



# Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen  
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich  
hg. v. Agnethe Siquans, Veronika Burz-Tropper und Werner Urbanz

Peer reviewed

---

Jahrgang 22

Heft 1

2013

---

## Schwerpunktthema: Rezeption der Bibel

- A. SIQUANS: Rezeption. Annäherung an ein Phänomen 1
- E. BIRNBAUM: Der Koheletkommentar des Hieronymus als Anleitung zum angemessenen Weltbezug. Ein Plädoyer für umfassende Rezeptionsgeschichte 18
- U. RAGACS: Gen 1,1 in der Rezeption von Raschi und die Rezeption der Rezeption ... 34
- E. M. SYNEK: „... der du Mirjam, Deborah, (H)Anna und Hulda mit Geist erfüllt hast ...“ Biblische Frauen in der frühchristlichen Rechtsentwicklung am Beispiel der Apostolischen Konstitutionen 53

---

Österreichisches Katholisches Bibelwerk  
Klosterneuburg

# Protokolle zur Bibel – PzB

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

---

## Schriftleitung

Dr. Agnethe SIQUANS <i>agnethe.siquans@univie.ac.at</i>	Institut für Bibelwissenschaft Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien
Dr. Veronika BURZ-TROPPER <i>Veronika.Burz-Tropper@uibk.ac.at</i>	Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck
Dr. Werner URBANZ <i>w.urbanz@ktu-linz.ac.at</i>	Institut für Bibelwissenschaft des Alten und Neuen Testaments Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

## Adressen der Mitarbeiterinnen

Dr. Elisabeth BIRNBAUM <i>elisabeth.birnbaum@univie.ac.at</i>	Institut für Bibelwissenschaft Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien
Ao. Univ.-Prof. Dr. Ursula RAGACS <i>ursula.ragacs@univie.ac.at</i>	Universität Wien Spitalgasse 2, Hof 7.3, A-1090 Wien
Ao. Univ.-Prof. Dr. Agnethe SIQUANS <i>agnethe.siquans@univie.ac.at</i>	Institut für Bibelwissenschaft Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien
Ass.-Prof. Dr. Eva M. SYNEK <i>eva.synek@univie.ac.at</i>	Institut für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien

## Abonnement

*Erscheinungsweise:* zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

*Umfang:* je Heft ca. 70 Seiten

*Abonnement-Bestellungen:* im In- und Ausland an jede Buchhandlung oder direkt an:  
Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48, A-3400 Klosterneuburg  
(Fax +43/2243/32938-39; E-Mail: [zeitschriften@bibelwerk.at](mailto:zeitschriften@bibelwerk.at))

Abonnement-Bestellungen für die Schweiz direkt an:  
Bibelpastorale Arbeitsstelle SKB, Bederstraße 76, CH-8002 Zürich

*Abonnement-Preise:* jährlich € 10,50 bzw. sfr 19,30 (jeweils exkl. Versandkosten)

*Einzelheftpreise:* € 5,40 bzw. sfr 10,- (jeweils exkl. 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.bibelwerk.at/argeass/pzb/>

© 2013 Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten.

ISSN 1996-0042

# DER KOHELETKOMMENTAR DES HIERONYMUS ALS ANLEITUNG ZUM ANGEMESSENEN WELTBEZUG

## Ein Plädoyer für umfassende Rezeptionsgeschichte

*Elisabeth Birnbaum, Wien*

**Abstract:** The way, *how* a biblical text was interpreted, is not comprehensible without the „*Whence and Wherefore*“ of the interpretation. This paper wants to promote the extensive examination of reception texts. Based on the interpretation of Eccl. 3:5 in Jerome’s Commentary on Ecclesiastes it shall be argued that the differences between pre-modern and modern exegesis should not be discussed with respect to their results, but to their hermeneutical approaches and pre-conditions.

### 1. Einleitung: Zum Anliegen dieses Artikels

Der folgende Artikel befasst sich mit Bibelrezeption in Form von schriftlich vorliegenden *Rezeptionstexten*: Es geht also um die Rezeption eines Bibeltextes, die zur Produktion eines neuen Textes, in diesem Fall eines Bibelkommentars, geführt hat und uns nun als Text zum (Bibel-)Text vorliegt.

Solche Rezeptionstexte zu sammeln und zu untersuchen ist das Anliegen von rezeptionsgeschichtlichen, oder genauer gesagt, auslegungsgeschichtlichen Studien.<sup>1</sup>

Hier soll nun zwei Fragen nachgegangen werden: 1) der Frage nach dem Sinn und Ziel von rezeptionsgeschichtlichen Arbeiten und 2) der Frage nach dem angemessenen Umgang mit Rezeptionstexten. Beide Fragen werden anhand eines Fallbeispiels untersucht und besprochen: dem Halbvers Koh 3,5b in

---

<sup>1</sup> Unter Rezeptionsgeschichte verstehe ich dabei die Geschichte aller Arten von Rezeption eines Bibeltextes, gleichgültig ob im theologischen oder künstlerischen Kontext, während ich „Auslegungsgeschichte“ nur im Sinne von Exegesegeschichte verwende. Vgl. dazu auch Irmtraud Fischer u.a., *Frauen, Bibel und Rezeptionsgeschichte*. Ein internationales Projekt der Theologie und Genderforschung, in: Irmtraud Fischer/Mercedes Navarro Puerto/Andrea Taschl-Erber (Hg.), *Tora (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 1,1)*, Stuttgart 2010, 9–35: 30–32.

der Auslegung des Hieronymus in seinem Koheletkommentar<sup>2</sup> aus dem Jahr 388/389.

Rezeptionsgeschichtlich orientierte Bücher füllen heute zunehmend die Bücherregale. Es gibt mittlerweile einige Reihen, die Rezeptionen eines biblischen Buches sammeln und zusammenstellen,<sup>3</sup> Einzelstudien zu Auslegungen früherer Jahrhunderte erfreuen sich großer Beliebtheit und auch moderne Bibelkommentare fügen immer öfter zumindest einen kurzen Anhang zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte bei.

Wir erfahren dadurch, *wie* die Texte zu verschiedenen Zeiten verstanden wurden. Meiner Wahrnehmung nach steht dabei meist ein historisch-distanziertes Interesse im Vordergrund, das uns die Kluft zwischen heutigem und damaligem Verständnis deutlich vor Augen führt. Die Auslegung vergangener Jahrhunderte bleibt uns fremd, erfüllt uns mit Verwunderung, manchmal sogar mit Belustigung, wenn eine Auslegung gar nicht in unseren Denkhorizont passen will, und lässt uns *grosso modo* mit der Botschaft zurück: Bibeltexte kann man unterschiedlich auslegen, sie sind polysem. Das stimmt und ist eine wichtige und richtige Erkenntnis, gerade angesichts eines Interpretationsverständnisses, das glaubte, den einen, eindeutigen Sinn eines Textes ein für allemal eruieren zu können.<sup>4</sup>

Doch gilt es nun bei dieser Einsicht nicht stehen zu bleiben und in zwei Richtungen weiterzugehen.

