Franz Böhmisch

Spiegelungen der Seele und Gesichter

Traumkritik im Sirachbuch

[14] Denn einmal redet Gott / und zweimal, man achtet nicht darauf.
[15] Im Traum, im Nachtgesicht, / wenn tiefer Schlaf auf die Menschen fällt, / im Schlummer auf dem Lager,
[16] da öffnet er der Menschen Ohr / und schreckt sie auf durch Warnung ...

(Ijob 33,14–16 (EÜ)[1]

Träume treiben Menschen um, gerade auch in der rational durchgestalteten Welt von heute. Viele Menschen können sogar eine Situation in ihrem Leben benennen, in der das Nachdenken über einen Traum eine Lebensentscheidung herbeiführte. Die Deutung von Träumen, wofür die Psychoanalyse seit Freud und Jung erneut den Boden bereitet hat, wird in den letzten Jahren auch in der christlichen Pastoral als Chance gesehen.[2]

Eugen Drewermann hat in seinem Werk über „Tiefenpsychologie und Exegese" sogar versucht, aus der Psychologie des Traumes und der Funktion von Träumen in den Religionen eine neue Methodik der Exegese abzuleiten und diese radikal gegen die Bibelauslegung der Gegenwart gestellt, soweit er sie kennengelernt hat. Polemisch meint er eine „Umkehrung des Standpunktes" postulieren zu müssen: „mit dem Traum, nicht mit dem Wort ist zu beginnen."[3] In einem Abschnitt über den Traum als Grundlage archetypischer Erzählungen und als Gottesoffenbarung in der Bibel setzt er mit dem Bibeltext aus Ijob 33,14–16 an und meint, dass der Traum

> „die zentrale Form der Gotteserfahrung darstellte. Wohl rechnet jenes Zitat aus dem Buche Ijob bereits damit, dass die ursprüngliche Wertschätzung des Traumes der üblichen Missachtung anheimgefallen ist, nach welcher Träume nichts als Schäume sind; aber der Mensch schädigt sich nach

---

[1] Übersetzungen biblischer Texte stammen vom Autor; ansonsten mit EÜ gekennzeichnet für: Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, hg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands u.a., Stuttgart 1980.

[2] Vgl. Frenschkowski/Morgenthaler, Traum. Einen guten geschichtlichen Überblick bietet auch Näf, Traum.

[3] Drewermann, Tiefenpsychologie, 92.

> Meinung dieser Bibelstelle durch die Verachtung seiner Träume selbst – er überhört Gott, wenn er auf seine Träume nicht mehr hört!"[4]

Die biblischen Texte stehen der Möglichkeit von Träumen als Gotteserfahrungen grundsätzlich positiv gegenüber. Eigentümlich ist jedoch an Drewermanns Ansatz, den wir als symptomatisch für einen mentalitätsgeschichtlichen Wandel in Gesellschaft und Kirche nehmen können, dass die traumkritischen Positionen in der Bibel und das „traumkritische Stratum"[5] weitgehend ignoriert werden. Die biblischen Texte, die am heftigsten gegen Träume polemisieren, finden sich in Sir 34,1–8 und Sir 40,5–6, und sie argumentieren interessanterweise psychologisch, so dass eine Auslegung auch für die Gegenwart Einsichten verspricht.

1. Grundlagen in der Anthropologie des Ben Sira

Oda Wischmeyer hat die psychologischen Ansätze bei Ben Sira unter der treffenden Überschrift „Seelenleitung" analysiert.[6] Ben Sira ist der klassisch alttestamentlichen Anthropologie verpflichtet, welche die Motivationen, Affekte und Strebungen des Menschen in der נפש bündelt. Die griechische Übersetzung des Sir verwendet meist (wie deutsche Bibelübersetzungen analog ja auch) sowohl für נפש (*nefesch* = Strebungszentrum) wie לב (*lēb* „Herz") die Übersetzung ψυχή (Seele) und ebnet damit die Unterschiede ein. Der לב (Herz) kann mit נפש in großen Teilen synonym gehen, unterscheidet sich jedoch darin, das Verstandeszentrum des Menschen zu sein.

> „Dieser נפש eignet eine dynamische Struktur. Das Selbst wird von Sirach nicht als fester und einheitlicher Kern des Menschen verstanden, sondern als das innere Tätigkeits- und Neigungszentrum, das zwischen den Polen des Sich-Zugrunde-Richtens (20,22) und des Sich-der-Weisheit-Hingebens (51,20 MS B) hin- und hergerissen wird. Die נפש ist ganz Strebung, Richtung – woraufhin, ist offen."[7]

Mit der נפש, „jenem inneren Kräfteensemble, das den Menschen ausmacht", ist bei Ben Sira die Kreatürlichkeit des Menschen in seiner Orientierungslosigkeit ausgedrückt, welcher nun der לב mit der Orientierung an Weisheit und Gottesfurcht eine Richtung

---

[4] Drewermann, Tiefenpsychologie, 101. Doch sollte man beachten, dass in Ijob 33,14–18 Elihu spricht und „Antwort" gibt auf Ijobs Klage über das Übel der Träume in Ijob 7,13–14. Dieser „Dialog der Traumtexte im Ijobbuch" steht also unter dem dialektischen Vorbehalt, der das ganze Ijobbuch kennzeichnet.

