

Jesus Sirach

Jüdisches Gesetz und kosmische Weisheit

Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam RELigionemque pertinentia
XLIV

Mohr Siebeck

SAPERE

Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam RELigionemque pertinentia

Schriften der späteren Antike
zu ethischen und religiösen Fragen

Herausgegeben von
der Niedersächsischen Akademie der Wissenschaften
zu Göttingen

Verantwortliche Editoren
Reinhard Feldmeier, Rainer Hirsch-Luipold
und Heinz-Günther Nesselrath

unter der Mitarbeit von
Natalia Pedrique und Andrea Villani

Band XLIV



Jesus Sirach

Jüdisches Gesetz und kosmische Weisheit

eingeleitet, übersetzt und
mit interpretierenden Essays versehen von

Markus Asper, Christine Ganslmayer,
Gerhard Karner, Marko Marttila, Werner Urbanz,
Oda Wischmeyer, Markus Witte
und Burkard M. Zapff

herausgegeben von
Markus Witte

Mohr Siebeck

SAPERE ist ein Forschungsvorhaben der Niedersächsischen Akademie der Wissenschaften zu Göttingen im Rahmen des Akademienprogramms der Union der Deutschen Akademien der Wissenschaften.

ISBN 978-3-16-158251-6 / eISBN 978-3-16-162538-1
DOI 10.1628/978-3-16-162538-1

ISSN 1611-5945 / eISSN 2569-4340 (SAPERE. Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2023 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Der Band wurde vonseiten des Herausbergremiums von Reinhard Feldmeier betreut und von Matthias Müller in Berlin gesetzt. Druck von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier, gebunden von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier.

Printed in Germany.

SAPERE

Griechische und lateinische Texte der späteren Antike (1.–4. Jh. n. Chr.) haben lange Zeit gegenüber den sogenannten ‚klassischen‘ Epochen im Schatten gestanden. Dabei haben die ersten vier nachchristlichen Jahrhunderte im griechischen wie im lateinischen Bereich eine Fülle von Werken zu philosophischen, ethischen und religiösen Fragen hervorgebracht, die sich ihre Aktualität bis heute bewahrt haben. Die – seit Beginn des Jahres 2009 von der Union der deutschen Akademien der Wissenschaften geförderte – Reihe SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia, ‚Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen‘) hat sich zur Aufgabe gemacht, gerade solche Texte über eine neuartige Verbindung von Edition, Übersetzung und interdisziplinärer Kommentierung in Essayform zu erschließen.

Der Name SAPERE knüpft bewusst an die unterschiedlichen Konnotationen des lateinischen Verbs an. Neben der intellektuellen Dimension (die Kant in der Übersetzung von *sapere aude*, „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“, zum Wahlspruch der Aufklärung gemacht hat), soll auch die sinnliche des „Schmeckens“ zu ihrem Recht kommen: Einerseits sollen wichtige Quellentexte für den Diskurs in verschiedenen Disziplinen (Theologie und Religionswissenschaft, Philologie, Philosophie, Geschichte, Archäologie ...) aufbereitet, andererseits aber Leserinnen und Leser auch „auf den Geschmack“ der behandelten Texte gebracht werden. Deshalb wird die sorgfältige wissenschaftliche Untersuchung der Texte, die in den Essays aus unterschiedlichen Fachperspektiven beleuchtet werden, verbunden mit einer sprachlichen Präsentation, welche die geistesgeschichtliche Relevanz im Blick behält und die antiken Autoren zugleich als Gesprächspartner in gegenwärtigen Fragestellungen zur Geltung bringt.

Vorwort zu diesem Band

Das im ersten Viertel des 2. Jh. v. Chr. in Jerusalem entstandene Sirachbuch stellt eine der bedeutendsten Schriften des Judentums der hellenistischen Zeit dar. Ursprünglich auf Hebräisch abgefasst, vollständig aber nur durch jüngere Übersetzungen zunächst ins Griechische, sodann ins Syrische, Lateinische, Koptische, Äthiopische, Armenische, Arabische und Persische bekannt, liefert es eine einzigartige Synthese aus weisheitlicher, priesterlicher, prophetischer, juridischer und geschichtlicher Überlieferung des antiken Judentums. Unter den Leitworten „Gesetz“, „Weisheit“ und „Bildung“ bemüht sich sein ursprünglicher Verfasser um die Bestimmung und Bewahrung jüdischer Identität. Treue gegenüber der jüdischen Tradition, Freude an literarischer und theologischer Innovation sowie der Versuch einer reflektierten Annäherung an hellenistische Lebensweisen und Denkwelten kennzeichnen das Werk in gleicher Weise. Jüdisches Gesetz und kosmische Weisheit bilden dabei den Dreh- und Angelpunkt der in ihm verschrifteten Reflexionen.

Jede Beschäftigung mit dem Sirachbuch steht vor dem textgeschichtlichen und hermeneutischen Problem, dass die ursprüngliche hebräische Fassung bisher nur lückenhaft belegt ist und dass sich die einzelnen (spät-)antiken Übersetzungen mitunter deutlich von den hebräischen Fragmenten, aber auch untereinander unterscheiden. Hinzu kommt, dass das Sirachbuch, das im Judentum keine Aufnahme in die Hebräische Bibel (*Tanach*) gefunden hat, in unterschiedlichen Fassungen in die großen spätantiken Bibelausgaben aufgenommen und dementsprechend in unterschiedlichen Rezeptionsgemeinschaften tradiert wurde. So findet sich in der Griechischen Bibel (*Septuaginta*) die mutmaßlich auf den Enkel des Jerusalemer Weisheitslehrers Ben Sira zurückgehende griechische Übersetzung, in den Lateinischen Bibeln (*Vetus Latina* und *Vulgata*) die von einem jüngeren griechischen Text abhängige lateinische Übersetzung und in der Syrischen Bibel (*Peschitta*) die auf einen hebräischen (und griechischen) Text zurückgehende syrische Übersetzung. Insofern gibt es *das* Sirachbuch eigentlich nicht.

Da gegenwärtig eine ganze Reihe neuerer Übersetzungen des *griechischen* Sirachbuchs vorliegen,¹ haben sich die Herausgeber der Reihe SAPERE und der für diesen Band verantwortliche Herausgeber dafür entschieden, hier vollständig den fragmentarischen hebräischen Text

¹ *Septuaginta Deutsch* 2010; *Einheitsübersetzung* 2016; *Lutherbibel* 2017; *Zürcher Bibel* 2019.

samt einer Übersetzung zu bieten. Zu dieser Entscheidung trug auch maßgeblich der Umstand bei, dass es bis heute keine kritische Ausgabe der hebräischen Fragmente gibt und dass es dank einer erneuten Sichtung der Manuskripte durch den Erlanger Hebraisten Gerhard Karner, der den hebräischen Text für diese Ausgabe ediert und übersetzt hat, zu einer Vielzahl von neuen Lesarten gekommen ist.² Literatur- und theologiegeschichtlich wichtige Kapitel, für die bisher gar keine oder nur ganz geringe hebräische Äquivalente vorliegen, werden hier in Auswahl nach der griechischen Übersetzung als der ältesten und originellsten Version samt einer Übertragung ins Deutsche geboten.³ Ihre textliche Präparation und Übersetzung ins Deutsche geht auf den an der Humboldt-Universität zu Berlin tätigen Gräzisten Markus Asper zurück, der ein Spezialist für die alexandrinische Dichterschule, insbesondere für Kallimachos, und für griechische Wissenschaftsliteratur ist. Die für einen literatur- und theologiegeschichtlichen Vergleich zwischen der um 190/180 v. Chr. in Palästina entstandenen hebräischen Fassung und der um 130/120 v. Chr. in Alexandria angefertigten griechischen Übersetzung an sich wünschenswerte *vollständige* Präsentation des griechischen Textes, einschließlich einer Übersetzung und philologischen Annotation, hätte den Rahmen dieses SAPERE-Bandes gesprengt. Um aber einen kleinen Eindruck von charakteristischen Unterschieden zwischen dem mutmaßlichen hebräischen Original und der griechischen Übersetzung zu bekommen, sind ein paar wenige Passagen aus dem griechischen Text übersetzt, für die auch ein hebräisches Äquivalent vorliegt. Auf die unterschiedlichen Entstehungskontexte des hebräischen Werks und der griechischen Übersetzung sowie auf charakteristische literarische, kulturgeschichtliche und theologische Unterschiede zwischen beiden Versionen wird durchgehend in diesem Band eingegangen.

In allen Essays dieses Bandes ist die skizzierte Problematik der unterschiedlichen Entstehungskontexte und der unterschiedlichen Überlieferungsgestalten *des* Sirachbuchs berücksichtigt. Entsprechend der entstehungsgeschichtlichen Bedeutung, liegt der Schwerpunkt der thematischen Ausführungen auf dem hebräischen Text. Auf den griechischen Text wird inhaltlich vor allem hinsichtlich charakteristischer Unterschiede gegenüber dem hebräischen Text und hinsichtlich der im Hebräischen bisher nicht belegten Passagen eingegangen. Punktuell

² Erste Vorüberlegungen zu einer Präsentation des Sirachbuchs in der Reihe SAPERE fanden im Jahr 2008 statt. Die eigentlichen Arbeiten an diesem Band wurden im Jahr 2019 aufgenommen und im Dezember 2022 abgeschlossen.

³ 1) Der Prolog zur griechischen Übersetzung (Sir 0,1–36); 2) Sir 1,1–2,18, 3) Sir 17,1–18,33; 4) Sir 22,27–23,6; 5) Sir 24,1–34. Zusätzlich sind die auch im hebräischen Text erhaltenen Gebete in Sir 33,1–13a/36,16b–22 und Sir 51,1–12 übersetzt, um einen kleinen Eindruck von der Differenz zwischen H und G zu vermitteln.

werden auch spezifische Besonderheiten des syrischen und des lateinischen Textes angesprochen.

Wenn hier trotz der skizzierten Vielzahl der Überlieferungsformen von *dem* Sirachbuch gesprochen wird, dann geschieht dies im Hinblick auf die kompositionellen und inhaltlichen Grundlinien, die *allen* Versionen des Sirachbuchs gemeinsam sind und die eine hinter allen Versionen stehende Grundkonzeption und Grundidee erkennen lassen. Wo besondere Textpassagen einzelner Versionen diskutiert werden, ist dies entsprechend gekennzeichnet. Die Bezeichnung „Ben Sira“ wird dort gebraucht, wo der mutmaßliche Autor bzw. das von ihm verfasste hebräische Werk gemeint ist. Hierbei ist zu bedenken, dass Ben Sira biographisch nicht zu fassen ist und dass selbst die ältesten erhaltenen hebräischen Fragmente weder ein Autograph sind noch den „Urtext“ darstellen. Dieser ist, wie in der *Einführung* näher ausgeführt wird, nicht erreichbar. Wenn hier in einem auktorialen Sinn vom griechischen Text gesprochen wird, wird die Bezeichnung „Enkel“ verwendet. Wie im Fall Ben Siras und des hebräischen Textes sind eine biographische Profilierung des Enkels und eine Bestimmung des griechischen „Urtextes“ kaum möglich.

Bereits im 6. Jh. v. Chr. kam es zu Kontakten zwischen Griechen und Juden und schon in vorhellenistischer Zeit gab es über phönizische Vermittlung Importe griechischer Güter nach Israel/Palästina.⁴ Im Gefolge Alexanders des Großen (356–323 v. Chr.) breitete sich griechische Kultur in einem bis dahin unbekannten Ausmaß in den Vorderen Orient aus. So lässt sich auch für Israel/Palästina seit der Mitte des 3. Jh. v. Chr. in allen Lebensbereichen eine stetig zunehmende Hellenisierung nachweisen. Dies betrifft den Städtebau und die Anlage einzelner Bauwerke (Heiligtümer und Gymnasien) ebenso wie die Sprache und die Kunst, die Wirtschaft (Münzen und Steuern) und die politische Herrschaft (Monarchie und Herrscherkult), die Religionen und die individuelle Lebensführung. All das spiegelt sich auch im Sirachbuch, und zwar bereits in seiner hebräischen Gestalt, verstärkt in seiner griechischen Fassung. Zwei Essays dieses Bandes sind daher gezielt der Frage nach der Berührung zwischen dem Sirachbuch und der griechischen Philosophie bzw. nach der Ethik im Sirachbuch gewidmet. Eine solche Fokussierung legt sich auch vor dem Hintergrund nahe, dass das Sirachbuch das umfangreichste Werk der israelitisch-jüdischen Weisheit darstellt, die selbst ein Teil der literarisch in Mesopotamien und Ägypten seit dem 3. Jt. v. Chr. nachweisbaren und bis in hellenistische Zeit lebendigen interkulturellen Weisheit ist.

⁴ ALKIER/WITTE 2004; A. NUNN, „Die Phönizier und ihre südlichen Nachbarn in der achämenidischen und frühhellenistischen Zeit – Ein Bildervergleich“, in: WITTE/DIEHL 2008, 95–123; FREVEL/PYSCHNY/CORNELIUS 2014.

So widmet sich Markus Asper möglichen Beziehungen des Sirachbuchs zu den in hellenistischer Zeit aufkommenden philosophischen Strömungen, zumal der Stoa, die sich wie das Sirachbuch als Antworten auf ethische, kosmologische und theologische Fragen ihrer Zeit verstehen lassen. Die Offenheit des Sirachbuchs für die pagane Kultur, sein Interesse an Anthropologie und Kosmologie sowie seine Intention, die jüdische Tora und Weisheit als die Quelle von Bildung schlechthin zu erweisen, sind grundsätzlich sachliche Ausgangspunkte für eine Auseinandersetzung mit paganer griechischer Literatur. Gleichwohl müssen die konkreten zeitgeschichtlichen Möglichkeiten einer Begegnung mit und Beeinflussung durch griechische Philosophie bedacht werden.

Angesichts der allgemein auf lebensweltliche Orientierung ausgerichteten und auf Erziehung zielenden israelitisch-jüdischen Weisheit und angesichts des besonderen pädagogischen Anliegens des Sirachbuchs, in der von der Auflösung traditioneller Systeme geprägten Welt des Hellenismus Wege zu einem gelingenden Leben zu zeigen, zeichnet die emeritierte Erlanger Neutestamentlerin Oda Wischmeyer die ethischen Konzeptionen des Sirachbuchs nach. Dabei kann sie auf ihre im Rang eines Standardwerks stehende Monographie zur Kultur des Sirachbuchs⁵ sowie auf ihre zahlreichen Studien zur Ethik des Neuen Testaments, insbesondere des Paulus, zu ethischen Konzeptionen im frühjüdischen Schrifttum und zu exegetischen Detailfragen des Sirachbuchs zurückgreifen.

Ein wesentlicher Gegenstand der altorientalischen Weisheitsliteratur – von ihren Anfängen an – ist das Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit. Durch die altorientalischen und israelitisch-jüdischen Weisheitstexte ziehen sich Reflexionen über die Gültigkeit einer göttlich eingesetzten und garantierten gerechten Weltordnung und über das Phänomen unschuldigen Leidens. Überblickt man allein die israelitisch-jüdischen Antworten auf die Frage nach der (ausbleibenden) Gerechtigkeit Gottes, so reicht die Spannweite von einer Leugnung des Problems über eine Bestreitung der göttlichen Gerechtigkeit und eine Verlagerung des Problems auf die fehlende Gerechtigkeit des Menschen bis zu einer vehementen, doxologisch oder argumentativ angelegten Verteidigung der absoluten Gerechtigkeit des Schöpfergottes.⁶ Das Sirachbuch fügt sich mittels seiner „Theodizeeperikopen“ in origineller Weise in den hellenistischen Gerechtigkeitsdiskurs. Zu diesem gehören auch ptolemäerzeitliche ägyptische Weisheitstexte, wie das *Große Demotische Weisheitsbuch/Phibis (Papyrus Insin-*

⁵ WISCHMEYER 1995.

⁶ Siehe dazu M. WITTE, „Vom Glauben an den Allmächtigen und von der Bosheit des Menschen“, in: A. KÄFER/J. FREY/J. HERZER (Hg.), *Die Rede von Gott Vater und Gott Heiligem Geist als Glaubensaussage*. UTB 5268 (Tübingen 2020) [155–175] 166–169.

ger), zu dem das Sirachbuch (wie auch das alttestamentliche Buch der Sprüche) zahlreiche Parallelen aufweist. Diesem Themenkreis widmet sich Marko Marttila. Der in Finnland tätige Alttestamentler ist Autor einer grundlegenden Monographie zur Sicht des Sirachbuchs auf fremde Völker,⁷ in der sich auch die für den Hellenismus typische Zunahme an geographischen und ethnographischen Kenntnissen spiegelt.

