



Protokolle zur Bibel

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

Peer reviewed

Jahrgang 23

Heft 2

2014

Schwerpunktthema: Was ist Weisheit?

V. BURZ-TROPPER: Weisheitliche Traditionen im Johannesprolog revisited	83
A. SIQUANS: Motive aus Weish und Sir bei den Kirchenvätern und im Midrasch	107
E. PETSCHNIGG: Weisheitsschriften im „jüdisch-christlichen“ Dialog an der Basis	129

Miszelle: A. FELBER: „tolle lege“ (Aug., Conf. 8,12,29) – ein Würfelspiel?	151

Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Klosterneuburg

Protokolle zur Bibel – PzB

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

Schriftleitung

Dr. Veronika BURZ-TROPPER
veronika.burz-tropper@univie.ac.at

Institut für Bibelwissenschaft
Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien

Dr. Agnethe SIQUANS
agnethe.siquans@univie.ac.at

Institut für Bibelwissenschaft
Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien

Dr. Werner URBANZ
w.urbanz@ktu-linz.ac.at

Institut für Bibelwissenschaft des Alten und Neuen Testaments
Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

Adressen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Dr. Veronika BURZ-TROPPER
veronika.burz-tropper@univie.ac.at

Institut für Bibelwissenschaft
Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien

Dr. Agnethe SIQUANS
agnethe.siquans@univie.ac.at

Institut für Bibelwissenschaft
Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien

MMag. Edith PETSCHNIGG
edith.petschnigg@uni-graz.at

Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft
Heinrichstraße 78, A-8010 Graz

Dr. Anneliese FELBER
anneliese.felber@uni-graz.at

Institut für Ökumenische Theologie,
Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie
Heinrichstraße 78, A-8010 Graz

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)

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/>

© 2014 Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten.

ISSN 1996-0042

MOTIVE AUS WEISH UND SIR BEI DEN KIRCHENVÄTERN UND IM MIDRASCH

Motives from Wisdom and Sira in Patristic Literature and Midrash

Agnetha Siquans, Universität Wien

Abstract: Wisdom and Ben Sira are books whose status as biblical books was discussed in patristic and rabbinic times. Nevertheless, they were used by the Church Fathers as well as the rabbis. This paper discusses some patristic and rabbinic texts using Wisdom and Ben Sira to elucidate the status and authority of these two books.

Keywords: Wisdom, Ben Sira, Church Fathers, Midrash

Einleitende Bemerkungen

In der Patristik gibt es keine Kommentare zu den deuterokanonischen Büchern. Dennoch werden etwa Weish und Sir, aber natürlich auch andere Bücher wie Jdt oder Tob immer wieder zitiert. In dieser Praxis spiegelt sich der eigentümliche Rang dieser Bücher.¹ Den Kirchenvätern ist von Anfang an klar, dass die „Hebräer“ oder die „Juden“ diese Bücher nicht als biblische anerkennen. Auch innerhalb der frühen Kirche sind diese Bücher nicht unumstritten.² Trotzdem werden sie ohne weiteres in Liturgie und Katechese verwendet. Sie werden ebenso in die Erklärung der „Schrift durch die Schrift“ – ein fundamentales Auslegungsprinzip der antiken Exegese, der paganen, der jüdischen und der christlichen – einbezogen wie andere biblische Bücher.³

¹ Vgl. zum unterschiedlichen Status kanonischer, deuterokanonischer und apokrypher Bücher z. B. Edmon L. Gallagher, *Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory. Canon, Language, Text*, (SVigChr 114), Leiden 2012.

² Vgl. etwa den Briefwechsel zwischen Origenes und Africanus oder die Diskussion zwischen Hieronymus und Augustinus. Dazu u. a. Gallagher, *Scripture* (Anm. 1); Enrico Norelli, *Canone*, in: Adele Monaci Castagno (Hg.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Rom 2000, 53-60: 55.

³ Vgl. Christoph Schäublin, *Homerum ex Homero*, *Museum Helveticum* 34 (1977) 221-277.

Auch im rabbinischen Midrasch findet diese Vorgangsweise Anwendung. Dort werden Texte der Tora häufig mit Texten aus den Ketubim in Verbindung gebracht, sehr oft Koh, Hld und Ijob, Bücher, die an manchen Stellen schwer mit der Tora in Einklang zu bringen sind oder es zumindest zu sein scheinen.⁴ Die Kunst der Petichot („Einführungen“), die sich in Midraschim finden, ist es, von einem Peticha-Vers aus den Ketubim die Brücke zum Auslegungsvers aus der Tora zu schlagen.⁵ Die Rabbinen beschränken sich bei der Herstellung intertextueller Bezüge auf die biblischen Bücher, pseudepigraphie und apokryphe Schriften verschwinden aus dem Horizont der jüdischen Ausleger, mit einer Ausnahme: Ben Sira.⁶ Dieses Buch war lange in seiner Bedeutung diskutiert und steht den anderen Büchern der hebräischen Bibel näher als alle anderen Bücher, die nicht als Teil des Tanach akzeptiert wurden.

In diesem Beitrag werden Weish und Sir, zwei Bücher am Rande der Bibel, herangezogen, um ihre Bedeutung für die patristische und rabbinische Auslegung anhand von ausgewählten Beispielen zu beleuchten.⁷

Zur Methode: 1. Interessant wäre es, Themen aus Weish und Sir bei den Kirchenvätern⁸ und im Midrasch⁹ zu verfolgen, ohne sich auf wörtliche Zitate zu

⁴ Vgl. z. B. Daniel Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington, IN 1990.

⁵ Vgl. dazu Günter Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München ⁸1992, 242f.

⁶ Vgl. Alexander Samely, *Forms of Rabbinic Literature and Thought. An Introduction*, Oxford 2007, 32f.

⁷ Dass die Auswahl gerade auf diese beiden Bücher fällt, ist zu begründen. Die Auswahl von Weish hat forschungsbiographische Gründe: Bei der Quellenarbeit zu meiner Habilitation fiel mir die Bedeutung von Weish für die intertextuelle Auslegung der Kirchenväter auf. Diesem Phänomen will dieser Beitrag an konkreten Beispielen weiter nachgehen. Danach kam das Interesse für das in gewisser Weise parallele Phänomen der Verwendung von Ben Sira in rabbinischen Texten hinzu.

⁸ Unter „Kirchenvätern“ verstehe ich die gesamte patristische Literatur vom 2. bis zum 8. Jh. Zur zeitlichen Abgrenzung vgl. Siegmund Döpp/Wilhelm Geerlings, Vorwort zur dritten Auflage, *LACL* (32002) VIII, die die Patristik im Westen mit dem Tod Beda Venerabilis' (735) und im Osten mit dem Tod Johannes' von Damaskus (750) terminisieren. Diese Untersuchung beschränkt sich auf die Bibelauslegung der Kirchenväter. Dabei ist zu beachten, dass diese in verschiedensten Zusammenhängen und literarischen Gattungen, nicht nur in Kommentaren oder Homilien, sondern auch in Briefen, lehrhaften Traktaten etc. stattfand und Bibeltexte vielfältige Verwendung erfuhren.

⁹ Unter „Midrasch“ ist hier rabbinische Bibelauslegung zu verstehen, die in Midraschsammlungen redigiert und tradiert wurde. Vgl. zur Definition von Midrasch z. B. Gary G. Porton, *Defining Midrash*, in: Jacob Neusner (Hg.), *The Study of Ancient Judaism*, 1. Mishnah, Midrash, Siddur, New York 1981, 55–92; ders., *Definitions of Midrash*, in: Jacob Neusner/Alan J. Avery-Peck (Hg.), *Encyclopaedia of Midrash. Biblical Interpretation in Formative Judaism*, 1, Leiden 2005, 520–534; Marianne Grohmann, *Aneignung der Schrift. Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn 2000, 107–125.

beschränken, was allerdings auf methodische Probleme stößt. Das kann hier nur in sehr eingeschränktem Umfang geschehen. Im Wesentlichen muss sich dieser Beitrag auf nachweisbare Zitate beschränken, um darzustellen, welche Bedeutung Weish in der patristischen Bibelauslegung bzw. Sir im Midrasch hat.

2. Aus Platzgründen muss sich diese Darstellung auf die Rezeption der biblischen Texte in patristischen und rabbinischen Texten beschränken. Den Wurzeln der in Weish und Sir zum Ausdruck gebrachten Vorstellungen nachzugehen, etwa in der griechischen Literatur,¹⁰ oder Parallelen in apokryphen Texten zu entdecken, könnte durchaus weitere Erkenntnisse und Differenzierungen zu Tage fördern.

3. Aus denselben Gründen muss auch die Frage der Beziehungen zwischen patristischer und rabbinischer Bibelauslegung, speziell den Midraschim, ausgeblendet werden.¹¹ Die einzelnen Beispiele sollen je für sich betrachtet werden. Im Zentrum soll die Frage stehen, in welcher Weise Textstellen und Vorstellungen aus Weish und Sir Eingang in die patristische und rabbinische Literatur gefunden haben.

¹⁰ Vgl. zu den antiken Parallelen von Weish David Winston, *The Wisdom of Solomon* (AncB 43), Garden City, NY 1979; Helmut Engel, *Das Buch der Weisheit* (NSKAT 16), Stuttgart 1998; Hans Hübner, *Die Sapientia Salomonis und die antike Philosophie*, in: ders. u. a. (Hg.), *Die Weisheit Salomos im Horizont biblischer Theologie* (BThS 22), Neukirchen-Vluyn 1993, 55–81 (er konstatiert die Rezeption stoischen und platonischen Gedankengutes in Weish); speziell zu Weish 4,7–19: Armin Schmitt, *Der frühe Tod des Gerechten nach Weish 4,7–19. Ein Psalmthema in weisheitlicher Fassung*, in: Ernst Haag/Frank-Lothar Hossfeld (Hg.), *Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. FS Heinrich Groß* (SBB 13), Stuttgart 1986, 325–347.