Erstens plädiere ich dafür, die Auslegungen, also die Rezeptionstexte selbst einer gründlicheren Untersuchung zu unterwerfen. Der Blick auf das *Wie* der Auslegung, die nur das Ergebnis zahlreicher Vorbedingungen und Vorentscheidungen darstellt, sollte ergänzt werden durch den Blick auf das *Womit* und *Woher*. Bei der Frage nach dem *Woher* einer Auslegung kann das historisch-kritische Instrumentarium der Bibelwissenschaft gute Dienste leisten. Wie bei Bibeltexten wird auch in Rezeptionstexten nach dem Verfasser und seinem Kontext zu fragen sein, weiters nach den Bedingungen seiner Zeit und dem vorherrschenden „Zeitgeist“, sowie nach den Umständen der Entstehung des Textes und nach der „*intentio auctoris*“, soweit sie eruierbar ist.

Die Frage nach dem *Womit* einer Auslegung wiederum befasst sich mit dem Rezeptionstext aus mehr literaturwissenschaftlicher Perspektive und

---

<sup>2</sup> S. Hieronymi Presbyteri opera Bd. 1: Commentarius in Ecclesiasten (CCSL 72), Turnhout 1959, 249–361.

<sup>3</sup> Stellvertretend für viele sei die Reihe „Blackwell Biblical Commentary: Through the centuries“, hg. v. David Gunn u. a., Oxford 2003ff. genannt.

<sup>4</sup> Vgl. zu dieser Thematik ausführlich Ludger Schwienhorst-Schönberger, Wiederentdeckung des geistigen Schriftverständnisses. Zur Bedeutung der Kirchenväterhermeneutik, ThGl 101 (2011) 402–425.

blickt auf Methode und Ziel der Auslegung, auf den Stil, auf literarische Einflüsse, eventuelle Bezugnahmen und Anspielungen. Zitate werden auf ihre eingespielten Aussagen hin überprüft, Leitthemen herausgearbeitet und versucht, zu einem Gesamtbild von Denken und Theologie des Verfassers zu gelangen.

Dadurch erhalten wir a) ein besseres Wissen über das, was der Rezeptionstext aussagen will, und b) ein differenzierteres Bewusstsein für die Dynamik zwischen Bibeltext, Rezeptionstext, Zeit der Rezeption und Rezipient.

Zweitens sehe ich es jedoch als wichtige Aufgabe an, über Sinn und Ziel von Rezeptionsgeschichte selbst nachzudenken. Und da erscheint es mir wesentlich, von einem hierarchisch wertenden Interesse zu einem dialogischen Interesse zu kommen. Nicht die Betonung des Fremden, Andersartigen sollte dabei im Vordergrund stehen, sondern die Anknüpfungspunkte und Diskursmöglichkeiten. Nicht aus der Perspektive des Besseren, Fortgeschritteneren hat man zurück auf eine noch unvollkommene Zeit zu blicken. Doch auch umgekehrt darf keine Verklärung des Vergangenen gegenüber einer heutigen „Zeit des Verfalls“ stattfinden. Ziel der Rezeptionsgeschichte wäre demnach ein Öffnen des Verstehenshorizontes, das beide Seiten als Gesprächspartner ernstnimmt und in ihrem Alleingültigkeitsanspruch relativiert. Ein Dialog, der Defizite und Vorzüge beider Positionen herausarbeitet und uns dadurch hilft unsere eigenen Auslegungen aus einer differenzierteren Perspektive zu sehen.

Fragt ein hierarchisch wertendes Interesse danach, wie frühere Ausleger Bibel ausgelegt haben und gibt eine Bewertung nach heutigen Maßstäben ab, so bemüht sich ein dialogisches Interesse um ein Geben und Nehmen und setzt die eigenen Maßstäbe nicht absolut.

Das möchte ich nun anhand eines kleinen Beispiels aus dem Koheletkommentar des Hieronymus näher verdeutlichen. Das Buch Kohelet eignet sich als Fallbeispiel sehr gut, wird doch bereits sein Gesamtverständnis höchst kontrovers beurteilt. Die Spannung zwischen Positionen, die in Kohelet einen an Gott verzweifelnden Pessimisten oder gar einen Vertreter einer Philosophie des Absurden sehen und Auslegungen, die das Buch als Erkenntnisweg zum wahren, gottgefälligen Glück auf Erden verstehen, könnte größer nicht sein.

Dass dieses Gesamtverständnis Konsequenzen für die Bewertung von Auslegungen früherer Schriftausleger hat, dürfte auch klar sein. So werden Exegeten, die Kohelet für das Buch eines radikalen Pessimisten halten und seine Kanonizität in Frage stellen, mit der Auslegungstradition des Hieronymus größere Schwierigkeiten haben als Exegeten, die in dem Buch den Entwurf einer Lehre vom „guten Leben“ sehen. Wird jedoch eine solche Auslegungsrichtung als die einzig richtige angesehen, wird es problematisch. Bestes Beispiel dafür

ist die erst kürzlich erschienene englischsprachige Übersetzung und Kurzkomentierung des Koheletkommentars des Hieronymus, die bei Kohelet eine „fundamentally nihilistic worldview“ gegeben sieht.<sup>5</sup> Aus dieser Perspektive, die zum alleinigen Maßstab gewählt wird, wertet sie die deutlich anders ausgerichtete Auslegung von Hieronymus als Versuch „to force the Preacher into a Christian straitjacket“ und spricht ganz pauschal davon, dass Hieronymus den Text „misunderstands and misreads“.<sup>6</sup>

Hier zeigt sich unmittelbar die Problematik eines hierarchisch wertenden Vorgehens: Das heutige Verständnis des Koheletbuches, schon gar wenn es sich keineswegs um das einzig mögliche handelt, als alleinigen Maßstab heranzuziehen, ohne die dahinterliegende Hermeneutik und zeitbedingten Fragestellungen zu reflektieren und ohne darüber ins Gespräch zu kommen, greift zu kurz.

Dazu kommt noch, dass die Auslegung des Hieronymus keineswegs singulär ist, sondern sich in eine breite christliche, wie auch teilweise jüdische Auslegungstradition einfügt, die in einer bis ins Neue Testament zurückreichenden Hermeneutik verwurzelt ist. Ihr von vornherein mit überlegenem Misstrauen entgegenzutreten, erscheint schon von daher als unangemessen und problematisch.

