

Der ‚Kanon‘ heiliger Schriften des antiken Judentums im Spiegel des Buches Ben Sira/Jesus Sirach

MARKUS WITTE

„Durch den Kanon unterscheidet sich das Judentum vom alten Israel, seine Entstehung ist identisch mit der Gründung der uniformen Cultusgemeinde auf dem Fundament der schriftlichen Thora. Beides bedingt einander.“
(Julius Wellhausen, 1886)¹

„Über die Bibel, ihre Bücher und über den Text dieser Bücher wissen wir viel. Über den Kanon selbst wissen wir nicht viel. Die Bibel weiß nichts vom Kanon.“
(Heinz-Josef Fabry, 2010)²

1. Auf dem Weg zu einem Kanon der Hebräischen Bibel

Spätestens seit der Zerstörung des Jerusalemer JHWH-Tempels im Jahr 70 n. Chr. durch die Römer ist in der jüdischen Religion an die Stelle eines lokal gebundenen, aus Stein gebauten Heiligtums die heilige Schrift als zentrale Norm für den Glauben und das Leben getreten. Die ‚Schrift‘ (hebr. *miqrá*, griech. ἡ γραφή) und der Umgang mit ihr kennzeichnen nunmehr jüdische Identität, bilden Quelle der Erkenntnis und Richtschnur des Handelns, sichern den Bestand der Gemeinschaft nach innen und außen und regeln die Beziehung zu Gott, der selbst als Ursprung dieser Schrift verstanden wird. Mit anderen Worten: Zum Judentum gehört, und zwar prinzipiell unabhängig von seinen unterschiedlichen konfessionellen Prägungen, die es vor und nach der Katastrophe von 70 n. Chr. immer hatte, ein Kanon, wenn auch nicht in dem strikten Sinn, den der Begriff im christlichen (und muslimischen) Kontext hat.

Der absoluten Hochschätzung der dreigeteilten heiligen, als göttlich inspiriert geltenden sowie in ihrem materialen Bestand prinzipiell abgeschlossenen Schrift, der *Tora* (Pentateuch), den *Nebiim* (Propheten) und den *Ketubim*

¹ J. Wellhausen, in: F. Bleek, Einleitung, 517.

² H.-J. Fabry, „Leiden“, 18.

(Hagiographen/Schriften), wie sie sich ausdrücklich wohl erstmals bei Flavius Josephus³ und bei Rabbi Gamli'el II.⁴ Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. findet,⁵ gehen umfangreiche prä- und ‚proto‘-kanonische Sammlungs-, Fortschreibungs- und Auswahlprozesse voraus. Die vor allem mit den Namen der Deuteronomisten (7./6. Jahrhundert v. Chr.) und der Priesterschrift (6./5. Jahrhundert v. Chr.) verbundenen Phasen der Redaktion der bis dahin überlieferten israelitischen und judäischen Schriften rechtlicher, kultischer, mythischer und historischer Natur bilden entscheidende Etappen auf dem Weg zu einem Kanon. Wie die eigentliche Formierung eines Kanons nach 70 n. Chr. stehen diese Prozesse im Schatten der Bewältigung der Zerstörung des Jerusalemer JHWH-Tempels, nun des Jahres 587 v. Chr., der Sicherung der eigenen Identität unter den Bedingungen der Fremdherrschaft, jetzt der Achämeniden, sowie sich wandelnder gesellschaftlicher und ökonomischer Verhältnisse. Schon die Bildung erster umfassender historiographischer Ent-

-
- 3 In seiner zwischen 93 und 95 n. Chr. verfassten Apologie *Contra Apionem* (I,8) listet Josephus 22 göttliche Bücher auf, die den Zeitraum von Mose bis zu Artaxerxes (I., 465–424 v. Chr.) umfassen. Zu diesen zählen 1) die fünf Bücher der *Tora*, 2) 13 prophetische Bücher sowie 3) vier Lob- und Lehrbücher. Entscheidendes Kriterium der Begrenzung der als göttlich (inspiriert) geltenden Bücher ist wohl die auch in der *Tosefta* (tSot 13,2) und im Talmud (ySot 24b; bSot 48b) belegte und möglicherweise durch Stellen wie I Makk 4,46; 9,27 und 14,41 vorbereitete Vorstellung des Endes der Prophetie in der Perserzeit; vgl. dazu auch IV Esr 14,18–48. Welche Bücher nach Josephus genau der zweiten und dritten Gruppe zuzuweisen sind, ist in der Forschung umstritten; nach R. Beckwith, *Canon*, 119, rechnet Josephus zu den prophetischen Büchern Hiob, Josua, Richter (eventuell zusammen mit Ruth), (I–II) Samuel, (I–II) Könige, Jesaja, Jeremia (eventuell zusammen mit den Klageliedern Jeremias/Threni), Ezechiel, die Zwölf Propheten/Dodekapropheton (als ein Buch), Daniel, (I–II) Chronik, Esra–Nehemia (als ein Buch) und Esther, zu den Lob- und Lehrbüchern die Psalmen, die Proverbien/Sprüche Salomos, Kohelet/Prediger Salomo und Canticum/Hoheslied Salomos (oder, falls Koh und Cant auszulassen sind, Ruth und die Threni); vgl. dazu den Beitrag von Oliver Gußmann in diesem Band.
- 4 „Die Saduzäer fragten R. Gamliél: Woher ist zu entnehmen, dass der Heilige, gepriesen sei er, die Toten beleben wird? Dieser erwiderte ihnen: Aus der *Tora*, aus den Propheten und aus den Hagiographen.“ (bSan 90b, zitiert nach der Übersetzung von L. Goldschmidt, *Talmud*, IX, 29; vgl. auch tRHSh 4,6; yMeg 73d–74a; yHag 77b; WaR 16,4).
- 5 Ob auch Lk 24,44 („das Gesetz des Mose, die Propheten und die Psalmen“) als ein Beleg für einen dreiteiligen Kanon angesprochen werden kann, oder ob hier, wie sonst im NT und im Schrifttum von Qumran, pauschal eine Zweigliedrigkeit („Gesetz und Propheten“) im Blick ist, wobei ausnahmsweise und kontextuell bedingt auch die Psalmen genannt werden, ist umstritten; siehe dazu mit ausführlicher Diskussion der entsprechenden Quellentexte E. Ulrich, *Qumran*, 71; G.J. Brooke, ‚*Canon*‘, 81–98; A. Lange, *Law*, 78 f. Eindeutig auf einen dreiteiligen Kanon bezogen ist dann der Befund im späteren rabbinischen Schrifttum; vgl. bBB 13b; 14b–15a; siehe dazu P. Rügner, *Le Siracide*, 49 f.; P. Brandt, *Endgestalten*, 63–66; 71 f.; P.S. Alexander, *Formation*, 58–66.

würfe als Anfänge der Geschichtsschreibung und kommentierter Orakelsammlungen als Keimzelle prophetischer Bücher, die unter dem Eindruck des Zusammenbruchs des Königreichs Israel 722 v. Chr. und der aus diesem Ereignis in Juda geborenen Idee eines durch eine gemeinsame Geschichte und einen gemeinsamen Gott geprägten Volkes Israel entstehen, oder – sofern man in dem Bericht in II Reg 22 einen historischen Kern entdecken möchte – der Versuch des jüdischen Königs Josia, 622 v. Chr. eine Vorform des Deuteronomiums als Staat, Gesellschaft und Religion normierende Größe einzuführen, gehören in die Vorgeschichte eines ‚portativen Vaterlandes‘.⁶

Ob zu dieser Vorgeschichte auch eine ‚persische Reichsautorisation‘ gehörte, gemäß der im 5./4. Jahrhundert v. Chr. die *Tora* als für die Provinz Jehud geltendes Recht sanktioniert wurde,⁷ was sich in gewisser Weise mit der traditionellen jüdischen Theorie der Restitution des jüdischen Gemeinwesens auf der Basis der *Tora* unter Esra (vgl. Esr 7 und Neh 8–10) und der von IV Esr 14,21 ff. bis zu Baruch de Spinozas (1670) reichenden These von der Redaktion der *Tora* unter Esra berührt,⁸ erscheint angesichts des literarischen Charakters der *Tora* eher fraglich. Gleichwohl ist unbestritten, dass sich in der Zeit der Achämeniden (538–333 v. Chr.) entscheidende soziale, kulturelle und religiöse Veränderungen im antiken Judentum vollziehen. Zu diesen gehören eine immer stärker werdende gesamtgesellschaftliche Fokussierung auf eine Tempelökonomie und auf eine Hierokratie, was sich literatur- und damit kanongeschichtlich in einer intensivierten Redaktion und Auslegung der Überlieferung im Umfeld des Jerusalemer Tempels und der um ihn versammelten schriftgelehrten Schreiber niederschlägt. Ein frühes Zeugnis dieser Entwicklung ist z. B. das im 5./4. Jahrhundert v. Chr. entstandene Chronistische Geschichtswerk (I–II Chr; Esr; Neh).

In der Frage, wann und in welchem Umfang denn nun im antiken Judentum von einer das Leben und den Glauben normierenden, exklusiven und unveränderlichen⁹ Sammlung von göttlich inspirierten Texten, mithin von einem Kanon im engen Sinn des Wortes, gesprochen werden kann, spielt seit

6 Das Bonmot geht auf Heinrich Heines „Geständnisse“ (1853/54) zurück und wird seitdem häufig zitiert, vgl. z. B. Fabry, „Leiden“, 19.

7 Vgl. dazu P. Frei/K. Koch, Reichsidee; positiv aufgenommen von E. Blum, Studien, 345–360, und nach wie vor in der alttestamentlichen Wissenschaft heftig diskutiert.

8 B. de Spinoza, Traktat, 138–152; zur forschungsgeschichtlichen Einordnung der These Spinozas siehe C. Houtman, Pentateuch, 7–97 (besonders 12 f.; 40–43).

9 Das bereits bei Josephus, Ap. 1,8 genannte Kriterium der Unveränderlichkeit des Textes, was zunächst nicht, wie der disparate Befund der Qumran- und Septuagintahandschriften zeigt, den einzelnen Buchstaben, sondern den materialen Textbestand meint, hat eine lange Vorgeschichte in der altorientalischen Literaturgeschichte, zu der auch die ‚Kanonformel‘ in Dtn 4,2 und 13,1 gehört (T. Veijola, Deuteronomium, 113; U. Rütterswörden, Kanonformel, 19–27). Zur entfalteten rabbinischen Vorstellung von der Unveränderlichkeit der Schrift siehe P.S. Alexander, Formation, 66–72.

den Anfängen der kritischen Bibelwissenschaft das ursprünglich auf Hebräisch abgefasste, später ins Griechische übersetzte, wesentlich von den Sprach- und Denkformen der israelitisch-jüdischen Weisheit geprägte Buch des Jesus Sirach (Ben Sira) eine zentrale Rolle. Beispielhaft ist die Einschätzung von Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780–1849), dem die Wissenschaft – nach Vorläuferwerken von Johann Gottfried Eichhorn (1780 ff.) und Leonhard Berthold (1812 ff.) – die erste „moderne“ Einleitung in das Alte Testament verdankt: „Die älteste Anführung der alttestamentlichen Sammlung als eines Ganzen findet sich im Prologe des Jes. Sirach (ungef. 130 J. v. Chr.), womit jedoch die damalige endliche Schliessung der dritten Abtheilung noch nicht erwiesen ist.“¹⁰

Die Einschätzung, dass mindestens der Prolog zur griechischen Übersetzung des Sirachbuches einen aus der *Tora*, den *Nebiim*¹¹ und den *Ketubim* (de Wettes „dritter Abtheilung“)¹² bestehenden Kanon heiliger Schriften voraussetze, zieht sich seither wie ein roter Faden durch die einschlägigen alttestamentlichen Lehrbücher und Darstellungen der Kanongeschichte. Dies beruht im wesentlichen auf vier Gründen: 1) der Datierbarkeit des Sirachbuches, 2) der Verwendung von Begriffen, die als spezifische Bezeichnung von einzelnen Kanonteilen verstanden werden können, so vor allem im Prolog zur griechischen Übersetzung, 3) dem Aufbau des Sirachbuches und 4) der offensichtlichen Benutzung von Texten, die in der *Tora*, dem *Corpus Propheticum* und den *Ketubim* versammelt sind. Bei einer solchen Auswertung des Sirachbuches ist aber durchgehend dessen komplizierte Text- und Überlieferungsgeschichte zu berücksichtigen. So ist zu unterscheiden zwischen der

10 W.M.L. de Wette, Lehrbuch, 17 (hier zitiert nach der fünften und letzten noch von de Wette selbst bearbeiteten Auflage; die erste Auflage erschien 1817).