[5] Vgl. Frenschkowski/Morgenthaler, Traum, 36.

[6] Wischmeyer, Kultur, 201–247.

[7] Ebd., 210.

geben soll. Daraus resultiert eine „Kultur des Herzens"[8] mit dem Herz als dem Verstandeszentrum, das sich an der Weisheit orientieren muss und damit die destruktiven Tendenzen der נפש eindämmen und die kreativen Tendenzen der נפש entfalten muss.

Die Bedeutung des לב als Verstandeszentrum bei Ben Sira ist am Deutlichsten in Sir 37,13–14 ausgedrückt, wo die EÜ als Übersetzung das Wort „Gewissen" dafür verwendet:

> 37,13 Doch achte auch auf den Rat deines Gewissens. Wer ist dir treuer als dieses?
> 14 Das Gewissen des Menschen gibt ihm bessere Auskunft als sieben Wächter auf der Warte.

Wiederholt schärft Ben Sira in der Tradition der Weisheitsliteratur ein, dass die irrationalen Strebungen des Menschen durch die Ausrichtung an Weisheit, Tora und Gottesfurcht gesteuert werden müssen.

> „Sirach steht in dieser Diskussion ganz eindeutig und betont auf der Seite des Rationalen. Medizinische Einsichten in die somatische Bedingtheit schlechter und schwerer Träume rücken Sirach zudem inhaltlich in die Nähe des hippokratischen Traktats ‚Über die Diät' und sind ein Zeugnis für sein ärztliches Interesse. [...] Dass Sirach unter den Träumen gerade die Angst- und Verfolgungsträume erwähnt, gehört zu seinem psychologisch-ärztlichen Realismus."[9]

In 30,22–25 diagnostiziert Ben Sira die Auswirkungen eines zufriedenen seelischen Zustands („Herzensfreude") auf den Schlaf und das ganze Leben und die destruktiven Tendenzen von Kummer, Sorge und Ärger, denen man von vornherein wehren soll. Sir 30,23 verdichtet dies im Ausdruck פת נפשך ופייג לבך „Überrede dich (= deine Nefesch) und erfreue dein Herz".

In 31,19–21 gibt er Anweisungen über den Umgang mit (negativen) Auswirkungen von Gastmählern auf den Schlaf. Anders als in Sir 40 und 34 geht es hier um den ruhigen Schlaf der Weisen gegenüber dem verängstigten Schlaf der Frevler. Der Schrecken im Schlaf (wie in Spr 3,24–25) ist generell jedoch ein wesentlicher Zug in der Sicht des Schlafes auch bei Ben Sira, so dass bei ihm sowohl psychologische wie physiologische Einflüsse auf den Schlaf bedacht sind. Vor diesem Hintergrund wollen wir nun die beiden traumkritischen Texte bearbeiten.

2. Die Mühsal des Lebens und die Träume (Sir 40,1–11)

Sir 40,5–8 hat den Vorteil, dass neben dem griechischen und syrischen Text auch eine hebräische Textform weitgehend erhalten ist. Wir setzen daher bei Sir 40 an, um den

---

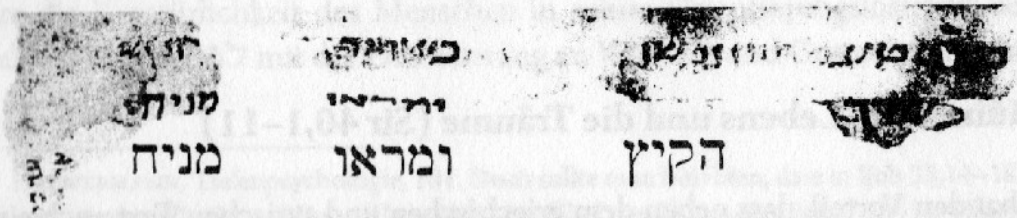
[8] Ebd., 213.
[9] Ebd., 222.