## 2. Die Auslegung des Hieronymus zu Koh 3,5b in seinem Koheletkommentar (388/389)

### 2.1 Das Verständnis von Koh 3,5b: Das „Wie“

Das „Gedicht über die Zeit“ (Koh 3,1–8) formuliert in vierzehn Gegensatzpaaren existenzielle Grundvollzüge des menschlichen Lebens und unterstellt sie der Zeit: „Für alles gibt es eine Stunde, und eine Zeit gibt es für alles Geschehen unter dem Himmel“ (Koh 3,1<sup>7</sup>). Hieronymus schreibt dazu:

<sup>5</sup> Richard J. Goodrich/David J. D. Miller, St. Jerome. Commentary on Ecclesiastes (ACW 66), New York u. a. 2012, 6. Diese eingeengte Sicht mag mit der Begrenzung der Autoren auf englischsprachige Kommentare zusammenhängen. Dadurch bleiben wichtige neuere Studien unberücksichtigt, wie sie von Norbert Lohfink, Ludger Schwienhorst-Schönberger, Thomas Krüger, Marie Maussion u. a. vorliegen.

<sup>6</sup> Goodrich/Miller, Jerome (Anm. 5) 6.

<sup>7</sup> לכל זמן ועת לכל-חפץ תחת השמים.

„[N]un möchte er zeigen, dass alles in der Welt sein Gegenteil hat und nichts ewig besteht, insofern es unter dem Himmel und in der Zeit ist, denn die übrigen, geistigen Wesen sind weder durch den Himmel noch durch die Zeit begrenzt.“<sup>8</sup>

Schon dieses Gesamtverständnis zeigt eine spezifische Ausrichtung des Hieronymus, auf die später noch zurückzukommen sein wird.

Das achte Gegensatzpaar spricht vom Umarmen: „eine Zeit des Umarmens und eine Zeit sich des Umarmens zu enthalten“ (Koh 3,5b<sup>9</sup>). Hieronymus legt diese Stellen in seinem Kommentar so aus:

„Eine Zeit des Umarmens und eine Zeit fern zu sein von der Umarmung“:

Nach dem einfachen Verständnis ist der Sinn klar und stimmt wörtlich mit dem Apostel überein: ‚Entzieht euch nicht einander, außer im Einvernehmen, eine Zeitlang, um euch dem Gebet zu widmen‘ (1 Kor 7,5): Man muss sich Mühe geben für (das Zeugen der) Kinder, und andererseits für die Enthaltensamkeit.

Oder: Dass es eine Zeit des Umarmens gewesen ist, als jener Satz galt: ‚Wachset und vermehrt euch und füllt die Erde‘ (Gen 1,28). Und eine Zeit sich fernzuhalten von der Umarmung, als (der Satz) folgte: ‚Die Zeit ist knapp. Es bleibt (zu tun) übrig, dass die, die Frauen haben, so seien als hätten sie keine‘ (1 Kor 7,29).

Wenn wir aber zu Höherem aufsteigen wollen, sehen wir, dass die Weisheit ihre Verehrer umarmt: Er sagt ja: ‚Ehre sie, und sie wird dich umarmen‘ (Spr 4,8).<sup>10</sup> In ihren Armen<sup>11</sup> und in ihrem Schoß hält sie sie [die Verehrer] in mehr als enger Umarmung. Weiters, weil die menschliche Seele nicht immer nach dem Hohen streben, über das Heilige und Höhere sinnen und ständig in der Schau der himmlischen Dinge sein kann, sondern sich gelegentlich den körperlichen Bedürfnissen widmen muss, deshalb gibt es eine Zeit, die Weisheit zu umarmen und sie eng umarmt zu halten, und eine Zeit, den Geist vom Anblick und von der Umarmung der Weisheit zu lösen, um der Körperpflege und den Bedürfnissen des Lebens, außer der Sünde, zu dienen.“<sup>12</sup>

<sup>8</sup> „Nunc uult illud ostendere, omnia sibi in mundo esse contraria, et nihil stare perpetuum eorum dumtaxat, quae sub calo sunt et intra tempus, quia ceterae substantias spirituales, nec caelo, nec tempore continentur“ (Comm. in Eccl. ad 3,1: CCSL 72,273, Z. 3–6).

<sup>9</sup> עת להבוק ועת לרחק מחבק.

<sup>10</sup> Die Auslegung der gesamten Passage hat teilweise wörtliche Entsprechungen mit der Auslegung des Didymus und findet sich auch bei Olympiodorus und Gregor von Nyssa, was auf eine gemeinsame Quelle hindeutet (aller Wahrscheinlichkeit nach Origenes); vgl. Sandro Leanza, *Sulle fonti del Commentario all' Ecclesiaste di Girolamo*, in: ASEs 3 (1986) 173–199: 185f.

<sup>11</sup> „intraque ulnas suas“: Anspielung an Lk 2,28?

<sup>12</sup> „Iuxta simplicem intelligentiam manifestus est sensus. Apostolo in uerba eadem congruente: *Nolite fraudare ad inuicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut uacatis orationi, liberis dandam operam et rursus continentiae. Vel quod tempus fuerit amplexandi, quando uigebat illa sententia: Crescitur et multiplicamini et replete terram. Et tempus procul a complexu fieri, quando successit: Tempus in angusto est. Superest ut et qui habent uxores, sic sint quasi non habeant. Si autem uoluerimus ad altiora conscendere, uidebimus sapientiam amplexari amatores suos: Honora quippe eam, ait, et amplexabitur te; intraque ulnas suas et gremium strictiori eos tenere complexu. Porro, quia non potest humanus animus semper in sublime tendi et de diuinis et anterioribus cogitare, nec iugiter esse in contemplatione rerum caelestium, sed interdum necessi-*

Wenn wir nun Rezeptionsgeschichte in gewohnter Weise betrachten, konstatieren wir, dass Hieronymus drei Deutungen gibt: Die erste deutet den Vers im *Kontext der Ehe*: Die Umarmung ist die geschlechtliche Vereinigung der Ehepartner, die streng auf das Zeugen von Kindern hin ausgerichtet ist. Das Fernhalten von der Umarmung wird von Paulus auf die Zeit des Gebets beschränkt, während Hieronymus offener von „Enthaltsamkeit“ (*continentia*) spricht.

Die zweite Deutung stellt den Vers in den *Kontext der Menschheitsgeschichte* und sieht einen unumkehrbaren Zeitenwechsel gegeben: Die Zeit der Umarmung, also des Wachsens und der Vermehrung, ist abgeschlossen. Die Erde ist genug bevölkert. Die Zeugung von Nachkommen und damit von Sexualität überhaupt hat endgültig ihre Wichtigkeit verloren. Eine neue Zeit, die Endzeit, ist angebrochen, in der beständige sexuelle Enthaltsamkeit das Gebot der Stunde wäre.

Die dritte Auslegung schließlich verlässt den Bereich der Sexualität und bezieht die Umarmung auf ein inniges *Zusammensein mit der Weisheit*, das von Zeiten abgelöst werden muss, in denen auf die weltlichen Bedürfnisse – allerdings ohne zu sündigen – geachtet wird.

