

Markus Witte

Theologien im Buch Jesus Sirach

„So bleibt die jüngere (späte) Weisheit vom Anfang bis zum Ende beim eigentlichen Thema der Theologie, bei der Reflexion über Gott und beim lebendigen Umgang mit ihm [...] Die Weite und Offenheit, mit der jene Weisen Theologie getrieben haben, ist bleibende Herausforderung und Ermutigung.“¹

1 Zwei Vorbemerkungen

1.1 Weisheit und Theologie

Weisheit, verstanden als ein auf Erfahrung beruhendes Differenzierungs- und Orientierungsvermögen, mittels dessen der Mensch das Leben bewältigt, ist im Rahmen einer Welt, die noch nicht den Tod Gottes verkündet hat, ein genuin religiöses Phänomen. Mag auch der einzelne Weisheitsspruch im Alten Testament, der im Sinne der Lebenskunde Wege gelingenden Lebens aufzeigt, nicht ausdrücklich Gott nennen, so setzt er doch voraus, dass der Mensch sein Leben nicht sich selbst verdankt, dass die Freiheit, die eigene Existenz zu gestalten, beschränkt ist, und dass die Wirklichkeit mehr ist als das, was unmittelbar vor Augen liegt oder was sich mittels menschlicher Erfahrung und Tradition erfassen ließe. Das Milieu der alttestamentlichen wie der altvorderorientalischen, ägyptischen und altgriechischen Weisheit ist – auch wenn sich die Welt der weisheitlichen Sentenzen, sei es im Buch der Sprüche, in ägyptischen Lebenslehren² oder in den unter dem Namen des

¹ J. Marböck, Die jüngere Weisheit im Alten Testament, in: Ders., Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach, hg. v. I. Fischer (HBS 6), Freiburg u. a. 1995, 3-22, 22.

² M. Lichtheim, Ancient Egyptian Literature, I-III, Berkeley / Los Angeles / London 1973.1976.1980, I, 58-80.134-192; II, 135-163; III, 159-217; H. Brunner, Die Weisheitsbücher der Ägypter. Lehren für das Leben. Eingeleitet, übersetzt und erläutert, Düsseldorf / Zürich 1988; F. Hoffmann / J. F. Quack, Anthologie der demoti-

Theognis von Megara gesammelten Worten (7.-5. Jh. v. Chr.)³ vordergründig als profan darstellt – geprägt von Mythen und von Riten, von an Tempeln und in der Familie praktizierter Verehrung der Götter, von gelebter Religion im öffentlichen und im familiären Raum. Kultur und Religion lassen sich bei der alttestamentlichen Weisheit ebenso wenig voneinander trennen wie bei den alttestamentlichen Rechtstexten, Orakeln, Gebeten, Erzählungen oder Ritualen.

Insbesondere zeigt sich diese enge Verflechtung von Kultur und Religion in der sogenannten theologisierten Weisheit des Alten Testaments, d. h. in der Weisheit, die ausdrücklich von Gott spricht, sei es, dass weisheitliche Lebensregeln explizit mit dem Handeln und dem Wesen JHWHs verbunden und begründet werden,⁴ sei es, dass die Weisheit personifiziert und als Mittlerin der Offenbarung JHWHs verstanden wird, die als „Frau Weisheit“ zu einem glücklichen Leben einlädt⁵ oder als kosmische Größe vom Menschen gesucht werden muss,⁶ sei es, dass die Weisheit mit der Tora verbunden wird, die Tora dann als schriftge-

schen Literatur (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 4), Münster 2007, 230-304 (Anm. S. 360-370); E. Hornung / O. Keel (Hg.), Studien zu altägyptischen Lebenslehren (OBO 28), Fribourg / Göttingen 1979.

³ D. U. Hansen, *Theognis, Mimnermos, Phokylides. Frühe griechische Elegien. Griechisch und deutsch, eingeleitet, übersetzt und kommentiert* (Edition Antike), Darmstadt 2005; R. Strömberg, *Greek Proverbs. A collection of proverbs and proverbial phrases which are not listed by the ancient and Byzantine paroemiographers* (Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar Sjätte Följden. Ser. A. 4/8), Göteborg 1954; J. Althoff / D. Zeller, *Die Worte der Sieben Weisen* herausgegeben, übersetzt und kommentiert (Texte zur Forschung 89), Darmstadt 2006.

⁴ Als Ziel der Weisheit gilt dann ein Leben in der Gottesfurcht (יְרֵאתָ אֱלֹהִים / יְרֵאתָ יְהוָה) und in der Ausrichtung an dem von JHWH geforderten Ethos, nämlich an Gerechtigkeit (יְצַדֵּקָה) im Sinne eines der Lebensgemeinschaft entsprechenden Verhaltens und an Barmherzigkeit (חַסֵּד) im Sinne eines verlässlichen und beständigen Verhaltens (אֱמֶת).

⁵ Vgl. Prov 9,1ff.

⁶ Vgl. Prov 8,22ff.; Hi 28; Sir 24; 51,13ff.; Sap 6,21-9,19.

wordene Weisheit erscheint⁷ und der wahre Weise (חכם, σοφός) derjenige ist, der ein an der Tora ausgerichtetes Leben führt und (daher) den Titel eines „Gerechten“ (צדיק, δίκαιος) erhält.⁸ Die sogenannte Theologisierung der Weisheit nimmt – bezogen auf das antike Israel und Juda – in persischer und hellenistischer Zeit zu. Verantwortlich für diese Entwicklung sind im wesentlichen drei politische, geistesgeschichtliche und ökonomische Veränderungen im Laufe des 6.-4. Jh. v. Chr.

Mit dem Zusammenbruch des jüdischen Königtums 587 v. Chr. verlagern sich die Schreibertätigkeiten vom Königshof an den 520 / 515 v. Chr. wieder errichteten Jerusalemer Tempel als zentraler Stätte der Schriftkultur, zu dem in fortgeschrittener hellenistischer Zeit Lehrhaus (בית מדרש / οἶκος παιδείας), Schule und Synagoge treten.⁹

Im Rahmen der theologischen Aufarbeitung des Untergangs des Königtums und der Zerstörung des Tempels, also der zwei Institutionen, die je für sich als Repräsentationen der kosmischen Weltordnung und als Vermittler des Rechts angesehen wurden, erhält die Weisheit ehemals königliche und kultische Epitheta und Funktionen. So wird die Weisheit zur idealen Herrscherin und zum mentalen Heiligtum, das sie dann auch nach 520 / 515 v. Chr. neben dem realen Tempel bleibt.

Infolge der Diaspora verstärkt sich die Begegnung des Judentums mit mesopotamischer, ägyptischer, persischer, kleinasiatischer und griechischer Weisheit. In besonderer Weise wirkt sich dieser Faktor bei den stetig wachsenden jüdischen Gruppen in den hellenistischen Metropolen der Levante, allen voran in Alexandria, mit ihrem kulturellen, religiösen und ethnischen Pluralismus aus.

Im Kontext der alttestamentlichen Weisheit stellt das um 180 v. Chr. wohl in Jerusalem auf Hebräisch abgefasste

⁷ Vgl. Sir 21,11; 24.

⁸ Vgl. Ps 37,30f.; Prov 9,9; 11,30; 23,24; Koh 9,1; 4Q 299 Frg. 3 ii,4.

⁹ Vgl. Sir 51,23; und dazu Marböck, *Die jüngere Weisheit*, 6, sowie ausführlich D. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*, Oxford 2005, 201-285; F. Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung. Bildung nach dem Buch Ben Sira* (BZAW 379), Berlin / New York 2007, 87-134.

und nach 132 v. Chr. in Alexandria erstmals ins Griechische übersetzte Sirachbuch – neben der rund 150 Jahre jüngeren Sapiaientia Salomonis – den Gipfel der theologisierten Weisheit dar.

1.2 Jesus Sirach – ein Lehrbuch alttestamentlicher Weisheitstheologie¹⁰

In seiner Vorrede auf das Buch Jesus Sirach in der Deutschen Bibel von 1545 urteilt Luther, der Verfasser habe „aus vielen Büchern zusammen gelesen das beste / so er funden hat [...] wie eine Biene aus mancherley Blumen jr sefftlin seuget / vnd in einander menget“.¹¹ Dabei erwägt Luther ausdrücklich die Möglichkeit, dass zumindest der Enkel Ben Siras, der nach eigenen Angaben im Prolog zu

¹⁰ Folgende Ausgaben des Sirachbuchs wurden benutzt: P. 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 / Boston 1997; N. Calduch-Benages / J. Ferrer / J. Liesen, *Diplomatic Edition of the Syriac Version of the Book of Ben Sira according to Codex Ambrosianus with Translations in Spanish and English* (Biblioteca Midrásica 26), Estella 2003; F. Vattioni, *Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana* (Pubblicazioni del Seminario di Semitistica, Testi I), Neapel 1968, und J. Ziegler, *Sapiaientia Iesu Filii Sirach* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis, XII,2), 2., durchgesehene Auflage, Göttingen 1980. Die Zählung der hebräischen Belege folgt Beentjes, die der griechischen Ziegler. Zur Problematik der unterschiedlichen Zählungen siehe F. V. Reiterer, *Zählsynopse zum Buch Ben Sira* (FoSub 1), Berlin / New York 2003; zur Fundgeschichte und den Problemen der Textüberlieferung ebd., 5-30. Explizite Zitate aus der griechischen Überlieferung werden mit „G“ gekennzeichnet, Verweise auf eine bestimmte hebräische Handschrift mit „H“ und hochgestelltem Buchstaben für das jeweilige Fragment (vgl. Reiterer, *Zählsynopse*, 79). Bei Zitaten aus dem Abschnitt, der von der Blattvertauschung im Stammcodex aller erhaltenen griechischen Handschriften betroffen ist, werden jeweils das der hebräischen (und ursprünglichen) Textfolge entsprechende Kapitel und die Zählung in G angegeben (vgl. Reiterer, *Zählsynopse*, 176ff.).

¹¹ D. M. Luther, *Die ganze Heilige Schrift Deudsch 1545 / Auff's new zugericht*. Letzte zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe, hg. v. H. Volz unter Mitarbeit von H. Blanke, München 1972, 1751.

seiner Übersetzung unter Euergetes (Prol. 27)¹² tätig war, auch die Bibliothek von Alexandria benutzt habe. Luthers Beschreibung des Sirachbuchs als eines Sammelwerks jüdischer und paganer Traditionen ist vollkommen zutreffend. Allerdings unterschätzt Luther den systematisierenden und theologischen Charakter des Werks, wenn er die mangelnde kompositionelle Ordnung beklagt und es als „Buch von der Hauszucht / oder von den Tugenden eines fromen Hausherrn / welchs auch die rechte geistliche Zucht ist“, bezeichnet.¹³ Genauere Untersuchungen der Komposition und der Theologie des Sirachbuchs zeigen, dass das Werk über eine gut strukturierte Architektur verfügt¹⁴ und dass es sich gerade in seiner pädagogischen Ausrichtung nicht auf eine Sammlung von paränetischen Sentenzen reduzieren lässt, sondern ein klares theologisches Profil aufweist. Der Beschreibung dieses Profils und ausgewählter sich in ihm abzeichnender theologischer Linien gelten die folgenden Ausführungen. Dabei ist vorab auf drei Punkte hinzuweisen, die bei jeder Beschäftigung mit dem Sirachbuch zu bedenken sind:

1) Ben Sira systematisiert die literarischen Überlieferungen des antiken Israel und Juda. Er sammelt Einzelaussagen zu Gott, Welt und Mensch aus der Tora und den Nebiim so-

¹² Gemeint ist Ptolemaios VIII. Euergetes II. Physkon (ca. 182-116 v. Chr.), der von 170-164 v. Chr. zunächst zusammen mit Ptolemaios VI. Philometor und dessen Gattin, seiner eigenen Schwester, Kleopatra II., regierte, seit 145 / 144 v. Chr. dann zusammen mit Kleopatra II., die er nach dem Tod Philometors 145 v. Chr. zur Ehe gezwungen hatte, und mit Kleopatra III., seiner Nichte und Stieftochter, die er 142 / 141 v. Chr. geheiratet hatte, was staatsrechtlich „in der hellenistischen Welt ohne Beispiel“ war (G. Hölbl, Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung, Darmstadt 1994, 173).

¹³ Luther, Die gantze Heilige Schrift, 1752.

