

Der Sohn als Abbild des Vaters (Kulturgeschichtliche Notizen zu *Sir 30,4-6*

Joachim Kügler - Bayreuth

Für Eugen zum Vierzigsten!

Aktuelle Kommentare zum Buch *Jesus Sirach* sind selten, vor allen Dingen in deutscher Sprache. Umso erfreulicher ist es, dass Georg SAUER, der zuvor schon denselben Text in der Reihe JÜDISCHE SCHRIFTEN AUS HELLENISTISCH-RÖMISCHER ZEIT betreut hat¹, nun in der Apokryphenabteilung von DAS ALTE TESTAMENT DEUTSCH einen deutschsprachigen Kommentar vorlegt.² Das Verdienst dieser Reihe, die längst zu einem Klassiker der Kommentarliteratur geworden ist, liegt bekanntlich in der Ausrichtung auf eine breitere Leserschicht bei gleichzeitiger Wahrung des wissenschaftlichen Niveaus. Angesichts der beklagenswerten Kommunikationsstörungen zwischen wissenschaftlicher Exegese und nichtwissenschaftlicher Öffentlichkeit³ ist der Wert einer solchen Reihe nicht hoch genug zu veranschlagen.⁴ Leider zwingt nun aber der lesefreundliche Charakter der Reihe zu einer Kürze der Kommentierung, die dem Autor selbstredend nicht

¹ Vgl. JSHRZ III,5, Göttingen 1981.

² Es handelt sich um: G. SAUER, *Jesus Sirach – Ben Sira* (ATD. Apokryphen 1), Göttingen 2000.

³ Vgl. J. KÜGLER, *Für wen arbeitet die Bibelwissenschaft? Exegese im Kontrast gegenwärtiger und zukünftiger Pluralität*, in: R. Bucher (Hg.), *Theologie in den Kontrasten der Zukunft. Perspektiven des theologischen Diskurses* (Theologie im kulturellen Dialog 7), Graz 2001, 95-116.

⁴ Hinzu kommt, dass mit der Ausweitung auf die "Apokryphen" die Aufmerksamkeit Schriften zukommt, die trotz ihrer kirchengeschichtlichen Wirksamkeit selten im Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses stehen. Diese Interessenausweitung kann auf katholischer Seite, wo Texte wie das *Sirachbuch* ja zum Kanon des AT gehören, auch als ökumenisches Entspannungssignal empfunden werden, das in den zwischenkirchlichen Beziehungsstörungen der *Dominus-Jesus-Zeiten* für einen katholischen Exegeten auch etwas Tröstliches hat.

vorzuwerfen ist, aber bisweilen doch bedauerlich bleibt, weil, so scheint es, z. B. wichtige kultur- und religionsgeschichtliche Aspekte unter den Tisch fallen (müssen). Es sei deshalb nicht als Kritik, sondern als ergänzende Anmerkung verstanden, wenn im Folgenden einige Notizen zum kulturgeschichtlichen Hintergrund von *Sir* 30,4-6 in die weitere Diskussion eingebracht werden.

I. Zum kulturellen Kontext des griechischen Sirachtextes

Der Abschnitt *Sir* 30,1-10 gehört zu jenen Textabschnitten des Buches, die nur in griechischer Textfassung vorhanden sind. Die Frage, ob es einen entsprechenden Teiltext in einem hebräischen Urtext jemals gegeben hat, ist aufgrund der bis jetzt bekannten Handschriftenüberlieferung nicht zu beantworten. Einstweilen ist also die Auslegung ganz auf den griechisch formulierten Text zu konzentrieren. Der kontrastierende oder kontrollierende Rückbezug auf einen hebräischen „*mastertext*“ ist in diesem Fall nicht möglich. So muss sich auch die Beschreibung des kulturellen und religiösen Umfelds hier auf den griechischen Text beschränken.

Dieser ist bekanntlich nach eigener Aussage die Übersetzung eines hebräischen Urtextes, die im hellenistischen Ägypten entstanden ist. Der Übersetzer berichtet in seinem Vorwort zu *Sir*, er sei "im 38. Jahre des Königs Euergetes nach Ägypten gekommen". Den offiziellen Kulttitel εὐεργέτης ("Wohltäter") trugen zwei der Ptolemäerkönige, nämlich Ptolemaios III. und Ptolemaios VIII., der sich mit diesem Titel (wie auch mit anderen Elementen seiner Herrschaftskonzeption) an jenem als Vorbild orientierte.⁵ Wegen der langen Regierungszeit, welche die Vorrede zum *Sirachbuch* voraussetzt, kommt aber nicht Ptolemaios III., sondern nur Ptolemaios VIII. Euergetes II. in Frage, welcher in verschiedenen Machtkonstellationen⁶ über Jahrzehnte hinweg in den Machtkämpfen des ptolemäischen Königshauses eine wichtige Rolle spielte. Wie ein Amnestiedekret aus seinem "26. Jahr" (= 145/144 v.Chr.) zeigt, zählte er seine

⁵ Zu Geschichte und Vorgeschichte der Regierung von Ptolemaios VIII. vgl. G. HÖLBL, *Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung*, Darmstadt 1994, 157-183.

⁶ 168-163 v.Chr. ist Ptolemaios VIII. als Mitglied einer Dreierregierung belegt, 163-145 als Teilkönig in der Kyrenaika, 145-131 und 127-116 als ägyptischer König mit seiner Schwester Kleopatra II. und (z.T. gleichzeitig) mit deren Tochter Kleopatra III. als Königinnen.

