

Weisheit als gemeinsame Artikulation von Denken, Glauben und Handeln

Von Heinrich REINHARDT (Freising)

Die landläufige Ansicht bestimmt, was Weisheit sei, aus dem semantischen Vergleich mit dem etymologisch eng verwandten ‚Wissen‘: Weisheit ist das konträre Gegenteil von Wissen. Waren in früheren Epochen Weisheit, Wissen, Klugheit, Können einander teilweise noch deckende und ineinander verfließende Begriffe, so ist heute die Dissoziation vollständig: Wenn das Wissen stets *etwas* weiß, also auf Kenntnis des *Einzelnen* (und des ihm dialektisch zugehörigen Allgemeinen) aus ist, daher einen ständigen Wechsel von Inhalten, Methoden und Zielvorstellungen haben muß, dann ist Weisheit die unüberbietbare (d. h. entweder völlig fehlende oder ganz daseiende) und unverlierbare Erfahrung des ungestörten (‚natürlichen‘) Beisichseins der Dinge *und* die willensmäßige Erweiterung dieser Erfahrung zu einer Haltung, die das *Ganze* (die Welt als Kosmos und nicht als Summe) immer schon hat; wenn das Wissen auf der beliebigen Reproduzierbarkeit seiner Inhalte und auf dem Kausalzusammenhang von Methode und Resultat beruht, dann basiert die Weisheit auf ihrer Unerzwingbarkeit, ihrem Geschenkcharakter; wenn das Wissen – auch als zweckfrei auftretendes – immer und vielfältig nutzbar ist, ja (wie das Feuer des Prometheus, welches das Symbol des Wissens und der aus ihm stammenden Freiheit als Selbstmächtigkeit ist) das Leben erhält und sichert, dann ist die Weisheit unnütz, überflüssig, dem reibungslosen Funktionieren des zivilisatorischen Prozesses sogar hinderlich, weil sie in erklärter Gegnerschaft gegen die verdinglichende Tendenz aller Wissenssysteme den Menschen als Menschen retten will. Weisheit zeigt einen, den jeweils einzigen *Sinn*; Wissen bewegt sich zwischen *Zwecken*, d. h. von selbstverantworteter Erwartung zu selbstgemachter Erfüllung. Weisheit verhält sich, was den wertmäßigen Unterschied betrifft, zu Wissen wie das künstlerisch Geformte (Kultur) zum künstlich Gemachten (Zivilisation): sie gilt für wertvoller als Wissen, weil sie, wenigstens sie, niemals manipulierbar ist.

Nun ist aber die Erfahrung aller Wissenschaften nicht nur die, daß sie mit wachsender Spezialisierung ein wachsendes Bedürfnis nach interdisziplinärer Zusammenarbeit haben, sondern daß das drohende Fachidiotentum die Frage nach dem Sinn je dieser Forschung provoziert. Ein ganz normaler dialektischer Vorgang, wird man sagen. Gewiß; aber weil er erwartbar war, muß er dem Wissen innerlich, seiner Struktur nach, angehören. Also ist das Wissen darauf angelegt, sich selbst gewissermaßen zu überbieten: mit steigendem Präzisionsgrad seiner Aussagen verlangt es vom Forscher nicht bloß ständig genauere Detailkenntnis und höhere Aufmerksamkeit, sondern auch ein immer wacheres Bewußtsein von der humanen Relevanz seines Tuns, und dieses Bewußtsein ist nichts anderes als die Anwesenheit der Weisheit innerhalb des Wissens. So gleicht

sich das Wissen aus eigener Not der Weisheit an, indem es sich diese einverleibt. Eine Trennung erscheint unmöglich.

Diese beiden Vorblicke auf das, was Weisheit genannt wird, widersprechen einander. Daher ist zu untersuchen, ob und in welcher Form die beiden Vorbegriffe in einen endgültigen Begriff von Weisheit ‚aufgehoben‘ werden können. Der Gang der Untersuchung setzt bei der These ein, daß es mindestens vier Grundgestalten von Weisheit gibt, nämlich diejenigen, die jede Sprachebene¹ als für sie spezifisches Desiderat ausbildet.

I. Denkwege zum Begriff ‚Weisheit‘

Will ich Weisheit *denken*, so wähle ich einen Gegenstand, der nicht nur in der Spannung von Außer-mir-sein und Durch-mich-konstituiert-sein steht wie jedes andere Denkobjekt, sondern der zugleich – wie die Genesis des methodischen Denkens bei den Vorsokratikern, in China, Japan und Indien übereinstimmend lehrt – der historische Boden ist, in dem jedes eigentliche Denken wurzelt. Freilich ist Weisheit als Herkunft des Denkens deswegen nicht dasselbe wie Weisheit als denkimmanentes Objekt, aber Zustandekommen und Art unserer Objektivation von Weisheit sind doch in erheblichem Maße dadurch vorentschieden, daß sich das Denken gerade im Widerspruch zu der rein traditionellen, d. h. Erfahrungen aufsammelnden und nicht aufarbeitenden Weisheit konstituiert hat. Denken als selbstentworfenen, selbstverantworteten, in sich konsequente Verarbeitung von Erfahrungen (Methodik) kann daher überhaupt keine andere Grundform von Weisheit beleuchten als eine ‚aufgeklärte‘, ‚nicht mehr magische‘.

Den Auftakt zum abendländischen Denken an Weisheit gibt Heraklit: „Eines, das allein Weise, will sich nicht und will sich doch mit dem Namen Zeus („Leben“) benennen lassen“². Heraklit spricht von einem Einzigem. Dieses singulare tantum ist ein neutrum: „das Weise“ ist sowohl ‚die Weisheit‘ (subjektiv) als auch Gegenstand der Weisheit; daher ist für „das Weise“ Einheitsstiftung typisch, nämlich die Vereinigung der im Denkakt aufbrechenden Differenz von ontischer Benennung („Leben“) und nichtgegenständlich-ontologischer Bedeutung (alles durchdringende ‚göttliche‘ Lebendigkeit: vgl. das volksetymologische Wortspiel Ζηνός/ζῆν). Diese im Denken zu leistende Einheit ist ein Ver-

¹ Sprache nenne ich die Gesamtheit der Signale, die wir aufnehmen und gestisch, worthaft oder sonstwie beantworten. Sprachebenen heißen jene Modi, in denen Sprache als Vorgabe von Wirklichkeit und als Wahrheitsgeschehen allererst vorkommt: das Denken, das Glauben, das Handeln und das künstlerische Bilden. Jedes ist autonom; die Vermischung oder Interferenz von Sprachebenen im alltäglichen Sprechen ist sekundär, was daraus hervorgeht, daß bei fast allen Aussagen die ursprüngliche Sprachebene angebar ist. Die Sprachebenen sind jene ontologischen Ur-Data, στοιχεῖα, aus deren Parallelität und Ineinanderspielen die *eine* Sprache (und daraus abgeleitet: die eine Welt als Horizont jeder Gemeinschaft) im Denken erschlossen wird. Vgl. vom Verf.: Die Sprachebenen Denken und Glauben, erörtert am Beispiel des Heiligen (Bonn 1973).