In weit höherem Maß als andere israelitisch-jüdische Weisheitsbücher enthält das Sirachbuch Gebete. Auch hier schlägt sich eine Entwicklung der jüdischen Religion in hellenistischer Zeit nieder, in der das vom unmittelbaren Tempelkult gelöste Gebet zunehmend an Bedeutung gewinnt, ohne dass damit der Tempelkult selbst obsolet wird – letzteres jedenfalls nicht in den Kreisen, aus denen Ben Sira stammt, der das aaronidisch-zadokidische Priestertum und den Jerusalemer Tempelkult sehr hoch schätzt. Dabei finden sich im Sirachbuch sowohl die traditionellen, aus dem biblischen Psalter bekannten Gattungen, wie Klage- und Bittgebete sowie Lob- und Dankgebete, als auch literarisch im Judentum bis dahin selten oder gar nicht gebrauchte Anreden und Epitheta Gottes, wie „Vater“ (Sir 23,1.4 [G]; 51,10) und „Gott des Alls“ (Sir 36,1 vgl. 43,27). Werner Urbanz, in Linz wirkender Bibelwissenschaftler, der sich seit vielen Jahren intensiv mit den Gebeten im Sirachbuch beschäftigt, stellt diese Texte, auch hinsichtlich charakteristischer Unterschiede zwischen der hebräischen und der griechischen Fassung, vor und verortet sie literatur- und frömmigkeitsgeschichtlich.

Mit der Etablierung einer Sammlung autoritativer Textcorpora, zunächst der *Tora* im 4. Jh. v. Chr., sodann der geschichtlichen und prophetischen Bücher (*Neviim*) im 3. Jh. v. Chr. und schließlich der sogenannten Schriften (*Ketuvim/Hagiographen*) im 2./1. Jh. v. Chr.,⁸ tritt im antiken Judentum an die Stelle der binnentextlichen Fortschreibung der Traditionsliteratur deren extratextliche Auslegung. Diese kann die Gestalt der schöpferischen Neudichtung oder der punktuell zitierenden Aufnahme und literarischen Weiterführung, später auch des ausdrücklichen Kommentars annehmen. Für das Sirachbuch gehören Zitation, Assoziation und mosaikhafte Kombination, mithin die Anthologie, zu den wesentlichen Strukturmerkmalen. Die Beschäftigung mit den heiligen Schriften zeichnet den Weisen aus, er wird zu einem Schriftgelehrten (Sir 39,1–3). Burkard M. Zapff, an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt forschender und lehrender Kommentator des Sirachbuchs,⁹ und, wie Gerhard Karner, wesentlich an einer in Vorbereitung befindlichen polyglotten Sirachsynopse beteiligt, zeichnet diese

⁷ MARTTILA 2012.

⁸ Zur Bedeutung des „Kanons“ für Sirach siehe WITTE 2015, 39–58, und jetzt BRODERSEN 2022.

⁹ ZAPFF 2010.

besondere Form der Intertextualität des Sirachbuchs nach und weist dabei auch paradigmatisch auf die sich wandelnden Bezugssysteme des hebräischen, griechischen, syrischen und lateinischen Textes hin.

Der Band beschließende Beitrag von Christine Ganslmayer, Germanistin an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, geht ausgewählten Spuren der Rezeptionsgeschichte des Sirachbuchs nach. Ein Schwerpunkt dieses weit ausgreifenden Panoramas liegt auf der Zeit vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Dabei zeigt sich das vielfältige Fortleben der Pädagogik des Sirachbuchs in Katechismen, Predigten und Zitaten, aber auch die Verfremdung, mitunter auch der Missbrauch einzelner Texte des frühjüdischen Weisheitslehrers und seiner antiken Übersetzer.

Technische Hinweise zum Band

Die Zählung der Kapitel und Verse differiert mitunter zwischen den unterschiedlichen Versionen des Sirachbuchs, insbesondere im Bereich der Kap. 30–36*, die in der griechischen Überlieferung von einer Blattvertauschung betroffen sind.¹⁰ Die in diesem Band gebotene Zählung orientiert sich an der von Friedrich V. Reiterer erstellten *Zählsynopse zum Buch Ben Sira* (2003) und gibt in einzelnen Fällen eine variierende Zählung in Klammern an.

Bei Bezugnahmen auf einzelne Stellen aus dem Sirachbuch in älteren Lutherübersetzungen, die auf der lateinischen Überlieferungen beruhen, wird wie in der Lutherübersetzung von 2017 in Klammern die abweichende Verszählung angegeben. Dies betrifft vor allem den rezeptionsgeschichtlichen Beitrag von Christine Ganslmayer in diesem Band.

Die Schreibung biblischer Personennamen folgt der *Lutherbibel* 2017.

Grundlage für den griechischen Text ist die kritische Ausgabe von Joseph Ziegler, *Sapientia Iesu Filii Sirach*. Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum XII,2 (Göttingen ²1980 = ³2016) [ZIEGLER 1980].

Der hebräische Text, für den es bisher keine kritische Edition gibt, basiert auf den Ausgaben von Martin G. Abegg, *The Book of Ben Sira* (2019) <https://www.bensira.org/> [ABEGG 2019], Pancratius 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 u.a. 1997; rev. Nachdr. Atlanta 2006) [BEENTJES 2006a], Zeev Ben-Hayyim, *The Book of Ben Sira. Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary*. The Historical Dictionary of the Hebrew Language (Jerusalem 1973) [BEN-HAYYIM

¹⁰ Siehe dazu ausführlich S. 7–9.

1973] und Francesco Vattioni, *Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana*. Pubblicazioni del Seminario di Semiotica 1 (Neapel 1968) [VATTIONI 1968] sowie den im abschließenden Literaturverzeichnis genannten Editionen der in jüngerer Zeit entdeckten oder identifizierten Fragmente von Shulamit Elizur, J. S. Frédérique Michèle Rey, Renate-Egger Wenzel u. a. Punktuell konnte auch noch die jüngst erschienene, von Renate Egger-Wenzel herausgegebene *Polyglot Edition of the Book of Ben Sira with Synopsis of the Hebrew Manuscripts* (CBET 101, Leuven u. a. 2022) [EGGER-WENZEL 2022] berücksichtigt werden, die sich hinsichtlich der Zählung der Kapitel und Verse wie dieser Band an der oben genannten *Zählsynopse* von Reiterer orientiert. Die für das Jahr 2023 angekündigte kritische Ausgabe des hebräischen Textes durch J. S. Frédérique Michèle Rey und Eric Reymond (*A Critical Edition of the Hebrew Manuscripts of Ben Sira: Translation and Philological Notes*) ist noch nicht erschienen. Gerhard Karner konnte zu einigen wenigen Stellen dieses Bandes zumindest noch eine Vorabfassung der Edition von REY/REYMOND einsehen. Angesichts der komplexen Überlieferungslage hat Gerhard Karner den hebräischen Text für den vorliegenden Band grundlegend neu bearbeitet und eine eigene Partitur erstellt. Die Wiedergabe des Tetragramms יהוה mit Jahwe oder Jhwh wurde den Autoren des Bandes freigestellt und ist nicht vereinheitlicht worden.

Im Gegensatz zu der in der Reihe SAPERE üblichen Präsentation der Anmerkungen zum Text- und Übersetzungsteil als Endnoten wurde für diesen Band wie in dem Band *Interpreting and Living God's Law at Qumran. Mišat Ma'ase Ha-Torah. Some of the Works of the Torah* (4QMMT), SAPERE XXXVII (2020) das Verfahren der Fußnoten auf derselben Seite gewählt. Aufgrund der überlieferungsgeschichtlichen Problematik des Sirachbuchs und der Konzentration der Anmerkungen auf editorische und philologische Fragen erschien uns der Abdruck der Fußnoten unmittelbar unter dem Text und seiner Übersetzung gerade im hebräisch-deutschen Teil benutzerfreundlicher und übersichtlicher zu sein. Ich danke den Herausgebern der Reihe SAPERE sehr herzlich dafür, dass sie einer solchen Gestaltung des Apparats zum Text zugestimmt haben.

Für die Unterstützung beim Lesen der Korrekturen und der Anfertigung des Registers danke ich herzlich den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern am Lehrstuhl für Literaturgeschichte und Theologie des Alten Testaments an der Humboldt-Universität zu Berlin, Margareta Diedrich, Veronika K. Einmahl, Lucas Müller und Felix Zander. Für die Erstellung der Druckvorlage und für zahlreiche Verbesserungsvorschläge zum Layout, insbesondere des hebräisch-deutschen und des griechisch-deutschen Textteils, bin ich Dipl.-Theol. Matthias Müller zu sehr großem Dank verpflichtet. Schließlich danke ich herzlich dem Herausgeber- und Mitarbeiterkreis der Reihe SAPERE für die Aufnahme

des Bandes sowie den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Verlags
Mohr Siebeck für die verlegerische Betreuung.

Berlin, 31. Mai 2023

Markus Witte

Inhaltsverzeichnis

SAPERE	V
Vorwort zu diesem Band	VII
Grammatische, epigraphische und editorische Abkürzungen	XIX

A. Einführung

Einführung in das Sirachbuch (<i>Markus Witte</i>)	3
1. Ein Buch mit vielen Namen	3
2. Ein Buch in vielen Gestalten	4
2.1 Das hebräische Sirachbuch und die Frage nach der <i>Hebraica veritas</i>	4
2.2 Das griechische Sirachbuch als Übersetzung und als eigenständiges Werk	6
2.3 Das lateinische Sirachbuch	8
2.4 Das syrische Sirachbuch	8
2.5 Das Sirachbuch als Beispiel für einen Kanonspluralismus	10
3. Ein weisheitliches Lehr- und Lebensbuch des hellenistischen Judentums	11
3.1 Eine kreative und synthetisierende Rezeption der jüdischen Tradition	11
3.2 Eine kritische Auseinandersetzung mit hellenistischer Literatur, Kultur und Religion	12
4. Das Sirachbuch im Spiegel seiner Entstehung im 2. Jahrhundert v. Chr.	13
5. Ein Autor – viele Autoren?	15
6. Literarische Formen und Form des Sirachbuchs	17
7. Eine Leseanweisung für Freunde der Weisheit – Der Prolog zur griechischen Übersetzung	19
8. Die Weisheit als Mitte des Kosmos und als Mittel des Lebens	21
9. Anleitungen zu einem gerechten Sozialverhalten	22
9.1 Die Gottesfurcht und der Dekalog als Voraussetzung eines gerechten Sozialverhaltens	22
9.2 Jüdisches Leben in Zeiten des Umbruchs	22
9.3 Lebenslange Bildung	24
10. Kosmotheologie	25
11. Weisheit und Geschichte	27
12. Biographisches und Doxologisches zum Schluss – ein mehrgliedriger Nachspann	29
13. Ein gern zitierter Weisheitslehrer – Ausblick auf die weitere Rezeptionsgeschichte des Sirachbuchs	30
14. Bibliographische Hinweise	33

B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

I. Die hebräischen Fragmente des Sirachbuchs

(Text, Übersetzung und Anmerkungen von Gerhard Karner) 37

II. Ausgewählte Texte aus dem griechischen Sirachbuch

(Text, Übersetzung und Anmerkungen von Markus Asper) 271

C. Essays

Das Sirachbuch und die Stoa (Markus Asper) 319

1. Vorbemerkungen 319
2. Gott 323
3. Providenz, Barmherzigkeit, Theodizee 325
4. Weisheit 328
5. Der Weise 331
6. Ethik 333
7. Die Ausstattung des Menschen 334
8. Ausblick 338

Die Ethik des Buches Jesus Sirach (Oda Wischmeyer) 341

1. Vorüberlegungen zum Begriff *Ethik* 341
2. Inventar 347
 - 2.1 Personengruppen 348
 - 2.2 Typologisierung 350
 - 2.3 Haltungen und Verhaltens- und Handlungsformen 352
 - 2.4 Situationen 355
 - 2.5 Grundlagen 355
 - 2.6 Formensprache des Sirachbuches 359
3. Sirachs Ethik – konzeptualisiert 360
 - 3.1 Ethisch relevante Rahmenbedingungen 360
 - 3.2 Profil der Ethik Sirachs: transitorisch – integrativ – israelzentriert – universal 363

Gerechtigkeit in der Krise. Jesus Sirach und

die Theodizee (Marko Marttila) 367

1. Die Gerechtigkeit Gottes im Sirachbuch nach der früheren Forschung 367
2. Analyse der wichtigen Textpassagen 377
 - 2.1 Prüfung und Gottvertrauen: Sir 2,1–18 377
 - 2.2 Warnung vor trügerischer Sicherheit: Sir 5,1–8 380
 - 2.3 Gutes und Böses kommen von Jahwe: Sir 11,10–28 381
 - 2.4 Über die Wahlfreiheit des Menschen: Sir 15,11–20 382
 - 2.5 Gottlosigkeit, Gottes Gericht und die Größe Gottes: Sir 16–18 387
 - 2.6 Die Ordnung in der Welt: Sir 33,7–15 390
 - 2.7 Gebet um die Rettung: Sir 36,1–22 392
 - 2.8 Einladung zum Gotteslob: Sir 39,12–35 394

2.9 Vom Elend des Menschen: Sir 40,1–11	397
2.10 Gottes Herrlichkeit in der Schöpfung: Sir 42,15–43,33	397
3. Ergebnis	399
Gebete im Buch Jesus Sirach (Werner Urbanz)	401
1. Literarische Gebete im Judentum und in der biblischen Weisheitsliteratur	401
2. Sir 22,27–23,6: Das Bitt-Gebet um Beherrschung von Zunge und Begehren	403
2.1 Die Verortung von Sir 22,27–23,6 im Buch und in der Bibel	403
2.2 Sir 22,27–23,6 Grundstrukturen	404
2.3 Die exemplarische Ich-Stimme des Gebets	404
2.4 Teil I. Sir 22,27–23,1: Verantwortete Rede	405
2.5 Die Gottesanreden in Sir 22,27–23,1	405
2.6 Teil II. Sir 23,2–6: Denken und Begehren	406
2.7 Menschenbild im Gebet – Gefährdungen sichtbar machen	407
2.8 Gebet in die weisheitliche Lebenslehre integriert	408
3. Sir 36,1–22: Das Bitt-Gebet um Rettung Israels	409
3.1 Teil I. Sir 36,1–5 „hilf doch!“ – Gott, Völker und Israel	409
3.2 Teil II. Sir 36,6–10. 12: Beuge den Feind	411
3.3 Teil III. Sir 36,13a. 16b–19: Erbarme dich über Israel, Jerusalem und den Tempel	412
3.4 Teil IV. Sir 36,13a. 16b–19: Zeugnis geben und erhören	413
3.5 Das Thema Gebet in Sir 34–35 und Sir 36	414
4. Sir 51,1–12: Dankgebet eines Einzelnen	415
4.1 Die Verortung von Sir 51,1–12 im Buch	415
4.2 Sir 51,1: Dank nach erfahrener Hilfe	416
4.3 Sir 51,2–7: Beschreibung der Not	417
4.4 Sir 51,8–11b: Rettende Anrufung Gottes	418
4.5 Sir 51,11c–12: Erhörung, Rettung und Dank	419
4.6 Die Dynamik des Lobes im Sirachbuch	420
4.7 Gottesbeziehungen im Sirachbuch	421
5. Sir 51,12a–o: Hymne der göttlichen Namen	422
6. Wozu Gebete in einem Weisheitsbuch?	425
6.1 Gebete bereichern die Lebenslehre um wichtige Aspekte	425
6.2 Die Gebete des Weisen verknüpfen Weisheit und Theologie	425
6.3 Gebete formen den Menschen spirituell und ganzheitlich für eine Gottesbeziehung	426
Das Sirachbuch als Auslegung der heiligen Schriften	
Israels (Burkard M. Zapff)	427
1. Einleitung	427
2. Grundsätzliche Überlegungen	428
3. Beispiele für biblisch geprägte Sprache Sirachs, ohne die Intention des Kontextes des biblischen Bezugstextes zu berücksichtigen	431
4. Beispiele für den traditionellen weisheitlichen Hintergrund der Ausführungen Sirachs	432
5. Methoden der Schriftgelehrsamkeit Sirachs im „Lob der Väter“ (Sir 44–50)	434
6. Schriftgelehrsamkeit Sirachs außerhalb des „Väterlobes“ am Beispiel von Sir 38,1–14	443
7. Zusammenfassung	447