¹⁴ Auch wenn unterschiedliche Modelle des Aufbaus diskutiert werden, so zeichnet sich in der Forschung doch ein Konsens darüber ab, dass die einzelnen Elemente des Buchs nicht planlos zusammengestellt sind (Marböck, Structure and Redaction History of the Book of Ben Sira, in: Ders., Weisheit und Frömmigkeit. Studien zur alttestamentlichen Literatur der Spätzeit (ÖBS 29), Frankfurt a. M. u. a. 2006, 31-45).

wie aus einzelnen in die spätere Sammlung der Ketubim aufgenommenen und „außerkanonischen“¹⁵ jüdischen Texten, stellt diese in thematisch fokussierten Lehrreden und Lehrgedichten zusammen und bietet eine möglichst viele Aspekte umfassende reflektierte Theologie, Kosmologie und Anthropologie. In diesem Sinn ist das Sirachbuch von seinem Autor ausdrücklich als ein Lehrbuch konzipiert (vgl. 51,23.29), von seinem Übersetzer als ein solches tradiert (vgl. Prol. 12-14.30-31) und in der Alten Kirche als ein Einführungswerk für die Taufanwärter rezipiert worden.¹⁶

2) Ben Sira interpretiert die literarischen Überlieferungen des antiken Israel und Juda. D. h. Ben Sira übernimmt einzelne Begriffe, Sätze und Motive, die sich jeweils eindeutig identifizieren lassen, legt diese mittels Wortspielen und Zusammenstellung unterschiedlicher Stellen aus der Tora und den weiteren prophetischen, weisheitlichen, historiographischen, kultisch-liturgischen, mitunter auch apokalyptischen Schriften des antiken Judentums aus und erweist sich hierin als ein Vorläufer der Midraschexegese.

3) Ben Sira kombiniert weisheitliche Traditionen mit juristischen, kultischen, prophetischen und historiographischen Traditionen. D. h. Ben Sira bildet aus Weisheit, Recht, Kult, Prophetie und Historiographie eine literarische und theologische Synthese. Die Weisheit Ben Siras ist dementsprechend – im Gegensatz zum Grundbestand der Sprüche Salomos, Kohelets oder Hiobs – nicht nur gegenwarts-

¹⁵ Auch wenn sich Ben Sira im Bereich der Kap. 42-49 makrotextlich an der Chronologie der Bücher Gen-II Reg und der Abfolge Jes, Jer und Ez orientiert, ein Dodekapropheton, die Chronikbücher, Hiob und Koh kennt, und im griechischen Prolog zweimal die der Gliederung des späteren Kanons der Hebräischen Bibel entsprechende Formel „Gesetz, Propheten, (übrige) Schriften“ auftaucht, so setzt Ben Sira doch noch keinen abgeschlossenen Kanon voraus; vgl. dazu M. Witte, *Der ‚Kanon‘ heiliger Schriften des antiken Judentums im Spiegel des Buches Ben Sira / Jesus Sirach*, in: E.-M. Becker / S. Scholz (Hg.), *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion – antike religiöse und literarische Kanonisierungsprozesse*. Ein Handbuch, Berlin / New York 2011, 215-241.

¹⁶ Athanasius, *Epistula festalis* XXXIX, 75,23; Origenes, *Homilie zu Num* 27,1.

orientiert, sondern reflektiert gleichermaßen die Vergangenheit und die Zukunft. So enthält das Sirachbuch, wie die Sapiientia Salomonis, Geschichtsreflexionen und eschatologische Aspekte. Wie das Erste Henochbuch, das Danielbuch oder die aus Qumran bekannten weisheitlichen Lehren in 1Q26; 4Q415-418 oder 4Q423 ist es ein Beispiel für die fließenden Grenzen von Weisheit und Eschatologie,¹⁷ wenngleich Ben Sira im Gegensatz zu den eben genannten Büchern kein Vertreter der Apokalyptik ist, dieser vielmehr kritisch gegenüber steht.

2 Theologien im Sirachbuch

Aus der Vielfalt der rezipierten Traditionen ergibt sich eine Vielfalt theologischer Sprach- und Denkfiguren im Sirachbuch. In Anlehnung an die Anfänge christlicher Theologie, wie sie sich in den altkirchlichen Bekenntnissen niedergeschlagen hat, im Blick auf das Gespräch zwischen der Systematischen Theologie und der Alttestamentlichen Wissenschaft,¹⁸ aber auch angesichts der Herausforderung der Theologie durch die gegenwärtigen ökologischen und ökonomischen Krisen möchte ich diese theologische Vielfalt des Sirachbuchs unter die Beschreibungen Gottes als Schöpfer, als Richter und als Erlöser subsumieren.

2.1 Gott als Schöpfer

Charakteristisch für alle alttestamentlichen Weisheitsbücher ist ihre schöpfungstheologische Grundierung, d. h. die Vorstellung, dass Gott als Schöpfer in den Kosmos eine Ordnung eingesenkt hat, deren genaue Beobachtung dem Einzelnen Orientierung in der Welt und damit ein gelin-

¹⁷ Vgl. dazu B. G. Wright III / L. M. Wills (Hg.), *Conflicted Boundaries in Wisdom and Apocalypticism* (SBL Symposium Series, Vol. 35), Atlanta 2005.

¹⁸ Siehe dazu C. Schwöbel, *Erwartungen an eine Theologie des Alten Testaments aus der Sicht der Systematischen Theologie*, in: B. Janowski (Hg.), *Theologie und Exegese des Alten Testaments / der Hebräischen Bibel. Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven* (SBS 200), Stuttgart 2005, 159-185.

gendes Leben ermöglicht. In den Büchern Hiob, Proverben und Kohelet ist das Motiv von Gott als Schöpfer geradezu der theologische Leitgedanke, sei es, dass die Beschreibung der von Gott planvoll strukturierten Phänomene in der Natur als Antwort auf Hiobs Negation der Macht und Anwesenheit des Schöpfers dienen (vgl. Hi 38-41 *versus* Hi 3), sei es, dass sich aus der Vorstellung einer vom Schöpfergott begründeten und garantierten Weltordnung ethische und religiöse Maximen zur Lebensgestaltung erheben lassen wie in den Sprüchen Salomos (Prov 3,19f.; 8,22-31; 14,31; 17,5), sei es, dass die Schöpfung als der gottgesetzte Handlungsraum des Menschen und das unbegrenzte Schöpfersein Gottes als entscheidendes Differenzmerkmal gegenüber der Endlichkeit und Vergänglichkeit des Menschen bestimmt werden wie bei Kohelet (Koh 1,3-14; 3,1-21; 6,10-12; 9,7-10; 11,5).

Mit seiner Thematisierung von Gott als Schöpfer und der Welt als Schöpfung partizipiert Ben Sira an dieser für die Weisheit wesentlichen Theologie, die ihre Ursprünge im altvorderorientalischen und ägyptischen Weltordnungsdenken besitzt.¹⁹ So weist das Sirachbuch eine ausdrückliche Schöpfungstheologie auf, die sich einerseits in formelhaften, bekenntnisähnlichen Anreden Gottes als Schöpfer,²⁰ andererseits in ausführlichen Kompositionen spiegelt.²¹ Dabei gebraucht Ben Sira den von „Deuteronesaja“ und der Priesterschrift geprägten Terminus ברָא („erschaffen“)²² ebenso wie die unspezifischen Wörter עָשָׂה („machen“)²³ oder יָצַר („formen“)²⁴. Wie in Gen 1-3

¹⁹ Vgl. dazu nach wie vor H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes* (BHT 40), Tübingen 1968, sowie die Weiterführungen bei J. Assmann Ma'at, *Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 21995.

²⁰ Vgl. 1,9 G; 3,16 H^A; 4,6 H^A; 7,30 H^A; 10,12 H^A; 32,13 H^B; 33,13 H^E; 38,15 H^B; 39,5 G; 39,28 H^M; 43,5 H^B; 43,11 H^B; 46,13 H^B; 47,8 H^B; 50,22 H^B.

²¹ Vgl. 16,24-18,14; 39,16-35; 42,15-43,33.

²² Vgl. 3,16 H^A; 15,14 H^A; 16,26 H^A; 39,28 H^B^{margin}; 43,14 H^B; Jes 40,26.28; 41,20; 42,5; 43,1.7.15; 45,7; Gen 1,1.21.27; 2,3f.; 5,1f. u. ö.

²³ Vgl. 7,30 H^A; 10,12 H^A; 33,13 H^E; 35,13 H^B; 38,15 H^B; 42,24 H^B^M; 43,5 H^B^M; 43,11 H^B^M; 46,13 H^B; 47,8 H^B.

bezieht sich die Rede Ben Siras von der Schöpfung auf die Erschaffung des Menschen (Sir 15,14; 17,1ff.) und auf die Erschaffung der Welt (42,15-43,33). In der Verwendung der Beziehungsmetapher der Formung des Menschen aus Erde (33[36],10) bleibt Ben Sira ganz in der altvorderorientalischen Tradition, wie sie sich von den akkadischen Epen über Atramchasis und Gilgamesch sowie ägyptischen Hymnen und Mythen bis zur „jahwistischen“ Schöpfungserzählung (Gen 2,7), zum Hiobbuch (Hi 10,9) oder einzelnen Psalmen (Ps 103,14) nachweisen lässt.²⁵

„[Und alle Menschen]²⁶ sind ein Gebilde aus Ton / Erde (כלי חמר / από έδάφους).
und aus Staub / Erde wurde Adam erschaffen“ (ומן עפר נוצר אדם) /
καί εκ γης έκτίσθη Αδάμ) (Sir 33[36],10).

Entsprechend dieser Metapher teilt Ben Sira die altisraelitische Vorstellung der Entsprechung von Geschöpflichkeit und Sterblichkeit. Den im antiken Judentum spätestens seit dem 3. Jh. v. Chr. literarisch belegten Vorstellungen einer Überwindung der Todesgrenze²⁷ erteilt er, wie zwei Gene-

²⁴ Vgl. 11,14 HA; 33.10.13 HE; 39.28 HB; 46,1 HB; 49,7 HB; 49,14 HB; 51,12 HB.

²⁵ Aus der Fülle der vorderorientalischen und ägyptischen Belege vgl. Atramchasis, I, 200ff. (in: TUAT III [1990ff.], 612ff.); Gilgamesch, I,ii, 34 (in: TUAT III [1990ff.], 671ff.); Enki und Ninmach, 31ff. (in: TUAT III [1990ff.], 386ff.); Kosmologie des *kalû*-Priesters, 25 (in: TUAT III [1990ff.], 640ff.); *ludlul bēl nemeqi* IV, 110 (in: TUAT III [1990ff.], 110ff.); Babylonische Theodizee, 277 (in: TUAT III [1990ff.], 143ff.); Lehre des Amenemope XXIV,13f. (in: TUAT III [1990ff.], 247ff.); Mythos von der Geburt des Gottkönigs II,3,1ff. (in: TUAT III [1990ff.], 991ff.). Chnum-Hymnus aus Esna (in: TUAT II [1986ff.], 909f.). Aber auch in altgriechischen und römischen Mythen begegnet das Motiv, wenn Prometheus die Menschen aus Lehm und Wasser erschafft (Apolodor, I, 45; Properz, Eleg. 5; Phädrus, Äsop. Fab. 4; Babrios, Äsop. Fab.). Siehe dazu C. Westermann, Genesis (BK 1/1), Neukirchen-Vluyn 1974, 276-278; O. Keel / S. Schroer, Schöpfung, Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Fribourg / Göttingen 2002, 121-123,144-145.

²⁶ So nach G; in HE ist der Text nur fragmentarisch erhalten.

²⁷ Vgl. Ps 49,16; 73,24-26; Dan 12,1-3; Sap 3,1; Jes 25,8; 26,19; II Makk 7; I Hen 22.

rationen vor ihm Kohelet, eine klare Absage (Sir 14,12ff.; 41,3f.). Wie für Kohelet, der mit seiner Frage, ob es zwischen Mensch und Tier hinsichtlich des Todesgeschicks einen Unterschied gebe (Koh 3,21), an einem innerjüdischen Diskurs über die Zukunft der Toten teilnimmt, steht für Ben Sira fest, dass der Mensch als Geschöpf endlich ist:

„Der Herr hat den Menschen aus Erde geschaffen und wird ihn wieder zu ihr zurückkehren lassen“
(Sir 17,1 G, vgl. 40,11; Gen 3,19).²⁸

Der Mensch ist für Ben Sira, wie für die weisheitlich geprägten Verfasser von Gen 18,27, Hi 42,6 oder der Loblieder aus Qumran²⁹, „Staub und Asche“ (γῆ καὶ σποδός, Sir 17,32). Die Endlichkeit stellt geradezu die wesentliche Differenz zu Gott als dem Ewigem dar (Sir 18,1.8). Gleichwohl ist der Mensch für Ben Sira hinsichtlich seiner herrschaftlichen Funktion in der Welt ein gott-ebenbildliches und zur Erkenntnis fähiges Wesen (Sir 17). Charakteristisch ist, wie Ben Sira das Motiv von der Gottebenbildlichkeit des Menschen aus Gen 1, Gen 9 und Ps 8 unmittelbar mit der Vorstellung der Erkenntnisfähigkeit des Menschen aus Gen 3 verbindet, ohne auf die Erzählung vom sogenannten Sündenfall in Gen 3 einzugehen:

„3 Sich selbst gleich hat er ihn [den Menschen] mit Stärke bekleidet und ihn nach seinem Bild geschaffen.
4 Er hat die Furcht vor ihm auf alle Lebewesen gelegt, damit er kräftig herrsche über Tiere und Vögel.
[...]