² Heraklit B 32.

stehen: „Denn das Weise ist das Eine: den einsichtsvollen Willen zu verstehen, der alles durch alles hindurchsteuert“³. „Das Weise“ ist diese Einsicht, aber zugleich ein universales Geschehen: die den Menschen ergreifende und dann von ihm begriffene *παλιντονος ἀρμονίη* („des Wider-Spännstigen Fügung“)⁴. Heraklit gibt nur Andeutungen, und mit gutem Grund, denn nur so bleibt er dem *Denken* an Weisheit treu: Weisheit ist, schon gar in der von Heraklit eröffneten Begriffsweite, ein nahezu Unsagbares.

Der nächste Denkanstoß kommt von Platon. Obwohl er das Wort *σοφία* im umgangssprachlichen Sinn oft gebraucht⁵, taucht es begrifflich gefüllt nur selten auf⁶, und zureichend definiert wird es allein in den „Nomoi“ (689 d). Dort heißt es: „Der schönste und größte Zusammenklang (sc. zwischen Einzelseele und Staat) heißt wohl ganz zu Recht größte Weisheit; ihrer ist, wer vernunftgemäß lebt, teilhaftig, wer sich aber von der Vernunft trennt, geht auch der Weisheit verlustig und wird im öffentlichen Leben keinesfalls Retter (des Staates), sondern ganz im Gegenteil dafür jedesmal wieder unbrauchbar erscheinen.“ Wie für Heraklit ist auch für Platon die Weisheit wesentlich Ordnung, allerdings weniger eine schon bestehende als vielmehr eine noch ausstehende; fest sind einstweilen nur die Vernunft (*λόγος*), der zu folgen ist, und die Erfordernisse des Staates, an denen sich die Weisheit bewähren muß. Weise ist für Platon, wer in seinem Inneren ein stabiles Gleichgewicht zwischen Lust und Schmerz herzustellen vermag, weil ein solcher und nur er fähig ist, auszugleichen zwischen Einzelinteresse und Staatsinteresse. So wird Weisheit zur wahren Produktivität.

Die Vernunft als überzeitliches Maß, mit dem Platon den Weisen als zur Herrschaft Geeignetsten ermittelt, und die Vernunft als das überzeitliche Maß, mit dem der Stoizismus das höchste Ziel (*summum bonum*) als sittliche Vollendung und die Weisheit als dieser entsprechende individuelle Haltung bestimmt, sind bei allen modalen Unterschieden dasselbe. Denn Vernunft ist von Platon bis zur spätesten Stoa (ja bis zu Kant) in genauer Entsprechung zum Begriff *οὐσία* (Platon) bzw. *φύσις* (Stoa) konzipiert, und sofern die Vernunft die Betätigung der ewigen Gesetze der Logik – eines Teils der Natur! – ist, ist sie Bestandteil der Naturordnung. „A principiis naturae proficisci sapientiam“: sittliche Vollendung strebt notwendigerweise zu immer neuer Konkretion, ist „eine *Betätigung* der inneren Übereinstimmung und Ausgeglichenheit, eine „conveniens *actio*“ (= *διάθεσις ὁμολογουμένη*, Diog. 89 und Stob. 60, 7)⁷. Weisheit ist freilich kein beliebiges Tun, auch keine bloße Lebenskunst, sondern gerade der Beweis des Vermögens, das ethische *Telos* unverkürzt zu leben⁸. Wer dies vermag, verachtet mit Recht den Reichtum, der außer ihm ist: „sequitur

³ Heraklit B 41, übers. v. Bruno Snell in: Heraklit (München 1965).

⁴ Heraklit B 51, übers. v. Bruno Snell.

⁵ Vgl. Fridericus Astius, *Lexicon Platonicum* (Berlin 1908) II, 261 f.

⁶ Charmides 159 b, 163 e, 166 e; *Politeia* 428 d, 442 d.

⁷ Cicero, *De fin.* III, zitiert und kommentiert bei Maximilian Schäfer, *Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero* (München 1934) 146, bes. 147.

⁸ A. a. O. 149 ff.

omnes sapientes semper feliciter, absolute, fortunate vivere, nulla re impediti, nulla prohiberi, nulla egere⁹. Und da Weisheit in diesem stoischen Kontext mit virtus synonym ist, behauptet Cicero zu Recht, „daß alles, was der Vollkommene tut, in sich und von Anbeginn ein Vollkommenes ist“: „ea quae profisciscuntur a virtute susceptione prima, non perfectione, recta sunt iudicanda“¹⁰. Mit dieser Sicht der Weisheit referiert Cicero seine griechischen Vorbilder¹¹ und formuliert endgültig den Kanon stoischen Weisheitsdenkens, den bis zu Marcus Aurelius, ja bis in die Renaissance des stoischen Weisheitsbegriffs in der Barockliteratur kein Nachfolger antastet und nur Seneca leicht variiert¹². Begriffsgeschichtlich neu ist an der stoischen sapientia, daß sie sich nicht nur, wie bei Platon, als Identität von logogemäßigem Leben und glücklichem Leben postulativ einführt, sondern an vielen Beispielen real erweist und systematisch darstellt.

Für Plotin freilich ist dieser Aufweis unvollständig, weil im Bereich der Subjektivität befangen, und daher die Systematik von geringem Wert, weil sie den Ursprung der Weisheit nicht in den Blick bekommt. Die entscheidende Stelle bei Plotin¹³ besagt: Weisheit ist dasjenige, mit dessen Hilfe man das Seiende gegenwärtig hält und eigentlich herstellt, sie ist damit die Bedingung der Möglichkeit eines Objekts überhaupt und muß daher mehr sein als nur subjektive Erfassung (und d. h. auch: ethische Bewältigung) des mit ihr gleichursprünglichen Seienden. Fehlt die Weisheit, gibt es nur Schein, nicht Wirklichkeit. Weisheit ist also die Gestalt, in der Wirklichkeit zu sich selbst kommt – Wahrheit –, aber eine Wahrheit, die weder aus dem Menschen stammt noch auf ihn zielt, sondern die im Nicht-Etwashaften des göttlichen Einen (ἓν) gründet und auf es stets rückbezogen bleibt. Weisheit ereignet sich, indem sich das Eine, als νοῦς vieler Gestalten mächtig und sich nur in ihrer Fülle artikulierend, als in jeder Gestalt ungemäß dargestellt auf sich selbst wieder zurückzieht: ein durchaus transzendental zu nennender Vorgang (wenn auch das, was sich da selbst hinterfragt, nicht die menschliche Vernunft ist, sondern das göttliche Eine: hier liegt der Unterschied von plotinischer und idealistischer Transzendentalität). Daraus ergibt sich für die *menschliche* Weisheit eine doppelte Struktur: passiv ist sie als Nachvollzug und Mitvollzug der kosmischen σοφία im ‚niedrigeren‘ Teil des νοῦς, dem der ψυχή; aktiv ist sie als Erhebung in die Schau des göttlichen Einen und als Identifikation mit diesem¹⁴.