Regierungsjahre von 170/169 ab. Das "38. Jahr" wäre demnach etwa auf 132 v.Chr. festzusetzen. Da der Enkel von Jesus Sirach nicht behauptet, dass er sofort nach seiner Ankunft in Ägypten mit der Übersetzung der hebräischen Schrift seines Großvaters begonnen hat, sondern eher eine gewisse Dauer seines Ägyptenaufenthalts vor seiner Übersetzungstätigkeit ("während ich dort lebte...") andeutet, kommt man auf ein Entstehungsdatum des griechischen Textes, das nach 132 v.Chr. liegt, eventuell sogar nach dem Tode von Euergetes II.⁷ Entscheidender als die genaue Datierung ist freilich die Lokalisierung des Textes: Der griechische Text von *Jesus Sirach* entsteht im Kontext des hellenistisch-ägyptischen Judentums. Da sich in mancherlei Hinsicht nachweisen lässt, dass das ägyptische Judentum bei allen Abgrenzungstendenzen zu ägyptischer Kultur und Religion doch immer wieder Elemente ägyptischer Tradition aufgenommen und transformiert hat⁸, ist auch zu fragen, ob das, was der griechische Text von *Jesus Sirach* über das Verhältnis von Vater und Sohn sagt, nicht ebenfalls mit hellenistisch-ägyptischen Vorstellungen in Zusammenhang gebracht werden kann.

Gegen eine allzu enge Beziehung zwischen einem jüdischen Text und seiner Kontextkultur spricht zunächst allerdings das heikle Verhältnis von Ptolemaios VIII. zum ägyptischen Diasporajudentum, welches wegen der politischen Sympathie mit dem Vorgänger und Konkurrenten Ptolemaios VI. harte Repressalien erdulden musste.⁹ Umgekehrt lässt sich für die Zeit von Ptolemaios VI. eine sehr positive Einstellung des Königs zum Judentum rekonstruieren, die in konkreten politischen und kulturellen Förderungsmaßnahmen ihren Niederschlag fand.¹⁰ In Verbindung mit dem sprunghaften Anwachsen der jüdischen Bevölkerung in Ägypten wegen der politischen Wirren im Mutterland führte diese judenfreundliche Politik zu einer wachsenden jüdischen Präsenz in nahezu allen Lebensbereichen und zu einer Adaption griechisch-hellenistischer Kultur auf

7 Vgl. SAUER, *Jesus Sirach*, 40 mit Anm. 9.

8 Vgl. dazu J. KÜGLER, *Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium* (BBB 113), Bodenheim 1997, 185-194; sowie ebd. 83-131 zu Mentalitäten und gesellschaftliche Strukturen im hellenistisch-römischen Ägypten.

9 Auch wenn der entsprechende Bericht des Flavius Josephus in seiner apologetisch ausgerichteten Schrift *Contra Apionem* (II,50-55) legendenhaft überzeichnet, dürfte die eher feindselige Beziehung des Königs zum Judentum grundsätzlich richtig charakterisiert sein. Vgl. HÖLBL, *Geschichte des Ptolemäerreiches*, 172 mit Anm. 64.

10 Vgl. HÖLBL, *Geschichte des Ptolemäerreiches*, 166-168.

teilweise höchstem Niveau. Wenn der jüdische Philosoph und Theologe Aristobul, der in 2Makk 1,10 zum "Lehrer des Königs Ptolemaios" hochstilisiert wird¹¹, seine Bibelexegese dem König widmet, so spiegelt dies die besondere Förderung der jüdischen Literatur Alexandriens durch Ptolemaios VI. wider. Und wenn der Übersetzer von *Jesus Sirach* in seiner Vorrede schreibt, er habe "eine nicht gering zu achtende Bildung" vorgefunden und daraus den Impuls für seine Übersetzung empfangen, so verweist er damit ebenfalls auf das Milieu des kulturell offenen Bildungsjudentums und verortet seine Tätigkeit in diesem Milieu. Es ist also nicht damit zu rechnen, dass entsprechende gesellschaftliche Strömungen im ägyptischen Judentum durch politische Beeinträchtigungen völlig ausgeschaltet wurden. Entsprechend ist auch für die Zeit nach 132 v.Chr. mit entsprechenden Rezeptionsprozessen auf jüdischer Seite zu rechnen. Und hierin muss dann auch der kulturelle und gesellschaftliche Kontext für den griechischen Sirachtext gesehen werden.

II. "Einer, der ihm gleicht"

Was nun den Abschnitt *Sir 30,1-6* angeht, so soll hier zunächst die Aussage von V. 4 bedacht werden. Dort wird über den Vater, der seinen Sohn recht erzieht, gesagt, dass er bei seinem Tod seinen Sohn als einen hinterlässt, der ihm gleicht. Deshalb sei es so, wie wenn der Vater eines solchen Sohnes nicht stirbt.

ἔτελεύτησεν αὐτοῦ ὁ πατήρ καὶ
Stirbt sein Vater auch,
ὡς οὐκ ἀπέθανεν
(so ist es,) wie (wenn) er nicht stirbt,
ὅμοιον γὰρ αὐτῷ κατέλιπεν μετ' αὐτόν
einen Gleichen nämlich hinterlässt er nach sich.