²⁸ Vgl. Hi 1,21; 10,9; 30,19; 34,15; Koh 3,20; 12,7; Ps 104,29; 146,4; 1Makk 2,63; IQH XX,27; aber auch die ägyptische, in der Ptolemäerzeit (3.-1. Jh. v. Chr.) kompilierte, nach Quack aber noch aus der frühen Saitenzeit (7. Jh. v. Chr.) stammende Weisheitslehre im Papyrus Insinger 30,6 (in: TUAT III [1990ff.], 313; Hoffmann / Quack, *Anthologie*, 239-273, hier: 268).

²⁹ Vgl. z.B. IQH 18,7; 20,30; 4Q427 frgm. 7,ii,16; 4Q511 frgm. 126,2 und dazu Witte, *Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21-27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches (BZAW 265)*, Berlin / New York 1994, 200ff.

6 Überlegung (διαβούλιον)³⁰ und Zunge und Augen,
 Ohren und Herz hat er ihnen zum Denken gegeben.
 7 Er hat sie mit verständiger Einsicht angefüllt
 und ihnen gezeigt, was gut und was böse.“ (Sir 17,3-4.6-7 G)

Die Erkenntnisfähigkeit des Menschen entspringt hier also nicht einem urzeitlichen Vergehen des Menschen (Gen 3), sondern ist schöpferisch bedingt. Damit greift Ben Sira einerseits auf die Vorstellung vom weisen Urmenschen zurück, wie sie sich im israelitisch-jüdischen Bereich auch in Hi 15,7f., Ez 28,12.16 und 4Q504 Frgm. 8r 4-7 findet,³¹ andererseits auf die deuteronomistische Anthropologie von der grundsätzlichen Entscheidungsfreiheit des Menschen (Sir 15,14-17, vgl. Dtn 30,11-20). Bedenkt man, dass die sogenannte jahwistische Urgeschichte aus weisheitlichen Kreisen der persisch-hellenistischen Zeit stammt,³² reiht sich Ben Sira mit seiner Anthropologie in einen innerjüdischen Diskurs über Herkunft und Wesen des Menschen ein. In diesem Diskurs steht Ben Sira für eine eigentümliche Kombination weisheitlicher Elemente mit priesterlichen und deuteronomistischen Motiven. Eine Fortschreibung des griechischen Textes (G-II) fügt diesen genuin israelitischen Motiven Elemente der stoischen Anthropologie hinzu:

„Sie haben den Gebrauch der Werke des Herrn empfangen.

³⁰ Der griechische Übersetzer hat wohl $\tau\psi$ gelesen (vgl. Sir 15,14), vom hebräischen Autor war aber eher die Lesart $\tau\psi$; „er bildete“ intendiert (vgl. Syr); dementsprechend konjizieren N. Peters, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus* (EHAT 25), Münster 1913, 143; G. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira* (ATD.A 1), Göttingen 2000, 139; J. Schreiner, *Jesus Sirach 1-24* (NEB.AT 38), Würzburg 2002, 94.

³¹ Vgl. auch 4Q305,ii,2 sowie den Mythos von Adapa (in: TUAT.E [2001], 51-54) und dazu Witte, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26* (BZAW 265), Berlin / New York 1998, 86.

³² Witte, *Urgeschichte*, 192-205; zu einer ähnlichen Datierung, wiewohl mit anderen redaktionsgeschichtlichen Beurteilungen der entsprechenden nichtpriesterlichen Stücke in Gen 1-11, vgl. M. Armeth, „Durch Adams Fall ist ganz verderbt ...“ Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte (FRLANT 217), Göttingen 2006, 230-236.

als sechstes hat er ihnen Vernunft (νοῦς) geschenkt und zugeteilt und als siebtes das Wort (λόγος) als Deuter seiner Werke.“ (Sir 17,5 G)³³

Begrifflich über die Schöpfungstexte in den kanonischen Büchern der hebräischen Bibel hinausgehend, kann Ben Sira Gott als den Schöpfer des Alls (18,1 G ἐκτίσεν τὰ πάντα κοινῇ; 24,8 G: ὁ κτίστης πάντων) bezeichnen, womit er einerseits in der Fluchtlinie entsprechender Aussagen bei Kohelet (vgl. Koh 3,11) steht und sich andererseits mit Beschreibungen der kosmischen All- und Eingottheiten (v. a. Isis, Sarapis, Zeus, aber auch Dionysos und Hermes) in den hellenistischen Religionen berührt.³⁴ Die auch begrifflich zugespitzte Betonung der Allwirksamkeit Gottes ist ein Charakteristikum der Theologie Ben Siras. Er gebraucht immer wieder definitivische Gottesbezeichnungen³⁵ und zeigt eine Vorliebe für den in der jüdischen Literatur der persischen und hellenistischen Zeit gehäuft auftauchenden Titel „der Höchste“ (עליון / ὑψιστος).³⁶ In

³³ Zur stoischen Theorie, die Seele des Menschen bestehe aus acht Teilen (den fünf Sinnesorganen sowie der Sprache, der Zeugungskraft und dem Hegemonikon), vgl. SVF II, 827 u. 828, und dazu M. Pohlenz, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen 41970, 87f. Im antiken jüdischen Bereich begegnet die Vorstellung von sieben Schöpfungsgaben an den Menschen u. a. in TestNaf 2,5f.; TestRub 2,3-8; II Hen rec. J 30,9 (in: OTP 1, 150f.).

³⁴ Vgl. dazu U. Wilcken, Urkunden der Ptolemäerzeit (Ältere Funde), I, Papyri aus Unterägypten, Berlin / Leipzig 1927, 31; D. Müller, Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien (ASAW.PH 53/1), Berlin 1961, 86; R. Merkelbach, Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt, Stuttgart / Leipzig 1995, 4ff.74ff.); H. S. Versnel, Inconsistencies in Greek and Roman Religion I. Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes, Three Studies in Henotheism (Studies in Greek and Roman Religion 6,1), Leiden / Boston / Köln 1998.

³⁵ Vgl. z. B. Sir 1,8 G; 15,18 H; 35(32),13: אלהה תשלומות הוא / κύριος ἀνταποδοδούς ἐστίς; 35(32),15: אלהה משפט הוא / κύριος κριτής; 36(33),1: אלהי הכל, δέσποτα ὁ θεός πάντων; 36,17(22): אלהי עולם / κύριος ὁ θεός αἰώνων; 42,21 HM: הוא מעולם; 50,22f.; 51,12; siehe dazu unten S. 118.

³⁶ Sir 6,37; 17,27; 23,18.23; 24,3; 40,1; 41,4; 42,2; 44,20; 49,4; 50,14.16f., vgl. Dtn 32,8; Ps 9,3; 77,11; 78,17; 82,6; 87,5; Jes 14,14; Thr 3,35.38 u. a.; W. W. Graf Baudissin, Kyrios als Gottesname im

der griechischen Version ist diese Vorstellung ausgebaut, indem hier das wohl von der Septuaginta geprägte Epitheton „Allherrscher“ (παντοκράτωρ, 42,17; 50,14.17) auftaucht, das sich über die Verwendung in der Übersetzung der Hebräischen Bibel hinaus konzentriert in einzelnen Büchern des jüdisch-hellenistischen Schrifttums findet und das in allen Fällen gemäß seiner Etymologie für die umfassende Herrschermacht Gottes steht, wie sie sich in seinem Wirken als Schöpfer, Richter und kriegerischer Schutzherr artikuliert.³⁷ Dabei unterstreicht Ben Sira, dass Gott und Welt, Gott und Mensch aufeinander bezogen sind. Letzteres ergibt sich auch aus seinem Gebrauch der in der älteren israelitisch-jüdischen Literatur seltenen Bezeichnung Gottes als Vater (23,1 G; 23,4 G; 51,1 H; 51,10 G / H).³⁸

Bei aller Korrelation von Schöpfer und Geschöpf gilt aber:

Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte, I-IV, hg. v. O. Eissfeldt, Giessen 1929, III, 15; H. Stegemann, KYPIOS O THEOS und KYPIOS IHΣΟΥΣ. Aufkommen und Ausbreitung des religiösen Gebrauchs von KYPIOS und seine Verwendung im Neuen Testament, Habil. masch., Bonn 1969, 276ff.; C. Zimmermann, Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Hintergrund (AJEC [AGJU] 69), Leiden / Boston 2007, 573-602.

³⁷ Sir 42,17 (κύριος ὁ πάντοκρατωρ; H^B אֱלֹהִים צְבָאוֹת; H^M אֲדֹנָי); 50,14 (ὑψιστος πάντοκρατωρ; H^B עֲלִיּוֹן); 50,17 (παντοκρατωρ θεὸς ὑψιστος; H^B קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל ... עֲלִיּוֹן); Jdt 4,13; 8,13; 15,10; 16,(5).6.(17.)18; II Makk 1,25; 3,22.30; 5,20; 6,26; 7,35.38; 8,11.18.24; 15,8.32; III Makk 2,2.8; 5,7; 6,2.18.28; Jer-LXX 39,19; Bar 3,1.4; Est-LXX 4,17b; Sap 7,25; OrMan 1; EpArist 185,2; grBarApk 1,3; ParJer 1,5; 9,6; TestAbr A 8,3; 15,12; SibOr 1.66; 2,220.330; 8,82.265; 11,8; bei Philo nur in SacrAC 63,2; Gig 64,7 und in Som 2,172 als Zitat aus Jes 5,7; häufig bei Philo demgegenüber πανηγυμών: Congr 117,1; Migr 175,3; Sobr 57,2f.; Plant 58,1; Agr 50,3, Post 5,2; 9,6; zu Parallelen im paganen Bereich siehe ausführlich Witte, Vom EL SCHADDAJ zum PANTOKRATOR. Ein Überblick zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte, in: KUSATU 12.13 (2011), 211-257.

³⁸ Vgl. dazu Reiterer, Gott, Vater und Herr meines Lebens. Eine poetisch-stilistische Analyse von Sir 22,27-23,6 als Verständnisgrundlage des Gebetes, in: R. Egger-Wenzel / J. Corley (Hg.), Prayer from Tobit to Qumran (DCLY 2004), Berlin / New York 2004, 137-170; Zimmermann, Namen, 41-64.

„Gott ist größer als alle seine Werke“

(וְהוּא גָדוֹל מִכֹּל מַעֲשָׂיו / αὐτὸς γὰρ ὁ μέγας παρὰ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ) (Sir 43,28).

In wohl unmittelbarer Weiterführung von Gen 1 und in Parallele zu Hi 28 und zur ersten Gottesrede im Hiobbuch (Hi 38-39) betont Ben Sira die Finalität der Schöpfung:

„In der Schöpfung des Herrn (bestehen) seine Werke von Anfang an, und seit ihrer Erschaffung hat er ihnen Anteile zugewiesen

(δῖεσταιλεν μερίδας αὐτῶν).

Er hat seine Werke für immer geordnet (ἐκόσμησεν)

und ihre Bereiche (ἀρχαί) für alle Geschlechter“ (Sir 16,26-27 G).

Die Schöpfung ist durchgehend mit Sinn erfüllt. Wenn irgendwo in der biblischen Überlieferung, dann zeigt sich bei Ben Sira die Synonymität von „Schöpfung“ und „Erfüllung mit Sinn“:

„Die Werke des Gottes sind alle gut,

und jeden Bedarf deckt er reichlich zu seiner Zeit.³⁹

[...]

Man sage nicht: ‚Wozu ist denn das?‘,

denn alles ist zu seinem Bedarf bestimmt.“⁴⁰ (Sir 39,16.21 H^B)

Berührt sich Ben Sira hinsichtlich der Betonung der Finalität und Sinnhaftigkeit der Schöpfung mit den Überlegungen Kohelets (vgl. Koh 1,5.7; 3,11),⁴¹ so hebt er deutlicher als dieser die Rolle Gottes als der eigentlichen sinnstiftenden Größe heraus. Ist für Kohelet Gott auch als Schöpfer in die Ferne gerückt, so kann sich Ben Sira immer wieder im Gebet direkt an Gott wenden und seine Schöpfungspassagen in ein Gotteslob münden lassen.⁴² Kohelet bietet

³⁹ Die Textüberlieferung ist hier nicht einheitlich. Die Randlesart von H^B bietet: „und für jeden Bedarf sorgen sie (die Werke) reichlich zu seiner Zeit.“ G: „Und jeder Befehl hat seine Zeit.“

⁴⁰ Auch hier differieren die Textzeugen. H^B: „Denn alles ist stark / wirksam zu seiner Zeit.“ G: „Denn alles ist zu seinem Nutzen geschaffen.“

⁴¹ Vgl. auch 41,3f. und Sap 1,14; 2,1f.; 6,7; 7,15-22; 12,13; 16,24; 19,6.18.

⁴² Vgl. Sir 22,27-23,6; 35(32),14; 48,20; 50,19; 51,1-12; und dazu M. Gilbert, *Prayer in the Book of Ben Sira. Function and Relevance*.