¹¹ Vgl. zur Auslegung in Midrasch und bei den Kirchenvätern u. a.: Adam Kamesar, *Rabbinic Midrash and Church Fathers*, in: Jacob Neusner/Alan J. Avery-Peck (Hg.), *Encyclopaedia of Midrash. Biblical Interpretation in Formative Judaism*, 1, Leiden 2005, 20–40; Agnethe Siquans, *Midrasch und Kirchenväter. Parallelen und Differenzen in Hermeneutik und Methodologie*, in: Gerhard Langer/Constanza Cordoni (Hg.), *Narratology, Hermeneutics, and Midrash. Jewish, Christian, and Muslim Narratives from the Late Antiquity until the Modern Times* (Poetik, Exegese und Narrative 2), Göttingen 2014, 39–70; Marc Hirshman, *A Rivalry of Genius. Jewish and Christian Biblical Interpretation in Late Antiquity*, Albany, NY 1996; William Horbury, *Jews and Christians in Contact and Controversy*. Edinburgh 1998; Edward Kessler, *The Exegetical Encounter between the Greek Church Fathers and the Palestinian Rabbis*, *StPatr* 34 (2001), 395–412; Emmanouela Grypeou/Helen Spurling (Hg.), *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity* (Jewish and Christian Perspectives 18), Leiden 2009.

1. Das Buch der Weisheit Salomos bei den Kirchenvätern

Das Buch der Weisheit Salomos wird, ebenso wie Sir, bei den Kirchenvätern zitiert. Dabei steht es deutlich hinter prophetischen Büchern, den Psalmen oder dem Buch Genesis zurück, ist aber dennoch selbstverständlicher Bestandteil der Bibelauslegung. Ein Blick in die einzelnen Bände der *Biblia Patristica*¹² zeigt, dass Philo von Alexandrien beide Bücher immer wieder heranzieht (Weish 32x, Sir 11x),¹³ ebenso aber auch die frühen christlichen alexandrini-schen Exegeten, Clemens von Alexandrien, Origenes und Didymus der Blinde. Origenes wirkt auch auf Ambrosius ein, der sehr gerne aus Weish zitiert.¹⁴ Auch bei anderen Autoren finden sich zahlreiche Hinweise auf Weish (und Sir). Einigen ausgewählten Beispielen soll hier nachgegangen werden.

1.1 Das Umfeld: Philos Anspielungen auf Weish 4,8f.

Da Philos Exegese in vielseitiger Weise in der patristischen Bibelauslegung aufgegriffen wurde, soll ein Blick auf seine Schriften vorangehen, die Weish 4,8f.¹⁵ verwenden bzw. den dort ausgedrückten Grundgedanken wiedergeben (Anspielung).¹⁶

¹² Jean Allenbach (Hg.), *Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, 7 Bde., Paris 1975–2000. Philo wird deshalb hier behandelt, weil seine Schriften große Bedeutung für die patristische Exegese hatten. Seine Schriften wurden großteils im griechischen Original vom Christentum tradiert. Die jüdische Auslegung hingegen wandte sich zunehmend der rabbinischen Form der Bibelauslegung zu und überlieferte die Schriften Philos nicht. Siehe dazu Michael Mach, Philo von Alexandrien, TRE 26 (1996) 523–581. Mach bezeichnet mit Verweis auf David T. Runia Philo als „Kirchenvater *honoris causa*“ (529). Die Einleitung der *Biblia Patristica* zum Philo-Band stellt eindeutig klar, dass Philo dezidiert jüdisch war und sich so verstand, aber durch die Kirchenväter intensiv rezipiert wurde.

¹³ Vgl. Jean Allenbach (Hg.), *Biblia Patristica, Supplement. Philon d’Alexandrie*, Paris 1982. Allerdings handelt es sich dabei eher um Anspielungen oder gar gemeinsame Vorstellungen als um Zitate. Grundsätzlich stellt sich natürlich die Frage, ob Philo überhaupt aus Weish zitieren konnte, was von der Datierung von Weish abhängt. Vgl. dazu etwa Martina Kepper, *Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit. Studien zur Sprachgestalt und Theologie der Sapientia Salomonis* (BZAW 280), Berlin u. a. 1999. Vgl. auch Winston, *Wisdom* (Anm. 10) 59–63: 59: „[...] it is difficult to determine which of the two has the priority, nor can it be ruled out that both are drawing on common sources.“

¹⁴ Vgl. *Biblia Patristica* (Anm. 12) Bd. 6.

¹⁵ Weish 4,8f. (EÜ): „Denn ehrenvolles Alter besteht nicht in einem langen Leben und wird nicht an der Zahl der Jahre gemessen. Mehr als graues Haar bedeutet für die Menschen die Klugheit, und mehr als Greisenalter wiegt ein Leben ohne Tadel.“

¹⁶ Philo verwendet Weish 4,10f., die Stelle, die dann im Folgenden untersucht werden soll, nicht. Daher soll Weish 4,8 aus dem unmittelbaren Kontext herangezogen werden, um Philos Interpretation von Vorstellungen, die in Weish 4 behandelt werden, zu beleuchten. Zur Bedeutung Philos für die Interpretation von Weish vgl. die Anmerkung bei Schmitt, *Tod* (Anm. 10) 342,

In *De specialibus legibus* spielt Philo auf Weish 4,8 an.¹⁷ Nach den Worten des Mose erhält ein gerechter Herrscher, der sich an das Gesetz hält, langes Leben. Langes Leben bedeute aber wiederum nicht unbedingt viele Lebensjahre, sondern dass der Herrscher, auch wenn er sterbe, „unzerstörbare Erinnerungen“ seines hochherzigen Wesens hinterlasse. Das Stichwort μακροχρόνιον verweist auf Dtn 17,20 als Intertext, wo das lange Leben des Herrschers thematisiert wird. Die Interpretation, dass dieses lange Leben nicht unbedingt mit vielen Lebensjahren (πολυετη ζωήν) gleichzusetzen sei, erinnert an Weish 4,8, das der Editor auch in Fußnote 5 als Verweistext anführt. Darüber hinaus wird auf *Quis rerum divinarum heres sit* 290 verwiesen. Wie hier liegt auch dort der Schwerpunkt nicht – wie in Weish 4 – auf der Rechtfertigung Gottes angesichts des frühen Todes des Gerechten, sondern auf der Mahnung zur Tugend und zu einem philosophischen Leben: „Dem, der einen solchen Frieden hält, verheißt er [Mose] ein gutes Alter (καλὸν γῆρας); nicht freilich ein lang dauerndes Leben, sondern das Leben entsprechend der Einsicht (μετὰ φρονήσεως).“¹⁸ Philo erinnert damit daran, dass ein glücklicher Tag so viel bedeuten könne wie zahlreiche Jahre, ein „Licht, so kurz es sein mag, in der ewigen Dunkelheit“. Er deutet den Tod metaphorisch als schlechtes Leben.¹⁹ Über Abraham wird gesagt, dass er ein schönes Alter hatte (vgl. Gen 25,8: ἐν γῆρει καλῷ), obwohl er nicht so alt wurde wie seine Vorfahren. Hier steht also der Vorzug der Weisheit vor der Anzahl der Lebensstage im Vordergrund. Die Herausgeberin verweist für diese Stelle auf Aristoteles und stoischen Einfluss.²⁰ Damit ist ein erster Hinweis auf die Einbettung des Weisheitsbuches in der zeitgenössischen Philosophie gegeben.²¹ Dass Philo hier auf Weish 4,8 anspielt, wie die Biblia patristica annimmt, lässt sich nicht nachweisen, ist aber auch nicht ausgeschlossen, da Weish im alexandrinischen jüdischen Milieu angesiedelt ist. Möglicherweise liegt beiden Texten aber ein gemeinsamer Ursprung zugrunde.

Anm. 48. Er rechnet damit, dass Weish etwa 80 Jahre älter ist als Philo und betont die gemeinsame Herkunft aus der ägyptischen Diaspora. Siehe aber zu Bedenken diesbezüglich Anm. 13.

¹⁷ Philo von Alexandrien, *De specialibus legibus* 4,169 (OPA 25 Mosès) 308.

¹⁸ Philo von Alexandrien, *Quis rerum divinarum heres sit* 290 (OPA 15 Harl) 313.

¹⁹ Dieser Gedanke lässt sich auch in Weish 1,12 finden.

²⁰ Vgl. Philo, *her.* (Anm. 18), 41f. (Einleitung) sowie die Fußnote 4 zu dieser Stelle.

²¹ Vgl. dazu die in Anm. 10 genannte Literatur.