11 Nach der Anordnung in der Hebräischen Bibel gehören dazu die Bücher Josua, Richter, I–II Samuel, I–II Könige (als Vordere Propheten/*Nebiim Rischonim*) und die Bücher Jesaja, Jeremia, Ezechiel sowie das in der Antike auf einer Rolle geschriebene Dodekapropheton mit den Büchern Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi (als Hintere Propheten/*Nebiim Acharonim*). Die Reihenfolge der Hinteren Propheten variiert, siehe dazu für die Antike die unterschiedlichen Anordnungen in 4Q76, in der griechischen Zwölfprophetenrolle aus dem Naḥal Hever (8HXII) und in der Septuaginta (vgl. P.L. Redditt, *Formation*, 3–12, und für die späteren Handschriften und Drucke R. Beckwith, *Canon*, 450 f.; P. Brandt, *Endgestalten*, 143 f.).

12 Hierzu zählen in der Reihenfolge des Codex Petropolitanus B 19 A, der der gegenwärtigen kritischen Standardausgabe der Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) und der im Erscheinen begriffenen Biblia Hebraica Quinta (BHQ) zugrunde liegt, wenngleich die BHS die Chronik an das Ende gestellt hat, (I–II) Chronik, Psalmen, Hiob, Proverbien, Ruth, Canticum, Kohelet, Threni, Esther, Daniel, Esra und Nehemia (die beiden letzteren wurden ursprünglich als ein Buch überliefert). Die Anordnung dieser Bücher ist in den hebräischen Handschriften und Drucken besonders variantenreich, vgl. R. Beckwith, *Canon*, 452–464; P. Brandt, *Endgestalten*, 148–171.

nur fragmentarisch erhaltenen hebräischen Textform, die im Fall ihrer Kurzfassung (H-I) dem ‚Urtext‘ des Ben Sira am nächsten kommt,¹³ der griechischen Textform, die in einer älteren Kurz- und einer jüngeren Langversion (G-I bzw. G-II) durch die verschiedenen Handschriften und Codizes der Septuaginta repräsentiert wird und deren Kurztext (G-I) als Zeuge für die Übersetzung des Enkels Ben Siras angesehen werden kann,¹⁴ und der syrischen Textform (Syr), die wohl auf einen hebräischen Text zurückgeht, aber unter dem Einfluss von G überarbeitet wurde.

-
- 13 Zu den seit 1896 veröffentlichten hebräischen Fragmenten, die bisher insgesamt etwa zwei Drittel des vermeintlichen Urtextes ausmachen, gehören 1) zwei aus Qumran bekannte Stücke, a) 2Q18 mit Resten aus Sir 1,19 f. oder (wahrscheinlicher) aus Sir 6,14a–15b und aus Sir 6,20a–22b.26a–31b aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr., b) 11QPs^a XXI,11–17; XXII,1 mit Teilen von Sir 51,13–19b.20a–d.30b aus dem frühen 1. Jahrhundert n. Chr., 2) ein Fragment aus Masada (= H^M) mit 7 Kolonnen, die Sir 39,27–44,17 repräsentieren, aus der Zeit zwischen 125/100 und 50/25 v. Chr., und 3) Fragmente von sechs unterschiedlichen mittelalterlichen Handschriften aus der Kairoer Geniza (H^{A-E}). Für die Annahme einer älteren, kürzeren H-I-Version und einer jüngeren, längeren H-II-Version sprechen Dubletten innerhalb der einzelnen Handschriften und Überlappungen zwischen den Handschriften sowie der Vergleich mit der griechischen und der syrischen Version. Weiterhin zeigt ein Vergleich der hebräischen Handschriften, dass im Laufe der Überlieferung sekundär Angleichungen an Formulierungen des Masoretischen Textes vorgenommen wurden; siehe dazu v. a. P.C. Beentjes, *Tenach*, 209; ders., *Essays*, 181 f.
- 14 G-I hat sich in den großen spätantiken Codices (Vaticanus [B], Alexandrinus [A], Sinaiticus [S], Ephraemi Syri rescriptus [C]) niedergeschlagen. G-II zeigt sich in den Rezensionen des Origenes (G^O, repräsentiert durch die Minuskel 253 und die Syrohexapla) und des Lukian (G^L, bezeugt durch die Minuskeln 248; 493; 637) sowie in weiteren bedeutenden Minuskeln und in Kirchenväterzitaten. Dabei basieren G-I und G-II auf jeweils unterschiedlichen hebräischen Vorlagen. G-II bildet die Grundlage für die atlantische Version (La/Vetus Latina), die, von Hieronymus unbearbeitet, in die Vulgata eingeflossen ist. Dabei stammt die lateinische Fassung der Kap. 44–50 von einem jüngeren Übersetzer als die der Kap. 1–43 und 51 (N. Peters, *Buch, LXVII*; C. Wagner, *Septuaginta-Hapaxlegomena*, 43). Darüber hinaus weist La nicht die in allen griechischen Handschriften vorhandene Blattvertauschung (Sir 33,13b–36,16b vor 30,25–33,13a) auf, so dass La auf einen anderen Hyparchetyp verweist als die erhaltene griechische Überlieferung (siehe dazu auch F.V. Reiterer, *Zählsynopse*, 20; C. Wagner, *Septuaginta-Hapaxlegomena*, 34).

2. Die Datierbarkeit des Sirachbuches¹⁵

Sofern der Begriff Kanon auf eine Sammlung von Texten bezogen wird, ist er immer auch ein Begriff der Literatur- und der Sozialgeschichte. Kanon, Überlieferung und Auslegung sowie Sozialgestalt der Überlieferungsgemeinschaft stehen in einem engen Wechselverhältnis. Ein Kanon wird aus der mündlichen und schriftlichen Überlieferung einer sozialen Gruppe gewonnen und bedingt zugleich den weiteren Überlieferungsprozess. Er ist in gewisser Weise ein ‚natürliches‘ Produkt¹⁶ von Textauslegung und wirkt auf diese und ihre Trägerkreise zurück, indem er immer wieder neue Auslegungen freisetzt und das Leben der Traditionsgemeinschaft prägt. Dabei steht eine Auslegung in einem durchaus ambivalenten Verhältnis zu einem Kanon: Einerseits dokumentiert sie den besonderen Status eines Textes, der der Auslegung wert ist, andererseits zeigt sich, dass im Rahmen einer konkreten Überlieferungsgemeinschaft die Auslegung immer wieder an die Stelle des ausgelegten Textes treten kann und damit eher ‚dekanonisierend‘ wirkt.¹⁷

Die Rekonstruktion der israelitisch-jüdischen Überlieferungs- und Literaturgeschichte und damit verbunden einer (Vor-)Geschichte des Kanons der heiligen Schriften des antiken Judentums steht nun aber vor dem entscheidenden Problem, dass es für kaum einen der Texte, die zum einen in der Gestalt der Hebräischen Bibel und in der griechischen Übersetzung (Septuaginta) überlebt haben und die zum anderen über das Schrifttum von Qumran, das fragmentarisch erhaltene Archiv jüdischer Bewohner der Nilinsel Elephantine und mittels der Aufnahme unter die heiligen Schriften verschiedener orthodoxer und orientalischer Kirchen erhalten geblieben sind, einen eindeutig datierbaren Entstehungszeitpunkt gibt.¹⁸ Die in der Hebräischen Bibel überlieferten Schriften sind durchgehend anonym oder pseudepigraph. Heute (noch) geläufige Autorenangaben, wie im Fall der Fünf Bücher Mose oder des Predigers Salomo, verdanken sich einer sekundären Zuweisung, die zumeist erst aus hellenistisch-römischer oder frühmittelalterlicher Zeit stammt. Bei allen in der Hebräischen Bibel versammelten Schriften handelt es sich um in mehreren Stufen gewachsene Traditions- oder Fortschreibungsliteratur, zu-

15 Aufgrund der Blattvertauschung, von der die griechische Textüberlieferung betroffen ist (vgl. Anm. 14), differieren im Bereich der Kap. 30–36 die Textzählungen. Ich folge hier der Gesamtzählung von F.V. Reiterer (Zählsynopse, 88–247, Spalte 1).

16 Siehe dazu auch die Ausführungen von P.R. Davies, *Canon*, 11–25, der in diesem Fall von einem Kanon erster Ordnung oder einer primären Kanonisierung spricht.

17 Vgl. zu diesem Phänomen auch P.S. Alexander, *Formation*, 80.

18 Zur grundsätzlichen Problematik einer israelitisch-jüdischen Literaturgeschichte siehe M. Witte, *Analyse*, 21–51; einen knappen literatur- bzw. sozialgeschichtlichen Überblick bieten R.G. Kratz, *Growth*, 459–488, und K. Schmid, *Literaturgeschichte*, bzw. R. Kessler, *Sozialgeschichte*.

nächst (in der Königszeit vom 10. bis ins 6. Jahrhundert v. Chr.) höfischer und priesterlicher Kreise, in der persischen und hellenistischen Zeit priesterlicher und zunehmend weisheitlich geprägter, schriftgelehrter Gruppen.

Zwar spiegeln sich in allen antiken jüdischen Schriften in unterschiedlichem Umfang zeitgenössische Erfahrungen, wobei in den Texten, mitunter zeitversetzt, Reaktionen auf die kulturellen Einflüsse der Israel und Juda im 1. Jt. v. Chr. dominierenden Hegemonialmächte (zunächst der Neuassyrier, sodann der Neubabylonier und der Achämeniden, schließlich der Griechen und der Römer) wahrnehmbar sind. Zwar lassen sich der Untergang der Staaten Israel 722 v. Chr. und Juda 587 v. Chr. sowie die jüdische Religionskrise in der Zeit der seleukidischen Vorherrschaft über Syrien-Palästina, vor allem unter Antiochos IV. Epiphanes (175–164 v. Chr.), als wesentliche Literatur generierende, Überlieferung selektierende und Gruppen differenzierende Daten namhaft machen. Und schließlich lassen sich auch, wie gerade die neuere Forschung (wieder) zeigt, in einem hohen Maß innerhalb des israelitisch-jüdischen Schrifttums literarische Rezeptionen älterer Texte und bewusste buchübergreifende Vernetzungen aufzeigen¹⁹ sowie Entwicklungen einzelner literarischer Gattungen nachzeichnen. Dennoch fehlen für eine exakte literatur- und kanongeschichtliche Bestimmung die entscheidenden Parameter.

Im Gegensatz dazu lässt sich das Sirachbuch aufgrund der Angabe des Verfassers des Prologs zur griechischen Übersetzung, er sei im „38. Jahr des Euergetes“ (Z. 27 f.), womit wegen der Regierungsdauer nur Euergetes II. (Ptolemaios VIII. Physkon) gemeint sein kann,²⁰ nach Alexandria gekommen und habe dann das Buch seines Großvaters (πάππος, Z. 7) übersetzt, zeitlich und soziologisch ziemlich genau verorten. Vereinzelte Versuche, den Prolog, vor allem wegen seines vermeintlich jungen Sprachgebrauchs, als eine erst aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. stammende Fiktion zu erweisen und zwischen dem Verfasser des Prologs einerseits und dem ersten griechischen Übersetzer (G-I) andererseits zu unterscheiden,²¹ haben sich nicht bewährt. Die ausgesuchte Wortwahl und die besondere Stilistik sind in der griechisch-hellenistischen Literatur typisch für die Gattung eines Proömiums. Sie belegen die besondere Belesenheit und den rhetorischen Anspruch des Verfassers des Prologs. Die Anzahl der Hapaxlegomena, die der Prolog im Kontext des griechischen Sirachbuches und im Rahmen der Septuaginta insgesamt aufweist, sind nicht

19 Darauf haben in neuerer Zeit v. a. M. Fishbane und O.H. Steck aufmerksam gemacht; vgl. dazu auch K. Schmid, *Schriftauslegung*, 1–22, und R.G. Kratz, *Exegese*, 37–69.

20 Als Beginn der Herrschaft des Euergetes II. gilt das Jahr 170/169 v. Chr., auch wenn Euergetes II. zunächst zusammen mit Ptolemaios VI. Philometor und Kleopatra II. regierte (G. Hölbl, *Geschichte*, 130; 172–183).

21 B.J. Diebner, *Großvater*, 1–37; G. Veltri, *Libraries*, 196.

besonders auffällig.²² Insofern zwischen dem Prolog und G-I enge sachliche Beziehungen und signifikante Begriffsüberschneidungen bestehen,²³ kann die Identität des Prologisten und des Übersetzers mit der Mehrheit der Forschung weiterhin vertreten werden.

