

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an
bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg.v. Peter Arzt-Grabner und Michael Ernst

Jahrgang 10 Heft 2 2001

M. Hasitschka SJ: Ägypten im Neuen Testament. Eine bibeltheologische Skizze	75
F. Böhmisch: Weisheitliche Krisenbewältigung bei Hermann Hesse und in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur	85
M. Tiwald: Die Nichterfüllung wanderradikaler Erwartungen als Geburt frühkirchlicher Ethik	105
J.M. Oesch: Ijob 3,3a: „Gezeugt“ oder „geboren“? Ein Beitrag zur Struktur von Ijob 3	121
O. Dangl: „Canonical Approach“ am Buch Habakuk? Hab 2,4b als Lebenszusage	131

Aleph-Omega-Verlag Salzburg
Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Klosterneuburg

Protokolle zur Bibel

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

Schriftleitung

Dr. Peter ARZT-GRABNER und Dr. Michael ERNST
Institut für Alt- und Neutestamentliche Wissenschaft
Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

Adressen der Mitarbeiterin und der Mitarbeiter

Mag. Franz BÖHMISCH, Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz. – Dr. Oskar DANGL, Nonntaler Hauptstraße 31a, A-5020 Salzburg. – Dr. Martin HASITSCHKA SJ, Institut für Bibelwissenschaften und Fundamentaltheologie, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck. – Dr. Josef M. OESCH, Institut für Bibelwissenschaften und Fundamentaltheologie, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck. – Dr. Markus TIWALD OFM, Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft, Schottenring 21, A-1010 Wien.

Abonnement

Erscheinungsweise: zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

Umfang: je Heft ca. 70 Seiten

Abonnement-Bestellungen: können im In- und Ausland an jede Buchhandlung oder direkt an den Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48, A-3400 Klosterneuburg, gerichtet werden.

Abonnement-Bestellungen für die Schweiz sind direkt an die Bibelpastorale Arbeitsstelle SKB, Bederstr. 76, CH-8002 Zürich, zu richten.

Abonnement-Preise: ab 01.08.2001 jährlich ATS 145,- bzw. DM 21,- bzw. sfr 19,30 bzw. € 10,50 (jeweils zuzüglich Versandkosten)

Einzelheftpreise: ATS 75,- bzw. DM 10,80,- bzw. sfr 10,- bzw. € 5,40 (jeweils zuzüglich Versandkosten)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare zu besprechen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigefügt ist.

Die Zeitschrift „Protokolle zur Bibel“ ist das Publikationsorgan
der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich.

Internet: http://www.sbg.ac.at/anw/docs/pzb_home.htm

© 2001 Aleph-Omega-Verlag, Salzburg
Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg
Alle Rechte vorbehalten.

WEISHEITLICHE KRISENBEWÄLTIGUNG BEI HERMANN HESSE UND IN DER ALTTES- TAMENTLICHEN WEISHEITSLITERATUR

Franz Böhmisch, Linz

Abstract: Hermann Hesse, der „Literat der Krise“, hat in seinen Romanen seine eigenen persönlichen Krisenerfahrungen ebenso wie die krisenhaften Umbrüche seiner Zeit verarbeitet und mit dem Konzept des Weisen aus der indischen und chinesischen Weisheit, der im Einverständnis mit der Einheit aller Gegensätze lebt und stirbt, beantwortet. Auch die jüngere biblische Weisheitsliteratur (Koh, Sir, Weish) reflektiert die Krisis, durch die sie hindurchgeht, indem sie die Gegensätze des Lebens durcharbeitet, an denen tradierte Weisheitslehren fraglich werden. Während Kohelet in Relativierungsketten mit Hilfe polarer Strukturen zu einer letzten Alternative Windhauch vs. Glück kommt und das Glück als von Gott geschenkten Anteil am Leben empfiehlt (*carpe diem*), entwickelt Ben Sira die alttestamentliche Außenseiterposition von der gottgewollten polaren Einheit der Gegensätze in der Schöpfung.

Die Literatur spiegelt mit ihren Mitteln die Situation der Gegenwart. Zum Thema „Neuanfang nach einer Krise“ tritt uns aus der Literatur des 20. Jh. besonders der Nobelpreisträger Hermann Hesse entgegen, der „Autor der Krisis“.¹ Seine eigenen persönlichen Krisenerfahrungen ebenso wie die krisenhaften Umbrüche des 20. Jh. hat er in seinen Romanen literarisch umgesetzt. Er reagierte darauf mit Ansätzen aus der indischen und chinesischen Weisheit, wie Christoph Gellner in seiner Dissertation „*Weisheit, Kunst und Lebenskunst. Fernöstliche Religion und Philosophie bei Hermann Hesse und Bertolt Brecht*“ nachgezeichnet hat.² Ohne es hier aufweisen zu können, kann man postulieren, dass die Suche nach (zumeist fernöstlicher) Weisheit als Ausweg aus krisenhaften Erfahrungen von Sinnleere nicht nur eine Strömung in der ersten Hälfte des 20. Jh. war, in die Hesse selbst hinein gehört, sondern auch in

1 Vgl. R.R. Freedman, Hermann Hesse. Autor der Krisis, eine Biographie, Frankfurt a.M. 1982 (orig. „Pilgrim of Crisis“). Einen schnellen Überblick über die umfangreiche Hesse-Literatur findet man in:

<<http://www.geocities.com/Athens/Agora/9497/hesse/biblio.htm>>

und in: Günther Gottschalk, Hermann Hesse Homepage (HHP)

<<http://www.gss.ucsb.edu/projects/hesse/>>.

2 Chr. Gellner, Weisheit, Kunst und Lebenskunst. Fernöstliche Religion und Philosophie bei Hermann Hesse und Berthold Brecht (Theologie und Literatur 8), Mainz 1996.

den gegenwärtigen Gesellschaften deutlich zu beobachten ist.³ Hermann Hesse hat die geistige Lage der Gegenwart – des „feuilletonistischen Zeitalters“, wie er es nennt – helllichtig gesehen. Bei Hermann Hesse kann man das Wechselspiel von Weisheit und Krise im zeitgenössischen Kontext studieren und daraus auch Einsichten in die Relevanz biblischer Weisheitstheologie(n) für die Bewältigung der Krisen der Gegenwart gewinnen.

Hermann Hesse als Literat der Krise

Hermann Hesse (1877–1962) stammte aus einer pietistischen Missionarsfamilie. Seine Eltern und Großeltern waren als Missionare der Basler Missionsgesellschaft in Indien gewesen. Sein Vater war Sprachlehrer in Mangalore, seine Mutter hatte Kindheit und Jugend in Südindien verbracht. Hesses Großvater, Dr. Hermann Gundert (1814–1893), war ein namhafter pietistischer Theologe und Indologe. Hesse hatte in seinem Elternhaus sowohl die Welt pietistischer Frömmigkeit kennengelernt, die ihn jedoch stark abgestoßen hat, so dass er darüber den Kontakt zur Kirche verloren hat, als auch die Weite vieler Kulturen. Die Begegnung mit Indien schon in seinem Elternhaus hat Hesses Weisheitssuche sein Leben lang geprägt, jedoch nie ausgefüllt:

„Ich suchte in dieser indischen Welt etwas, was dort nicht zu finden war, eine Art von Weisheit, deren Möglichkeiten und deren Vorhandenseinmüssen ich ahnte, die ich aber nirgends im Wort verwirklicht antraf.“⁴

Sein Verständnis von Weisheit und die Wandlungen der Weisengestalten lassen sich in seinen Romanen verfolgen.

Die Romane

Seine Romane trafen ausweislich ihrer Rezeption jeweils genau die Stimmung der Zeit. Während seine Poesie noch stärker seine persönliche Befindlichkeit zeigte, konnte er in der Prosa von sich abstrahieren und die Situation der Gesellschaft und seine eigene Situation literarisch verschränken.