Die auf Plotin folgende Periode christlichen Denkens bringt für den Weisheitsbegriff nichts wesentlich Neues. Innerhalb der grundsätzlichen Unterschei-

⁹ A. a. O. 156 ff.

¹⁰ A. a. O. 171.

¹¹ Vgl. Milton Valente, *L'Ethique Stoïcienne chez Cicéron* (Paris/Pôrto Alegre 1956).

¹² Die Variation besteht darin, daß Seneca Weisheit als rechtes Wissen vom Tod versteht; vgl. Innocentius Parisella, *Edisserentem de morte Senecam audiamus*, in: *Latinitas XIX* (MCMLXXI) II, 112–127.

¹³ *Ennead.* V 8: 4, 44–47 und 5, 17–19.

¹⁴ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit III/1* (Einsiedeln 1965) 252–281.

dung von „Weisheit vor Gott, Sophia“ und „Weisheit aus Gott in Menschen“¹⁵ werden entweder schon erwähnte Begriffsnuancen unsystematisch angehäuft oder rein theologische Weisheitsdefinitionen gewonnen etwa der Art: „(Weisheit ist) Wahrheit, die sich – anstatt aus sich selbst – aus Christus versteht“¹⁶. Für das christliche Denken besteht also Weisheit in einer christozentrischen, Jesus den σοφῆς als Vorbild und Ziel alles Geschaffene wissenden Schau. Für die philosophische Entwicklung des Weisheitsbegriffs ist daran interessant, daß die christozentrische Schau – besonders deutlich im Weltbild des Teilhard de Chardin – genau die Funktion übernimmt, die bisher das griechische Kosmos-Modell geübt hat, nämlich die Vorstellung eines umgreifenden Apriori für alles Denken und Sichverhalten. Demgegenüber hat, nicht nur was den Weisheitsbegriff angeht, das neuzeitliche Denken sein Fundament im Autarkie-Modell, d. h. in der Vorstellung der von sich aus alles zureichend begründen könnenden Vernunft.

Für dieses Denken typisch ist die Weisheitsdefinition, die im *Lexicon Philosophicum* von Micraelius (1. Aufl. 1653; 2. Aufl., im folgenden zitiert, 1662) so lautet: „(Weisheit ist) Einsicht in und Wissen um die von ihrem Wesen her hervorragendsten Gegenstände, welche nicht die Sinne, sondern der Geist betrachtet: was der Wesensgehalt, die Gutheit und Wahrheit aller Dinge ist; auch die allgemeinen Ursachen der Dinge, und unter ihnen besonders Gott selbst. – Den Titel ‚Weisheit‘ kann keine Disziplin für sich beanspruchen außer der Metaphysik, die deshalb auch Natürliche Gotteslehre heißt. – Der Philosoph stellt sechs Kriterien (requisita) der Weisheit auf: (1) sie befaßt sich mit allem, weil sie die Urquellen des Wissens kennt, (2) sie behandelt die schwierigsten Gegenstände, als da sind die ganz allgemeinen und von der konkreten Faßbarkeit (ganz) losgelösten Begriffe, und die von sinnlicher Vorstellbarkeit weit entfernten, (3) sie hat die sicherste Erkenntnis, weil sie die Prinzipien selbst bedenkt und daraus allgemeinste Schlüsse bildet, (4) sie ist in höchstem Grade geeignet, gelehrt zu werden, weil es leicht ist, aus den Erstursachen Widersprechende zu überzeugen, (5) sie wird vor allem um ihrer selbst willen angestrebt, weil es nichts Schöneres gibt als erhabene Dinge begriffen zu haben, (6) sie herrscht über die anderen Wissenschaften, weil sie ihnen den jeweiligen Gegenstandsbereich vorschreibt und weil sie die ihnen gemeinsamen Prinzipien vermittelt. – Das Gegenteil von Weisheit ist ἀσοφία, Unwissenheit: also Unkenntnis dessen, woher alle Sicherheit zu holen ist: wie sie etwa einen unglücklichen Liebhaber auszeichnet“¹⁷. Daß ein solcher Begriff von Weisheit aus cartesianischem Geist lebt, braucht kaum betont zu werden; es ist eher fraglich, ob hier, wo Weisheit gleich ‚Weltweisheit‘ gleich rationalistischer Metaphysik ist und schon das Vorwort sich programmatisch „ad studiosos sapientiae“ wendet, überhaupt noch eine Analogie zu den früheren Weisheitsbegriffen waltet und ob so

¹⁵ Friedrich Christoph Oetinger, *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*, in: *Emblematisches Cabinet*, Bd. IX (Hildesheim 1969) 680 ff.

¹⁶ Eugen Biser, *Weisheit*. III. In der Spekulation, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10 (Freiburg 1965) 1003.

¹⁷ Johannes Micraelius, *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, in: *Instrumenta Philosophica, Series Lexica*, I (Düsseldorf 1966) 1236 f.

das Wort ‚Weisheit‘ noch angebracht ist. Darauf kann man bejahend antworten; denn Weisheit ist, bei allem Unterschied ihrer Formen, immer die Erhebung aus zeitbedingten Zufällen und Verwicklungen in die Sphäre zeitbeständiger Erfahrungen hinein (die übrigens nicht notwendig zu yogihafter Weltverachtung führen).