Sir 30,4

Diese Formulierung ließe sich zunächst so verstehen, als ob hier eine Aussage über die rein äußerliche Ähnlichkeit zwischen Vater und Sohn gemeint wäre. Ein solches Verständnis würde aber das Aussagepotential des Textes kaum ausschöpfen. Dass der Sohn dem Vater gleicht, ihm ähnlich (ὅμοιος) ist, schließt nämlich eine äußere Ähnlichkeit zwar nicht aus, setzt aber doch eine tiefere Verbindung zwischen Vater und Sohn voraus, wenn die "Ähnlichkeit" als Begrün-

¹¹ Der Vers ist der Beginn des fiktiven zweiten Festbriefes (2Makk 1,10-2,18) an die Juden in Ägypten. Vgl. dazu St. von DOBBELER, Die Bücher 1/2 Makkabäer (NSK.AT 11), Stuttgart 1997, 165-175.

dung für die Relativierung des Todes angeführt wird: Der Vater lebt in gewisser Weise im Sohn weiter. Der Sohn ist so etwas wie eine Neuausgabe des Vaters.

Vorstellungen über das Fortleben des Vaters im Sohn haben im Alten Orient eine lange Tradition und sind in Ägypten im Konzept der *Kamutef*-Konstellation zu greifen.¹² Dabei wird Unsterblichkeit als spezifisch männliches Prinzip konzipiert, welches die Kette der Generationen zu einem Zyklus von Verkörperungen macht. Der in diesem Zusammenhang auftretende Begriff *k3-mwt=f* lautet übersetzt „Stier seiner Mutter“. Jan ASSMANN weist darauf hin, dass dies zunächst eine Bezeichnung ist für Götter, *„die als Exponenten der männlichen Zeugungskraft (und in diesem Sinne gewissermaßen als Erzväter) verehrt werden und von denen man annimmt, daß sie sich in einer ihnen als Mutter und Gattin zugeordneten Muttergottheit (als Exponentin der weiblichen Fruchtbarkeit) immer wieder aufs neue hervorbringen. Die Konstellation verbindet also ein unvergängliches, im Zyklus der Verkörperungen in Vater und Sohn auseinandertretendes männliches Prinzip mit einem ebenfalls unvergänglichen, aber als Muttergattin in sich selbst verharrenden weiblichen Prinzip.“*¹³ Im Konzept der *Kamutef*-Konstellation erscheint der Sohn also als Wiederverkörperung des Vaters, aber nicht einfach nur seines Vaters, sondern genauer eines überindividuellen genealogischen Prinzips, das beiden gemeinsam ist und das vor dem Sohn in seinem Vater verkörpert war und vorher in dessen Vater usw. Die *Kamutef*-Konstellation deutet die Folge der Generationen als eine in die Zukunft fortschreitende Gegenwart. So kann die *Kamutef*-Konzeption als ein spezifischer Ausdruck der ägyptischen Unsterblichkeitssehnsucht interpretiert werden. Deswegen ist es auch nicht verwunderlich, dass die *Kamutef*-Idee eine so wichtige Rolle in den ägyptischen Totentexten spielt.¹⁴

Bei aller mythischen und theologischen Deutung dieser Konstellation in den Totentexten und auch angesichts der enormen Bedeutung, die der *Kamutef*-Konzeption im Bereich der altägyptischen Königstheologie zukommt, ist festzuhalten, dass sie nicht auf diese diskursiv und reflexiv geprägten Bereiche der Hochkultur beschränkt ist, sondern auf einer alltagsweltlichen Konzeptebene beruht. Sie entstammt nämlich der kulturell tief verwurzelten und (nicht auf Ägypten beschränkten) Überzeugung, dass der Vater sich irgendwie im Sohne wiederhole und so in ihm weiterlebe. Man kann hier vom Mysterium der natürlichen Vater-

¹² Vgl. zum Folgenden J. ASSMANN, *Das Bild des Vaters*, in: *ders.*, *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten*, München 1991, 96-137; bes. 115-117.134-137.

¹³ ASSMANN, *Bild des Vaters*, 116 f.

¹⁴ Vgl. ASSMANN, *Bild des Vaters*, 135.

schaft sprechen, wenn man sich bewusst bleibt, dass wir es nicht mit der Natur „an sich“, sondern mit kulturell konzipierter Natur zu tun haben. „Der Vater sagt zu dem Sohn, den er durch die Umarmung als echtbürtig anerkennt 'Das bin ich!' und ein in Ägypten häufiger Personennamen lautet 'der seinen Vater wiederbringt'.“¹⁵ Mit ASSMANN ist darauf hinzuweisen, dass es hier nicht einfach darum geht, dass der Vater selbst im Sohn weiterlebt, sondern dass es eine *überindividuelle* Kraft gibt, die beiden gemeinsam ist, die vom Vater auf den Sohn übergeht, so wie sie vorher schon in dessen Vater präsent gewesen und auf ihn übergegangen war.

Auf der Ebene der königlichen Theologie ist es der Gott Horus, der sich im König immer neu verkörpert. So ist es nicht überraschend, wenn beim König die Rolle des Ka mit jener des Namens, der ihn als Horus auf dem Thron Ägyptens kennzeichnet, verbunden ist. Entsprechend findet sich der königliche Horusname *"mehrfach auf einer Standarte mit der Ka-Hieroglyphe verbunden abgebildet"*¹⁶. Aber auch auf der Ebene des allgemeinen ägyptischen Menschenbildes ist vom Ka die Rede. Dieser Begriff Ka als Bezeichnung einer Seelenkraft des Menschen ist dasselbe Wort wie Ka = "Stier", welches eben in der Kamutef-Konstellation („Stier seiner Mutter“) auftaucht und ursprünglich wohl einfach die männliche Zeugungskraft im Sinne einer kontinuierstiftenden Lebensenergie bezeichnet.¹⁷

Recht früh allerdings können diese Vorstellungen so vergeistigt werden, dass der Sohn nicht einfach deshalb, weil er vom Vater gezeugt ist, als Wiedergeburt des Vaters gilt, sondern nur insofern er vom Vater in rechter Weise erzogen worden ist. Schon in der *"Lehre des Ptahhotep"* aus dem Alten Reich steht in dieser Hinsicht Kultur über Natur. Über den Sohn, der sich im Gehorsam gegenüber der Weisung des Vaters bewährt, wird gesagt:

*Er ist dein Sohn,
er gehört zu den Zeugungen deines Ka,
du darfst dein Herz nicht von ihm trennen.*¹⁸

¹⁵ ASSMANN, Bild des Vaters, 135.