Peter Camenzind als Figur der Zivilisationskritik nimmt die lebens- und kulturreformerischen Strömungen um 1900 auf und bündelt sie in einer Wiederbelebung romantischer Natur- und Schöpfungsfrömmigkeit.⁵

3 Vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Wenn sich Lebenswelten ändern. Zen-Erfahrungen im Westen: Zur Diskussion zwischen Willigis Jäger, Thomas Ruster und Gotthard Fuchs über Schöpfung, Erlösung, Gottesbild, Menschenbild, CiG 52/38 (2000) 309–310.

4 H. Hesse, Gesammelte Werke, Bd. 11, Frankfurt a.M. 1970 (weilers wie in der Hesseliteratur üblich abgekürzt als GW XI), 368.

5 Vgl. Gellner, Weisheit (Anm. 2) 39.

1913 erscheint im Märchen *Der Dichter* erstmalig bei Hesse die Gestalt eines weise gewordenen, vollkommenen Menschen, der „Meister des vollkommenen Wortes“. Seine Wohnung ist „an der Quelle des großen Flusses“. Der Weise wird dargestellt als jemand, der der Individualität enthoben ist und die Grenzen der Persönlichkeit gesprengt hat. Dieser Weise gibt seine Weisheit und Fähigkeit der Dichtkunst non-verbal weiter, indem er den Schüler Han Fook, der sich für die Dichtkunst von Braut und Familie trennt und den Meister aufsucht, zunächst in die Musik einführt. Die Belehrung ohne Worte geschieht durch die Vorbildfunktion des Weisen und durch dessen Einklang mit Musik und Natur, die dadurch ihrerseits Lehrerinnen des Schülers werden. Nach taoistischem Vorbild führt die Erfahrung der Einheit beim Weisen zur Vollendung durch eine Überwindung der Zeit. In dem Fragment *Das Haus der Träume*, das nach Ausbruch des 1. Weltkrieges nicht mehr vollendet wurde, zeichnet Hesse im Neander einen Weisen inmitten seines Gartens (dem Symbol seiner Seele), der nach dem erklärten Vorbild chinesischer Weiser strebt. Neander ist mit dem Garten in Einheit verbunden, doch wie der Garten ist auch er noch nicht vollendet, was aber nur er selber sieht. Auch er hadert mit dem Konflikt zwischen der eigenen Entwicklung auf dem Weg nach Innen und den sozialen Folgen, die das für seine Familie hat, einem Grundkonflikt autobiographischer Natur bei Hesse.⁷ Der Weg zur Weisheit ist für Neander die Einfachheit. Und erstmals bei Hesse muss hier die Kunst hinter die Weisheitssuche zurücktreten.⁸

Der unter dem Pseudonym Emil Sinclair veröffentlichte Roman *Demian* (1917) wurzelt in der Problemlage um den Ersten Weltkrieg und zeigt das biographische und gesellschaftliche Zusammenbrechen großer Hoffnungen, in denen sogar das Inferno des Krieges als Aufbruch zu etwas Neuem ersehnt wurde. Der *Demian* ist der erste Roman der Krisenzeit Hesses (1914–1927), jener zweiten Schaffensperiode, in der er die traumatischen Erfahrungen seiner Jugendzeit nicht mehr romantisch abschiebt, sondern durcharbeitet. Von der damaligen Nachkriegsgeneration wurde dieser Roman als Spiegel ihrer Situation verstanden. Der Konflikt im Äußeren ist Spiegel der Konflikte im Inneren – ein Kernthema, das sich nun durch Hesses Romane zieht. Hesse hatte selbst

6 Vgl. J. Röttger, Die Gestalt des Weisen bei Hermann Hesse (Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft 316), Bonn 1980, 74–89.

7 Vgl. Röttger, Gestalt (Anm. 6) 101.174–175.

8 Die für Hesse so wichtigen Fragen nach dem Verhältnis von Kunst, Literatur und Musik zur Weisheit, von Weltgeschichte zu Geistesgeschichte etc. muss ich aus diesem Beitrag ausklammern. Vgl. C.E. Seeger, Biography, Historiography, and the Philosophy of History in Hermann Hesse's *Die Morgenlandfahrt* and *Das Glasperlenspiel* (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 370), Stuttgart 1999.

die Kriegsbegeisterung der deutschen Intellektuellen nicht geteilt. Indem er in diesem Roman in die Rolle des Kriegsverwundeten Emil Sinclair schlüpft, kann er die Situation der Zeitgenossen beschreiben: wie ihr Individuationsprozess in diesem kollektiven Inferno abläuft und beeinträchtigt wird.

Hesse hat seine eigenen Lebenskrisen mit Hilfe der psychologischen Erkenntnisse zunächst der Freudschule, später der Schule von C.G. Jung analysiert, sich bereits 1916–1917 eineinhalb Jahre in psychoanalytische Behandlung beim Jungschüler Josef Bernhard Lang begeben. Im *Demian* setzt Hesse ein psychoanalytisches Deutungsmuster sowohl über seine eigene persönliche wie die politisch-kulturelle Krise:

„Die Seele Europas ist ein Tier, das unendlich lang gefesselt lag, wenn es frei wird, werden seine ersten Regungen nicht die lieblichsten sein. Aber die Wege und Umwege sind belanglos, wenn nur die wahre Not der Seele zutage kommt, die man seit so langem immer und immer wieder weglügt und betäubt.“⁹

Im Gott Abraxas, der den *Demian*-Roman regiert, setzt er dem jüdisch-christlichen Gott eine von Jung beeinflusste Gestalt entgegen, die die All-Einheit der Gegensätze von Gut und Böse vertritt, die den Menschen auseinanderreißen. Mit dieser Reprojektion des Bösen in Gott selbst versucht Hesse auf die Gleichzeitigkeit des Widersprüchlichen im Menschen in einer Doppelgesichtigkeit Gottes zu reagieren. Dies hängt zusammen mit seiner Vorstellung, dass Gott im Innern des Menschen zu finden sein müsse.¹⁰ In diesem Roman setzt sich Hesse in mehreren von Friedrich Nietzsche beeinflussten Bibelauslegungen dekonstruktivistisch von biblischen Denkweisen ab.

Der Roman *Siddhartha. Eine indische Dichtung*, den Hesse als Fortsetzung des *Demian* verstand und den er ursprünglich ebenso unter dem Pseudonym Emil Sinclair erscheinen lassen wollte, zeigt in der Weisheitssuche des Siddhartha einen Ausweg aus dem gescheiterten Individuationsprozess auf, den viele in jenen Jahren durch den Krieg erlitten hatten. Der Roman schildert in drei Teilen zu je vier Kapiteln die Weisheitssuche Siddharthas. „Der erste Teil behandelt demnach die verstandesmäßige Auseinandersetzung mit der Welt, der zweite Teil die Auseinandersetzung mit dem Sinnesleben und der dritte Teil Siddharthas (sic!) Vollendung.“¹¹

Die Vollendung findet Siddhartha (wie auch Hesse) jedoch nicht in der Weltentsagung indischer Weisheit, sondern in einer Hinwendung zum chinesi-

⁹ H. Hesse, GW V, 144.

¹⁰ Vgl. Gellner, *Weisheit* (Anm. 2) 65–67.

¹¹ Röttger, *Gestalt* (Anm. 6) 117.

schen Taoismus, der seiner Ganzheitstheorie, die sich bereits im *Demian* andeutet, eine neue Dimension eröffnet.

