



Christian Kurzewitz

Weisheit und Tod

Die Ätiologie des Todes in der Sapientia Salomonis
(TANZ, 50)

Tübingen: Francke 2010. 194 S. €49,00
ISBN 978-3-7720-8349-5

Franz Josef Backhaus (2013)

Das vorliegende Buch stellt die überarbeitete Fassung einer von Prof. Dr. Reinhard Feldmeier betreuten Dissertation dar, die im Wintersemester 2007/2008 von der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen angenommen wurde. Hauptthema der Arbeit ist die Erklärung (Ätiologie) des Todes in der Sapientia Salomonis, ein Thema, das in jüngerer Zeit vor allem von Michael Kolarcik S.J. in seiner 1991 erschienenen Dissertation „The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6. A Study of Literary Structure and Interpretation“ ausführlich behandelt wurde. Bevor Christian Kurzewitz (nachfolgend mit „K.“ abgekürzt) sein Hauptthema anhand von Weish 1,11-2,24 dem Leser ausführlich erschließt, führt er nach einer allgemeinen Einleitung (S. 11-12) in den kulturellen Kontext ein, in dem diese frühjüdische Weisheitsschrift entstanden ist (S. 13-26), um anschließend wichtige Einleitungsfragen zum gesamten Buch zu behandeln (S. 27-45). Danach folgt eine von K. erstellte Übersetzung von Weish 1,11-2,24 (S. 47-49).

Hinsichtlich des kulturellen Kontextes skizziert K. zunächst den Ursprung des alexandrinischen Judentums seit der Perserzeit, um anschließend die politische und soziale Lage der Juden darzustellen. Die Sonderstellung, die die Juden in Alexandria aufgrund ihrer Teilautonomie (Stichwort „Politeuma“) und der auch unter der römischen Herrschaft seit Augustus bestätigten Sonderrechte wie Befreiung von der römischen Kultpraxis und vom Militärdienst genossen, führten zu latenten Aversionen unter den nichtjüdischen Einwohnern. Hier ist vor allem die ägyptische Bevölkerung zu nennen. Diese Aversionen brachen in offene Pogrome aus als unter den Juden sich die Bestrebungen verstärkten, zusätzlich zu der Sonderstellung auch noch das volle alexandrinische Bürgerrecht zu erringen, was u.a. die Befreiung von der Kopfsteuer zur Folge gehabt hätte. Hier sind vor allem die Pogrome unter Kaiser Caligula im Jahr 38 n.Chr. zu nennen. Aber auch in den nachfolgenden Jahrzehnten gab es immer wieder blutige Auseinandersetzungen, die letztlich zur weitgehenden Zerstörung der jüdischen Diasporagemeinde in Alexandria zu Beginn des 2. Jh. n.Chr. führten.

Dass die Juden in einer Metropole wie Alexandria auch in religiöser Hinsicht sprachfähig bleiben wollten, zeigt sich anhand der Ausdrucksweisen und –formen des Weisheitsbuches, die eine hohe Bereitschaft zur Akkulturation ausdrücken, wobei aber „alle Integrationsbestrebungen immer vom unabrückbaren Standpunkt der Tora aus betrieben“ (S. 21) werden. Das frühe Christentum konnte auf diese jüdische Sprachkompetenz in religiösen Dingen mit ihren Denkmustern zurückgreifen, sodass man rückblickend mit K. von einer „Praeparatio Evangelica“ sprechen kann (S. 25).

