) Paderborn 1987, 394f. H. Vorgrimler: *Theologische Gotteslehre. (Leitfaden Theologie 3)* 2. Aufl. 1990, 22.

Zum theologiegeschichtlichen Hintergrund: H. Riedlinger: »Gott« und »Natur«. Zu den Anfängen der »natürlichen Theologie« und ihrer bleibenden Bedeutung. In: Ders., C. Bresch, S. M. Daecke (Hrsg.): *Kann man Gott aus der Natur erkennen? Evolution als Offenbarung.* (QD 125) Freiburg – Basel – Wien 1990, 24–61.

<sup>2</sup> Auch G. KRAUS ist in seiner Interpretation von Weish 13,1–9 nicht konsequent, wenn er einerseits sagt, daß »die Verehrer von Naturgöttern aus eigener Schuld die Erkenntnis Gottes« verfehlen, andererseits aber für diese Erkenntnis »die besondere Gnade der Weisheit« erforderlich ist. Vgl.: Ders., *Gotteserkenntnis*, 395.

<sup>3</sup> Das neueste Dokument der päpstlichen Bibelkommission nennt »den genauen Sinn der Texte, so wie sie von ihren Autoren geschaffen wurden«, im Unterschied zum »literalistischen« Sinn fundamentalistischer Exegese den wörtlichen Sinn oder »sensus literalis«: PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION (Hrsg.): *Die Interpretation der Bibel in der Kirche.* (Reihe: Vatikanische Dokumente) Città del Vaticano 1993, 81f.

tik kann helfen, die wirkliche Aussageabsicht des biblischen Schriftstellers herauszuschälen.<sup>4</sup>

Eine sich auf den äußeren Wortlaut beschränkende Zitation dieser Einheit ist problematisch, da der Text ausdrücklich allen Menschen unterstellt, sie seien töricht (V 1) und unentschuldigbar (V 8), wenn sie nicht von der Größe und Schönheit der Geschöpfe auf den Schöpfer schließen (V 5). Auf den ersten Blick behauptet diese von griechischen und lateinischen Vätern des öfteren zitierte Perikope,<sup>5</sup> die in der Katholischen Kirche Teil einer pseudepigraphischen Schrift ist und entsprechend als inspiriertes Wort Gottes gilt, eine zwingende Faktizität der Erkenntnis Gottes aus seiner Schöpfung; sie scheint damit in ihrem offenbarungsmäßigen Gehalt weit über die Entscheidungen hinauszugehen, die das Lehramt in der Frage der natürlichen Gotteserkenntnis getroffen hat.

Dieses hat sich zur Frage der Natürlichen Theologie verbindlich und kulminativ in der Dogmatischen Konstitution »Dei Filius« geäußert, die am 24. April 1870 auf dem Ersten Vatikanischen Konzil einstimmig verabschiedet wurde. Diese Konstitution bildet eine offizielle Antwort der Römisch-Katholischen Kirche mit konziliarem Gewicht auf die geistigen Bewegungen des 19. Jahrhunderts, von denen im Prooemium zu »Dei Filius« ausdrücklich der Rationalismus und Naturalismus sowie Pantheismus, Materialismus und Atheismus genannt werden.<sup>6</sup> Obwohl das Konzil als »Höhepunkt der kirchlichen Restauration im 19. Jahrhundert«<sup>7</sup> zählt — es kam damals nicht zu einer dialogisch-offenen Auseinandersetzung mit divergierenden geistigen Strömungen —, signalisiert »Dei Filius« trotz mancher Einseitigkeiten nicht den Rückzug in ein kirchliches Ghetto. Im Gegenteil: mit dieser Konstitution wird »in Wirklichkeit nichts geringeres als die feierliche Anerkennung der Wahrheitsmomente im Anliegen der Aufklärung«<sup>8</sup> vollzogen — auch wenn die Konzilsväter sich dieses Schrittes reflexiv kaum bewußt waren. Art. 2 will gegenüber dem fideistischen Traditionalismus die natürliche Gotteserkenntnis der menschlichen Vernunft sichern. Unter Verweis auf Röm 1,20 wird definiert, »daß Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiß erkannt werden kann«.<sup>9</sup> Zugleich werden die Leugner dieses Sachverhaltes mit dem Anathema belegt.<sup>10</sup> In der Formulierung eines dogmatisch-verbindlichen Lehrgehalts aber waren die Konzilsväter sehr zurückhaltend: der Konzilstext zielt faktisch nicht auf einen Gottesbeweis; dies tat erst 40 Jahre später der Antimoderni-

<sup>4</sup> Ebd., 82. So vorher bereits Pius XII. 1943 in »Divino afflante spiritu« (DH 3826–3830) und die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils »Dei Verbum« in Art. 12 (DH 4217–4219).

<sup>5</sup> Belege finden sich bei: P. LARCHER: *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon III.* (ÉtB 5) Paris 1985, 763.

<sup>6</sup> Zitiert nach: H.-J. POTTMEYER: *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben »Dei Filius« des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission.* (FrThSt 87) Freiburg – Basel – Wien 1968, 43.

<sup>7</sup> Ebd., 17.

<sup>8</sup> Ebd., 460. Diesem Urteil schließt sich ebenfalls an: K. SCHATZ: *Vaticanum I: 1869–1870. Bd. II: Von der Eröffnung bis zur Konstitution »Dei Filius«.* Paderborn – München – Wien – Zürich 1993, 353.

<sup>9</sup> DH 3004.

<sup>10</sup> DH 3026.

steneid.<sup>11</sup> Die meisten Interpreten des I. Vatikanums sind sich darin einig, daß mit dieser Definition über die bloße Möglichkeit einer Natürlichen Gotteserkenntnis hinaus nicht auch deren Tatsächlichkeit festgeschrieben wird: Gott *kann* zwar mit dem Licht der natürlichen Vernunft sicher erkannt werden (»certe potest cognosci«), aber er *muß* auf diesem Wege nicht erkannt werden.<sup>12</sup>

Das Zweite Vatikanische Konzil wiederholt feierlich am Ende des 1. Kapitels seiner Offenbarungskonstitution »Dei Verbum« in Art. 6 die oben zitierte Aussage aus »Dei Filius«.<sup>13</sup> Das ganze 1. Kap. beschreibt Gottes Offenbarungshandeln in umfassender heilsgeschichtlicher Sicht und stellt dadurch die Aussage zur Natürlichen Gotteserkenntnis in einen anderen Kontext: es wird jeglicher Verdacht intellektualistischer Engführung vermieden, ohne die Vernunft als einen Zuweg zu Gott ausschließen zu wollen. Expressis verbis werden auf diesem Konzil den Aussagen des Ersten Vatikanums keine neuen Aussagen hinzugefügt: über Tatsächlichkeit, Umfang und Modus hat das Lehramt auch hier keine definitive Entscheidung gefällt.