Sobald man aber zugibt, daß die Weltweisheit des 17. und 18. Jahrhunderts eine legitime Form von Weisheit ist, ist die Konsequenz unabwendbar, daß bei einer Ablehnung des Wissenscharakters der Metaphysik – die im 19. Jahrhundert aus dem empiristischen Wissensbegriff tatsächlich hervorging – jede mit wissenschaftlichem Wissen angereicherte Weisheit unmöglich wird. Was bleibt, ist ‚Lebensweisheit‘, d. h. altersbedingtes Sich-besser-Auskennen in einer vorgegebenen Welt, das sich in der Regel *nicht* in die Sphäre zeitbeständiger Erfahrungen erhebt. Gerade Schopenhauers „Aphorismen zur Lebensweisheit“ beweisen das: „Ich nehme den Begriff der Lebensweisheit hier gänzlich im immanenten Sinne, nämlich in dem der Kunst, das Leben möglichst angenehm und glücklich durchzuführen, die Anleitung zu welcher auch Eudämonologie genannt werden könnte“¹⁸. Es geht um das relative Glück, dem objektiv unerträglichen Leben wenigstens ein gewisses Kontingent „geistiger Genüsse“ abzurufen, in denen sich die Verneinung des „Willens zum Leben“ subjektiv vorbereiten kann; aber die bewundernswerte Schärfe, mit der Schopenhauer die Schattenseiten des Lebens sieht, ist, verbunden mit Blindheit gegenüber den Höhepunkten, die ihm Sinn geben können, „Weltklugheit“ und nicht „Weltweisheit“¹⁹, also Bestätigung individueller Vorurteile. Solche Lebensweisheit beeindruckt und bedrängt, drängt auf Zustimmung auch ohne entsprechende Erfahrung, aber sie überzeugt nicht, denn sie vermag ihren Allgemeinheitsanspruch nicht zu beweisen. Lebensweisheit ist insofern Weisheit, als sie gelegentlich doch zu gerechtem Abwägen durchstoßt und die eigenen Grunderfahrungen, die sie formuliert, im Erfahrungsschatz vieler anderer Individuen analog vorfindet. Dieses Abwägen ist freilich nichts anderes als ein stabiles psychisches Gleichgewicht; ‚Lebensweisheit‘ ist also der psychologische Weisheitsbegriff, der für den allgemeinen Weisheitsbegriff das Minimum darstellt.

Nach dieser Übersicht über die Inhalte des Begriffs Weisheit, die historisch relevant wurden, kristallisieren sich zwei Merkmale heraus:

1. Weisheit ist, praktisch, jene Fähigkeit, alle mögliche Erfahrung spontan nach ihrem existentiellen Gewicht (d. h. dem *momentanen* Wert für die optimale Entfaltung *dieses* Individuums) abzuschätzen und in eine Gesamtsicht der Dinge einzuordnen, die sich konstant darstellt in Heiterkeit, Hilfsbereitschaft, unparteiischem und ausgewogenem Urteil und ähnlichen Verhaltensweisen. Weisheit als Verhaltensmuster ist freilich nur in Randphänomenen einübbar: der ‚Takt‘ etwa, der sicher in dieses Muster gehört, kann nur schwach angedeutet werden mittels ‚guter Umgangsformen‘ (die bekanntlich nur innerhalb überschaubarer Sozialgefüge kommunikativ eindeutig sind). Mangelnde Einübbarkeit der Weis-

¹⁸ Arthur Schopenhauer, Aphorismen zur Lebensweisheit (Leipzig 1923; Insel-Ausgabe) 15.

¹⁹ A. a. O. 11: Vorwort von Max Brahn.

heit bedeutet jedoch nicht, daß man besonders ‚begabt‘ oder von Erziehung und Willen her ‚disponiert‘ sein müsse, um weise zu sein; es gibt Weisheit bei ganz einfachen Menschen ebenso wie unter hochgebildeten, und überall erscheint sie ‚zufällig‘, ohne jede Vorbereitung und ohne kausale Erklärbarkeit.

2. Weisheit ist, theoretisch, jene Gruppe von Einsichten oder Erfahrungen, die man ‚zeitlose‘ nennt (wobei Zeit nicht bedeutet: berechenbare Folge von gleichen Abständen zwischen Vorher und Nachher, sondern: subjektiv-einmalig erlebte Folge von unregelmäßigen Abständen, aber kontinuierlichem Wechsel von Bewegungshöhepunkt und Auslaufen der Bewegung hinein in neuen Anlauf). ‚Über‘ jedem Bewegungsablauf ist Weisheit insofern angesiedelt, als ihr ein Erkenntniswille eigen ist, der alle möglichen Erkenntnisgegenstände relativierend überholen will, aber nicht aus transzendentalen Einsichten heraus (die ja ihrerseits Erkenntnisse und Objekte neuer Erkenntnisse sind), vielmehr in der kontemplativen Absicht, das kontingente Einzelne in seiner notwendigen Relation auf die ewige harmonia mundi sichtbar zu machen. Daraus folgt, daß sich Weisheit nicht in einzelne ‚Weisheitslehren‘ einschließen läßt und überhaupt nur in Einzelzügen (z. B. Weisheit als ἡδονή bei Epikur) schulmäßig tradierbar ist, nie aber als Gesamtheit der Relationen eines Einzelnen zu seiner Ganzheit.

Beide Merkmale der Weisheit haben die Aporie an sich, daß sich aus ihnen nicht entnehmen läßt, wie nun eigentlich Weisheit aktuell entsteht: Woraus entsteht sie, und was konstituiert die Einheit des Phänomens? Die Antwort bleibt aus, solange Weisheit *nur* auf der Sprachebene Denken behandelt wird. Der ‚Begriff‘ Weisheit enthüllt sich (vorerst) als ein willkürlich zwei inhaltsähnlichen, aber aufeinander nicht rückführbaren Begriffen aufgeklebtes Etikett.

II. Weisheit als Epiphänomen des Glaubens

Nehmen wir an: Glauben ist personbezogenes Sprechen, d. h. Sprechen zu jemand als einem unbedingt Vertrauenswürdigem, das sich jederzeit steigern kann zu bedingungsloser Hingabe an den Glaubensadressaten, das aber stets seine doppelte Irrationalität artikuliert: seine Grundlosigkeit (gegenwärtig als Instabilität, als Wagnis- und Geschenkcharakter alles Personalen) und seine Absolutheitsgestalt (Beglücktsein der aneinander Glaubenden als qualitativ unauflösbare Annäherung, ‚Identifikation‘). *Dann* ist das Glauben mit Weisheit unvereinbar – denn Weisheit ist, wie immer man sie inhaltlich bestimmen mag, ein Distanzgewinnen und Distanzbehalten, und dies ist per se gerade schärfste Kritik an einem Sichausliefern ‚auf Gedeih und Verderb‘. Wie kommt es aber dann, daß in *einer* Glaubensgestalt – dem religiösen Glauben des alten Israel – diese Antinomie nicht nur überwunden, sondern in Form einer nur dem Gläubigen zugänglichen Weisheit (‚Glaubensweisheit‘) zu einer stabilen Synthese geführt scheint?