¹⁶ K. KOCH, Geschichte der ägyptischen Religion, Stuttgart 1993, 176.

¹⁷ Zu beachten ist das determinative Zeichen des Phallus (*D 52* in der GARDINER-Liste) in der Standardschreibung von *k3-mwt=f*. Vgl. KOCH, Religion, 176.246.

¹⁸ Zitiert nach ASSMANN, Bild des Vaters, 97. Eine Einleitung und vollständige Übersetzung der Ptahhotep-Lehre findet sich bei: H. BRUNNER, Die Weisheitsbücher der Ägypter. Lehren für das Leben, München 1991, 104-132. Die zitierte Stelle ebd. 116.

Nur der wohlerzogene Sohn gilt als Zeugung des väterlichen Kas. Umgekehrt gilt: *"Aber der Same ist aufsässig"*¹⁹. Wenn der Sohn sich den Weisungen des Vaters widersetzt, nützt die biologische Verwandtschaft nichts, er muss verstoßen werden, *"denn er ist nicht dein Sohn, er wurde dir gar nicht geboren."*²⁰

Das, was Vater und Sohn gemeinsam ist, beruht also nicht einfach auf dem biologischen Faktum der Zeugung, sondern hängt elementar mit der sozialen Geburt des Sohnes durch die Erziehung zusammen. Erst der sozialisierte Sohn, der als gemeinschaftsfähiger Mensch wirklich die Rolle des Vaters übernehmen kann, kann als Wiedergeburt der väterlichen Ka-Kraft gelten. Es geht also nicht einfach um die biologische Wiederholung des Vaters im Sohn, sondern um die Wiederholung einer überindividuellen Kraft, die sich in beiden verkörpert und in dieser Verkörperung eine Kontinuität über die Generationen hinaus erzeugt und damit auch eine Kommunikation über den Tod hinaus ermöglicht. Dieser vergeistigte Ka-Begriff stiftet ein Band zwischen den Generationen, das auch durch den Tod nicht zerrissen werden kann. *„Der Sohn, der die Stelle seines Vaters einnimmt (d. h. dessen überindividuellen Aspekt als Amtsträger verkörpert) und seinem jenseitigen Vater mit liebendem Herzen verbunden bleibt, wird von dem schützenden Segen des Vaters wie von einer Umarmung umfassen.“*²¹

Von väterlicher Umarmung in Verbindung mit der Übertragung des Ka ist schon in den Pyramidentexten die Rede. In *Pyr § 1652* heißt es über den Urgott Atum und die von ihm hervorgebrachten Gottheiten:

*Du hast ausgespuckt den Schu,
du hast ausgehustet die Tefnut,
du hast deine Arme um sie gelegt als die Arme der Ka-Seele,
damit dein Ka in ihnen sei.*²²

Diese Umarmung ist aber kein einseitiger Vorgang, sondern veranschaulicht eine Beziehung auf der Basis der Gegenseitigkeit. So wie dem Sohn der Segen des toten Vaters zuteil wird, so werden umgekehrt dem Vater in der Umarmung durch den Sohn Lebenskräfte zugeführt, die es ihm ermöglichen, den Tod zu

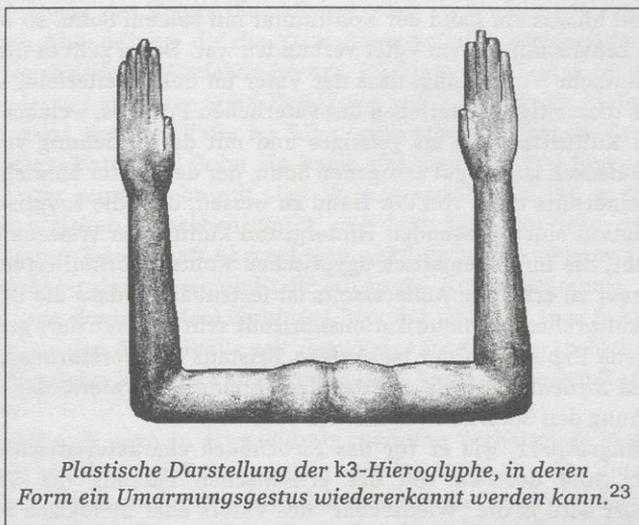
19 Zitiert nach ASSMANN, Bild des Vaters, 98. Vgl. BRUNNER, Weisheitsbücher, 116, der *"ein Unfrieden stiftender Nachkomme"* übersetzt.

20 Zitiert nach BRUNNER, Weisheitsbücher, 117.

21 ASSMANN, Bild des Vaters, 136.

22 Zur Übersetzung vgl. KOCH, Religion, 116.

überwinden. So gehen beide, Vater und Sohn, aus dieser über die Todesgrenze hinausreichenden Kommunikation auf der Basis der Ka-Kraft gestärkt hervor.