Im Rahmen der Einleitungsfragen verortet K. aufgrund von philologischen Beobachtungen das Weisheitsbuch nach Alexandria ad Aegyptum. Bei dem Verfasser, der anonym bleibt, handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um einen Juden, der neben seiner Verwurzelung in der jüdischen Tradition auch griechische Bildung in ihrer hellenistischen Ausprägung erfahren hat. Nicht zuletzt wegen den häufigen Antonomasien schließt K. auf einen jüdischen Adressatenkreis des Weisheitsbuches, den er in der jüdischen Diasporagemeinde in Alexandria sieht (S. 33). Möglicherweise verbinden sich mit diesem Adressatenkreis verschiedene Intentionen, indem man den Frommen durch das Buch Trost zuspricht, die Jungen und Wankelmütigen ermahnt und indem man um die Abgefallenen erneut zugunsten der jüdischen Religion wirbt. In Aufnahme älterer Forschungsergebnisse (u.a. C.L.W. Grimm, J.M. Reese) plädiert K. anhand der von ihm aufgeführten neun Beobachtungen für die Einheitlichkeit des Weisheitsbuches. Gattungsmäßig ordnet K. das Weisheitsbuch als *Protrepikos* (Werbeschrift) ein, auch wenn dafür nur vage Kriterien beigebracht werden können. Zeitlich datiert K. das Buch in die Mitte des 1. Jh. n.Chr. Die drei Buchteile Weish 1,1-6,21; 6,22-11,1 und 11,2-19,22 bilden nicht nur aufgrund ihrer zeitlichen Einordnung in Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit, sondern auch wegen des durchgehenden Motivs der Gerechtigkeit eine funktionale Einheit.

Den Hauptteil der Untersuchung bildet eine minutiöse Exegese von Weish 1,11-2,24. Dabei legt K. den Schwerpunkt auf die thematische Einleitung 1,11-15 und auf die beiden Rahmenstücke 1,16-2,1a und 2,21-24 der ersten Gottlosenrede in Weish 2,1b-20.

Die thematische Einleitung spiegelt nach K. eine neuartige Synthese von griechisch-hellenistischem und jüdischem Denken wider. Paradigmatisch kann dies anhand der Schöpfungsterminologie, der Seelenkonzeption und der ontologischen Sprache in Weish 1,11-15 gezeigt werden. Die ethische Dimension des Abschnitts äußert sich in den Verbindungen von „Gerechtigkeit“ und „Unsterblichkeit“ (1,15) und von „Murren“ und „Tod“ (1,11). In Aufnahme der von M. Kolarcik S.J. vertretenen doppeldeutigen Sprechweise von „Tod“ im Weisheitsbuch meint auch nach K. der Terminus „Tod“ in diesem Abschnitt nicht die generelle geschöpfliche Vergänglichkeit, sondern den absoluten Tod i.S. einer eschatologisch zu verankernden ewigen Gottesferne (S. 65ff). Einen solchen Tod hat Gott als Schöpfer bei der Erschaffung der Welt und des Menschen nicht intendiert (Weish 1,13f).

Da K. in der thematischen Einleitung Vorentscheidungen hinsichtlich der Seelenkonzeption, der ontologischen Sprache im Weisheitsbuch und der Deutung des Todesphänomens vornimmt, soll seine Argumentation an dieser Stelle etwas näher untersucht werden:

Zunächst fällt auf, dass K. mithilfe von Wortfeldern einen engen Zusammenhang von Weish 1,11-15 mit 1,16-2,24 nachweist. Allerdings fehlt die Gegenprobe. Wie hängt Weish 1,11-15 mit 1,1-10 zusammen? Auch hier gibt es Wortfelder, sodass von vielen Spezialisten des Weisheitsbuches angenommen wird, dass sich das Proömium von Weish 1,1-15 erstreckt, wobei ab 1,11 schon Themen anklingen, die dann ab 1,16 inhaltlich entfaltet werden. K. scheint aber ein Proömium nur bis 1,10 anzunehmen, sodass 1,11-15 als Übergangstext mit Scharnierfunktion zwischen Proömium und der ersten Gottlosenrede fungiert (S. 79). Hätte K. die Gegenprobe gemacht, wäre er zu einem anderen Ergebnis gekommen.