Reflexionen über die Schöpfung, Ben Sira Doxologien auf den Schöpfer (Sir 43,28.30; 51,12d).⁴³ Dabei teilt Ben Sira mit Gen 1, Ps 33,6 und 4Q381 Frgm. 1 die bereits im sogenannten Denkmal der Memphitischen Theologie (8. Jh. v. Chr.)⁴⁴ artikulierte Vorstellung von der Erschaffung durch das Wort und streicht so die Transzendenz des Schöpfergottes heraus:

„[Mit seinem Wort] hat er aufgeschichtet [das Wasser wie einen Haufen]⁴⁵
und der Ausspruch seines Mundes hat seinen Speicher
(ingerichtet).“ (Sir 39,17)

„Durch das Wort Gottes entstanden seine [Werke]⁴⁶“ (Sir 42,15).

Eine Summe der Schöpfungstheologie Ben Siras bietet der große Hymnus auf den Schöpfer (42,15-43,33), mit dem der zweite Hauptteil des Buchs schließt (25,1-43,33). Ben Siras Durchgang durch den Kosmos, der an die erste Gottesrede im Buch Hiob (Hi 38-39) erinnert, im Gegensatz zu dieser aber nicht in die Form rhetorischer Fragen im Munde des Schöpfers an Hiob, sondern des beschreibenden Schöpferlobs gegossen ist (vgl. Ps 104; 147), wird begrifflich strukturiert durch die Bezeichnung einzelner Schöpfungswerke als „Wunder“ (42,17: *נפלאות* / *θαυμάσια*; 43,25: *פלאות חמדי מעשהו* / *τὰ παράδοξα θαυμάσια ἔργα*) sowie durch die Hinweise auf Gottes Weisheit und Wort (42,18-21; 43,5.10.13.16.23). Der Hymnus gipfelt in der

in: Egger-Wenzel / Corley (Hg.), *Prayer*, 117-135; W. Urbanz, *Gebet im Sirachbuch. Zur Terminologie von Klage und Lob in der griechischen Texttradition* (HBS 60), Freiburg u. a. 2009.

⁴³ Sir 15,9f.; 17,8-10; 39,12(16)-35(41).

⁴⁴ In: TUAT.E (2001), 166-175, hier: Abschnitt j (= S. 179); weitere Beispiele aus der ägyptischen Literatur bietet J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete* (OBO Sonderband) Fribourg / Göttingen 21999, unter den Nummern 32; 74; 93; 96; 106; 170 und 195.

⁴⁵ HB ist hier verdorben, die obige Übersetzung basiert auf einer sich an G und an der Motivparallele in Ps 33,6-7 anlehrenden Rekonstruktion: *בְּרַבְרוּ יַעֲרִיךְ כִּנּוּר מַיִם*.

⁴⁶ Ergänzung nach der Randlesart von HB (*מעשיו*) und G (*τὰ ἔργα αὐτοῦ*).

biblisch einmaligen Aussage, dass Gott alles sei (הוא הכל / τὸ πᾶν ἐστὶν αὐτός, 43,27).

In Fortschreibung der älteren israelitisch-jüdischen Schöpfungstexte vertritt Ben Sira eine Schöpfungstheologie, bei der er zugleich ausdrücklich die Gerechtigkeit des Schöpfergottes verteidigt. Als Schöpfer ist Gott auch der Garant von Recht und Gerechtigkeit:

„Der ewig Lebende hat das ganze All erschaffen;
der Herr allein wird sich als gerecht erweisen.“ (Sir 18,1-2 G)

Die in den Schöpfungstexten der Genesis über das Motiv der Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen implizite Verknüpfung von Schöpfung und Gerechtigkeit – implizit insofern der Begriff der Gerechtigkeit alttestamentlich (wie altorientalisch) als Relationsbegriff ein Gemeinschaftsverhältnis bezeichnet – ist bei Ben Sira explizit: Schöpfung und Wahrung des Rechts stehen in einem untrennbaren Zusammenhang und sind wesentliche Kennzeichen Gottes. In dieser Hinsicht berührt sich Ben Sira eng mit den sogenannten Gerichtsdoxologien im Amosbuch,⁴⁷ dem post-jeremianischen Gebet in Jer 32,16-25,⁴⁸ den sekundär in das Hiobbuch eingefügten Reden des Elihu (Hi 32-37), die sich auf die theologische Formel „Der gerechte Schöpfergott“ bringen lassen,⁴⁹ oder den Reflexionen auf das Wesen Gottes in Sap 11,15-12,27 (vgl. besonders 12,23). Neu gegenüber der älteren israelitisch-jüdischen Tradition ist, dass Ben Sira im Rahmen seiner „Theodizeeabschnitte“⁵⁰ auf polare Strukturen in der Schöpfung verweist:

⁴⁷ Vgl. Am 4,13; 5,8f.; 9,5f.

⁴⁸ Vgl. besonders V. 17-20 und zur redaktionsgeschichtlichen Einordnung G. Wanke, *Jeremia I-II* (ZBK.AT 20.1-2), Zürich 1995 / 2003, 16f.303f.

⁴⁹ H.-M. Wahl, *Der gerechte Schöpfer. Eine redaktions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Elihureden – Hiob 32-37* (BZAW 207), Berlin / New York 1993.

⁵⁰ Vgl. 15,11-18,14; 33,7-15; 40,1-11; 41,1-13: siehe dazu Beentjes, *Theodicy in the Wisdom of Ben Sira*, in: A. Laato / J. C. de Moor (Hg.), *Theodicy in the World of the Bible*, Leiden / Boston 2003, 509-524.

„Das Gegenteil des Bösen ist das Gute,
 das Gegenteil des Lebens ist der Tod.
 Das Gegenteil des guten Mannes ist der Frevler,
 und das Gegenteil des Lichts ist die Finsternis.
 Schau hin auf alle Werke Gottes:
 Allesamt sind paarweise, eins gegen das andere.“ (33,14-15)

Im Hintergrund dieser Ausführungen könnte eine auch in der Stoa belegte, möglicherweise noch auf Heraklit von Ephesos (ca. 520-460 v. Chr.) und Platon (428 / 427-348 / 347 v. Chr.) zurückgehende Vorstellung stehen:

„Es kann doch nichts Einfältigeres und Dümmeres geben als die Meinung gewisser Leute, dass das Gute existieren könne, wenn es nicht ebenso das Böse gäbe. Denn wenn Gutes und Böses Gegensätze sind, dann sind beide notwendigerweise als Gegensatzpaar wechselseitig aufeinander bezogen und gestützt. Es kann keinen Gegensatz geben, dem nichts entgegengesetzt ist. [...] Denn, wie schon Platon [Phaidon 60c] sagte, eines folgt aus dem anderen und ist mit seinem Gegenteil verknüpft.“⁵¹

2.2 Gott als Richter

Besitzt die Rede von Gott als Wahrer des Rechts bereits in der Schöpfungstheologie Ben Siras einen wichtigen Ort, so spielt sie auch im Rahmen seiner Geschichtstheologie eine zentrale Rolle. Die Proverbien und das Buch Kohelet thematisieren die von Gott gesetzte Heilsgeschichte, wie sie die geschichtliche und die prophetische Überlieferung des Alten Testaments beherrscht, kaum. Ausnahmen sind die Überschriften in Prov 1,1; 10,1; 25,1; Koh 1,1 und Koh 1,12, mittels derer die dann folgenden Sentenzen und Reflexionen als Weisheit Israels geschichtlich verortet werden. Im Buch Hiob finden sich immerhin Anspielungen

⁵¹ SVF II, 1169 (Gellius, Attische Nächte 7,1, als Zitat Chrysipps; Übersetzung aus: W. Weinkauff, Die Philosophie der Stoa. Ausgewählte Texte [RUB 18123], Stuttgart 2001, 131f.); Heraklit, Frgm. 22B 8; Frgm. 22B 23; Frgm. 22B 67 (auch bei J. Mansfeld, Die Vorsokratiker I, Griechisch/Deutsch [RUB 7965], Stuttgart 1983, 256-259.274f.). Siehe dazu Pohlenz, Die Stoa I, 100f.; U. Wicke-Reuter, Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Siras und in der frühen Stoa (BZAW 298), Berlin / New York 2000, 36-38.273.

auf Motive aus der Urgeschichte, der Vätergeschichte und der Mosegeschichte.⁵² Ben Sira hingegen widmet sich als Weisheitslehrer dezidiert der Rede vom Handeln Gottes in der Geschichte Israels. Georg Sauer konnte im Blick auf die Bindung der Weisheit an die Geschichte gar von Ben Siras „größte(r) geistige(n) Leistung“ sprechen.⁵³ Am deutlichsten wird dies im sogenannten Lob der Väter (Sir 44-50),⁵⁴ einer an der hellenistischen Gattung des Enkomions⁵⁵ und an biblischen Geschichtspsalmen orientierten miniaturähnlichen Übersicht von der Urgeschichte der Menschheit bis in die Gegenwart Ben Siras. Die in der biblischen Literatur einmalige Aneinanderreihung von Einzelporträts eröffnet ein Prolog (44,1-15) zur grundsätzlichen Bedeutung historischen Gedenkens (זכר / μνημόσυνον, μνησάω)⁵⁶. Damit tritt Ben Sira entschieden dem von Kohelet konstatierten steten Abbau von Erinnerung entgegen (vgl. Koh 1,11: אין זכרון). Ben Sira kommt der vor allem im Deuteronomium eingepprägten Forderung der fortlaufenden aktiven Rückbindung an die entscheidenden heilsgeschichtlichen Grunddaten jüdischer Existenz nach (vgl. Dtn 16,3) und teilt die Vorstellung vom

⁵² Vgl. die vor allem an der Abrahamüberlieferung ausgerichtete Stilisierung der Rahmenerzählung (Hi 1-2; 42,7-17), die Anspielungen auf die Urgeschichte in Hi 15,7 (Urmensch), 22,15f. (Flut) und 31,33f.38-30 (Adam, Kain), auf die Väter in Hi 15,18f. sowie auf Mose und die Tora in Hi 22,22 und 31; vgl. dazu Witte, Hiobs „Zeichen“ (Hiob 31,35-37), in: Gott und Mensch im Dialog. FS O. Kaiser, hg. v. M. Witte (BZAW 345/1-II), Berlin / New York 2004, 723-742; Ders., Hiob und die Väter Israels. Beobachtungen am Targum zum Buch Hiob, in: Ders. (Hg.), Hiobs Gestalt in Judentum und Christentum (SKI), Berlin 2011 (im Druck).

⁵³ G. Sauer, Weisheit und Tora in qumranischer Zeit, in: B. Janowski (Hg.), Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften (VWGTh), Gütersloh 1999, 107-127, 122.

⁵⁴ Vgl. aber auch Sir 16,7-10.

⁵⁵ Siehe dazu A. Schmitt, Enkomien in griechischer Literatur, in: Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen, FS J. Marböck, hg. v. I. Fischer u. a. (BZAW 331), Berlin / New York 2003, 359-381, sowie ausführlich T. R. Lee, Studies in the Form of Sirach 44-50 (SBL.DS 75), Atlanta 1986.

⁵⁶ Als Leitwort in 44,9.13; 45,1; 46,11; 47,23; 49,1.9.13; vgl. זכרון auch in 45,9.11.

bleibenden Gedächtnis des Gerechten (vgl. Ps 112,6; Prov 10,7 *versus* Koh 2,16). Zur Weisheit und zu einem weisheitlichen Diskurs gehört für Ben Sira wesentlich die Reflexion geschichtlicher Prozesse, wobei diese, wie schon die Rede von der Schöpfung, durchgehend einen doxologischen Charakter hat.

Den Rahmen dieser Geschichtsschau bildet ein Lobpreis auf den urzeitlichen Weisen Henoch (44,16; 49,14), womit Ben Sira – wie mit der Erwähnung des himmlischen Thronwagens (מרכבה) in 49,8 – auf das sich in hellenistischer Zeit im Judentum etablierende Henochschrifttum reagiert.⁵⁷ Im Hauptteil des Väterlobs erscheinen in quasi kanonisch-chronologischer Folge Noah, Abraham, Isaak, Jakob / Israel, Mose, Aaron, Pinchas, Josua, Kaleb, die Richter, Samuel, David,⁵⁸ Salomo, Rehabeam, Jerobeam, Elia, Elisa, Hiskia, Jesaja, Josia, Jeremia, Ezechiel, die 12 Propheten, Serubbabel, Josua Ben Josadak, Nehemia, Joseph, Sem, Set, Enosch (nur in H, Syr) und Adam. Mit dem Preis auf die Herrlichkeit (תפארה) Adams am Ende des Väterlobs blickt Ben Sira hinter die mit der Erwähnung Nehemias in 49,13 erreichte Situation zurück auf die Urgeschichte (49,16). Hier zeigt sich, dass er auch um die zu seiner Zeit im Judentum aufkommenden Adamspekulationen weiß (vgl. auch Sir 16,16 G-II).⁵⁹ Dabei fügt sich Sir 49,16 in die Linie der positiven Adam-Rezeption, bei der

⁵⁷ Vgl. dazu Marböck, Henoch – Adam – der Thronwagen. Zur frühjüdischen pseudepigraphen Tradition bei Ben Sira, in: Ders., Gottes Weisheit, 133-143; A. Bedenbender, Als Mose und Henoch zusammenfanden. Die Entstehung der frühjüdischen Apokalyptik in Reaktion auf die Religionsverfolgung unter Antiochus IV. Epiphanes, in: H. Lichtenberger / G. S. Oegema (Hg.), Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext (JSRZ.St 1), Gütersloh 2002, 182-203.