1.2 Weish 4,10f. im biblischen Kontext

Am Beispiel von Weish 4,10f. soll im Folgenden gezeigt werden, wie ein Gedanke aus Weish in der christlichen Auslegung Schule gemacht hat.²² Weish 4,10f. lautet in der LXX (Rahlfs): Εὐάρεστος θεῶ γενόμενος ἠγαπήθη καὶ ζῶν μεταξὺ ἀμαρτωλῶν μετετέθη. ἠρπάγη μὴ κακία ἀλλάξη σύνεσιν αὐτοῦ ἢ δόλος ἀπατήση ψυχὴν αὐτοῦ.²³ In der Vulgata werden diese beiden Verse folgendermaßen wiedergegeben: *Placens Deo factus dilectus et vivens inter peccatores translatus est. raptus est ne malitia mutaret intellectum illius aut fictio decipiat animam illius*. Der Abschnitt Weish 4,7–16 formuliert den Gedanken, dass der frühe Tod des Gerechten keine Strafe, sondern Rettung durch Gott bedeute. Der Gerechte werde zu seinem Schutz von Gott von der Erde weggenommen. Sein Tod wird damit positiv beurteilt. In V.10 und besonders V.11 ist diese Aussage konzentriert formuliert. Weish 4,17–20 thematisieren das Schicksal der Frevler.²⁴

Zunächst sollen die intertextuellen Verbindungen von Weish 4,10f. innerhalb der Bibel beleuchtet werden. Das Verb ἀρπάζω bedeutet „rauben“. Nur hier und in 1 Thess 4,17; 2 Kor 12,2–4 und Offb 12,5 kommt es im Sinne eines Wegnehmens aus der Welt vor, mit derselben Verbform wie in Weish nur noch in 2 Kor 12,2–4.²⁵

In Weish 4,10 ist also von einem Weggerissenwerden die Rede. Dort wird der Vorgang mit μετετέθε wiedergegeben. Sir 44,16 ist die einzige Stelle in der LXX, wo dieselbe Verbform im Griechischen vorkommt, dort bezogen auf Henoch.²⁶ Die einzige Stelle im Neuen Testament, an der sich die Form μετετέθε findet, ist Hebr 11,5. Hier ist ebenfalls von Henoch die Rede. Auch Gen 5,24, wo von der Entrückung Henochs die Rede ist, gebraucht dasselbe Verb, in der Form μετέθηκεν (lat. *tulit*).

Obwohl sowohl Gen 5,24 als auch Weish 4,7–16 die Vorstellung von einer Entrückung vermitteln, ist ein gravierender Unterschied festzustellen: Henoch wird „weggenommen“ und nicht mehr gesehen. Er kommt auch nicht wieder.

²² Weish 4,10f. wurde ausgewählt, weil sich hier sehr gut die Verbindung unterschiedlicher Texte aus dem Alten und dem Neuen Testament aufzeigen lässt.

²³ Die EÜ übersetzt: „Er gefiel Gott und wurde von ihm geliebt; da er mitten unter Sündern lebte, wurde er entrückt. Er wurde weggenommen, damit nicht Schlechtigkeit seine Einsicht verkehrte und Arglist seine Seele täuschte.“

²⁴ Zu dieser Gliederung vgl. Engel, Weisheit (Anm. 10) 92–97.

²⁵ Vgl. auch Apg 8,39, wo Philippus vom Geist hinweggerissen wird, allerdings von einem irdischen Ort zu einem anderen.

²⁶ Hieronymus ergänzt den Text und schreibt: *translatus est in paradiso*. Hier könnte er von 2 Kor 12,4 beeinflusst gewesen sein. Sir 44,16 (LXX) nennt Henoch ein „Beispiel der Umkehr für alle Generationen“.

Außerdem fehlt jede Angabe darüber, wo genau er sich aufhält. Er ist einfach nicht mehr da, aber es wird nicht gesagt, dass er gestorben ist. Weish 4,7–16 hingegen spricht von einer Person, die gestorben ist. In 2 Kor 12 wird Paulus entrückt, und zwar konkret in den „dritten Himmel“ bzw. „ins Paradies“. Er kehrt aber wieder auf die Erde zurück. Er entschwindet nicht völlig und ist auch nicht gestorben.

Gen 5,24 (Enoch), Weish 4,7–16 (der Gerechte) und 2 Kor 12,2–4 (Paulus) beschreiben also unterschiedliche Vorgänge, wobei Weish 4,7ff. mit Sir 44,16 und Hebr 11,5 das Verb μετετέθεε teilt, mit 2 Kor 12,4 das Verb ἠρπάγη. D. h. die Voraussetzungen wären vorhanden, Weish 4,7ff. intertextuell auf Enoch und auf Paulus zu beziehen. Ersteres wird, so kann gezeigt werden, in der patristischen Auslegung durchgeführt, Letzteres aber fast nicht. Grund dafür könnte sein, dass der Gerechte in Weish 4,7ff. gestorben ist, Paulus aber nicht (zu dem Zeitpunkt seiner Entrückung) bzw. dass das Entrücken, das „Entreißen“ in Weish im Unterschied zu 2 Kor Sterben bedeutet. Möglicherweise ist aber Weish 4,7ff. bereits vorher fest mit Enoch verbunden (s. u.). Einzig Irenäus verknüpft alle Bibeltexte, die in irgendeiner Form von Entrückung sprechen, und nennt dabei auch Paulus.

Auch moderne Kommentatoren sehen häufig in Weish 4,10 eine Anspielung auf Enoch, wobei vielfach die Unterschiede nicht bedacht werden.²⁷ Armin Schmitt vermerkt aber ausdrücklich, dass Enoch in der frühjüdischen Literatur nicht immer positiv beurteilt wurde, sondern mitunter auch seine sündhafte Seite herausgestellt wurde, weshalb ihn Gott aus dem Leben hinweggenommen habe, solange das Gute noch überwog. Weiters verweist er auf den Targum Onkelos, der Enochs Hinwegnahme als Tod deutet.²⁸ Stünde diese Vorstellung im Hintergrund von Weish 4,10f. und seinen Bezügen zu Enoch, wäre der Unterschied zwischen Texten, die vom Tod und von Entrückung sprechen, deutlich weniger gewichtig.

²⁷ Z. B. Engel, Weisheit (Anm. 10) 93f. Er begründet dies mit den lexikalischen Verbindungen zwischen Weish 4,10 und Gen 5,24; vgl. auch Hans Hübner, Die Weisheit Salomons (ATD.A 4), Göttingen 1999, 63. Vgl. auch Schmitt, Tod (Anm. 10) 347, der zwar zunächst den deutlichen textlichen Bezug zu Enoch vermerkt (334–338), ihn aber im Sinne einer Typisierung interpretiert: „Der Autor hat letztlich nicht den biblischen Enoch oder sonst einen bestimmten Gerechten vor Augen, sondern überindividuell-exemplarisch den Typ des Gerechten.“ Johann Pock, Sapientia Salomonis. Hieronymus’ Exegese des Weisheitsbuches im Licht der Tradition (Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz 89), Graz 1992, 183, hingegen verweist auf die grundlegenden Unterschiede (wie sie oben dargestellt wurden).

²⁸ Schmitt, Tod (Anm. 10) 337.

1.3 Weish 4,10f. in patristischen Texten²⁹

Im Folgenden sollen charakteristische Beispiele der Interpretation von Weish 4,10f. in der Patristik dargestellt werden, wobei keine Vollständigkeit angezielt ist.

1.3.1 Irenäus, Origenes, Didymus

Irenäus verteidigt die Möglichkeit, dass Menschen tatsächlich ein biblisches Alter erreichen können.³⁰ Sie können seiner Ansicht nach so alt werden, wie Gott will. Nun werden Henoch und Elija ins Spiel gebracht, die beide körperlich hinweggenommen wurden. Irenäus verwendet für Henoch das auch in Weish 4,10 gebrauchte Verb *translatus est* und ergänzt: *translationem justorum praemonstrans* („die Entrückung der Gerechten vorwegnehmend“). Damit liegt eine deutliche Anspielung auf Weish 4,10 vor. Die Entrückung des Elija, die sachlich parallel ist, wird bei Irenäus mit einem anderen Verb formuliert: *assumo*. In 2 Kön 2,11 findet sich *ascendo/ἀναλαμβάνω/הלל*.³¹ Irenäus spricht von den Händen Gottes, die Adam geformt haben und die ebenso den Menschen bewegen können, wohin sie wollen. Nun fragt Irenäus, wohin denn Gott den ersten Menschen gesetzt habe: natürlich ins Paradies, wie mit einem Zitat von Gen 2,8 belegt wird. Von hier ist es kein weiter Schritt mehr zu Paulus, der ebenfalls das Paradies erwähnt (2 Kor 12,3). Seine Entrückung wird nun behandelt. An dieser Stelle werden also alle „Fälle“ von Entrückung, die in der Bibel erwähnt werden, miteinander verbunden. Irenäus bewegt sich souverän in der vernetzten Welt des biblischen Textes und greift Fäden zwischen den einzelnen Textstellen auf, die deren Verbindung bestätigen und die Kompatibilität der verschiedenen Aussagen verdeutlichen, ja in seinen Augen wohl geradezu beweisen.

Von *Origenes* ist ein Katenenfragment zu Ijob 22,16a („die vor der Zeit dahingerafft wurden“) erhalten, in dem sich auch ein Zitat von Weish 4,13.14a findet.³² Der frühe Tod wird damit als frühe Vollendung gedeutet.

Didymus der Blinde verwendet im Koheletkommentar Weish 4,11, um Koh 2,3g zu erläutern: ἀριθμὸν ἡμερῶν ζωῆς αὐτῶν („die Zahl der Tage ihres Le-

²⁹ Vgl. auch Pock, *Sapientia* (Anm. 27) 187–191. Zu Weish 4,11 vgl. ebenda, 179–193; auf S. 183 bringt Pock eine Synopse der patristischen Zitate von Weish 4,11–14, die er anschließend im Einzelnen darstellt. Außer den hier dargestellten Autoren behandelt er auch Epiphanius von Salamis (S. 186, Weish 4,8–14 in Bezug auf Häretiker), Evagrius Ponticus (S. 191, Weish 4,12 als Warnung vor der Begierde) und Paulinus von Nola (S. 192, Trostmotiv).

³⁰ Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses* 5,5,1 (SC 153 Rousseau/Doutreleau) 60–62.

³¹ Während Hieronymus das hebräische Verb durch *ascendo* korrekt wiedergibt, verwendet die LXX inhaltlich abweichend *ἀναλαμβάνω*.