Text und die Psychologie hinter Sir 34 und 40 auch von der hebräischen Terminologie her verstehen zu können. Der Erhaltungszustand des Textes ist leider in allen Textformen sehr schlecht. Lutz Schrader hat eine ausführliche Textkritik und Auslegung zu Sir 40,1–11 geliefert, die als grundlegend für diesen Abschnitt verwendet wird.[10]

Übersetzung von Sir 40,1–7

[1] Große Mühsal hat Gott geschaffen und ein schweres Joch den Menschen auferlegt
Vom Tag seines Herauskommens aus dem Schoß der Mutter / bis zum Tag seiner Rückkehr zur Mutter allen Lebens.
[2] Ihre Grübeleien und die Furcht des Herzens, / der Gedanke der Erwartung bis zum Tag des Todes.
[3] Von dem, der auf dem hohen Thron sitzt, / bis zu dem, der in Staub und Asche sitzt,
[4] von dem, der die Krone und den Stirnreif trägt, / bis zu dem, der ein Kleid aus Fellen trägt:
[5] Zorn, Neid, Sorge und Angst, / Furcht vor dem Tod, Zank und Streit.
Und zur Zeit seiner Ruhe auf dem Lager, / verstört der nächtliche Schlaf seine Erkenntnis.
[6] Ein wenig, einen Augenblick, hat er Ruhe, / zwischen den Schrecken müht er sich ab,
beunruhigt von einer Schauung seiner Seele, / wie ein Flüchtender, der dem Verfolger entrinnt.
[7] Zur Zeit der Bedrängnis ist er aufgewacht, / sich wundernd über die Furcht vor nichts.

40,2 ist vermutlich durch Homoioarkton hebräisch völlig ausgefallen[11] und ist daher aus Gr und Syr zu rekonstruieren. Die Ursprungs-Bedeutung von ἐπίνοια προσδοκίας ist schwer auszumachen. 40,3 ist לבש in Ms. Bm durch Beeinflussung aus Ijob 7,5 aus dem ursprünglichen לישב entstanden, לשוב durch Vers 2 und Fehllesung verursacht. In 40,5c belegt Ms. Bm דעתו, das als חשנה דעתו auch der Übersetzung in Gr. zu ἀλλοιοῖ γνῶσιν αὐτου von der Wurzel שנה „verändern" zugrunde lag. Wenn man שנה pi. „verstören, in den Wahnsinn treiben" zugrunde legt, ergibt sich obige Übersetzung. 40,6b ist in allen Versionen stark verderbt und hier in der Rekonstruktion von Peters geboten.[12] 40,7a wird der hebr. Text mit הקיץ zugrunde gelegt (siehe unten). 40,7b: מניח ... ומראו „und sein Sehen/Gesicht ... Ruhe" scheint im Syrischen in „und er sah" reflektiert zu sein, doch ist keine plausible Interpretation möglich, weshalb im zweiten Stichos auf den griechischen Text rekurriert wird.



[10] Schrader, Leiden, 205–221.
[11] Ebd., 206.
[12] Vgl. Peters, Text, 391.

Die Lesarten des hebr. Textes von Sir 40,7 unterscheiden sich auch in den modernen Textausgaben (Vattioni, Beentjes, Akademieausgabe Jerusalem)[13] sehr stark, weshalb eine Vergewisserung beim Faksimile hilfreich ist. Der Ausschnitt aus dem Faksimile von 1901 zeigt Sir 40,6c–7 am unteren Rand des Blattes in Ms. B.[14] Von ומראו kann man ca. die halbe Höhe deutlich lesen. An diesem Wortbestand gibt es keinen Zweifel. Am Ende von 7a sind sich die ersten Entzifferer der Sirachhandschriften in Oxford, die noch das Original bzw. Fotografien vor dem Überkleben mit einer dünnen Papierschicht verwenden konnten,[15] während die Faksimileausgabe den Zustand nach der Überklebung wiedergibt, darin einig, dass der obere Teil des Schluss-Zade klar zu erkennen ist. Die Lesung der oberen Horizontalen von הקיץ durch Smend ist am Facsimile nachvollziehbar, wenn auch nicht begründbar, Segal diskutiert die Lesart מקיץ (ptz. hif.).[16] L. Schrader stellt fest, dass sowohl Gr wie Syr 40,7 im Präteritum übersetzen, was mit dem sperrigen הקיץ konform geht. Es könnte sein, dass hier ein Konsekutivtempus והקיץ verlorenging, wie es zweimal in Jes 29,8 (EÜ) vorliegt:

והיה כאשר יחלם הרעב והנה אוכל והקיץ וריקה נפשו
Wie wenn ein Hungriger träumt, dass er isst, dann aber aufwacht und immer noch hungrig ist …