Falls augenscheinlicher Wortlaut und »sensus literalis« von Weish 13,1–9 übereinstimmen würden und der Perikope katholischerseits hohes offenbarungsmäßiges Gewicht zukäme, so wäre das nicht nur für die katholische Systematische Theologie relevant, sondern es ergäben sich zusätzliche Schwierigkeiten im ökumenischen Gespräch. Noch vor gut zwei Generationen, im Jahre 1932, hielt der reformierte Theologe Karl Barth jedwede Seinsanalogie, auf der die natürliche Gotteserkenntnis beruht, »für die Erfindung des Antichrist«.<sup>14</sup> Die Akzeptanz dieser »naturnotwendigen Häresie«<sup>15</sup> im Raum der römisch-katholischen Theologie galt für ihn gar als der einzige statthafte Grund, nicht katholisch zu werden.<sup>16</sup> Zwar formulierte der protestantische Theologe Emil Brunner bereits 1934 in einer Gegenschrift Einwände gegen diese radikale Ablehnung der Natürlichen Theologie durch Karl Barth, wenn er dafür plädierte, »sich zur rechten theologia

<sup>11</sup> DH 3538 — Dahingehend mißdeutete der dem Anliegen einer Natürlichen Theologie gegenüber grundsätzlich sehr aufgeschlossene lutherische Theologe Walther VON LOEWENICH das Erste Vaticanum. Ders.: Glaube und Vernunft nach den Lehranschauungen des Vaticanum I. In: F. W. KANTZENBACH u. G. MÜLLER (Hrsg.): Reformatio und Confessio (FS D. W. Maurer). Berlin – Hamburg 1965, 239f.

<sup>12</sup> In dieser Weise interpretieren den Konzilstext unter anderen: H. U. v. BALTHASAR: Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. Köln 1951 (4. Aufl. 1976), 315. POTTMEYER: Anspruch der Wissenschaft, 202f. H. FRIES: Offenbarung und Glaube in der Sicht des Ersten und des Zweiten Vatikanums. In: G. SCHWAIGER (Hrsg.): Hundert Jahre nach dem ersten Vaticanum. Regensburg 1970, 69–86, bes. 73. P. KNAUER: »Natürliche Gotteserkenntnis«? In: E. JÜNGEL, J. WALLMANN u. W. WERBICK (Hrsg.): Verifikationen (FS G. Ebeling), Tübingen 1982, 275–294, bes. 275. KASPER: Gott Jesu Christi, 96f. KRAUS: Gotteserkenntnis, 50.

<sup>13</sup> DH 4206. Vgl. auch: DH 4203. Informationen über Entstehung und theologische Intention dieser Konstitution bieten unter anderen: J. RATZINGER: Kommentar zum 1. Kap. der Dogmatischen Konstitution über die Offenbarung »Dei Verbum«. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Kommentare. Teil II. (2. Aufl.) Freiburg – Basel – Wien 1967, 506–515. H. SAUER: Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils. (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie; Bd. 12) Frankfurt a.M. – Berlin – Bern u. a. 1993. O. H. PESCH: Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Vorgeschichte – Verlauf — Ergebnisse — Nachgeschichte. Würzburg 1993, 271–290.

<sup>14</sup> K. BARTH: Die kirchliche Dogmatik. Bd. I/1: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik. Zollikon – Zürich 1932, VIII.

<sup>15</sup> Ders.: Die kirchliche Dogmatik. Bd. II,1: Die Lehre von Gott. 3. Aufl. Zollikon – Zürich 1948, 157.

<sup>16</sup> Ders.: Die Lehre vom Wort Gottes. VIII f.

naturalis zurückzufinden«<sup>17</sup>. Auch Karl Barth selber vertrat später im Rahmen seiner Versöhnungslehre in dieser Frage einen deutlich gemäßigeren Standpunkt.<sup>18</sup> Dennoch ist in dieser Frage noch kein endgültiger ökumenischer Konsens gefunden worden. Heutige protestantische Theologie sieht zwar ein berechtigtes Anliegen der Natürlichen Theologie in der Suche nach »Anknüpfungspunkten« für die Offenbarung Gottes im Menschen; dennoch bleiben Vorbehalte gegenüber der Lehre des I. Vatikanums zur natürlichen Gotteserkenntnis bestehen.<sup>19</sup> Eine Ausweitung dieser Lehre im Sinne einer sich faktisch vollziehenden natürlichen Gotteserkenntnis unter Berufung auf Weish 13,1–9, einer protestantischerseits als apokryph angesehenen Schrift, würde den Graben im ökumenischen Gespräch vertiefen.

Es ergeben sich folgende Fragen an den mit Hilfe der historisch-kritischen Methode zu untersuchenden Text: In welche Richtung geht der »sensus litteralis« von Weish 13,1–9? Läßt sich die Einheit insofern als »locus classicus« der Natürlichen Theologie bezeichnen, als daß die von den beiden Vatikanischen Konzilien gemachten lehramtlichen Äußerungen hier bereits grundgelegt sind? Äußert sich der Text über Konkretionen der natürlichen Gotteserkenntnis, und geht er damit über die Äußerungen des Lehramts hinaus? Ergeben sich daraus in der Frage der Bewertung der Natürlichen Theologie veränderte Nuancen im ökumenischen Gespräch?<sup>20</sup> Auf die Beantwortung dieser Fragen zielen die folgenden Überlegungen.