Kehren wir nach diesem Ausflug in die Ägyptologie zurück zum Text Ben Siras bzw. seines Enkels. Wenn in 30,4 gesagt wird, dass, wenn der Vater stirbt, es so sei, als ob er nicht gestorben wäre, dann heißt das eben nicht, dass der Vater nicht gestorben ist. Und es wird auch nicht behauptet, dass er sich als solcher im Sohn wiederholt. Er hinterlässt vielmehr einen, der ihm gleicht, der ihm ὅμοιος ist. Es ist, **wie** (ὥς) wenn er nicht stirbt. Das ὅμοιος entspricht dem ὥς: Das Hinterlassen eines Sohnes, der dem Vater ähnlich ist, ist der Unsterblichkeit des Vaters äquivalent.

Hier wird also eine ausdifferenzierte Unsterblichkeitshoffnung formuliert, die derjenigen der ägyptischen Kamutef-Konstellation zumindest teilweise entspricht. Der Vater stirbt, und sein Tod wird nicht geleugnet. Eine jenseitige Existenz des Vaters wird nicht thematisiert und es wird auch nicht gesagt, dass er einfach im Sohne wiedergeboren wird. Und doch gibt es eine *Ähnlichkeit*, die

²³ Detail einer Holzstatue des Königs Aibre Hor (Mittleres Reich, 13. Dyn., um 1700 v.Chr.), Nationalmuseum Kairo (JE 30948). Vgl. die Gesamtabbildung bei M. SALEH, Die Hauptwerke aus dem Ägyptischen Museum Kairo, Mainz 1986, Abb. 117; sowie KOCH, Religion, 177. Computergraphik J. K.

eine dauerhafte Beziehung zwischen Vater und Sohn stiftet und mit der Konstitution dieser Beziehung den Tod des Vaters - im wörtlichen Sinne! - relativiert. Wenn der Vater stirbt, so muss er nicht traurig sein (V. 5), denn ihn verbindet über den Tod hinaus ein Band der Kontinuität mit seinem Sohn, so wie er während seines Lebens mit seinem Vater verbunden war. Dabei geht es nicht einfach um die urtümliche Vorstellung, dass der Vater im Sohn weiterlebt, sondern es geht um das diesseitige Weiterleben des väterlichen Prinzips, welches wie in der ägyptischen Kulturtradition als geistiges und mit der Erziehung verbundenes Prinzip aufzufassen ist, im gut erzogenen Sohn, der dem Vater ähnlich ist.

Es ist also einerseits nicht von der Hand zu weisen, dass die ägyptische Kamutef-Konstellation einen passenden Hintergrund kulturellen Wissens liefert, die es ermöglicht, die im hellenistisch-ägyptischen Kontext formulierten Verse *Sir 30,4 f.* genauer zu erklären. Andererseits ist festzuhalten, dass die Bezugnahme auf diesen kulturellen Kommunikationshorizont sehr differenziert geschieht. So fehlt etwa jede Explikation der jenseitigen Existenz des Verstorbenen. Der Akzent liegt im *Sirachbuch* ganz auf der Ermahnung des Vaters, der sich durch seine Erziehung den Sohn ähnlich machen soll.

Der Erziehungsaspekt, wie er für das *Sirachbuch* charakteristisch ist, unterscheidet *Sir 30,4* deutlich von der griechischen Fassung der Vater-Sohn-Relation. Dort wird ja die "Wiederkehr" des Vaters eher biologisch bzw. naturphilosophisch gefasst und mit dem Entstehen des Sohnes aus dem väterlichen Sperma in Verbindung gebracht. Die Rolle der Frau bei der Entstehung der Nachkommen ist stark reduziert.²⁴ Sowohl der griechische „Biologismus“ als auch die mit dieser Konzeption verbundene anthropologische und gesellschaftliche Inferiorität der Frau sind der ägyptischen Kulturtradition fremd.²⁵ Die Vater-Sohn-Relation wird ägyptisch eher kulturell als biologisch gefasst. Dies entspricht dem Kontext von *Sir 30,4* besser.

²⁴ Vgl. J. KÜGLER, *Der andere König. Religionsgeschichtliche Perspektiven auf die Christologie des Johannesevangeliums* (SBS 178), Stuttgart 1999, 45 mit Anm. 11. Die umfassende Untersuchung von Erna LESKY zeigt, dass es zwar auch Theorien gab, wonach ein weiblicher Same an der Entstehung des Kindes beteiligt sei, dass aber überwiegend eine dominante Rolle des Mannes bei der Zeugung angenommen wurde. Männliche und weibliche Zeugungsleistung wurden meist scharf getrennt: Dem aktiven Männlichen wurde die Samenproduktion zugeordnet, während das passive Weibliche als nur empfangend (Ackermetaphorik), nährend und schützend (Gefäßmetaphorik) konzipiert wurde. Vgl. E. LESKY, *Die Zeugungs- und Vererbungslehre der Antike und ihr Nachwirken*, AAWLM.G 19 (1950) 1225-1425.

²⁵ Bei der Konzeption der leiblichen Abstammung ist der Mutterleib wichtiger als der Vatersamen. Vgl. ASSMANN, *Bild des Vaters*, 96 f.