⁵⁸ David wird zweimal genannt, zunächst proleptisch in 45,25-26 und dann an chronologisch „richtiger“ Position in 47,1-11.

⁵⁹ Siehe dazu W. Bousset / H. Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (HNT 21), Tübingen ²1926, 22f.406ff.; P. Schäfer, Adam in der jüdischen Überlieferung, in: Vom alten zum neuen Adam. Urzeitmythos und Heilsgeschichte, hg. v. Walter Stolz, Freiburg u. a. 1986, 69-93; E. Brandenburger, Alter und neuer Mensch, erster und letzter Adam-Anthropos, in: Vom alten zum neuen Adam, 182-223.

die Herrlichkeit Adams als des Ersterschaffenen betont wird,⁶⁰ neben der eine negative Rezeptionslinie besteht, die auf die Sünde Adams verweist, in deren Gefolge der Tod in die Welt gekommen sei.⁶¹ Auffällig ist, dass Ben Sira Esra und Daniel nicht aufführt. Ben Siras Nichterwähnung Esras könnte an seiner Hochschätzung der aaronidisch-hohenpriesterlichen Linie gegenüber dem levitischen Priestertum liegen.⁶² Die „Auslassung“ Daniels steht wohl im Zusammenhang mit Ben Siras Vorbehalt gegenüber apokalyptischen Spekulationen, den er mit Kohelet teilt.⁶³ Wie bei vergleichbaren Geschichtssummarien der jüdisch-hellenistischen Literatur fehlen Heldinnen Israels.⁶⁴ Die biographisch angelegte Geschichtsschau Ben Siras wird im wesentlichen durch drei Motive strukturiert, die fest in der israelitisch-jüdischen Tradition verankert sind: erstens durch die „Solidarität Gottes“ (חֶסֶד / ἔλεος) mit einzelnen Vätern Israels,⁶⁵ zweitens durch die „göttliche Herrlichkeit“ (כְּבוֹד / δόξα), mit der einzelne Väter besonders ausgestattet wurden,⁶⁶ und drittens durch den „Bund“

⁶⁰ Vgl. IQS IV,23; IQH^a IV,27 (*text. incert.*); XVII,15; CD-A III,20; TestAbr A 11,9ff.; B 8,12; SibOr 3,24; BerR VIII; XXI zu Gen 3,22; BerR XVI zu Gen 2,10 (in Verbindung mit Hi 12,13); BerR XVII,4; WaR XX,2; PesK 12; bBB 58a; bChag 12a; bSanh 38b; TgPs 92,1; 94,10.

⁶¹ Vgl. CD-A X,8; 4Q167 Frgm. 7-9,1 als Auslegung von Hos 6,7; IV Esr 3,7,21; 4,30f.; 7,10f.; Sap 10,1; TestLev 18; syrBar 18,1f.; 23,4; 48,42; 54,15; 56,5f.; grBar 4,8.13.16; VitAdEv; grApkEsr 2,10; ApkSedr 4,4; 5,1f.; 7,4f.; BerR XI zu Gen 2,1; bSanh 38b.

⁶² So P. Höffken, Warum schwieg Jesus Sirach über Esra?, in: ZAW 87 (1975), 184-202, und B. M. Zapff, Jesus Sirach 25-51 (NEB.AT 39), Würzburg 2010, 372. Dass Ben Siras Übergehen Esras an einer Ablehnung von dessen rigider Abgrenzungspolitik gegenüber allem nicht Jüdischen liege, ist angesichts der Würdigung Nehemias und der antisamaritanischen Haltung Ben Siras (vgl. 47,21; 50,25f.) unwahrscheinlich.

⁶³ Vgl. Sir 3,21-24; 33(36),3; 34(31),1-8; Koh 3,21 – kritisch dazu jetzt A. Voitila, Is Ben Sira Opposing Apocalyptic Teaching in Sir 3,21-24, in: ZAW 122 (2010), 234-248.

⁶⁴ Vgl. Neh 9; I Makk 2,51-60; III Makk 6,4-8; IV Makk 16,15-23; 18,9-19; siehe dann aber Hebr 11,11f.31.35.

⁶⁵ 44,1 HB; 44,10; 46,7; 47,22.

⁶⁶ 44,2 (allgemein); 44,19 (Abraham); 45,20 (Aaron); 45,23 (Pinchas); 47,6 (David); 47,20 (Salomo), vgl. weiterhin in G

(ברית / διαθήκη), der hier durchgehend im Sinn der Priesterschrift (vgl. Gen 6,18; 9,9-17; 17,2) als besondere Zusage Gottes erscheint.⁶⁷ In dieser Form einmalig für die alttestamentliche Weisheitsliteratur, bewahrt Ben Sira so das Potential, das der „Bund“ als ein zentrales gesamtbiblisches geschichtstheologisches Interpretament besitzt.⁶⁸

Das Väterlob basiert inhaltlich auf dem Pentateuch und den Propheten. Es setzt schon ein Dodekapropheton voraus (vgl. 49,10) und bezeugt in diesem Sinn einen sich aus Tora und Nebiim formierenden Kanon (vgl. ProL. 8-10; 20f.). Im hebräischen und syrischen Text erscheint zusätzlich „Hiob, der Prophet“ (49,8), wodurch das Väterlob eine die Grenzen Israels überschreitende Tendenz erhält.⁶⁹ Wie in Ez 14,14 angelegt und in den Fortschreibungen in Hi 4,12-21 und 32,8f.18f. ausdrücklich entfaltet, werden damit Weisheit und Prophetie verknüpft – ein Phänomen, das sich auch an anderen Stellen des Sirachbuchs zeigt, wenn sich der Weise als Prophet darstellt (vgl. Sir 24,32f.; 39,1.7f.).⁷⁰ Charakteristische Einzelbilder, an denen sich

δοξάζειν in 46.2 (Josua); 48.4 (Elia); 49,16 (Sem und Set); 50,24 (Simon).

⁶⁷ 44,17 (Noah); 44,21-23 (Erzväter); 45,15 (Aaron); 45,24 (Pinchas); 45,25 (David); 50,24 (Pinchas, Simeon).

⁶⁸ Im Rahmen der Weisheitsliteratur findet sich eine vergleichbare Verwendung dieses Begriffs nur noch in Sap 18,22 – und in Prov 2,17, falls hier die Wendung ברית אלהים שקחה im dtr. Sinn die Abkehr von der von JHWH auferlegten Verpflichtung meint (so H. F. Fuhs, *Das Buch der Sprichwörter. Ein Kommentar* [fzb 95], Würzburg 2001, 65) und nicht, wie zumeist angenommen wird, eine besondere Hochschätzung der Ehe als einer „Satzung JHWHs“ ausdrückt. In Bar 2,35 erscheint „Bund“ nur einmal in einer von dtr. Sprache und Theologie gesättigten Passage. In den aus Qumran bekannten Weisheitstexten, in denen der Begriff ברית begegnet (vgl. u. a. 4Q185 frgm. 3; 4Q415 frgm. 2, ii + frgm. 2a; 4Q418 frgm. 188) ist der Kontext zu fragmentarisch, um entscheiden zu können, ob ברית hier eine die Gesamtkomposition strukturierende Funktion hat.

⁶⁹ Siehe dazu Witte, *Ist auch Hiob unter den Propheten? Sir 49,9 als Testfall für die Auslegung des Buches Jesus Sirach*, in: KUSATU 8/9 (2008), 163-194.

⁷⁰ Vgl. dazu grundsätzlich H.-J. Hermisson, *Prophetie und Weisheit*, in: D. J. A. Clines u. a. (Hg.), *Weisheit in Israel* (ATM 12), Münster 2003, 111-128, sowie speziell zu Sir 24,32f. M. Leuenberger, *Die*

der Umgang Ben Siras mit der geschichtlichen Überlieferung des antiken Judentums und seine Form der Neuinterpretation besonders schön zeigen, sind das Moseporträt (45,1-5), das David- und Salomoporträt (47,1-11.12-21) und das Eliaporträt (48,1-12a). Am Moseporträt lassen sich gut Ben Siras Bindung an die am Sinai geoffenbarte Tora, die er in Weiterführung von Dtn 30 als „das Gesetz des Lebens“ bezeichnen kann (vgl. 17,11 G),⁷¹ und seine produktive Auseinandersetzung mit dem Deuteronomium, das für ihn einen normativen Rang einnimmt, ablesen. Im Davidporträt erscheint Ben Sira als Ausleger der deuteronomistischen Historiographie, übt verhalten Kritik am Königtum (vgl. 10,3ff.) und gibt sich antisamaritanisch (vgl. 50,25f.).⁷² Das Eliaporträt zeigt seine Hochschätzung der Prophetie und der Propheten, die für ihn Ausleger der Tora, Mahner und Tröster Israels sowie verlässliche Kündler der Zukunft sind (36,16[21]). Hingegen verdeutlichen die ausführliche Würdigung Aarons (45,6.20-24), die Erwähnung des Pinchas (45,23; 50,24) und die abschließende Beschreibung der Taten und des Ornaments des Hohenpriesters Simon das besondere Interesse Ben Siras am Kult (50,1-24). In der Hochschätzung der Prophetie und des Priestertums erweist sich Ben Sira geradezu als weisheitliches Korrektiv zu Kohelet.

In den protokanonischen Weisheitsbüchern kommen der Kult und priesterliche Themen kaum zur Sprache – und wenn, dann distanziert oder metaphorisch pervertiert. In den Sprüchen Salomos werden nur in wenigen Sätzen

personifizierte Weisheit vorweltlichen Ursprungs von Hi 28 bis Joh 1, in: ZAW 120 (2008), 366-386, hier: 380.

⁷¹ Vgl. dazu Witte, „Das Gesetz des Lebens“ (Sirach 17,11), in: H. Streib u. a. (Hg.), *Lived Religion. Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches*. FS H.-G. Heimbrock, Leiden / Boston 2008, 71-87.

⁷² Vgl. dazu Witte, 'What Share Do We Have in David ...?' – Ben Sira's Perspectives on I Kings 12, in: R. G. Kratz / H. Spieckermann (Hg.), *One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives* (BZAW 405), Berlin / New York 2010, 91-117, 105f.

Kult und Ethos kritisch gegenübergestellt.⁷³ Kohelet konzentriert sich auf Mahnungen zu einer überlegten Kultpraxis (Koh 4,17-5,5). Die Notizen von den Opfern, die Hiob vorsorglich für seine Kinder darbringt (Hi 1,5), und vom Opfer der Freunde Hiobs am Ende des Buchs (Hi 42,7) bilden nur scheinbar eine Ausnahme. So steht in allen Schichten des Hiobbuchs das Gebet (Hi 5,8; 22,27; 33,36), zumal die Fürbitte des Gerechten (Hi 42,10), über dem Opfer. Wo der Dichter des Hiobdialogs seinem Helden kultisch geprägte Begriffe und Motive in den Mund legt (vgl. Hi 9,30f.), sind diese negativ transformiert und dienen nur dem Nachweis der gestörten Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf. Ben Sira hingegen integriert genuin priesterliche Vorstellungen und Sprachformen positiv in sein weisheitliches Denken und in seine weisheitliche Geschichtstheologie. So zeigt sich für Ben Sira wahre menschliche Weisheit nicht nur in der genauen Beobachtung natürlicher und gesellschaftlicher Abläufe und in einem der politischen Gemeinschaft entsprechenden Verhalten und Handeln, sondern auch und gerade im Gehorsam gegenüber der geschichtlich geoffenbarten Tora, in der Teilhabe an dem geschichtlich gestifteten und von den aaronidischen Hohenpriestern (45,6-24; 50,1-24) ausgeübten Kult am Jerusalemer Tempel, im rechten Opfer, Gottesdienst und Gebet,⁷⁴ und im steten Erinnern der eigenen Geschichte als der von Gott, dem Heiligen (50,17), strukturierten und qualifizierten Zeit.

⁷³ Vgl. Prov 15,8,29; 17,1; 21,3,27; 28,9. In Prov 22,17-24,22; 24,23-34; 25-27; 30,15-32 und 31,1-9 kommt das Thema Kult gar nicht vor; vgl. dazu A. B. Ernst, *Weisheitliche Kultkritik. Zu Theologie und Ethik des Sprüchebuchs und der Prophetie des 8. Jahrhunderts* (BThSt 23), Neukirchen-Vluyn 1994, und Sauer, *Weisheit*, 117-121.

⁷⁴ Zur Hochschätzung des Jerusalemer Tempels vgl. Sir 47,13; 49,6,12; 50,1; zur positiven Würdigung des Kultes vgl. die Ausführungen zu Gebet (7,10,14; 35[32],21; 36,17[22]; 50,19), Opfer (7,29-31; 34[31],24[18]-35[32],20-22), Fest (50,5), zu den Abgaben für die Priester (7,31) und zur priesterlichen Sündenvergebung (45,16,23-26); siehe dazu Reiterer, *Gott und Opfer*, in: Egger-Wenzel (Hg.), *Ben Sira's God* (BZAW 321), Berlin / New York 2002, 136-179.