Grundlinien der Rezeptionsgeschichte

des Sirachbuchs (<i>Christine Ganslmayer</i>)	449
1. Vorbemerkungen und Fragestellungen	449
2. Sirachrezeption in Antike und Mittelalter	451
3. Martin Luther als Impulsgeber für die Sirachrezeption	455
4. Sirachrezeption als produktive Textrezeption	462
5. Sirachrezeption im Spiegel von Zitaten	474
6. Ausblick: Sirachrezeption in der Moderne	479

D. Anhang

Literaturverzeichnis	483
1. Abkürzungen	483
2. Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen	484
2.1 Jesus Sirach	484
2.2 Weitere Quellentexte aus der Umwelt des Sirachbuchs	488
3. Sekundärliteratur	489
Stellenregister (in Auswahl)	501
Begriffsregister (in Auswahl)	509
Namens- und Sachregister (in Auswahl)	511
Die Autoren des Bandes	517

Grammatische, epigraphische und editorische Abkürzungen

abs.	<i>absolutus</i>
Akk.	Akkusativ
Aor.	Aorist
App.	(textkritischer) Apparat
akt.	aktiv
aram.	aramäisch
Arm	Armenische Übersetzung
bhebr.	bibelhebräisch
c.	<i>communis</i>
Cod.	Codex
cstr.	Constructus
Dat.	Dativ
f.	feminin
fig. etym.	<i>figura etymologica</i>
Frgm.	Fragment
Fut.	Futur
G	Griechische Übersetzung (= Septuaginta)
G-I	ältere griechische Übersetzung („Kurztext“)
G-II	jüngere griechische Übersetzung („Langtext“)
gr.	griechisch
H	Hebräischer Text (Sammelbezeichnung für die hebräischen Textzeugen, s. u. unter MsA–F, MsMas)
H-I	Hebräischer „Kurztext“
H-II	Hebräischer „Langtext“
hap. leg.	Hapaxlegomenon
hebr.	hebräisch
Hif.	Hif'il
Hitp.	Hitpa'el
Hitpo.	Hitpo'el
Hof.	Hof'al
Imp.	Imperativ
Impf.	Imperfekt
Ind.	Indikativ
Inf.	Infinitiv
i. S. v.	im Sinne von
Itpe.	Itpe'el
jaram.	jüdisch-aramäisch
Juss.	Jussiv
Kol.	Kolumne
koll.	kollektiv
Konj.	Konjunktiv
L	Lukian-Rezension

La	Lateinische Übersetzung (= Vetus Latina)
LXX	Septuaginta
l. Rd.	linker Rand
m.	maskulin
mg	<i>margo</i> (Rand)
mhebr.	mittelhebräisch
Ms	Manuskript – hebräische Sirachfragmente aus der Kairoer Geniza: MsA, MsB, MsC, MsD, MsE, MsF; hebräisches Sirachfragment aus Masada: MsMas
n.	neutrum
n. acc.	<i>nota accusativi</i>
Narr.	Narrativ
Nif.	Nifal
O	Origenes-Rezension
Pa.	Pa'el
pass.	passiv
Perf.	Perfekt
Perf. cons.	Perfectum consecutivum
Pi.	Pi'el
pl.	Plural
Pol.	Polel
pr.	<i>praemittit, -unt</i> (stellt voran/stellen voran)
Präp.	Präposition
p.	Person
pt.	Partizip
Pu.	Pu'al
Q	Qumran
Q ¹	2Q18
Q ²	11Q5
r	<i>recto</i>
Rd.	Rand
r. Rd.	rechter Rand
sg.	Singular
st.	<i>status</i>
Suff.	Suffix
Syr	Syrische Übersetzung (= Peschitta)
syr.	syrisch
t. t.	<i>terminus technicus</i>
txt	<i>textus</i> (Text)
s. v.	<i>sub voce</i> (unter dem Eintrag)
v	<i>verso</i>
var.	Variante
Z	Zeile
+	<i>addit, -unt</i> (fügt hinzu/fügen hinzu)
>	wird zu (dient zur Wiedergabe von Lesungen, in denen im Manuskript nur die Änderung einzelner Buchstaben notiert ist)
<	abzuleiten von (bei philologischen Erklärungen zur Angabe der zugrundeliegenden Wurzel)
	parallel dazu

A. Einführung

Einführung in das Sirachbuch

Markus Witte

Glücklich der Mensch, der über Weisheit nachsinnt
und auf die Einsicht schaut.
(Sir [MsA] 14,20)

1. Ein Buch mit vielen Namen¹

Das Sirachbuch ist das erste biblische Buch, in dem sich sein Verfasser mit eigenen Namen nennt. Allerdings variieren die Angaben zum Verfasser in den verschiedenen Überlieferungen des Textes, so dass das Buch auch in den gegenwärtigen Textausgaben, Übersetzungen und Kommentierungen unter verschiedenen Namen begegnet.

Die hebräische Handschrift B (MsB) gibt den Namen in Sir 50,27 und 51,30f mit „Simon (Schimon/Simeon), Sohn des Jeschua (Jesus), Sohn des Eleasar, Sohn des Sira“ an, während sie in Sir 51,30e von „Simon, Sohn des Jeschua, der Sohn Siras genannt wird“ spricht. Der Prolog zur griechischen Übersetzung nennt den Autor des übersetzten Werkes nur „Jesus“. Die griechische Übersetzung von Sir 50,27 spricht von „Jesus, dem Sohn des Sirach, des Eleasar, des Jerusalemers“. Die syrische Übersetzung, die kein Äquivalent zur hebräischen Namensangabe in Sir 50,27 hat, verzeichnet in Sir 51,30 das Ende des „Buchs des Sohnes Siras“. In der rabbinischen Tradition begegnet das Buch schließlich unter der Bezeichnung „Ben Sira“.

Die Vielfalt dieser Autorenbezeichnungen spiegelt sich in der Vielfalt der Über- und Unterschriften in den griechischen und lateinischen Manuskripten. Dabei überwiegen in der griechischen und syrischen Überlieferung Titel wie „(Weisheit des) Jesus (des Sohns des) Sirach“ und in der lateinischen Tradition der Name *ecclesiasticus* („kirchlicher Lehrer“).² In der Forschung sind die Bezeichnungen „Ben Sira“, „Jesus Sirach“, „Sirach“ oder der „Siracide“ am gebräuchlichsten.³

¹ Der Text basiert substantiell auf meiner Behandlung des Sirachbuchs in GERTZ 2019, 555–567, ist demgegenüber aber erheblich erweitert und aktualisiert.

² Im Unterschied zur griechischen Bezeichnung für das biblische Predigerbuch (Kohelet) ἐκκλησιαστής/*Ekklesiastes*.

³ Zur Diskussion siehe ausführlich REITERER 2007, 3–49, der selbst vorschlägt, den ur-

2. Ein Buch in vielen Gestalten

2.1 Das hebräische Sirachbuch und die Frage nach der *Hebraica veritas*

Über Jahrhunderte war das Sirachbuch in seiner Gesamtheit nur in griechischen, lateinischen und syrischen sowie davon abhängigen koptischen, äthiopischen, armenischen, arabischen und persischen Übersetzungen zugänglich, daneben waren wenige hebräische Zitate bekannt. In den Jahren 1896ff. wurden dann in der Geniza der Ben-Esra Synagoge in Altkairo (Fustat) hebräische Fragmente des Buchs gefunden.⁴ Weitere hebräische Fragmente kamen in der jüdischen Wüste 1947 in Qumran und 1964 auf der Festung Masada zum Vorschein. Gegenwärtig liegen, gemessen am Umfang der griechischen Übersetzung, ca. 68% des mutmaßlich ursprünglichen hebräischen Textes vor. Die hebräischen Fragmente verteilen sich auf neun verschiedene Handschriften unterschiedlichen Alters, unterschiedlicher Schreibart und unterschiedlichen literarischen Charakters. Die Handschriften verbindet aber, dass sie durchgehend nur einen hebräischen Konsonantentext bieten und nicht von den Masoreten, d.h. den jüdischen Gelehrten, die im Mittelalter den Text der Hebräischen Bibel vokalisiert, akzentuiert und hinsichtlich seiner Überlieferungsgestalt normiert haben, bearbeitet wurden.

Im Einzelnen handelt es sich bei den erhaltenen hebräischen Sirachhandschriften um:

- 2Q18 (=Sir^Q) mit minimalen Resten aus Sir 1,19–20 oder (wahrscheinlicher) aus Sir 6,14a–15b und aus 6,[20a–22a].22b.26b–31b aus der zweiten Hälfte des 1. Jh. v.Chr.,⁵
- 11QPs^a (=11Q5) Kol. XXI:11–17; XXII:1 (=Sir^Q) mit nicht stichisch geschriebenen Teilen von Sir 51,13–20.30b aus dem frühen 1. Jh. n.Chr.,⁶
- ein stichometrisch geschriebenes Fragment aus Masada (=Mas) mit sieben Kolumnen, die Reste von Sir 39,27–44,17 repräsentieren, aus der Zeit zwischen 125/100 und 50/25 v.Chr.,⁷
- Fragmente von sechs unterschiedlichen mittelalterlichen Handschriften aus der Kairoer Geniza, die teilweise stichisch geschrieben sind (so B, E und F), teilweise fortlaufend (so A, C und D).

sprünglichen Verfasser mit „*Jes(ch)ua* (Jesus), *Sohn des Simon* [aus dem Geschlecht Siras]“ anzusprechen und das Werk als „*Weisheit* (das Buch) *des Ben Sira*“ bzw. den „*Siraciden*“ zu bezeichnen (a.a.O., 13).

⁴ Zur verwickelten Geschichte der Entdeckung der Funde und ihrer Überführung nach Europa siehe S.C. REIF, „The Discovery of the Cambridge Genizah Fragments of Ben Sira. Scholars and Texts“, in BEENTJES 1997, 1–22, sowie die Beiträge von M. Nicholls, A.A. Macintosh und S.C. Reif in AITKEN/EGGER-WENZEL/REIF 2018.

⁵ Vgl. BAILLET 1962, 75–77; EGGER-WENZEL 2022, XXX. MARBÖCK 2006, 15, datiert 2Q18 grob auf die Zeit „vor 68 n.Chr.“.

⁶ Vgl. SANDERS 1965, 79–85; EGGER-WENZEL 2022, XXXI. Nach MARBÖCK 2006, 15, gehört 11QPs^a in die Zeit „zwischen 100–50 v.Chr.“.

⁷ YADIN 1999, 157–158; EGGER-WENZEL 2022, XXXI. MARBÖCK 2006, 15, datiert MsMas auf den „Beginn des 1. Jh. v.Chr.“.

Die Datierung der Handschriften aus der Kairoer Geniza schwankt zwischen dem 10./11. Jh.⁸ und dem 11./12. Jh.⁹ Die Manuskripte A, B, D, E und F bieten, abgesehen von kleineren Versumstellungen und differierenden Verseinteilungen (vgl. besonders MsA), einen durchgehenden Text, während MsC ein Florilegium zum Thema „Scham“ darstellt und Sirachstellen aus unterschiedlichen Kapiteln kombiniert.¹⁰ Dubletten innerhalb der einzelnen Handschriften und Überlappungen zwischen einzelnen Handschriften sowie der Vergleich mit der griechischen und der syrischen Version zeigen, dass (mindestens) zwischen zwei hebräischen Textformen, und zwar einer älteren, kürzeren Version (H-I) und einer jüngeren, längeren Version (H-II), zu unterscheiden ist. H-I kommt der Vorlage der ältesten griechischen Übersetzung am nächsten und entspricht daher am weitesten dem hebräischen „Urtext“. Ein Vergleich der Handschriften zeigt zudem, dass im Laufe der Überlieferung auch sekundär Angleichungen an Redewendungen und Formeln des von den Masoreten erstellten Bibeltextes vorgenommen wurden.¹¹ Insbesondere MsB bietet interessante Varianten am linken und rechten Marginalrand der Handschrift, die unter dem Siglum B^{mg} (B r. Rd./l. Rd.) verzeichnet werden.

Die Authentizität der Geniza-Fragmente ist, nach ihrer gelegentlichen Bestreitung, spätestens seit den Funden in Qumran und auf Masada erwiesen, auch wenn in wenigen Einzelfällen Rückübersetzungen aus dem Griechischen und/oder dem Syrischen vermutet werden.¹² Die besten hebräischen Textzeugen sind MsMas und MsB.

Hebräisch bisher *nicht* belegt sind die Kapitel 1–2;¹³ 17–18 (mit Ausnahme von Sir 18,31–33); 24 und 28–29, zu den Kapiteln 21; 22; 23; 25; 26

⁸ So z.B. MARBÖCK 2006, 15. Zu einer knappen Beschreibung des Aufbewahrungsortes sowie der physischen Beschaffenheit der Handschriften und ihres Inhaltes siehe EGGER-WENZEL 2022, XII–XXX.

⁹ So z.B. RÜGER 1970a, 112; J. OLSZOWY-SCHLANGER, „The ‚Booklet‘ of Ben Sira: Codicological and Paleographical Remarks on the Cairo Genizah Fragments“, in: AITKEN/EGGER-WENZEL/REIF 2018, 67–96. EGGER-WENZEL 2022, XXVII, zieht für MsC auch eine Datierung ins 13. Jh. oder später in Betracht.

¹⁰ CORLEY 2011, 3–22; E.D. REYMOND, „The Poetry of Ben Sira Manuscript C“, in: AITKEN/EGGER-WENZEL/REIF 2018, 221–242; F. UEBERSCHAEER, „Sirach Ms C Revisited“, in: ADAMS/GOERING/GOFF 2021, 91–103.

¹¹ Siehe dazu BEENTJES 2006b, 181–182; SCHRADER 1994, 38–57; 303; REY 2017, 99–114; REY/DHONT 2018, 97–123; M. GOFF, „Ben Sira – Biblical Sage, Rabbi, and *Payyeṭan*. The Figure and Text of Ben Sira in Rabbinic Judaism“, in: AITKEN/EGGER-WENZEL/REIF 2018, 183–199.

¹² So z.B. VON DI LELLA 1966, 106–147; SKEHAN/DI LELLA 1987, 57–59; dagegen RÜGER 1970a, 8.

¹³ Zu Kap. 1 sind nach der Rekonstruktion von E.D. Reymond nunmehr wenige Vers-teile in MsA belegt, die aber merkwürdigerweise nicht mit G übereinstimmen, sondern nur mit Sondergut in Syr 1,*9–*12/1,20s–z (CALDUCH-BENAGES et al. 2015; EGGER-WENZEL 2022) (vgl. REYMOND 2015, 83–98; KARNER 2015, 177–203).

und 27 liegen nur sehr wenige Verse vor. Demgegenüber findet sich zu dem bis jetzt nur von MsB gebotenen Danklied in Sir 51,12a–o (= 51,12e–zj [REITERER 2003]) kein Äquivalent in den Übersetzungen. Dies könnte, neben den inhaltlichen Unterschieden zum sonstigen Buch, auf eine nichtsirazidische (zadokidische?) Herkunft von Sir 51,12a–o hindeuten.¹⁴

Die mittlerweile im Rang einer Standardausgabe stehende diplomatische Edition des hebräischen Textes von Pancratius C. Beentjes (2006a) bietet alle bisher bekannten hebräischen Fragmente je für sich und zusätzlich eine synoptische Darstellung, verzichtet aber auf jegliche Textrekonstruktion.¹⁵ Eine kritische Ausgabe, die alle bisher bekannten hebräischen Fragmente berücksichtigt, wird gegenwärtig von J.-S. Frédérique Michèle Rey und Eric Reymond vorbereitet. Der in diesem Band von Gerhard Karner präsentierte hebräische Text enthält auf der Basis eines speziellen Lese- und Rekonstruktionsverfahrens gegenüber der Ausgabe von Beentjes zahlreiche neue Lesarten.

2.2 *Das griechische Sirachbuch als Übersetzung und als eigenständiges Werk*

2.2.1 *Die Herkunft der griechischen Übersetzung*

Die älteste vollständig erhaltene Version des Buchs bildet die in der hellenistischen Metropole Alexandria, in der seit dem ausgehenden 4. Jh. v. Chr. eine stetig wachsende jüdische Gemeinschaft existierte,¹⁶ erstellte griechische Übersetzung. Dabei handelt es sich um eine relativ freie Übersetzung mit einem eigenen literarischen Profil und besonderen theologischen Schwerpunkten. Diese genuin jüdische griechische Übersetzung, die auch als G-I-Text bezeichnet wird, wurde schon in der Antike ergänzt. Der genaue Zeitpunkt und die religiöse Herkunft (jüdisch? christlich?) einzelner Ergänzungen, die sich u. a. durch eine besondere Eschatologie von der ursprünglichen griechischen Übersetzung abheben,¹⁷ sind unbekannt. Im 2. Jh. n. Chr. lag der ergänzte griechische Text, auch G-II-Text genannt, jedenfalls vor. Dabei handelt es sich bei G-II nicht um eine homogene Größe.