Je nach Verständnis der Formulierung *ἐπι τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως* (Z. 27) fällt die Übersetzung der hebräischen Vorlage noch in die Lebenszeit des Euergetes II. (gestorben 116 v. Chr.) oder in die Zeit kurz nach seinem Tod. Versteht man die Angabe des Prologisten, dass er der Enkel des Verfassers des von ihm übersetzten Werkes sei (Z. 7), als echte Abstammungsangabe und nicht nur als einen besonderen Autorisierungsversuch,²⁴ und rechnet man für eine Generation 30 Jahre, so kommt man unter der zusätzlichen Voraussetzung, dass Autor und Übersetzer jeweils in einem mittleren bis fortgeschrittenen Lebensalter ihre Werke angefertigt haben, für die hebräische Vorlage auf eine Abfassungszeit zwischen 190 und 175 v. Chr.²⁵ Dieses Zeitfenster wird auch durch das Buch selbst nahegelegt. So deutet die Beschreibung des Hohenpriesters Simon, der mit Simon II. zu identifizieren ist, in Sir 50,1–4 auf eine große zeitliche Nähe zu dessen Wirken.²⁶ Von der Absetzung des Hohenpriesters Onias III. um das Jahr 175 v. Chr. und den massiven Beeinträchtigungen des Jerusalemer Kultes durch die religionspolitischen Maßnahmen des Antiochos IV. Epiphanes (175–164 v. Chr.) ist in dem Buch nichts zu spüren.²⁷ Das Gebet um die Errettung Zions in Sir 36,1–22 (G: 33,1–13a; 36,16b–22), dessen Authentizität wegen seiner eschatologischen Färbung mitunter (wenn auch zu Unrecht) bestritten wird, lässt sich gut als Reflex auf die Zeit nach der Niederlage des Antiochos III. 190 v. Chr. gegen die Römer und den damit verbundenen wachsenden Druck seitens der Seleukiden auf Jerusalem verstehen.²⁸

22 Vgl. dazu die sorgfältige Studie von C. Wagner, *Septuaginta-Hapaxlegomena*, 21–30; 117–134. Lediglich zwei Wörter (*βλωσις*, *Ἐβραϊστῆ*) scheinen in der Gräzität bisher nicht vor dem Sirach-Prolog belegt zu sein.

23 Vgl. z. B. das in der Septuaginta – mit einer Ausnahme in II Makk 2,26 – nur im Sirach-Prolog und im griechischen Sirach vorkommende Wort *ἀγρυπνία* (0,21; 34,1.2.20; 38,26.27.28.30; 42,9).

24 In diesem Sinn B.J. Diebner, *Großvater*, 19–25.

25 Vgl. dazu D.S. Williams, *Date*, 563–566, der aufgrund einer Korrelation der Lebensalter von Großvater und Enkel für eine Abfassung kurz vor 175 v. Chr. eintritt.

26 Zu den Baumaßnahmen Simons II., dessen Amtszeit sich nur annähernd auf die Zeit zwischen 220–190 v. Chr. datieren lässt, siehe ausführlich O. Mulder, *Simon*, 102–119, der die in Sir 50,1–4 beschriebenen Tätigkeiten im Kontext der nach Josephus, *Ant. XII*, 3,3–4, durch Antiochos III. um 197 v. Chr. den Jerusalemer Juden gewährten Möglichkeiten sieht.

27 Vgl. II Makk 3–6; I Makk 1,10–64; Josephus, *Ant. XII*, 4,1; 5,1–4.

28 J. Marböck, *Gottes Weisheit*, 159.

Genauer als das Sirachbuch, und zwar sowohl in seiner hebräischen Urfassung als auch in seiner ursprünglichen griechischen Übersetzung, die beide in Kreisen der gebildeten jüdischen Elite wurzeln, lässt sich kein Werk der israelitisch-jüdischen Literatur aus vorchristlicher Zeit datieren und soziologisch einordnen.

3. Kanonspezifische Begrifflichkeit im Sirachbuch?

Im Prolog wird dreimal auf das Gesetz (νόμος, Z. 1, 8, 24), die Propheten (προφῆται, Z. 1, 9, 24 [*varia lectio*])²⁹ und weitere Bücher (Z. 2, 10, 25) verwiesen. Im Sinne der späteren Dreiteilung des Kanons der Hebräischen Bibel in *Tora*, *Nebiim* und *Ketubim* könnte diese Reihe als ein Schritt in die Richtung eines dreiteiligen Kanons verstanden werden.³⁰ Dass hier mit dem νόμος die *Tora* im Sinne des Pentateuchs gemeint ist, ist weitgehend unstrittig.³¹ Im Blick auf das Sirachbuch ist aber, wie überhaupt für die israelitisch-jüdische Literatur, zu beachten, dass die Begriffe *tôrāh* bzw. νόμος ein vielfältiges Bedeutungsspektrum aufweisen, das von der einfachen Unterweisung in alltäglichen, kultischen oder rechtlichen Dingen bis hin zu einer kosmischen Gesetzmäßigkeit oder zur Bezeichnung der Fünf Bücher Mose reicht.³² Sofern im Sirachbuch die Begriffe in diesem letzten literarischen Sinn verwendet sind, erscheinen sie hier im Kursivsatz.

Die genaue Identifikation der Größe προφῆται ist aber weniger eindeutig. Sicher hat der Prologist hier im späteren Kanonteil *Nebiim* versammelte prophetische Schriften im Blick. Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass unter der Bezeichnung προφῆται weitere auf Propheten zurückgeführte bzw. mit

29 Der Hauptstrom der griechischen Textzeugen bietet die Lesart αὐτοπροφητεῖαι („die Prophezeiungen“, vgl. Sir 24,33; 36,14; 39,1; 44,3; 46,1; 46,20).

30 In diesem Sinn u. a. R. Beckwith, *Canon*, 21; P.W. Skehan/A.A. Di Lella, *Wisdom*, 132 f.; G. Sauer, *Sirach*, 38; J. Schreiner, *Sirach*, 15.

31 Eine Ausnahme bildet A. Lange, *Law*, 55–80, der hier, wie auch in II Makk 2,13 (τὰ περὶ τῶν βασιλέων βιβλία καὶ προφητῶν καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων) und in entsprechenden Texten aus Qumran, die auf Mose (als Autor der *Tora*) und Schriften der Propheten verweisen (u. a. 1QS I,2–3; VIII,15–16; 4Q390 2,1,5; 4Q504 1–2,III,12–14; 4QS^d VI,7–8; 4QMMT C 10–11), lediglich eine Kategorisierung von unterschiedlichen Textgruppen bzw. -gattungen sieht. Unabhängig von Langes These, sollte man den häufig zitierten Text 4QMMT C 10–11 angesichts der unsicheren Lesart und Rekonstruktion der Fragmente vorläufig nicht (mehr) als Beleg für einen dreiteiligen jüdischen Kanon in vorchristlicher Zeit in Anspruch nehmen (vgl. dazu E. Ulrich, *Qumran*, 67–71; D.M. Carr, *Tablet*, 265–266; G.J. Brooke, ‚Canon‘, 84–88).

32 Zur Problematik im Blick auf das Sirachbuch siehe F.V. Reiterer, *Akzente*, 856–858; ders., *מִשְׁכָּח*, 131–133.

Prophetenworten und Prophetenerzählungen in Verbindung gebrachte Schriften des antiken Judentums firmieren. Die dritte Größe wird dreimal unterschiedlich bezeichnet.³³ Welche Schriften genau zu dieser Gruppe zu zählen sind, ist angesichts dieser variablen Formulierungen unsicher. Die Kennzeichnung dieser Bücher in Z. 10 als „väterliche“ (πάτρια) zeigt allerdings, dass der Enkel Ben Siras ausschließlich *jüdische* Schriften im Blick hat. Nach Arie van der Kooij könnte diese Formulierung unter dem Eindruck der hasmonäischen Restauration in den Jahren nach dem Makkabäeraufstand (167–164 v. Chr.) stehen.³⁴ Wenn der Prologist hingegen tatsächlich eine bestimmte Buchgruppe im Blick hatte, dann deutet die unspezifische Terminologie darauf hin, dass Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. die Gruppe der *Ketubim* noch nicht abgeschlossen war. So belegt der Prolog des Sirachbuches maximal einen zweigliedrigen ‚Kanon‘. Dabei ist auch der zweite Teil nicht exklusiv zu verstehen, selbst unter der Voraussetzung, dass das Dodekapropheton mit seinem die *Tora* und die *Propheten* verbindenden Schlussstein in Mal 3,22–24, der in Sir 48,10 zitiert wird, in den letzten Jahrzehnten des 3. Jahrhunderts v. Chr. abgeschlossen war.³⁵

Sir 38,24–39,11 bietet einen im Rahmen der biblischen Literatur einmaligen Lobpreis des weisen Schreibers (*sôfer*, γραμματεὺς),³⁶ zu dessen Tätigkeit die Meditation des „Gesetzes des Höchsten“ (νόμος ὑψίστου), die Erforschung der „Weisheit (σοφία) der Vorfahren“, die Beschäftigung mit den „Prophezeiungen“ (προφητεῖαι) sowie das Studium von „Gleichnissen“ (παραβολαί) und „Sprüchen“ (παροιμίαι) gehören (Sir 38,34c–39,3).³⁷ Mitunter wird in den hier genannten Gegenständen des Studiums des Weisen erneut ein Beleg für einen dreiteiligen – aus *Gesetz*, *Propheten* und *Schriften*

33 Vgl. τὰ ἄλλα τὰ κατ' αὐτοὺς ἠκολουθηκότα (Z. 2), τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία (Z. 10) und τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων (Z. 25).

34 A. van der Kooij, *Canonization* (1998), 23 f.; ders., *Canonization* (2003), 34, mit Hinweis auf I Makk 1,10–2,18. Zur Rückführung eines aus *Tora* und *Nebiim* bestehenden hebräischen Kanons auf die hasmonäische Restauration des 1. Jahrhunderts v. Chr. siehe auch D.M. Carr, *Tablet*, 260–267, und P.R. Davies, *Canon*, 23 f., der in diesem Fall von einem kategorialen Wechsel gegenüber einer ‚natürlichen Kanonisierung‘ spricht und hierfür den Begriff des ‚sekundären Kanons‘ bzw. des ‚Kanons zweiter Ordnung‘ verwendet (s. o. Anm. 16).

35 Siehe dazu anstelle vieler O.H. Steck, *Abschluß*, 150.

36 Umfangreiche Parallelen finden sich im ägyptischen Bereich, vgl. z. B. die aus der Zeit der 12. Dynastie stammende, aber bis in ptolemäische Zeit tradierte Lehre des Cheti, die möglicherweise auch Ben Sira bekannt war (H. Brunner, *Weisheitsbücher*, 155–168).

37 Der Text ist bisher nicht auf Hebräisch belegt. Zu einer umfassenden Auslegung siehe J. Marböck, *Gottes Weisheit*, 25–51.

bestehenden – Kanon gesehen.³⁸ Abgesehen von der Identifikation des νόμος mit der *Tora* ist aber eine eindeutige Korrelation der προφητεῖαι mit den *Nebiim* sowie der παραβολαί und παροιμίαι mit den *Ketubim* nicht möglich. Die Bezeichnung προφητεῖαι dürfte vielmehr, wie 1) der zuvor genannte Gegenstand der σοφία, 2) das weite Verständnis von Prophetie in Sir 36,20 und in 44,3 sowie 3) der prophetische Selbstanspruch des Weisen in Sir 24,33 und 33,16–18 zeigen, in einem umfassenderen Sinn gebraucht sein. D.h. unter den προφητεῖαι können sehr wohl prophetische Schriften, die in das spätere *Corpus Propheticum* Aufnahme gefunden haben, gemeint sein, sie lassen sich aber nicht auf diese beschränken. Ähnliches gilt für die παραβολαί und παροιμίαι, zu denen sicher auch die Proverbien gezählt werden können (vgl. Sir 47,17 versus Prov 1,1), die Ben Sira in seinem Werk mehrfach zitiert,³⁹ die aber gemäß Sir 1,25 und 3,29 bzw. Sir 6,35; 8,8 und 18,29 den Weisen in Wort und Schrift insgesamt kennzeichnen (vgl. Sir 44,4–5). Ob Ben Sira, der ausweislich seiner Anspielungen auf Henoch (Sir 44,16; 49,14) und Adam (Sir 49,16), die über die in der Genesis mitgeteilten Informationen hinausgehen, frühjüdische Adamspekulationen sowie Henoch- und Noachschriften kennt,⁴⁰ hier auch besondere Weisheitsbücher im Blick hat, die nicht unter die späteren *Ketubim* aufgenommen wurden, ist schwer zu sagen. Angesichts seiner umfassenden, wohl auch auf Reisen erworbenen (vgl. Sir 39,4), hellenistischen Bildung ist nicht ausgeschlossen, dass Ben Sira darüber hinaus auch pagane Weisheit im Blick hat.⁴¹

4. Ein kanonorientierter Aufbau des Sirachbuches?

Während die erste Hälfte des Sirachbuches (Sir 1–23) weitgehend eine relativ lose Sammlung von thematisch gruppierten weisheitlichen Sprüchen, Lehrreden und Gedichten auf die Weisheit darstellt, wie sie im Bereich der biblischen Literatur ihre nächste Parallele im Buch der Sprüche Salomos sowie

38 Siehe dazu ausführlich J. Marböck, *Gottes Weisheit*, 24; P. Brandt, *Endgestalten*, 70; B. Zapff, *Sirach*, 264.

39 Vgl. Sir 1,4 mit Prov 8,22; Sir 1,14 mit Prov 1,7; Sir 1,16 f. mit Prov 8,18 f.; Sir 2,5 mit Prov 17,3; Sir 2,6–9 mit Prov 3,5 f.; Sir 3,18 mit Prov 3,34; Sir 4,1–6 mit Prov 17,5 und 3,27 f. u.v.a.; siehe dazu P.W. Skehan/A.A. Di Lella, *Wisdom*, 42–45.