Die dominante Rolle der Träume in Sir 40 unter den Übeln dieser Welt sticht ins Auge. In Sir 39 hatte Ben Sira entfaltet, dass alle Werke Gottes gut sind, dass selbst Übel wie „Feuer, Hagel, Hunger und Pest" (Sir 39,29) ihren Wert haben und Gott zu Gebote stehen (Sir 39,31). In Sir 40,1–11 ergänzt Ben Sira diese positive Sicht der Schöpfung durch eine pessimistische Sicht in seiner Anthropologie. Eine ähnliche Diskrepanz, ja Aporie stellt Oda Wischmeyer im ganzen Buch fest: „Der aufs Höchste gesteigerte Lobpreis Gottes schafft eine tiefe Melancholie in Bezug auf den Menschen."[17] Beschreibt Ben Sira in 17,1–10 in einer Auslegung von Gen 1 die Gottebenbildlichkeit des Menschen, so reflektiert er zugleich auf den Menschen als „Staub und Asche, dessen Leib schon zu Lebzeiten verwest" und der endet bei „Maden, Geschmeiß und Gewürm" (10,11). Ben Sira wechselt hier von objektiver externer Betrachtungsweise in Sir 39 zur subjektiven Sicht in Sir 40: Das in der generell als gut gedeuteten Schöpfung integrierte Schlechte erlebt der Mensch subjektiv als Mühsal und Joch. Deshalb werden die Träume mit den anderen inneren Affekten behandelt, nicht mehr jedoch die äußeren Übel, die noch in Sir 39 verhandelt wurden. Sir 40,5 nennt als Übel nur innere Affekte und bestätigt damit diese „Innenschau".

---

[13] Beentjes, Book, 69; Vattioni, Ecclesiastico, 215; Sefer Ben Sira, 42.
[14] Schechter, Facsimiles.
[15] Vgl. Smend, Jesus Sirach, VII.
[16] Segal, Ben-Sira, 269.
[17] Wischmeyer, Theologie, 18.

3. Biblische Parallelen

Die Sirachtexte zu den Träumen sind m. E. erst mit Einbeziehung der Prätexte in der Bibel richtig zu verstehen. Die Kritik von Pancratius C. Beentjes an der Parallelomanie der Suche von Bibelzitaten in Sir macht es jedoch notwendig, das von ihm aufgestellte Kontextgebot zu beachten: Man kann nur Wortkombinationen in Sir als Referenz auf eine Bibelstelle oder als Bibelzitat werten, die denselben Kontext aufweisen. Zugleich hat Beentjes gezeigt, dass Ben Sira viele Bibelpassagen nicht wörtlich, sondern z. B. durch Umkehrung abgewandelt verwendet. Diese Gemengelage und die schlechte Textüberlieferung macht es schwierig, den Kontext richtig anzusetzen und bei Ben Sira innerbiblische Bezüge zu belegen. Ich versuche den Kontext durch gemeinsamen Sprachgebrauch und thematische Nähe aufzuweisen.

Zu Sir 40,1 „Vom Tag des Herauskommens aus dem Schoß der Mutter, bis zur Rückkehr zur Mutter allen Lebens" hat Beentjes die Beziehung zu Gen 3,19; Ijob 1,21; Koh 5,14 und Ps 139,13–15 untersucht und eine direkte Beziehung auf Gen 3,19 verneint.[18] Der Vers ist auf jeden Fall ein verdichtetes Mischzitat aus den genannten Texten, das die dichtesten Bezüge zu Ijob 1,21 und Koh 5,14 aufweist.

Der Ausdruck „Staub und Asche" עפר ואפר in Sir 40,3 kommt in der hebräischen Bibel drei Mal vor (Gen 18,27; Ijob 30,19; 42,6). Bei Ben Sira ist es ein zentraler Ausdruck für die conditio humana des Menschen (Sir 10,9; 17,32). In Sir 34,3 verwendet Ben Sira den Ausdruck jedoch spezifischer: vom König auf seinem Thron bis hinunter zu dem, „der in Staub und Asche sitzt". Diese Formulierung referenziert den machtlosen Leidenden, wie er in Ijob paradigmatisch begegnet.

Ab Sir 40,5 werden die Bezüge zu den Traumtexten in Ijob 7 und Ijob 33 immer dichter.

Ijob 7,11–14 (11–13 EÜ) nennt den Schrecken durch Träume וחתתני בחלמות und die Angst vor Schauungen ומחזינות תבעתני:

> [11] So wehre ich nicht meinem Mund, mit bedrängtem Geist will ich reden, mit betrübter Seele will ich klagen.
> [12] Bin ich das Meer, der Meeresdrache, daß du gegen mich eine Wache stellst?
> [13] Sagte ich: Mein Lager soll mich trösten, mein Bett trage das Leid mit mir!,
> [14] so verschreckst du mich mit Träumen, und mit Gesichten ängstigst du mich.