Dienen im Väterlob die Motive „gottgestifteter Bund“, „gottgeschenkte Herrlichkeit“ und „gottgewährte Solidarität“ als geschichtstheologische Interpretamente, so arbeitet Ben Sira an anderen Passagen seines weisheitlichen Lehrbuchs, in denen er auf das Thema Geschichte zu sprechen kommt, mit dem alttestamentlich v. a. aus der deuteronomistischen Historiographie und der prophetischen Überlieferung sowie den Klagepsalmen bekannten Gegensatzpaar vom „Zorn und Erbarmen Gottes“.⁷⁵ Auf drei ausgewählte Aspekte in der geschichtstheologischen Verwendung dieses Motivs möchte ich hinweisen.

Mehrfach arbeitet Ben Sira in seiner Geschichtstheologie mit der sogenannten Gnadenformel „Barmherzig und gnädig, langsam zum Zorn und reich an Gnade und Treue ist Gott“, die sich mit leichten Variationen in allen Teilen des alttestamentlichen Kanons, aber auch im Qumranschrifttum findet.⁷⁶ Sir 2,11 G bietet die Gnadenformel in der Gestalt eines besonderen Dreiklangs, bestehend aus einer Prädikation Gottes als gnädig und barmherzig (2,11a), einer Verheißung der Sündenvergebung (2,11bα)⁷⁷ und einer Zusage der Rettung in der Zeit der Not (2,11bβ). Der Vers

⁷⁵ Siehe dazu ausführlich Witte, „Barmherzigkeit und Zorn Gottes“ im Alten Testament am Beispiel des Buchs Jesus Sirach, in: Kratz / Spieckermann (Hg.), *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity* (FAT II/33), Tübingen 2008, 176-202.

⁷⁶ Vgl. Ex 34,6; Joel 2,13; Jon 4,2; Ps 86,15; 103,8; 145,8; Neh 9,17. Hinzu kommen mehr als 20 Anspielungen, in denen einzelne Elemente der Gnadenformel zitiert werden, sowie außerkanonische Belege (CD A II,4; 1QH VIII,24; 4Q511 iii,1); H. Spieckermann, „Barmherzig und gnädig ist der Herr ...“, in: ZAW 102 (1990), 1-18; R. Scoralick, *Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Ex 34,6f. und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch* (HBS 33), Freiburg u. a. 2002; M. Franz, *Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt* (BWANT 160), Stuttgart u. a. 2003.

⁷⁷ Sündenvergebend wirken nach Ben Sira das Gebet (vgl. 17,29; 21,1; 39,5f.; 28,2-4), ethisches Handeln (vgl. 3,3.14f.30; 28,2.5; 34[31],23; 35[32],5) und der Dienst der Priester (vgl. 45,16.23); siehe dazu ausführlich Marböck, *Sündenvergebung bei Jesus Sirach*, in: Ders., *Gottes Weisheit*, 176-184; Reiterer, *Gott und Opfer*, 171-174.

ist in eine Lehrrede (2,1-18) eingebettet, die zu Gottesfurcht und zu Gottvertrauen ermahnt und argumentativ auf die Barmherzigkeit Gottes als dem eigentlichen Wesen Gottes verweist. Negative Erfahrungen der Gottesfürchtigen werden als zeitlich befristetes Erziehungshandeln bzw. als Prüfung (πειρασμός, V. 2)⁷⁸ des gerecht vergeltenden Gottes gedeutet (V. 18; vgl. 17,23; 35,13). Mit einem Zitat aus II Sam 24,14 (*par.* I Chr 21,13) folgert Ben Sira:

„Lasst uns in die Hände des Herrn fallen
und nicht in die Hände von Menschen.
Denn wie seine Größe, so ist auch sein Erbarmen.
und wie sein Name, so sind auch seine Werke.“ (Sir 2,18 G, Sy)⁷⁹

Gottes Größe (μεγαλοσύνη)⁸⁰ und Name, beides Kennzeichen seiner Gottheit und Chiffren für Gott selbst, sind die Grundlagen seiner Barmherzigkeit.⁸¹

Auch das zweite Beispiel für Ben Siras Verwendung des Motivs „Zorn und Barmherzigkeit Gottes“ als geschichtstheologischer Interpretationsfigur ist einer, nun dialogisch aufgebauten, Lehrrede entnommen (5,1-8).

„4 Sage nicht: ‚Ich habe gesündigt, und was wird mir geschehen? Nichts!‘

Denn Gott ist langsam zum Zorn.

Sage nicht: ‚Barmherzig ist der Herr,
und alle meine Vergehen wischt er weg.‘

5 Vertraue nicht auf die Vergebung.

wenn du Vergehen auf Vergehen häufst

6 und sagst: ‚Seine Barmherzigkeit ist groß.

er wird mir viele Vergehen vergeben.‘

Denn Erbarmen und Zorn sind bei ihm.

aber auf den Frevlern ruht sein Grimm.“ (5,4-6 H^A)

⁷⁸ Vgl. Sir 6,7; 27,5.7; 33(36),1; 44,20; I Makk 2,52.

⁷⁹ Der vierte Stichos fehlt in der griechischen Textüberlieferung und ist hier aus der syrischen Version übernommen (*w'jk smh hkn' c'bdwhj*). In H^A findet sich ein Äquivalent in 6,17b (כן נעשה וזכרו): vgl. auch 6,22a.

⁸⁰ In der LXX wird das Wort *μεγαλοσύνη* ganz überwiegend, im NT (Heb 1,3; 8,1; Judas 25) ausschließlich von Gott gebraucht. In Hebr 1,3 dient es als Umschreibung von Gott selbst.

⁸¹ Vgl. Sap 11,23; 12,16; PsSal 7,6.

Wer sich angesichts der Barmherzigkeit und Vergebungsbereitschaft Gottes von einem ethisch und religiös verantwortlichen Handeln lossagt (vgl. Jes 55,7), muss nach Ben Sira mit der strafenden Gerechtigkeit Gottes rechnen. Der Verweis auf Gottes Zorn (Sir 5,4.6) dient hier als theologisch notwendiges Gegenüber zum Bekenntnis zu Gottes Barmherzigkeit. Der Gott, der die Sünde vergibt, wie es Ben Sira die von ihm angesprochenen Gegner unter Verwendung des kultisch geprägten *terminus technicus* πῶς (ἐξιλάσκειν)⁸² sagen lässt (5,6b), ist zugleich der Gott, der in seinem Zorn die Sünder straft (5,6d). Der Zorn steht hier für Gottes Tätigkeit als Richter. Das empirisch nachweisbare Glück derer, die sich selbst zum Maßstab ihres Handelns machen (Sir 5,4a, vgl. Ps 73; Hi 21; Koh 8,11-13), ist nur ein Zeichen von Gottes Langmut (5,4b), der dem Sünder Zeit zur Umkehr gewährt (5,7). Überheblichkeit des Menschen und Vergebungswille Gottes haben ihre Grenze – spätestens am „Tag der Rache“ (Sir 5,7 H^A)⁸³ und am „Tag des Zorns“ (5,8 H^A).⁸⁴ Wie in Sir 2,11 (vgl. 35,26) die „Zeit der Not“, so kann auch der von Ben Sira aus prophetischer Tradition übernommene „Tag des Zorns“ (vgl. Zeph 1,14-16; 2,1-3) als Tag des Gerichts präsentisch und eschatologisch verstanden werden (vgl. Sir 18,24 G; 48,10). Das Motiv des plötzlich über die Sünder hereinbrechenden Zornestages zeigt, dass der Zorn Gottes unberechenbar und unausweichlich, aber nicht ungerecht ist. Unterstreicht Ben Sira mit der Betonung der Unverfügbarkeit von Zorn und Erbarmen Gottes die Freiheit Gottes, so verdeutlicht die Verbindung zwischen Barmherzigkeit, Sündenvergebung, Zorn und Strafe die grundsätzliche Bezogenheit Gottes auf das Handeln des Menschen. Wie Sir 5,1-8 stellt auch 16,5-16 eine „kleine Theodizee“ dar.⁸⁵

⁸² Vgl. Neh 9,17; CD A II 4; Ps 130,4; Jer 31,34; 33,8; 50,20; Dan 9,9.

⁸³ Vgl. Jes 34,8; 61,2; 63,4; Prov 6,34; IQM 3.7. 15,6.

⁸⁴ Vgl. Zeph 1,15; 2,2f.

⁸⁵ G. L. Prato, *Il problema della teodicea in Ben Sira. Composizione dei contrari e richiamo alle origini* (AnBib 65), Rom 1975, 367-369; P. W. Skehan / A. A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes* (AnCB 39), New York 1987, 183; Beentjes, *Theodicy in Wisdom*, 521-524.

Die Formulierung „Zorn und Erbarmen sind bei ihm“ (16,11) begegnet hier im Rahmen einer geschichtstheologischen Reflexion (16,5-16), die von grundsätzlichen Erwägungen über die sittliche Entscheidungsfähigkeit und die Verantwortlichkeit des Menschen sowie die richtende Weltwahrnehmung Gottes gerahmt wird (15,11-16,4; 16,17-23). Einzelne Geschichtsbeispiele aus der Überlieferung der Ur- und Frühgeschichte⁸⁶ dienen als Beleg für den gleichermaßen in der Weisheit und im Deuteronomismus verankerten Grundsatz von der gerechten Vergeltung Gottes und einem Gericht nach den Werken⁸⁷:

„Sein Erbarmen ist so groß wie sein Züchtigen,
jeden wird er nach seinen Taten richten.“ (Sir 16,12 H^A)

Auch hier interpretiert Ben Sira also, wie neben und nach ihm weitere jüdische Weisheitsschriften, den Zorn als Erziehungsmaßnahme Gottes (הקצות / ἔλεγχος, vgl. Sir 18,13c),⁸⁸ und betont ausdrücklich die göttliche Richtertätigkeit (צדק / κρίνειν, vgl. Sir 35,15.22).

Das dritte Beispiel für die geschichtstheologische Verwendung des Motivs „Zorn und Barmherzigkeit“ stammt aus dem für die Geschichtstheologie (und „verhaltene Eschatologie“⁸⁹) des Sirachbuchs insgesamt wichtigen Gebet in Sir 36,1-17, das seine nächsten Parallelen in den kollektiven Bitt- und Klagegebeten Ps 44; 74; 79 und 102 hat.⁹⁰ Einem Appell an Gott, er möge seinen Zorn ausschütten (36,7[33,8]; vgl. Ps 78,38), steht die doppelte Bitte um Gottes Erbarmen gegenüber:

⁸⁶ Vgl. im einzelnen Gen 6,1-4; Gen 19; Dtn 7,1ff.; Jos 10,1ff.; Ex 12,37; Num 11,21; 14,26ff.

⁸⁷ Vgl. Sir 3,14ff.30f.; 11,26; 15,19; 17,22f.; 29,11; 33(36),1; 35(32),22-26; Hi 34,10-12.

⁸⁸ Vgl. II Makk 6,12-16; Sap 12,19-22.

⁸⁹ Höffken, Warum schwieg Jesus Sirach, 197.

⁹⁰ Vgl. weiterhin II Makk 1,24-29; Jdt 9; Tob 13f.; PsSal 17; IQM 11,8ff.; 4Q504 Frg 2. Entgegen gelegentlicher Bestreitungen der Ursprünglichkeit (so zuletzt wieder Zapf, Jesus Sirach 25-51, 236) dürfte Sir 36 zum genuinen Bestand des Buchs gehören. Vgl. dazu Marböck, Das Gebet um die Rettung Zions. Sir 36,1-22 (G; 33,1-13a; 36,16b-22) im Zusammenhang der Geschichtsschau Ben Siras (1977), in: Ders., Gottes Weisheit, 149-166.