Hinsichtlich der Seelenkonzeption, der ontologischen Sprache im Weisheitsbuch und der Deutung des Todesphänomens nimmt vor allem Weish 1,11 (besonders der letzte Satz 1,11d) eine Schlüsselstellung in der Deutung von K. ein: „und der Mund, der lügt, tötet die Seele“ (Übersetzung K.). Nach K. liegt entsprechend dem griechischen Terminus *psyché* ein Leib-Seele-Dualismus vor (S. 62). Allerdings kommt in Weish 1,11-15 kein griechischer Terminus für „Körper“ wie z.B. *soma* vor. Vielmehr steht *psyché* in diesem Abschnitt absolut, was sicherlich auch Rückwirkungen auf die Semantik des Wortes hat. Selbst wenn wie in Weish 1,4 *psyché* und *soma* in einem Bikolon vorliegen, kann das entsprechend der Poesie so gedeutet werden, dass der Mensch in seiner Ganzheit stilistisch unter den beiden Aspekten von „Seele“ und „Körper“ betrachtet wird, wobei „Seele“ und „Körper“ jeweils als *pars pro toto* für den ganzen Menschen stehen können (synonymer Parallelismus

Membrorum) oder perspektivisch zusammen den ganzen Menschen meinen (synthetischer Parallelismus Membrorum). Auch Weish 1,11-15 ist in Poesie abgefasst und zusammen mit dem Satz „Denn ein verborgener Ruf wird nicht ohne Konsequenzen dahingehen“ legt sich entsprechend einem synthetischen Parallelismus als Wortbedeutung von *psyché* eher eine weite Bedeutung nahe wie z.B. „Leben“. Dafür spricht auch, dass *psyché* ohne Artikel steht, K. allerdings mit Artikel übersetzt. M.E. ontologisiert K. an dieser Stelle vorschnell von einer (mittel-)platonischen Philosophie her und berücksichtigt zu wenig die Gesetzmäßigkeiten jüdischer Poesie. So gelangt er zu einer Seelenkonzeption, die sich in Spitzensätzen wie „Zudem wird die platonische Seelenlehre in diesem Kontext adaptiert und erhält Einzug in die Septuaginta“ (S. 177) ausdrückt. Dies ist allerdings durchaus hinterfragbar.

Dass *psyché* durchaus die Bedeutung „Leben“ haben kann, zeigt die sprachlich fast gleiche Wendung von Weish 1,11d in Sir 21,2. Für diese Bedeutung spräche dann auch der semantische Anschluss von Weish 1,11d an Weish 1,12a („in der Verirrung eures Lebens“) und Weish 1,13b („am Vergehen der Lebenden“).

K. begründet sein Verständnis von Weish 1,11d auch mit Weish 2,23 und 6,18, indem er dort jeweils die Unvergänglichkeit der Seele ausgedrückt findet. Dies ist aber eindeutig falsch, denn in Weish 2,23 steht nicht *psyché*, sondern *ánthropos* und in Weish 6,18 fehlt jeder Hinweis auf *psyché*, sodass sich auch hier ein Verständnis wie in Weish 2,23 nahelegt. Ein von K. angenommener synonyme Gebrauch von *psyché* und *ánthropos* in Weish 2,23 scheitert daran, dass hier nicht ein eschatologischer Kontext vorliegt, so die Annahme von K., sondern aufgrund der intertextuellen Bezüge zu Gen 1,26f ein schöpfungstheologischer Kontext. Andererseits widerspricht sich K. auf S. 144f selbst, wenn er von der Schöpfungsbestimmung des Menschen (nicht der Seele!) zur Unvergänglichkeit spricht.

Weitere Beobachtungen und Argumente könnten beigebracht werden, die die von K. vertretene Seelenkonzeption und die von ihm beobachtete Ontologisierung der Sprache in Weish 1,11-15 in Frage stellen. Hier bedarf es m.E. ausführlicher Analysen über das gesamte Buch hinweg, die besonders auch Weish 8,19f; 9,15 im Blick haben, wobei die poetische Stilistik immer berücksichtigt werden muss.

Zur Todesthematik ist im Zusammenhang mit Weish 1,11d noch dieses zu sagen: Durch sprachliche Gewalt (Lüge, Verleumdung) kann durchaus das physische Leben eines unschuldig Anderen zerstört werden bis hin zum Tod (Selbstjustiz, Suizid). Darauf hat wiederholt Helmut Engel hingewiesen. Insofern muss sich Weish 1,11d nicht auf den Lügner oder Verleumder zurückbeziehen und damit seinen absoluten Tod, der sich nach seinem biologischen Tod in einer ewigen Gottesferne äußert, meinen. Die tödliche Gewalt in der ersten Gottlosenrede gegen Schwache und vor allem gegen den Gerechten wäre hierfür ein Beispiel. Somit gibt es neben der schöpfungsmäßigen Vergänglichkeit (biologischer Tod) und dem absoluten Tod (ewige Gottesferne) auch das Phänomen des gewaltsamen physischen Tod in Weish 1,11-15 (besonders 1,12f). Diesen Aspekt sieht K. so nicht, obwohl bei ihm das Gewaltthema immer wieder anklingt.