Weder die zweite noch die dritte Deutung findet sich in heutigen Bibelauslegungen. Bei der Feststellung und Beschreibung solcher Unterschiede bleiben zahlreiche rezeptionsgeschichtliche Arbeiten bereits stehen und überlassen die vorgestellten, teils fremd anmutenden Deutungen dem Urteil des Lesers /der Leserin. In diesem Artikel soll jedoch weitergefragt werden: Wie sind die drei Deutungen zu bewerten, welches Schriftverständnis, welche Aussageabsichten stehen dahinter? Wie kommt Hieronymus auf diese Auslegungen?

## 2.2 Beobachtungen am Text: Methodik, Hermeneutik

Folgende methodischen und hermeneutischen Aspekte sind zu beobachten:

- a) Hieronymus stellt ohne Probleme mehrere Deutungen nebeneinander. Dabei gibt er jedoch nicht für jeden Vers durchgehend drei Deutungen, und auch die Reihenfolge (vom „einfachen Sinn“ hin zum „höheren Sinn“) wird im Kommentar nicht immer eingehalten.<sup>13</sup> Manchmal fehlt der „höhere Sinn“ gänzlich,<sup>14</sup> meist wird dem „einfachen Sinn“ direkt der „höhere Sinn“ ange-

---

tatibus corporis indulgere; propterea tempus est amplexandi sapientiam; et eam strictius continendi; et tempus relaxandi mentem ab intuitu complexuque sapientiae, ut curae corporis, et his quibus uita nostra absque peccato indiget, seruiamus“ (Comm. in Eccl. ad 3,5: CCSL 72,275, Z. 84–102).

<sup>13</sup> Vgl. z. B. die Auslegung zu Koh 6,10, wo der wörtliche mit dem allegorischen Sinn gewissermaßen zusammenfällt: Comm. in Eccl., ad 6,10: CCSL 72,299f., Z. 86–96.

<sup>14</sup> Überraschenderweise ist das etwa der Fall im großen Schlussgedicht (Koh 11,9–12,8) ab 12,5: Comm. in Eccl., ad 12,5: CCSL 72,354–356, Z. 199–255.

schlossen. Zudem zitiert Hieronymus auch häufig jüdische Auslegungen. Grundsätzlich geht es ihm offenbar nicht um eine Vereindeutigung des Textes hin zu einem einzigen Sinn, sondern um eine Annäherung an den Kern des Textes durch die Vorstellung verschiedener Zugangsmöglichkeiten. Dennoch deutet sich auch in dem Nebeneinander verschiedener Deutungen eine gewisse Hierarchie an: „zu Höherem“ gelangt man nur mittels der dritten, der allegorischen Deutung. Das entwertet die anderen nicht, und macht sie nicht ungültig, aber setzt doch gewisse Prioritäten. Hieronymus gibt das selbst zu, wenn er eine Deutung nach dem einfachen Sinn mit den Worten abschließt: „Das vorderhand nach dem Buchstaben [nach dem buchstäblichen Sinn], damit wir nicht den Eindruck erwecken, dass wir den einfachen Sinn ganz und gar übergehen und in unserem Streben nach geistigem Reichtum die Armut der historia verachten.“<sup>15</sup> Die dritte, geistige Deutung hat also einen „Mehrwert“. Sie geht auch über den Wortsinn hinaus. Der Bibeltext besitzt also für Hieronymus mehrere Ebenen, die vom offen ersichtlichen Sinn hin zu einem erst nach tieferem Eindringen erkennbaren Sinn führen.

- b) Hieronymus legt im Kontext der gesamten Schrift aus. Altes und Neues Testament stehen miteinander im Gespräch, sie erhellen und verdeutlichen einander. An zwei Stellen im Kommentar findet sich das explizite Bekenntnis und die Mahnung, dass keines der beiden Testamente vernachlässigt werden darf: In der Auslegung zu Koh 11,2 („Gib sieben oder acht einen Anteil“) sieht er auf diejenige strenge Strafen zukommen, die entweder wie die „Häretiker“ um Mani oder Marcion dem Alten Testament (den „sieben“) keinen „Anteil“ zugestehen, oder wie die Juden ihn dem Neuen Testament (den „acht“) verwehren.<sup>16</sup> In seiner Deutung von Koh 11,6/8 vergleicht er das Alte und Neue Testament mit dem von Gott gegebenen Früh- und Spätregen und formuliert positiv: „Denn wir wissen nicht, in welchem uns von Gott mehr an Weisheit und Gnade geschenkt wird, und der ist glücklich, der beides gemeinsam vereinigt und gleichsam zu einem Leib macht.“<sup>17</sup>
- c) Diese Zusammenschau der beiden Testamente als eine kohärente Schrift äußert sich im Koheletkommentar durchgehend in vielfältigen Bezugnahmen auf andere alttestamentliche wie auch auf neutestamentliche Texte. Die

<sup>15</sup> Comm. in Eccl., ad 2,24/26: CCSL 72,272, Z. 365–368: „Haec interim secundum litteram, ne uideremur penitus simplicem praeterire sensum, et dum spirituales diuitias sequimur, historiae contemnere paupertatem.“

<sup>16</sup> Vgl. Comm. in Eccl., ad 11,2: CCSL 72,345, Z. 24–35.

<sup>17</sup> „Ignorare enim nos in quo magis scientia nobis a Deo tribuatur et gratia, felicemque eum esse, qui utrumque in commune sociarit, et quasi unum corpus effecerit.“ (Comm. in Eccl., ad 11,6/8: CCSL 72,348, Z. 142–145).

Verweise auf andere Bibelstellen haben dabei unterschiedliche Aufgaben, die mit der Art der Deutung in Zusammenhang stehen dürften. So haben die eingespielten Schriftzitate in den drei Deutungen eine jeweils andere Funktion: In der *ersten* Deutung dient das Paulus-Zitat lediglich zur *Illustration* bzw. Bestätigung, mit der Botschaft: Altes und Neues Testament widersprechen einander nicht.

In der *zweiten* Deutung stehen die zwei Zitate in Widerspruch zueinander, der durch den Koheletvers aufgelöst wird. Die eingespielten Zitate entwerfen somit gewissermaßen den *Kontext* und *Ausgangspunkt*, die Frage, die vom Koheletbuch beantwortet wird: Das alttestamentliche Zitat aus Gen 1 widerspricht dem neutestamentlichen Zitat des ersten Korintherbriefes. Daher muss man näher darüber nachdenken: Dort heißt es: „wachset und mehret euch“ (Gen 1,28), hier sinngemäß: „enthaltet euch und mehrt euch folglich nicht“ (vgl. 1 Kor 7,5). Kohelet ist in dieser Deutung das erklärende Bindeglied: Alles hat eben seine *Zeit*: *Damals* galt es sich zu vermehren, *jetzt* gilt es, auf Christi Wiederkunft zu warten. Also ist die Abfolge Umarmung/Nicht-Umarmung in dieser Deutung chronologisch zu verstehen. Der zweite Sinn entsteht also aus einem Nachdenken über zwei unterschiedliche Bibelaussagen.