„Erbarme dich über das Volk, das nach deinem Namen benannt ist, über Israel, dem du den Ehrennamen „Erstgeborener“ verliehen hast. Erbarme dich über deine heilige Stadt, über Jerusalem, die Stätte deines Wohnens.“ (Sir 36,12-13 H^B)

Charakteristisch für Sir 36 ist die Einbettung des Motivs vom göttlichen Zorn und Erbarmen in die Darstellung des Wesens und Handelns des universalen Gottes. So wird das Gebet eingeleitet mit der Anrede Gottes als dem Gott des Alls (אלהי הכל / δέσποτα ὁ θεὸς πάντων, V. 1), die im biblischen Schrifttum erstmalig bei Ben Sira begegnet. Traditionsgeschichtlich stehen im Hintergrund dieser Gottesprädikation, die wie das bereits oben angesprochene Epitheton des Allherrschers (παντοκράτωρ) für die spätere christlich-dogmatische Ausbildung der Rede von der Allmacht Gottes relevant wurde, zum einen die in altorientalischen Epitheta gründende israelitische-jüdische Anrede Gottes als אֲדוֹן קַלְיָהָאָרֶץ („Herr des ganzen Landes/der ganzen Erde“),⁹¹ zum anderen pagane griechisch-hellenistische Gottesvorstellungen.⁹² Den Schlusspunkt bildet ein Bekenntnis zu Gott als dem Gott der „Zeit“ (אלהי עולם / κύριος ὁ θεὸς τῶν αἰώνων, V. 17[22]).⁹³ Die Gottesprädikation אלהי עולם geht auf Gen 21,33 zurück, ist aber in Sir 36,17(22) wie in Jes 40,28 in einem umfassenderen Sinn gebraucht (vgl. Tob 13,6[7]; 14,6^S; JosAs 2,2): V. 1 betont die Universalität Gottes in räumlicher Perspektive, V. 17/22 in zeitlicher (vgl. V. 15/20). Indem Ben Sira in V. 10 den Zorn Gottes sich gegen jene wenden lässt, die

⁹¹ Vgl. z. B. bereits die Bezeichnung Baals als *zbl b' l arš* („Fürst, Herr der Erde“) im Baal-Mythos aus Ugarit (KTU 1.3 I, 2-4 u. 8.; übersetzt von O. Loretz / M. Dietrich, in: TUAT III [1990ff.], 1091-1198, hier: 1135) sowie biblisch in Jos 3,11.13; Mi 4,13; Sach 4,14; 6,5; Ps 97,5; Jer 51,19; siehe dann auch 1IQPs^a XXVIII,7.

⁹² Vgl. Pindar, Isthm. 5,53 (Zeus als ὁ πάντων κύριος); Diogenes Laertios, VII, 147; Kleantes, Zeus-Hymnus; Plutarch, *De Iside et Osiride* 355E (bezogen auf Osiris), siehe dazu auch oben Anm. 33.

⁹³ Demgegenüber verstehen Sauer, Jesus Sirach, 248, und O. Mulder, Simon the High Priest in Sirach 50. An Exegetical Study of the Significance of Simon the High Priest as Climax to the Praise of the Fathers in Ben Sira's Concept of the History of Israel (JSJ.S 78), Leiden / Boston 2003, 206. עולם in Sir 36,17(22) im Sinn von „Welt/Weltall“.

Gottes Gottheit bestreiten, ⁹⁴ setzt er die bereits in der Gnadenformel in Ex 34,6f. angelegte Vorstellung von der Eiferheiligkeit JHWHs fort: Der Zorn entspringt dem Willen eines personal verstandenen Gottes, der sich in Beziehung zu Mensch und Welt setzt und der als Schöpfer des Kosmos und Lenker der Geschichte absolute Anerkennung fordert. Weiterhin konzentriert Ben Sira die prophetischen Gerichtsworte gegen hybride Fremdvölker (vgl. Jes 14,14-27 oder Ez 28,1-19) auf die formelhaften Verse:

„Und sie sollen erkennen, wie wir erkannt haben:⁹⁵
Es gibt keinen Gott außer dir.“⁹⁶ (Sir 36,5 H^B)

Deutlicher als bei den vorangehenden israelitisch-jüdischen Traditionen zeigt sich bei Ben Sira die systematische Verbindung, die zwischen der Rede vom Zorn und der Barmherzigkeit Gottes und der Vorstellung von *einem* Gott besteht. Ben Sira ist hier, wie durchgehend in seinem Buch, ein Erbe des von den späten Schichten des Deuteronomiums und des Jesajabuchs geprägten JHWH-Monothismus (Dtn 4,35; Jes 44,6),⁹⁷ innerhalb dessen, wenn auch in asymmetrischer Relation, Heil und Unheil, Leben und Tod, ausschließlich auf das Handeln *eines* Gottes zurückgeführt werden (Sir 39,16-35).

2.3 Gott als Erlöser

Das kompositionelle und gedankliche Zentrum des Sirachbuchs bildet das Lied auf die kosmische Weisheit in Kap.

⁹⁴ Vgl. Sir 16,6; Jes 10,12-14; 14,13f.; Jdt 6,2.

⁹⁵ Vgl. Jer 10,25; 16,21; Ez 28,22; Dan-LXX 3,45; II Makk 1,27; Ps 79,6.

⁹⁶ Vgl. II Sam 7,22; I Reg 8,60; I Chr 17,20; Jes 43,10f.; 44,6; 45,5.7.14.21f.; 64,3; Hos 13,4; Dan 2,47; 3,29.

⁹⁷ Siehe dazu E. Aurelius, „Ich bin der Herr, dein Gott“. Israel und sein Gott zwischen Katastrophe und Neuanfang, in: Kratz / Spieckermann, Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike I (FAT II/17), Tübingen 2009, 325-345.

24,⁹⁸ das bis heute nur von den griechischen, lateinischen und syrischen Versionen bezeugt wird, aber mutmaßlich auf einer hebräischen Vorlage beruht.

Das Lied steht einerseits in der auch in Sir 1 belegten Tradition der Weisheit als Gabe Gottes an den Frommen, die gleichzeitig als Lebensziel und als Lebenshaltung des Frommen bezeichnet und dementsprechend wie in Prov 1-9 mit der Gottesfurcht identifiziert werden kann. Wie für Prov 1-9 gilt für Ben Sira, dass die Furcht Gottes Anfang der Weisheit ist (Sir 1,14, vgl. Prov 1,7; 9,10). Zwischen der Weisheit und der Gottesfurcht besteht eine Dialektik: Wer Gott fürchtet, erhält Weisheit – wer weise ist, fürchtet Gott. In diesem Sinn schenkt die Weisheit Leben, d. h. sie lässt Sinn im Leben entdecken (Sir 4,11-19). Ben Sira mahnt daher, die Weisheit lebenslang zu suchen (6,18-37; 51,13-30). Die lebenslange Suche nach Weisheit entspricht dem lebenslangen Studium der Tora. Wird in Ps 1 derjenige glücklich gepriesen, der Tag und Nacht die Tora meditiert, so gilt der Makarismus Ben Siras dem, der Tag und Nacht über die Weisheit nachsinnt (14,20) und die Tora hält (15,1). Weisheit, Gottesfurcht und Tora stehen bei Ben Sira in einem unmittelbaren Wechselspiel, bei dem die einzelnen Größen austauschbar sind (32[35],24-33[36],3).

Andererseits erscheint die Weisheit in Weiterführung von Hi 28 und Prov 8 und in Parallele zu Bar 3 als eine den Kosmos durchwaltende Größe. Wie die ägyptische Ma'at ist die Weisheit in Sir 24 eine kosmische Schöpfungsordnung. Von Gott erschaffen, hat die Weisheit den Kosmos durchstreift und sich – und hier zeigt sich dann ein wesentlicher Unterschied zu Hi 28 und Prov 8 – schließlich auf dem Zion niedergelassen (Sir 24,1-22). Verbunden mit dieser „Einwohnung“ am kultischen Zentrum Israels, das damit in Weiterführung alter Jerusalemer Tempel- und Zionstheologie (vgl. Ps 24; 46) zum Mittelpunkt der Welt wird, identifiziert Ben Sira die Weisheit mit dem „Buch des Bundes“, d. h. mit der Tora (Sir 24,23), auf deren Cha-

⁹⁸ Siehe dazu die grundlegende Untersuchung von Marböck, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira* (BBB 37), Bonn 1971, 34-96; sowie Leuenberger, *Weisheit*, 377.

rakter als „Gesetz des Lebens“ er auch in seiner schöpfungstheologischen Komposition in Kap. 17 und in seinem Moseporträt verweist (vgl. 17,11; 45,5).⁹⁹

In seinem Lobpreis auf die personifizierte Weisheit in Sir 24 greift Ben Sira einerseits auf die vor allem im hellenisierten Ägypten beliebte Gattung der Isis-Aretalogie zurück.¹⁰⁰ Andererseits transformiert er hier das deuteronomistische Motiv von der „gottgeschenkten Ruhe (מנוחה / ἀνάπαυσις, κατάπαυσις)“ (V. 7, vgl. Dtn 12,9f.; 25,19), die spätdeuteronomistische Toratheologie (vgl. Dtn 4; 30) sowie Elemente der priesterschriftlichen Vorstellung von der Niederlassung (שכן) der Herrlichkeit JHWHs auf dem Zelt der Begegnung (vgl. Ex 24,16; 25,8; 29,45f.; 40,35).¹⁰¹ Bereiche, die im hellenistischen Isis-Kult der Göttin zugewiesen werden, wie die Schöpfung, das Recht, die Moral, die Wissenschaft und die Religion,¹⁰² werden in Sir 24 auf die Weisheit angewandt. Doch während Isis als selbständige Göttin agiert, ist die Weisheit, von der Ben Sira spricht, ein Geschöpf Gottes, das sich in der Tora in-

⁹⁹ Vgl. weiterhin 1,26f. G; 6,37; 15,1; 19,20 G; 21,11 G; 23,27 G; 34(31),8 G; 38,34-39,11.

¹⁰⁰ Vgl. bes. V. 3-6 und zum Nachweis bereits A. Deissmann, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*. Tübingen (1908) 41923, 109-112, und H. Ringgren, *Word and Wisdom. Studies in the hypostatization of divine qualities and functions in the Ancient Near East*, Lund 1947, 144-149, sowie H. Conzelmann, *Die Mutter der Weisheit* (1964), in: Ders., *Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament* (BEvTh 65), München 1974, 167-176; Marböck, *Weisheit*, 47-54.

¹⁰¹ Siehe dazu auch J. Schreiner, *Wohnen der Weisung Gottes in Israel. Zur Entstehung eines Theologumenons*, in: *Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft*. FS R. Mosis, hg. v. F. Sedlmeier, Würzburg 2003, 15-29, und B. Janowski, *Gottes Weisheit in Jerusalem. Sirach 24 und die biblische Schekina-Theologie*, in: H. Lichtenberger / U. Mittmann-Richert (Hg.), *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature* (YDCL 2008), Berlin / New York 2009, 1-29.

¹⁰² Vgl. z. B. die Isis-Aretalogie von Kyme, 2. Jh. v. Chr. (Text: M. Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion* [Subsidia Epigraphica XII], Hildesheim u. a. 1985, 1-4; eine Übersetzung bieten J. Leiboldt / W. Grundmann, *Umwelt des Urchristentums II*, Berlin 21986, 96ff.).

karniert hat. Als solche „fleischgewordene“ offenbarte Weisheit ist sie die Vermittlerin zwischen Gott, Welt und Mensch schlechthin. Mag Ben Sira die Weisheit noch so stark in exotischen Bildern malen – die Einladung der Weisheit, von ihren Früchten zu essen, zielt darauf, im Buch des Lebens, in der Tora zu lesen:

„19 Kommt her zu mir, die ihr nach mir verlangt,
 und sättigt euch an meinen Früchten!
 20 Denn an mich zu denken ist süßer als Honig,
 und mich zu besitzen süßer als Honigseim.
 21 Diejenigen, die von mir essen, hungern immer nach mir;
 und die von mir trinken, dürsten immer nach mir.
 22 Diejenigen, die mir gehorchen, werden nicht zuschanden;
 und die mir dienen, werden unschuldig bleiben.
 23 Dies alles ist das Buch des Bundes, den Gott, der Höchste,
 aufgerichtet hat,
 das Gesetz, das uns Mose befohlen hat,
 das Erbe für die Gemeinden Jakobs.“ (Sir 24,25-33 G; vgl. 51,25-27)

Damit ist Sir 24 ein Zeugnis für *eine* Form weisheitlicher Offenbarungstheologie.¹⁰³ Die Identifikation von Tora und Weisheit hat eine wechselseitige Folge, indem nun die Weisheit am Offenbarungscharakter der Tora teilhat¹⁰⁴ und umgekehrt die Tora an der Universalität der Weisheit partizipiert. Die Freude am Gesetz, von der auch die Dichter von Ps 1 oder Ps 19 sprechen, ist dann hier – unter dem Einfluss der Isis-Verehrung und der Verwendung von Metaphern aus der Pflanzenwelt (Sir 24,13-18), wie sie ihren Ort in der Liebespoesie haben (vgl. Cant 2,1f.; 4,12-15; 7,7-10), – ausgemalt zu einer weisheitlichen Erotik der Tora (Sir 51,13-29)¹⁰⁵:

¹⁰³ So mit Janowski, Gottes Weisheit, 9. und Leuenberger, Weisheit, 377-380.

¹⁰⁴ Vgl. dazu bereits T. Krüger, Gesetz und Weisheit, in: Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. FS J. Marböck, 1-12.

¹⁰⁵ Das als Akrostichon abgefasste Lobgedicht auf die Weisheit (51,13-29) wird – zumindest fragmentarisch – durch zwei hebräische Handschriften (H^B und 11QPs^a XXI,13-19) repräsentiert, die sich allerdings im Detail unterscheiden; weitere Differenzen weisen G, Syr und La auf, worauf hier nicht eingegangen werden kann. Die obige Übersetzung folgt H^B, da in 11QPs^a nur Reste der V. 19-20c erhalten sind.