40 Vgl. zu Adam: 1QH^a IV,15; CD–A III,20; TestAbr A 11,9 ff.; B 8,12; SibOr 3,24; TestLev 18; syrBar 18,1 f.; 23,4; 48,42; 54,15; 56,5–6; grBar 4,8.13.16; VitAdEv; grApkEsr 2,10; ApkSedr 4,4; 5,1 f.; 7,4 f.; zu Henoch: I Hen bzw. 4Q201–212; zu Noah: I Hen 106 f.; Jub 4,28–10,17; 1Q19; 1Q20 1–8; 4Q534; 5Q13; 6Q8; und dazu J. Marböck, *Gottes Weisheit*, 133–143; ders., *Weisheit und Frömmigkeit*, 147–152; M. Witte, *Hiob*, 180 f.

41 P.W. Skehan/A.A. Di Lella, *Wisdom*, 451 f.; D.M. Carr, *Tablet*, 209; B. Zapff, *Sirach*, 264 f.

im ersten Teil der Sapiientia Salomonis (Sap 1–6) und in der Umwelt des antiken Israel in ägyptischen Lebenslehren⁴² oder in der unter dem Namen des Theognis von Megara vereinten Sentenzensammlung⁴³ besitzt, bietet die zweite Hälfte zwei umfassende Kompositionen zu den Themen „Schöpfung“ (Sir 42–43) und „Geschichte“ (Sir 44–49.50). Im Zentrum des Buches steht das bis heute nur durch G und Syr sowie die davon abhängigen Übersetzungen belegte, stilistisch stark an hellenistische Isis-Aretalogien erinnernde Gedicht auf die kosmische Weisheit (Sir 24). Diese lässt Ben Sira auf dem Zion, näherhin am Jerusalemer Tempel, Wohnung nehmen und identifiziert sie mit dem Gesetz (νόμος), worunter gemäß Sir 24,23 in Aufnahme von Ex 24,7 und Dtn 33,4 die am Sinai offenbarte *Tora* zu verstehen ist:

Dies alles ist das Buch des Bundes (βιβλος διαθήκης) des höchsten Gottes, das Gesetz (νόμος), das uns Mose als Erbe für die Versammlungen Jakobs geboten hat.⁴⁴

Sir 24 setzt mit seiner Abfolge von weisheitlicher Kosmologie, Jerusalemer Tempeltheologie und *Tora*-Theologie die in den Pentateuch integrierte priesterschriftliche Heiligtumskonzeption und die deuteronomisch-deuteronomistische Vorstellung von der *Tora* als dem universalen lebensstiftenden Gesetz (vgl. besonders Dtn 4; 30) voraus. Zugleich belegt Sir 24 – wie das gesamte Buch – die grundsätzliche Ausrichtung Ben Siras an der *Tora*. Dabei ist besonders zu vermerken, dass Ben Sira als Weisheitslehrer die *Tora* in einen engen Zusammenhang mit dem Tempel und dem Kult stellt, was in doppelter Weise innovativ ist, da in der älteren israelitisch-jüdischen Weisheit weder die *Tora* noch der Kult eine Rolle spielen. Dieser kulttheologische Aspekt Ben Siras lässt sich neben Sir 24 auch an der Stilisierung Aarons, dem Urbild des Hohenpriesters, als Lehrer der *Tora* in Sir 45,17 oder an den mit Sir 24 korrespondierenden, am Zion und am Jerusalemer Tempel ausgerichteten Texten in Sir 36 und 50 ablesen.⁴⁵

Die Abfolge von „Schöpferlob“ (Sir 42,15–43,33) und „Geschichtstheologie“ (Sir 44,1–49,16), die die zweite Buchhälfte prägt, entspricht prinzipiell dem Makroaufbau der *Tora* und der *Vorderen Propheten* (Jos – II Reg), wie sie literaturgeschichtlich wohl erstmalig im 6./5. Jahrhundert v. Chr. vorgeprägt wurde, nämlich einerseits durch die priesterschriftliche Konzeption einer sich von der Schöpfung über die Erzväter bis zu Mose, dem

42 In Übersetzung leicht zugänglich bei H. Brunner, *Weisheitsbücher*.

43 D.U. Hansen, *Theognis*.

44 Vgl. Sir 17,11; 32,15.24; 41,8; 45,5; 49,4; siehe dazu auch F.V. Reiterer, *חכמה*, 123 f.

45 Die Aufbewahrung der heiligen Schriften im Jerusalemer Tempel ist zwar keine Bedingung entstehender Kanonizität (R. Beckwith, *Canon*, 80–86; A. van der Kooij, *Canonization* [1998], 27–38), kennzeichnet aber die besondere Heiligkeit einzelner Schriften.

Exodus und der Einsetzung des Kultes am Sinai erstreckenden Komposition im Bereich von Gen – Num, andererseits durch die deuteronomistisch bearbeiteten Darstellungen der Geschichte des israelitischen und jüdischen Königtums im Bereich von I Sam – II Reg. Dabei erweist sich der Hymnus in Sir 42–43 als eine Collage aus dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht in Gen 1,1–2,3, der ersten Gottesrede im Buch Hiob (Hi 38–39) und einzelnen Schöpfungspsalmen (u.a. Ps 104; 147), aber auch aus stoischem *Pronoia*-Denken.⁴⁶

Die Reihenfolge der im „Lob der Väter“ genannten Figuren (Sir 44–49.50), einer an der Gattung des Enkomiums orientierten Galerie israelitisch-jüdischer Heldenminiaturen,⁴⁷ entspricht im wesentlichen der Abfolge ihrer Erwähnung in den Büchern Gen – II Reg. So erscheinen die ausgewählten Figuren der Heilsgeschichte Israels (Noah, Abraham, Isaak, Jakob/Israel, Mose, Aaron, Pinchas, Josua, Kaleb, die Richter, Samuel, David, Salomo, Rehabeam, Jerobeam, Elia, Elisa, Hiskia, Jesaja, Josia, Jeremia, Ezechiel, Hiob [nur in H, Syr], die 12 Propheten, Serubbabel, Josua Ben Josadak, Nehemia, Joseph, Sem, Set, Enosch [nur in H, Syr] und Adam) als Repräsentanten einer von Gott mittels seines ‚Bundes‘ (*b'rit*, διαθήκη) und seiner Propheten strukturierten Geschichte, die in der Beschreibung des am Jerusalemer Tempel agierenden Hohenpriesters Simon in der unmittelbaren Gegenwart Ben Siras gipfelt. Die Propheten Jesaja (Sir 48,20–25),⁴⁸ Jeremia (Sir 49,6 f.)⁴⁹ und Ezechiel (Sir 49,8 f.)⁵⁰ sind chronologisch ‚passend‘ eingeordnet. Insofern die Begriffe ‚Prophet‘ (*nābī'*, προφήτης) und ‚Prophetie‘ (*n'bu'āh*, προφητεία) auf die Darstellung der Epoche von Josua (Sir 46,1) bis zu Ezechiel (Sir 49,8 f.) beschränkt sind und unmittelbar an die Notiz zu Ezechiel die ‚Zwölf Propheten‘ genannt werden (Sir 49,10), könnte das Lob der Väter auf die Existenz eines *Corpus Propheticum* zur Zeit Ben Siras hinweisen.⁵¹ Dabei ist allerdings zu beachten, dass zum einen indirekt auch Mose als Prophet bezeichnet wird (Sir 46,1), was seiner Kennzeichnung in Dtn 18,15; 34,10 und Hos 12,14 entspricht, und dass zum anderen, zumindest im hebräischen Text von Sir 49,9,

46 Siehe dazu U. Wicke-Reuter, Providenz, 91–93.

47 Vgl. Neh 9,6–37; I Makk 2,51–60; III Makk 6,4–8; IV Makk 16,15–23; 18,10–19; Sap 10; zu entsprechenden paganen Belegen siehe ausführlich T.R. Lee, *Studies*; B.L. Mack, *Wisdom*; R. Petraglio, *libro*; A. Schmitt, *Lobgedicht*, 873–896.

48 Vgl. Jes 1,1 sowie zum gesamten Porträt II Reg 18,13–19,37; 20,8–11; II Chr 32,1–24; Jes 36–38; 40,1.3–5; 45,20–25; 52,7–12; 61,1–2; 66,5–24, und dazu P.C. Beentjes, *Essays*, 145–158.

49 Vgl. Jer 1,1–3.5.10; 18,7; 31,28; 36,27–32; 37,8; II Reg 25,9; II Chr 36,19.

50 Vgl. Ez 1,1 f.4–28; 10,1–22; 14,14.

51 So entschieden R. Beckwith, *Canon*, 72–73; O.H. Steck, *Abschluß*, 136–144; mit leichten Modifikationen gegenüber Beckwith und Steck J.-L. Ska, *L'Éloge*, 185–192.

auch Hiob den Titel eines ‚Propheten‘ trägt.⁵² Auffällig ist weiterhin, dass David vor der chronologisch ‚richtigen‘ Position in Sir 47,1–11 schon einmal in Sir 45,25 f. erwähnt wird, dass Henoch am Beginn und am Ende des Väterlobs erscheint (Sir 44,16; 49,14) und dass abschließend ‚anachronistisch‘ die frühgeschichtliche Figur Josef (Sir 49,15)⁵³ sowie die urgeschichtlichen Größen Sem, Set, Enosch und Adam erscheinen (Sir 49,16)⁵⁴. Gerade dieser Schluss legt es nahe, das Väterlob primär nicht „canon-conscious“ zu lesen,⁵⁵ sondern vielmehr thematisch und auslegungsgeschichtlich,⁵⁶ auch wenn Ben Sira die einzelnen Miniaturen eindeutig unter Rückgriff auf Texte gestaltet, die in der *Tora*, den *Propheten* und den *Ketubim* versammelt sind, und seine Liste ‚großer Männer‘ als „mikroskopische Abb[ildung] des kulturellen Gedächtnisses“⁵⁷ der Elite des antiken Israel und Juda erscheint.

5. Die Benutzung der Schriften Israels im Sirachbuch

Ben Sira verwendet eindeutig die *Tora*, prophetische Bücher und unter den späteren Schriften versammelte Texte. Auch wenn man der maximalen Zusammenstellung von Andreas Eberharter (1911), der erstmals eine umfassende Auflistung vermeintlich aller von Ben Sira, sei es mittels „Anspielung“, „Anlehnung“ (d. h. Zitat) oder „Kombinationen“ verwendeten „kanonischen“ Texte vorgelegt hat,⁵⁸ und wenn man dessen kanongeschichtlichen Axiomen und Schlussfolgerungen nicht folgt, so ist doch deutlich, dass Ben Sira mit Ausnahme der Bücher Ruth, Hoheslied⁵⁹, Esther, Daniel und Esra⁶⁰ offenbar mit allen in der späteren Hebräischen Bibel versammelten Schriften mehr oder weniger stark arbeitet, auf diese anspielt und sie mitunter zitiert.⁶¹

52 Siehe dazu ausführlich M. Witte, Hiob, 163 f.

53 Vgl. Gen 50,26 und dazu M. Witte, Gebeine, 139–156.

54 Vgl. Gen 4,25 f.; 5,1–11; 5,32; 6,10; 10,21; 11,10.

55 A. Goshen-Gottstein, Praise, 235–267; ähnlich bereits R. Beckwith, Canon, 72 f.; J.-L. Ska, L'Éloge, 185–192.

56 J. Barton, Oracles, 89; P. Brandt, Endgestalten, 67 f.; D.M. Carr, Tablet, 210.

57 A. Hölter, Kanon, 793.

58 A. Eberharter, Kanon; zu punktuellen Zusammenstellungen vor Eberharter siehe P.C. Beentjes, Tenach, 8–19.

59 Vgl. aber Sir 47,17.

60 Vgl. aber Sir 45,17 mit Esr 7,10 und dazu P.C. Beentjes, Tenach, 183. Das viel diskutierte Phänomen, dass Esra im „Lob der Väter“ nicht erwähnt wird, liegt vermutlich an Ben Siras besonderer Wertschätzung der aaronidisch-hohenpriesterlichen Linie gegenüber dem levitischen Priestertum (siehe dazu auch B. Zapff, Sirach, 372).