## 2. Die literarische Einheit Weish 13,1–9 im Ganzen des Weisheitsbuches

Es spricht vieles dafür, daß das Buch der Weisheit in der Zeit zwischen 80 und 30 v. Chr. in der ägyptischen Diasporastadt Alexandrien verfaßt wurde — in einer Epoche, die zwar von einschneidenden antijüdischen Diskriminierungen geprägt ist (vgl. 2,10–20; 19,13–17), nicht jedoch von blutigen Pogromen.<sup>21</sup> In dieser durch Anfeindungen gekenn-

<sup>17</sup> E. BRUNNER: Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth. Tübingen 1934, 44. Vgl. hierzu K. BARTHs polemische Replik: Ders.: Nein! Antwort an Emil Brunner. München 1934.

<sup>18</sup> Vgl. K. BARTH: Die kirchliche Dogmatik. Bd. III,1: Die Lehre von der Versöhnung. Zollikon–Zürich 1959.

<sup>19</sup> E. JÜNGEL hält die Lehraussage des Ersten Vatikanums für unvereinbar mit der reformatorischen Theo- und Anthropologie: Vgl. Ders.: Extra Christum nulla salus — als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur »Anonymität« der Christenmenschen. In: Ders., Entsprechungen: Gott — Wahrheit — Mensch. Theologische Erörterungen. (BEvTh 88) München 1980, 178–192, bes. 179f. Vgl. hierzu von katholischer Seite: G. L. MÜLLER: Hebt das Sola-fide-Prinzip die Möglichkeit einer natürlichen Theologie auf? Eine Rückfrage bei Thomas von Aquin. In: *Catholica*. Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie 40 (1986) 59–96, bes. 65–67. Zur Problematik aus neuerer protestantischer Sicht: Chr. LINK: Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie. (BEvTh 73) 2. Aufl. München 1982. Ders.: Schöpfung. (HStH 7, 2 Bd.) Gütersloh 1991. W. PANNENBERG: Systematische Theologie, Bd. 1. Göttingen 1988.

<sup>20</sup> Auch wenn, wie (neben anderen) der evangelische Exeget U. WILCKENS vermutet, Paulus das Weisheitsbuch gekannt hat, so hat dies keine gravierenden inhaltlichen Konsequenzen für die Interpretation von Röm 1,19–21. Vgl.: Ders.: Der Brief an die Römer. I. Teilband Röm 1–5. (Reihe. EKK VI/1) Zürich–Einsiedeln–Köln (u.a.) 1978, 96f. Ähnlich: A. SCHMITT: Weisheit. (NEB.AT 23) Würzburg 1989, 61.

<sup>21</sup> In der Forschung schwankt die Datierung zwischen dem Ende des dritten vorchristlichen und der Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts. Verschiedene Positionen zur Abfassungszeit werden vorgestellt und dis-

zeichneten Situation galt es, den eigenen Glauben nicht preiszugeben, sondern ihn durch Argumente überzeugend auf dem »Markt der Weltanschauungen« vertreten zu können. Damit sind wir bei einer der Intentionen des Weisheitsbuches: seine Adressaten sind gebildete jüdische Glaubensgenossen, die der Verfasser der Weisheit Salomos tiefer in die eigene Religion einführen will und denen er aufgrund der eigenen Glaubenstradition das gegenwärtige Schicksal deuten möchte. Letzterem Anliegen dient vor allem der durch zwei Einschaltungen (11,15–12,27; 13,1–15,19) unterbrochene dritte Hauptteil des Weisheitsbuches (11,5–14; 16,1–19,17):<sup>22</sup> in sieben Vergleichen wird dargelegt, wie Gott den Israeliten in der Vergangenheit beigestanden hat. Der Autor mag aber als Adressaten nicht nur Juden, sondern auch Proselyten und dem Judentum gegenüber aufgeschlossene Heiden im Blick haben: ihnen gegenüber will er das Judentum als attraktiv und vernunftgemäß darstellen.

Dem entspricht die Gattung, deren sich der uns namentlich unbekanntere Verfasser bedient und der das Weisheitsbuch als ganzes zugeordnet werden kann: vieles spricht dafür, daß es sich um einen *Protreptikos* handelt, eine »in der Sophistik entstandene Werbeschrift für eine bestimmte Kunst oder Wissenschaft«<sup>23</sup>. Inhaltlich paßt zur Gattung des *Protreptikos*, daß sich der Autor noch anderer Redeformen bedient, um seiner Distanz gegenüber Anschauungen und Praktiken Ausdruck zu verleihen, die mit dem eigenen Glauben unvereinbar sind. Konkret geschieht dies in 13,1–15,19 in Form eines dreigliedrigen Exkurses über den Götzendienst, nachdem bereits in 11,15–12,27 ein Exkurs über die Tierplage eingefügt worden war. Zu Beginn steht eine Auseinandersetzung mit den Verehrern der Naturkräfte und Himmelskörper (13,1–9), auf die eine Polemik gegen Götzenbilder (13,10–15,13) folgt, die schließlich in Äußerungen gegen die Tierverehrer (15,14–19, bes. V 18f.) ihren Höhepunkt findet.

Textkritisch ist Weish 13,1–9 weitgehend unproblematisch.<sup>24</sup> In syntaktischer Hinsicht bleibt anzumerken: In V 1a fehlt das Prädikat; hier ist sinngemäß »ἦσαν« zu ergänzen,

---

kutiert bei: C. LARCHER: *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon I.* (ÉtB 1) Paris 1983, 141–161. Über den Entstehungsort Alexandria herrscht weitgehend Konsens. Einen Sonderweg geht D. GEORGI, der für eine Entstehung der Schrift in Vorderasien plädiert. Vgl. ders.: *Weisheit Salomos.* (JSHRZ III 4) Gütersloh 1980, 391–478, bes. 394–401. Überzeugende Gegenargumente führt an: M. GÖRG: *Die Religionskritik in Weish 13,1f.* Beobachtungen zur Entstehung der *Sapientia Salomonis* im späthellenistischen Alexandria. In: G. HENTSCHEL u. E. ZENGER (Hrsg.): *Lehrerin der Gerechtigkeit. Studien zum Buch der Weisheit.* (Erfurter Theologische Schriften 19) Leipzig 1990, 13–25.

<sup>22</sup> So die plausible Gliederung von A. SCHMITT. In: Ders.: *Das Buch der Weisheit. Ein Kommentar.* Würzburg 1986, 15–19. Vgl. auch: U. OFFERHAUS: *Komposition und Intention der Sapientia Salomonis.* Theol. Diss. Bonn 1981.