In einer Kehre vom asketischen Denken der indischen Weisheit zur bejahenden Weisheit Chinas findet bei Hesse eine Hinwendung zur Weltweisheit statt, aus der heraus seine Figuren sogar als Kritik an der asketischen indischen Weisheit oder der buddhistischen Lehre vom Ausbruch aus dem Leidenszyklus ins Nirvana entworfen werden. Nachdem Siddhartha alle Möglichkeiten der Welterkundung über Verstand und Entsagung sowie über Sinnlichkeit und *vita activa* ausgeschöpft hat, kommt er an den Fluss, die Grenze zwischen den symbolischen Handlungsräumen des „Geistes“ und der „Sinne“, und steht vor der Wahl, von allem angeekelt Selbstmord zu begehen oder in dieser Grenzzone die antagonistischen Strömungen seines Lebens irgendwie zusammenzubringen. In diesem Moment der Romanentstehung und an dieser Stelle des Romans kommt Hesse selbst in eine eineinhalbjährige Schaffenskrise, die zeigt, wie sein persönliches Erleben und die Romane eng verzahnt sind.¹²

Am Fluss beginnt sich die Krise Siddharthas zu klären, nachdem er aus einem tiefen Erschöpfungsschlaf erwacht (das „Erwachen“ ist die psychologische Grundlage für die Lösung der Konflikte) und im Fährmann Vasudeva einen weisen Freund findet, der die gelassene Heiterkeit des Tao verkörpert. Der Ausweg für Siddhartha ist, am Fluss zu bleiben und ihm das Leben abzulassen. In der Meditation am Fluss als taoistischem Ursymbol für die polare Einheit allen Lebens lernt Siddhartha am Ende des Romans die Liebe zu allen Dingen in ihrer ewigen Dauer und zugleich ständigem Wandel, einem Grundansatz des chinesischen Taoismus und zugleich ein christlicher Impuls in Hesses Werk. Im *Siddhartha* kommt es erstmals zu der für Hesse fortan charakteristischen Synthese aus indischer Weltsicht, chinesischer Lebenshaltung, moderner Tiefenpsychologie und christlicher Liebesspiritualität.¹³ Das liebende Einverständnis mit dem Ganzen der Wirklichkeit, die in ihren Gegensätzen als Einheit erlebt wird, ist die Weisheit Siddharthas:

„Es war nichts als eine Bereitschaft der Seele, eine Fähigkeit, eine geheime Kunst, jeden Augenblick, mitten im Leben, den Gedanken der Einheit denken, die Einheit fühlen und einatmen zu können. Langsam blühte dies in ihm auf, strahlte ihm aus Vasudemas altem Kindergesicht wider: Harmonie, Wissen um die ewige Vollkommenheit der Welt, Lächeln, Einheit.“¹⁴

¹² Vgl. Gellner, *Weisheit* (Anm. 2) 109.

¹³ Vgl. Gellner, *Weisheit* (Anm. 2) 112.118.

¹⁴ H. Hesse, *Siddhartha*. Eine indische Dichtung, GW V, 353–471: 454.

Diese Idealisierung weisheitlicher Weltdeutung in der Einheit hinter den Gegensätzen erweist sich jedoch im Leben Hesses selbst als brüchig. In den auf die Vollendung des Romans *Siddhartha* folgenden Jahren bricht die persönliche Krise des Hermann Hesse vollends auf. Zunächst verarbeitet Hesse seine Erfahrung im *Kurgast* und in den *Krisis-Gedichten* (1926), um sie dann im Roman *Der Steppenwolf* (1927) von sich abstrahierend zu einem Fanal einer gesellschaftlichen Krise auszugestalten. Im *Steppenwolf* entwirft Hesse einen radikalen zivilisationskritischen Roman, dessen Hauptfigur Harry Haller im magischen Theater seiner Seele in die verschiedenen personae seines Wesens zerlegt wird (Harry Haller, Hermine-Hermann, Pablo ...) – und es nicht schafft, sich selbst wieder heil zusammenzubauen.¹⁵ Doch hat er Vorbilder unter den „Unsterblichen“, Goethe, Novalis und Mozart, aber auch in der „Gemeinschaft der Heiligen“ der Hermine, die Christophorus und Phillip von Neri verehrt. Diese weisen Heiligengestalten haben die Welt in einem Lächeln zu ertragen gelernt, haben durch ihre eigenen Laster und Sünden den Weg zur Heiligkeit gefunden und lassen in Humor, Lächeln und Akzeptieren der Welt einen Ausweg für Harry Haller erkennen. Selbst der *Steppenwolf* zeigt in der Integration der verschiedenen Teil-Persönlichkeiten einen Lösungsansatz auf. Der Roman endet mit der Hoffnung, die sogar im Imperfekt schon im Rückblick formuliert wird:

„Einmal würde ich das Figurenspiel besser spielen. Einmal würde ich das Lachen lernen. Pablo wartete auf mich. Mozart wartete auf mich.“¹⁶

Mit *Die Morgenlandfahrt* beginnt wiederum eine neue Phase, die das Alterswerk Hesses eröffnet. Ihr Thema hat Hesse selbst so umrissen:

„Das Thema ist die Vereinsamung des geistigen Menschen in unsrer Zeit und die Not, sein persönliches Leben und Tun einem überpersönlichen Ganzen, einer Idee und einer Gemeinschaft einzuordnen. Das Thema der Morgenlandfahrt ist: Sehnsucht nach Dienen, Suchen nach Gemeinschaft, Befreiung vom unfruchtbar einsamen Virtuositentum des Künstlers.“¹⁷

Hesse möchte in seinem Alterswerk ab 1930 nicht bei der skeptischen Weisheit stehenbleiben:

15 Vgl. R.R. Freedman, Person und Persona. Die magischen Spiegel im *Steppenwolf*, in: E. Schwarz (Hg.), Hermann Hesses *Steppenwolf* (Texte der deutschen Literatur in wirkungsgeschichtlichen Zeugnissen 6), Königsstein/Ts. 1980, 131–134.

16 H. Hesse, *Der Steppenwolf*, GW VII, 181–413: 413. Vgl. A. Khera, Hermann Hesses Romane der Krisenzeit in der Sicht seiner Kritiker, Bonn 1978.

17 H. Hesse, GW XI, 88–89.

„Es ist aber damit nichts getan, daß man Krieg, Technik, Geldrausch, Nationalismus etc. als minderwertig ankreidet. Man muß an Stelle der Zeitgötzen einen Glauben setzen können.“¹⁸

Die Suche nach der Einheit der Gegensätze wird erst zusammen mit der Einordnung des Individuums in die Gemeinschaft zur Lösung für die Krisenphänomene der Zeit.

Im Roman *Das Glasperlenspiel* (1943) formt Hesse einen überindividuellen Lebenslauf der Hauptfigur Josef Knecht, dessen Entwicklung in fiktiven Lebensläufen aus verschiedenen Epochen die Entwicklung der gesamten Menschheit spiegelt, wie Hesse es im Traktat *Ein Stückchen Theologie*¹⁹ (1932) bereits skizziert hatte.

In Kastalien, einem Orden der Geistigkeit und Meditation, findet Knecht Vorbilder und Lehrer der Weisheit in Gestalt des „Musikmeisters“ und des „Älteren Bruders“ – und wird doch als seinen spezifischen Weg der Weisheit den Austritt aus Kastalien entdecken und die Versöhnung der Geistigkeit mit der Welt.

„Aber sie (die Welt) war da, es gab sie, und sie war da, wie er (Knecht) aus der Weltgeschichte wußte, immer dagewesen und immer ähnlich gewesen wie heute ... Und diese primitive Welt war jedem Menschen eingeboren, man spürte etwas von ihr im eigenen Herzen, etwas von Neugierde nach ihr, von Heimweh nach ihr, von Mitleid mit ihr. Ihr gerecht zu werden, ihr ein gewisses Heimatrecht im eigenen Herzen zu bewahren, aber dennoch nicht an sie zurückzufallen, war die Aufgabe.“²⁰

Damit begründet sich die Wende zur Welt und zur sozialen Verantwortung im Alterswerk Hesses. Der „Ältere Bruder“, der völlig in der Weisheit des I Ging in seinem Bambusgarten aufgeht, wird für Knecht zur Mahnung:

„Einen hübschen Bambusgarten in die Welt hineinzusetzen, das kann man schon. Aber ob es dem Gärtner gelingen würde, die Welt in sein Bambusgehölz einzubauen, scheint mir doch fraglich.“²¹

Dieser „orientalisierende Eremit“ stellt eine Form introvertiert-eskapistischer Weisheit dar, die zu leben nur wenigen Menschen erlaubt sei, und bildet damit eine Gegenfigur zum Musikmeister, der welt- und gemeinschaftsbezogen sei-

18 Brief an R. B. vom 4.5.1931, in: Materialien zu Hermann Hesse. „Siddhartha“, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1975, 203.