חזון נפשו (Schauung seiner Seele) ist ein Schlüsselausdruck in Sir 40,6. Er ist hier wohl nicht parallel zu חזון לבם in Jer 23,16 zu interpretieren, wo es um falsche prophetische

[18] Beentjes, Jesus Sirach, 108–110. Die Auslegungsgeschichte von Sir 34 und Sir 40 hat immer einen Bezug auf die Traumtexte im Ijobbuch gesehen, z. B. bei Antiochus Monachus in seiner Predigt „Über die Träume" (PG 89,1689–1691), die zugleich als patristische Quelle für Gr. II in Sir 34 dient, über Lapide, Ecclesiasticum, Pars III 28A, bis hin zu den guten Bibelstellenverweisen der EÜ.

Schau geht, sondern wie in Ijob 7,14 als Heimsuchung der fantasierenden Nefesch, als Benennung der Selbsttäuschung des Menschen im Traum, die dieser zugleich als Mühsal von Seiten Gottes erlebt (alles noch unter der grundlegenden Aussage von 40,1).

Stärker noch stellt das Ruhen auf dem Lager נוחו על משכבו in Sir 40,5 eine Beziehung her zum Schlummern auf dem Lager בחנומות עלי משכב in Ijob 33,15.

Die Dichte der Bezüge zu den Traumtexten in Ijob 7 und Ijob 33, die wir in Sir 40 feststellen müssen (das Herauskommen aus dem Bauch der Mutter und Zurückkehren, das Sitzen in Staub und Asche, der beunruhigende Traum während der Ruhe auf dem Lager משכב) sind m. E. ein Indiz, dass Ben Sira in Sir 40,5–7 ganz bewusst an das Traumverständnis in diesen Texten anknüpft und damit das positive Bild der Schöpfung, das in Sir 39 von der objektiven Seite her entworfen wird, nun von der subjektiven Seite der Wahrnehmung der Übel in der Welt vervollständigt. Die Angstträume werden hier wie in Ijob 4,12–21 (Elifas); 7,11–21 (Ijobs Gegenrede); 33,14–18 (Elihus Rede) als Schrecken (vgl. zur Flüchtigkeit des Traums auch Ijob 20,8) ernst genommen, doch jeweils unterschiedlich gedeutet.

Zugleich lotet Ben Sira den psychologischen Kern des Traumerlebens der Nefesch aus und fasst den Traum auch sprachlich als „Spiegelung der Seele".

4. Traum, Schauung der Nacht, Spiegelung, Erscheinung, Gesicht …

Ben Sira spielt in den beiden Traumpassagen mit den Derivaten von ראה „sehen" (eine rein hebräische Wurzel) und חזה „schauen" (gemeinaramäisch). So steht hinter ὅραϲις in Sir 34,3 eine Fehllesung des gr. Übersetzers von מַרְאָה fem. sg. „Vision, Spiegelung, Spiegel" als מַרְאֶה m., das das Spektrum von „Sehen, Aussehen, Schauung, Erscheinung, Vision" abdeckt. Insbesondere scheint Ben Sira die Spiegelmetaphorik zu lieben, doch ging sie bedauerlicher Weise in der Textüberlieferung an fast allen Stellen verloren. Sir 12,11 beschreibt er die Prüfung des Freundes mit der Metapher des Spiegelputzens und verwendet das Wort ראי „Spiegel", das sich in der Bibel sonst nur in Ijob 37,18 findet. Die griechische Übersetzung hat die Stelle noch verstanden, die spätere hebräische und syrische Überlieferung dagegen nicht mehr und hat ראי zu „Geheimnis" רז verschrieben. In Sir 34,3 haben Gr und Syr das Wort מראה als Vision מַרְאֶה übersetzt, erst Smend konnte den überzeugenden Nachweis führen, dass hier „Spiegel" מַרְאָה gemeint war – eine Bedeutung dieses Wortes, das in der hebräischen Bibel auch nur noch einmal in Ex 38,8 in einer defektiven Pluralform belegt ist, aber im späteren mischnischen Hebräisch bis hin zum heutigen Modernhebräisch häufig vor-

kommt.[19] Die Grundbedeutung von מראה als „Aussehen" ist in 11,2; 25,16–17 anzutreffen. In Sir 42,22, das aus der Sirachhandschrift von Masada wieder bekannt ist, ist die Bedeutung von מראה umstritten:

הלוא כל מעשיו נחמד[ים] עד ניצוץ וחזות מראה

Die Einheitsübersetzung übersetzt hier „Spiegel" und ist in ihrer Übersetzung wohl von 1 Kor 13,12 angeregt, auf der anderen Seite steht die bei Minissale, Sauer u.a. vertretene Übersetzung „Vision".[20] Da im Kontext von der Schönheit der Werke der Schöpfung die Rede ist, schlage ich vor, עד als Präposition des Vergleichs zu fassen, וחזות als inf. cs. von חזה sowie מַרְאָה „Spiegel" zu übersetzen:

42,22 Sind nicht alle seine Werke begehrenswert / bis zu einem Funken beim Anschauen eines Spiegels.