<sup>23</sup> Es besteht noch kein Konsens darüber, welcher Gattung das Weisheitsbuch zuzuordnen ist. Im deutschsprachigen und angelsächsischen Raum geht die Tendenz in Richtung eines *Protreptikos*. Vgl.: J. M. REESE: *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences.* (AnBibl 41) Rom 1970, 117–121. D. WINSTON: *The Wisdom of Solomon.* (AncB 43) 2. Aufl. Garden City–New York 1981, 18–20. SCHMITT: *Weisheit, 7.* Ders.: *Buch der Weisheit, 21.* G. HENTSCHEL u. E. ZENGER: *Vorwort.* In: Dies. (Hrsg.): *Lehrerin der Gerechtigkeit, 11.* In der französischen Exegese wird eher von einem »genre épictictique« gesprochen. Vgl.: M. GILBERT: *Art. Sagesse de Salomon.* In: *Dictionnaire de la Bible.* (Supplément de la Bible XI) Paris 1991, 58–119, bes. 77–87.

<sup>24</sup> Als textliche Grundlage des in griechisch verfaßten Weisheitsbuches dient die 1962 in Göttingen erschienene kritische Edition von J. ZIEGLER. Ders. (Hrsg.): *Sapientia Salomonis.* (Reihe: Septuaginta. Vetus Testamentum graece Bd. XII/1) Göttingen 1962.

weil — wie die folgenden Aoristformen zeigen — der Verfasser auf die Entstehung des Götzendienstes zurückblickt. Das Partizip in V 1c könnte auch kausal gemeint sein (»weil sie sich den Werken zuwandten«), jedoch empfiehlt der Parallelismus mit V 1b die konzessive Auffassung. In V 2, der inhaltlich aus einer Aufzählung von Natur- und Gestirms-elementen besteht, ist »πρωτάνεις κόσμου« eine Apposition zu »φωστῆρας οὐρανοῦ«. In V 4a ist »θεοὺς ὑπελάμβανον« aus V 3a zu ergänzen. In V 9c bezieht sich das »τούτων« auf »κτισμάτων« in V 5a. Folglich lautet die Übersetzung:

- 1 Töricht waren nämlich alle Menschen von Natur aus, bei denen die Unkenntnis Gottes war.  
Aus den guten Dingen, die man sieht, vermochten sie nicht den Seienden zu erkennen,  
noch erkannten sie den Kunsthandwerker, indem sie sich den Werken zuwandten.
- 2 Hingegen Feuer, Wind, flüchtige Luft,  
Sternenkreis, gewaltiges Wasser  
oder Himmelsleuchten, die Herren der Welt, hielten sie für Götter.
- 3 Wenn sie schon, durch deren Schönheit entzückt, diese für Götter hielten,  
so sollen sie erkennen, um wieviel besser deren Herrscher ist;  
denn der Hervorbringer der Schönheit schuf sie.
- 4 Wenn sie schon die Kraft und Macht aus Entsetzen für Götter hielten,  
sollen sie von ihnen her wahrnehmen, um wieviel mächtiger der ist, der sie damit  
ausgestattet hat.
- 5 Denn aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe  
wird mit Hilfe der Analogie ihr Urheber erkannt.
- 6 Aber gleichwohl liegt bei diesen geringer Tadel,  
denn sie lassen sich schnell in die Irre führen,  
wenn sie Gott suchen und ihn finden wollen.
- 7 Denn durch seine Werke verführt forschen sie  
und lassen sich vom Augenschein verführen, denn das Gesehene ist schön.
- 8 Andererseits sind sie unentschuldigbar.
- 9 Wenn sie so viel zu erkennen vermochten,  
so daß sie die Welt erforschen können,  
wie fanden sie nicht schneller den Herrscher dieser Geschöpfe?

Der Beginn der Einheit in V 1a ist zwar nicht formelhaft, aber für den Leser ist eindeutig ersichtlich, daß ein neuer Personenkreis eingeführt wird, der als »töricht« (μάταιος) bezeichnet wird und dem die folgende Sinneinheit gilt. Dieser Terminus, durch den sonst in der Septuaginta in erster Linie die Götter der Völker charakterisiert werden und bei dem immer auch der Sinngehalt von »Leere, Hohlheit« mitschwingt (vgl. Jes 44,9 LXX),<sup>25</sup> geht auf die Verehrer dieser Gottheiten über. Auf diesen negativ charakterisierten Personenkreis beziehen sich auch fast alle Verben des Abschnitts — eine Ausnahme bildet das Verb »schaffen« (κτίζειν) in V 3, welches das Substantiv »Hervorbrin-

<sup>25</sup> O. BAUERNFEIND: Art. μάταιος, In: THWNT Bd. IV, 525–528, bes. 526f.

ger« (γενεσιάρχης) zum Subjekt hat. Diese Klassifizierung — oder besser: diese Disqualifizierung — als »töricht« zieht sich bis V 9 durch, so daß V 1a die Überschrift der ganzen Einheit bildet und das eröffnende Wort schon den polemischen Grundtenor der Perikope anklingen läßt. In V 9 kommt der in V 1 begonnene Gedankengang und damit die Einheit an ein Ende. Den Abschluß bildet — den Einwurf in V 6f. aufgreifend — eine rhetorische Frage in der Funktion einer verstärkenden Aussage. Diese verfolgt den pädagogischen Zweck, den Leser zum eigenen Nachdenken anzuregen und ihn zur Bestätigung der vorherigen Darlegungen zu bringen.

Um die Einheit Weish 13,1–9 zu rahmen, verwendet der Autor das aus der griechischen und semitischen Literatur bekannte Stilmittel der Inklusion: die Wendung »zu erkennen vermochten« (ἴχυσαν εἰδέναι) wird sowohl in V 1 als auch in die Einheit abschließenden V 9 gebraucht,<sup>26</sup> während terminologisch das Anfangswort in V 10 »unselig« — ähnlich wie auch in 15,14 — einen Neueinsatz signalisiert und einen neuen Adressatenkreis einführt.