Es liegt gewiß nicht an dem brutum factum, daß im Alten Testament die Literaturgattung ‚Weisheitsbücher‘ vorkommt, denn eine solche gibt es auch bei

anderen Kulturvölkern des alten Orients, ohne daß dabei eine Synthese von Weisheit und Glauben in Sicht wäre²⁰. Es liegt vielmehr an der spezifisch israelitischen Weise, wie die aufkommende Rationalität den Schwerpunkt des Glaubens verschiebt und gegenüber der Weisheit polarisiert: War bisher das Glauben jene für Frühkulturen wohl typische ‚pansakrale‘ Atmosphäre, in der Kult und persönlicher Glaube, Weltverständnis und Gottesverhältnis ineinsfallen, so thematisiert es sich nun – in der frühen Königszeit – zur höchst persönlichen Begegnung mit dem Geschichtsgott Jahwe; daneben wird jetzt die Eigengesetzlichkeit des Weltgeschehens sichtbar und der Eigenwert ‚weltlicher‘ Güter (Gesundheit, Reichtum, Muße etc.) erkannt; und je größere Geschichtsräume der Glaube an die je einmaligen Manifestationen Jahwes überblickt, desto dringlicher wird die Frage nach den Konstanten der Geschichte und nach der einsichtigen Regel für das auch dann noch ziemlich regellose Alltagsleben²¹. Kurz: der Glaube und die Weisheit werden auseinander- und zusammengehalten in einem hermeneutischen Zirkel: Das Glaubenserlebnis des alles durchstimmenden Gottes ist das *ontologische* Widerfahrnis; es läßt sich vergegenständlichen und wird so, *ontisch*, zu einem neben vielen anderen Materialien eines Erfahrungswissens; sofern aber dieses echte Weisheit ist, also um die Begrenztheit des eigenen Wissenshorizontes weiß²², hält es sich den Glauben (das befreiende Vertrauen auf den Herrn alles Geschehens) als den weiteren Horizont offen. Solche Weisheit gibt wohl Sicherheit im Welt- und Selbstverständnis, aber keine so absolute, gleichsam eherne, wie sie der Begriff *maat* den Ägyptern und der Begriff *κόσμος* den Griechen vermittelte²³, sondern eine, die mit personalem Vertrauen und Treue unlösbar verbunden ist. Die inhaltliche Charakterisierung dieser Glaubensweisheit nimmt man am besten am Gegenbild des ‚Toren‘ vor: „Der Tor ist der Unbeherrschte, der seine Leidenenschaften nicht zügelt . . . , der Überhebliche. Torheit ist eine Unordnung im Innersten des Menschen, der gegenüber oft jede Belehrung versagt . . . Der Tor verschätzt sich in seinen Möglichkeiten; er lebt im Trug . . . Letztlich schloß dieser Mangel an Realismus auch eine Verkennung Gottes selbst ein“²⁴. Tor-

²⁰ Die Weisheitstradition Ägyptens ist vom epikureischen Entef-Lied bis zu Enei konstant glaubensfern und bei Enei nur insofern mit Göttern verbunden, als diese (fast schon kantisch) Garanten der moralischen Unbedingtheit sind. Vgl. H. Schneider, Kultur und Denken der alten Ägypter (Leipzig 1909) 181–227; zum Weisheitsbuch des Amenemope vgl. H. Greßmann, Alt-orientalische Texte zum A. T. (Berlin/Leipzig 21926) bes. 38–46, und J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (Princeton 21955) bes. 421–425. Die babylonische Weisheitstradition, noch schonungsloser pessimistisch als etwa die vedische in Indien, enthält drei Gruppen von Werken, die sämtlich glaubensfern sind: die existentielle Weisheit des Leidenden Gerechten (in der Erstfassung; die Zweitfassung, die dem biblischen Hiob-Dichter vorlag, ist freilich gläubig, aber unter Aufgabe der Grundabsicht), dann die obligatorische Sammlung von Lebensregeln und schließlich die (in der Weltliteratur in ihrer mühelosen Verschmelzung von ‚Anmut und Würde‘ einzig dastehende) Anthropologie des Maßes beim Gilgamesch-Dichter. Vgl. S. Langdon, Babylonian Wisdom (London 1923), und A. Schott, Das Gilgamesch-Epos (Leipzig 1934).

²¹ Vgl. Gerhard von Rad, Weisheit in Israel (Neukirchen-Vluyn 1970), 82 ff., 132 f., 366 ff.

²² A.a.O. 136 f. ²³ A.a.O. 100 (Lit.!) ²⁴ A.a.O. 90 f.

heit ist Apperzeptionsverweigerung *als* Verweigerung personaler Ordnungen. Weisheit ist dementsprechend Seinlassen des Seienden *und* Eingelassensein in den Glauben, was aber so wenig inaktiv gemeint ist, daß man Weisheit als „schöpferische Kraft in Gott“ sogar hypostasieren kann²⁵.

Ein anderer, nicht weniger extremer Typ von Weisheit begegnet uns in der aztekischen Lyrik. Hier ist der Glaube nicht personales Vertrauen, sondern Betroffenheit – habituelle Betroffenheit – von der (durchaus heideggerisch zu verstehenden) alles Vertrauen relativierenden Angst. Sie artikuliert sich in einer ungewöhnlichen Sensibilität für die Vergänglichkeit des Lebens und für die Kostbarkeit jedes Augenblicks und in einer fast masochistisch anmutenden Bereitschaft, sich für das Weiterbestehen des Lebens, ja des Kosmos überhaupt restlos aufzuopfern (Menschenopfer). Die Weisheit, die diese Glaubensgestalt sich gegenüber setzt, besteht weder in einem Fundus von allgemein lehrbaren Sätzen (obwohl solche natürlich in den mexikanischen Schulen sehr sorgfältig tradiert wurden) noch in einem je und je zu beweisenden Vorbereitetsein auf gewöhnliche wie außergewöhnliche Situationen; vielmehr besteht sie in dem einfachen ‚Trotzdem‘ (zu dem übrigens, unter dem Vorzeichen des nachneuzzeitlichen Humanitätsglaubens, auch Albert Camus vorgestoßen ist), d. h. in dem nie ausgesprochenen Grundsatz „Vielleicht hat doch alles einen Sinn“. Angedeutet wird dies so: „Mein Lied wird bekannt sein, wenn ich auch von der Erde scheid; meine Seele wird leben . . .“²⁶; aber dies ist kein Wissen, und deshalb betont der Dichter sofort das ‚Vielleicht‘: „Ich weine, ich sage es heraus, mein Herz ruft es herbei, daß ich doch die Wurzel des Gesanges sähe, daß ich sie eingrube, daß es um dessentwillen auf Erden geschähe, daß meine Seele fortlebe“²⁷.