¹⁴ SKEHAN/DI LELLA 1987, 569; SCHRADER 1994, 74–75; BÖHMISCH 1997, 120.

¹⁵ Zu den seither veröffentlichten Fragmenten siehe ELIZUR 2007; ELIZUR 2010; ELIZUR/RAND 2011; EGGER-WENZEL 2008; REY 2008 und REY 2012a sowie die polyglotte Synopse von EGGER-WENZEL 2022; zu neuen Rekonstruktionen in bereits bekannten Fragmenten siehe REYMOND 2015 und KARNER 2015. Eine entsprechende nach Fragmenten gegliederte sowie eine alle Fragmente kompilierende (spanische) Übersetzung mit umfangreichen textkritischen Anmerkungen bietet MORLA 2012.

¹⁶ Zu Alexandria siehe FRASER 1972; GEORGES 2013.

¹⁷ Nach wie vor grundlegend ist die Studie von Conleth Kearns aus dem Jahr 1951, die erstmals 2011 publiziert wurde (KEARNS 2011), wenngleich seine These einer *essenischen*

Die ältere griechische Textform (G-I) hat sich in den großen Codices der Septuaginta (Cod. Vaticanus [B], Cod. Alexandrinus [A], Cod. Sinaiticus [S], Cod. Ephraemi Syri rescriptus [C]), niedergeschlagen. Die jüngere, umfangreichere Textform (G-II) liegt nicht in einer einzelnen Handschrift vor, sondern zeigt sich in den Rezensionen des Origenes (gest. 254 n. Chr.; G^O, repräsentiert durch die Minuskel 253 und die Syrohexapla) und des Lukian (gest. 312 n. Chr.; G^L, bezeugt durch die Minuskeln 248; 493; 637) sowie in weiteren bedeutenden Minuskeln und in Kirchenväterzitaten. Dabei beruhen G-I und G-II wohl auch jeweils auf unterschiedlichen hebräischen Vorlagen. G-I steht dem „Urtext“ der Übersetzung des Enkels am nächsten, ohne mit diesem identisch zu sein.¹⁸ Die Vorlage von G-II ist mit H-II verwandt. Die älteste vollständige Handschrift von G-I bietet der Cod. Vaticanus (4./5. Jh. n. Chr.). Dieser liegt der kritischen (eklektischen) Standardausgabe des griechischen Sirachbuchs von Joseph Ziegler (1980) zugrunde. Dabei bietet Ziegler auch besondere Teile von G-II innerhalb des Fließtextes, aber im Kleindruck. Die einbändige Ausgabe der Septuaginta von Alfred Rahlfs und Robert Hanhart (2006) führt den G-II-Text in einem textkritischen Apparat unterhalb des Haupttextes auf.¹⁹

2.2.2 Ein Unfall der Überlieferungsgeschichte

Ein besonderes Problem der griechischen Version stellt eine bereits in der Antike eingetretene Blattvertauschung im Bereich der Kapitel 30–36 dar, so dass hier die Zählung der Kapitel zwischen den hebräischen, lateinischen und syrischen Versionen einerseits und den griechischen Versionen andererseits abweicht.²⁰ Die mutmaßlich „richtige“ inhaltliche Abfolge der Kapitel in der griechischen Version lautet: 1,1–30,24b/33(30),13b(25^{*})/34(31),1–36(33),16a/30(33),25a–30(33),40b; 31(34),1–33(36),13a/36,16b–51,30b.

H 33,16b–33b	=	G 30,25a–40b
H 34	=	G 31
H 35	=	G 32
H 36,1–13a	=	G 33,1–13a ²¹
H 30,25	=	G 33,13b
H 31	=	G 34

Herkunft des Langtextes als einer systematischen eschatologischen Revision des Kurztextes angesichts des gegenwärtigen Standes der Erforschung des Qumranschrifttums überholt ist.

¹⁸ Zur Übersetzungstechnik des Enkels siehe WRIGHT 1989; WRIGHT 2003; WRIGHT 2011; MINISSALE 1995, und WAGNER 1999, 30–45; 64.

¹⁹ RAHLFS/HANHART 2006, 378–471.

²⁰ Eine genaue Zusammenstellung der unterschiedlichen Zählweisen der Versionen und Übersetzungen bietet REITERER 2003.

²¹ Zu dem Sprung von Sir 36,13a auf 36,16b siehe REITERER 2003, 42 und 194.

H 32	=	G 35
H 33,1–16a	=	G 36,1–16a
H 36,16b	=	G 36,16b

2.3 Das lateinische Sirachbuch

Die lateinische Übersetzung (La/Vetus Latina/Old Latin) geht wohl auf den bzw. einen erweiterten griechischen Text (G-II) zurück.²² Wie im Fall der Erweiterungen des griechischen Textes ist unklar, ob die lateinische Übersetzung jüdischer oder christlicher Herkunft ist. In Einzelfällen scheint auch eine Revision auf einer hebräischen Basis erfolgt zu sein.

Die lateinische Version weist die „Textumstellung“ der griechischen Handschriften *nicht* auf, sie weicht aber in der Verszählung zum Teil erheblich von den griechischen Fassungen ab, was sich beispielsweise in der Verszählung der älteren Lutherbibeln niedergeschlagen hat.²³ Wie G-II verfügt die lateinische Version über eine besondere eschatologische Prägung. In einzelnen Passagen scheint mindestens auf der Ebene der Handschriften eine Angleichung an neutestamentliche Aussagen vorgenommen worden zu sein.

Hieronymus (gest. 420), der die (proto-)kanonischen Bücher der Bibel aus dem Hebräischen (und Aramäischen) ins Lateinische übersetzte, hat das Sirachbuch nicht übersetzt, so dass die heute in der Vulgata (Vg) vorliegende lateinische Fassung eine Version der Vetus Latina (VL) darstellt.

2.4 Das syrische Sirachbuch

Die originäre syrische Übersetzung wurde auf der Basis einer hebräischen Vorlage erstellt.²⁴ Diese Vorlage ist mit H-II verwandt, könnte aber auch auf eine eigene dritte hebräische Rezension (H-III) zurückgehen.²⁵ Das syrische Sirachbuch wurde in die Peschitta (Pesh/Syr), die Bibel des syrischen Christentums, aufgenommen.

²² A. J. FORTE, „The Old Latin Version of Sirach: Editio Critica and Textual Problems“, in: REY/JOOSTEN 2011, 199–214; TH. LEGRAND, „La version latine de Ben Sira: état de la question, essai de classement thématique des ‚additions‘“, in: REY/JOOSTEN 2011, 215–234; GILBERT 2014, 49–58; GESCHE 2014, 698–712; P.-M. BOGAERT, „Der lateinische Text des Ecclesiasticus: Von Philipp Thielmann bis zu Walter Thiele“, in: KARNER/UEBERSCHAER/ZAPFF 2017, 263–282.

²³ Die Sirachübersetzung der *Lutherbibel 2017* entspricht gemäß ihrer Grundlage, der Septuaginta, der Verszählung des griechischen Textes und nennt in Klammern die Verszählung in älteren Ausgaben.

²⁴ Siehe dazu grundlegend die Studien von WINTER 1974, NELSON 1988 und von van PEURSEN 2007 sowie die Überlegungen zu einer gestuften Entstehung der syrischen Übersetzung bei WINTER 1977 und J. JOOSTEN, „Language and Textual History of Syriac Ben Sira“, in: KARNER/UEBERSCHAER/ZAPFF 2017, 189–197.

Einige Passagen sind in der syrischen Version *nicht* belegt (u.a. Sir 1,21–27; 11,22–26; 39,21; 41,13–42,8*; 43,1; 43,11–33; 45,9–14; 50,18–21). Dem stehen einzelne Überschüsse gegenüber (z.B. in Sir 1,20[c–r]);²⁶ 38,18[19].21; 39,13.17; 41,12; 42,10). Die syrische Fassung weist, wie die lateinische Übersetzung, die „Blattvertauschung“ des griechischen Textes *nicht* auf und richtet sich in der Kapitelzählung je nach Ausgabe entweder nach der griechischen oder der lateinischen Version.

Die gegenwärtig älteste syrische Handschrift, die das Sirachbuch enthält, ist der aus dem 6./7. Jh. n. Chr. stammende Codex Ambrosianus („Mailänder Codex“). Dieser liegt der diplomatischen Textausgabe des syrischen Sirachs von Nuria Calduch-Benages, Joan Ferrer und Jan Liesen (2015) zugrunde. Eine kritische Ausgabe des syrischen Sirachs gibt es bisher nicht,²⁷ die von Renate Egger-Wenzel (2022) bearbeitete polyglotte Ausgabe des Sirachbuchs bietet aber in den Fußnoten zum syrischen Text Varianten in syrischen Handschriften. Übereinstimmungen zwischen der syrischen und der griechischen Version könnten darauf hindeuten, dass Syr nach einem griechischen Text (G-II) überarbeitet worden ist. Ob die syrische Übersetzung aus jüdischen Kreisen stammt und christlich überarbeitet wurde oder ob es sich um eine genuin christliche Übersetzung handelt, ist umstritten.²⁸ *Terminus ante quem* für die syrische Übersetzung sind Sirach-Zitate in den „Demonstrationen“ des Aphrahat (um 337 n. Chr.).²⁹

Von dem hier beschriebenen syrischen Sirachbuch ist *die* Version zu unterscheiden, die im Rahmen der von Bischof Paul von Tella im 7. Jh. n. Chr. angefertigten syrischen Übersetzung der Hexapla des Origenes tradiert wurde (Syrohexapla) und die demzufolge auf eine griechische Vorlage zurückgeht. Hinzu kommen nur fragmentarisch erhaltene syro-palästinische Übersetzungen, die gleichsam auf einen griechischen

²⁵ So F. BÖHMISCH, „Die Vorlage der syrischen Sirachübersetzung und die gereimte hebräische Paraphrase zu Ben Sira aus der Ben-Ezra-Geniza“, in: KARNER/UEBERSCHAEER/ZAPFF 2017, 199–237.

²⁶ Nach der syrischen Zählung (CALDUCH-BENAGES et al. 2015) 1,*1–*8, siehe dazu KARNER in diesem Band, S. 40.

²⁷ Das Peschitta-Institut in Amsterdam (ehemals in Leiden) hat für 2023 eine Ausgabe im Rahmen der Reihe *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version* angekündigt.

²⁸ Vgl. Sir (Syr) 15,15; 18,13; 32(35),11; 40,28; 48,6.10 und dazu R. OWENS, „Christian Features in the Peshitta Text of Ben Sira“, in: REY/JOOSTEN 2011, 177–196, der diese Passagen nicht, wie z. B. WINTER 1977, auf eine christliche Überarbeitung zurückführt, sondern sie als Hinweis darauf wertet, dass die Übersetzung genuin aus christlichen Kreisen stammt. Auch G. RIZZI, „Christian interpretations in the syriac version of Sirach“, in: PASSARO/BELLIA 2008, 277–308, rechnet mit einer christlichen Entstehung.

²⁹ R. J. OWENS, „The Early Syriac Text of Ben Sira in the Demonstrations of Aphrahat“, JSS 34 (1989) 39–75.

Text zurückgehen, wohl aber von der Peschitta beeinflusst sind.³⁰ Wie im Fall der hebräischen, griechischen und lateinischen Versionen müsste also auch im Blick auf die syrische Überlieferung eigentlich von Sirachbüchern gesprochen werden.

2.5 *Das Sirachbuch als Beispiel für einen Kanonspluralismus*

Die Überlieferungslage und die Tatsache, dass es keinen masoretischen Text des Sirachbuchs gibt, machen dieses textkritisch zu einem der schwierigsten Bücher des Alten Testaments und lassen die Frage aufkommen, ob es überhaupt möglich (und sinnvoll) ist, einen mutmaßlichen „Urtext“ zu rekonstruieren. Insofern das Sirachbuch in seinen verschiedenen Textformen in verschiedenen Kirchen kanonisch wurde, spiegelt es einen besonderen Kanonspluralismus wider.³¹ Dementsprechend wäre es literaturgeschichtlich und hermeneutisch an sich angemessen, von verschiedenen Sirachbüchern zu sprechen und diese, da sie sich unterschiedlichen zeitlichen und religiösen Kontexten verdanken, als jeweils eigene literarische Werke zu würdigen und auszulegen. Vor diesem Hintergrund liegt z.B. der Einheitsübersetzung von 2016, der Lutherbibel von 2017 und der neuen Zürcher Bibel 2019 oder der Kommentierung von Johannes Marböck (2010) ausschließlich der griechische Text zugrunde, und nicht ein hebräisch-griechischer Mischtext, wie z.B. in der Einheitsübersetzung von 1980 oder in den Kommentaren von Paul Skehan und Alexander A. Di Lella (1987) und Georg Sauer (2000). Hermeneutisch angemessen wäre eine synoptische Übersetzung und Kommentierung. Demgegenüber bieten Charles Mopsik (2003) und Víctor Morla (2012) ausschließlich eine Übersetzung der hebräischen Fragmente.

Aus pragmatischen Gründen legt es sich nahe, gemäß der Definition im Vorwort bei der Bezeichnung „das Sirachbuch“ zu bleiben.³² Bei Bezugnahmen auf den mutmaßlichen Autor des „ursprünglichen“ hebräischen Buchs wird im Folgenden von Ben Sira,³³ bei Bezugnahmen auf den Verfasser der „ursprünglichen“ griechischen Übersetzung vom Enkel gesprochen. Charakteristische Differenzen und Zitate einer bestimmten Textgestalt werden mittels der Zusätze H (und entsprechen der Bezeichnung der Handschrift), G, Syr oder La/VL angezeigt.

³⁰ CALDUCH-BENAGES et al. 2015, 45–46.

³¹ Vgl. GILBERT 2014, 23–37.

³² S.o. S. IX–X.

³³ Zum Problem s.o. S. 3 mit Anm. 3.

3. Ein weisheitliches Lehr- und Lebensbuch des hellenistischen Judentums

In seiner Endgestalt bzw. seinen Endgestalten³⁴ bildet das im 2. Jh. v.Chr. entstandene Sirachbuch ein weisheitliches Lehr- und Lebensbuch, das die literarische Tradition der israelitisch-jüdischen Spruchweisheit im Kontext des Hellenismus in einer eigenständigen Weise zu einer Großkomposition ausbaut. Unter den Leitworten „Gesetz“, „Weisheit“ und „Bildung“ zielt das Buch auf eine Bestimmung und Bewahrung jüdischer Identität in der Spannung von Tradition und Innovation.

3.1 Eine kreative und synthetisierende Rezeption der jüdischen Tradition

Für das Sirachbuch haben die Tora und die prophetischen Bücher, die sich in der (späteren) Hebräischen Bibel und in der Septuaginta finden, bereits einen quasikanonischen Rang. Es setzt den konsequenten Jhwh-Monotheismus, der sich in späten Schichten des Deuteronomiums (Dtn 4) und des Jesajabuchs anbahnt (Jes 44; 45), voraus: Jhwh erscheint als der einzige und alleinige Gott, welcher der Vielfalt der paganen hellenistischen Götter gegenübersteht, selbst wenn diese jeweils als „ein Gott“ oder als „Allgottheit“ verehrt werden, wie Zeus, Isis oder Sarapis.

In besonderer Weise rezipiert das Sirachbuch das Deuteronomium, aus dem es die Vorstellung von der Entscheidungsfreiheit des Menschen, die Hochschätzung der schriftlichen Tora und die Ansätze zur Identifikation von Weisheit und Tora entnimmt.³⁵ So ist die Identifikation der kosmischen Weisheit mit dem jüdischen Gesetz letztlich eine Weiterführung von Dtn 4 und Dtn 30. Die Verbindung der Weisheit mit der Geschichte Israels basiert auf der biblischen Überlieferung, wie sie sich im Pentateuch und den Vorderen Propheten niedergeschlagen hat.

Die Hochschätzung des Jerusalemer Tempelkultes und des aaronisch-zadokidischen Hohepriesters, der der vollmächtige Ausleger der Tora ist (Sir 45,17) und im Gottesdienst den göttlichen Segen vermittelt (Sir 50,20–21), verdankt sich priesterlich-theokratischen Vorstellungen, wie sie sich in der priesterschriftlichen Pentateuchquelle (P/P^s), aber auch in der chronistischen Konzeption von Tempel, Kult und Priesterschaft finden.³⁶

Im Kontext des weisheitlichen Diskurses über die Leistungsfähigkeit menschlicher Weisheit und die Gerechtigkeit Gottes steht das Sirachbuch für eine konservative Position. So lässt sich seine Hochschätzung

³⁴ Zum Problem s. o. Abschnitt 2, S. 4–10.