### 3. Form und Gattung der Einheit

Weish 13,1–9 läßt sich in drei Abschnitte gliedern:<sup>27</sup>

- I. V 1–5: ENTFALTUNG EINER AUSSAGE
  - V 1–2: These
  - V 3–5: Argumentative Begründung der These
- II. V 6–7: EINWURF
- III. V 8–9: ERWIDERUNG

In V 1–5, dem ersten Abschnitt der Einheit, wird eine Aussage vorgetragen und argumentativ entfaltet. Fast wie eine Überschrift klingt das Thema der Einheit in V 1a an, das anschließend in einer These dargelegt wird. Während V 1b und 1c mittels eines Parallelismus membrorum erläutern, woran es den törichten Menschen fehlt, benennt V 2 ausdrücklich im Kontext der spätägyptischen Gottesvorstellung die Adressaten,<sup>28</sup> denen der Vorwurf der Torheit gilt: es sind die Verehrer der Natur- und Gestirnelemente. Durch eine ironische Apposition nehmen die Himmelsleuchten (vgl. Gen 1,14), »die Herren der Welt«, nochmals eine Sonderstellung ein — ein latenter Hinweis darauf, welche herausragende Stellung der Gestirnskult in Alexandrien zur Entstehungszeit des Weisheitsbuchs einnahm. Dieses Äquivalent für »Herren« (πρωτάρεις), das im Profangriechischen den obersten Magistrat einer hellenistischen Stadt bezeichnet, findet sich sonst nirgends in der Septuaginta.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> REESE: Hellenistic influence, 50f.

<sup>27</sup> Vgl.: Ebd. 51.

<sup>28</sup> Das hat M. GÖRG, Religionskritik in Weish 13,1–9, überzeugend nachgewiesen. Vgl. auch: P. HEINISCH: Das Buch der Weisheit. (EHAT 1912) Münster 1912, 252–256.

<sup>29</sup> D. GEORGI übersetzt entsprechend mit »Präsidenten«: Ders.: Buch der Weisheit, 448.

In V 3 — 4 wird jeweils am konkreten Beispiel die Argumentation veranschaulicht. Inhaltlich geht es in V 3 um die »Schönheit« der Schöpfung, während V 4 auf die in ihr wohnende »Kraft und Macht« abzielt. Auch die Satzstruktur von V 3 und V 4 ist ähnlich; beide Verse beginnen konzessiv; die jeweiligen kognitiven Verben »γνώτωσαν« in V 3 und »νοησάτωσαν« in V 4 (jeweils im Imperativ 3. Pers. Pl. Aor. Akt.) können, was den vorzüglichen Wortschatz des Verfassers belegt, semantisch und temporal gegeneinander ausgetauscht werden. Zugleich taucht eine Komparation in Anspielung auf das jeweilige Leitwort des Verses auf: »besser« (βελτίων) in V 3 sowie »mächtiger« (δυνατώτερός) in V 4. Was in V 3 und 4 an zwei Beispielen dargelegt wurde, wird in V 5 — eingeleitet durch ein schlußfolgerndes »denn« (γάρ) — zum Prinzip erhoben. Die Wendung »mit Hilfe der Analogie« (ἀναλόγως) steht ziemlich in der Mitte dieser Perikope; sie bildet den Schlüssel zum Verständnis der ganzen Einheit.

Mit V 5 ist die Argumentation eigentlich beendet. Aber hier beginnt der zweite Teil, der Einwurf (V 6–7). Er wird durch ein »gleichwohl« (ἀλλ' ὅμως) eingeleitet und sucht die zuvor gemachten Vorwürfe abzuschwächen, indem für den Personenkreis, der in V 1–5 angegriffen wurde, Partei ergriffen wird. Wieder wird in V 7 auf die Schönheit der Werke verwiesen: der Autor greift in adjektivischer Form einen Terminus auf, der in substantivischer Form das Leitwort in V 3 bildete. Den im Raum stehenden Vorwurf des Törichtseins sucht er in V 6 durch die Einordnung als »geringer Tadel« (μέμψις ὀλίγη) zu mindern. Das setzt voraus, daß auch hier trotz allem Verständnis für die Elementeverehrer die Argumentation der Verse 1–5 grundsätzlich nicht in Zweifel gezogen wird.

Im dritten Teil (V 8–9) gibt der Verfasser eine Entgegnung auf den zuvor gebrachten Einwurf. Diese wird eingeleitet durch ein technisches Prinzip, das auf einen Einwand antwortet: »andererseits« (πάλιν). Mittels der Aussage der Unentschuldbarkeit der Natur- und Gestirnelementeverehrer in V 8 insistiert der Verfasser auf der logischen Stringenz seiner Argumentation in V 3–5. Wenn er in V 9 mittels einer rhetorischen Frage darauf zurückgreift, so fordert er den Leser auf, selber die Antwort zu geben, die auf der Hand liegt. Auch hier findet sich wieder ein ironischer Anklang — diesmal mit einem anklagenden Unterton —, wenn der Verfasser in komparativer Form mit »schneller« (τόχιον) das Adjektiv aufgreift, das in V 6 der Bringer des Einwands zur Entschuldigung angeführt hat:<sup>30</sup> wenn sie sich schon schnell in die Irre führen lassen, dann hätten sie noch schneller den Herrscher der Geschöpfe erkennen müssen.

Nach dieser formalen Analyse läßt sich die *Gattung* der Einheit bestimmen. Wie bereits J. M. Reese vermutete, ohne dies jedoch exakt nachzuweisen,<sup>31</sup> ist Weish 13,1–9 eindeutig der Gattung der Diatribe zuzuweisen, einer »philosophischen Unterweisung volkstümlichen Charakters mit vorwiegend ethischem Inhalt«.<sup>32</sup> Diese Gattung mit ihrer »propagandistischen Absicht« bedeutete von ihrem ursprünglichen Wortsinn her »das Verweilen an einer Örtlichkeit oder bei einer Sache«; daraus leitete sich dann »die Be-

<sup>30</sup> Vgl. REESE: Hellenistic influence, 51.

<sup>31</sup> Vgl. ebd.