In der *dritten* Deutung führt das Bibelzitat *einen neuen Bezug* ein. Das Wort „Umarmen“ wird von der Verwendung in Spr 4,8 her erklärt. Dort steht es im Kontext der Weisheit. Koh 3,5 wird nun analog zu Spr 4,8 gesetzt und übernimmt damit auch den dort gegebenen Kontext. Folglich wird auch das in Koh 3,5 erwähnte „Umarmen“ auf die Weisheit bezogen. Hier erklärt nicht der Koheletvers das eingespielte Zitat, sondern das Zitat eröffnet eine Bedeutung eines Wortes, die in Koh 3,5 zwar möglich ist, aber nicht explizit formuliert wird.

- d) Hieronymus sieht in Kohelet denselben Verfasser am Werk wie im Sprichwörterbuch. Dieser Verfasser ist Salomo.<sup>18</sup> Dass es sich bei diesem Salomo jedoch nicht einfach um den historischen Salomo handelt, sondern durch ihn hindurch und über ihn hinausgehend um den, der „mehr ist als Salomo“ (vgl. Mt 12,42), legt Hieronymus gleich zu Beginn seines Kommentars dar: „Die Schriften lehren sehr deutlich, dass Salomo mit drei Namen benannt wird: der *Friedliche*, das heißt Salomo,<sup>19</sup> *Ididia*,<sup>20</sup> das heißt der vom Herrn Geliebte; und wie hier: *Kohelet*, das heißt Ecclesiastes. (...) Nun aber ist

<sup>18</sup> Vgl. Comm. in Eccl., ad 1,1: CCSL 72,250, Z. 16: “Is [i. e. Salomo] itaque iuxta numerum uocabulorum tria uolumina edidit: Prouerbia, Ecclesiasten Canticum canticorum.”

<sup>19</sup> Der Name Salomo שלמה wird hergeleitet von שלום, Frieden. Vgl. auch 1 Chr 22,9.

<sup>20</sup> ידידיה – Liebling JHWHs. Vgl. 2 Sam 12,24–25.

nach dem geistigen Verständnis für uns Christus der Friedliche, der Geliebte Gottes des Vaters und der Volksredner“.<sup>21</sup> Die dahinterstehende Hermeneutik sieht die Bibel als *Heilige* Schrift, bestehend aus Altem und Neuem Testament. Als solche ist ihr Urheber Gott. Bibelauslegung ist in diesem Verständnis nicht weniger als ein „Zur-Sprache-Bringen des eigenen Glaubens“, sie geschieht also *aus* dem Glauben an Jesus Christus heraus und *für* den Glauben der Zuhörerinnen und Zuhörer. Dabei sind die Schriftsinne wie eine Tiefenbohrung: Zunächst kann man die Bibel im „einfachen Sinn“ in ihrem historischen Kontext lesen, dann geht es um die Fragen oder Einsichten, die die Menschen damals bewegt haben und auch für uns noch Gültigkeit haben. Das ist dem Verstand unmittelbar zugänglich und ohne spezielle Glaubenszugehörigkeit möglich. Der geistige Sinn hingegen richtet den Blick auf das Innerste der Schrift selbst, auf die Bedeutung für den glaubenden Menschen. Dass diese Perspektive Christinnen und Christen zu Jesus Christus hinführt, ist in diesem Denken keine unzulässige Überschreitung der Grenzen der beiden Testamente, sondern logische Folge einer Sicht, die Hans Urs von Balthasar einmal so formuliert hat: „in den Geist der Schrift eindringen heißt letztlich nichts anderes als das Innere Gottes kennenlernen, sich Gottes Gedanken über die Welt aneignen“.<sup>22</sup> Und für die frühen Schriftausleger war aus ihrem christlichen Glauben heraus das „Innere Gottes“ nicht ohne Christus, das inkarnierte Wort Gottes zu denken. Der geistige Sinn der Schrift war untrennbar mit der Hinwendung, ja Bekehrung zu Christus verbunden.<sup>23</sup> Aus dieser Bekehrung zu Christus, aus der „Verklärung“ durch Christus wurde die Schrift neu und vollends verstanden. Das Verständnis der Schrift resultierte also aus einem Glaubensvollzug.

### 2.3 Zum Verfasser: *Intention, spiritueller Hintergrund, Lebensumstände des Hieronymus zur Zeit der Entstehung des Koheletkommentars*

Hieronymus schrieb den Kommentar 388/389 n. Chr. in Betlehem. Doch der Anlass dazu ist fünf Jahre zuvor in Rom zu suchen, wie er im Vorwort des Koheletkommentars schreibt:

<sup>21</sup> „Tribus nominibus uocatum fuisse Salomonem scripturae manifestissime docent: pacificum, id est Salomonem; et Ididia, hoc est dilectum Domini; et quod nunc dicitur Coeeth, id est Ecclesiasten. (...) Ceterum secundum intelligentiam spiritalem, pacificus et dilectus Dei Patris et Ecclesiastes noster est Christus“ (Comm. in Ecl., ad 1,1: CCSL 72,250, Z. 2–5; 251, Z. 48f.).

<sup>22</sup> Hans U. v. Balthasar, Die Schrift als Wort Gottes, in: Schweizer Rundschau 1949,11; zitiert nach: Henri de Lubac, Typologie, Allegorie, geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung, Freiburg i. B. 1999, 19, Anm. 25.

<sup>23</sup> Vgl. dazu Lubac, Typologie (Anm. 22) 38.

„Ich erinnere mich, dass ich vor ungefähr fünf Jahren, als ich noch in Rom war, der heiligen Blesilla Kohelet vorlas, um sie zur Verachtung dieser Welt<sup>24</sup> aufzufordern und zur Geringschätzung all dessen, was sie auf Erden sah. Damals bat sie mich, alles Unklare in Form eines kleinen Kommentars zu erörtern, damit sie das, was sie las, auch in meiner Abwesenheit verstehen könne.“<sup>25</sup>

Er schrieb den Kommentar also a) für eine Frau, eine Schülerin, b) um sie die „Verachtung der Welt“ zu lehren, c) als Hilfsmittel für die Bibellektüre.

### 2.3.1 Askesebewegung in Rom

Hinter dieser Aufforderung zur „Weltverachtung“ steht die Begeisterung des Hieronymus für die Askesebewegung in Rom, die er maßgeblich beförderte. Die Askese als radikaler Weltverzicht zugunsten der Schätze im Himmel, die in ihren Anfängen vor allem in der Wüste und in größtmöglicher Einsamkeit betrieben wurde, erlebte im 4. Jahrhundert in Rom eine Blüte und auch Domestizierung. Um Christus in der Seele empfangen zu können, zogen sich immer mehr begüterte Römerinnen und Römer statt in die Wüste in ein Zimmer ihres weitläufigen Domizils zurück und widmeten sich dort der geistigen Schriftlesung. Man errichtete mit seinem Geld nicht mehr Straßen und Brücken, sondern stiftete Kirchen und Klöster (wovon es auch noch weniger gab). Die Kleidung war schlicht und man ernährte sich einfach, verzichtete auf Ehe und Sexualität, behielt aber seinen Besitz. Der Lohn dafür war Freiheit: Freiheit von sozialen, geschlechtsbedingten Zwängen, Freiheit von Begierden und Trieben, und vor allem: Freiheit für Christus und das Himmelreich.<sup>26</sup>

Diese Art von Askese war natürlich eine Provokation für die spätantike römische Gesellschaft. Männliche Asketen heirateten nicht mehr und gehorchten damit keinem politischen Kalkül mehr, Frauen unterwarfen sich nicht mehr einem zugeteilten Ehemann, bekamen keine Kinder und gaben ihren oft großen Besitz für geistliche Zwecke aus. Askese war also ein gesellschaftlich hochbrisantes Thema.