„19 Meine Seele hängt an ihr (vgl. Gen 34,8)
 und mein Antlitz werde ich nicht von ihr abwenden.
 20 Meine Seele habe ich auf sie gerichtet hinter ihr her,
 und für alle Ewigkeit will ich nicht von ihr abweichen.
 Meine Hand hat ihre Tore geöffnet,
 zu ihr [drang]¹⁰⁶ ich ein und erblickte sie.
 und in ihrer Reinheit habe ich sie gefunden
 und Einsicht (כֹּחַ) habe ich in Hinsicht auf sie erworben von Anfang
 an,
 darum also [will ich nicht von ihr lassen]¹⁰⁷.
 21 Mein Inneres war erregt wie ein Ofen, sie zu erblicken,
 darum habe ich sie erworben als ein schönes Eigentum“ (51.19-21).

Im Lob auf die Weisheit mischen sich so Ben Siras Schöpfungs- und Geschichtstheologie zu einer sapientiellen Soteriologie. In und mittels der offenbarten Weisheit erscheinen Gott der Schöpfer und der Herr der Geschichte als Erlöser, so dass in gewisser Weise von einer triadischen Struktur der Theologie Ben Siras gesprochen werden kann. Dass im Rahmen der neutestamentlichen Christologie bis in die Formulierung hinein einzelne Züge aus Sir 24 und 51 von der Weisheit auf den Logos-Christus übertragen werden (vgl. Mt 11,28-30; Joh 1,1-18),¹⁰⁸ liegt in der Fluchtlinie dieser triadischen Weisheitstheologie.

3 Die theologische Bedeutung der Weisheit des Sirachbuchs

Spätestens seit den Klassikern zur alttestamentlichen Weisheit von Hans Heinrich Schmid und Gerhard von Rad, denen in jüngerer Zeit aus dem angelsächsischen Raum die Arbeiten von Ronald E. Murphy und Leo G. Perdue zur Seite getreten sind,¹⁰⁹ ist klar, dass die Weis-

¹⁰⁶ Lies nach G אָחַדְד (vgl. Vattioni, *Ecclesiastico*, z. St.).

¹⁰⁷ Lies nach G לֹא אֶעֱזֹבָהּ (vgl. Vattioni, *Ecclesiastico*, z. St.).

¹⁰⁸ Siehe dazu zuletzt Leuenberger, *Weisheit*, 382-385.

¹⁰⁹ H. H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur* (BZAW 101). Berlin 1966; G. von Rad, *Weisheit in Israel*. Neukirchen-Vluyn 1970; R. E. Murphy, *The Tree of Life. An Exploration of Biblical Literature*. New York 1990 (21996); L. G.

heit keinen Fremdkörper in der Religions- und Literaturgeschichte Israels und Judas darstellt und ihre theologische Bedeutung nicht auf die Schöpfungstheologie zu beschränken ist. Gerade die jüdischen Weisheitsschriften aus persischer und hellenistischer Zeit, zu denen unbedingt die deuterokanonischen und außerkanonischen Weisheitstexte hinzuzuziehen sind,¹¹⁰ weisen nicht nur sehr komplexe Theologien auf, sondern leisten insgesamt einen vielschichtigen und wesentlichen Beitrag zur jüdischen und zur christlichen Rede von Gott – und dies nicht nur in einem historischen Sinn. In Anlehnung an Johannes Marböck lässt sich dieser Beitrag hinsichtlich der Theodizeefrage, des Menschenbildes und der Ethik sowie des Umgangs mit der Tradition und der Gegenwartskultur bestimmen.¹¹¹

Zur Frage nach der Theodizee steuert das Sirachbuch die Aspekte der Finalität der Schöpfung, der wechselseitigen Bedingtheit der Schöpfungswerke, des sich asymmetrisch verhaltenden Gnaden- und Zorneshandelns Gottes und des Erziehungsleidens des Frommen bei. Den Grenzaussagen des die Gerechtigkeit Gottes bestreitenden Hiob (vgl. Hi 9) wird im Anschluss an die „Niedrigkeitsredaktion“ im Hiobbuch (Hi 4,17; 15,14; 25,4; 42,2-6) eine Absage (Sir 17,32) erteilt. Das Lob auf den universal handelnden Gott und die Bitte um Rettung werden als angemessene Reaktion des Menschen auf negative Erfahrungen betrachtet.

Perdue, *Wisdom Literature. A Theological History*, Louisville / London 2007.

¹¹⁰ Vgl. dazu vor allem die einschlägigen Studien von O. Kaiser (besonders die Aufsatzbände: *Der Mensch unter dem Schicksal* [BZAW 161], Berlin / New York 1985; *Vom offenbaren und verborgenen Gott* [BZAW 392], Berlin / New York 2008); M. Küchler, *Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens* (OBO 26), Fribourg / Göttingen 1979; J. J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (OTL), Louisville 1997; Marböck, *Weisheit und Frömmigkeit*.

¹¹¹ Marböck, *Die jüngere Weisheit im Alten Testament. Zu einigen Ansätzen in der neueren Forschungsgeschichte*, in: Ders., *Gottes Weisheit*, 3-22; siehe auch ders., *Zwischen Erfahrung, Systematik und Bekenntnis. Zu Eigenart und Bedeutung der alttestamentlichen Weisheitsliteratur*, in: Ders., *Weisheit und Frömmigkeit*, 201-214.

Anthropologisch unterstreicht das Sirachbuch die grundsätzliche dialogische Bezogenheit des Menschen auf Gott und die Endlichkeit des Menschen. Zugleich betont es die Entscheidungsfreiheit und Verantwortlichkeit des Menschen. Gegenüber einem deterministischen Menschenbild hebt Ben Sira die lebenslange Bildbarkeit des Menschen hervor.¹¹² Bildung (מוסר / παιδεία), vornehmlich in und durch die Tora, aber nicht auf diese beschränkt, erscheint gemäß dem Sirachbuch geradezu als ein wesentlicher Gegenstand und eine zentrale Aufgabe der Theologie.

Mittel und Ausdruck von Bildung sind nach dem Sirachbuch die eigene jüdische Tradition, die sich in „der Tora, den Propheten und den übrigen Schriften“ niedergeschlagen hat, wie es der griechische Übersetzer im Blick auf den entstehenden dreiteiligen Kanon formulieren kann (Prol. 8-10.20f.), und die reflektierte und modifizierende Rezeption hellenistischer Vorstellungen, wie es hier im Blick auf die stoische Pronoia-Vorstellung und die Isis-Theologie angedeutet wurde.¹¹³ Obgleich das Sirachbuch sich stark an das Deuteronomium anlehnt und mindestens die Bücherfolge Tora und Propheten voraussetzt, steht es ausweislich seiner Anspielungen auf das Henoch- und Adamschriftum für einen offenen Kanon. Durch seine Vielgestaltigkeit selbst, wie sie sich in den verschiedenen kanonischen griechischen, lateinischen und syrischen Fassungen zeigt, unterstreicht das Sirachbuch die theologische Berechtigung eines Kanonspluralismus. Schließlich ist Ben Siras kreative Aufnahme hellenistischer Sprach- und Denkformen paradigmatisch für eine weltzugewandte, innovationsfreudige Theologie. Es ist eine klare Absage an Esoterik und an Bestrebungen, Kultur und Religion voneinander zu scheiden. So zeigen sich die theologische Bedeutung des Sirachbuchs als Teil der alttestamentlichen Weisheitsliteratur und der Beitrag dieses Werks zu einer die israelitisch-jüdische

¹¹² Ueberschaer, Weisheit.

¹¹³ Weitere Beispiele eines unverkrampften Umgangs mit dem Hellenismus sind die Hochschätzung des Reisens (Sir 34,12 G) und die Hinweise zum Verhalten bei einem Symposium (Sir 32,1ff. G), die Würdigung des Arztes (38,1ff.) oder das Freundschaftsideal (6,5-17; 25,1-11 G; 27,16-21 G; 37,1-6 u. 8.)

Weisheit produktiv aufnehmenden christlichen Theologie abschließend an vier Punkten:

1) Ben Siras Weisheit steht für eine hohe *theologische Integrationsfähigkeit*, insofern sein Werk unterschiedliche theologische Konzeptionen, hier verdeutlicht an den Theologumena „Schöpfung“, „Geschichte“ und „Weisheit“ mittels weisheitlicher Sprache und Denkmodelle zu einer komplexen Theologie zu verknüpfen versteht. Wenn in der (ursprünglichen) Hiobdichtung das Versagen der traditionellen Antworten aus den Bereichen Kult, Recht und Weisheit angesichts spezifischer Gotteserfahrungen verdeutlicht wird,¹¹⁴ so versucht Ben Sira diesen Bereichen unter dem Dach einer mit der Tora identifizierten Weisheit wieder Geltung zu verschaffen. Zugleich zeigt das Sirachbuch, dass Erfahrungs- und Offenbarungstheologie nicht nur kompatibel, sondern wechselseitig aufeinander angewiesen (vgl. Hi 42,5f.)¹¹⁵ sind. Die Leistungsfähigkeit einer Theologie hängt aber nicht zuletzt vom Grad ihrer Komplexität und von ihrer Integrationskraft ab.

2) Ben Siras Weisheit steht für eine *theologische Abstraktionsfähigkeit*, insofern sein Werk Ansätze zu definitivischen Gottesbezeichnungen bietet, und sie steht für eine *theologische Vielsprachigkeit*. Dabei ist die Vielfalt der von Ben Sira und dem griechischen Übersetzer gebrauchten Gottesnamen und Epitheta – ähnlich wie im Buch Hiob und in charakteristischem Unterschied zum Buch der Sprüche und zum Koheletbuch, das gänzlich das Tetragramm

¹¹⁴ Vgl. dazu den Beitrag von J. van Oorschot in diesem Band. Darüber hinausgehend dürfte in der ursprünglichen Hiobdichtung auch das Scheitern der Tora thematisiert sein; vgl. dazu Witte, Hiobs „Zeichen“.

¹¹⁵ Man könnte für die Verbindung von Erfahrungs- und Offenbarungstheologie auch auf die weisheitlichen Lehren in 4QInstruction verweisen; allerdings beschränkt sich hier die Offenbarung des „Geheimnisses des Gewordenen“ (רז נהיה) auf eine kleine esoterische Gemeinschaft; siehe dazu E. J. C. Tigchelaar, *To Increase Learning Understanding Ones. Reading and Reconstructing the Fragmentary Early Jewish Sapiential Text 4QInstruction (STDJ XLIV)*, Leiden / Boston / Köln 2001; M. J. Goff, *Discerning Wisdom. The Sapiential Literature of the Dead Sea Scrolls (VTS 116)*, Leiden / Boston 2007, 9-68.

vermeidet und von Gott nur als אלהים bzw. האלהים spricht –¹¹⁶ letztlich Ausdruck der Vielfaltigkeit des *einen* Gottes, der alles ist (Sir 36,1.17; 43,27). Abstraktionsfähigkeit und Vielsprachigkeit sind aber wesentliche Voraussetzungen für die Gesprächsfähigkeit der Theologie mit anderen Religionen, Weltdeutungen und Gegenwartskulturen.

3) Ben Siras Weisheit steht für eine *theologische Dialogizität*, insofern sein Werk – ähnlich wie das Buch Kohelet – Theologie in Gestalt von Rede und Gegenrede, von Zitation traditioneller Überzeugungen und kontrastierender Position bietet. Dabei kommen Elemente einer sich auf eigene Beobachtung und Erfahrung stützenden Weisheit ebenso zum Zug wie eine sich aus dem intensiven und kreativen Studium der heiligen Schriften speisende Erkenntnis. Eine Theologie des Dialogs ist aber immer ein offener Prozess, eine Theologie im Werden, und dies gerade deshalb, weil Gott letztlich unerforschlich ist und weil der, der meint, mit der Aufzählung seiner Werke am Ende zu sein, gerade erst am Anfang steht (Sir 18,7 G).

4) Ben Siras Weisheit steht für eine *doxologische Theologie*, insofern der eigentliche Modus seines Redens von Gott das Gebet und hier wiederum der Lobpreis ist (Sir 51,1-12.12a-o).¹¹⁷ Theologie und Liturgie gehören hierbei eng zusammen – ohne Einbettung in den Kult und in die gelebte Religion mutiert Theologie zur Religionsphilosophie (Sir 50,4-24):

„Und das ganze Volk des Landes jubelte
im Gebet vor dem Barmherzigen,
bis er (d. h. der Hohepriester) den Altardienst beendet
und ihm (d. h. Gott) seine (Opfer-)Satzungen erfüllt hatte.
Dann stieg er herab und erhob seine Hände
über die ganze Kultgemeinde Israels
und der Segen JHWHs war auf seinen Lippen,
und mit dem Namen JHWHs rühmte er sich.“ (Sir 50,19-20)

¹¹⁶ Dabei zeigt sich gerade im Gebrauch der Gottesbezeichnungen die Notwendigkeit einer differenzierten Betrachtung der verschiedenen Textformen des Sirachbuchs, da sich hier spezifische Unterschiede zwischen den verschiedenen hebräischen Fragmenten und den griechischen, syrischen und lateinischen Versionen finden.

¹¹⁷ Vgl. weiterhin Sir 17,8-10.25-28; 32(35),13; 39,5f.12-35; 42,15-43,33; 47,8-10; 50,22.