<sup>32</sup> H. I. MARROU: Diatribe, christlich. In: RAC Bd. III, 997–1009, bes. 998. Auch M. GILBERT, der sich in der Frage der Gattungsbestimmung deutlich von Reese abgrenzt, gibt zu, daß sich die Diatribe an manchen Stellen des Weisheitsbuches wiederfinden läßt. Ders.: Sagesse de Salomon, 79.



schäftigung mit etwas, insbesondere mit geistigen Dingen«<sup>33</sup> ab. Sie ist in der Philosophenschule der Kyniker entstanden und wurde von den Stoikern übernommen und verbreitet. In ihrer Anlage bildet sie einen fingierten Dialog mit einem anonymen Gesprächspartner. Dieses Gegenüber trägt die weithin gängige Meinung vor, die jedoch kurz und bündig widerlegt wird.

Dieser allgemeinen Kennzeichnung entspricht die formale Dreiteilung »Entfaltung einer Aussage — Einwurf — Erwiderung« in Weish 13,1–9. Weiterhin kongruiert mit der Diatribengattung, daß der Verfasser sich einfachster und dennoch ausdrucksvoller Kunstmittel der klassischen Rhetorik bedient. Dazu gehören der unkomplizierte Satzbau wie auch der auffallend starke Wortreichtum, die Verwendung des Parallelismus membrorum (V 1b.c. und V 3f.) sowie moralisierende (V 1a.8) und ironische Ausdrucksformen (V 2c.9).<sup>34</sup>

Als möglicher »Sitz im Leben« korreliert zur Diatribengattung der Vortrag eines Gelehrten in schulischem Milieu, hier eines jüdischen Lehrers in heidnischer Umgebung. Das Ziel des Vortragenden ist der Aufweis des wahren Gottes, der die Sterne geschaffen hat und der der wirkliche Herr (vgl. V 2) der Naturelemente ist. Didaktisch und rhetorisch geschickt aufbereitet, spiegelt die Einheit ein lebendiges Kommunikationsgeschehen wider: nach Entfaltung der Grundaussage (V 1–5) greift V 6f. einen gängigen, oft vorgebrachten Einwand auf; dieser Einwand erfüllt zugleich die didaktische Funktion, daß er zum Mitdenken motiviert. In V 8 wird der zuvor gebrachte Einwand unmißverständlich zurückgewiesen; am Ende der Perikope steht eine rhetorische Frage, die der Leser nach dem Vorangegangenen selbst beantworten kann. Daß philosophische Gedanken vorausgesetzt und in den traditionellen jüdischen Glauben integriert werden (V 3–5), weist auf ein akademisches Milieu hin, dessen Lehrniveau mit seiner polemisierenden Note aber auch nicht allzu hoch angesetzt werden darf. Den im Glauben verunsicherten Juden der alexandrinischen Diasporagemeinde sowie den Proselyten, die in Kontakt mit der jüdischen Gemeinde standen, wird mit den der Diatribe eigentümlichen Stilmitteln unter inhaltlicher Verwendung hellenistisch-philosophischer Gedanken die Vernünftigkeit ihres althergebrachten Glaubens vor Augen geführt — sei es, um praktizierende Juden in ihrem Glauben zu bestärken und einem Glaubensabfall vorzubeugen, sei es, um Proselyten den Übertritt zum jüdischen Glauben plausibel zu machen. Unwahrscheinlich ist, daß auch die Anhänger anderer Kulte und Religionen die Adressaten sind: in einer Verfolgungszeit entspricht einer missionarischen Intention eher eine verhaltenere Rede-weise — nicht der hier zu Tage tretende polemische Stil, der auf eine jüdische Binnenkommunikation hinweist.

<sup>33</sup> W. CAPELLE: Diatribe, nichtchristlich. In: RAC Bd. III, 990–997, bes. 991.

<sup>34</sup> Auf die in der Sapientia-Forschung offene Frage der Datierung von Weish kann von der hier verwendeten Diatriben-Gattung neues Licht fallen: was die schriftliche Überlieferung dieser Gattung betrifft, besteht in der Zeit zwischen 250 v. Chr. bis in das 1. Jh. v. Chr. ein Vakuum (vgl. CAPELLE: Diatribe, nichtchristlich, 997). Die Verwendung dieser Gattung bestätigt eher eine Datierung des Weisheitsbuches im 1. vorchristlichen Jahrhundert als eine frühere zeitliche Fixierung.

#### 4. Unbewiesene Voraussetzungen: Die Argumentationsstruktur von Weish 13,1–9

Mit der Gattung der Diatribe und ihrem polemischen Akzent hängt auch die Argumentationsstruktur der Einheit zusammen, die vordergründig einen höheren Anspruch erhebt, als sie letztlich einlösen kann. Diese beruht auf der Akzeptanz zweier Axiome: (1.) Gott ist der Schöpfer; (2.) aufgrund der Analogie zwischen Schöpfung und Schöpfer genügt das richtige schlußfolgernde Denken, um den wahren Gott zu erkennen.

1. *Gott als Schöpfer*: Auffallend ist die Terminologie, mit der Gott als Schöpfer bezeichnet wird; das geschieht in V 1 sowie in V 3–5. Der Schöpfergott wird als erstes der »Seiende« (ὁ ὄν) genannt — für an der Septuaginta geschulte Leser eine subtile Anspielung auf die Offenbarung des Jahwenamens in Ex 3,14 und damit eine dezente Identifizierung des Schöpfergottes mit dem jüdischen Gott Jahwe und dessen heilsgeschichtlichem Wirken. Der anschließende Titel »Kunsthändler« in V 1c (τεχνίτης) läßt — obwohl in der LXX sonst nie für Gott verwendet — das Bild vom göttlichen Töpfer anklingen (vgl. u.a. Gen 2,7,19; Ijob 10,9; Jes 29,16; Jer 18,1–17). Die Termini »Hervorbringer«, γενεσιάρχης (V 3, sich auch auf V 4 beziehend), sowie »Urheber« (γενεσιουργός) in V 5, sind bewußt gewählt. Sie richten sich gegen ein philosophisches Verständnis der Weltwerdung, dem entsprechend Gott nicht der Schöpfer der Dinge und der Welt ist, der die »Werke« (V 1) »schuf« (V 3), sondern nur als deren Erhalter oder Prinzip gesehen wird. Umgekehrt nennt der Verfasser Gott ausdrücklich weder den »Schöpfer« (κτίστης), weil dieser Begriff im Profangriechischen niemals mit dem Ursprung der Welt in Verbindung gebracht wurde, sondern den Erbauer einer Stadt oder den Gründer einer Philosophenschule meinte. Noch bezeichnet er ihn als »Demiurgen« (δημιουργός), da dieser Ausdruck eng mit der platonischen Weltanschauung verbunden war.<sup>35</sup> Mit dieser sehr bewußt gewählten Terminologie stellt sich der Autor zwar nicht in die Tradition alttestamentlicher *Schöpfungsterminologie*, weil er damit im alexandrinischen Umfeld mißverstanden worden wäre. Doch gelingt es ihm durch diese sprachlichen Kunstgriffe, auch für hellenistisch geprägte Leser einen Zugang zum biblischen *Schöpfungsglauben* zu schaffen: sowohl die Transzendenz Gottes als auch die totale Abhängigkeit alles Geschaffenen von Gott bleiben gewahrt.