³² Origenes, *Fragmenta e catenis in Iob* (PG 17 Migne) 85A.

bens“). Wie lange jemand lebt, so Didymus, ist der Vorsehung (προνοίας ἔργον), dem göttlichen Richtspruch (θεία κρίσει) geschuldet. Diese Überlegung wird mit einem Zitat von Weish 4,11 untermauert.³³

1.3.2 Cyprian

Cyprian von Karthago spricht in *De mortalitate* über die christliche Vorstellung vom Tod.³⁴ Er deutet diesen als einen Übergang, über den man sich freuen solle, nicht trauern und weinen. Das Stichwort *translatio* führt ihn zu Henoch:

So finden wir schließlich, dass auch Henoch weggenommen wurde,³⁵ der Gott gefiel, so wie in Genesis bezeugt und in der göttlichen Schrift gesagt wird: ‚Und Henoch gefiel Gott und er wurde nicht mehr gefunden, weil Gott ihn weggenommen hatte‘ (Gen 5,24). [...] Aber auch durch Salomo lehrt der Heilige Geist, dass die, die Gott gefallen, früher von hier weggenommen (*eximi*) und schneller befreit werden, damit sie nicht, während sie länger in dieser Welt bleiben, durch die Berührungen mit der Welt verunreinigt werden: ‚Er wurde entrissen, damit nicht Schlechtigkeit seine Erkenntnis verkehrte. Denn seine Seele war Gott angenehm. Deswegen beeilte er sich, ihn mitten aus dem Unrecht herauszuführen.‘ (Weish 4,11a.14a) So eilt auch in den Psalmen die ihrem Gott mit geistigem Glauben ergebene Seele zu Gott, so wie geschrieben ist [...] (Ps 83,2.3a).³⁶

Weish 4,14 bietet mit dem Adjektiv *placita* einen Konnex zu Gen 5,24 *placuit*. Auch dieses Motiv verbindet die beiden Texte – wir finden diese Verbindung bei Hieronymus wieder. Die meisten anderen Exegeten begnügen sich mit V.11 (wobei natürlich nicht auszuschließen ist, dass sie auch die Fortsetzung in V.14 im Kopf haben). Der Gedanke der Bewahrung vor (moralischem) Übel steht im Vordergrund der Argumentation gegen die Trauer.³⁷

1.3.3 Johannes Chrysostomos

Er behandelt in *De Lazaro* die Frage, ob und wieviel Trauer für Christen angemessen sei. Trauer sei natürlich, aber ein Übermaß an Trauer ist für ihn Verrücktheit, Unvernunft und „von weibischem Geist“. Chrysostomos zitiert 1 Thess 4,12 und kritisiert explizit die Frauen, die in der Öffentlichkeit unmä-

³³ Gerhard Binder/Leo Liesenborghs (Hg.), Didymus der Blinde, Kommentar zum Ecclesiastes, 1,1 (PTA 25), Bonn 1979, 164.

³⁴ Cyprian, *De mortalitate* (CCL 3A Simonetti/Moreschini). Zu allen Zitaten Cyprians aus Weish (und Sir) vgl. Michael A. Fahey, *Cyprian and the Bible. A Study in Third-Century Exegesis* (BGBH 9), Tübingen 1971, 171–184. Cyprian zitiert elf verschiedene Stellen aus Weish, insgesamt finden sich 21 Zitate. Weish 4,11.14 zitiert Cyprian in seinem Werk *Ad Quirinium. Testimoniorum* 58 (CCL 3A Simonetti/Moreschini) 144 unter anderen Bibeltexten, die verdeutlichen sollen, dass man wegen des Todes nicht traurig sein solle, da die Welt voller Gefahren ist.

³⁵ *Translatum esse*: Das Verb findet sich in der Vulgata (die Cyprian aber natürlich noch nicht vorlag) in Weish 4,10 und Hebr 11,5, aber nicht in Gen 5,24.

³⁶ Cyprian, *De mortalitate* 23 (CCL 3A Simonetti/Moreschini) 29.

³⁷ Vgl. auch Schmitt, *Tod* (Anm. 10) 332–334.

ßig trauern, sodass sie die christliche Auferstehungshoffnung nicht bezeugen. Wenn sie an die Auferstehung glaubten, würden sie sich nicht so verhalten.

Sag mir, betrauerst du so den Verstorbenen? Weil er schlecht war? Dann sollte man aber dankbar sein, dass ihm die Schlechtigkeit abgeschnitten ist. Weil er gütig und gut war? Dann müsste man sich freuen, dass er schnell weggerafft wurde, bevor die Einsicht durch das Schlechte verkehrt wird (Weish 4,11), und er an einen Ort weggegangen ist, wo er in Sicherheit bleibt und keiner Veränderung verdächtig ist.³⁸

Ob er nun jung oder alt gestorben ist, die Christen und Christinnen sollen jedenfalls Gott loben und ihm danken. In diesem Zusammenhang wird das Zitat von Weish 4,11 in seinem ursprünglichen Sinn verwendet. Der Tod des Gerechten, sei er nun früh oder nicht, wird als Verbesserung seiner Lage verstanden. Dafür muss Gott gedankt werden, keinesfalls aber soll die Trauer überhandnehmen. Die Übertreibung der Trauer (in den Augen des Chrysostomos) bezeichnet dieser mehrfach als Schande. Weish 4,11 rechtfertigt den Gerechten sowie Gott. Hier wird der Vers gebraucht, um Trost zu vermitteln und den Tod eines guten Menschen richtig in das christliche Leben einzuordnen. In Weish 4 geht es um das rechte Urteil über den Verstorbenen sowie über Gott. Chrysostomos' Anliegen ist zunächst das angemessene Verhalten, das aber ebenfalls in einem richtigen Urteil über den Tod gründet.³⁹

1.3.4 Ambrosius

Wenn *Ambrosius* über den Tod des Satyrus spricht, geht es ihm wie Chrysostomos um Trost durch das rechte christliche Verständnis des Todes. Aus der Schrift *De excessu fratris Satyri* soll der Abschnitt 30 herausgegriffen werden, der ein explizites Zitat von Weish 4,11 enthält. Kurz zuvor spricht Ambrosius von der Auferweckung der Tabita nach Lk 7.

Zeitliche Auferweckung war für den nicht nöthig, dessen die Auferweckung für die Ewigkeit wartet. Wozu sollte er denn in diese elende, gefährvolle Armseligkeit zurückfallen, wozu sollte er zurückkehren in dieses beweinenwerthe Dasein, da wir uns ja vielmehr freuen müssen, daß er den drohenden Uebeln, den anstürmenden Gefahren entrissen ist? Wenn einstmals Niemand den Henoch beweinte, da er aufgenommen wurde, während doch der Erdkreis beruhigt war und die Kriege beendet [vgl. Gen 5,24]; wenn vielmehr nach dem Zeugnisse der Schrift der Prophet lobpreisend sprach: „Er ist weggenommen, damit die Bosheit nicht sein

³⁸ Johannes Chrysostomos, *De Lazaro* (PG 48 Migne) 1020,21 ; Übersetzung A. S. Derselbe Text findet sich in PG 63, 804, unter dem Titel *Ecloga de Morte*, Hom. XXXI.

³⁹ Zu hellenistischer Konsolationsliteratur, die vergleichbare Gedanken formuliert, vgl. die Literatur in Anm. 10. Hübner, *Weisheit* (Anm. 27) 63, verweist auf Plautus, *Bacchides* 4,7,18: *Quem di diligunt, adolescens moritur*. Engel, *Weisheit* (Anm. 10) 98–101, gibt einige Texte wieder, die diese Vorstellung ähnlich zum Ausdruck bringen. Schmitt, *Tod* (Anm. 10), listet verschiedene Vergleichstexte auf und diskutiert auch die unterschiedlichen Trostmotive in den antiken Texten und in Weish.

Herz verderbe:“ [Weish 4,11] um wie viel mehr müssen wir das jetzt sagen, wenn zu dem allgemeinen Elende dieser Welt noch das Unsichere der Zeit hinzutritt! Er ist weggenommen, damit er nicht in die Hände der Barbaren falle: er ist weggenommen, damit er nicht den Untergang des ganzen Erdkreises, das Ende der Welt, den Tod der Mitbürger, die Bestattung der eigenen Angehörigen, und damit er nicht – was bitterer als aller Tod ist – die Befleckung der heiligen Jungfrauen und Wittwen erlebe.⁴⁰

Während nach Weish 4,10f. der Gerechte vor der Verführung durch die Sünde um ihn gerettet wird („damit nicht Schlechtigkeit sein Herz verkehre“), scheint es bei Ambrosius eher um ein Verschonen des Heiligen zu gehen: Er wird davor bewahrt, all das (bevorstehende) Elend (weiter) mitanzusehen zu müssen.⁴¹ Der Text stellt einen Zusammenhang zwischen Henoch und Weish 4,11 her, indem letztere Stelle dezidiert als Aussage des „Propheten“, also des inspirierten Hagiographen, über Henoch verstanden wird. Hebr 11,5 legt eine solche Verbindung nahe, führt sie aber selbst nicht durch. Für Ambrosius scheint sie klar gewesen zu sein.

An weiteren Stellen, wo Ambrosius Weish 4,11 zitiert – im Lukaskommentar und in Psalmenerklärungen – findet sich überall die Verknüpfung von Henoch mit der Aussage von Weish 4,11. Ein Beispiel dafür: *Henoch qui raptus est, ne malitia saeculi mutaretur.*⁴² Die jeweiligen Auslegungszusammenhänge sind unterschiedlich, aber die enge Verbindung von Weish 4,11 mit Henoch zieht sich als Konstante durch.