Die VV. 4-6 stehen ja in einem pädagogischen Kontext, nämlich in einer Ermahnung an den Vater, seinen Sohn mit rigoroser Strenge zu erziehen. Wir haben es hier also nicht mit einem Totentext zu tun, der vorrangig die Unsterblichkeitssehnsucht des Vaters thematisiert, aber auch nicht mit einer naturphilosophischen Abhandlung, die die Vater-Sohn-Relation physisch fasst, sondern mit einer weisheitlichen Erziehungslehre. Im Sinne des Textes ist es also nicht mit der biologischen Vater-Sohn-Beziehung getan. Nicht die biologische Zeugung führt dazu, dass der Vater im Sohn weiterlebt, sondern die Erziehung erst stiftet zwischen Vater und Sohn ein Band, das über den Tod hinausreicht. Nur wenn der Vater seinen Sohn mit aller Strenge erzieht und ihn so zu einem gesellschaftstauglichen Menschen macht, nur dann kann der Sohn die Stelle des Vaters in dieser Gesellschaft übernehmen, wird dadurch zu einem Gleichnis, zu einer Ähnlichkeit des Vaters und tritt ein in die Kontinuitätslinie, die ihn mit dem Vater (und dessen Vater) verbindet. Nur der wohlerzogene Sohn ist dazu in der Lage, über den Tod hinaus mit dem Vater in Kontakt zu bleiben, nur der wohlerzogene Sohn ist dem Vater ähnlich und kann damit den Tod des Vaters relativieren.

Damit erklärt sich auch in etwa die für moderne Verhältnisse ungeheuerliche Strenge, mit welcher der Sohn erzogen werden muss. *Sir 30,1* fordert ja dazu auf, beständig die Rute für den Sohn bereitzuhalten. Und V. 2 fordert die Züchtigung des Sohnes, weil nur so der Vater Freude an ihm haben wird. Umgekehrt malen die VV. 7-10 in bedrohlichen Bildern die Folgen einer zu großen Nachgiebigkeit in der Erziehung aus. Die hier feststellbare Strenge, die in der Wahrnehmung nachaufklärerischer Pädagogik nur als Kindesmisshandlung eingestuft werden kann, wird etwas verständlicher, wenn man berücksichtigt, was kulturanthropologisch orientierte Exegese über traditionelle mediterrane Erziehungskonzepte zu sagen weiß, besonders hinsichtlich der elterlichen Grundhaltung, die als tiefes Misstrauen gegenüber dem Kind und seinen Bedürfnissen zu verstehen ist. Aus diesem Misstrauen gegenüber dem Kind, besonders gegenüber dem Sohn, resultiert ein direkter Erziehungsstil, der darauf ausgerichtet ist, den als chaotisch eingestuften Eigenwillen des Zöglings zu brechen und ihn dem Willen des Vaters, welcher der Repräsentant der kulturellen Welt ist, zu unterwerfen. Zähmung und Unterordnung sind die Leitwerte einer Erziehung, die das unerzogene Kind als wild und ordnunggefährdend einstuft.²⁶

²⁶ Vgl. J. J. PILCH, „Beat His Ribs While He is Young“ (*Sir 30:12*): A Window on the Mediterranean World, *BTB* 23 (1993) 101-113; bes. 102 f. Zu *Sir 30,1-6* vgl. ebd. 105-107.

Diese kulturell vorgegebene, grundsätzliche Neigung zu einer rigoros autoritären Erziehung wird hier durch den Kontext noch verstärkt. Für den Vater steht immerhin nicht weniger als die Überwindung bzw. Relativierung des Todes auf dem Spiel! Es geht beim Gelingen der Erziehung des Sohnes um nichts weniger als um die Unsterblichkeitshoffnung des Vaters. Nur wenn es dem Vater gelingt, aus dem Sohn einen gesellschaftsfähigen und gesellschaftstauglichen Menschen zu machen, nur dann hinterlässt er einen, der ihm gleicht, nur dann ist der Sohn fähig, in die Fußstapfen des Vaters zu treten und damit den Tod des Vaters zu relativieren. Nur wenn die Erziehung gelingt, kann der Vater sich zeit seines Lebens am Sohne freuen und im Angesicht des Todes Hoffnung schöpfen. Weil es vom Gelingen der Erziehung abhängt, ob der Vater hoffen kann, dass es bei seinem Tode so ist, wie wenn er nicht gestorben wäre, müssen alle Techniken der Erziehung, welche die kulturelle Tradition als erfolgversprechend bereithält, mit äußerster Konsequenz eingesetzt werden. Daraus resultiert dann die Strenge, die modernen Lesern und Leserinnen als Brutalität erscheint. Diese Strenge wird aber vom Text selbst als Liebe definiert²⁷, weil nur der Sohn, der vom Vater recht erzogen worden ist, dem Vater in seiner Rolle nachfolgen, die Kette der Kontinuität und damit auch sein eigenes Fortleben als Vater im Sohn sichern kann. In dieser Gedankenwelt ist der Zwang des Vaters Liebe, insofern er dem Sohn die Chance auf ein gelingendes Leben entsprechend den gesellschaftlichen Rollenerwartungen eröffnet.²⁸

III. "Ein Rächer den Feinden"

In V. 6 ist nun weiter davon die Rede, dass der Vater seinen Feinden einen Rächer hinterlässt, aber den Freunden jemanden, der ihnen dankbar ihre Güte erwidert. Und das ist dem Vater Freude zu Lebzeiten und Trost im Angesicht des Todes:

ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ εἶδεν καὶ εὐφράνθη
 In seinem Leben sieht er (ihn) und freut sich,
 καὶ ἐν τῇ τελευτῇ αὐτοῦ οὐκ ἐλυπήθη
 in seinem Tod ist er nicht bekümmert.

²⁷ Vgl. Sir 30,1, wo der *liebende* Vater (ὁ ἀγαπῶν τὸν υἱὸν αὐτοῦ) angesprochen wird.

²⁸ Dieses Ziel dürfte sich von modernen Erziehungszielen nicht wesentlich unterscheiden. Umso fremder erscheinen aber die als erfolgversprechend angesehenen Mittel.