2. *Gotteserkenntnis aus der Natur*: Bereits in der ersten Zeile wird ein uneingeschränkter Vorwurf gemacht: »alle« (πάντες) Menschen, die den wahren Gott nicht erkannt haben, gelten bis in ihre Natur hinein als töricht; die Unentschuldbarkeit, von der später V 8 spricht, ist hier bereits präludiert. V 1b und 1c entfalten, woran es den törichten Menschen fehlt: zwar wandten sie sich den (Schöpfungs-)»Werken« zu, doch vermochten sie daraus nicht den »Kunsthändler«, den Schöpfergott, zu erkennen.

Die Sinnspitze der Einheit liegt in V 5, der im Rückgriff auf einen vorgegebenen philosophischen Gedankengang begründet, worin die Torheit der Naturelementeverehrer besteht.<sup>36</sup> Es wird vorausgesetzt, daß zwischen Gott und seiner Schöpfung ein Verhältnis

<sup>35</sup> Vgl. G. ZIENER: Die theologische Begriffssprache im Buch der Weisheit. (BBB 11) Bonn 1956, 126.

<sup>36</sup> Teleologische und kosmologische Argumente finden sich sowohl bei den Sokratikern und bei Aristoteles als auch bei den Stoikern. Belege hierfür bietet: SCHMITT: Buch der Weisheit, 114.

der Analogie besteht. Darum ist von der »Schönheit« des Kosmos (V 3) und der in den gewaltigen Naturkräften liegenden »Kraft und Macht« (V 4) auf die Existenz des ersten Grundes aller Dinge zu schließen. Die Parallelität dieser beiden in der Schöpfungswirklichkeit evidenten Realitäten erinnert an R. Ottos Phänomenologie des Heiligen, wo er zwischen dem »mysterium fascinosum« und dem »mysterium tremendum« als zwar konträr erscheinende und sich dennoch gegenseitig ergänzende Charakteristika des Heiligen unterscheidet.<sup>37</sup> Während sich für R. Otto diese Merkmale im Heiligen selbst manifestieren, ist der Verfasser des Weisheitsbuches der Überzeugung, daß diese Kennzeichen bereits in der Schöpfung wirksam sind und eindeutig auf den Schöpfer selbst hindeuten. Entsprechend wäre das richtige und konsequente Denken für die Naturelementeverehrer ein sicherer Weg, um zur Bejahung des wahren Gottes zu gelangen; sie bräuchten nur das analoge Sein nachzuvollziehen, das zwischen Gott und seiner Schöpfung immer schon besteht.<sup>38</sup> Auch die auffallende Häufung der dem kognitiven Bereich angehörenden Verben in V 3–5 bestätigt, daß nach Ansicht des Verfassers konsequent-logisches Denken genügen müßte, um zur Bejahung der Existenz des wahren Gottes zu gelangen. Denn die sichtbare Welt voller Schönheit und Kraft bringt den richtig reflektierenden Menschen zur Einsicht, daß das Sein der Schöpfung nur ein Abglanz des wahren Seins ist. Entsprechend ist die Erkenntnis oder die Leugnung des wahren Gottes das Ergebnis des richtigen oder falschen Denkens.

Inwieweit aber ist diese Argumentation auch für andere logisch zwingend, so daß auch sie diese Tatsache anerkennen und sich der Überzeugungskraft des besseren Arguments beugen müssen?

Bezeichnend ist, daß in den gleichen Versen (V 1.3–5), in denen das Motiv »Gott als Schöpfer« behandelt wird, ebenfalls das Motiv der »Gotteserkenntnis aus den Schöpfungswerken aufgrund einer vorgegebenen Analogie« vorkommt. Dies verdeutlicht, was stillschweigend vorausgesetzt wird: der wahre Gott ist der Urheber und Schöpfer aller Dinge, und zwischen ihm und der Welt besteht ein Verhältnis der Analogie. Nur wer diese beiden Axiome anerkennen will, für den ist auch die Gedankenfolge zwingend nachvollziehbar.

Aufs ganze gesehen ist der Argumentationsgang deshalb nicht geeignet, die Weltsicht der Elementeverehrer als töricht und unvernünftig zu widerlegen. Zum einen kann ihnen niemand vorschreiben, die oben genannten Prämissen des biblischen Autors zu übernehmen. Zum anderen: selbst wenn diese Prämissen übernommen würden — nichts macht es zwingend, was der Verfasser der Weisheit Salomos ebenso stillschweigend voraussetzt: daß der Schöpfer und Herrscher aller Dinge mit dem jüdischen Offenbarungsgott identisch ist. Daß der vordergründige Wortlaut einen universaleren Anspruch erhebt, entspricht der Gattung der Diatribe, die zu Übertreibungen und Pauschalisierungen neigt.

<sup>37</sup> R. OTTO: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. (Ungekürzte Sonderausgabe) München 1963, bes. 13–37 u. 42–52.

<sup>38</sup> Vgl. S. GEORGE: Der Begriff analogos im Buch der Weisheit. In: K. FLASCH (Hrsg.): Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus (FS J. Hirschberger). Frankfurt a.M. 1965, 189–197.

Wohl sind die Gedanken von Weish 13,1–9 dazu geeignet, um im Glauben verunsicherten Juden die Vereinbarkeit ihres Glaubens mit der philosophischen Vernunft, die selbst von der heidnischen Philosophie viele Anregungen erhält, aufzuzeigen. Auch ist nicht auszuschließen, daß etwa ein Proselyt die gemachten Prämissen akzeptiert und sich auf den Gedankengang des Autors einläßt: er wird zum Nachdenken über das Woher aller welthaften Wirklichkeit angeregt, schließt daraus auf einen Schöpfer und identifiziert diesen schließlich mit dem jüdischen Offenbarungsgott.