19 H. Hesse, *Ein Stückchen Theologie* (1932), GW X, 74–88; vgl. auch H. Hesse, *Mein Glaube*, GW X, 70–74.

20 H. Hesse, *Das Glasperlenspiel*, GW IX, 104.

21 H. Hesse, *Das Glasperlenspiel*, GW IX, 139.

nen Dienst tut, bevor er im Alter vergeistigt und geradezu entstofflicht zum idealen Weisen wird. Die Polarität zwischen *vita contemplativa* und *vita activa*, zwischen Geist und Leben, ist die Grundspannung des Josef Knecht und des *Glasperlenspiels*, die nicht einseitig aufgelöst wird.²²

„Somit können wir abschließend feststellen, dass sich an Hesses Weisen-Gestalten die Entwicklung seiner weltanschaulichen und künstlerischen Idealvorstellungen widerspiegelt, die vom konsequenten Individualismus der privaten Weltüberwindungs- und Befreiungsideale sich hin zu einer immer größer werdenden Besinnung auf die Mitmenschen und die soziale Verantwortlichkeit entwickelte und sich, unter Beibehaltung des obersten Prinzips der Treue gegen sich selbst, zum Ideal des tätigen Dienstes an der Gemeinschaft wandelte.“²³

Der Weg der Weisheit und der Tod des Josef Knecht

Hermann Hesse selbst verstand das Ende des Hauptteils des *Glasperlenspiels* mit dem Tod Knechts über die bereits im ältesten Lebenslauf *Der Regenmacher* angezeigte Deutekategorie des Opfers:

„Knechts Tod kann natürlich viele Bedeutungen haben. Für mich ist die zentrale die des Opfers, das er tapfer und freudig erfüllt. So wie ich es meine, hat er damit auch sein Erzieherwerk an dem Jüngling nicht abgebrochen, sondern erfüllt.“²⁴

Wie in der Hesseforschung herausgearbeitet wurde, ist der Tod Knechts nicht das Scheitern, sondern die Vollendung des Weisen im Dienen.²⁵ Durch den Tod des Lehrers Knecht konvergieren im Schüler Tito die Welt der *vita contemplativa*, für die Knechts Kastalien steht, und die Welt der *vita activa*, in der Tito in Kontinuität zu seinem Vater Designori beheimatet ist. Das Ziel Knechts, Kastalien und die Gesellschaft zu versöhnen, erreicht er durch die letzte Konsequenz seines Handelns im Dienst an seinem Schüler Tito, dessen „Erwachen“ Knecht bewirkt. Im Gedicht *Stufen*, das in den Roman *Das Glas-*

22 Vgl. Gellner, Weisheit (Anm. 2) 150–157.

23 Röttger, Gestalt (Anm. 6) 175. Vgl. auch Th. Ziolkowski, Der Schriftsteller Hermann Hesse. Wertung und Neubewertung, Deutsch von U. Michels-Wenz, Frankfurt a.M. 1979, 133.

24 H. Hesse, Briefe. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a. M. 1964, 208.

25 Vgl. J. Mileck, Josef Knecht's Defection and Death. Not Folly and Failure but Crowning Success, in: A. Hsia (Hg.), Hermann Hesse heute, Bonn 1980, 242–258; R. Karalashwili, Josef Knechts Tod, in: V. Michels (Hg.), Materialien zu Hermann Hesse „Das Glasperlenspiel“, 2. Bd.: Texte über das Glasperlenspiel, ²1977, 220–234; G. Ehrhart, Der Tod des Glasperlenspielers, in: Michels (Hg.), Materialien, 121–124; Chr. I. Schneider, Josef Knechts Abschied und Neubeginn, in: Michels (Hg.), Materialien, 270–292.

perlenspiel integriert ist, ist die Deutung des Lebens des Josef Knecht poetisch komprimiert: Die Gedichte im Roman geben die Themen der einzelnen Kapitel und die Makrostruktur des Romans bereits vor.²⁶ Es verändert sich die Weisheit im Alterswerk Hesses nochmals grundlegend:

„Der wichtigste Unterschied zu den früheren Weisen-Gestaltungen Hesses ergab sich aus der erklärten Hinwendung an das Prinzip des Dienens, das sich jetzt nicht mehr nur auf das Tao, sondern direkt auf die Mitmenschen bezog und seinen stärksten Ausdruck letztlich in der Handlungsweise von Josef Knecht fand, als er den Orden verließ, um in die Welt zu gehen.“²⁷

Ist Weisheit lehrbar?

Hesse weist in seinen Romanen der Suche nach Weisheit zunächst den Weg nach Innen in die Welt der Geistigkeit und gelassenen Heiterkeit nach indischen und chinesisch-taoistischen Vorbildern, um im Alterswerk des Glasperlenspiels die Versöhnung mit der Welt, die soziale Verantwortung als den anderen Pol der Weisheit zu entdecken. Über allen unterschiedlichen Weisheitskonzeptionen seines Werkes steht jedoch das Grundaxiom: Weisheit ist nicht lehrbar! Weisheit ist nicht mitteilbar! So heisst es im *Siddhartha*:

„Weisheit ist nicht mitteilbar. Weisheit, welche ein Weiser mitzuteilen versucht, klingt immer wie Narrheit.“

„Scherzt du?“ fragte Govinda.

„Ich scherze nicht. Ich sage, was ich gefunden habe. Wissen kann man mitteilen. Weisheit aber nicht. Man kann sie finden, man kann sie leben, man kann von ihr getragen werden, man kann mit ihr Wunder tun, aber sagen und lehren kann man sie nicht.“²⁸

Die bedeutenden Weisenfiguren (Meister des vollendeten Wortes, Vasudeva, Musikmeister und Älterer Bruder) sind – mit der Ausnahme des Josef Knecht – niemals Hauptfiguren der Romane, sondern die Zielvorstellung idealen Lebens für die Hauptfiguren, mit einem nach der Krisenzeit deutlich zurückgenommenen Vertrauen in die Möglichkeit, deren Weisheit im Leben schon zu verwirklichen. Ihre Wirkung als Lehrer für die weisheitssuchende Hauptfigur entfalten diese Weisen nicht, indem sie Weisheit in Worten lehren, sondern durch die Vorbildfunktion und die Funktion der Rückkopplung und Verifizierung der Weisheit, die jeder in sich selber zu entdecken hat. Die Weisheit, wie Hesse sie versteht, als höchste Einheit und Einverständnis mit den beobachtba-

²⁶ Vgl. Chr. Mondon, Hermann Hesse ou la recherche d'un nouvel humanisme (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 364), Stuttgart 1998, 229.

²⁷ Röttger, Gestalt (Anm. 6) 167.

²⁸ H. Hesse, Siddhartha. Eine indische Dichtung, GW V, 353–471: 462.

ren Gegensätzen, ist in Worten nicht formulierbar. Ein Weiser, der seine Weisheit in Worten lehrt, ist ein Narr. Bei Hesse kann der Weise seine Weisheit nicht als Lehre weitergeben, nur als Vorbild wirken und die im Schüler vorgefundenen Ansätze bestätigen. Im Alten Testament ist die Weitergabe der Weisheit als Lehre grundlegend.²⁹ Dem Schüler soll das Joch der Weisheitslehre eigene Irrwege ersparen, ein Gedanke, der für Hesses Siddhartha undenkbar ist, wie das Kapitel „Der Sohn“ über das Verhältnis Siddharthas zu seinem Sohn zeigt.