Diese beiden Weisheitstypen sind nun aber die äußersten Möglichkeiten dessen, was als Weisheit innerhalb des Glaubens überhaupt vorstellbar ist: einerseits hoffnungsvoll-sicheres Aussprechen von Erfahrungen im Mitgehen mit dem je größeren Gott, andererseits bis in den Grund des Bewußtseins desillusioniertes, schweigendes Stehenbleiben auf eigene Verantwortung²⁸. Darum stecken sie

²⁵ Vinzenz Hamp, Weisheit. I. Altes Testament, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 10 (Freiburg 1965) 1000. Dazu M. Saebö, *hkm* ‚weise sein‘, in: Jenni – Westermann, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (München/Zürich 1971) I, 557–567, bes. 561. Zur Hypostasierung der Weisheit über das Neue Testament bis zur russischen Sophianologie vgl. Paul van Imschoot, Weisheit, in: Bibel-Lexikon (Einsiedeln/Zürich/Köln ²1968) 1878 f., und Reinhard Slenczka, Ostkirche und Ökumene (Göttingen 1962) 133 ff.

²⁶ Leonhard Schultze-Jena (Üb.) – Gerdt Kutscher (Hrsg.), Altaztekische Gesänge, in: Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas, aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, Bd. 6 (Stuttgart 1957) 142 f., V. 7.

²⁷ A.a.O. V. 8. Die Prägnanz dieses Verses, technisch ermöglicht durch die Klimax „nichoca ya, niquittoa ya, nicnotza noyollo . . .“, zeigt an, daß hier die Angst tatsächlich bewältigt (zur Weisheit sublimiert) wurde. Der anonyme Dichter dieser Verse ist darin dem König Nezaualcoyotl durchaus ebenbürtig.

²⁸ Es sei hier nochmals betont, daß nicht jede Form des Glaubens von Hoffnung geprägt sein muß. Nur das mystische Glauben, also das auf Einigung mit einem Du zum Wir tendierende, und auch davon eigentlich nur die religiöse Spielart steht und fällt mit der Vitalität des dort wirksamen ‚Prinzips Hoffnung‘. Dagegen gibt es sehr wohl hoffnungs-lose Ausprägungen des

den Raum ab für die Frage, was am Weisheitsbegriff denn anders geworden sei, seit wir ihn nicht mehr vor dem Hintergrund des Denkens, sondern des Glaubens betrachten, und was deshalb das Spezifische der ‚Glaubensweisheit‘ sei. Verändert hat sich die Entfernung von Hintergrund und Vordergrund: Während die Erfahrung ‚Weisheit‘ im Erfahrungshorizont ‚Denken‘ noch integrierender Bestandteil, ihm jedenfalls noch so nahe war, daß sie ihm nur in verschwommenen Umrissen sichtbar sein konnte, erscheint Weisheit vor dem Horizont Glauben distincte als Grenzerfahrung, d. h. als im Horizont Erwartbares und ihn doch Überschreitendes: wenn Glauben Entgrenzung ist, personale Gestaltauflösung in direkter Identifikation mit einem Du (Mystik) oder in indirekter, als solche oft unbewußter Identifikation (Ekstase), die über die Unendlichkeitserfahrung an einem Es (z. B. am unsterblichen Leben bei Hölderlin: Hyperion II, 2) kathartisch und potenzierend auf das Ich zurückwirkt, – dann ist Weisheit die einzige Gestalt, die sich das Glauben geben kann und gibt, indem es in seiner Identifikationsbewegung gleichsam den Schritt verhält und – natürlich nicht rein rational, denn das wäre Denken, also das Ende der Identifikation – nach einer Möglichkeit sucht, die Bewegung im Sinne der Intensivierung fortzusetzen. Nur indem das Glauben als Identifikation eine Grenze erfährt und aufarbeitet, zeigt es sich *und* dem neutralen Betrachter, was es selbst ist – und dieses Zeigen bzw. Zeigenkönnen nennen wir Weisheit. Denn es hat mit dem allgemeinsten Weisheitsbegriff (Weisheit als Distanz: größtmögliche Aufmerksamkeit auf das, *was* einem zugesagt wird, bei größtmöglicher Unabhängigkeit von dem, *der* da spricht) dies gemein, daß es die Identifikationsbewegung nie zu einer völlig blinden Näherung werden läßt, sondern in den Prozeß der Gestalt- und Distanzaufhebung eine Art von Distanz in Form einer flüchtigen Selbstreflexion einbaut. Die spezifische Nuance, die diese ‚Glaubensweisheit‘ in ihren Begriff einbringt, ist die: Weisheit muß hier nicht Selbstzweck sein. War Weisheit im Denken – als subjektive Fähigkeit besonderer Nähe zu den Dingen und zugleich als Gruppe zeitloser Einsichten – nur möglich, wenn sie zweckfrei vorgestellt wurde, so *kann* sie im Glauben wohl als zweckfreie auftreten – dann ist sie ein Epiphänomen des Glaubens –, sie kann sich aber ebensogut als Steigerungsmoment in die Identifikationsbewegung einordnen – nämlich als Sicherung gegen den jeden Glaubensvorgang auch grundlos bedrohenden Zweifel –, ohne daß dabei auch nur eine gewonnene Einsicht verlorengehe.

Dieses Ergebnis mag enttäuschen; aber es wäre unrealistisch, von einer prinzipiell dem Denken nicht konformen Sache wie eben der behandelten ‚Glaubensweisheit‘ zu erwarten, in einer mehr als formalen Weise begrifflich faßbar zu sein. Immerhin ist erkennbar, wie und woraus sie entsteht: sie konstituiert sich als jenes Minimum an Selbstreflexion, das Haltungen des totalen Engagements von Besessenheit und Entfremdung unterscheidet, entsteht aus der Erfahrung einer Grenze für solche Identifikation und besteht einerseits in der exi-

Glaubens als Liebe (in Wagners ‚Tannhäuser‘ einander gegenübergestellt) und des Glaubens als ekstatische Ich-Steigerung.

stentiellen Überwindung der vorgefundenen Grenze, andererseits in der intellektuellen Verarbeitung der Einsicht in die Beschränktheit auch jener asymptotischen Annäherung, die wir Glauben nennen.