Zentraler Vers für die erste Ätiologie des Todes ist nach K. Weish 1,16. Fast schon ein erotisches Verhältnis entwickeln die Gottlosen zum Tod („begehrten ihn“) und gehen ein Bündnis mit ihm ein. Der letzte Satz des Verses („weil sie es wert sind, ihm anzugehören“) drückt dann den Doppelaspekt des Todes aus: einerseits stehen die Gottlosen auf der Seite des Todes und praktizieren ihn durch ihre tödlichen Gewalttaten, andererseits fällt der Tod als Straftod in Form einer ewigen Gottesferne auf sie zurück, nachdem sie gestorben sind. Auf ironische Weise bewahrt sich damit auch die Ansicht der Gottlosen, die sie anschließend in der ersten Gottlosenrede in Weish 2,1b-5 von sich geben. Hier zeigt sich deutlich, dass das falsche Verständnis von der geschöpflichen Vergänglichkeit, indem der biologische Tod als absolutes Ende aufgefasst wird, die tödliche Gewaltbereitschaft der Gottlosen gegenüber anderen Menschen gebiert und damit ihren absoluten Tod besiegelt. So verwirken die Gottlosen ihre Unvergänglichkeit zu der jeder Mensch von Gott hin erschaffen ist (Weish 2,23) und die er durch ein Leben nach der Tora einlösen kann (Weish

6,18). Unvergänglichkeit und damit verbunden die Unsterblichkeit gründen also nicht in einer präexistenten und unsterblichen Seele entsprechend der (mittel-) platonischen Philosophie, sondern im Halten der Tora (nómos) und im Praktizieren der Gerechtigkeit (dikaiosýne).

Die zweite Ätiologie des Todes, die sprachlich mit der ersten verbunden ist, unterscheidet sich inhaltlich erheblich von dieser: „Weder Gott noch die Gottlosen (Sap 1,16) werden in Sap 2,24 für das Hineintreten des Todes in die Welt verantwortlich gemacht, sondern der Neid des Teufels“ (S. 152). Da diesen Tod nur die Gottlosen erfahren (sprachlicher Rückbezug von Weish 2,24b zu 1,16d), kann es sich bei ihm nicht um die geschöpfliche Vergänglichkeit handeln, die ja alle Menschen trifft. Insofern plädiert K. hier für den eschatologischen Tod, „d.h. die ewige Gottesferne“ (S. 170). Allerdings könnte m.E. hier auch der gewaltsame und damit physische Tod mitgemeint sein, der letztlich die Gottlosen in die Gottesferne treibt (Anspielung auf Kain in Weish 10,3 und damit auf Gen 4?). Anscheinend reicht die erste Ätiologie des Todes dem Verfasser nicht aus. So deutet Weish 2,24 den Tod in mythischer Weise auf eine teuflische Macht hin, die über das Denken, Reden und Handeln der Gottlosen hinausgeht (S. 174).

Neben den informativen Exkursen zu *psyché*, *dikaiosýne*, *mystérion* und *Satan / Teufel im Neuen Testament* regt die Untersuchung in vielen Bereichen zum Weiterdenken an. Leider fehlen die obligatorischen Register am Ende dieser Studie, was sicherlich dem praktischen Gebrauch im wissenschaftlichen Alltag nicht förderlich ist.

Zitierweise Franz Josef Backhaus. Rezension zu: *Christian Kurzewitz. Weisheit und Tod. Tübingen 2010* in: bbs 5.2013
<http://www.biblische-buecherschau.de/2013/Kurzewitz_Weisheit.pdf>.