## 5. Zusammenfassung und Ergebnisse

1. Entscheidend für ein angemessenes Verständnis des »sensus litteralis« von Weish 13,1–9 ist die Gattung der Diatribe, die zu Vereinfachungen und Verallgemeinerungen neigt. Diese Gattung erklärt die Diskrepanz zwischen der faktischen argumentativen Überzeugungskraft und dem scheinbar universalen Anspruch des Beweisgangs, der bei näherem Hinschauen nicht eingelöst werden kann.

2. Es schwingt stillschweigend mit, daß der Verfasser von Weish 13,1–9 vom jüdischen Gott der Heilsgeschichte, der der Schöpfer und Herrscher aller Dinge ist, ausgeht — sein Ausgangspunkt ist keine philosophisch zu erkennende Gottheit im Sinne eines »unbewegten Bewegers«. Entsprechend läßt der biblische Verfasser keinen Zweifel daran, daß für ihn der jüdische Gottesglaube die letzte Norm bildet. Deshalb kann aus dieser Perikope hinsichtlich der Erkennbarkeit Gottes nicht das theologische Denkmodell eines schrittweisen Aufstiegs von der geschaffenen Wirklichkeit bis hin zum biblischen Gott der Heilsgeschichte abgeleitet werden.

3. Eine rationale Begründung des Glaubens vor der Vernunft ist legitim und möglich. Der Verfasser des Weisheitsbuches praktiziert diesen Weg, indem er der eigenen Tradition nicht widersprechende Reflexionen anderer Kulturkreise, hier der griechischen Philosophie, in die rationale Begründung seines jüdischen Glauben einbezieht; im polykulturellen Milieu Alexandriens im 1. vorchristlichen Jahrhundert war für diese Denkweise der Boden bereitet. Denkbar ist, daß sich auf diesem Weg Anhänger anderer Überzeugungen für die jüdische Religion gewinnen ließen. Der biblische Verfasser rezipiert jedoch nur mit der eigenen Weltsicht kompatible Gedankengänge, die seinen Anschauungen nicht widersprechen. Anderslautende weltanschauliche Prämissen werden durch das Sinngefüge der ganzen Einheit ausdrücklich in Frage gestellt.

4. Der Autor greift in seiner Argumentation auf teleologische und kosmologische Argumente der griechischen Philosophie zurück. Damit favorisiert der Verfasser des Weisheitsbuches auf dem von ihm begangenen Weg einer rationalen Glaubensbegründung den Primat der philosophischen Vernunft. Die von ihm verwendeten philosophischen Termini sind nicht bloß einer »rhetorischen Staffage«<sup>39</sup> zweckdienlich, auch wenn deren philosophietheoretischer Charakter deutlich abgeschwächt ist.

<sup>39</sup> Gegen F. RICKEN: Gab es eine hellenistische Vorlage für Weish 13–15? In: *Biblica* 49 (1968) 54–86, bes. 61. H. HÜBNER weist in seiner Auslegung von Weish 7,22–24 nach, daß der Verfasser mit philosophischen Strömungen der damaligen Zeit sehr vertraut war und die weltanschaulichen Vorstellungen der Stoa von der philo-

5. Wie sich auch das katholische Lehramt aller Konkretionen in Bezug auf die natürliche Gotteserkenntnis enthält, so warnt auch der exegetische Befund im Gegensatz zum augenscheinlichen Wortsinn davor, Weish 13,1–9 als biblischen und damit offenbarungsmäßigen Beleg für jedwede natürliche Gotteserkenntnis zu verwenden. Zwar scheint es dem Verfasser möglich, andere von der Existenz des wahren Gottes auf dem Weg der teleologischen und kosmologischen Argumentation zu überzeugen. Da aber sein Beweisgang nicht zwingend schlüssig ist, sondern auf bestimmten Prämissen beruht und durch Gegenargumente immer sinnvoll angezweifelt zu werden vermag, kann von der Perikope nicht behauptet werden, daß sie über die Möglichkeit einer Natürlichen Theologie hinaus auch deren Tatsächlichkeit offenbarungsmäßig festschreibe. Von daher ist Weish 13,1–9 insofern als »locus classicus« zur Natürlichen Theologie zu bezeichnen, als in Deckungsgleichheit mit den lehramtlichen Äußerungen zwar an der Möglichkeit der Natürlichen Theologie festgehalten wird, deren Tatsächlichkeit jedoch weiterhin hinterfragt werden kann.

6. Für das ökumenische Gespräch ergeben sich aus dieser Deutung der Perikope, die protestantischerseits nicht Teil der Heiligen Schrift ist und deren Aussageabsicht katholischerseits nicht über die lehramtlichen Festlegungen der beiden Vatikanischen Konzilien hinausgeht, keine weiteren Hemmnisse. Dennoch impliziert Weish 13,1–9 deutliche Anfragen an eine radikale Ablehnung jedweder Natürlichen Theologie, wie sie in der protestantischen Theologie eine — wenn auch nicht unhinterfragte — Tradition hat.<sup>40</sup> Der Sinngehalt von Weish 13,1–9 läuft jedenfalls darauf hinaus, daß Glaube und Vernunft aufeinander verwiesen sind.

---

sophischen Gedankenwelt des Platonismus zu unterscheiden und jeweils sehr geschickt mit seiner jüdischen Denkweise in Verbindung zu setzen wußte. Vgl.: Ders.: Die Sapientia Salomonis und die antike Philosophie. In: Ders. (Hrsg.): Die Weisheit Salomos im Horizont Biblischer Theologie. (Biblich-Theologische Studien 22) Neukirchen 1993, 55–81.

<sup>40</sup> Vgl. das weitblickende Postulat des lutherischen Theologen Walther von Loewenich im Jahr 1965: »Aber auf die religiöse und theologische Bedeutung der 'Vernunft' werden wir uns erneut besinnen müssen. Die reine Paradoxtheologie genügt so wenig wie ein absoluter Christomonismus.« Ders.: Glaube und Vernunft nach den Lehraussagen des Vaticanum I, 240.