III. Weisheit als Maxime

Jemand handelt weise – was sagt dieser triviale Satz? Eine ebenso triviale Antwort wäre: Jemand erkennt die jeweiligen Erfordernisse und verhält sich dazu in optimaler Weise. Aber diese Antwort wirft sofort wieder Fragen auf, denn das „und“ darin ist ungeklärt. Ist das Erkennen psychisch so stark, daß es das Handeln präjudizieren könnte? Widerspricht aber nicht dieser sokratische Optimismus jeder psychologischen Erkenntnis? Und, gesetzt, das Verhalten wäre mit großer Zuverlässigkeit intellektuell programmierbar, bliebe dann nicht trotzdem ‚der Weise‘ eine archetypische Vorstellung und dementsprechend das Weise-Handeln eine Gruppe spontaner, nicht intellektuell planbarer und nicht exakt definierbarer Akte? Die Möglichkeit solcher Fragen zeigt an, wie weitläufig eine gleichzeitige Klärung und gegenseitige Auslegung der Begriffe ‚Handeln‘ und ‚Weisheit im Handeln‘ angelegt sein müßte; darum werden sie hier getrennt erörtert.

Was heißt Handeln? Ich antworte: Handeln ist jene Sprachebene, auf der die Vorgänge aus letztlich unbewußten Wünschen aufbrechendes Tun sind, das nur in isolierten Absichtssätzen ursprünglich ins Wort kommt, wobei nachträgliche ‚Motivierung‘, d. h. Systematisierung des Aktes in einem Sinnanzügen (d. h. Verwischung der Eigenständigkeit des Handelns), aus dem Denken oder dem Glauben heraus sehr häufig ist. Absichtssätze sind nun Zwecksetzung. Handeln ist also direkter Weltangang um eines Zweckes willen, den es sich selbst ad hoc setzt. Darum kann auch seine begriffliche Fassung nur dort ansetzen, wo es – eine allgemeine Verständlichkeit von selbst intendierend und so erst für sich ermöglichend – auf sich selbst reflektiert²⁹. Das geschieht in den Reflexionshandlungen, die sich von Tathandlungen dadurch phänomenal abheben, daß sie zwei Objekte haben – die Handlungsstruktur selbst und ein weiteres, auf das hin die Struktur flexibler und effektiver gemacht werden soll – oder richtiger die Relation zwischen den beiden Objekten, indem sie sie herstellen, zu ihrem Gegenstand machen. Die jetzt nötige Reflexionshandlung vollzieht sich in folgenden Schritten: 1. Objekt: Struktur der Handlung in Hinblick auf ihre allgemeine Verständlichkeit; 2. Objekt: nur partielle Zweckerreichung vieler Tat-

²⁹ Daß sogar innerhalb der Reflexionshandlung immer zuerst das Handlungselement da sein muß, kann man anhand von Wilhelm Vossenkuhl, *Die Wahrheit des Handelns* (Bonn 1974), so verdeutlichen: Was in der Reflexionshandlung aufscheint, ist Relation, die ihre Relata je erst setzt, und ihre Reflexion ist nichts anderes als das handelnde Registrieren der Tatsache, daß die Relation das nie völlig eröffnende Sichgeben einer anfänglichen Unbestimmtheit ist, d. h. das Prüfen der Relata auf ihre praktische Haltbarkeit und Zweckdienlichkeit. (Auch die Beziehung Zweckdienlichkeit–Zweck entspringt erst dieser Setzung.) Das Handeln *reflektiert* eben auch handelnd.

handlungen; Relation (Gegenstand): die Tatsache, daß sich die meisten Handlungen nicht geradlinig zwischen den konträren Leitideen ‚Recht der Macht‘ und ‚Macht des Rechts‘ bewegen, sondern (unter dem Einfluß der Sorge) bei mehrfachem Richtungswechsel ihren Zweck umkreisen, was eine strukturbedingte Tatsache ist; Zweck: Auffindung einer auf alle möglichen Zwecke anwendbaren Methode der schnellsten Zweckerreichung (Maxime); Zwecksetzung: Annahme der Weisheit als Maxime.

Der Begriffsinhalt ‚Weisheit‘ hat unter der formalen Vorgabe ‚Maxime‘ keine große Variationsbreite. Als Maxime ist Weisheit besonders stark unter dem Aspekt der vorausschauenden Überlegenheit gesehen: wer weise handelt, ist gleichgültig was er tut, ins Wissen um die eigene Kontingenz, Beschränktheit usw. *und damit* in eine Distanz zum Ich getreten, die nichts anderes ist als der manifestierte Wille, nicht nur das pro rebus optimum (auch ohne Ich-Distanz möglich!), sondern das wirkliche Optimum (also das, was bei sorgfältiger Sichtung der Möglichkeiten am fruchtbarsten, steigerungsfähigsten zu werden verspricht) zu erschaffen. Hier und nur hier, wo schon Sokrates Erkennen und Willen identisch sah (Tugend ist Wissen, der Wissende ist weise, der Weise ist gut; vgl. Apol. 26 a), gibt es den Ineinsfall von Reflexionshandlung und Tat-handlung³⁰.

Weisheit als befolgte Maxime hat zwei Gestalten: sie ist entweder Ironie – nicht nur sachliche Überlegenheit über die Situation, sondern auch über einen Menschen in ihr (ohne dessen Wissen), so daß die Zweckerreichung doppelt mühelos und sicher wird und in dieser Doppelung, falls konsequent durchgeführt, als abwechselnde Selbst- und Fremdironisierung, auch eine spielerische Komponente hat³¹ – oder Beharrlichkeit – Bleiben bei der als Optimum erkannten Handlungsintention auch über lange Zeiträume hinweg, auch unter dem Anschein von Absurdität und Unmodernität, aber wertfrei verstanden (nicht als ‚Tugend der Geduld‘) –. Diese beiden Weisheitsgestalten sind nun Interferenzen. Bei der Ironie (Distanz vom Ich bei gleichzeitigem Ausbau des Selbst³²) ist es das Denken, das sich über das Handeln legt und es ohne Verschmelzung umrankt, und bei der Beharrlichkeit ganz offenkundig das Glauben. (Tritt in einer

³⁰ Trotzdem: es ist das *Handeln*, woraus das Gute als das je wirkliche Beste entsteht; auch in geschlossenen Normensystemen wie Christentum oder Marxismus, wo Wert- und Tugendkataloge eine scheinbare Vorzeichnung des Handelns bilden, ist der beschriebene schöpferische Akt nie ersetzbar. Eine Ethik, die noch nicht musealen Charakter hat, tut ja nichts anderes als das animal activum wegen seiner Verantwortung vor dem Absoluten (Gott, Gesellschaft) zu möglichst häufigem Weise-Handeln animieren.