ἐναντίον ἐχθρῶν κατέλιπεν ἔκδικον
Gegenüber Feinden hinterlässt er einen Rächer
καὶ τοῖς φίλοις ἀνταποδιδόντα χάριν
und den Freunden einen, der Dank erweist.

Sir 30,5f.

Diese Formulierungen können auf eine andere Dimension des ägyptischen Vaterbildes bezogen werden, nämlich auf die Dimension der Horus-Konstellation.²⁹ Auch die Horus-Konzeption thematisiert eine Gemeinschaft, die den Tod übergreift. In dieser Konstellation sind Vater und Sohn zwar auf die diesseitige und die jenseitige Welt verteilt, bleiben aber in ihrem Tun miteinander verbunden. Der Sohn fungiert als Nachfolger und Statthalter des Vaters. Er hat die Aufgabe, den Tod seines Vaters zu rächen oder allgemeiner: für den Vater einzutreten. Im Hintergrund steht der Horus-Mythos, wo Horus, der Sohn der Isis und des Osiris um das Erbe seines Vaters kämpfen muss. Er muss das väterliche Erbe Seth, dem Mörder des Vaters, entreißen. Nach langem Kämpfen triumphiert Horus und besteigt als Sieger den Thron. Er trägt nun den Namen „Horus-der-für-seinen-Vater-eintritt“ (*Hr. w nd hr-jt=f*). Als Terminus technicus für diesen Zusammenhang bezeichnet das ägyptische Verb *nd* soviel wie "schützen", "retten", "für jemanden eintreten".³⁰ „*ND faßt alles zusammen, was ein Sohn unternehmen muß, um den grundsätzlich als veränderbar aufgefaßten Zustand des toten Vaters zu verbessern.*“³¹ Entsprechend dem Horus-Mythos, wo Osiris ja nicht ins Diesseits zurückkehrt, sondern in seiner Auferstehung zum Ersten der Westlichen wird, also im Jenseits lebt, führt das Handeln des Sohnes für den toten Vater auch nicht zu einer Rückkehr des Vaters ins Diesseits, nicht zu einer Überwindung des Todes, die als individuelle Auferstehung zu verstehen wäre. Vielmehr bezwingt der Sieg des Sohnes den Tod in der Weise, dass der Vater im Jenseits am Leben erhalten wird. Der Tod wird im Sieg des Sohnes in dem Sinne bezwungen, dass der Tod des Vaters gerächt wird, indem der Sohn sein Erbe antritt und die Stellung des Vaters einnimmt. Die Todesüberwindung ist in dieser Konzeption nicht Angelegenheit eines natürlichen Mysteriums. Sie wird nicht zurückgeführt auf eine geheimnisvolle Unsterblichkeit der männlichen Zeugungskraft, sondern ist eine Angelegenheit des Wissens und des Wol-

²⁹ Vgl. zum Folgenden ASSMANN, Bild des Vaters, 125-134.

³⁰ Vgl. R. HANNIG, Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v. Chr.), Mainz 21997, 448. Auch in der griechischen Bezeichnung *Harendotes* ist das ägyptische Verb *nd* noch zu erkennen.

³¹ ASSMANN, Bild des Vaters, 127.

lens.³² Es ist also eine kulturelle Leistung, die der Sohn vollbringt, wenn er kraft seines Handelns den Vater in sich auferstehen lässt. Auf der allgemeinen Ebene der altägyptischen Anthropologie ist der Horus-Mythos ein Urbild für jedes Handeln eines Sohnes für seinen Vater. Immer dort, wo ein Sohn wie Horus für seinen Vater eintritt, vollzieht sich wie im Mythos die Überwindung des Todes. Dabei kann das Handeln des Sohnes für den Vater weitgehend abstrahiert werden. Es muss nicht in jedem Fall um blutige Rache gehen. Der Sohn bewährt sich immer dort als „Rächer“ seines Vaters, wo er Gerechtigkeit herstellt, wo er angemessen handelt, entsprechend der maatgemäßen Ordnung. Macht man sich bewusst, wie eng Rache und Gerechtigkeit auch im Deutschen sprachlich (und wohl auch konzeptionell) zusammenhängen, so wird begreiflich, dass das Rächen des Vaters zum Inbegriff für das maatgemäße Handeln des Sohnes in der Welt und anstelle des Vaters werden kann.

In *Sir 30,6* wird aber das Handeln des Sohnes als Erbe des Vaters in zwei Richtungen entfaltet. Zum einen handelt der Sohn ganz in Analogie zur ägyptischen Horus-Konstellation als Rächer, der den Feinden seines Vaters entgegentritt und an ihnen die Sache des Vaters vollzieht. Er stellt aber nicht nur mit diesem rächenden Handeln die rechte Ordnung wieder her, sondern auch indem er den Freunden des Vaters dankbar ist und sich entsprechend verhält. Beide Handlungen sind unterschiedliche Aspekte des einen, ordnungsgemäßen und gerechten Verhaltens des Sohnes.

Es liegt damit durchaus nahe, als Hintergrund kulturellen Wissens für V. 6 die ägyptische Vaterkonzeption in der Fassung des Horus-Mythos anzusetzen. Diese Konstellation ist noch enger als die Kamutef-Konzeption mit dem Bereich der Erziehung und der Belehrung des Sohnes verbunden. Denn es ist, wie gesagt, eine kulturelle Leistung, ein bewusstes pietätvolles Handeln des Sohnes, wenn er in die Rolle des Vaters eintritt und sich zum „Rächer“ des toten Vaters macht, also an Stelle des Vaters handelt und für den toten Vater dessen Sache in Ordnung bringt, indem er den Feinden des Vaters, die selbstverständlich auch seine Feinde sind, entgegentritt und den Freunden des Vaters, die selbstverständlich auch seine Freunde sind, ihre Güte vergilt. Das Vergelten des Bösen und das Belohnen des Guten sind zwei Seiten einer Medaille. In beiden Vollzügen wird die Weltordnung als konnektive Gerechtigkeit aufgerichtet, wird eine angemessene Ordnung der menschlichen Welt hergestellt bzw. stabilisiert. Hier wie dort geht es um das ordnungsgemäße, ägyptisch gesprochen: um das maatgemäße, Leben des Menschen.