61 Dass sich keine Bezüge zu den in den späteren Kanon der Septuaginta aufgenommenen Büchern Tobit, Judit und Baruch finden, wie P.W. Skehan/A.A. Di Lella, Wisdom, 41, vermerken, hängt einfach mit der wohl in der Zeit Ben Siras (Tob, Bar) oder kurz

In neuerer Zeit hat sich vor allem Pancrattius C. Beentjes, zunächst in seiner Dissertation von 1981, dann in zahlreichen Einzelstudien, um eine methodisch abgesicherte Darstellung des Gebrauchs der israelitisch-jüdischen Traditionsliteratur durch Ben Sira verdient gemacht.⁶² So konnte Beentjes zeigen, dass Ben Sira von ihm benutzte Texte entweder mittels einer bestimmten Zitationsformel („introductory formulae“) einleitet,⁶³ die Wortfolge gegenüber seinen Spendertexten umstellt („inverted quotation“)⁶⁴ oder sich zur Gestaltung seines eigenen Textes kompositionell und thematisch an ihm vorliegenden Texten orientiert („structural use of Scripture“)⁶⁵. Weiterhin lassen sich nach Beentjes einzigartige Wortverbindungen („unique word combinations“) dann als Indizien für eine Zitation wahrscheinlich machen, wenn diese von Ben Sira in einem mit dem mutmaßlichen Spendertext identischen Kontext verwendet werden.⁶⁶ Die Ergebnisse Beentjes’ und vieler anderer, die sich in jüngerer Zeit ausführlich mit *den* Passagen des Sirachbuches beschäftigt haben,⁶⁷ in denen auf die schriftlichen Überlieferungen Israels

danach (Jdt) zu verortenden jüngeren Entstehung dieser Schriften zusammen; dies gilt erst recht für die aus dem ausgehenden 1. Jahrhundert v. Chr. oder frühen 1. Jahrhundert n. Chr. stammende Sapiaientia Salomonis.

62 Siehe besonders P.C. Beentjes, Tenach; ders., Essays, 169–186.

63 Als solche fungieren *halb’* („ist es nicht so, dass?“; siehe Sir 14,15 mit einem Zitat aus Ps 49,11; Sir 38,5 mit einem Zitat aus Ex 15,25; Sir 46,4 mit einem Zitat aus Jos 10,13 und Sir 35,15 [G: 32,18–19] mit einem Zitat aus Thr 1,2), *kl’* („denn“, erweitert um eine Form von *mr* „sagen/denken“; siehe Sir 5,8 mit einem Zitat aus Prov 11,4) oder *hakkatûb* („es ist geschrieben“, siehe Sir 48,10 mit einem Zitat aus Mal 3,23–24); P.C. Beentjes, Essays, 172–175.

64 Vgl. Sir 7,11 im Gegenüber zu I Sam 2,7 und Ps 75,8; Sir 9,5 im Gegenüber zu Hi 31,1; Sir 18,32 im Gegenüber zu Prov 23,20 f.; Sir 20,4 im Gegenüber zu Prov 17,28; Sir 32,23 im Gegenüber zu Prov 19,16; Sir 45,15 im Gegenüber zu Ex 28,41; Sir 48,19 im Gegenüber zu Jes 13,8; Sir 46,19 im Gegenüber zu I Sam 12,3; P.C. Beentjes, Essays, 175–177. Ähnliches zeigt sich nach Beentjes auch für G im Blick auf die Septuaginta (vgl. Sir 24,15a im Gegenüber zu Ex^{LXX} 30,23 und Sir 24,15b im Gegenüber zu Ex^{LXX} 30,34).

65 Vgl. Sir 1,1–10 im Gegenüber zu Hi 28; Sir 6,5–17 im Gegenüber zu I Sam 25; Sir 45,6–22 und 50,1–24 im Gegenüber zu Ex 28; Sir 45,18 ff. im Gegenüber zu Num 16; 18,8–19; Sir 45,20–21 im Gegenüber zu Num 18,8–19; Sir 45,23 f. im Gegenüber zu Num 25,11–13; P.C. Beentjes, Essays, 30–33; 177–180.

66 Vgl. Sir 36,12 als Zitat aus Num 24,17; Sir 36,11 als Zitat aus Jes 49,6; Sir 43,1 als Zitat aus Ex 24,10; Sir 43,30 als Zitat aus Jes 40,31; Sir 44,17 als Zitat aus Gen 17,4–5; Sir 45,5 als Zitat aus Ex 20,2; Sir 45,21 als Zitat aus Dtn 18,1; Sir 48,8 als Zitat aus I Reg 19,16; Sir 50,16 als Zitat aus Num 10,2; Sir 48,24 als Zitat aus Jes 61,3; P.C. Beentjes, Essays, 180–183. Insofern Jes 61,3 zu den jüngsten Fortschreibungen im Jesajabuch gehört, spiegelt Ben Sira die weitgehend abgeschlossene Form dieses Prophetenbuches (O.H. Steck, Abschluß, 137; J.-L. Ska, L’Éloge, 190).

67 Unter den neueren Kommentaren ist für die Darstellung des Schriftgebrauchs Ben Siras besonders auf das Werk von P.W. Skehan/A.A. Di Lella, Wisdom, zu verweisen (a.a.O., 40–45, sowie jeweils z.St.). Die mit ‚biblischer‘ Sprache gesättigten Gebete in

und Judas Bezug genommen wird (vgl. besonders Sir 16; 17; 24; 36,1–22; 44–49), können hier nicht im Detail dargestellt werden. Alle diese Untersuchungen konvergieren in der Beobachtung, dass Ben Sira bewusst aus der Überlieferung auswählt, dass er nie nur einen Einzeltext zitiert, sondern dessen gesamten Kontext vor Augen hat, dass er mit der Überlieferung hinsichtlich seiner eigenen Theologie produktiv und kreativ umgeht und dass er in der Art und Weise seines Schriftgebrauches ein Vorläufer der Midraschexegese ist.

Als ein charakteristisches Beispiel für Ben Siras schöpferische Rezeption der Überlieferung sei hier Sir 17 angeführt.⁶⁸ So beschreibt Sir 17 in Anlehnung an Kernsätze aus Gen 1–9 die Schöpfung der Welt, die kosmische Ordnung und die Erschaffung des Menschen (Sir 16,26–30; 17,1–10).⁶⁹ Er wiederholt auf der Grundlage von Ex 19, Ex 24 und Dtn 4–5 wesentliche Züge der Überlieferung von der Sinaioffenbarung (Sir 17,11–13) und bietet eine mit anthropologischen Reflexionen und ethischen Mahnungen angereicherte Begründung der Gerechtigkeit Gottes (Sir 17,15–18,14). Wie zwei Brennpunkte einer Ellipse erscheinen a) die Aufforderung, sich von allem Bösen fernzuhalten und sich gemeinschaftsgerecht zu verhalten (Sir 17,14), hinter der eine Zusammenfassung des Dekalogs (Ex 20,1–11.12–17 *par.* Dtn 5,6–15.16–21) durchscheint,⁷⁰ und b) das Bekenntnis zur Barmherzigkeit des gerecht vergeltenden Gottes, der „erzieht, bildet, lehrt und sich wie ein Hirte wieder seiner Herde zuwendet“ (Sir 18,13). Anders als für den weisheitlichen Verfasser von Gen 3,5 f. gehört für Ben Sira Erkenntnis (ἐπιστήμη)⁷¹ bzw. die Fähigkeit zur Erkenntnis schöpferbedingt, und d. h. nicht als Folge eines ‚Sündenfalls‘, zum Menschen (Sir 17,7.11).⁷² Dabei geht es in Sir 17,11 um eine besondere, zusätzlich von Gott verliehene ἐπιστήμη. Entsprechend dem für die semitische Dichtung kennzeichnenden Parallelismus membrorum, der auch die Poesie Ben Siras bestimmt, wird V. 11a nämlich durch die geschichtstheologische Motivik in V. 11b erläutert, in dem mittels der Begriffe

Sir 51,1–12 (vgl. Ps 18; 30–32) und 51,12e–z (vgl. Ps 136) sind hinsichtlich ihrer ursprünglichen Zugehörigkeit zum Sirachbuch umstritten (vgl. zuletzt B. Zapff, *Sirach*, 388).

68 Der Text liegt bisher nur in G und Syr und in davon abhängigen Übersetzungen vor, ist aber für den prinzipiellen Schriftgebrauch Ben Siras instruktiv; siehe dazu ausführlich M. Witte, *Gesetz*, 73–83.

69 Vgl. besonders Gen 1,26–29; 2,7; 3,19; 5,1 und 9,2.

70 Vgl. TestBen 3,3; TestSeb 5,1–3; Mk 12,29 f. *par.*; siehe dazu auch J. Marböck, *Gottes Weisheit*, 56 f., und P.W. Skehan/A.A. Di Lella, *Wisdom*, 282 f.

71 Für die hebräische Vorlage ist wahrscheinlich *da'at* (vgl. Gen 3) zu konjizieren.

72 Vgl. auch Hi 15,7; 4Q504 8 r. 5 und 4Q305 II,2 sowie in der schwer zu datierenden (wohl erst aus dem Mittelalter stammenden) Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza (WKG) VIII,14; XI,9.17 (H.P. Rüger, *Weisheitsschrift*). Ein drittes Modell zur Vermittlung der Erkenntnis von gut und böse deutet 4Q417 2,1,6–8 an, wonach die Erkenntnis dem „Einsichtigen“ (*mbjn*) mittels der Offenbarung des „Geheimnisses des Seins“ (*rz nhjh*) ermöglicht wird (siehe dazu M.J. Goff, *Wisdom*, 36).

νόμος ζωῆς und κληροδοτέω auf die Gabe der *Tora* am Sinai verwiesen wird.⁷³ Mit dem Begriff νόμος ζωῆς, als dessen hebräische Vorlage die Wendung *tórat hajjím* anzunehmen ist und der im biblischen Schrifttum nur in Sir 17,11 und Sir 45,5 belegt ist,⁷⁴ definiert Ben Sira die Erkenntnis schenkende und Leben ermöglichende Funktion der Sinaitora. Vorläufer dieser Definition finden sich in den deuteronomisch-deuteronomistischen Gleichungen von Toragehorsam und erfülltem, d. h. langem und gesegnetem Leben,⁷⁵ in den Korrelationen von göttlichen Geboten und glückendem Leben im Ezechielbuch⁷⁶ sowie in weisheitlichen Paränesen⁷⁷ zur Leben erhaltenden und gestaltenden Kraft elterlicher oder von Weisen erteilter *Tora*. Wie Dtn 30,15–20 geht Ben Sira von der Entscheidungsfähigkeit des Menschen und von der menschlichen Freiheit, das Gesetz halten zu können, aus (Sir 15,11–17). Die Wendung *tórat hajjím* könnte eine systematisierende Eigenbildung sein.⁷⁸ D. h. „das Gesetz des Lebens“ ist zunächst in der Fluchtlinie der Aussagen von Dtn 4–5 und Dtn 30,15–20 die Israel gegebene *Tora*, die besondere Erkenntnis schenkt.⁷⁹ Sie liegt verdichtet im Pentateuch und nochmals komprimiert im Dekalog (Ex 20; Dtn 5) und im *šma‘ jisra‘el* (Dtn 6,4 f.) vor, hat aber universale Bedeutung.