„Die Rolle des Weisen als Lehrer hatte für Hesse nur eine untergeordnete Bedeutung. Blieb im Märchen ‚Der Dichter‘ die Frage nach der Lehre noch teilweise offen, so war sie im ‚Haus der Träume‘ überhaupt ausgeklammert, während in ‚Siddhartha‘ und im ‚Glasperlenspiel‘ jede feste Lehre klar abgelehnt wurde. Es gibt die Wahrheit, hieß es, aber keine Lehre. Insofern hatten die Weisen-Gestalten Hesses ihren Schülern auch keine verbal formulierbare Lehre zu bieten. Sie wirkten vor allem durch ihr Vorbild. Hesses Auffassung war, dass die Wahrheit im Menschen vorhanden und von ihm erfahrbar ist, nicht aber in Begriffen gelehrt werden kann. Die Funktion des Weisen als Lehrer konnte sich also nur darauf beschränken, dem Schüler bei der Auffindung dieser Wahrheit in sich selbst behilflich zu sein. Zu diesem Zweck konnte er ihm auch Ratschläge geben oder von seinen eigenen Erfahrungen berichten oder als Korrektiv wirken. Vasudema stand Siddhartha bei dessen eigenen Erfahrungen vor allem bestätigend zur Seite und wurde nur im Ausnahmefall als Ratgeber tätig. Der Musikmeister indessen stand seinem Schützling Knecht auch mit konkreten Ratschlägen zur Verfügung, wenn er den Eindruck hatte, daß diese nützlich sein konnten. Dabei wurde dem Schüler aber niemals scheinbar etwas abgenommen, statt dessen wurde er immer zur Besinnung auf seine eigenen Fähigkeiten und Kräfte verwiesen. Um diese zur vollen Entfaltung zu bringen, wurden bestimmte Hilfsmittel wie z.B. die Meditation empfohlen. Die Erfahrung der Wahrheit selbst war aber durch nichts zu ersetzen und mußte unbedingt vom Schüler selbst geleistet werden.

Kritische Anmerkungen zur Gestalt des Weisen ergaben sich bei Hesse kaum. Dies war auch nicht zu erwarten, nachdem man einmal seine Ziel-Vorstellungen genauer kennengelernt hatte. Der Weise repräsentierte seine höchste Idealvorstellung vom gottverwirklichten Menschen, der mit dem Erreichen der Einheit auch die göttliche Vollkommenheit verkörperte und somit von vorneherein über jede Kritik erhaben war.“³⁰

29 Vgl. A. Müller, Proverbien 1–9. Der Weisheit neue Kleider (BZAW 291), Berlin/NewYork 2000, 24–34, zu Spr 4, 10–27 als Grundlegung des weisheitlichen Unterrichts.

30 Röttger, Gestalt (Anm. 6) 172.

Es zeigt sich ein fundamentaler Unterschied in der biblischen Konzeption der Weisheit als Lehre und dem Verständnis der Weisheit bei Hesse als erfahrungserprobte und von weisen Lehrmeistern bestätigte Selbsterkenntnis, die jedoch in der Figur des Josef Knecht, des Spielmeisters, Schulmeisters und idealen Erziehers, einander näher gebracht werden.

Krise der Weisheit – Weisheit zur Überwindung der Krise

Die Rede von der „Krise der Weisheit“ ist in der Bibelwissenschaft fest etabliert.³¹ Sie hat bei einzelnen Exegeten unterschiedliche Nuancen, meint aber zumeist das Scheitern weisheitlicher Weltdeutung, wie sie im Sprüchebuch aufscheint, aufgrund der zu geringen Tragfähigkeit des sog. „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“, der den Kern weisheitlichen Denkens ausmache. In den Büchern Ijob und Koh komme diese Krise zum Ausbruch. Die Weiterführung der Weisheit nach dieser Krise wird aus dieser Sicht oftmals als Rückfall hinter diese kritische Problematisierung des weisheitlichen Ordnungsdenkens verstanden.

„Wie die Bücher Hiob und Qohelet zeigen, war Israels Weisheit in eine grundlegende Krise geraten. Ihre Weltdeutung wie ihre Lebenspraxis waren in Zweifel gezogen worden, und dies vor allem im Blick auf das weisheitliche Grunddogma des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, d.h. des für den gerechten Menschen gelingenden Lebens. ... Frühjüdische Weisheitsliteratur versuchte nun, weisheitliches Denken nach der Krise durch Hiob und Qohelet neu zu etablieren, und dies durch Hereinnahme von Elementen des JHWHglaubens, die bis dahin in weisheitlichem Denken noch keine prägende Rolle gespielt hatten.“³²

In dieser Sicht von Host-Dietrich Preuß wird die Weisheit erst durch die Infusion von Elementen des JHWH-Glaubens neu belebt, nachdem sie mit ihren eigenen Ansätzen und „Grunddogmen“ gescheitert sei. Die alttestamentliche Weisheit ist jedoch – in allen in die Bibel aufgenommenen Büchern – grundlegend mit dem JHWH-Glauben verbunden. Und diese Weisheit hat sich auch in der Krise bewährt. Das Buch Kohelet stellt selbst eine „Weisheit der Krise“ dar, die auf den Plausibilitätsverlust tradierter weisheitlicher Deutungen reagiert und eine neue Synthese zu entwickeln vermag. Nach Martin Rose zeigt sich in der biblischen Weisheitsliteratur eine permanente Wechselwirkung von Postulaten und Erfahrungen, die sich in jeder Generation mit ihren

31 Vgl. M. Rose, De la „crise de la sagesse“ à la „sagesse de la crise“, *Revue de Théologie et de Philosophie* 131 (1999) 115–134.

32 H.D. Preuß, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, Stuttgart u.a. 1987, 137.

veränderten Erfahrungen neu zu bewähren haben.³³ Es handelt sich, wie er für Kohelet plausibel macht, um einen offenen Prozess der Weisheitsfindung im Dreischritt von Beobachtung, Reflexion und Urteil. Man könnte das auch als „induktive Methode der Weisheit“ benennen. Eine Art „deduktive Methode“ übt die jüngere Weisheit, wenn sie z.B. aus der Gleichsetzung von Weisheit und Tora weisheitliche Folgerungen ableitet und systematisch ausbaut. In Krisensituationen muss die Weisheit jedoch immer wieder zu ihren methodischen Wurzeln zurückkehren und die Weisheitstradition an der Empirie überprüfen. Dieser Prozess zeigt sich auch darin, dass bereits im Buch der Sprüche selbst weisheitskritische Elemente zu finden sind:

„Spr ist ein *weisheitskritisches* Buch. Es vertritt nicht, wie meist unterstellt wird, ein weisheitliches Ordnungsdenken, das vom Tun-Ergehen-Zusammenhang oder von einer ‚schicksalswirkenden Tatsphäre‘ (K. Koch) bestimmt wird.“³⁴

Die Weisheit in der Krise, wie sie in Ijob und Koh begegnet, ist offensichtlich ein konstitutives Element der Weisheit, nicht ihr Ende. Im „Weisheits-Kompass“, den Aleida Assmann zur Orientierung zwischen den vielfältigen Erscheinungsformen von Weisheit in den Kulturen entworfen hat, bildet dieser Typ die vierte Wissensform: die „skeptische Weisheit des Jacques“, einer Shakespeare-Figur, die in *As You Like It* in der Rolle des Narren auftritt, der aufgrund seiner Erfahrungen ebenso weise wie bitter geworden ist und wie Kohelet die Nichtigkeit des menschlichen Strebens herausstellt.³⁵

Aus fundamentaltheologischer Sicht ist für die Theologie Weisheit als Orientierungs- und Bewährungswissen bedeutsam, das nicht begründet, sondern nur bewährt werden kann und lebensweltliche Letztorientierung geben will:

„Sinnfragen sind aus kategorialen Gründen nicht durch additive Wissensstrategien beantwortbar. Hierzu gibt es im Kontext der Weisheitsthematik eine ganze Reihe hilfreicher Vorschläge. Sie laufen auf die Unterscheidung zwischen *Begründungs-* und *Bewährungs-* bzw. zwischen *Richtigkeitswissen* und *Wichtigkeitswissen* hinaus.“³⁶

33 Vgl. Rose, *crise* (Anm. 31) 126.

34 H.F. Fuhs, *Sprichwörter* (NEB 35), Würzburg 2001; vgl. H.F. Fuhs, *Das Buch der Sprichwörter. Ein Kommentar* (FzB 95), Würzburg 2001.