³⁵ Siehe dazu VEIJOLA 2008, 144–164; BEENTJES 2017, 103–123.

³⁶ Vgl. 1 Chr 16; 2 Chr 3,1–5; 7,8–10; 30; 31,2–19; 35,1–19.

menschlicher Weisheit und seine strikte Verteidigung der Gerechtigkeit Gottes auch als eine Kritik an der kritischen Weisheit, wie sie sich im Hiobbuch und bei Kohelet findet, lesen.³⁷

Insgesamt erweist sich das Sirachbuch auch als eine Auslegung der traditionellen Schriften Israels.³⁸ Hierbei finden sich in den unterschiedlichen Textformen mitunter ganz eigene intertextuelle Bezüge zu Schriften des frühen Judentums – und im Fall des lateinischen und syrischen Sirachbuchs zu Schriften des frühen Christentums. Die Art und Weise, wie das Sirachbuch (in seinen verschiedenen Gestalten) Schriftauslegung betreibt, fügt sich zur grundsätzlichen Funktion des Buchs, jüdische (dann auch christliche) Identität in der hellenistisch-römischen Welt zu stiften und zu sichern.

3.2 Eine kritische Auseinandersetzung mit hellenistischer Literatur, Kultur und Religion

Stärker noch als das im 3. Jh. v. Chr. entstandene alttestamentliche Predigerbuch (Kohelet) spiegelt das Sirachbuch das Vordringen griechischer philosophischer, pädagogischer und religiöser Vorstellungen.

Das Sirachbuch kennt wohl mindestens in seiner griechischen Gestalt kosmologische Spekulationen der Stoa, zumindest in populärer Form. Zwar ist keine literarische Abhängigkeit von stoischen Texten nachweisbar, insofern etwa wörtliche Zitate vorlägen. Es finden sich aber tendenzielle Berührungen im Blick auf die Vorstellung der göttlichen Vorsehung (*πρόνοια*; *providentia*) und des Gedankens der zweckmäßigen, vernünftigen Einrichtung der Welt (vgl. Sir 39,12–35).³⁹ Im Gegensatz zum stoischen Modell eines weltimmanenten göttlichen Prinzips hält das Sirachbuch am traditionellen jüdischen Schöpfungsglauben fest und spricht demgemäß von Gott als dem Schöpfer (Sir 42,15–43,33). Gott und Welt, Gott und Mensch sind zwar aufeinander bezogen, bleiben aber grundsätzlich voneinander unterschieden: Denn Gott ist größer als alle seine Werke (Sir 43,28).

Punktuell finden sich Anklänge an die *Ilias* und die *Odyssee*, an die Spruchdichtung des Theognis von Megara (6. Jh. v. Chr.) und des Me-

³⁷ Siehe dazu MARKO MARTTILA in diesem Band sowie speziell zum Verhältnis zwischen dem Sirachbuch und dem Hiobbuch REITERER 2007, 345–377, bzw. zum Verhältnis zwischen dem Sirachbuch und Kohelet GILBERT 2014, 311–329, und J. CORLEY, „Qohelet and Sirach: A Comparison“, in: N. CALDUCH-BENAGES (Hg.), *Wisdom for Life. FS M. Gilbert*, BZAW 445 (Berlin/Boston 2014) 145–155.

³⁸ Siehe dazu den Beitrag von BURKARD M. ZAPFF in diesem Band sowie speziell im Blick auf die Gebete im Sirachbuch die Studie von ŁOPUCH 2023.

³⁹ Vgl. Diog. Laert. VII 147; siehe dazu ausführlich WICKE-REUTER 2000 sowie knapp KAISER 2003a, 293–303; 2008, 62–86, und kritisch dazu MARKUS ASPER sowie MARKO MARTTILA in diesem Band, S. 319–339 und S. 370–374.

ander sowie an die alexandrinische Dichterschule und die hellenistische Lehrdichtung (Aratos von Soloi).⁴⁰

Schließlich zeigen sich – wie auch für das Buch der Sprüche und für Kohelet – Parallelen zu ägyptischen Lebenslehren, darunter besonders zur *Lehre des Ani* (zwischen 1530/1377 v. Chr.), zur *Lehre des Amenemope* (um 1100 v. Chr.), zur *Lehre des Anch-Scheschonki/Chascheschonqi* (4. Jh. v. Chr.) und zum *Großen Demotischen Weisheitsbuch/Phibis* (*Papyrus Insinger*, 4./3. Jh. v. Chr.).⁴¹ Im Mittelpunkt des weit verbreiteten, wohl auch auf griechische Weisheit wirkenden *Großen Demotischen Weisheitsbuchs* stehen das ethische Ideal des Bewahrens der goldenen Mitte und die Gerechtigkeit Gottes, der als die alles bestimmende, dabei unerforschliche Größe und als Spender allen menschlichen Geschicks erscheint.⁴² Das Lob des Schreibers in Sir 38,24–39,11 berührt sich mit einer entsprechenden Würdigung in der bis in die ptolemäische Zeit tradierten *Lehre des Cheti* Kap. 4 (2200/2040 v. Chr.) und des *Papyrus Chester Beatty IV* Kap. 2 (13./12. Jh. v. Chr.).⁴³

Weitere Abschnitte, an denen sich die Prägung des Sirachbuchs durch den Hellenismus ablesen lässt, sind die Hinweise zum Verhalten bei einem Gastmahl/Symposion (Sir 31,12–32,13), die Hochschätzung des Bildungsreisens (Sir 34,9–13; 39,4) und die Wertschätzung des Arztes (Sir 38,1–15).

Dabei ist jedoch noch einmal darauf hinzuweisen, dass die Bezüge zu paganer Literatur und Bildung der hellenistischen Zeit jeweils auch differenziert für die unterschiedlichen Versionen des Buchs, nicht zuletzt wegen der unterschiedlichen Entstehungszeiten und Entstehungsorte, zu erheben sind.

4. Das Sirachbuch im Spiegel seiner Entstehung im 2. Jahrhundert v. Chr.

Das Sirachbuch gehört zu *den* biblischen Werken, die sich am genauesten datieren lassen. Der Prolog zur griechischen Übersetzung bietet die historische Information, dass der Enkel Ben Siras im 38. Jahr des Königs Euergetes (wohl aus Jerusalem) in die ägyptische Weltstadt Alexandria kam. Mit diesem Euergetes kann nur Euergetes II., d. h. Ptolemaios VIII. Physkon, gemeint sein, der zwischen 170 und 164 v. Chr.

⁴⁰ Siehe dazu KAISER 1985, 146–152, sowie die Zusammenstellung von entsprechenden Parallelen in KAISER 2005, 157–191.

⁴¹ Alle übersetzt bei BRUNNER 1988; zur *Lehre des Anch-Scheschonki* und zum *Großen Demotischen Weisheitsbuch* siehe auch HOFFMANN/QUACK 2018, 272–334.

⁴² Vgl. Sir 18,1–14; 33,7–15; 42,15–43,33.

⁴³ Übersetzt bei BRUNNER 1988, 155–168. 218–230.

zusammen mit seinem Bruder Ptolemaios VI. Philometor regierte und von 146/145–117 v. Chr. Alleinherrscher über das Ägypten und einzelne griechische Inseln umfassende Ptolemäerreich war. Damit ergibt sich als Jahr der Ankunft des Enkels in der ägyptischen Diaspora das Jahr 132 v. Chr. Setzt man für eine Generation in der Antike ungefähr 30 Jahre an,⁴⁴ so ergibt sich als Abfassungszeit des hebräischen Originals des Sirachbuchs das erste Viertel des 2. Jh. v. Chr.

Das hebräische Sirachbuch und seine erste Übersetzung ins Griechische fallen damit in das für die Geschichte des antiken Judentums so bedeutende 2. Jh. v. Chr. Dessen zeitgeschichtliche Eckpunkte bilden die im Rahmen des Fünften Syrischen Krieges (202–195 v. Chr.) erfolgte Ablösung der ptolemäischen Oberherrschaft über Syrien-Palästina durch die Seleukiden 198 v. Chr. und die nach dem Niedergang der seleukidischen Hegemonie erkämpfte Einrichtung eines souveränen jüdischen Königiums unter den Hasmonäern 104 v. Chr., womit erstmals nach dem Untergang des davidischen Reichs 587 v. Chr. wieder ein selbstständiger jüdischer Staat existierte.

Schon in seiner hebräischen Gestalt, verstärkt dann in der griechischen Übersetzung des Enkels, gehört das Sirachbuch zu den frühen jüdischen Zeugnissen für den radikalen kultur- und sozialgeschichtlichen Wandel, welche die sich im Gefolge Alexanders des Großen (356–323 v. Chr.) über den gesamten Vorderen Orient ausbreitende Hellenisierung aller Lebensbereiche mit sich brachte.⁴⁵ Ben Sira lebt in einer städtebaulich, kulturell und mental von paganen griechischen Vorstellungen durchdrungenen Welt. Dies schlägt sich deutlich und unbestritten in seinem Werk nieder; für die in der hellenistischen multiethnischen und multireligiösen Metropole Alexandria entstandene Übersetzung gilt das verstärkt. Gleichzeitig prägen autochthone Traditionen Ägyptens und Syriens weiterhin die Kultur Palästinas.

In den Bitten um Weisheit und Frieden für das zadokidische Priestertum (Sir 45,26; 50,23–24) sowie im Gebet um die Rettung Zions (Sir 36,1–22) spiegeln sich möglicherweise die Konflikte zwischen dem Hohepriester Onias III. und dem seleukidischen Herrscher Seleukos IV. (189–175 v. Chr., vgl. 2 Makk 3–4; Dan 11,20) wider.⁴⁶ Sentenzen zu wechselnder politischer Herrschaft erhalten vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen zwischen Ptolemäern und Seleukiden um die syrisch-palästinische Landbrücke eine besondere Plausibilität (Sir 10,5–10).⁴⁷ Von der Absetzung des zadokidischen Hohepriesters Onias III.

⁴⁴ Vgl. dazu auch Herodot, der mit $33\frac{1}{3}$ Jahren rechnet (*Hist.* 2,142).

⁴⁵ Vgl. COLLINS/STERLING 2001; KUHNEN 2004.

⁴⁶ Vgl. MARBÖCK 1995, 149–166.

⁴⁷ B. C. GREGORY, „Historical Candidates for the Fallen King in Sirach 10,10“, *ZAW* 126 (2014) 589–591.

und von den Verboten zur Ausübung der jüdischen Religionspraxis unter Antiochos IV. Epiphanes (175–164 v.Chr.), die zur Plünderung des Jerusalemer Tempelschatzes und zur vorübergehenden Weihung des Jerusalemer Jhwh-Tempels für Zeus Olympios sowie schließlich zum Aufstand der Makkabäer 165 v.Chr. führten,⁴⁸ scheint Ben Sira noch nichts zu wissen. Sein Werk wird daher vor 175 v.Chr. entstanden sein. Auf diese Zeit führen auch der Lobpreis auf den Hohepriester Simon II., der etwa von 218 bis 192 v.Chr. im Amt war (vgl. 3 Makk 2,1; Josephus, *Ant.* XII,4), und der von diesem durchgeführten Bau- und Restaurierungsarbeiten in Jerusalem (Sir 50,1–4). Einen unmittelbaren zeitgeschichtlichen Reflex stellt wohl auch Ben Siras antisamaritanische Einstellung dar, wie sie sich in dem Fluchwunsch gegen Edomiter, Philister und die „Bewohner von Sichem“ (Sir 50,25–26) sowie in der Abwertung der Geschichte des Nordreichs im „Lob der Väter“ (Sir 47,23–25) zeigt. Für den griechischen Übersetzer liegen diese Ereignisse ebenso wie die Einrichtung eines jüdischen Tempels in Leontopolis (*tell el yehūdiye*, 32 km nördlich von Kairo) von dem im Exil befindlichen Onias IV. in der Zeit des ägyptischen Herrschers Ptolemaios VI. Philometor (181–145 v.Chr.)⁴⁹ und der Sechste Syrische Krieg (169–168 v.Chr.) dann schon rund eine Generation zurück.

5. Ein Autor – viele Autoren?

Auch wenn sich das ursprüngliche Sirachbuch als das Werk eines Verfassers gibt, finden sich zahlreiche Indizien für die Annahme, dass es zumindest nicht in einem Zug geschrieben wurde. Für diese Annahme sprechen erstens die formale Unausgewogenheit zwischen den Kleinkompositionen und Sentenzensammlungen in den Kapiteln 1–23 und 25–41 einerseits und den durchstrukturierten Großkompositionen in den Kapiteln 24 und 42–51 andererseits, zweitens die erheblichen textlichen Differenzen zwischen den antiken hebräischen, griechischen, syrischen und lateinischen Versionen, drittens mehrfach eingestreute biographische Stücke⁵⁰ und die zwei Abschlüsse in 50,27–29 und 51,30 (H) sowie viertens teilweise sehr harte thematische Übergänge.⁵¹ Allerdings steht die eigentliche redaktionsgeschichtliche Forschung des Sirachbuchs noch am Anfang. Zumeist wird der Grundbestand der hebräi-

⁴⁸ 1 Makk 1,16–28,54; 2 Makk 5,15–16; 6,2; Dan 11,31; 12,11. Zur Beschreibung des Makkabäeraufstandes siehe 1 Makk 1,16–4,61; 2 Makk 5,1–10,28; Josephus, *Ant.* XII,5–7.

⁴⁹ Siehe dazu Josephus, *Ant.* XIII,3,1–3, der in der Einrichtung eines jüdischen Tempels in Leontopolis eine Erfüllung von Jes 19,18 erblickte.

⁵⁰ Vgl. Sir 16,24–25; 24,30–34; 33,16–18; 39,12–13.

⁵¹ Z. B. in Sir 15,20/16,1; 36,22/36,23; 38,23/38,24.

schen Kurzfassung (H-I), sofern sie durch die griechische Kurzfassung (G-I) bestätigt wird, im Wesentlichen auf Ben Sira zurückgeführt und die Disparatheit des Textes kompositionsgeschichtlich erklärt. D.h. Ben Sira habe vorgefertigte weisheitliche und hymnische Texte sowie eigene Kleinkompositionen kombiniert und in mehreren Schüben ediert.

Vor allem drei Texte stehen im Verdacht, jüngere Zusätze zu sein: erstens das Gebet um die Errettung des Zion (Sir 36,1–22), das einzelne Elemente eines kollektiven Klage- und Bittpsalms aufweist, eine spezifische Jerusalem-Zion-Theologie vertritt⁵² und eine sonst im hebräischen Buch kaum greifbare eschatologische Komponente enthält,⁵³ zweitens das nur in MsB erhaltene liturgische Danklied in Sir 51,12a–o sowie drittens das alphabetische Akrostichon in Sir 51,13–29(30a–b). Ob mit weiteren eschatologisch orientierten Glossen zu rechnen ist, hängt von der Interpretation der entsprechenden Textstellen und von der grundsätzlichen Verhältnisbestimmung von Weisheit und Eschatologie ab. In der frühjüdischen Weisheit bilden jedenfalls Weisheit und Eschatologie keine Gegensätze. Dies belegen alttestamentliche Texte (Spr 2; Ps 37; SapSal 1–6) und aus Qumran bekannte weisheitliche Schriften (vgl. 4QInstr; 4QMyst).⁵⁴

Einen Anfang für die eigentliche redaktionsgeschichtliche Arbeit am Sirachbuch stellt das von Jeremy Corley skizzierte Blockmodell dar.⁵⁵ Corley vergleicht den Aufbau des Buchs mit dem der alttestamentlichen Bücher Proverbien und Hiob, des *Großen Demotischen Weisheitsbuchs*, der Sentenzensammlung des Theognis von Megara sowie der vormakkabäerzeitlichen Passagen im frühjüdischen Ersten Henochbuch. Anhand formaler Kriterien entwickelt er eine fünfstufige Wachstums-geschichte, die sich im Wesentlichen als eine einfache Addition von Textblöcken darstellt.⁵⁶ Zu klären bleibt aber, inwieweit mit buchübergreifenden Redaktionen, die quer zu einzelnen Blöcken des Buchs liegen, zu rechnen ist.

⁵² Sir 36,18–19 vgl. Sir 24,11; 49,6; Jes 61–62; Tob 13,16–17(18); 14,5; 11QPs^a XXII:1–15 (MAIER 1995, I, 337).

⁵³ Sir 36,10 vgl. Dan 8,19; 11,35; 12,9–13; Hab 2,3; Ps 102,14; siehe auch die Beiträge von MARKO MARTILA und WERNER URBANZ in diesem Band, S. 392–394 und S. 409–414.