³¹ Ironie als doppelte Brechung der Realität (1.: Bestandteile einer heilen Welt werden so zitiert, daß sie ihre inneren Widersprüche selbst andeuten, 2.: Solche Überlegenheit ist erfahrungabhängig, Erfahrung aber als konkret-beschränkte immer ironisierbar, also ist auch der kritisch abstandnehmende Dichter immer ironisch demaskierbar) bei Albert Paris Gütersloh, Die Fabel von der Freundschaft (München 1969); zum erstenmal konsequent durchgespielt bei Ludovico Ariosto, Orlando Furioso. Vgl. Friedrich Schlegel: Kritische Ausgabe Bd. II (1967) 152: Ironie ist „eine wirklich transzendente Buffonerie“. Vgl. Helmut Prang, Die Romantische Ironie (Darmstadt 1972).

³² In der Terminologie von Carl Gustav Jung.

Gruppe Beharrlichkeit als einzige Weisheitsgestalt auf und erhält darin das Glaubenselement das Übergewicht, dann systematisiert sich die tragende Glaubensgewißheit³³ zu einer Moral, die bei sehr großem Geltungsbereich als ‚naturrechtlich begründete‘ aufzutreten pflegt, aber in Säkularisationszeiten wie der unseren zugeben muß, was sie im Kern ist: jener in einfacher Tathandlung gesetzte Zaun, der den homo sapiens vor dem homo homini lupus schützt³⁴.)

Weisheit im Handeln, ganz in den Mittel-Zweck-Zusammenhang eingespannt, steht in formalem Widerspruch zu unserer Vorstellung, Weisheit sei als das Humane gerade die Auflösung solcher vollständigen Funktionalität. Man muß aber sehen, daß Weisheit als sich zweckhaft einrichtende gewiß das bloße Tun ins Humane aufhebt, aber in *das* Humane, das je neu entdeckt und tathaft gesetzt wird, nicht in eine immer schon vorhandene, abstrakte Humanität. Weisheit ist in die Handlungsstruktur eingefügt als das spontane Erkennen des inneren Maßes der jeweiligen Situation, als das Setzen des richtigen Endzwecks einer auf sie re-agierenden Tathandlung und als das in der Reflexionshandlung abrollende Finden der Mittel zur schnellstmöglichen Erreichung des ersten Zwecks *als vorläufige Setzung des Endzwecks* (= Humanität, Freiheit oder wie immer man ihn umschreiben will): und als die Gleichzeitigkeit dieser drei.

IV. Die eine Weisheit als gemeinsame Artikulation der drei Sprachebenen

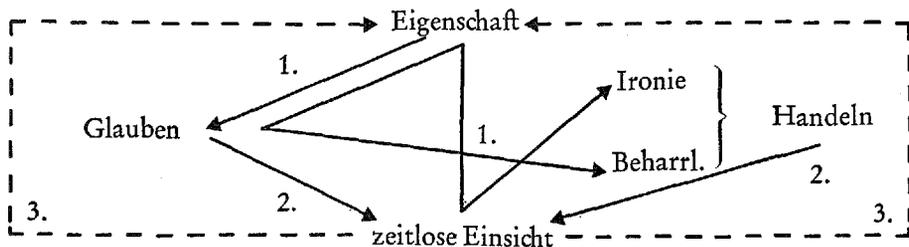
Gibt es nun für diese unterschiedlichen Weisheitsphänomene einen gemeinsamen Ursprung und ist der so eindeutig darstellbar, daß der gemeinsame Titel Weisheit gerechtfertigt ist?

Wenn der Gedanke von der Gleichursprünglichkeit der Sprachebenen ernst genommen wird, muß man die Frage entschieden verneinen: es gibt nichts ‚hinter‘ der Sprache, deren Gebungsweisen die Sprachebenen sind. Wenn also das *Phänomen* Weisheit nicht in sich einig ist, dann bildet sich nie ein Weisheitsbegriff; denn von einem ihnen äußerlichen Einheitsgrund her lassen sich verschiedene Phänomene nicht zusammenkleben. So bleiben die Gegensätze unverbunden stehen: Weisheit ist Eigenschaft und zeitlose Einsicht (Denken); ist dynamische Gelassenheit und hoffnungsloses Selbstvertrauen (Glauben); schließlich Tathandlung und Reflexionshandlung zugleich (Handeln). Aber nur der erste Gegensatz wurde als Antinomie begriffen, der letzte sogar nur als

³³ Vgl. José Ortega y Gasset, Über das römische Imperium (Übers.: Gerhard Leporz) (Stuttgart 1962) 15 f.: „Etwas glauben heißt, daß es uns die Wirklichkeit selbst ist . . . Die Glaubensgewißheit ist, gerade weil sie nicht eine bloße Meinung, Idee oder Theorie ist, normalerweise eine kollektive Tatsache.“ Damit ist zwar das Glaubensphänomen an sich nur oberflächlich erfaßt (vgl. oben II.), aber begriffen, daß zum *kollektiven* Glauben nicht nur ein gemeinsames Ziel, sondern auch eine aus gemeinsamen Erwartungen entspringende und gemeinsam proklamierte Meinung *über* das gemeinsame Ziel gehört, welche als Maxime (gruppenimmanenter kategorischer Imperativ) die Handlung provoziert. Das Glauben hat also bei der Überlagerung einfach maieutische Funktion.

³⁴ Vgl. Thomas Hobbes, Leviathan, Part I, Chap. XIII; Part II, Chap. XVII.

Differenz innerhalb einer Identität. Gibt es also vielleicht doch eine Einheit dessen, was man Weisheit nennt? Es gibt sie, und zwar als genetische Einheit; ihre Genesis umfaßt drei Schritte:



Die Einheit des Phänomens Weisheit, die den Gebrauch des gemeinsamen Titels rechtfertigt, ist die eines geschlossenen Systems. Dieses bindet alle oben beschriebenen Gestalten prozeßhaft zusammen und wird solange so bleiben, bis – was natürlich heute nicht vorstellbar ist – eine neue Sprachebene auftaucht und mit ihr die Frage, ob dadurch der Weisheitsprozeß irgendwie verändert oder – wie heute bei der Sprachebene des künstlerischen Bildens der Fall – gar nicht berührt wird³⁵.

³⁵ Der vorgelegte Versuch, Weisheit als in sich geschlossenes System aufzuweisen, das quer durch drei Sprachebenen geht, verkennt nicht, daß die Sprachebenen selbst keinesfalls Systeme sein können. Jede Sprachebene hat und behält ihre besondere und uneingeschränkte Struktur-
dynamik, Strukturkombinatorik usw. (vgl. Heinrich Rombach, Strukturontologie), was aber nicht ausschließt, daß sie sich mit anderen Sprachebenen zu gemeinsamer Artikulation zusammenfindet, welche dann auf der Sprachebene Denken als sehr stabile Knotenpunkte, Systeme, begriffen werden.