Die Frage, die sich für Anhänger und Gegner der Askesebewegung stellte, lautete: Wie viel Welt braucht es? Wie soll man sich zur Welt und zu den Ge-

<sup>24</sup> Saeculum, wörtlich „Zeitalter“, „Jahrhundert“, meint allgemein die Welt(-lichkeit), die Zeitlichkeit und ist bereits negativ konnotiert.

<sup>25</sup> „Memini me ante hoc ferme quinquennium, cum adhuc Romae essem et Ecclesiasten sanctae Blesillae legerem, ut eam ad contemptum istius saeculi prouocarem, et omne quod in mundo cerneret, putaret esse pro nihilo, rogatum ab ea, ut in morem commentarioli obscura quaeque dissererem, ut absque me posset intellegere quae legebat“ (Comm. in Eccl., Praefatio: CCSL 72, 249, Z. 1–6).

<sup>26</sup> Vgl. Alfons Fürst, Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike, Freiburg i. B. u. a. 2003, 43–45.

setzen dieser Welt verhalten? Wie erwirbt man sich Freiheit für Christus? Wie ist ein gottgefälliges Leben zu führen?

Hieronymus war im Jahr 382 nach Rom gekommen und fand schnell Zugang zu Kreisen adeliger Asketinnen, denen er als geistlicher Begleiter die Schrift auslegte und sie zum asketischen Leben ermutigte. Dabei ging es selbstverständlich um genau diese Fragen des Weltbezugs. In diesem Kontext versuchte Hieronymus nun Blesilla zu lehren „die Welt zu verachten“, also asketisch zu leben. Er verfolgte somit spirituell-pädagogische Interessen.

### 2.3.2 Kohelet als Wegweiser am spirituellen Weg

„It is rather astonishing that Jerome chose to launch his exegetical career with a commentary on Ecclesiastes“,<sup>27</sup> lautet das Urteil in der 2012 erschienenen englischsprachigen Übersetzung des Koheletkommentars des Hieronymus. Das Buch sei schwierig und getragen von Nihilismus.<sup>28</sup>

Ein nihilistisches Verständnis des Koheletbuches ist aber in früheren Zeiten keineswegs vorherrschend. Im Gegenteil: Es scheint sich dabei um ein vorwiegend modernes Phänomen zu handeln.<sup>29</sup> Hieronymus folgt in seiner Auslegung einem breiten Traditionsstrom, der maßgeblich von Origenes ausging.<sup>30</sup> Und diese Auslegungsrichtung sah im Koheletbuch alles andere als Nihilismus am Werk. Stattdessen verstand sie es als ein zentrales Buch auf dem spirituellen Weg zur Vollkommenheit. Hieronymus war in seinen Ansichten über Askese und spirituelle Entwicklung stark von Origenes geprägt, der zu seinen Lebzeiten ebenfalls als geistlicher Begleiter von asketisch lebenden Frauen fungiert hatte. So folgte er auch in seinem Kommentar sehr häufig der Auslegungsrichtung des großen Alexandriners.

Origenes unterschied drei Stufen auf dem spirituellen Weg: die Anfänger (*incipientes*), die Fortgeschrittenen (*proficientes*) und die Vollkommenen (*perfecti*). Jede spirituelle Entwicklungsstufe erforderte ihre je angemessene Sprache. In den drei Büchern: Sprichwörter, Kohelet und Hohelied, die in der

<sup>27</sup> Goodrich/Miller, Jerome (Anm. 5) 5.

<sup>28</sup> Goodrich/Miller, Jerome (Anm. 5) 5: „This book has always been one of the more challenging books in the biblical canon, with its nihilistic appraisal of life under the sun, ...“

<sup>29</sup> Vgl. dazu Elisabeth Birnbaum, Von Nichtigkeit und Sinnlosigkeit. Die Bedeutung der Hermeneutik für Auslegung und Übersetzung am Beispiel von Koh 1,2, in: Marianne Grohmann/Ursula Ragacs (Hg.), Religion übersetzen. Übersetzung und Textrezeption als Transformationsphänomene von Religion (Religion and Transformation in Contemporary Society 2), Wien 2012, 31–49.

<sup>30</sup> Der Koheletkommentar des Origenes ist uns nicht erhalten. Rückschlüsse darauf lassen sich jedoch aus anderen seiner Werke ziehen (vor allem dem Prolog zu seinem Hoheliedkommentar), aus Katenensammlungen wie der *catena hauniensis*, sowie aus den Auslegungen seiner Schüler wie z. B. Didymus, Olympiodorus oder Gregor Thaumaturgos.

Tradition Salomo zugeschrieben wurden, sah er Wegweiser für die einzelnen Stufen, ein spirituelles Stufenprogramm.<sup>31</sup> Hieronymus nimmt das auf und erklärt:

„[Salomo] gab also (...) drei Bücher heraus: Sprichwörter, Kohelet, Hohelied. In den Sprichwörtern belehrt er das kleine Kind und klärt durch die Sprüche gleichsam über die Pflichten auf. Daher richtet sich seine Rede wiederholt an seinen Sohn. In Kohelet wiederum lehrt er den Mann reifen Alters, in den Dingen der Welt nichts für dauerhaft zu halten. Vielmehr sei alles, was wir wahrnehmen, vergänglich und kurzlebig. Zuletzt vereint er im Hohelied den bereits vollkommenen und zur Verachtung der Welt gerüsteten Mann mit den Umarmungen des Gemahls. Wenn wir nämlich nicht zuerst die Laster lassen, und uns durch Verzicht auf weltlichen Prunk ungehindert auf die Ankunft Christi vorbereiten, können wir nicht sagen: ‚Er küsse mich mit den Küssen seines Mundes‘ (Hld 1,1LXX).“<sup>32</sup>

Das Auslegungsverständnis des Koheletbuches als ein Buch zur spirituellen Vervollkommnung, näherhin als Wegweiser für Fortgeschrittene auf dem spirituellen Weg, war Hieronymus also bereits vorgegeben. Er legte das Buch nur deshalb aus, weil er es so verstand. Um seine Schülerin auf ihrem asketischen Weg zu fördern, griff er zu dem biblischen Buch, das in der Tradition wie kein anderes dazu geeignet war, Fortgeschrittene auf dem spirituellen Weg das Loslassen alles Irdischen zu lehren. Insofern ist es alles andere als erstaunlich, dass er gerade dieses Buch an den Beginn seiner exegetischen Karriere stellte.