⁵⁴ B.G. WRIGHT/L.M. WILLS (Hg.), *Conflicted Boundaries in Wisdom and Apocalypticism*. SBL.SS 35 (Atlanta 2005); COLLINS 2005, 159–180; J.-S. REY, *4QInstruction: sagesse et eschatologie*. STDJ 81 (Leiden/Boston 2009); GOFF 2007, 9–68.69–103.

⁵⁵ CORLEY 2008, 21–47.

⁵⁶ A: Sir 1,1–23,17 + 51,13–30; B: + Sir 24,1–32,13; C: + Sir 32,14–38,23; 51,1–12; D: + Sir 38,24–43,33; E: + Sir 44,1–50,24; 50,25–26; 50,27–29.

6. Literarische Formen und Form des Sirachbuchs

Das Sirachbuch präsentiert sich in seinem Grundbestand durchgehend als Poesie. So bilden in der Regel zwei, gelegentlich auch drei stilistisch und inhaltlich eng zusammengehörende Sätze (oder Satzteile) eine poetische Einheit („Vers“). Das Buch weist also das für die gesamte althebräische Dichtung prägende Phänomen des *parallelismus membrorum* auf, das sich auch in der ägyptischen, akkadischen, sumerischen und ugaritischen Poesie findet und das von den antiken Übersetzern (weitestgehend) bewahrt wird.⁵⁷ Zur poetischen Prägung des Buchs gehört eine Vielzahl von Stilmitteln, rhetorischen Figuren und Metaphern.

Legt man für die Beschreibung des Aufbaus des Buchs die griechische Version zugrunde, da diese die älteste vollständig erhaltene Fassung bietet, so erscheint das Werk als eine Zusammenstellung von weisheitlichen Sprüchen (Sentenzen/Gnomen), Lehrreden, Gebeten und (Lehr-)Gedichten, die teilweise nach bestimmten Themen angeordnet sind, teilweise aber auch lose nebeneinander stehen.

Umfangreichere und deutlicher strukturierte Einheiten finden sich vor allem in der zweiten Hälfte des Buchs. Dazu gehören erstens das große Gedicht auf die (personifizierte) Weisheit in Sir 24, zweitens ein Lob des Schreibers in 38,24–39,11, drittens ein ausführlicher Hymnus auf den Schöpfer in Sir 42,15–43,33 und viertens das in sich geschlossene „Lob auf die Väter“ (*laus patrum*), eine an biblischen Einzelfiguren orientierte Geschichte Israels, in Sir 44–49,50. Als Rahmen dienen ein Gedicht auf die Weisheit (Sir 1) und ein Aufruf, Gott auch in Notzeiten treu zu sein (Sir 2), sowie ein aus verschiedenen Gattungselementen zusammengesetzter Schluss in Sir 50,25–51,30.

Orientiert man sich zudem an textgliedernden Elementen wie der Lehreröffnungsformel („Hört!“, vgl. Sir 3,1; 33,19; 39,13)⁵⁸ oder der direkten Anrede des Schülers („Mein Sohn“, vgl. Sir 3,17; 6,18), lässt sich das Buch – abzüglich des Prologs zur griechischen Übersetzung – insgesamt in *neun* große Blöcke gliedern (I–IX).⁵⁹ Im kompositionellen und gedanklichen Zentrum des Buchs steht das Selbstlob der Weisheit in Sir

⁵⁷ Zur Poetik des Sirachbuchs und dessen Neuerungen im Blick auf ältere hebräische Poesie siehe REYMOND 2004, zur besonderen Metaphorik siehe exemplarisch CALDUCH-BENAGAS 2021, 69–83. 124–141.

⁵⁸ Vgl. auch im Singular: „Höre!“ in Sir 6,23; 16,24; 31,22.

⁵⁹ Vgl. KAISER 2005, 6. Zu einer Gliederung in acht Teile siehe z.B. CORLEY 2008: I: Sir 1,1–4,10; II: 4,11–6,17; III: 6,18–14,19; IV: 14,20–23,27; V: 24,1–32,13; VI: 32,14–38,23; VII: 38,24–43,33; VIII: 44,1–50,24 mit einem Anhang in 50,25–51,30.

24.⁶⁰ Eine Art Refrain bieten Einzelworte und längere Mahnungen zur „Gottesfurcht“.⁶¹

	[0	Der Prolog zur griechischen Übersetzung]	
I	1,1–2,18	Eröffnung: Ursprung und Wesen der Weisheit 1,11–2,18 <i>Aufruf zu Gottesfurcht und Gottvertrauen</i>	A
II	3,1–6,17	Ethische Mahnungen 4,11–19 <i>Die Lehre der Weisheit</i>	
III	6,18–14,19	Ethische Mahnungen 6,18–37 <i>Die Suche nach Weisheit</i> 10,19–24 <i>Mahnung zur Gottesfurcht</i>	
IV	14,20–23,27	Ethische Mahnungen 14,20–15,10 <i>Die Gaben der Weisheit</i> 17,1–18,33 <i>Gott als gerechter Schöpfer</i> 21,6.11 <i>Mahnung zur Gottesfurcht</i> 22,27–23,6 <i>Gebet um Beherrschung von Zunge und Begehren</i>	
V	24,1–33,18	Reflexionen über das Wirken der Weisheit in der Welt 24,1–29 <i>LOB DER WEISHEIT UND IHRE IDENTIFIKATION MIT DER TORA</i>	B
VI	33,19–39,11	Reflexionen über den wahren Weisen 36,1–22 <i>Gebet um Rettung Zions</i>	
VII	39,12–43,33	Reflexionen über die Schöpfungsordnung und die Gerechtigkeit Gottes 40,18–27 <i>Mahnung zur Gottesfurcht</i> 42,15–43,22 <i>Lobpreis der Schöpfermacht und Herrlichkeit Gottes</i>	C
VIII	44,1–50,24	Das Lob der Väter	
IX	50,25–51,30	Schluss 51,1–12 <i>Dankgebet eines Einzelnen</i>	

Einen alternativen Gliederungsvorschlag für den Makrotext bietet Johannes Marböck (2010), der ausgehend von der Schlüsselstellung von Sir 24 eine Dreigliedrigkeit annimmt (Teil A: 1,1–23,27, Teil B: 24,1–42,14, Teil C: 42,15–51,30): Während die weisheitlichen Lehren in Teil A stärker den Einzelnen im Kontext seiner sozialen und religiösen Kontexte in den Blick nehmen, dominiere in den Teilen B und C eine kosmologische und eine geschichtliche Perspektive, mithin eine stärker

⁶⁰ Zu Sir 24 siehe die grundlegende Studie von MARBÖCK 1999 sowie GILBERT 2014, 143–164, und B. JANOWSKI, „Gottes Weisheit in Jerusalem. Sirach 24 und die biblische Schekina-Theologie“, in: H. LICHTENBERGER/U. MITTMANN-RICHERT (Hg.), *Biblical Figures in Deutero-canonical and Cognate Literature*. DCLY 2008 (Berlin/New York 2009) 1–29.

⁶¹ Sir 1,11–2,18; 10,19–24; 19,20; 21,6.11; 40,18–27.

theologische Betrachtung, insofern Gott als der Schöpfer und die Geschichte des Gottesvolkes thematisiert werden.⁶²

7. Eine Leseanweisung für Freunde der Weisheit – Der Prolog zur griechischen Übersetzung

Die griechische Fassung wird mit einem vom Enkel Ben Siras verfassten Prolog eröffnet (Prol./Sir 0). Dieser Prolog ist auch in der lateinischen, nicht aber in der syrischen Version enthalten. Er ist nicht nur für die Datierung des Sirachbuchs bedeutsam, sondern für die Literatur- und Kulturgeschichte des antiken Judentums insgesamt.

Der Prolog verweist dreimal ausdrücklich auf das jüdische „Gesetz“ (νόμος), die „Propheten“ und „die übrigen Schriften“. Damit ist die aus *Tora*, *Neviim* und *Ketuvim* bestehende Sammlung der heiligen Schriften des Judentums (*Tanach*) gemeint. Die Notiz gibt so zu erkennen, dass zumindest der wesentliche Bestand eines jüdischen Kanons um 130 v. Chr. feststeht.⁶³ Offen ist lediglich die Frage nach dem genauen Umfang des dritten Kanonteils, da der Enkel unspezifisch von „den übrigen Schriften“ spricht. Weiterhin wird im Prolog der aus „Gesetz“, „Propheten“ und „Schriften“ bestehende Kanon als eine Quelle von Bildung (παιδεία) und Weisheit (σοφία) bezeichnet. Damit wird einerseits das erstmals in Dtn 4 belegte Verständnis von der Tora als dem Ursprung der Weisheit fortgeschrieben. Andererseits wird dem jüdischen Selbstverständnis, (göttliche) Weisheit zu besitzen und diese über Israel an die Welt zu vermitteln, Ausdruck gegeben, wie es dann im Korpus des Sirachbuchs selbst entfaltet wird. Kulturgeschichtlich wird hier der weise und fromme Jude in das Ideal eines griechischen Philosophen eingeschrieben, der selbst nach Erkenntnis strebt und Erkenntnis lehrt (φιλομαθής, Prol. 13).⁶⁴ Damit charakterisiert der Enkel seinen Großvater entsprechend dem Selbstporträt in Sir 24,30–34 (vgl. 51,13–30) und gemäß dem Lob des Schriftgelehrten (רסופר, γραμματέυς) in Sir 38,24–39,11 als einen jüdischen Philosophen, der Bildung vermitteln will. Jüdische Religion wird hier zu einer Bildungsinstitution.⁶⁵ Ziel der Bildung ist die Unterweisung in der Tora, die – entsprechend Dtn 30 und einzelner Formulierungen im Ezechielbuch⁶⁶ – als „Gesetz des Le-

⁶² MARBÖCK 2010, 27.

⁶³ WITTE 2015, 39–58.

⁶⁴ Vgl. den Begriff der φιλομαθία „Wissbegierde“ bei Platon, *Tim.* 90b, und Aristoteles, *NE* 1117b29.

⁶⁵ Zum Bildungskonzept des Sirachbuchs siehe ausführlich UEBERSCHAER 2007.

⁶⁶ Vgl. Ez 18*; 20*.

bens“ gilt (Sir 17,11 [G]; 45,5).⁶⁷ Der Enkel nimmt so die von Ben Sira angebahnte und in Sir 17 (G), 24 (G) und 45,1–5 entfaltete Korrelation von Weisheit und Gesetz,⁶⁸ Bildung und Tora, programmatisch vorweg. Er gibt seiner jüdischen Leserschaft einen hermeneutischen Schlüssel nicht nur zum Verstehen des von ihm übersetzten Werks, sondern auch der eigenen Identität in der multikulturellen und globalisierten Welt des Hellenismus.

Schließlich thematisiert der Prolog in Gestalt der Bitte des Enkels, Nachsicht mit seiner Übersetzung zu haben, grundsätzliche Probleme, die jede Übertragung eines Textes aus einer Sprache in die andere und aus einem kulturellen Kontext in einen anderen mit sich bringt.⁶⁹ Zutreffend bemerkt der Enkel, dass es keine „eins-zu-eins-Übersetzung“ (ισοδυναμέω, Prol. 21) geben kann. Damit weist er zugleich auf eine spezifische Problematik der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel, der Septuaginta hin, deren Anfänge wohl in Alexandria im 3. Jh. v. Chr. liegen und die das umfangreichste Übersetzungsunternehmen der gesamten Antike darstellte. Sollten sich die übersetzungstechnischen Bemerkungen des Enkels in Prol. 20–26 unmittelbar auf die Septuaginta beziehen, wäre der Prolog auch ein wichtiger Beleg dafür, dass die bzw. eine griechische Übersetzung der *Tora* und der *Neviim* spätestens um 130 v. Chr. vorlag.

Anstelle dieses (ursprünglichen) auf den Enkel Ben Siras zurückgehenden Prologs findet sich in der griechischen Minuskel 248 (13. Jh.) ein Vorwort, in dem der Traditionsprozess des mit der Überschrift „Weisheit des Jesus des Sohnes Sirachs“ versehenen Buchs beschrieben wird. Demzufolge habe der auf Hebräisch schreibende Autor namens *Jesus* Sprüche von Weisen gesammelt, selbst weisheitliche Sentenzen verfasst und beides zu einem Werk zusammengestellt. Dieses habe er seinem Sohn *Sirach* übergeben und dessen Sohn *Jesus* habe den überlieferten Text in eine harmonische Ordnung gebracht und es unter dem Namen „Weisheit“, verbunden mit seinem eigenen Namen, dem seines Vaters und seines Großvaters, ediert. Als Inhalt des Buchs werden zutreffend Sprüche, Rätsel, Gleichnisse, Geschichten von gottgefälligen Männern, ein Gebet und ein Hymnus angegeben. Als Zeitalter wird die Epoche nach der „Babylonischen Gefangenschaft“, der „Rückkehr aus dem Exil“ und nach „fast allen Propheten“, also die persische Zeit, angegeben. Als geistiger

⁶⁷ WITTE 2015, 109–121. Verwandte Konzeptionen finden sich in Ps 19; 119; Spr 6,23; Bar 4,1 und PsSal 14,2 sowie in einzelnen Schriften aus Qumran (5Q525 [Maier 1995, II, 689–698]).

⁶⁸ Siehe dazu auch F. V. REITERER, „Das Verhältnis der חכמה zur תורה im Buch Ben Sira. Kriterien zu gegenseitiger Bestimmung“, in: XERAVITS/ZSENGELLÉR 2008, 97–133.

⁶⁹ Siehe dazu B. G. WRIGHT, „Why a Prologue? Ben Sira’s Grandson and his Greek Translation“, in: S. PAUL u. a. (Hg.), *Emanuel. Studies in the Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls*. FS E. Tov. VT.S 94 (Leiden u. a. 2003) 633–644, und S. KREUZER, „Der Prolog des Buches Ben Sira (Weisheit des Jesus Sirach) im Horizont seiner Gattung – Ein Vergleich mit dem Euagoras des Isokrates“, in: J.-F. ECKHOLDT u. a. (Hg.), *Geschehen und Gedächtnis. Die hellenistische Welt und ihre Wirkung*. FS W. Orth. Antike Kultur und Geschichte 13 (Münster 2009) 135–160.

Vorläufer wird Salomo genannt. Dieser Prolog stammt aus der fälschlich dem Kirchenvater Athanasius (gest. 373 n. Chr.) zugeschriebenen „Synopsis der Heiligen Schrift“.

8. Die Weisheit als Mitte des Kosmos und als Mittel des Lebens

Einzelne, für die Gesamtkomposition und die Theologie des Sirachbuchs wichtige Gedichte beschreiben bildreich die Herkunft, den Charakter und die Rolle der Weisheit (חכמה, σοφία).⁷⁰ In ähnlicher Weise wie in Hi 28, Spr 8 oder Bar 3–4 wird die Weisheit hier als eine personifizierte, kosmische Größe charakterisiert, die von Gott erschaffen wurde (Sir 1,9 [G]). Sie repräsentiert einerseits wie die ägyptische Ma'at die kosmische Schöpfungsordnung. Andererseits ist sie ein Geschenk für diejenigen, die Gott lieben (Sir 1,10 [G]), d. h. für diejenigen, die seine Gebote, wie sie im Deuteronomium formuliert sind, halten.

Ein Spezifikum von Sir 24 (G) ist die Identifikation der kosmischen Weisheit mit der von Gott am Sinai offenbarten, dort Schrift gewordenen und am Tempel in Jerusalem aufbewahrten Tora (Sir 24,23). So sind die Weisheit und das jüdische Gesetz die Brücke zwischen Gott und Mensch (Sir 24). Der Dreiklang von Weisheit, Tora und Jerusalemer Tempel bündelt die wesentlichen Traditionen und theologischen Vorstellungen des Sirachbuchs. Er verdeutlicht *in nuce* dessen Charakter als einer gewaltigen theologischen Synthese aus weisheitlicher, priesterlicher, prophetischer, rechtlicher und geschichtlicher Überlieferung des antiken Judentums.

Insofern die Beschreibung der personifizierten Weisheit in Sir 24 auch auf Elemente der im hellenisierten Ägypten beliebten Gattung der *Isis-Aretalogie* zurückgreift, zeigt sich die kulturelle Verbundenheit mit der paganen Umwelt. Aspekte, die in der hellenistischen Isis-Verehrung der Göttin zugewiesen werden, sind in Sir 24 auf die Weisheit angewandt. Doch während Isis in den zeitgenössischen Aretalogien als selbständige Göttin auftritt,⁷¹ ist die Weisheit des Sirachbuchs ein Geschöpf des einen und einzigen Gottes Jhwh, das sich in der Tora materialisiert.