Was hier exemplarisch an Sir 17 gezeigt wurde, lässt sich im Blick auf das gesamte Sirachbuch sagen: Sowohl im hebräischen Werk des Ben Sira als auch in der griechischen Übersetzung seines Enkels kommt der *Tora* als wesentlichem Dokument der normativen Willensoffenbarung Gottes eine zentrale Rolle zu. Die mit der kosmischen Weisheit identische *Tora* ist Richtschnur des Lebens des Weisen und Gegenstand seines Studiums (*dāraś, ζητέω*, Sir 32,15).⁸⁰

73 Auch Sir 17,12 bezieht sich auf den Sinai-‚Bund‘, und nicht auf den Noah-‚Bund‘, auf den bereits in Sir 17,4 angespielt wird (vgl. Gen 9,2).

74 Vgl. noch die syr. Version von Sir 39,1 (*nmws’ dhj’*, G: νόμος ὑψιστου, La: *lex Altissimi*) und IV Esra 14,30 (*lex vitae*) sowie Bar 3,9 (ἐντολαὶ ζωῆς) und syrBar 38,2 (*nmusk hj’ hw* „dein Gesetz ist Leben“).

75 Vgl. Dtn 4,1 ff.; 5,33; 6,24; 8,1; 16,20; 30,15–20; 32,46 f.; Neh 9,29. In dieser Fluchtlinie liegen auch die sogenannten *Tora*-Psalmen (Ps 1; 19; 119), die ähnlich wie das Sirachbuch ‚proto‘-kanonische Entwicklungen im antiken Judentum widerspiegeln, vgl. Ps 1,2 *par.* Jos 1,7 f.

76 Vgl. Ez 18,5–9.19; 20,11.21; 33,15 (*hqw̄t hhj̄im*, LXX: προστάγματα ζωῆς, vgl. Prov-LXX 14,27).

77 Vgl. Prov 4,13; 6,23; 13,13 f.

78 So auch F.V. Reiterer, *Akzente*, 851–871.

79 Zur Gleichung von Erkenntnis und *Tora* bzw. Weisheit und *Tora* siehe weiterhin Sir 15,1; 19,20 (G); 21,11 (G); 31,8 (G); 38,34–39,1 (G); 45,5; Bar 4,1 und 4Q525 2,II,3 f. („Glücklich ist der Mensch, der Weisheit erlangt [...] und in der *Tora* des Höchsten wandelt“), aber auch WKG II,12, und zur Sache F.V. Reiterer, *יהושפט*, 97–133.

80 Zu *dāraś* (neben *bf̄n*, vgl. Sir 4,11) als einem zentralen *terminus technicus* des Studiums und der Auslegung der heiligen Schriften, insbesondere der *Tora*, vgl. Esr 7,10; CD–A VI,7; VII,18; 4Q159 5,6; 4Q174 1,1,11; 4Q177 II,5.

Als „Gesetz des Lebens“ schenkt sie dem, der ihre Gebote hält, Gerechtigkeit und Leben und ist sie die entscheidende Quelle der Weisheit. Die ihr gemäße Haltung ist die Gottesfurcht, wie Ben Sira in Weiterführung von Prov 1–9 immer wieder einschärft. Insofern stiftet und sichert die *Tora* Identität. Damit erfüllt die *Tora* bei Ben Sira wesentliche Kriterien eines *Kanons*, auch wenn ihr textlicher Bestand im einzelnen noch nicht vollständig festgelegt oder standardisiert ist.

Für die später unter dem Namen *Nebiim* und *Ketubim* versammelten Schriften lässt sich dies nicht in derselben Weise sagen. Zwar setzt Ben Sira, wie einzelne Zitate, Anspielungen, mitunter auch kritische Referenzen zeigen, die Kenntnis der Bücher Jos–II Reg, Jesaja, Jeremia, Ezechiel, das Dodekapropheton, die Psalmen,⁸¹ Hiob und Kohelet,⁸² die Proverbien⁸³ sowie die Klagelieder Jeremias voraus, wobei im einzelnen allerdings nicht zu entscheiden ist, ob diese bereits den heute bekannten Umfang hatten oder in der heute üblichen Reihenfolge standen.⁸⁴ Ebenso orientiert sich der griechische Übersetzer bei seiner Übersetzung auch an der Septuaginta bzw. an zu seiner Zeit bereits auf Griechisch vorliegenden ‚biblischen‘ Büchern.⁸⁵ Allerdings sind Zitation, Schriftstudium, Auslegung und Übersetzung überlieferter Texte noch kein hinreichendes Kriterium, um von einem Kanon zu sprechen. Sie

-
- 81 Vgl. neben den in Anm. 63–66 genannten Belegen auch die Stilisierung Davids als Psalmendichter in Sir 47,8 f. (vgl. Lk 24,44; 11QPs^a XXVII,2–11: David als prophetisch inspirierter [!] Dichter).
- 82 In vielerlei Hinsicht lässt sich das Sirachbuch geradezu als ein kritischer Reflex auf den in den Büchern Hiob und Kohelet geführten weisheitlichen Diskurs lesen, wobei Ben Sira selbst theologisch den relativ spät in das werdende Hiobbuch eingelegten Reden des Elihu (Hi 32–37) nahesteht. Zur Rezeption des Hiobbuches durch Ben Sira siehe F.V. Reiterer, Verhältnis Ijobs, 405–429.
- 83 Vgl. neben den in Anm. 39 u. 63–66 genannten Belegen auch die Stilisierung Salomos als Verfasser von Liedern, Sprüchen und Rätseln in Sir 47,17 (vgl. I Reg 5,9).
- 84 Gerade im Psalter ist noch mit der Aufnahme einzelner Psalmen in der Makkabäerzeit (164–63 v. Chr.) zu rechnen (vgl. z. B. Ps 110). Wie die unterschiedlichen Psalmenrollen aus Qumran (vgl. besonders 11QPs^a), aber auch der in der Septuaginta oder der Peshitta überlieferte Psalter zeigen, gab es im antiken Judentum unterschiedliche Psalmenanthologien. Und selbst im Pentateuch finden sich mit den Nachträgen im vierten Bileamspruch (Num 24,20–24) oder der auf die Wiedereinweihung des Jerusalemer JHWH-Tempels unter den Makkabäern hinlaufenden Chronologie Bearbeitungen aus der Zeit nach Ben Sira.
- 85 Zur Frage, welche Schriften Israels der Enkel Ben Siras bereits auf Griechisch zur Verfügung hatte, siehe G.B. Caird, Ben Sira, 95–110, und zur grundsätzlichen Problematik der Korrelation des griechischen Sirachbuches mit der Septuaginta C. Wagner, Septuaginta-Hapaxlegomena, 102–109. Eine Entscheidung kann hier nur im Einzelfall erfolgen, wobei auch in Erwägung zu ziehen ist, dass der Übersetzer einen anderen, der jeweiligen Septuaginta-Lesart näher stehenden hebräischen Text vor sich hatte als den, der durch die gegenwärtig verfügbaren hebräischen Fragmente des Sirachbuches (s. Anm. 13) angedeutet wird.

sind vielmehr Kennzeichen einer Kultur, zu deren wesentlichen Merkmalen Schriftlichkeit und schriftgestützte Identitätspflege gehören. Bewusste textliche Referenzen finden sich *innerhalb* der Schriften des antiken Israel und Juda,⁸⁶ die sich durchgehend von ihren Anfängen im frühen 1. Jt. v. Chr., verstärkt dann seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. bis in die hellenistisch-römische Zeit hinein als Fortschreibungsliteratur präsentieren, wie *außerhalb* dieser Schriften, sei es in der Gestalt eigenständiger Werke, wie im Fall des Sirachbuches, der Sapiaientia Salomos, des Tobit- oder des Juditbuches, sei es in der Gestalt umfassender Neufassungen der Überlieferung,⁸⁷ wie im Fall der Chronik oder des Jubiläenbuches, sei es in der Gestalt von gezielten Auslegungen oder kommentierten Anthologien, die neben die tradierten Bücher treten, wie im Fall der aus Qumran bekannten Kommentare/Pescharim zu einzelnen Prophetenbüchern und Psalmen oder im Fall der ebenfalls aus Qumran bekannten Florilegien.⁸⁸

Sowohl das Werk Ben Siras als auch die griechische Übersetzung seines Enkels belegen die Hochschätzung, man könnte auch sagen, den autoritativen Rang bestimmter Überlieferungen innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft, zu denen auch Schriften gehören können, die im späteren Judentum nicht kanonisch wurden, wie das henochitische Schrifttum. Sowohl Ben Sira als auch der griechische Übersetzer versuchen die jüdischen Überlieferungen gleichzeitig mit nichtjüdischer hellenistischer Bildung ins Gespräch zu bringen, wobei sie offenbar auch auf zentrale pagane Texte zurückgreifen.⁸⁹ Die Kanonizität bestimmter jüdischer Texte bezeugen Ben Sira und sein Enkel aber mit Ausnahme der *Tora* nicht. Von einem unveränderlichen Text im Sinne einer *standardisierten Textüberlieferung*⁹⁰ sind Ben Sira und sein Enkel, wie

86 Als ein besonders eindruckliches Beispiel sei hier Dan 9,2 zitiert: „Im ersten Jahr seiner Herrschaft da achtete (*bn* – vgl. dazu Anm. 80) ich, Daniel, genau auf die Bücher, (hinsichtlich der) Zahl der Jahre, die gemäß dem Wort JHWHs an den Propheten Jeremia sich erfüllen sollten an den Trümmern Jerusalems: 70 Jahre“ (vgl. Jer 25,11; 29,10).

87 Häufig anachronistisch als „rewritten bible“ bezeichnet.

88 Zu einer knappen Charakterisierung dieser Gattungen und ihrer Bedeutung für die israelitisch-jüdische Literaturgeschichte siehe R.G. Kratz, *Exegese*, 40–62.

89 Eine maximalistische und nicht unumstrittene Zusammenstellung von paganen griechischen Zitaten bietet T. Middendorp, *Stellung*. Die Mehrzahl der Sirachforscher urteilt zurückhaltender, erkennt aber u. a. Bezüge zu Texten der Stoa, zu Homer, Hesiod, Theognis, Menander, Sophokles und Euripides, mithin zu den Autoren, die zu den klassischen Schulautoren im Hellenismus gehören (T. Morgan, *Education*, 99); zu Einzelnachweisen siehe O. Kaiser, *Weisheit*, 157–191. J.T. Sanders, *Ben Sira*, 61–106, und P.W. Skehan/A.A. Di Lella, *Wisdom*, 46–50, vermuten darüber hinaus, dass Ben Sira auch die demotisch überlieferte ägyptische Weisheitslehre des Papyrus Insinger gekannt habe (zum Text siehe F. Hoffmann/J.F. Quack, *Anthologie*, 239–273).

90 Über P.R. Davies, *Canon*, 11–23 (vgl. Anm. 16 u. 34), hinausgehend könnte man hier von einer ‚tertiären Kanonisierung‘ oder einem ‚Kanon dritter Ordnung‘ spre-

auch ihr freier Umgang in der Zitation der Überlieferung zeigt, noch weit entfernt. Wenn man den Begriff des Kanons überhaupt für die im Sirachbuch, und zwar in seinen verschiedenen hebräischen und griechischen Textgestalten, verwendeten Schriften Israels anwenden will, dann nicht in einem engen, auf die Exklusivität dieser Schriften bezogenen Sinn, sondern eher im weiten Sinn eines Bildungskanons, d. h. eines Kanons, der auf eine curricular, an einem *bêt midraš* (Sir 51,23) vermittelte Bildung (*másar*, παιδεία; Sir 0,3; 0,12 f.; 0,34; 50,27) zielt. Mittels seines Zentrums in der als Gabe des *einen* All-Gottes JHWH (Sir 36,1; 43,27) verstandenen *Tora*, der dieser innewohnenden Vorstellung einer alle Lebensbereiche umfassenden Wahrheit (vgl. Dtn 4,5–9) und aufgrund seines eigenen Verbindlichkeitsanspruchs geht das Sirachbuch allerdings sachlich und pragmatisch deutlich über die in der hellenistisch-römischen paganen Welt verbreiteten literarischen Kanones ausgewählter Klassiker (Epiker, Tragiker, Lyriker, Historiker und Redner) und deren Fixpunkt Homer hinaus. So steht das Sirachbuch für ein torazentriertes, damit offenbarungstheologisch begründetes, letztlich aber flexibles Kanonverständnis: Um die *eine Tora* des *einen* Gottes (Dtn 6,4 f.) können sich weitere Schriften Israels und seiner Umwelt lagern als Zeichen des Handelns JHWHs und als Hinführung zu einer lebenserfüllenden Weisheit.