Wie ein Funke beim Blick in einen Spiegel (der damaligen Machart) in vielen Spiegelungen widerscheint, so zeigen die herrlichen Werke die Schönheit des einen Schöpfers.

Ben Sira verwendet מראה auch in der bekannten Bedeutung für prophetische Vision. Im Lob der Väter beschreibt er Ezechiel:

49,8 „Ezechiel sah eine Vision und beschrieb die Ansichten am Thronwagen"
„Sirach ist wohl der erste deuterokanonische biblische Text, der Merkaba als terminus technicus eines heiligen Geheimnisses zu kennen scheint bzw. andeutet."[21]

Es ist also bei Ben Sira das gesamte Spektrum der Bedeutungen für מראה belegt: Sehen, Aussehen, Schau, Vision, Spiegel.

5. Die Warnung vor dem Vertrauen auf Träume (Sir 34)

Übersetzung von Sir 34,1–8

1 Nichtiges sucht die Hoffnung auf Lüge, / und Träume erfreuen die Narren.
2 Wie einer, der nach Schatten greift und dem Wind nachjagt, / so ist einer, der auf Träume vertraut.
3 Dieser ist wie jener: Spiegel und Traum, / gegenüber dem Gesicht das Abbild des Gesichts.
4 Wie kann Reines von Unreinem kommen? / Wie kann Wahres von der Lüge kommen?
5 Wahrsagung, Zeichendeuterei und Träume sind nichts, / was du erhoffst, macht das Herz sich vor.

---

19 Vgl. Levy, Wörterbuch, 238. Im Syrischen ist in Ex 38,8 übrigens ein Singular übersetzt (Seyame fehlt); OTSy 1 (1977).

20 Vgl. Minissale, La versione greca, 118; Sauer, Jesus Sirach.

21 Marböck, Apokalyptische Traditionen, 846.

[6] Wenn sie nicht vom Höchsten gesandt sind zur Warnung, / gib ihnen dein Herz nicht hin.
[7] Denn Träume haben schon viele fehlgeleitet / und es sind gestrauchelt, die auf sie hofften.
[8] Ohne Lüge erfüllt sich das Gesetz / und Weisheit wird in einem ehrlichen Mund vollendet.

Nur Vers 1 ist im Hebräischen fragmentarisch erhalten. Die Übersetzung baut auf der grundlegenden Arbeit von Nuria Calduch-Benages zu Sir 34,1–8.[22]

34,1 übersetzt die Rekonstruktion von Segal

ריק תר[רש] תוחלת כזב וחלומות [יפריחו כסילים]

und nimmt wie Segal für פרח die Bedeutung „erfreuen" (wie im Arabischen) an.[23]

In 34,2 verwendet Sir ähnliche Bilder für Nichtigkeit wie Koh 1,4; 2,11; 17,26; 4,6.16; 6,9. Mit ἐπέχω wird zumeist בטח „vertrauen" übersetzt. Zur Warnung vor falschem Vertrauen vgl. auch Sir 5,1.8 (Reichtum); 13,11 (Reden eines Vornehmen); 16,3 (Lebensdauer ungeratener Kinder); Sir 35,15 (ungerechte Opfergaben); 37,11 (problematische Ratgeber). Ben Sira kritisiert in diesen Abschnitt jeweils falsche Orientierungen.

In Sir 34,3 liegt folgender Rekonstruktionsvorschlag der Übersetzung zugrunde:

כזה וכזה מראה וחלום לפני פנים דמות פנים
τοῦτο κατὰ τούτου ὅρασις ἐνυπνίων κατέναντι προσώπου ὁμοίωμα προσώπου

Die Wendung כזה וכזה kommt drei Mal in der BHS vor (Ri 18,4; 2 Sam 11,25; 1 Kön 14,5) mit doppelter Setzung der Vergleichspartikel (syr. jeweils ܟܕܡܐ ܟܕܡ), während Syr hier mit ܐܡ ܟܕܡ vereinfacht.[24]

Worauf gründet diese Spiegelmetapher für das Herz des Menschen in Sir 34,3? A. Eberharter hat auf Spr 27,19 hingewiesen,[25] wo statt כמים הפנים לפנים im Griechischen ὥσπερ οὐχ ὅμοια πρόσωπα προσώποις steht, was auf den Ausfall des Nomens מראה zurückgeführt wird (Apparat BHS). Zu diesem Konsonantentext ergeben sich zwei Interpretationsvarianten:

Variante 1:
Wie das Aussehen (כְּמַרְאֶה) des Gesichts zum Gesicht, so das Herz des Menschen zum Menschen.