1.3.5 Hieronymus

Hieronymus zitiert Weish 4,11.(13.)14 in vier Briefen.⁴³ Es geht jeweils um Trost in einem Todesfall. Wie Cyprian verbindet er V.11 mit V.14, dem Wohlgefallen Gottes, das der Grund dafür sei, die Seele aus dem sie umgebenden Unrecht wegzunehmen. Henoch allerdings wird bei Hieronymus nicht genannt, obwohl in ep. 39 an Paula einige Vorbilder des Glaubens erwähnt werden.⁴⁴ Möglicherweise nimmt Hieronymus den Unterschied zwischen Henoch, der lebend hinweggenommen wird, und dem Gerechten in Weish 4,11, der stirbt, wahr und verbindet deshalb diese beiden Texten nicht miteinander.

⁴⁰ Ambrosius, *De excessu fratris Satyri* 30 (PL 16 Migne) 1356. Übersetzung: BKV 1,13 Schulte.

⁴¹ Schmitt, *Tod* (Anm. 10), 339, verweist auf die Verbreitung dieses Motivs – Bewahrung vor Leid und Enttäuschung – in der antiken Literatur. Weish 4 hat diesen Aspekt nicht aufgegriffen.

⁴² Ambrosius, *Explanatio psalmorum XII*, ps. 45, 11 (CSEL 64 Petschenig) 337. Zu weiteren Zitaten von Weish 4,11 bei Ambrosius vgl. Pock, *Sapientia* (Anm. 27) 188–191.

⁴³ Hieronymus, *Ep. 39 Ad Paulam de morte Blesillae* 3 (CSEL 54 Hilberg) 298; *Ep. 60 Ad Heliodorum* 2 (CSEL 54 Hilberg) 550; *Ep. 75 Ad Theodoram Spanam de morte Lucini* 2 (CSEL 55 Hilberg) 31; *Ep. 79 Ad Salvinam* 2 (CSEL 55 Hilberg) 89.

⁴⁴ Hieronymus nennt Abraham, Mose, Jesaja, Petrus, Jakobus, Johannes, Paulus und sogar den Sohn Gottes, um darzulegen, dass alle Menschen sterben müssen.

1.3.6 Augustinus

Augustinus verwendet Weish in verschiedenen Schriften und nutzt Zitate aus diesem Buch, um dessen problematischen kanonischen Status er sehr wohl weiß, als Stützen seiner Argumentation.⁴⁵ Als erstes Beispiel sei eine Auslegung von Ps 86,5 (MT) angeführt, in der Augustinus die Frage der Erhörung oder Nicht-Erhörung von Bitten an Gott erörtert.

Und viel erbarmend. Denn nicht nur erbarmend, sondern *viel erbarmend* (*multum misericors*). Denn unsere Ungerechtigkeit ist im Überfluss vorhanden, auch dein Erbarmen ist im Überfluss vorhanden. *Und viel erbarmend bist du gegenüber allen, die dich anrufen.* Und was bedeutet, was die Schrift an vielen Stellen sagt: *sie rufen an, ich aber erhöere sie nicht* (sicherlich *erbarmend gegenüber allen, die dich anrufen*), wenn nicht, dass sie zwar anrufen, aber nicht ihn selbst anrufen? Über diese wird gesagt: *Gott rufen sie nicht an.* Sie rufen an, aber nicht Gott. Du rufst an, was du liebst; [...] Gott ist gut, wenn er gibt, was du willst. Was, wenn du etwas Schlechtes willst, ist er dann nicht *mehr* erbarmend, indem er nicht gibt? Sodann, wenn er nicht gibt, ist er dir dann nicht mehr Gott? Und du sagst: Wieviel habe ich gebeten, wie oft habe ich gebeten, und ich bin nicht erhört worden! Was hast du denn erbeten? Etwa den Tod deines Feindes. Was, wenn auch dieser deinen (Tod) erbeten hat? Der dich erschaffen hat, derselbe hat auch jenen (erschaffen). Du bist ein Mensch, ein Mensch ist auch jener. Gott aber ist Richter. Er hört beide, erhört aber nicht beide. Du bist traurig, weil du gegen jenen nicht erhört wurdest; freu dich, weil er nicht gegen dich erhört wurde. Ich, sagst du, habe das nicht erbeten; ich habe nicht den Tod meines Feindes erbeten, sondern das Leben meines Sohnes: Was habe ich Schlechtes erbeten? Du hast nichts Schlechtes erbeten, so wie du meintest. Denn was, wenn jener entrückt wurde, damit nicht Schlechtigkeit seine Einsicht verkehrte?⁴⁶

Augustinus zitiert hier Weish 4,11 im Zusammenhang eines moralischen Problems, das wohl auch hinter dem Weisheitstext steht: Warum sterben Gerechte in jungem Alter? Konkret geht es hier um das Erhören von Bitten durch Gott. Ist Gott barmherzig, wenn er die Bitte um das Leben des Sohnes nicht erhört? Augustinus rechtfertigt Gott mit dem Verweis auf Weish 4,11: Auch der Tod kann barmherzig sein, wenn er Schlechtes verhindert.

In *De correptione et gratia* bietet Augustinus eine kurze Auslegung des Verses, den er hier vollständig zitiert. Abschnitt 19 wird eingeleitet mit der Bemerkung: „Wir dürfen uns nicht wundern, dass wir seine unergründlichen

⁴⁵ Zum Buch der Weisheit bei Augustinus vgl. Anne-Marie La Bonnardière, *Biblia Augustiniana*. A. T. 3. *Le Livre de la Sagesse*, Paris 1970. Von Augustinus sind auch zwei Predigten zu Sir überliefert: Hubertus R. Drobner, *Augustinus von Hippo. Predigten zum Buch der Sprüche und Jesus Sirach (Sermones 34–41)* (Patrologia 13), Frankfurt a. M. u. a. 2004.

⁴⁶ Augustinus, *Enarratio in Ps. 85 (86),5* (CCL 39 Dekkers) 1182f., Übersetzung A. S. Augustinus führt diese Überlegungen noch weiter: Was ist aber, wenn der Sohn ein Sünder gewesen wäre usw.

Wege nicht ergründen können.“ Gott gibt den einen, den anderen nicht, aber die Gründe dafür sind für die Menschen nicht erkennbar. Weish 4,11 wird im Zuge der Fragestellung zitiert, warum Gott nicht die Menschen aus dem Leben wegnimmt, bevor sie sich dem Schlechten zuwenden. Augustinus’ Lösung lautet: Wir haben zu akzeptieren, dass wir es nicht wissen.⁴⁷

Mehrfach wird Weish 4,11 (in einer verkürzten Fassung ohne den zweiten Halbsatz) in *De praedestinatione sanctorum* zitiert.⁴⁸ Die Schrift ist in der antipelagianischen Polemik zu verorten und an Hilarius bzw. die Mönche von Marseille gerichtet. Die Mönche hatten offensichtlich Einwände gegen Augustinus’ Argumentation in *De correptione et gratia*.⁴⁹ Das Thema ist in beiden Schriften im Grunde das gleiche: Gott ist frei in seinem Willen und seine Entscheidungen sind nicht an menschliche Verdienste gebunden. In einem längeren Abschnitt kommt Augustinus immer wieder auf Weish 4,11 zurück. Er beginnt mit einem Verweis auf Cyprians *De mortalitate*, dessen Grundgedanken er wiedergibt. Cyprian folgend zitiert er Weish 4,11 (*ubi et illud testimonium ponit de libro Sapientiam: Raptus est ...*). Er verweist nun darauf, dass er diese Worte ebenfalls schon zitiert habe, dass dieser Schriftbeweis aber abgelehnt worden sei, weil er aus einem nicht kanonischen Buch stamme.⁵⁰ Dieser Hinweis macht deutlich, dass das Buch der Weisheit zwar verwendet wird, aber dennoch nicht denselben Status wie die „kanonischen“ Bücher besitzt.⁵¹ Darüber diskutiert Augustinus zunächst auch gar nicht, sondern er argumentiert auf der inhaltlichen Ebene. Er entgegnet, dass doch die Sache selbst völlig klar sei und kein Christ diesen Sachverhalt leugnen könne. Augustinus erörtert den Gedanken weiter und wiederholt das Zitat, dessen Bedeutung und Geltung (unabhängig vom kanonischen Status des Buches) er nunmehr erläutert hat. Sodann führt er seine Fragestellung zum Vorherwissen Gottes weiter aus.

Zu Beginn von Abschnitt 27 kommt Augustinus auf den kanonischen Status des Buches zurück:

Weil das so ist, darf die Ansicht des Buches der Weisheit nicht zurückgewiesen werden. Dieses verdiente, in der Kirche Christi vom Rang der Lektoren der Kirche Christi so lange Jahre gelesen zu werden und von allen Christen, von den Bischöfen

⁴⁷ Augustinus, *De correptione et gratia* 19 (CSEL 92 Suda) 239f.

⁴⁸ Augustinus, *De praedestinatione sanctorum* 26–29 (BA 24 Chéné) 540–552. Vgl. dazu La Bonnardière, *Biblia* (Anm. 45) 102f.

⁴⁹ Vgl. *Epistulae* 225 (Prosper von Aquitanien an Augustinus) und 226 (Hilarius von Marseille an Augustinus).

⁵⁰ *Fratres istos ita respuisse dixistis, tanquam non de libro canonico adhibitum* (BA 24, 542).