6. Ausblick: Das Sirachbuch als Teil des Kanons

Die schillernde Rolle, die das Sirachbuch in seinen hebräischen und griechischen Gestalten im Umgang mit den heiligen Schriften Israels und im Rahmen der modernen Nachzeichnungen des Weges von heiligen zu kanonischen Schriften spielt, spiegelt sich auch in der Geschichte seiner eigenen Kanonizität.

Zitationen des (hebräischen) Sirachbuches im nachbiblischen rabbinischen Schrifttum zeigen einerseits seine punktuelle Wertschätzung. So können beispielsweise im Talmudtraktat Baba Qamma 92b Sir 13,5 und 27,9 als Teil der *Ketubim* zitiert werden. Andererseits kann eine grundsätzliche Ausgliederung aus dem Bereich normativer Schriften erfolgen, wenn es z. B. im Talmudtraktat Sanhedrin 100b heißt: „R. Joseph sagte: Auch das Buch des Ben Sira darf man nicht lesen“ – was nicht ausschließt, dass einzelne Sentenzen daraus zitiert werden dürfen.⁹¹ Für die letzte Dekanonisierung des Si-

chen. Zur Frage, wann dieser Prozess im Judentum zum Abschluss gekommen sein könnte, siehe P.S. Alexander, *Formation*, 72–74.

91 L. Goldschmidt, *Talmud*, IX, 82–84; vgl. auch *ySan* 28a: Wer in Ben Sira liest, hat, so Rabbi Akiva, keinen Anteil am ewigen Leben. Zur Diskussion dieser und zahlreicher weiterer einschlägiger Stellen aus dem Talmud und der Tosefta siehe R. Meyer, *Be-*

rachbuches durch die Rabbinen dürfte nach Giuseppe Veltri der inspiratorische Selbstanspruch Ben Siras und seines Weisheitsbuches verantwortlich sein,⁹² wodurch der Jerusalemer Weisheitslehrer und sein alexandrinischer Enkel in Widerspruch zur späteren Vorstellung des Endes der prophetischen Inspiration geraten sind.⁹³

Vermittelt über die heiligen Schriften des alexandrinischen Judentums ist das Sirachbuch hingegen in den Kanon der Griechischen Bibel und über diese in die Vulgata eingedrungen, so dass es im Bereich der griechisch-orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche zu den deuterokanonischen Schriften gehört.⁹⁴ Im Protestantismus ist es aufgrund des humanistisch beeinflussten Rekurses auf die *Biblia Hebraica* in einer literaturgeschichtlichen und theologischen Fehlentscheidung aus dem Kanon ausgeschlossen worden und findet sich nur unter den Apokryphen.⁹⁵ Insofern in der Alten Kirche sowohl der griechische Kurztext als auch der griechische Langtext bzw. der diesem nahestehende altlateinische Text kanonische Bedeutung erhalten haben und sich die syrische Version des Sirachbuches, die Teil des Kanons der Peshitta ist, von den griechischen und lateinischen Texten nochmals unterscheidet, steht das Sirachbuch in seinen verschiedenen kanonischen Gestalten für einen Kanonpluralismus.⁹⁶ Diesen teilt es besonders deutlich mit den verschiedenen kanonischen Fassungen der Bücher Jeremia, Tobit, Esther oder Daniel. Wie die

merkungen, 197 f.; P. Rüger, *Le Siracide*, 47–51; R. Beckwith, *Canon*, 288; 378 f.; N. Calduch-Benages, *Ben Sira*, 362–364.

92 Vgl. Sir 50,28 (*par.* Jos 1,8; Ps 1,2); 24,33 (vgl. 48,24 und Jes 11,2); 33,16–18; 39,6.

93 Siehe die unter Anm. 3 genannten rabbinischen Belege und dazu G. Veltri, *Libraries*, 212–22; ähnlich bereits R. Meyer, *Bemerkungen*, 198.

94 Zur Frage neutestamentlicher und frühchristlicher Zitationen des Sirachbuches (vgl. z. B. Mk 10,19 mit Sir 4,1; II Tim 2,19 mit Sir 17,26; Jak 1,19 mit Sir 5,11; Did 1,2 und Barn 19,2 mit Sir 7,30; Did 4,5 und Barn 19,9 mit Sir 4,31; Did 4,8 mit Sir 4,5) und zu seiner Rezeption im patristischen Schrifttum siehe R. Beckwith, *Canon*, 388; P. Rüger, *Le Siracide*, 51–60; N. Calduch-Benages, *Ben Sira*, 365–369. Der Appendix der *loci citati vel allegati* im *Novum Testamentum Graece* verzeichnet zum Sirachbuch über 100 Einträge, von denen viele allerdings unspezifisch sind und sich einem gemeinsamen Sprachgebrauch jüdischer und christlicher Autoren der hellenistisch-römischen Zeit verdanken. Davon unabhängig ist das Sirachbuch aber von überragender Bedeutung zum Verständnis des NT, zumal der Christologie (vgl. v. a. Sir 24 mit Mt 11,28 f. und Joh 1). Zu den nicht ganz eindeutigen Bewertungen der deuterokanonischen Bücher in den orthodoxen Kirchen siehe E. Lash, *Canon*, 217–232.

95 Auch wenn das Sirachbuch im 16./17. Jahrhundert großen Einfluss auf die protestantischen Katechismen und die evangelische Lieddichtung hatte, ist es doch – wie die anderen Apokryphen – exegetisch und theologisch stark vernachlässigt worden. Um seine Rückgewinnung für den Protestantismus haben sich in neuerer Zeit v. a. Otto Kaiser und Georg Sauer bemüht.

96 M. Gilbert, *L'Éclésiastique*, 233–250; F. Böhmisch, „*liber vitae*“, 160–180; ders., *Textformen*, 87–122; M. Witte, *Hiob*, 186 f.

Funde in Qumran und ein eingehender Vergleich zwischen den hebräischen, griechischen, lateinischen und syrischen Textformen biblischer Schriften zeigen, ist dieses vom Sirachbuch bezeugte plurale Kanonverständnis mindestens aus literatur- und religionsgeschichtlicher Perspektive, in meinen Augen auch aus soziologischer und theologischer Sicht sachlich angemessen.

Literatur

- P.S. Alexander, The Formation of the Biblical Canon in Rabbinic Judaism, in: Ders./J.-D. Kaestli (Eds.), *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition*, Lausanne 2007 (Publications de l'Institut Romand des Sciences Bibliques 4), 57–80.
- J. Barton, *Oracles of God. Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*, London 1986.
- R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, London 1985 (reprint 2003).
- P.C. Beentjes, Ben Sira 44:19–23 – The Patriarchs. Text, Tradition, Theology, in: G.G. Xeravits/J. Zsengellér (Eds.), *Studies in the Book of Ben Sira*, Leiden/Boston 2008 (JSJ.S 127), 209–228.
- P.C. Beentjes, „Happy the one who meditates on wisdom“ (Sir. 14,20). *Collected Essays on the Book of Ben Sira*, Leuven/Paris/Dudley 2006 (CBETH 43).
- P.C. Beentjes, *Jesus Sirach en Tenach. Een onderzoek naar en een classificatie van parallellen, met bijzondere aandacht voor hun functie in Sirach 45:6–26*, Nieuwegein 1981.
- 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/New York/Köln 1997 (reprint Atlanta 2006).
- F. Bleek, *Einleitung in das Alte Testament*, hg. von J. Bleek/A. Kamphausen, vierte Aufl. bearb. von J. Wellhausen, Berlin 1878 (²1886).
- E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, Berlin/New York 1990 (BZAW 189).
- F. Böhmisch, „Haec omnia liber vitae“: Zur Theologie der erweiterten Textformen des Sirachbuches, in: *SNTU* 22 (1997), 160–180.
- F. Böhmisch, Die Textformen des Sirachbuches und ihre Zielgruppen, in: *PzB* 6 (1997), 87–122.
- P. Brandt, *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel*, Berlin/Wien 2001 (BBB 131).
- G.J. Brooke, ‚Canon‘ in the Light of the Qumran Scrolls, in: P.S. Alexander/J.-D. Kaestli (Eds.), *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition*, Lausanne 2007 (Publications de l'Institut Romand des Sciences Bibliques 4), 81–98.
- H. Brunner, *Die Weisheitsbücher der Ägypter. Lehren für das Leben*, Düsseldorf/Zürich ²1988.
- S.B. Chapman, *The Law and the Prophets. A Study in Old Testament Canon Formation*, Tübingen 2000 (FAT I/27).
- G.B. Caird, *Ben Sira and the Dating of the Septuagint*, in: E.A. Livingstone (Ed.), *Studia Evangelica VII*, Berlin 1982 (= TU 126), 95–100.

- N. Calduch-Benages, Ben Sira y el Canon de las Escrituras, in: Greg 78 (1997), 359–370.
- N. Calduch-Benages/J. Ferrer/J. Liesen, Wisdom of the Scribe. Diplomatic Edition of the Syriac Version of the Book of Ben Sira according to Codex Ambrosianus, with Translations in Spanish and English, Estella 2003 (Biblioteca Midrásica 26).
- D.M. Carr, Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature, Oxford 2005.
- J.H. Charlesworth (Ed.), The Old Testament Pseudepigrapha, I–II, New York u. a. 1983.1985.
- J. Corley, Sirach 44:1–15 as Introduction to the Praise of the Ancestors, in: G.G. Keravits/J. Zsengellér (Eds.), Studies in the Book of Ben Sira, Leiden/Boston 2008 (JSJ.S 127), 151–181.
- J. Corley, The Portrait of Samuel in Hebrew Ben Sira 46:13–20, in: H. Lichtenberger/U. Mittmann-Richert (Eds.), Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature, Berlin/New York 2008 (DCLY 2008), 31–56.
- P.R. Davies, How to Get Into the Canon and Stay There Or: The Philosophy of an Acquisitive Society, in: P.S. Alexander/J.-D. Kaestli (Eds.), The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition, Lausanne 2007 (Publications de l'Institut Romand des Sciences Bibliques 4), 11–25.
- A.M. Denis, Concordance Grecque des Pseudépigraphes d'Ancien Testament. Concordance, corpus des textes, indices, Lovain-la-Neuve 1987.
- B.J. Diebner, „Mein Grossvater Jesus“, in: DBAT 16 (1982), 1–37.
- D. Dimant, Use and Interpretation of Mikra in the Apocrypha and Pseudepigrapha, in: M. Mulder (Ed.), Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity, Assen/Philadelphia 1988 (CRINT I), 379–419.
- A. Eberharder, Der Kanon des Alten Testaments zur Zeit des Ben Sira auf Grund der Beziehungen des Sirachbuches zu den Schriften des A.T. dargestellt, Münster 1911 (ATA III/3).
- B. Ego, Im Schatten hellenistischer Bildung. Ben Siras Lern- und Lehrkonzeption zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, in: J. Schaper (Hg.), Die Textualisierung der Religion, Tübingen 2009 (FAT I/62), 203–221.
- K. Elliger/W. Rudolph/A. Schenker (Hgg.), Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart⁵1997.
- H.-J. Fabry, „Leiden wir an einem Tunnelblick?“ Überlegungen zu Textentstehung, Textrezeption und Kanonisierung von Text, in: K. Finsterbusch/M. Tilly (Hgg.), Verstehen, was man liest. Zur Notwendigkeit historisch-kritischer Bibellektüre, Göttingen 2010, 18–33.
- M. Fishbane, Inner-Biblical Interpretation and the Development of Tradition, in: M. Oeming/K. Schmid/M. Welker (Hgg.), Das Alte Testament und die Kultur der Moderne, Münster 2004 (ATM 8), 26–35.
- P. Frei/K. Koch, Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich, Fribourg/Göttingen (1984)²1996 (OBO 55).
- F. García Martínez/E.J.C. Tigchelaar (Eds.), The Dead Sea Scrolls. Study Edition, I–II, Leiden/Boston/Köln 1997.1998 (reprint 2000).
- M. Gilbert, L'Ecclésiastique: Quel texte? Quelle autorité?, in: RB 94 (1987), 233–250.
- M.J. Goff, Discerning Wisdom. The Sapiential Literature of the Dead Sea Scrolls, Leiden/Boston 2007 (VT.S 116).