Variante 2:
Wie ein Spiegel (כְּמַרְאָה) ist ein Gesicht zu einem Gesicht, so ist das Herz des Menschen zum Menschen.

---

[22] Calduch-Benages, Dreams. Vgl. auch Husser, Songe 1994, und Ders., Songe 1996; Ehrlich, Traum; Lehmann, Wisdom Formulae; Prockter, Tora; Argall, 1 Enoch.
[23] Vgl. Segal, Ben-Sira, 217.
[24] Angaben zum syrischen Sirachtext nach Calduch-Benages/Ferrer/Liesen, Sabiduria.
[25] Vgl. Eberharter, Jesus Sirach, 133.

In Spr 27,19 entwickelte sich vermutlich – wie im Apparat der BHS vermerkt – aus כמראה durch Auslassung des Schluss-ה aufgrund des folgenden Artikels zunächst der Konsonantentext, der zu den Vorlagen in den Übersetzungen führte und später zu מים Wasser „ausgebessert" wurde. Setzt man einen Parallelismus voraus, so müsste ein status constructus כְּמַרְאֵה vorliegen, was mit diesem Konsonantenbestand die Interpretation als st. cs. m. sg. erforderlich macht, während von dem femininen Nomen מַרְאָה der st. cs. f. sg. מַרְאַת lauten würde. Mit der Wendung הפנים לכנים wird die Spiegelung sprachlich angezeigt. Die Interpretation als st. abs. zerbricht m. E. den Parallelismus. Ich nehme daher Variante 1 an und das maskuline Nomen מַרְאֶה in der Bedeutung „Aussehen" mit der Tendenz zur Bedeutung „Spiegelung". Der eigentliche Fokus liegt auf dem zweiten Halbvers, dass nämlich das Herz des Menschen den Menschen wie das Aussehen eines Gesichts zum Gesicht spiegelt. Diesen Ansatz greift Ben Sira in Sir 34,3 auch sprachlich auf.

Sir 34,4 wird hier mit Smend[26] verstanden nach dem Vorbild von

> Ijob 14,4 (EÜ) מי יתן טהור מטמא לא אחד׃
> Kann denn ein Reiner von Unreinem kommen? Nicht ein einziger!

In Sir 34,6 stellt Ben Sira polemisch die Träume in eine Reihe mit der in Israel verbotenen Zeichendeuterei und Wahrsagerei.

Sir 34,6 greift das Thema des von Gott gesandten Warntraumes aus Ijob 33,16 auf. Hinter ἐπισκοπῇ steht das hebr. פקד, während der Ijobtext das מוסר in der Bedeutung „Warnung" verwendet. Es irritiert viele Exegeten, dass Ben Sira nicht radikal alle Träume ablehnt, sondern den Traum, der von Gott zur Warnung gesandt wird, akzeptiert, und bemängeln, dass er keine Kriterien dafür angibt. James L. Crenshaw hat treffend darauf hingewiesen, dass dies dem gescheiterten Versuch gleichgekommen wäre, Kriterien für wahre und falsche Prophetie aufzustellen.[27]

In Sir 34,7 mit der Nennung der Verführung durch die Träume begegnet der Punkt im Text, in dem die primäre Innenperspektive der Traumkritik als Warnung vor der Selbsttäuschung der Nefesch durchbrochen wird. Ben Sira sieht unter seinen Zeitgenossen offensichtlich einen häufigen Missbrauch von Träumen und man kann dies mit Recht in apokalyptischen Kreisen vermuten.

Sir 34,8 wird abschließend nochmals die „Lüge" aus Vers 1 aufgenommen und ihr die Toraweisheit als Orientierung ohne Lüge dagegengestellt.

---

[26] Smend, Jesus Sirach, 306.

[27] Crenshaw, Sirach, 793.

6. Introspektion und Intervention

Ben Siras Traumkritik gründet in seiner Anthropologie und Psychologie. Die Nefesch steht immer in Gefahr, sich selbst zu spiegeln, dies als göttliche Leitung misszuverstehen und daraus Orientierung zu schöpfen. Der Traum als Selbstbeschau der Seele (Sir 40,6) und als Spiegel, in dem sich das Herz selber spiegelt, ist jedoch für Ben Sira nichts, was Orientierung geben kann. Was das Herz erhofft, macht es sich vor. Die Introspektion des Menschen in sich selbst kann nach Ben Sira nicht die Intervention von außen ersetzen, die Gesetz und Weisheitslehre bieten. Während Ijob 33,14–16 einschärft, nicht göttliche Interventionen im Traum zu überhören, mahnt Ben Sira, nicht die Spiegelung der eigenen Seele als göttliche Botschaften misszuverstehen, sondern das eigene Herz an der Toraweisheit zu bilden und damit Orientierung für das Leben zu gewinnen. Zugleich lässt er aber den Weg, der in Ijob 33,14–16 für die Warnträume beschrieben wird, ausdrücklich offen. Wenn man Oda Wischmeyers kritische Analysen der Anthropologie Ben Siras aufnimmt, dann könnte man allerdings fragen, ob Ben Sira seinen Ansatz in der Anthropologie zwischen Gottebenbildlichkeit (17,1–10) und dem Leben als „Staub und Asche" (Sir 10,9; 17,32, 34,3) psychologisch nicht etwas einseitig von letzterem her konzipiert hat.[28]