⁵¹ Vgl. dazu La Bonnardière, *Biblia* (Anm. 45) 42–57, bes. 55–57.

bis zu den letzten gläubigen Laien, den Büßern, den Katechumenen, mit der Verehrung göttlicher Autorität gehört zu werden.⁵²

Ausführlich verteidigt Augustinus seine Verwendung dieser Schrift und polemisiert gegen die Pelagianer. Dabei beruft er sich auf die Lesung des Buches in der Liturgie und die „alten Interpreten“, die ebenfalls dieses Buch benutzt hätten, die aber anonym bleiben. Namentlich bezieht er sich wieder auf Cyprian, aus dessen Abhandlung er nun einige Stellen wörtlich zitiert. Der letzte Abschnitt (29) führt nochmals mit Hilfe von Weish 4,11 diese These aus, dass nämlich Gottes Gnade völlig frei und ohne Verdienste gegeben wird, Polemik gegen die Pelagianer inklusive.⁵³

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Weish 4,10f. unterschiedlich gebraucht wird, dass sich aber bestimmte Tendenzen entwickeln: Durch Stichwortverbindungen und mittels anderer Bibeltexte wird Weish 4,10f. – wohl der Intention des Verfassers gemäß – mit Henoch verknüpft, selten mit Elija, noch seltener mit Paulus. Seit Cyprian wird der Vers verwendet, um christlicher Trauer das richtige Maß und den richtigen theologischen Rahmen zuzuweisen. Johannes Chrysostomos, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus zitieren Weish 4,11 ebenfalls im Zusammenhang des Trostes und der Zurückweisung übermäßiger Trauer, mit unterschiedlichen Schwerpunkten, immer aber unter Einbeziehung christlicher Auferstehungshoffnung. Damit wird ein weit verbreitetes Trostmotiv explizit im Rahmen christlicher Theologie gedeutet. Die Bewahrung vor Sünde, die in Weish 4,10f. angesprochen ist, wird mitunter durch die Bewahrung vor Leid ergänzt oder ersetzt.

Dabei greift aber einzig Ambrosius die intertextuelle Verbindung zu Henoch auf. Die Erweiterung des Bibelzitates durch V.14 findet sich hingegen außer bei Cyprian nur bei Hieronymus. Der Einzige, bei dem positiv nachweisbar ist, dass er auf Cyprian zurückgreift, ist Augustinus in *De praedestinatione sanctorum*, der Cyprian namentlich als Gewährsmann nennt und ihn wörtlich zitiert. Grundsätzlich ist auch damit zu rechnen, dass die Autoren Florilegien verwendeten, die die entsprechenden Bibelstellen zu den behandelten Themen enthielten.⁵⁴

Die Verwendung von Weish stellt im Kontext ethischer Unterweisung kein Problem dar, sehr wohl bestehen aber Vorbehalte hinsichtlich dessen Autorität in Lehrfragen. Das entspricht sowohl dem Status des Buches als deuterokano-

⁵² Augustinus, *De praedestinatione sanctorum* 27 (BA 24, 544).

⁵³ Auch in *De dono perseverantiae* 24 verwendet Augustinus Weish 4,11 in ähnlicher Weise (BA 24, 652).

⁵⁴ Für „Testimonien“, die Augustinus (nicht) verwendete bzw. die er in seine Werke integrierte, vgl. La Bonnardière, *Biblia* (Anm. 45) 110–142.

nisches als auch der Gattung des Weisheitsbuches in seiner didaktischen Intention als lehrhafte Schrift.

1.4 Weish 7,27 als Hintergrund einer Identifikation von Weisheit und Prophetie

Weish 7,27 bringt folgenden Gedanken zum Ausdruck: „[...] Von Geschlecht zu Geschlecht tritt sie in heilige Seelen ein und schafft Freunde Gottes und Propheten“ (EÜ).⁵⁵ Die Weisheit, nicht der Geist, wird hier explizit als Ursache für die Prophetie angesprochen. Weish 7,22 verbindet allerdings Weisheit und Geist, insofern der Geist in der Weisheit sei (ἐν αὐτῇ πνεῦμα). Wir finden die Verbindung von Weisheit und Prophetie, die sonst biblisch nicht belegt ist, implizit in einem Text von Clemens von Alexandrien wieder, in dem Mirjam statt Prophetie (wie üblich und aus Ex 15,20 zu erheben) Weisheit zugesprochen wird:

Diese Vollkommenheit können sowohl Männer als auch Frauen in gleicher Weise erlangen. So zum Beispiel Mose, aber nicht er allein. [...] Aber auch Judit war vollkommen unter den Frauen. Sie bat bei der Belagerung der Stadt die Ältesten, um zum Heerlager der Fremden hinauszugehen. Sie verachtete jede Gefahr, für ihre Heimat begab sie sich selbst zu den Feinden, im Glauben an Gott: Gerade eine Frau nahm den Lohn des Glaubens, den sie als Preis davontrug vom Feind des Glaubens. Sie wurde Herrin über das Haupt des Holofernes. Wiederum ist auch Ester vollkommen im Glauben. Sie rettete Israel vor der tyrannischen Macht und vor dem grausamen Satrapen. Eine Frau allein, aufgerieben durch Fasten, stellte sich entgegen gegen die unzähligen gut ausgerüsteten Rechten⁵⁶ und löste den gewalttätigen Beschluss durch den Glauben auf: Und sie zähmte ihn, sie drängte Haman zurück und bewahrte Israel durch die vollkommene Bitte bei Gott unversehrt. Ich übergehe schweigend Susanna und die Schwester des Mose: die eine war Mitstreiterin mit dem Propheten und die erste von allen Frauen, die entsprechend der Weisheit bei den Hebräern geachtet werden, die andere ging im Übermaß der Ehrbarkeit auch bis zum Tod und blieb, von den ungezügelten Liebhabern verurteilt, eine standhafte Zeugin der Reinheit.⁵⁷

Clemens nennt hier Vorbilder der Vollkommenheit und bringt als erstes Beispiel Mose, der immer wieder als eine der herausragenden Gestalten Israels erscheint, auch als Vorbild für Christen. Dann aber kommt er auf vollkommene Frauen zu sprechen: Judit, Ester, Susanna und Mirjam, die Schwester des Mose

⁵⁵ LXX (Rahlf's): Καὶ κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει. Vulgata: ... *et per nationes in animas sanctas se transfert amicos Dei et prophetas constituit.*

⁵⁶ Damit sind die zum Kampf bereiten rechten Arme gemeint.

⁵⁷ Clemens von Alexandrien, Stromata 4,19,119,1 (SC 463 Le Boulluec) 252f., Übersetzung A. S. Das vierte Buch der Stromata widmet sich der Beschreibung der Märtyrer/innen und des/der Vollkommenen, die beide von Liebe bestimmt sind.

und seine Mitstreiterin. Clemens sieht sie als Anführerin der Frauen und spricht den Hebräerinnen ausdrücklich Weisheit zu. Mirjam, eine vollkommene unter den Frauen, ist Führungspersönlichkeit und weise Frau. Weish 7,27 schreibt der Weisheit zu, sie schaffe „Freundinnen und Freunde der Gottheit und [...] Prophetinnen und Propheten“ (so die Übersetzung der „Bibel in gerechter Sprache“). Die Prophetie steht damit in engstem Kausalzusammenhang mit der Weisheit, die hier an die Stelle des Geistes bzw. mit dem Geist in engste Verbindung tritt. Als Alexandriner kennt Clemens ohne Zweifel die dort beheimatete jüdische Weisheitstradition, die auch in der christlichen Theologie weiter gepflegt wurde. Weish 7,27 wird nicht zitiert, könnte aber im Hintergrund dieser Formulierung stehen, obwohl das natürlich nicht nachweisbar ist.

Cyrrill von Alexandrien verfasste einen Kommentar zum Joëlbuch. In der Auslegung von Joël 3,1f. konstatiert er die Erfüllung dieser Verheißung in der Urkirche. Joël 3,1f. spricht von Söhnen und Töchtern, von Alten und Jungen, von Sklaven und Sklavinnen. Die Rede von den Alten und Jungen und ihre unterschiedliche Prophetie verdeutlicht Cyrrill am Beispiel von Paulus, der bereits alt ist (Apg 16), und dem jungen Hananias (Apg 9,10f.).

Er sagt, dass die Alten also Träume träumen, die Jungen aber Visionen sehen werden. Das alte Alter nennt er, ganz so wie ich meine, das, das einen Vorsprung in der Beschaffenheit der Tugend hat und das darüber hinaus liegt, das so durch leuchtende Taten (*λαμπροῖς κατορθώμασι*) ergraut ist, sich auszeichnet durch höchst vollendete Klugheit und bewundert wird: ein solcher war auch Paulus, der im Traum einen Mann von den Makedoniern schaute, der bat und sagte: ‚Geh nach Makedonien und komme uns zu Hilfe‘ (Apg 16,9). Hananias aber, von denen, die im Glauben erprobt waren, schaute eine Vision über Paulus selbst. Weil er ja nach Damaskus kam, ihm Christus auf dem Weg erschien, dann im Lichtblitz die Sicht geraubt wurde, wurde er durch Christus geheilt. Es ist aber wiederum so geschrieben: ‚Es war aber in Damaskus ein Jünger namens Hananias. Und der Herr sagte zu ihm in einer Vision: Steh auf, geh zur sogenannten Geraden Straße, und suche im Haus des Juda einen mit Namen Saulus, aus Tarsus‘ (Apg 9,10f.). Hörst du, wie er in der Vision zu Hananias redete? Denn er war alsbald mannhaft im Glauben und jugendstark in der Haltung und hatte eine kraftvolle Erkenntnis hin zum Guten, er war ungebrochen zur Heilung, offensichtlich aber der spirituellen. Im Traum aber schien dem Paulus der Makedonier Bitten vorzubringen, er war nämlich von alter Gesinnung, greise an Vernunft und erfüllt von der Weisheit von oben.⁵⁸

Die prophetische Traumvision des Paulus, von der in Apg 16 erzählt wird, wird der Weisheit zugeschrieben. Wenngleich in der Auslegung der Joëlstelle vom Geist die Rede ist, wird Paulus als erfüllt von Weisheit beschrieben. Dahinter steht die Vorstellung, die auch in Weish 7,27 ausgedrückt ist: Die Weisheit schafft Propheten. Aber auch Weish 4,8f. kann mitgehört werden, wo von

⁵⁸ Cyrrill von Alexandrien, Joëlkommentar (PG 71 Migne) 380D–381C.

der Qualifikation des Alters durch Weisheit die Rede ist. Auch Cyrill dürfte das Weisheitsbuch bekannt gewesen sein.