35 Vgl. A. Assmann, Was ist Weisheit? Wegmarken in einem weiten Feld, in: dies. (Hg.), *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III*, München 1991, 15–44.

36 M. Hailer, *Theologie als Weisheit. Sapientiale Konzeptionen in der Fundamentaltheologie des 20. Jahrhunderts*, Neukirchen 1997, 245 (Hervorhebung des Originals); vgl. ders., „Die Weisheit läßt ihre Stimme hören auf den Plätzen“. Weisheit und die Öffentlichkeit der Theologie, *EvTh* 59 (1999) 187–202; ders., *Figur und Thema der Weisheit in feministischen Theologien. Ein kommentierender Forschungsbericht* (Internationale Theologie 7), Frankfurt a.M. 2001.

Kritische Weisheit steckt auf dem Weg zu einem solchen Wichtigkeitswissen Wegmarken ab, indem sie traditionelle Aussagen, die in gewisser Hinsicht plausibel sind, kritisch anfragt. Es finden sich in Koh und Sir zwei Reaktionsmöglichkeiten auf kritische Anfragen: Begründete Ablehnung – und Überdenken des bisherigen weisheitlichen Konzepts.

Die „Sag nicht“-Zitate bei Kohelet und Sirach.

Die zurückweisende Reaktion der biblischen Weisheitslehrer auf kritische Anfragen zeigen pointiert die „Sag nicht“-Zitate in Koh und Sir. Diese אֵלֹהִים אֵינִי (bzw. μή εἶπα in der griechischen Übersetzung) gehen nach James Crenshaw zurück auf eine alte Debattenform.³⁷ אֵלֹהִים אֵינִי-Sätze finden sich bereits in Dtn 9,4; Jer 1,7; Spr 3,28; Spr 20,22; Spr 24,29 (vgl. im NT auch Röm 10,6). Im Kohelet-Buch begegnen sie in Koh 5,5; Koh 7,10. An letzterer Stelle heißt es (Revidierte Elberfelder Bibel):

Sage nicht: Wie kommt es, dass die früheren Tage besser waren als diese? Denn nicht aus Weisheit fragst du danach.

Bei aller Relativierung der Weisheit werden auch in Koh „die Torheit“ und „die Toren“ durchgängig negativ beurteilt.³⁸

Im Sirachbuch häufen sich diese zitierten Einwände in Sir 5,1.3.4.6; 7,9; 11,23.24; 15,11.12; 16,17; 31,12.31 sowie abgewandelt in Sir 39,21.34. Sie finden sich, wie Crenshaw herausgearbeitet hat, besonders im Bereich der Theodizee-Problematik – Sir 16,17–25:

¹⁷ Sag nicht: Ich bin vor Gott verborgen, wer denkt an mich in der Höhe? In der großen Menge bleibe ich unbemerkt, was bin ich in der Gesamtzahl der Menschen? ¹⁸ Der Himmel, der höchste Himmel, das Meer und das Land, sie wanken, wenn er sie heimsucht. ¹⁹ Der Untergrund der Berge und die Grundfesten der Erde, sie erbeben gewaltig, wenn er sie anschaut. ²⁰ Doch an mich denkt er nicht, und wer achtet auf meine Wege? ²¹ Sündige ich, sieht mich kein Auge, betrüge ich ganz heimlich, wer weiß es? – ²² Das gerechte Tun, wer macht es bekannt? Und was darf ich hoffen, wenn ich das Gebot halte? ²³ Nur ein Unvernünftiger behauptet solches, nur ein törichter Mensch denkt so. ²⁴ Hört auf mich, und lernt von meiner Erfahrung, richtet euren Sinn auf meine Worte! ²⁵ Wohlüberlegt trage ich meine Gedanken vor, und bescheiden teile ich mein Wissen mit.

³⁷ Vgl. J. Crenshaw, The Problem of Theodicy in Sirach: On Human Bondage, JBL 94 (1975) 47–64.

³⁸ Vgl. Th. Krüger, Kohelet (Prediger) (BK.AT, Ergänzungsband 19), Neukirchen-Vluyn 2000, 18.

Sir beharrt darauf, dass Gott jederzeit die Wege des Menschen verfolgt – 17,15.19–20:

¹⁵ Ihre Wege liegen allezeit offen vor ihm, sie sind nicht verborgen vor seinen Augen. ...

¹⁹ Alle ihre Taten stehen vor ihm wie die Sonne, seine Augen ruhen stets auf ihren Wegen.

²⁰ Ihre Frevel sind vor ihm nicht verborgen, alle ihre Sünden stehen dem Herrn vor Augen.

Gott wird vergelten (Sir 17,23), er ermöglicht aber auch jederzeit Umkehr (Sir 17,24.25–32; Sir 5,7). Damit wird der Einwand jedoch nicht ruhiggestellt. In Sir 18,1–14 wird die Begründung geliefert, warum der Abstand zu Gott von den Menschen als so groß empfunden wird, Gott aber dennoch den Einzelnen nicht aus seinem Blick verloren hat – 18,9–14.³⁹

⁹ Das Leben eines Menschen dauert höchstens hundert Jahre. ¹⁰ Wie ein Wassertropfen im Meer und wie ein Körnchen im Sand, so verhalten sich die wenigen Jahre zu der Zeit der Ewigkeit. ¹¹ Darum hat der Herr mit ihnen Geduld, und er gießt über sie sein Erbarmen aus. ¹² Er sieht und weiß, dass ihr Ende schlimm ist; darum hat er so viel Nachsicht mit ihnen. ¹³ Das Erbarmen des Menschen gilt nur seinem Nächsten, das Erbarmen des Herrn allen Menschen. Er weist zurecht, erzieht und belehrt und führt wie ein Hirt seine Herde zurück.

¹⁴ Glücklich alle, die auf sein Erbarmen hoffen und seine Gebote annehmen.

Die Distanz Gottes zu den begrenzten Menschen, die von seinen Zeitgenossen als vermeintliche Ignoranz Gottes gegenüber dem Geschick des Einzelnen missverstanden wurde, gründet für Sirach in der Barmherzigkeit und der Geduld Gottes. Sowohl Gericht und Vergeltung als auch die Barmherzigkeit Gottes sind nach Sirach Motivation, die Gebote anzunehmen und zu befolgen, auch wenn persönliches Wohlergehen tatsächlich im Jetzt aufgrund der Geduld

³⁹ Vgl. U. Wicke-Reuter, *Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa* (BZAW 298), Berlin/New York 2000, 172.175–177; G.L. Prato, *Il problema della teodicea in Ben Sira. Composizione di contrari e richiamo alle origini* (AnBib 65), Rom 1975, 13–61, besonders 54; J. Marböck, *Gerechtigkeit Gottes und Leben nach dem Sirachbuch. Ein Antwortversuch aus seinem Kontext*, in: J. Jeremias (Hg.), *Gerechtigkeit und Leben im hellenistischen Zeitalter. Symposium anlässlich des 75. Geburtstags von Otto Kaiser* (BZAW 296), Berlin/New York 2001, 21–52: 40. *Hellenistische Argumente bei der Bewältigung der jüdischen Sinneskrise* hat O. Kaiser, *Die Bedeutung der griechischen Welt für die alttestamentliche Theologie* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-Historische Klasse, Jahrgang 2000, Nr. 7), Göttingen 2000, 305–344: 325–335, in Ijob, Koh und Sir aufgewiesen.