Literaturverzeichnis

Argall, R. A., 1 Enoch and Sirach. A Comparative Literary and Conceptual Analysis of the Themes of Revelation, Creation and Judgement (SBL.EJL 8), Atlanta GA 1995.

Beentjes, P. C., Jesus Sirach en Tenach, Nieuwegein 1981.

—, 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.

Calduch-Benages, N., Dreams and folly in Sir 34(31),1–8, in: Fischer I. u. a. (Hg.), Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. FS J. Marböck (BZAW 331), Berlin 2003, 241–252.

— / Ferrer, J. / Liesen, J., La sabiduría del escriba. Edición diplomática de la versión siriaca del libro de Ben Sira según el Códice Ambrosiano, con traducción española e inglesa (Biblioteca Midrásica 26), Estella 2003.

Crenshaw, J. L., The Book of Sirach, in: The New Interpreters Bible 5, Nashville TN 1994, 601–817.

Drewermann, E., Tiefenpsychologie und Exegese, Band I. Die Wahrheit der Formen. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende, Olten 1991.

Eberharter, A., Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus (HSAT), Bonn 1925.

Ehrlich, E. L., Der Traum im Alten Testament (BZAW 73), Berlin 1953.

Frenschkowski, M. / Morgenthaler, C., Traum, in: TRE 34 (2002) 28–50.

[28] Vgl. Wischmeyer, Theologie; Wischmeyer, Kultur, 298–299.

Husser, J.-M., Le songe et la parole. Études sur le rêve et sa fonction dans l'ancien Israël (BZAW 210), Berlin–New York 1994.

—, Songe, in: DBS 12 (1996) 1439–1544.

Lapide, C. de, In Ecclesiasticum, Paris 1642.

Lehmann, M., Jewish Wisdom Formulae. Ben Sira, The Dead Sea Scrolls, and Pirqe Avot, in: Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, June 22–29, 1993, Division A. The Bible and Its World, Jerusalem 1994, 149–162.

Levy, J., Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, 3. Bd., Berlin ²1924.

Marböck, J., Apokalyptische Traditionen im Sirachbuch? in: Witte, M. (Hg.), Gott und Mensch im Dialog. FS O. Kaiser (BZAW 345/2), Berlin–New York, 833–849.

Minissale, A., La versione greca del Siracide. Confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del metodo targumico (AnBib 133), Rom 1995.

Näf, B., Traum und Traumdeutung im Altertum, Darmstadt 2004.

Peters, N., Der jüngst wiederaufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus, untersucht, herausgegeben, übersetzt und mit kritischen Noten versehen, Freiburg i. Br. 1902.

Prockter, L. J., Tora as a fence against apocalyptic speculation. Ben Sira 3:11–24, in: Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies. A. The Bible and Its World, Jerusalem 1990, 245–252.

Sauer, G., Jesus Sirach / Ben Sira (ATD.A 1), Göttingen 2000.

Schechter, S., Facsimiles of the fragments hitherto recovered of the book of Ecclesiasticus in Hebrew, Oxford–Cambridge 1901.

Schrader, L., Leiden und Gerechtigkeit. Studien zu Theologie und Textgeschichte des Sirachbuches (BET 27), Frankfurt a. M. 1994.

Sefer Ben Sira. ham-māqōr, qonqordanṣya we-nittuaḥ oṣar ham-millim, Jerusalem 1973.

Segal, M. S., Sefer Ben-Sira haššalem, Jerusalem ³1972.

Smend, R., Die Weisheit des Jesus Sirach. Hebräisch und Deutsch, Berlin 1906.

Vattioni, F., Ecclesiastico. Testo hebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriaca (Publicationi del Seminario di Semitista. Testi 1), Napoli 1968.

Wischmeyer, O., Die Kultur des Buches Jesus Sirach (BZNW 77), Berlin 1995.

—, Theologie und Anthropologie im Sirachbuch, in: Egger-Wenzel, R. (Hg.), Ben Sira's God. Proceedings of the International Ben Sira Conference, Durham, Ushaw College, 2001 (BZAW 321), Berlin 2002, 18–32.