- L. Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud. Neu übertragen, I–XII*, Berlin ²1964–1967.
- A. Goshen-Gottstein, *Ben Sira's Praise of the Fathers: A Canon-Conscious Reading*, in: R. Egger-Wenzel (Hg.), *Ben Sira's God*, Berlin/New York 2002 (BZAW 321), 235–267.
- D.U. Hansen, *Theognis. Mimnermos. Phokylides. Frühe griechische Elegien*. Griechisch und deutsch, Darmstadt 2005 (Edition Antike).
- R. Hildesheim, *Bis daß ein Prophet aufstand wie Feuer. Untersuchungen zum Prophetenverständnis des Ben Sira in Sir 48,1–49,16*, Trier 1996 (TrThSt 58).
- F. Hoffmann/J.F. Quack, *Anthologie der Demotischen Literatur*, Münster 2007 (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 4).
- G. Hölbl, *Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung*, Darmstadt 1994.
- A. Hölter, *Art. Kanon*, in: DNP 14 (2000), 792–794.
- C. Houtman, *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*, Kampen 1994 (CBOT 9).
- B. Janowski, *Kanon und Sinnbildung. Perspektiven des Alten Testaments*, in: F. Hartenstein/J. Krispenz/A. Scharf (Hgg.), *Schriftprophetie. FS J. Jeremias*, Neukirchen-Vluyn 2004, 15–36.
- O. Kaiser, *Weisheit für das Leben. Das Buch JESUS SIRACH übersetzt und eingeleitet*, Stuttgart 2005.
- R. Kessler, *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung*, Darmstadt 2006.
- A. van der Kooij, *Canonization of Ancient Hebrew Books and Hasmonean Politics*, in: J.-M. Auwers/H.J. de Jonge (Hgg.), *The Biblical Canons*, Leuven 2003 (BETL 163), 27–38.
- A. van der Kooij, *The Canonization of Ancient Books Kept in the Temple of Jerusalem*, in: Ders./K. van der Toorn (Eds.), *Canonization and Decanonization*, Leiden/Boston/Köln 1998 (SHR 82), 17–40.
- J.L. Koole, *Die Bibel des Ben-Sira*, in: OTS 14 (1965), 374–396.
- R.G. Kratz, *Innerbiblische Exegese und Redaktionsgeschichte im Lichte empirischer Evidenz*, in: M. Oeming/K. Schmid/M. Welker (Hgg.), *Das Alte Testament und die Kultur der Moderne*, Münster 2004 (ATM 8), 37–69.
- R.G. Kratz, *The Growth of the Old Testament*, in: J.W. Rogerson/J.M. Lieu (Eds.), *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford 2006 (reprint 2008), 459–488.
- A. Lange, „*The Law, The Prophets, and the Other Books of the Fathers*“ (Sir, Prologue). *Canonical Lists in Ben Sira and Elsewhere?*, in: G.G. Xeravits/J. Zsen-gellér (Eds.), *Studies in the Book of Ben Sira*, Leiden/Boston 2008 (JSJ.S 127), 55–80.
- E. Lash, *The Canon of Scripture in the Orthodox Church*, in: P.S. Alexander/J.-D. Kaestli (Eds.), *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition*, Lausanne 2007 (Publications de l'Institut Romand des Sciences Bibliques 4), 217–232.
- T.R. Lee, *Studies in the Form of Sirach 44–50*, Atlanta 1986 (SBL.D 75).
- B.L. Mack, *Wisdom and the Hebrew Epic. Ben Sira's Hymn in Praise of the Fathers*, Chicago/London 1985.
- J. Maier, *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels*, Würzburg 1990 (NEB ErgBd. 3).
- J. Marböck, *Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach*, hg. v. I. Fischer, Freiburg im Breisgau u. a. 1995 (HBS 6).
- J. Marböck, *Jesus Sirach 1–23*, Wien u. a. 2010 (HThKAT).

- J. Marböck, Weisheit und Frömmigkeit. Studien zur alttestamentlichen Literatur der Spätzeit, Frankfurt am Main u. a. 2006 (ÖBS 29).
- R. Meyer, Bemerkungen zum literaturgeschichtlichen Hintergrund der Kanontheorie des Josephus (1970), in: Ders., Zur Geschichte und Theologie des Judentums in hellenistischer Zeit. Ausgewählte Abhandlungen, hg. v. W. Bernhardt, Berlin 1989, 196–207.
- T. Middendorp, Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus, Leiden 1973.
- T. Morgan, Literate education in the Hellenistic and Roman worlds, Cambridge 1998 (reprint 2000) (Cambridge Classical Studies).
- O. Mulder, Simon the High Priest in Sirach 50. An Exegetical Study of the Significance of the High Priest as Climax to the Praise of the Fathers in Ben Sira's Concept of the History of Israel, Leiden/Boston 2003 (JSJ.S 78).
- H.M. Orlinsky, Some Terms in the Prologue to Ben Sira and the Hebrew Canon, in: JBL 110 (1991), 483–490.
- N. Peters, Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus, Münster 1913 (EHAT 25).
- R. Petraglio, Il libro che contamina le mani. Ben Sirac rilegge il libro e la storia d'Israele, Palermo 1993 (Theologia 4).
- A. Rahlfs (Hg.), Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes, Duo volumina in uno. Editio altera quam recognovit et emandavit R. Hanhart, Stuttgart 2006.
- P.L. Redditt, The Formation of the Book of the Twelve: A Review of Research, in: Ders./A. Schart, Thematic Threads in the Book of the Twelve, Berlin/New York 2003 (BZAW 325), 1–26.
- F.V. Reiterer, Das Verhältnis der חכמה zur תורה im Buch Ben Sira. Kriterien zu gegenseitiger Bestimmung, G.G. Xeravits/J. Zsengeller (Eds.), Studies in the Book of Ben Sira, Leiden/Boston 2008 (JSJ.S 127), 97–133.
- F.V. Reiterer, Das Verhältnis Ijobs und Ben Siras, in: W.A.M. Beuken (Ed.), The Book of Job, Leuven 1994 (BETL 114), 405–429.
- F.V. Reiterer, Neue Akzente in der Gesetzesvorstellung: תורה חיים bei Ben Sira, in: M. Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog. FS O. Kaiser, Berlin/New York 2004 (BZAW 354/II), 851–871.
- F.V. Reiterer, Zählsynopse zum Buch Ben Sira, Berlin/New York 2003 (FoSub 1).
- H.P. Rüger, Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza. Text, Übersetzung und philologischer Kommentar, Tübingen 1991.
- P. Rüger, Le Siracide: Un livre à la frontière du Canon, in: J.-D. Kaestli/O. Wermelinger (Éds.), Le Canon de l'Ancien Testament, Genf 1984, 47–69.
- U. Rütterswörden, Die sogenannte Kanonformel in Dtn 13,1, in: U. Dahmen/J. Schnocks (Hgg.), Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft – Widerstand – Identität. FS H.-J. Fabry, Göttingen 2010 (BBB 159), 19–27.
- J.T. Sanders, Ben Sira and Demotic Wisdom, Chico 1983 (SBL.MS 28).
- G. Sauer, Jesus Sirach/Ben Sira, Göttingen 2000 (ATD.A 1).
- K. Schmid, Innerbiblische Schriftauslegung. Aspekte der Forschungsgeschichte, in: R.G. Kratz/T. Krüger/K. Schmid (Hgg.), Schriftauslegung in der Schrift. FS O.H. Steck, Berlin/New York 2000 (BZAW 300), 1–22.
- K. Schmid, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008.
- A. Schmitt, Ein Lobgedicht auf Simeon, den Hohenpriester (Sir 50,1–24), in: M. Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog. FS O. Kaiser, Berlin/New York 2004 (BZAW 345/II), 873–896.

- J. Schreiner, *Jesus Sirach 1–24*, Würzburg 2002 (NEB 38).
- M.Z. Segal, *ספר בן סירא השלם* [The Complete Book of Ben Sirach], Jerusalem ²1958.
- J.-L. Ska, *L'Éloge des Pères dans le Siracide (Si 44–50) et le Canon de l'Ancien Testament*, in: N. Calduch-Benages/J. Vermeylen (Eds.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sirach and the Book of Wisdom*. FS M. Gilbert, Leuven 1999 (BETL 143), 181–193.
- P.W. Skehan/A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sirach*, New York 1987 (AncB 39).
- J.G. Snaith, *Biblical Quotations in the Hebrew of Ecclesiasticus*, in: *JThS.NS* 18 (1967), 1–12.
- T. Söding, *Der Kanon des Alten und Neuen Testaments. Zur Frage nach seinem theologischen Anspruch*, in: J.-M. Auwers/H.J. de Jonge (Eds.), *The Biblical Canons*, Leuven 2003 (BETL 163), XLVII–LXXXVIII.
- B. de Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat. Auf der Grundlage der Übersetzung von C. Gebhardt neu bearb., eing. und hg. von G. Gawlick*, Hamburg ³1994 (PhB 93).
- O.H. Steck, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Vorgeschichte des Kanons*, Neukirchen-Vluyn 1991 (BThSt 17).
- W. Thiele, *Vetus Latina, Die Reste der altlateinischen Bibel*, 11/2. *Sirach/Ecclesiasticus*, Freiburg im Breisgau 1987.
- E. Ulrich, *Qumran and the Canon of the Old Testament*, in: J.-M. Auwers/H.J. de Jonge (Eds.), *The Biblical Canons*, Leuven 2003, 57–80 (BETL 163).
- F. Vattioni, *Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana*. (Pubblicazioni del Seminario di Semitistica Testi 1), Neapel 1968.
- T. Veijola, *Das 5. Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1–16,7*, Göttingen 2004 (ATD 8/1).
- G. Veltri, *Libraries, Translations, and 'Canonical' Texts. The Septuagint, Aquila and Ben Sirach in the Jewish and Christian Traditions*, Leiden/Boston 2006 (JSJ.S 109).
- C. Wagner, *Die Septuaginta-Hapaxlegomena im Buch Jesus Sirach. Untersuchungen zu Wortwahl und Wortbildung unter besonderer Berücksichtigung des textkritischen und übersetzungstechnischen Aspekts*, Berlin/New York 1999 (BZAW 282).
- W.M.L. de Wette, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin ⁷1852.
- U. Wicke-Reuter, *Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sirach und in der Frühen Stoa*, Berlin/New York 2000 (BZAW 298).
- D.S. Williams, *The Date of Ecclesiasticus*, in: *VT* 44 (1994), 563–566.
- M. Witte, „Das Gesetz des Lebens“ (Sirach 17,11), in: H. Streib/A. Dinter/K. Söderblom (Eds.), *Lived Religion. Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches*. FS H.-G. Heimbrock, Leiden/Boston 2008, 71–87.
- M. Witte, *Die Gebeine Josefs*, in: M. Beck/U. Schorn (Hgg.), *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum*, FS H.-C. Schmitt, Berlin/New York 2006 (BZAW 370), 139–156.
- M. 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.
- M. Witte, „Mose, sein Andenken sei zum Segen“ (Sir 45,1) – *Das Mosebild des Sirachbuchs*, in: *BN* 107 (2001), 161–186.
- M. Witte, *Von den Anfängen der Geschichtswerke im Alten Testament. Eine forschungsgeschichtliche Diskussion neuerer Gesamtentwürfe*, in: E.-M. Becker (Hg.), *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung*, Berlin/New York 2005 (BZNW 129), 53–81.

- M. Witte, Von der Analyse zur Synthese – Historisch-kritische Anmerkungen zu Hermann Gunkels Konzept einer israelitischen Literaturgeschichte, in: U.E. Eisen/E.S. Gerstenberger (Hgg.), *Hermann Gunkel revisited, Literatur- und religionsgeschichtliche Studien*, Münster 2010 (Exegese in unserer Zeit 20), 21–51.
- M. Witte, „What Share Do We Have in David ...“ – Ben Sira’s Perspectives on 1 Kings 12, in: R.G. Kratz/H. Spieckermann (Eds.), *One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives*, Berlin/New York 2010 (BZAW 405), 91–117.
- B.G. Wright, The Use and Interpretation of Biblical Tradition in Ben Sira’s Praise of the Ancestors, in: G.G. Xeravits/J. Zsengellér (Hgg.), *Studies in the Book of Ben Sira*, Leiden/Boston 2008 (JSJ.S 127), 183–207.
- B.G. Wright, Why a Prologue? Ben Sira’s Grandson and his Greek Translation, in: S. Paul u. a. (Eds.), *Emanuel. Studies in the Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls*. FS E. Tov, Leiden/Boston 2003 (VT.S 94), 633–644.
- B. M. Zapff, *Jesus Sirach 25–51*, Würzburg 2010 (NEB 39).
- M. Zappella, L’immagine di Israele in Sir 33(36),1–19 secondo il ms ebracico B e la tradizione manoscritta greca. Analisi letteraria e lessicale, in: *RivBib XLII* (1994), 409–446.
- J. Ziegler, *Sapientia Iesu Filii Sirach*, in: *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, Auctoritate Scientiarum Gottingensis editum*, XII/2, Göttingen ²1980.