Gottes nicht sofort zu beobachten ist und, da Sirach kein Leben nach dem Tod kennt, auch nicht in einem Leben nach dem Tod kompensiert wird.

Die zweite Reaktionsform der jüngeren Weisheit auf kritische Anfragen, die diese Kritik in den weisheitlichen Reflexionsprozess integriert, hat für die Gegenwart eine noch größere Bedeutung.

Affinität der Gegenwart zur skeptischen Weisheit

Unsere Gegenwart scheint eine besondere Affinität zur skeptischen Weisheit in der Bibel (Ijob, Koh) zu haben, was eine „Grundlinie der literarischen Weisheitsrezeption im 20. Jahrhundert“ darstellt: „Weisheit wird weniger in der Lebensklugheit der Spruchdichtung oder in der herrscherlichen Weitsicht eines Königs Salomon gesucht, als vielmehr in der Unscheinbarkeit individueller Wandlungserlebnisse. Daraus erklärt sich die bevorzugte Rezeption der Bücher Ijob und Kohelet, die die Krise der Hebräischen Weisheit thematisieren.“⁴⁰

Krisenweisheit geht zurück zu den Wurzeln weisheitlichen Denkens und setzt wiederum bei der eigenen Erfahrung, bei eigenem Beobachten und Analysieren an. Weisheit in der Krise überprüft tradierte Weisheiten neuerlich mit Hilfe der induktiven Methode.

Die Einheit der Polarität als Lösungsansatz

Bei Hesse ist das Einverständnis mit der polaren Einheit aller Gegensätze grundlegend, um mit der individuellen und gesellschaftlichen Krise umgehen zu können. Diese Krisenbewältigungsstrategie findet sich interessanterweise auch in der jüngeren Weisheitstheologie, die ähnliche Krisen zu bewältigen hatte. Mit Hilfe polarer Strukturen kann weisheitliches Reflektieren tradierte Weisheit und kritische Anfragen aus empirischer Beobachtung korrelieren. Bei Kohelet wird eine traditionelle Weisheit (Pol A) mit einer eigenen Beobachtung konfrontiert (Pol B) und nun nicht einfach die Gültigkeit der Schlussfolgerung gegenüber der traditionellen Weisheit behauptet, sondern beides als „Windhauch“ relativiert.⁴¹ Selbst diese neuentdeckte „Kohelet-Weisheit“, die aufgrund eigener Beobachtung kritisch zur tradierten Weisheit steht, hinterfragt Koh wiederum in Hinblick auf andere Beobachtungen und kommt zu der

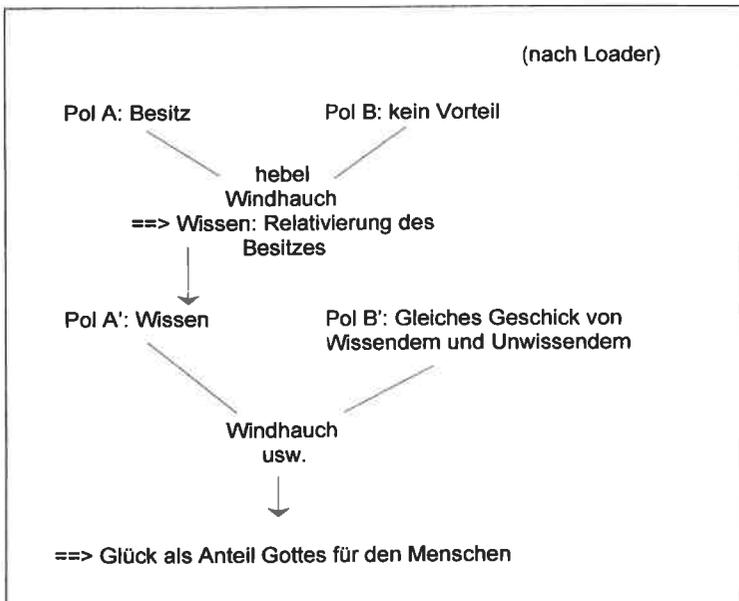
⁴⁰ A.A. Wallas, Gesetz – Weisung – Weisheit, in: H. Schmidinger (Hg.), Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts, Bd. 1: Formen und Motive, Mainz 1999, 318–357: 348–349.

⁴¹ Vgl. J.A. Loader, Polar Structures in the Book of Qohelet (BZAW 152), Berlin/New York 1979.

Entscheidung, dass auch diese abgeleitete Weisheit wiederum „Windhauch“ sei. Als Beispiel sei Koh 2,11–17 herausgegriffen:

¹¹ Doch dann dachte ich nach über alle meine Taten, die meine Hände vollbracht hatten, und über den Besitz, für den ich mich bei diesem Tun angestrengt hatte. Das Ergebnis: Das ist alles Windhauch und Luftgespinnst. Es gibt keinen Vorteil unter der Sonne.

¹² Ich dachte nach, indem ich beobachtete, was Wissen wirklich ist und was Verblendung und Unwissen wirklich sind. Außerdem: Was für ein Mann wird auf den König folgen, den sie einst eingesetzt haben? ¹³ Ich beobachtete: Es gibt einen Vorteil, den das Wissen bietet, aber nicht das Unwissen, wie es einen Vorteil gibt, den das Licht bietet, aber nicht die Dunkelheit: ¹⁴ Der Gebildete hat Augen im Kopf, der Ungebildete tappt im Dunkeln. Aber ich erkannte auch: Beide trifft ein und dasselbe Geschick. ¹⁵ Da dachte ich mir: Was den Ungebildeten trifft, trifft also auch mich. Warum bin ich dann über die Maßen gebildet? Und ich überlegte mir, dass auch das Windhauch ist. ¹⁶ Denn an den Gebildeten gibt es ebensowenig wie an den Ungebildeten eine Erinnerung, die ewig währt, weil man schon in den Tagen, die bald kommen, beide vergessen wird. Wie ist es möglich, dass der Gebildete ebenso sterben muss wie der Ungebildete? ¹⁷ Da verdross mich das Leben. Denn das Tun, das unter der Sonne getan wurde, lastete auf mir als etwas Schlimmes. Denn es ist alles Windhauch und Luftgespinnst.



Mit Hilfe solcher Polaritäten baut Kohelet Relativierungsketten zu Positionen traditioneller Weisheit auf. Doch er endet nicht im Nihilismus. Er relativiert und überwindet auch seinen krisenhaften Lebenüberdruß aufgrund der Beobachtung von Glück im Leben des Menschen. Da für Kohelet Gott zwar ferne ist, dessen Letztverantwortlichkeit für die Schöpfung aber trotz aller Relativierungen nicht zur Disposition steht, ergibt sich als letzte Polarität die zwischen dem „Windhauch“ (hebräisch „*hebel*“), der allen Phänomenen zu eigen ist, und dem Glück, das als Geschenk Gottes im Leben des Menschen auch beobachtet werden kann.

„But this polar relation differs from all the others in that *joy is not merely an antithesis of hebel but a consequence thereof.*“⁴²

Dieses Glück zu ergreifen ist für Kohelet der Anteil am Leben, den Gott schenkt – Koh 3,12–13:

¹² Ich hatte erkannt: Es gibt kein in allem Tun gründendes Glück, es sei denn, ein jeder freut sich, und so verschafft er sich Glück, während er noch lebt,

¹³ wobei zugleich immer, wenn ein Mensch isst und trinkt und durch seinen ganzen Besitz das Glück kennenlernt, das ein Geschenk Gottes ist.