1.5 Zusammenfassend zur patristischen Auslegung von Weish

Wie diese wenigen ausgewählten Texte zeigen, wird das Buch der Weisheit Salomos von den patristischen Autoren zitiert und für unterschiedliche Argumentationen verwendet, besonders in pastoralen und moralischen Zusammenhängen bzw. als Erläuterung anderer Bibelstellen. Bei Augustinus zeigt sich, dass der Gebrauch des Weisheitsbuches als Argument in theologischen Fragen nicht selbstverständlich ist, sondern dass von den Gegnern Zweifel an der Autorität des Buches angemeldet werden, das nicht als kanonisches, wenngleich als in der Kirche gebrauchtes angesehen wird. Die letzten beiden Beispiele zeigen, dass, auch wenn nicht alle inhaltlichen Ähnlichkeiten ausdrücklich auf das Weisheitsbuch zurückgeführt werden können, so doch die theologischen und philosophischen Vorstellungen, die diesen zugrunde liegen, weit verbreitet sind.

2. Das Buch Ben Sira im Midrasch

Von den Apokryphen ist Sirach das einzige Buch, das in der rabbinischen Bibelauslegung zitiert wird. Sonst kommen nur Schriften des Tanach zu Wort. Als Beispieltext soll der Midrasch Rabba dienen, da er ausführliche Bibelauslegungen bietet und viele Zitate aus anderen als den jeweils behandelten Bibeltexten enthält.⁵⁹ Die Verweise auf Ben Sira halten sich zahlenmäßig in Grenzen, dennoch sind solche zu finden.

Ein methodisches Problem muss vorweg angesprochen werden: Der hebräische Sirachtext ist nur mehr fragmentarisch erhalten. Daher ist es schwierig, die genauen Entsprechungen auszumachen. Die Textgeschichte von Sir ist zudem nicht unkompliziert. Daher müssen Schlussfolgerungen auf den von den Rabbinen bzw. den Redaktoren verwendeten Text mit größter Vorsicht gezogen werden bzw. sind Textveränderungen ebenfalls nur mit Vorbehalt zu konstatieren. Hier sollen diese Probleme nur kurz angesprochen werden. Im Mittelpunkt steht die Frage nach dem Status des Sirachbuches im Midrasch Rabba.

⁵⁹ Zu den einzelnen Midraschim, zu Inhalt, Entstehung, Datierung und Überlieferung vgl. Stemberger, Einleitung (Anm. 5).

2.1 *Genesis Rabba 10,6*

GenR 10,6⁶⁰ diskutiert in der Auslegung von Gen 2,1 das letzte Wort dieses Verses: Was bedeutet **צבא**?⁶¹ Der Midrasch versteht **צבא** in dem Sinne, dass alles, was Gott geschaffen hat, einen bestimmten Zweck erfüllt. Sehr oft wird in diesem Abschnitt aus dem Buch Ijob zitiert (Ijob 14,14; 7,1; 38,33.31.32). In der Auslegung zu Ijob 7,1 („Ist nicht Kriegsdienst des Menschen Leben auf der Erde? Sind nicht seine Tage die eines Tagelöhners?“ EÜ) werden Kreaturen genannt, die Gott dazu geschaffen habe, die Menschen zu bestrafen: Bären, Löwen, Schlangen, Skorpione. Der darauf folgende Abschnitt wird mit einem Zitat aus Sir eingeleitet (Sir 38,4.7): „Gott bringt aus der Erde Heilmittel hervor (V.4a), durch diese heilt der Arzt die Wunden und der Apotheker mischt die Mischung (V.7).“

GenR: אלוה העלה סמים מן הארץ ... בהם הרופא מרפא את המכה ורוקח את המרק.
 Ms. B:⁶² אל מארץ מוציא תרופות ... בהם רופא יניח מכאוב וכן רוקח עושה מרקחת

Die beiden Texte unterscheiden sich in Syntax und Lexematik deutlich voneinander. Sinngemäß stimmen sie aber miteinander überein, wobei der Text von Ms. B dem LXX-Text in Wortfolge und Wortwahl näher erscheint. Die Einleitung in GenR „Ben Sira sagte ...“ entspricht der Einleitung, die auch die Meinungen der Rabbinen einführen. Der Text setzt fort mit „Rabbi Simon sagte ...“. Danach folgen weitere Aussagen von Rabbinen, die das Thema diskutieren. Der Sohn des Sirach wird hier also wie ein weiser Lehrer behandelt, dessen Meinung zitiert und dann durch die späteren Rabbinen korrigiert, relativiert, ergänzt wird. Das heißt, Sir wird nicht als Bibeltext zitiert.

2.2 *Genesis Rabba 91,3*

In GenR 91,3⁶³ wird Gen 42,4f. ausgelegt. Wie so oft, entfernt sich die Debatte im Midrasch doch beachtlich vom Bibeltext. Es geht – anlässlich des Getreidekaufs – um das Thema der Danksagung für das Essen. R. Jeremia stellt die Frage, ob das Dankgebet auch zusammen mit jemandem gesprochen werden könne, der (nur) Gemüse gegessen hat. Dazu wird eine Geschichte erzählt, deren Protagonisten Simeon b. Schetach und König Jannai sind. In einer Diskus-

⁶⁰ Julius Theodor/Chanoch Albeck (Hg.), *Midrash bereshit rabba. Critical Edition with Notes and Commentary*, Jerusalem 1965, 78f.; engl. Übersetzung: Harry Freedman (Hg.), *Midrash Rabbah. Genesis I*, London 1939, 74.

⁶¹ Gen 2,1 (MT): **ויכלו השמים והארץ וכל־צבאם**. EÜ: „So wurden Himmel und Erde vollendet und *ihr ganzes Gefüge*.“ ELB: „... *all ihr Heer*.“

⁶² Ms. B zu Sir 38,4.7 gibt folgenden Text wieder: Salomon Schechter/Charles Taylor, *The Wisdom of Ben Sira*, Cambridge 1899.

⁶³ Theodor/Albeck, *Midrash* (Anm. 60) 1116f.; Freedman, *Midrash* (Anm. 60) 836.

sion zwischen beiden muss sich Simeon rechtfertigen, weil er – anscheinend – König Jannai hintergangen hat: Letzterer hat 450 Opfertiere bezahlt, Simeon hingegen nicht. Er hat also seinen Teil nicht beigetragen. Simeon antwortet mit einem Zitat aus dem Buch (!) Ben Sira, und zwar Sir 11,1: „Halte sie (die Weisheit) in Ehren und sie wird dich erhöhen und dich zwischen Fürsten sitzen lassen.“ Simeon erklärt sodann, dass sein Anteil die Weisheit sei, der Anteil Jannais die Opfertiere. Er habe also sehr wohl seinen Beitrag geleistet.

Anders als der Text konstatiert, stammt der erste Teil des Zitats (סלסלה ותרוממך) aus Spr 4,8. Es dürfte sich also um eine Kombination von Spr 4,8a und Sir 11,1b handeln, die aber hier unter dem Namen des Ben Sira überliefert ist. Ben Sira wird an dieser Stelle nicht als Lehrer der Weisheit zitiert, sondern explizit als Buch. Das Zitat ist hebräisch in einem aramäischen Kontext, was den Zitatcharakter zusätzlich unterstreicht. In seiner nächsten Antwort an Jannai zitiert Simeon Koh 7,12. Sir und Koh werden demnach in unmittelbarer Nähe zueinander zitiert. Sie werden wohl auch inhaltlich in enger Verbindung zueinander gesehen. Bemerkenswert ist, dass das Kohelelzitat ohne Quellenangabe, eingeleitet lediglich durch „es steht geschrieben“, wiedergegeben ist. Könnte es sogar sein, dass dieses Zitat als Aussage Ben Siras verstanden wird?

Weiters stellt sich die Frage, inwieweit der Midrasch den Text verändert hat. Der LXX-Text lautet: *Σοφία ταπεινοῦ ἀνυψώσει κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ ἐν μέσῳ μεγιστάνων καθίσει αὐτόν*. Das heißt, das erste Verb, das der Midrasch gebraucht, fehlt hier, wohingegen der Midrasch das „Haupt des Armen“ weglässt. Ein Blick in die Synopse von Beentjes⁶⁴ zeigt, dass der Vers in Ms. A und B (allerdings mit Lücke) erhalten ist.⁶⁵ Hier lautet der Text: *ובין נדיבים תשיבנך*. In GenR hingegen wird der Vers 11,1b folgendermaßen zitiert: *ובין נגידים תושיבך*. Trotz der Divergenzen – wie immer sie sich erklären lassen – bleibt festzuhalten, dass GenR hier Sir 11,1b als Bibeltext zitiert.

2.3 *Leviticus Rabba 33,1*

In LevR 33,1⁶⁶ wird Lev 25,14 ausgelegt („Wenn du deinem Stammesgenossen etwas verkaufst oder von ihm etwas kaufst, sollt ihr einander nicht übervortei-

⁶⁴ Pancratius C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (VT.S 68), Leiden u. a. 1997, 36.

⁶⁵ Zu den Texten der einzelnen wiedergegebenen Manuskripte vgl. Beentjes, *Ben Sira* (Anm. 64) 13–19. Ms. A zu Sir 11,1 folgt E. N. Adler, *Some Missing Chapters of Ben Sira*, JQR 12 (1900), 466–480. Ms. B gibt den Text von J. Schirmann, *Dappîm nôs'pîm mittôk Seper ben-Sîra*, Tarbiz 29 (1959-1969), 125–134 wieder.