⁷⁰ Sir 1,1–10; 4,11–19; 6,18–37; 14,20–15,10; 24,1–29.

⁷¹ Die griechischen Texte bietet TORRI 1985 (Nr. 1–7; 18–25), eine deutsche Übersetzung A. Jördens in TUAT.NF 7 (2013) 273–295.

9. Anleitungen zu einem gerechten Sozialverhalten

9.1 Die Gottesfurcht und der Dekalog als Voraussetzung eines gerechten Sozialverhaltens

Für das Sirachbuch ist die wesentliche Haltung menschlichen Lebens die der Gottesfurcht (Sir 1,11–2,18). Diese soll menschliches Verhalten in allen Lebenssituationen kennzeichnen. Dabei spiegelt sich in den einzelnen Sentenzen und Lehrreden, vor allem im Bereich von Sir 3,1–23,27 und von 25,1–39,11, eine Verbindung der Weisheit mit der Gottesfurcht (יִרְאַת אֱלֹהִים, φόβος θεοῦ), wie sie auch im alttestamentlichen Buch der Sprüche vertreten wird. Auch für das Sirachbuch gilt, dass die Furcht Gottes „der Anfang der Weisheit“ ist (Sir 1,14 [G], vgl. Spr 1,7; 9,10). Dementsprechend besteht zwischen der Weisheit und der Gottesfurcht eine Wechselbeziehung: Wer Gott fürchtet, der erhält Weisheit – wer weise ist, der fürchtet Gott. In diesem Sinn schenkt die Weisheit Leben, d.h. sie lässt einen Sinn im Leben entdecken (Sir 4,11–19). Die Ermahnungen des Sirachbuchs zielen daher darauf, die Weisheit lebenslang zu suchen.⁷² Die lebenslange Suche nach Weisheit entspricht dem lebenslangen Studium der Tora (Sir 14,20).

Weisheit und Gottesfurcht verwirklichen sich im Leben des Einzelnen, wenn sich dieser in Familie und Gesellschaft der jüdischen Tradition entsprechend verhält, d.h. wenn er sich an den ethischen Normen ausrichtet, wie sie die Tora, zumal im Dekalog (Ex 20,2–17; Dtn 5,6–21), vertritt. So gelten weite Teile des Sirachbuchs der Ermahnung und der Einschärfung der jüdischen Sozialethik. Das Sirachbuch steht damit in der grundsätzlichen Linie der israelitisch-jüdischen Weisheit, die sich von ihren Anfängen an hinsichtlich ihrer edukativen und pädagogischen Ausrichtung als ein gesellschaftliches Orientierungswissen⁷³ und als Erziehung zum rechten Verhalten in der Gemeinschaft artikuliert.

9.2 Jüdisches Leben in Zeiten des Umbruchs

In den konkreten Ermahnungen des Sirachbuchs und in den angesprochenen ethischen Themenfeldern, vor allem im Bereich des Verhaltens der Geschlechter und der Generationen untereinander, spiegeln sich die kulturellen und sozialen Umbrüche der Entstehungszeit des Sirachbuchs. Charakteristisch dafür ist zunächst die Mahnung *Vater und Mutter zu ehren* (Sir 3,1–16; 7,27–31).⁷⁴ Entsprechend dem Elternehrgebot

⁷² Sir 6,18–37; 40,23; 51,13–30.

⁷³ Zur Differenzierung der Weisheit zwischen edukativem und kosmotheistischem Wissen siehe SCHIPPER 2018, 19–23.

⁷⁴ Vgl. Spr 1,7–8; 4Q416 Frgm. 2 III,15–17 (MAIER 1995, II, 434; syrMen 9–10 [OTP II, 592]); PsPhok 8 (WILSON 2005, 82).

des Dekalogs (Ex 20,12; Dtn 5,16) wird die soziale und intellektuelle Achtung der Eltern gefordert. Im Hintergrund steht das Bewusstsein darum, dass der Mensch sein Leben seinen Eltern verdankt und dass die Familie gerade in gesellschaftlichen Krisenzeiten ein Ort der Wahrung der eigenen kulturellen Identität darstellt.

Dem in hellenistischer Zeit aufblühenden Individualismus, mit dem eine Auflösung traditioneller gesellschaftlicher und politischer Verbindungen einhergeht, wird das Ideal der *Freundschaft* entgegengestellt. In einer bis dahin für die jüdische Weisheit unbekannten Breite thematisiert das Sirachbuch den Wert der Freundschaft,⁷⁵ was sich tendenziell mit Epikurs *Hauptlehrsatz* 27 berührt:

Von allem, was die Weisheit für die Glückseligkeit des ganzen Lebens bereitstellt, ist bei weitem das Größte die Gewinnung der Freundschaft.⁷⁶

Vor dem Hintergrund des Hellenismus sind weiterhin die Warnungen zu sehen, die gegenüber dem (jungen) Mann im *Umgang mit Frauen* ausgesprochen werden (Sir 9,1–9).⁷⁷ So stellt das Buch dem freizügigeren Verhältnis zwischen Mann und Frau in der griechischen Gesellschaft das israelitische Sexualethos (Lev 18) gegenüber, das nicht nur die Wahrung der Ehe einschränkt (Ex 20,14; Dtn 5,18), sondern auch eine eheliche Verbindung eines Israeliten/Juden mit einer Nichtjüdin verbietet (Ex 34,16; Dtn 7,3).⁷⁸ Auch hier steht – wie bei den vergleichbaren Warnungen vor der fremden Frau im Buch der Sprüche (Spr 7) – die Sorge um den Verlust der eigenen jüdischen Identität im Hintergrund. Derselben Intention sind die zahlreichen Sentenzen, die zu einem schamvollen Verhalten mahnen, und die Beschreibungen der Sorge eines Vaters um seine Töchter verpflichtet (Sir 41,14–42,14). Heftig umstritten ist in der Forschung, wie die negativen Aussagen des Sirachbuchs über Frauen, zumal in Sir 25,15.24 (vgl. Gen 3,6)⁷⁹ und 42,13, im Gegenüber zu seiner Wertschätzung einer „guten“ Frau als Glück ihres Ehemannes (Sir 26,1; 40,23; vgl. Spr 31,10–31) zu werten sind.⁸⁰ Ist Ben Sira ein Frauenfeind oder kennzeichnet ihn im Unterschied zu sozialen Rollenmodellen der klassischen Antike und des Hellenismus gar eine Hochschätzung der Frau und weiblicher Sexualität?⁸¹

⁷⁵ Sir 6,5–17; 9,10; 12,8–9; 19,8–17; 22,19–26; 27,16–21; 37,1–6; 40,20.

⁷⁶ Übersetzung von R. Müller in JÜRSS/MÜLLER/SCHMIDT 1988, 289. Zum Thema der Freundschaft im Sirachbuch siehe REITERER 1996 und zur ihrer besonderen Bedeutung auch im hellenistischen Judentum O. KAISER, *Das höchste Gut. Philos Hochschätzung der Freundschaft im Horizont ihrer antiken Geltung* (Stuttgart 2015).

⁷⁷ Siehe dazu die Studien von BALLA 2011 und ELLIS 2013.

⁷⁸ Vgl. weiterhin Ri 3,4–6; Esr 10; Esr 9–10; Neh 10,29–31.

⁷⁹ Vgl. ApkMos IX,2; XIV,2; XXI,6; XXXII,1–2; VitAd 18,1; 35,2; 44,2; 1 Tim 2,14 sowie 3,2; im paganen Bereich z.B. Eur. *Phoen.* 805.

⁸⁰ Vgl. GILBERT 2014, 249–264; CALDUCH-BENAGÉS 2021, 108–123; ZAPFF 2020, 109–111.

⁸¹ Zur Diskussion dieser Fragen siehe ausführlich TRENCHARD 1982 und ELLIS 2013.

Weiterhin mahnt das Sirachbuch zu einem ökonomisch gerechten Ausgleich zwischen *Armen und Reichen* (Sir 13,1–14,19).⁸² Auch hier berührt sich das Buch mit entsprechenden israelitischen Sozialgeboten in der Tora, aber gerade auch in der Weisheit und in der Prophetie.⁸³ Hierbei sind wesentliche Koordinaten der sozialetischen Ausführungen des Sirachbuchs der Glaube an die vergeltende Gerechtigkeit Gottes, die Vorstellung von der Erfüllung der Nachahmung Gottes (*imitatio dei*) und, zumindest in den Versionen Ben Siras und des Enkels, die Überzeugung von der Endgültigkeit des Todesgeschicks.⁸⁴

Unter die Rubrik der Konstruktion und Sicherung einer jüdischen Identität fallen schließlich die Ausführungen des Sirachbuchs über *fremde Völker*. Diese lassen sich mit Marko Marttila in „anti-elect nations“ (Kanaanäer, Amalekiter, Midianiter und Philister, die unter dem Zorn Gottes stehen) und „non-elect nations“ (Feinde Israels, die Segen erhalten können, wenn sie sich mit Israel arrangieren) klassifizieren, denen Israel als „elect nation“ gegenübersteht.⁸⁵

9.3 Lebenslange Bildung

Hinter den hier nur kurz skizzierten ethischen Reflexionen wird eine besondere anthropologische Konzeption deutlich, die bei Unterschieden im Detail allen Versionen des Sirachbuchs gemeinsam ist.⁸⁶ So stellt das Buch hinsichtlich seiner Komposition, bei der die einzelnen Teile jeweils mit einer grundsätzlichen anthropologischen Reflexion enden, eine Art menschliche Bildungsgeschichte dar. Dazu gehört die Entsprechung zu der aus der priesterschriftlichen und der nichtpriesterlichen Schöpfungserzählung stammenden Anthropologie (Gen 1–3).⁸⁷ Der Mensch ist ein sterbliches, gleichwohl hinsichtlich seiner herrschaftlichen Funktion in der Welt gottebenbildliches und zur Erkenntnis fähiges Wesen (Sir 17 [G]). Die prinzipielle Erkenntnisfähigkeit des Menschen und seine Anlage, zwischen gut und böse unterscheiden zu können, erlauben dem Menschen, sich sittlich frei entscheiden zu können und – zumindest dem Mann, an den sich Ben Siras Mahnungen

⁸² Siehe dazu KAISER 2008, 144–160.

⁸³ Vgl. z.B. Ex 22,20–26; Dtn 24,17; Jes 5,8–10; Am 2,6–8; 4,1; 8,4–7; Spr 22,22–23; 28,27; Ps 34,11; Hi 31,16–23.

⁸⁴ GREGORY 2010; WITTE 2015, 225–243.

⁸⁵ MARTTILA 2012; zu Ben Siras Vorstellung der Erwählung Israels und der Völker siehe auch GOERING 2009.

⁸⁶ Siehe dazu ausführlich WITTE 2020 (mit entsprechenden Hinweisen zu älterer Literatur).

⁸⁷ F. BÖHMISCH, „Anthropologie bei Ben Sira im Zusammenspiel von *נפש* und *יצר*“, in: GESCHE/LUSTIG/RABO 2020, 37–55; ZAPFF 2020, 95–118. Zur schöpfungstheologischen Grundlegung von Ben Siras Ethik siehe auch F.V. REITERER, „The Theological and Philosophical Concepts of Ben Sira“, in: AITKEN/EGGER-WENZEL/REIF 2018, [285–315] 311–313.

primär richten – sich mit der Tora als der Quelle von Weisheit beschäftigen zu können (Sir 15,11–17; 17,11). Hierbei ist eine grundsätzliche Entwicklungsfähigkeit und Bildbarkeit vorausgesetzt. Spekulationen über ein Leben nach dem Tod, wie sie sich im Judentum spätestens seit dem 3. Jh. v. Chr. finden,⁸⁸ stellt Ben Sira nicht an (Sir 14,12–19; 18,8–10; 41,3–4), auch wenn er seit dem 3. Jh. v. Chr. im Judentum aufkommende apokalyptische Gedanken kennt. G-II, Syr und La gehen hier einen Schritt weiter.⁸⁹ Ein besonderer Ausdruck des entsprechend gebildeten und gottesfürchtigen Lebens ist das Beten, zu dem das Sirachbuch sowohl in einzelnen Mahnungen als auch mittels exemplarischer Gebete anregt.⁹⁰

10. Kosmotheologie

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 gelingendes Leben ermöglicht. In den Büchern Hiob, Proverbien 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,⁹¹ 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.⁹²

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.⁹³ So weist das Sirachbuch eine aus-

⁸⁸ Vgl. Jes 25,8; 26,19; Dan 12,1–3; Ps 49,16; 73,24–26; SapSal 3,1; 1 Hen 22 u. a.

⁸⁹ Siehe dazu J.-S. REY, „L'espérance post-mortem dans les différentes versions du Siracide“, in: REY/JOOSTEN 2011, 257–279.

⁹⁰ Sir 15,9–10; 17,6–10; 39,5–6; 43,27–33. Siehe dazu ŁOPUCH (2023) sowie den Beitrag von URBANZ in diesem Band, S. 401–426.

⁹¹ Spr 3,19–20; 8,22–31; 14,31; 17,5.

⁹² Pred 1,3–14; 3,1–21; 6,10–12; 9,7–10; 11,5.

⁹³ Vgl. dazu nach wie vor den Klassiker von H. H. SCHMID, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes*. BHT 40 (Tübingen

drückliche Schöpfungstheologie auf, die sich einerseits in formelhafte, bekenntnisähnlichen Anreden Gottes als Schöpfer,⁹⁴ andererseits in ausführlichen Kompositionen spiegelt.⁹⁵ Dabei gebraucht Ben Sira den von Deuteronesaja (Jes 40–55) und der Priesterschrift im 6./5. Jh. v. Chr. geprägten Terminus ברא („erschaffen“)⁹⁶ ebenso wie die unspezifischen Wörter עשה („machen“)⁹⁷ oder יצר („formen“).⁹⁸ Wie in Gen 1–3 bezieht sich die Rede Ben Siras von der Schöpfung auf die Erschaffung des Menschen (Sir 17; 33[36],10) und auf die Erschaffung der Welt. Letzterer ist der große Hymnus auf den Schöpfer in Sir 42,15–43,33 gewidmet. Dieser Hymnus hat seine nächsten Parallelen in alttestamentlichen Schöpfungspsalmen⁹⁹ sowie in Hi 37; 38–39 und Gen 1.¹⁰⁰ Die Rückführung aller Schöpfungswerke auf das Wort Gottes¹⁰¹ basiert auf der Tradition der Schöpfung durch das Wort, wie sie in der israelitisch-jüdischen Literatur in Gen 1; Ps 33,6; 147,15 und 4Q381 Frgm. 1,3¹⁰² sowie im ägyptischen Bereich, z. B. im Denkmal Memphitischer Theologie (9./8. Jh. v. Chr.), begegnet, in dem der Gott Ptah durch sein „Wort“ schöpferisch tätig ist.¹⁰³ Die theologische Zuspitzung des Schöpferlobs auf die Aussage, dass Gott durch die Zeiten hindurch ein einziger und ein und derselbe ist (Sir 42,21) und dass Gott „alles/das All ist“ (Sir 43,27[29], vgl. Sir 36,1.5.22), erscheint aber nicht nur als eine Weiterführung des deuteronomistischen und deuteronesajanischen Monotheismus (Dtn 4,35; Jes 44,6),¹⁰⁴ sondern auch als ein biblisches Pendant zum Zeus-Hymnus des Stoikers *Kleanthes* (304–233 v. Chr.) und zu kosmotheologischen Diskursen in der paganen hellenistischen Welt.¹⁰⁵

1968) sowie die Weiterführungen bei J. ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten* (München 1990, 21995/2006) und bei J. ASSMANN/B. JANOWSKI/M. WELKER (Hg.), *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen* (München 1998) sowie bei M. WITTE (Hg.), *Gerechtigkeit. TdT 6* (Tübingen 2012).

⁹⁴ Vgl. Sir 1,9 (G); 3,16 (MsA) 4,6 (MsA); 7,30 (MsA); 10,12 (MsA); 32,13 (MsB); 33,13 (MsE); 38,15 (MsB); 39,5 (G); 39,28 (MsMas); 43,5 (MsB); 43,11 (MsB); 46,13 (MsB); 47,8 (MsB); 50,22 (MsB).

⁹⁵ Vgl. Sir 16,24–18,14; 39,16–35; 42,15–43,33.

⁹⁶ Vgl. Sir 3,16 (MsA); 15,14 (MsA); 16,26 (MsA); 39,28 (MsB^{mg}); 43,14 (MsB); Jes 40,26. 28; 41,20; 42,5; 43,1.7.15; 45,7; Gen 1,1.21.27; 2,3–4; 5,1–2 u. ö.