Ben Sira, der grundsätzlich traditionellere Positionen als Kohelet vertritt, geht in der Frage polarer Strukturen einen Schritt weiter als dieser und versucht hinter der Polarität eine höhere Einheit der Schöpfung zu entdecken. Dabei kommt er zu einem im Kontext alttestamentlicher Theologie ungewöhnlichen und originären Weg der Krisenbewältigung, dem Grundgesetz von der gottgewollten Entsprechung der Polaritäten in der Schöpfung – Sir 33,13–15 (nach H^E)⁴³:

¹³ Wie Ton in der Hand des Töpfers,
um ihn zu formen nach seinem Belieben,
so ist der Mensch in der Hand seines Schöpfers,
so dass sich einstellt von ihm her sein Anteil.

¹⁴ Gegenüber dem Bösen ist das Gute,
und gegenüber dem Leben der Tod,
gegenüber dem Guten ist der Frevler
und gegenüber dem Licht die Finsternis.

¹⁵ Schau hin auf alle Werke Gottes:
Alle sind sie paarweise,
eins entspricht dem andern.

⁴² Loader, Structures (Anm. 41) 111.

⁴³ Vgl. Wicke-Reuter, Providenz (Anm. 39) 224–273.

Dieses Gesetz der Einheit der Polarität in der Schöpfung ist bei Ben Sira kein Dualismus und formuliert auch keinen Determinismus, wie auch das Töpfergleichnis in Jer 18,6, worauf diese Passage aufbaut, die Freiheit der „missratenen Gefäße“ beinhaltet⁴⁴. Mit diesem Grundgesetz kann er die Krise der weisheitlichen Deutung der Welt in der Theodizee, wie sie bei Ijob und Koh aufbricht, verarbeiten und eine neue Synthese anbahnen:

„Ben Sira gibt dort eine überraschende Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Entzweigung der Welt in Gut und Böse. Wie die Stoiker vertritt er die Auffassung, daß es das Gute nicht ohne das Böse geben kann. ... Selbst wenn alle Menschen *in actu* gut wären, dann wäre, wegen der menschlichen Freiheit, das Böse *potentialiter* notwendig.“⁴⁵

Auch im Buch der Weisheit (Weish 16,13–14) zeigen sich diese polaren Strukturen, mit denen die universale Verfügungsgewalt Gottes über alle Gegensätze, auch Tod und Leben, angezeigt wird, zwischen die der begrenzte Mensch ausgespannt ist.⁴⁶

Hesse übernimmt aus anderer Quelle, nämlich aus indischer und chinesischer Weisheitstradition, den Gedanken der polaren Einheit der Gegensätze und zeigt ihn als Weg zur Überwindung der Krise auf. In den einzelnen Figuren der Romane (Demian – Sinclair, Narziß – Goldmund, Siddhartha – Govinda, Steppenwolf – Harry Haller ...) werden Polaritäten des Lebens durchgespielt und einander zugeordnet. In den ersten Romanen Hesses wird die In-

44 Vgl. Wicke-Reuter, *Providenz* (Anm. 39) 257. J. Liesen, *Full of Praise. An Exegetical Study of Sir 39,12–35* (JSJ.Sup 64), Leiden/Boston/Köln 2000, 260–261, zeigt in Sir 39 Inkonsistenzen im Gebrauch des Ausdrucks „Werke Gottes“ auf und erkennt in der dort entwickelten Theorie des doppelten Aspekts der Wirklichkeit „an unsatisfactory explanation“ (282). Das Konzept der Einheit der Gegensätze in Sir 33 hat aber eine andere Nuance als die zurecht als rationalistisch gescholtene Argumentation des doppelten Aspekts der Wirklichkeit in Sir 39 (alles erweist sich zu seiner Zeit als gut oder böse).

45 Wicke-Reuter, *Providenz* (Anm. 39) 266. Diese Synthese hat alte Ausleger des Sirachbuches in besonderer Weise fasziniert. Cornelius de Lapide, *In Ecclesiasticum*, Paris 1642, 218–221, diskutiert die Ansätze der *coincidentia oppositorum* bei Jesus Sirach sowie den von ihm abhängigen christlichen Schriftstellern (Augustinus, Isidor) und der *ἰσονομία* bei griechischen und lateinischen Autoren (Aristoteles, Epikur, Galen, Seneca) und ergründet als Quelle der Einheit der Gegensätze die göttliche Trinität: „Sicut ergo summa oppositio Personarum S. Trinitatis desinit & colit in summam vnitatem & identitatem Essentiae diuinæ: sic omnis nostra oppositio coëat in vnitatem concordiae & charitatis“ (221).

46 A. Schmidt, *Heilung und Leben nach Weish 16,5–14 vor dem Hintergrund der hellenistischen Zeit*, in: J. Jeremias (Hg.), *Gerechtigkeit und Leben im hellenistischen Zeitalter. Symposium anlässlich des 75. Geburtstags von Otto Kaiser* (BZAW 296), Berlin/New York 2001, 53–86: 69: „Bei 16,13 handelt es sich um eine polare Redeform, die eine Totalität umschreibt in dem Sinne, daß der Verfügungsgewalt Gottes *alles* unterworfen ist; vgl. Jes 45,6f. Im Kontrast dazu wird in 16,14 an die Begrenztheit menschlichen Tuns erinnert.“

tegration der Polaritäten in der eigenen Person als tiefenpsychologischer Lösungsansatz entwickelt. In *Der Steppenwolf* verschärft Hesse die Spannung zwischen den Polaritäten, indem er im zweiten Teil, dem eingebauten *Tractat vom Steppenwolf*, ebendiese Polarität als Projektion Harry Hallers aufbricht und in der höheren Komplexität der verschiedenen „personae“ des Menschen aufhebt. Besonders im *Siddhartha* ist die Lösung nicht wie bei Kohelet das Motiv des *carpe diem*, dieses wird vielmehr als eine Station im Lebenslauf Siddharthas wiederum relativiert, sondern das Einverständnis mit der Einheit der Gegensätze, die den wahren Weisen kennzeichnet. Im *Glasperlenspiel* baut Hesse Kastalien als utopisches Antidot zum feuilletonistischen Zeitalter auf, um dieses Reich des Geistes in seiner Welt- und Geschichtsferne letztendlich als defizitär zu kennzeichnen und im Austritt des Spielmeisters Josef Knecht mit der Welt zu konfrontieren. Josef Knecht geht in seinem Dienen, in seinem Eingehen auf und dem Einverständnis mit allen Polaritäten des Lebens, die ihm entgegenkommen, selbst wenn dies zu seinem Tod führt, letztendlich als der schlechthin Weise aus dem Glasperlenspiel hervor.

Weisheitliche Krisenbewältigung in den Gestalten, die uns bei Hesse und in den jüngeren biblischen Weisheitstexten begegnen, nimmt offensichtlich die Gegensätze des Lebens an, die der Mensch nicht zu transzendieren in der Lage ist. Sie gipfelt im Einverständnis mit dieser Polarität, die der Weise als Einheit zu erkennen und zu akzeptieren vermag. Biblische Weisheit hält darüber hinaus durch jede Krise hindurch fest, dass Gott die Einheit der Gegensätze verbürgt.

„Wahrlich, keiner ist weise,
Der nicht das Dunkel kennt,
Das unentrinnbar und leise
Von allen ihn trennt.“⁴⁷

⁴⁷ H. Hesse, Gedicht: „Im Nebel“, Dritte Strophe, GW II, 267–268. Die neue Hesse-Gesamtausgabe im Suhrkamp-Verlag war mir noch nicht zugänglich: Hermann Hesse, *Sämtliche Werke*, Frankfurt a. M. 2001 (mit geplantem Abschluss 2002).