### 2.3.3 Hieronymus als geistlicher Begleiter

Nicht nur der Anlass für die Kommentierung, auch Zeit und Ort der Entstehung 388/389 in Betlehem hängen eng mit der im Vorwort erwähnten Blesilla zusammen. Blesilla (365–385) war eine junge Frau, die sich zunächst für die Ehe entschieden hatte. Doch ihr Gatte starb nach bereits sieben Monaten und Blesilla erkrankte daraufhin schwer. Als sie nach vier Wochen wieder genas, beschloss sie, wie ihre Mutter Witwe zu bleiben und ein asketisches Leben zu führen. Ihre Schwester Eustochium hatte bereits im Alter von fünfzehn Jahren ein Leben als Jungfrau gewählt. Sie und ihre Mutter Paula waren begeisterte

<sup>31</sup> Vgl. Origenes, Comm. in Cant., Prolog, in: W. A. Baehrens (Hg.), Origenes Werke VIII (GCS 33), Leipzig 1925, 61–241: 77; 84f.

<sup>32</sup> „Is itaque (...) tria uolumina edidit: Prouerbia, Ecclesiasten Cantica canticorum. In Prouerbiis paruulum docens et quasi de officiis per sententias erudiens; unde, et ad filium ei crebro sermo repetitur. In Ecclesiaste uero maturae uirum aetatis instituens, ne quidquam in mundi rebus putet esse perpetuum, sed caduca et breuia uniuersa quae cernimus. Ad extremum iam consummatum uirum et calcato saeculo praeparatum, in Cantico canticorum sponsi iungit amplexibus. Nisi enim prius reliquerimus uitia, et pompae saeculi renuntiantes, expeditos nos ad aduentum Christi parauerimus, non possumus dicere: *Osculetur me ab osculo oris sui.*“ (Comm. in Eccl., ad 1,1: CCSL 72,250f., Z. 16–27).

Schülerinnen des Hieronymus und so wurde Hieronymus auch Blesillas geistlicher Begleiter.

In diesem Kontext begann Hieronymus mit Blesilla Kohelet zu lesen und in diesem Kontext sprach sie auch die oben erwähnte Bitte aus, ihr den Text auch schriftlich, in Form eines kleinen Kommentars, auszulegen.<sup>33</sup>

Kurz darauf (385) starb sie jedoch, im Alter von nur zwanzig Jahren. Blesillas Tod brachte Hieronymus, der sich durch seine Polemik und seine spitze Zunge gegen seiner Meinung nach laxen Kirchenmänner viele Feinde gemacht hatte, in schwere Bedrängnis. Es wurden Vorwürfe laut, dass Hieronymus durch seine strengen Askesevorschriften den Tod der jungen Frau verschuldet habe, und bezichtigte ihn der üblichen Vergehen, derer man geistliche Begleiter damals bezichtigte, allen voran der Scheinheiligkeit.

Ohne den Rückhalt von seinem großen Förderer Papst Damasus I., der bereits im Dezember 384 gestorben war, sah sich Hieronymus schließlich gezwungen Rom zu verlassen – gefolgt von Paula und Eustochium. Sie siedelten sich in Betlehem an und begannen mithilfe der finanzkräftigen Paula ein Männerkloster und ein Frauenkloster zu errichten. Bis zur Fertigstellung der Klöster lebten sie in einer Herberge.<sup>34</sup>

Und dort, in Gedenken an Blesilla und an die Umstände, die ihn aus Rom vertrieben hatten, schrieb Hieronymus nun seinen Kohelet-Kommentar und widmete ihn Paula und Eustochium. Selbstverständlich hatte der Kommentar aber nicht nur die beiden Asketinnen, sondern vor allem auch seine Freunde und Feinde in Rom zu Adressaten. Er konnte damit einerseits die Einheit und Einmütigkeit zwischen Paula, Eustochium und ihm selbst betonen, die auch durch den Tod Blesillas nicht zerstört worden war. Andererseits, und wohl noch wichtiger, ermöglichte ihm der Kommentar sein Askese-Programm darzulegen, biblisch zu legitimieren und abzusichern, und damit alle diesbezüglichen Vorwürfe gegen ihn als haltlos zurückzuweisen, gerade in einer Zeit, wo er sich in einem fremden Land als kompetenter geistlicher Lehrer und Klostergründer empfehlen und profilieren wollte.

### 3. Ertrag für den Text

Fassen wir die Ergebnisse der bisherigen Untersuchung zusammen: Der Verfasser des Kommentars war ein askesebegeisterter Bibelübersetzer, Exeget, Theologe und geistlicher Begleiter. Er schrieb den Kommentar 388/389 in Betlehem als Antwort auf Anfeindungen seines Askeseverständnisses rund um

<sup>33</sup> Comm. in Eccl., Praefatio, CCSL 72,249, Z. 4–6.

<sup>34</sup> vgl. Fürst, Hieronymus (Anm. 26) 146.

den Tod seiner Schülerin Blesilla. Das Ziel der Auslegung war, in seinen Leserinnen und Lesern ein tieferes Bewusstsein für einen angemessenen Weltbezug zu erwecken und sie auf den spirituellen Weg zu führen. Das Buch Kohelet war dafür der geeignete Bibeltext, stand er doch in einer Auslegungstradition, die genau diese Aspekte und Fragestellungen hervorhob.

Zurückkehrend zu unserem Text wird nun Folgendes deutlicher sichtbar: Die drei Deutungen orientieren sich an den drei spirituellen Stufen und lassen eine Hierarchie erkennen: Zunächst einmal steigert sich der Schwierigkeitsgrad: Die erste Deutung ist einfach und leicht nachvollziehbar, die zweite setzt bereits geschulte Bibelloren voraus, und die dritte zielt auf ein Verständnis, das sich erst nach und nach eröffnet. Weiters verändert sich aber auch die Art der Botschaft: Die erste Deutung ist ein Gebot, die zweite eine Zeitanalyse, die dritte jedoch eine Art Vision, eine mystische Aussage. Die Deutungen entsprechen damit den drei Stufen des spirituellen Weges: Der Ethik, der „Physik“ (als dem Wissen über die Welt) und der Theologie: Das „einfache“ Verständnis in der ersten Deutung wird als erste Stufe gesehen. Es dient den Anfängern auf dem spirituellen Weg, die das „einfache Verständnis“ und die lebensweltlich-ethischen Elemente erst erlernen müssen. Für sie besagt der Vers „eine Zeit des Umarmens, eine Zeit fern zu sein der Umarmung“, dass sie sich neben den häuslichen und ehelichen Pflichten auch Zeit für das Gebet nehmen sollen. Ohne diese Zeit für das Gebet kann kein spiritueller Weg gelingen. Der Alltag muss zumindest hin und wieder durchbrochen werden.