⁶⁶ Mordecai Margulies (Hg.), *Midrash Wayyikra rabbah*, 4, Jerusalem 1958, 657; engl. Übersetzung: Judah J. Slotki, *Midrash Leviticus Rabbah*, London 1939.

len“ EÜ). Das Übervorteilen (ינה hi.) wird in der folgenden Auslegung als „unterdrücken“ oder „verletzen durch Worte“ verstanden. In diesem Sinne erscheint als erstes Schriftzitat Spr 18,21a: „Tod und Leben stehen in der Macht der Zunge.“ Sodann wird die Übersetzung von Aquila bemüht, danach Ben Sira zitiert (Sir 28,12): כבת בה כבת, רקק בה בערה, נחלת נפה בה בערה. „Wenn jemand eine glühende Kohle vor sich hat und darauf bläst, dann brennt sie; wenn er darauf spuckt, erlischt sie.“⁶⁷ Für Sir 28,12 wurde bis jetzt kein hebräischer Text gefunden.⁶⁸ Nach dem Sirachzitat folgen die Meinungen einiger Rabbinen. Sir wird hier – chronologisch sachgemäß – zwischen die Bibelzitate und die rabbinischen Aussprüche gestellt. An dieser Stelle dient das Zitat dazu, einen behaupteten Sachverhalt mit autoritativen Texten zu untermauern. Ben Sira wird also zweifellos eine gewisse Autorität zugesprochen, wobei nicht ganz klar ist, ob als Bibeltext oder Weisheitslehrer.

2.4 *Ecclesiastes Rabba* 7,12

In EcclR 7,12⁶⁹ werden wie in GenR 91,3 Koh 7,12 und Sir 11,1 miteinander verbunden. Ebenso findet sich hier die Erzählung über R. Simeon und König Jannai in einer etwas veränderten Version. Insbesondere die Argumentation und die dabei verwendeten Bibelzitate sind in anderer Reihenfolge angeordnet. Das Verhältnis von Sir und Koh wird umgekehrt: Zuerst wird der auszulegende Vers Koh 7,12 zitiert,⁷⁰ nach einer Frage sodann Sir 11,1, in derselben Kombination mit Spr 4,8 wie in GenR. Auch die Pointe der Erzählung unterscheidet sich. Sie wird hier aus dem Sirachzitat bezogen:

„Warum hast du mich betrogen?“ fragte der König. „Gott behüte!“ antwortete er, „ich habe dich nicht betrogen; sondern du hast mit deinem Geld bezahlt und ich mit meinem Lernen, wie geschrieben steht: Denn wie Geld beschirmt, so beschirmt auch Weisheit (Koh 7,12).“ „Warum hast du dich zwischen König und Königin gesetzt?“ Er antwortete: „Es steht im Buch des Ben Sira geschrieben: Rühme sie [die Tora/Weisheit] und sie wird dich erheben und dich zwischen Fürsten sitzen lassen (Spr 4,8a/Sir 11,1b).“ Der König sagte zu ihm: „Siehst du, wie ich dich ehre?“ Er antwortete: „Nicht du, sondern mein Lernen verschafft mir Respekt, wie geschrieben steht: Rühme sie und sie wird dich erheben.“

An dieser Stelle wird Sir wie ein biblisches Buch behandelt.

⁶⁷ LXX-Text: ἐὰν φυσήσῃς εἰς σπινθῆρα ἐκκαήσεται καὶ ἐὰν πύσῃς ἐπ’ αὐτόν σβεσθήσεται. Die EÜ übersetzt nach der LXX: „Bläst du den Funken an, flammt er auf; spuckst du darauf, so erlischt er.“

⁶⁸ Vgl. Beentjes, *Book* (Anm. 64), *Index*; Friedrich V. Reiterer, *Zählsynopse zum Buch Ben Sira* (*Fontes et Subsidia ad Bibliam pertinentes* 1), Berlin u. a. 2003, 170.

⁶⁹ Shlomo Davidowits (Hg.), *Midrash rabah ha-mevo’ar*. 3. *Kohelet Rabah*, Jerusalem 1993, 393; engl.: Abraham Cohen, *Midrash Ecclesiastes Rabbah*, London 1939, 190f.

⁷⁰ „Denn wie Geld beschirmt, so beschirmt auch Weisheit“ (rev. Lutherübersetzung 1984).

2.5 *Ecclesiastes Rabba 12,12*

In EcclR 12,12⁷¹ hingegen wird vor nicht-biblischen Büchern gewarnt und dabei ausdrücklich Ben Sira genannt.

Im Übrigen (mehemah), mein Sohn, lass dich warnen! Es nimmt kein Ende mit dem vielen Bücherschreiben (Koh 12,12). (Lies:) Verwirrung (mehumah), denn wer auch immer mehr als 24 Bücher [der Bibel] in sein Haus bringt, bringt Verwirrung in sein Haus, wie z. B. das Buch des Ben Sira und das Buch des Ben Tagla (Tigla?).

Das letztere Buch ist nicht erhalten. Obwohl im selben Midrasch weiter oben Sir wie ein biblisches Buch zitiert wird, wird es hier klar als nicht biblisch qualifiziert und davor gewarnt. Die unterschiedlichen Urteile über Sir könnten sich dem redaktionellen Charakter des Midrasch als Sammlung von Traditionen verdanken, der unterschiedliches Material und damit auch unterschiedliche Ansichten vereint.

2.6 *Zusammenfassend zur rabbinischen Auslegung von Sir*

In den oben besprochenen Texten wird Ben Sira als eine Autorität zwischen Tanach und Rabbinen, also gleichsam zwischen schriftlicher und mündlicher Tradition behandelt. Die Einleitung ist entweder „Ben Sira sagte“ oder „im Buch des Ben Sira steht geschrieben“. Die zuletzt behandelte Stelle allerdings stellt die Autorität des Buches in Frage, was das Kohelet-Kolophon ja möglicherweise tatsächlich beabsichtigte.⁷² Sir ist das einzige apokryphe/deuterokanonische Buch, das im Midrasch Bedeutung hat und überhaupt verwendet wird.

3. Ergebnis

Die wenigen Beispiele, die in diesem Beitrag vorgestellt werden konnten, zeigen deutlich, dass auch Schriften „am Rande der Bibel“ ihre Autorität besaßen, wengleich diese nicht von allen in gleicher Weise anerkannt wurde. Die Kirchenväter verwendeten selbstverständlich Weish (und Sir) als Bücher der heiligen Schrift, die Rabbinen zitierten Ben Sira. Beide Bücher brachten offensichtlich Gedanken und Vorstellungen zum Ausdruck, die auch weiterhin von Bedeutung waren und für die Weish und Sir wichtige Textzeugnisse darstellten. Gerade in diesen Büchern, die im hellenistischen jüdischen Kontext zu verorten sind, finden auch antikes Schulwissen, Philosophie und allgemein

⁷¹ Davidowits, Midrash (Anm. 69) 636; engl.: Cohen, Midrash (Anm. 69) 314f.

⁷² Vgl. etwa Elisabeth Birnbaum/Ludger Schwienhorst-Schönberger, Das Buch Kohelet (NSK.AT 14/2), Stuttgart 2012, 274.

verbreitete Vorstellungen Eingang in die jüdische und von da aus in die christliche Lebensweisheit und Ethik.⁷³

Der biblische „Kanon“⁷⁴ ist damit zwar der privilegierte Kontext für intertextuelle Bezüge, aber keineswegs der einzige. Auch dafür geben diese Textbeispiele beredtes Zeugnis. Dass besonders in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung ein „Kanon“ noch keineswegs außer Diskussion stand sowie dieses Konzept in der historischen Rückfrage auf Grenzen stößt, zeigt sich ebenfalls deutlich. Entscheidend für die Verwendung von Weish bei den Kirchenvätern dürfte gewesen sein, dass hier ein (wenngleich umstrittenes) biblisches Buch vorlag, das weit verbreitete philosophische Vorstellungen unterschiedlicher Art vermittelt, die gut in die frühchristliche Erfahrungs- und Lebenswelt passten. So konnte es vermieden werden, pagane Autoren zu zitieren. Zugleich verlieh der quasi-kanonische Status von Weish den Aussagen größere Autorität, auch wenn manche diese anzweifeln. Offensichtlich wurde Weish auch unproblematisch in Einklang mit den anderen biblischen Schriften gesehen. Ähnliches dürfte über die Verwendung von Sir in rabbinischen Midraschim zu sagen sein. Sir tritt – ob als Gelehrter oder als „biblisches“ Buch – als Autorität auf, deren Aussagen auf einer Linie mit rabbinischen Vorstellungen liegen und in keinem Widerspruch zur Bibel gesehen wurden – wiederum bestätigt die Ausnahme die Regel.

⁷³ Vgl. Kepper, *Bildung* (Anm. 13) 204: „Wie die Analyse der Sapiientia zeigt, hat innerhalb dieser Schrift keine kommentarlose Übernahme hellenistischer Ideen stattgefunden. Vielmehr hat ein literarisch gebildeter Autor versucht, die alttestamentlichen Aussagen über Gott und das Schicksal des Menschen in seiner Zeit auszusagen. Die Schrift verdankt sich diesem Adaptionprozeß hellenistischer Vorstellungen, die auf den unterschiedlichsten Wegen Einzug in das jüdische Denken gefunden haben.“ Vgl. auch die in Anm. 10 genannten Werke.

⁷⁴ Der Begriff wird hier in Anführungszeichen verwendet, um seine Problematik nicht auszublenden. Dennoch scheint aber ein Corpus von Schriften existiert zu haben, die verwendet wurden, wenngleich einige davon nicht undiskutiert waren, und die gleichzeitig von anderen Schriften, die keine Beachtung oder sogar Ablehnung fanden, abgegrenzt wurden. Vgl. dazu auch Gallagher, *Scripture* (Anm. 1).