³² Vgl. ASSMANN, Bild des Vaters, 127.

IV. Zusammenfassung

Angesichts des Entstehungskontextes des griechischen Textes des Sirachbuches liegt es nahe, einen Rückgriff auf ägyptische Konzeptionen der Anthropologie und der Theologie anzunehmen. Die beiden Aspekte der ägyptischen Konzeption der Vater-Sohn-Relation, nämlich die Kamutef-Konstellation auf der einen Seite und die Horus-Konstellation auf der anderen Seite, bilden einen passenden Hintergrund kulturellen Wissens für die Aussagen in *Sir 30,4-6*.

Zum einen stellt der Sohn entsprechend der ägyptischen Kamutef-Konzeption eine Art Wiederholung des Vaters dar. Er ist dem Vater ähnlich, in ihm lebt etwas von dem, was auch im Vater lebte, und in diesem Weiterleben wird der Tod des Vaters relativiert. Der Vater braucht sich angesichts des Todes nicht zu ängstigen oder zu sorgen, weil er weiß, dass etwas von ihm in seinem Sohn weiterlebt. Dieses Weiterleben im Sohn führt dazu, dass es ist, wie wenn er nicht gestorben wäre.

Auf der anderen Seite bezieht sich V. 6 offensichtlich auf die Horus-Konstellation, wenn gesagt wird, dass der Sohn als Rächer seines Vaters auftritt. Der Sohn tritt in einem bewussten Akt an die Stelle des Vaters, nimmt die Sache des toten Vaters auf und führt seine Angelegenheit weiter. In rächendem und positiv vergeltendem Handeln wird Gerechtigkeit aufgerichtet und die Ordnung der menschlichen Welt wiederhergestellt.

Auch der pädagogisch mahnende Kontext, in dem *Sir 30,4-6* stehen, entspricht der ägyptischen Konzeption. Die biologische Verwandtschaft wird keinesfalls als ausreichende Basis für eine ordnungsgemäße Vater-Sohn-Relation angesehen. Es gilt vielmehr den Sohn zu erziehen, ihn zu sozialisieren, zu einem gemeinschaftsfähigen und gemeinschaftstauglichen Menschenwesen zu machen. Nur dann ist es für ihn möglich, die kulturell vorgegebene Sohnesrolle in den beiden Dimensionen der Kamutef-Konstellation und der Horus-Konstellation zu erfüllen. Gelingt dies nicht, so kann sich die Unsterblichkeitshoffnung des Vaters nicht ersatzweise auf eine biologische Basis stützen. Wenn der Sohn sich nicht als dem Vater ähnlich erweist und nicht als Rächer und Vergelter des Vaters auftritt, dann hat auch der Vater keine Aussicht darauf, dass etwas von ihm im Sohn weiterlebt, was seinen eigenen Tod relativieren könnte. Deswegen ist das Gelingen der Erziehung so entscheidend. Deswegen muss der Vater alle Energie und alle Strenge aufbieten, um den Sohn zu dem zu machen, was er sein soll. Von daher erklärt sich auch die unerbittliche Strenge, die aus den pädagogisch-lehrhaften Passagen des Sirachbuches spricht. Entsprechend antiken Vorstellungen führt eine zärtlich zugewandte, milde und großzügige Erziehung des Kindes nur zu Aufsässigkeit und Verwilderung. Die Härte und Strenge des Va-

ters, der im geliebten Sohn sich wiederentdecken und weiterleben will, ist deswegen nach antiker Überzeugung das einzig angebrachte Mittel, um das Ziel zu erreichen, nämlich die Sozialisation des Sohnes, welche das Weiterleben des Vaters garantiert.

Insgesamt kann die Konzeption der Vater-Sohn-Beziehung durchaus als Transformation entsprechender ägyptischer Konzeptionen verstanden werden. Ob dabei der kulturelle Einfluss des hellenistisch-ägyptischen Milieus, in dem der Verfasser des griechischen Textes lebte, seine Wirkungen zeigt oder schon für die Abfassung des hebräischen Urtextes in Palästina ein entsprechender Einfluss anzusetzen wäre, ist allerdings eine Frage, die nicht beantwortet werden kann, solange wir nicht wissen, ob der hier betrachtete Textabschnitt überhaupt eine hebräische Entsprechung hatte. Man darf sich den palästinisch-jüdischen Kulturraum jedenfalls nicht mehr als „hellenismusfreie Zone“ vorstellen.³³ Im Rahmen der nachgewiesenen kulturellen Austauschprozesse in hellenistischer Zeit (und schon vorher) kann ägyptisch-hellenistischer Einfluss auch für den palästinischen Raum, der immerhin 100 Jahre lang Teil der ptolemäischen Provinz "Syrien und Phönicien" war,³⁴ deshalb nicht ausgeschlossen werden.

³³ Vgl. M. HENGEL, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v.Chr. (WUNT 10), Tübingen ²1973.

³⁴ Zur Geschichte Palästinas unter ptolemäischer Herrschaft (301-200 v.Chr.) vgl. P. SCHÄFER, Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung, Stuttgart 1983, 29-41.