Die zweite Deutung schürft tiefer, blickt auf das Wissen über die Welt, wie sie ist, und gilt den Fortgeschrittenen auf dem Weg, also den eigentlichen Adressaten des Koheletbuches in der Auslegung des Hieronymus. Sie setzt bereits ein wenig Bibelwissen und Einsicht in die Notwendigkeit, das Irdische nicht zu hoch zu bewerten, voraus. Der Zeit der Schöpfung, in der es um ein „Anfüllen der Erde“ ging, wird nun ganz im paulinischen Sinn die neue Zeit der angebrochenen Gottesherrschaft gegenübergestellt. Nun sind andere Haltungen notwendig, nun geht es um das Loslassen alles Irdischen. Genauer gesagt, um ein asketisches Leben, das die Dinge der Welt als nicht letztgültig ansieht. Für die Fortgeschrittenen gibt es daher nur noch die zweite erwähnte Zeit: die Zeit sich der Umarmung zu enthalten. Denn die Zeit des Anfüllens der Erde ist endgültig vorbei.

Die dritte Deutung ist nun die Vision, der Ausblick für die, die das zuvor Gesagte verstehen und leben (!) können. Es ist eine Deutung der Mystik: Den Vollkommenen winkt nun eine Umarmung ganz anderer Art, nämlich die unio mystica. Die Weisheit, die umarmt, ist hier mystisch verstanden: Christus ist die wahre Weisheit, er, der wahre Salomo ist es, der die Vollkommenen innig

umarmt. Es gibt also eine Zeit sich mit dieser Weisheit, mit Christus ganz zu vereinigen. Die Voraussetzungen dafür werden durch die hier auf Erden geübte Enthaltensamkeit und spirituelle Reifung erworben. Sie können auch schon in diesem Leben zur zeitweiligen Vereinigung mit Christus führen.

Die drei Deutungen sind in sich konsistent und bauen aufeinander auf. Umso unvermittelter wirkt der daran anschließende nüchterne Hinweis auf die körperlichen Bedürfnisse. Auch stilistisch entsteht ein Bruch.

Das ist damit zu erklären, dass die vorangehende Passage sehr enge Parallelen zu Didymus aufweist,<sup>35</sup> der Schluss jedoch, auf die Umarmung der Weisheit einige Zeit zu verzichten, um sich um die körperlichen (hygienischen) Bedürfnisse zu kümmern, sich dort nicht findet. Es scheint sich um einen Zusatz des Hieronymus selbst zu handeln und lässt sich unschwer aus der Entstehungsgeschichte des Kommentars begründen. Vermutlich ist dieser Zusatz eine Reaktion auf den Skandal rund um Blesillas Tod. Hatte Hieronymus Blesillas Eifer und Begeisterung in asketischen Belangen zu deren Lebzeiten noch gerühmt und wortreich gepriesen,<sup>36</sup> bemüht er sich nun, jeden Fanatismus in Bezug auf Askese von sich zu weisen. Kurz vor der Eröffnung seiner Klöster schien es ihm wichtig zu sein, das Missverständnis eines maßlosen Asketentums abzuwehren und betont ausdrücklich: Auch den körperlichen Bedürfnissen muss Tribut gezollt werden.

Die brennende Frage nach dem richtigen Weltbezug erfährt also in der Auslegung zu Koh 3,5b drei Antworten: Für Menschen, die nicht den Weg der Askese gehen bzw. am Anfang stehen, genügt es, regelmäßig zu beten und ansonsten in der Welt zu bleiben. Für Menschen, die weitergehen wollen, empfiehlt es sich den irdischen Umarmungen zu entsagen und sich vom Weltlichen ab- und dem Höheren zuzuwenden. Als Lohn winkt den Vollkommenen zuletzt die Umarmung, die alle irdischen Umarmungen übersteigt: die Vereinigung mit dem Göttlichen.

#### **4. Fazit**

Das Ergebnis der Untersuchung lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:

- Hieronymus wählt den Kommentar nach seinem pädagogischen Nutzen aus. Er sieht Bibelauslegung als Lebenshilfe an: Sie dient unmittelbar der spirituellen und existenziellen Entwicklung der Lesenden.
- Das biblische Buch wird nicht unabhängig von der eigenen Person ausgelegt, im Gegenteil: die eigene spirituelle Entwicklung ist bei aller methodi-

---

<sup>35</sup> Das hat Leanza, *Sulle Fonti* (Anm. 10) 186 aufgewiesen.

<sup>36</sup> Vgl. Hieronymus, Ep. 38,4 (CCSL 54,292).

schen Genauigkeit erst die Voraussetzung, Bibel richtig auslegen zu können.

- Der „historische“ oder „einfache“ Sinn wird nicht übersprungen, er ist die Grundlage für den geistigen Sinn.
- Die geistige Schriftauslegung erfolgt nach ebenso methodischen Schritten wie die wörtliche. Sie ist nicht willkürlicher als andere, moderne Auslegungen. Der Unterschied der Ergebnisse liegt demnach nicht in der Methode begründet, sondern in einer grundsätzlich anderen Annäherung an die Schrift, die spirituelle Einsicht vor verstandesmäßige Erkenntnis stellt und in der persönlich erfahrenen Gegenwart Christi den Schlüssel zum Verständnis der gesamten Schrift sieht.

All diese Aspekte müssten weiter und differenzierter entfaltet werden, als es hier geschehen kann. Hier sollen folgende abschließende Thesen formuliert werden:

- 1) Rezeptionsforschung, die sich mit Rezeptionstexten befasst, kann dann über das historische Interesse hinausgehende Einsichten zutage bringen, wenn sie sich nicht damit begnügt, die Ergebnisse von Auslegungen zu sammeln und aneinanderzureihen, sondern die Texte mit allem zur Verfügung stehenden exegetischen Instrumentarium untersucht.
- 2) Vor allem der geistig-spirituelle Hintergrund des Verfassers, seine theologischen Prämissen und hermeneutischen Zugangsweisen sind sorgfältig herauszuarbeiten.
- 3) Die derzeit schwelende Diskussion über die Relevanz der vormodernen Bibelauslegung für die an ihre Grenzen stoßende historisch-kritische Methode ist meiner Meinung nach kein Methodenstreit: Die Unterschiede in den Ergebnissen der allegorischen Bibelauslegung im Vergleich mit modernen Interpretationen sind nicht Folge einer willkürlichen oder fehlenden Methode, sondern eine Frage der Hermeneutik, und vielleicht sogar noch mehr: eine Frage des Verhältnisses von Glaubensvollzug und Schriftauslegung. Genau hier, auf diesem für unser heutiges Wissenschaftsverständnis prekären Feld müsste die bibelwissenschaftliche Diskussion ansetzen. Und dazu kann eine umfassende Erschließung der Rezeptionsgeschichte beitragen.