⁹⁷ Vgl. Sir 7,30 (MsA); 10,12 (MsA); 33,13 (MsE); 35,13 (MsB); 38,15 (MsB); 42,24 (MsB/M); 43,5 (MsB/M); 43,11 (MsB/M); 46,13 (MsB); 47,8 (MsB).

⁹⁸ Vgl. Sir 11,14 (MsA); 33,10.13 (MsE); 39,28 (MsB); 46,1 (MsB); 49,7 (MsB); 49,14 (MsB); 51,12 (MsB).

⁹⁹ Ps 8; 19; 33; 104; 145; 147; 148; 150.

¹⁰⁰ Siehe dazu SCHMIDT 2019, 140–204.

¹⁰¹ Sir 42,15; 43,5.10.26, vgl. Sir 39,17.

¹⁰² Übersetzt bei MAIER 1995, II, 332–333.

¹⁰³ Übersetzt von C. Peust und H. Sternberg el-Hotabi in TUAT.E (2005) 166–175.

¹⁰⁴ Vgl. weiterhin Jes 45,5.7.22–24; 43,10–11.

¹⁰⁵ EFFE 1985, 156–159; THOM 2005.

Charakteristisch für die Schöpfungstheologie des Sirachbuchs ist die ausdrückliche Betonung der Gerechtigkeit des Schöpfergottes. In dieser Hinsicht berührt sich das Sirachbuch mit den Elihureden des Hiobbuchs (Hi 32–37). Neu ist im jüdischen Kontext, dass das Sirachbuch im Rahmen einzelner „Theodizeeabschnitte“¹⁰⁶ auf polare Strukturen verweist:

[Gegenüber dem Bösen steht das] Gute
und gegenüber dem Leben der Tod.
Gegenüber dem guten Mann steht der Frevler
und gegenüber dem Licht die Fin[sternis].
Schau auf alle Werke Gottes: Sie alle sind jeweils zwei,
eines dem [anderen] entsprechend.
(Sir [MsE] 33,14–15)¹⁰⁷

11. Weisheit und Geschichte

Die Weisheitsbücher der Hebräischen Bibel thematisieren die von Gott gesetzte Heilsgeschichte, wie sie die geschichtliche und die prophetische Überlieferung beherrscht, kaum. Ausnahmen sind die Überschriften in Spr 1,1; 10,1; 25,1; Pred 1,1 und Pred 1,12, mittels derer die dann folgenden Sentenzen und Reflexionen als Weisheit Israels geschichtlich verortet werden. Im Buch Hiob finden sich immerhin Anspielungen auf Motive aus der Urgeschichte, der Vätergeschichte und der Mosegeschichte.¹⁰⁸ Ben Sira hingegen widmet sich als Weisheitslehrer entschieden und umfassend der Rede vom Handeln Gottes in der Geschichte Israels. Am deutlichsten wird dies im „Lob der Väter“ (Sir 44–49.50),¹⁰⁹ einer miniaturähnlichen Übersicht von der Urgeschichte der Menschheit bis in die Gegenwart Ben Siras, das gattungsmäßig an biblische Geschichtspsalmen¹¹⁰ und an die hellenistische Gattung des Enkomiums¹¹¹ anknüpft.

¹⁰⁶ Vgl. Sir 15,11–18,14; 33,7–15; 40,1–11; 41,1–13; siehe dazu PRATO 1975 und BEENTJES 2006b, 265–279, sowie den Beitrag von MARTILA in diesem Band, S. 367–399.

¹⁰⁷ Vgl. Heraklit *Frgm.* 22 B 8 DK; 22 B 10 DK; 22 B 67 DK; 22 B 111 DK; Gellius *noctes Atticae* 7,1 (WEINKAUF, 131–133).

¹⁰⁸ 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), 22,15–16 (Flut) und 31,33–34.38–40 (Adam, Kain), auf die Väter in Hi 15,18–19 sowie auf Mose und die Tora in Hi 22,22 und 31; vgl. dazu M. WITTE, *Hiobs viele Gesichter. Studien zur Komposition, Tradition und frühen Rezeption des Hiobbuches*. FRLANT 267 (Göttingen 2018) 101–132; 171–189.

¹⁰⁹ Vgl. aber auch Sir 16,7–10.

¹¹⁰ Ps 78; 105–106; 135–136.

¹¹¹ Vgl. Aristoteles, *Rhet.* I,9,33, und zur Bestimmung von Sir 44–49 als Enkomium LEE 1986; zur Gattungsbestimmung von Sir 44–49.50 siehe weiterhin MACK 1985 sowie A. Go-

Diese hinsichtlich ihres Umfangs und ihrer begrifflichen Profilierung einmalige Aneinanderreihung von Einzelporträts wird durch ein Proömium eingeleitet, das die grundsätzliche Bedeutung historischen Gedenkens hervorhebt (Sir 44,1–15).¹¹² Der Hauptteil (Sir 44,16–49,16) wird von einem Lobpreis auf den Urvater Henoch (Sir 44,16; 49,14) gerahmt. Henoch gilt im antiken Judentum als uralter Gerechter und Weiser, dem das besondere Schicksal der Entrückung zu Gott sowie besondere Offenbarungen zuteilwurden.¹¹³ Nacheinander werden dann Noah, Abraham, Isaak, Jakob/Israel, Mose, Aaron, Pinchas, Josua, Kaleb, die Richter, Samuel, David, Salomo, Rehabeam, Jerobeam, Elia, Elisa, Hiskia, Jesaja, Josia, Jeremia, Ezechiel, die zwölf Propheten, Serubbabel, Jeschua/Jesus (der Sohn des Jozadak), Nehemia, Josef, Sem, Set, Enosch (nur in H, Syr) und Adam behandelt. Auffällig ist, dass erstens David zweimal genannt wird (zunächst in Sir 45,25 und dann an chronologisch „richtiger“ Position in Sir 47,1–11), zweitens mit der Nennung Josefs, Sems, Sets, Enoschs (nur in H, Syr) und Adams am Ende (Sir 49,15–16) gegen die mit der Erwähnung Nehemias in Sir 49,13 erreichte geschichtliche Situation auf die Ur- und Frühgeschichte zurückgeblendet wird und dass drittens die Figuren Esra und Daniel nicht erwähnt werden. Wie in vergleichbaren Geschichtssummarien der jüdisch-hellenistischen Literatur¹¹⁴ werden keine Heldinnen Israels aufgeführt¹¹⁵ – im Gegensatz zur neutestamentlichen Zusammenstellung von Vorbildern des Glaubens im Hebräerbrief.¹¹⁶ Ein Schwerpunkt des „Väterlobs“ liegt auf den priesterlichen Figuren Aaron und Pinchas als den Vorläufern des Hohepriesters Simon (II.). Auf diesen läuft die gesamte Komposition hinaus (Sir 50,1–24).¹¹⁷

Wesentliche Strukturmerkmale der biographisch angelegten Geschichtsschau sind die Motive des „Bundes“ (ברית, διαθήκη)¹¹⁸ und der göttlichen Herrlichkeit (בבוד, δόξα), mit der einzelne Väter besonders

SHEN-GOTTSTEIN, „Ben Sira's Praise of the Fathers: A Canon-Conscious Reading“, in: EGGER-WENZEL 2002, 235–267, und J. CORLEY, „Sirach 44:1–15 as Introduction to the Praise of the Ancestors“, in: XERAVITS/ZSENGELLÉR 2008, 151–181.

¹¹² Vgl. das Leitwort יצר in Sir (H) 44,9.13; 45,1; 46,11; 47,23; 49,1.9.13.

¹¹³ Vgl. Gen 5,22–24; Jub 4,9–10.16–23; 10,17 (OTP II, 35–142) sowie die frühjüdische Henochliteratur, insbesondere das Erste Henochbuch (OTP I, 5–89).

¹¹⁴ Neh 9; 1 Makk 2,51–60; SapSal 10; 3 Makk 6,4–8; 4 Makk 16,15–23; 18,9–19.

¹¹⁵ Vgl. dazu CALDUCH-BENAGES 2021, 84–97.

¹¹⁶ Hebr 11,11–14.31.35; vgl. Mt 1,3.5–6.

¹¹⁷ Siehe dazu MULDER 2003 und A. SCHMITT, „Ein Lobgedicht auf Simeon, den Hohenpriester (Sir 50,1–24)“, in: M. WITTE (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog*. FS O. Kaiser. BZAW 345/II (Berlin/New York 2004) 873–896, sowie H.-J. FABRY, „Jesus Sirach und das Priestertum“, in: FISCHER/RAPP/SCHILLER 2003, 265–282, und SCHMIDT 2019, 365–439.

¹¹⁸ Vgl. Sir 44,17 (Noah); 44,20–22 (Erzväter); 45,15 (Aaron); 45,24 (Pinchas); 45,25 (David); 50,24 (nur in H: Pinchas/Simon).

ausgestattet wurden.¹¹⁹ Dabei zeigen sich hier zwischen den verschiedenen Versionen des Sirachbuchs charakteristische Schwerpunktsetzungen.

Das „Väterlob“ basiert inhaltlich auf dem Pentateuch und den Propheten und setzt, wie die Erwähnung der zwölf Propheten in Sir 49,10 zeigt, schon das bzw. ein Dodekapropheton voraus; es ist somit auch in kanonsgeschichtlicher Hinsicht wichtig. Im hebräischen und syrischen Text wird zusätzlich „Hiob, der Prophet“ genannt (Sir 49,9), wodurch das „Lob der Väter“ eine die Grenzen Israels überschreitende Tendenz erhält.¹²⁰ Insgesamt hat das „Väterlob“ einen beispielhaften und doxologischen Charakter. Gleichzeitig bezeugt es geschichtliches Bewusstsein und interpretiert Geschichte als von Gott fortlaufend strukturierte und qualifizierte Zeit. Charakteristische Einzelbilder, an denen sich der Umgang Ben Siras wie der jüngeren Übersetzer mit der Überlieferung des antiken Judentums und die Formen der Neuinterpretationen besonders deutlich zeigen, sind die Porträts Abrahams (Sir 44,19–21), Moses (Sir 45,1–5), Davids (Sir 47,1–11) und Elias (Sir 48,1–12a).

12. Biographisches und Doxologisches zum Schluss – ein mehrgliedriger Nachspann

Das Sirachbuch endet mit sechs (so in H) bzw. vier (so in G) Stücken unterschiedlicher Gattungen:

- einer scharfen Missfallensäußerung gegen die Nachbarn des antiken Juda, näherhin gegen die Edomiter (im Süden und Osten), die Philister (im Westen) und die Sichemiten, d.h. die Samaritaner (im Norden) (Sir 50,25–26);
- einem ersten Kolophon (Sir 50,27–29) mit Informationen zum Wesen und zur Funktion des Buchs sowie zu dessen Autor;
- einem individuellen Danklied (Sir 51,1–12), mit dem gattungstypischen Dank, Bericht über die Rettung aus Todesgefahr und Zitation eines in der Not im Du an Gott als Vater (Sir 51,9) gerichteten Gebetes;¹²¹
- einer nur in MsB vorhandenen kollektiven, litaneiähnlichen Doxologie mit einem Refrain, der die ewig währende Treue (תדח) Gottes bekennt (51,12a–o [= 51,12e–z] REITERER 2003], vgl. Ps 135; 136), und

¹¹⁹ Vgl. Sir 44,2 (allgemein); 44,19 (Abraham); 45,20 (Aaron); 45,23 (Pinchas); 47,6 (David); 47,20 (Salomo), vgl. weiterhin in G δοξάζω in 46,2 (Josua); 48,4 (Elia); 49,16 (Sem und Set); 50,5 (Simon).

¹²⁰ M. WITTE, „Ist auch Hiob unter den Propheten? Grundsätzliche Probleme der Sirachexege am Beispiel von Sir 49,8–10“, in: WITTE 2015, 23–37.

¹²¹ Siehe dazu URBANZ in diesem Band S. 415–421.

mit charakteristischen göttlichen Epitheta, u. a. der Anrede Gottes als „König aller Könige“ (Sir 51,12n, vgl. 4QShirShabb^d/4Q403 Frgm. 1 Kol. I:34¹²²).¹²³

- einem Weisheitslied (Sir 51,13–29[30a–b]), das Ben Sira in der 1. p. sg. von seiner Suche nach Weisheit erzählen lässt und das in seiner hebräischen Gestalt ein alphabetisches Akrostichon darstellt. D.h. die einzelnen Verse werden gemäß der Abfolge des hebräischen Alphabets mit dem entsprechenden Buchstaben eröffnet.¹²⁴ Mittels dieser sprachlichen Kunstform sollen eine gedankliche und stilistische Vollständigkeit ausgedrückt sowie das Auswendiglernen erleichtert werden. Wenn die Erwähnung des „Lehrhauses“ (בית מדרש, οἶκος παιδείας Sir 51,23) und der „Schule“ (ישיבה, Sir 51,29 [MsB]) biographisch auf Ben Sira zu beziehen sind, dann könnte hier ein Hinweis auf dessen Tätigkeit als „Schriftgelehrter“ bzw. „Weisheitslehrer“ vorliegen (vgl. Sir 38,24);
- einem zweiten Kolophon (Sir 51,30c–i), das nur von MsB geboten wird (lediglich 30c–d und 30g finden sich auch in der syr. Überlieferung) und das nochmals eine doppelte Verfasserangabe macht, die von einer Doxologie gerahmt ist (30c–d und 30h–i, vgl. Hi 1,21; Ps 113,2–3, 135,1; 148,5.13).

Die lateinische Version bietet am Ende schließlich noch als 52. Kapitel das Gebet Salomos aus 1 Kön (3 Kgtm) 8,22–30 (*par.* 2 Chr 6,14–21).

13. Ein gern zitierter Weisheitslehrer – Ausblick auf die weitere Rezeptionsgeschichte des Sirachbuchs

Die überragende Bedeutung, die das Sirachbuch aufgrund seiner Rezeption und Interpretation israelitisch-jüdischer Schriften unterschiedlicher Strömungen sowie seiner vielfältigen Berührungen mit der hellenistischen Welt für die frühjüdische Literatur- und Kulturgeschichte hat, steht in einem gewissen Kontrast zu seiner frühen Rezeptionsgeschichte. So hat es aus ungeklärten Gründen keine Aufnahme in die Hebräische Bibel gefunden. Das junge Entstehungsdatum dürfte jedenfalls angesichts des in seiner Endgestalt noch jüngeren Danielbuchs und der bis in die Hasmonäerzeit andauernden Fortschreibung einzel-

¹²² Übersetzt bei MAIER 1995, II, 392.

¹²³ Siehe dazu ausführlich MIES 2009, 336–367; 481–504, sowie URBANZ in diesem Band, S. 422–424.

¹²⁴ Vgl. Ps 9/10; 25; 34; 37; 111; 112; 119; 145; Spr 31,10–31; Thr 1–4.

ner Psalmen nicht der Grund sein. Auch die möglicherweise aus der Nichterwähnung Esras im „Lob der Väter“ erhebbare kritische Haltung zu Esra und den ihm zugeschriebenen religionspolitischen Maßnahmen (vgl. Esr 9–10)¹²⁵ scheint angesichts der Aufnahme des sicher esrakritischen Buchs Rut unter die *Ketuvim* nicht das Fehlen von Ben Sira im *Tanach* zu erklären. Ein Grund könnte sein, dass Ben Sira seine Weisheit nicht wie die Proverbien und Kohelet unter die Autorität Salomos gestellt, sondern unter seinem eigenen Namen geschrieben hat. Möglicherweise steht die Nichtberücksichtigung Ben Siras im Rahmen der hebräischen heiligen Schriften im Zusammenhang der Auseinandersetzungen um das Jerusalemer Hohepriestertum.¹²⁶

Zitate im Talmud zeigen aber, dass das Sirachbuch im spätantiken und mittelalterlichen Judentum teilweise wie ein „kanonisches Buch“ oder wie eine talmudische Passage zitiert werden konnte.¹²⁷ Dabei lassen sich die in der Sekundärliteratur genannten rund 100 Anspielungen oder Zitate in der rabbinischen Literatur mit Heinz-Josef Fabry folgendermaßen klassifizieren:

- unechte Zitate bzw. vage Anspielungen,
- echte Zitate ohne Zitatformel, wobei hier nochmals zu unterscheiden ist zwischen sinngemäßen, teilweise wörtlichen und vollständig wörtlichen Zitaten,
- echte Zitate mit Zitatformel, die einem rabbinischen Weisen zugeschrieben werden, wobei hier zu unterscheiden ist zwischen relativ textnahen und recht textnahen Zitaten,
- dem Sirach zugeschriebene Zitate, die teilweise recht textnah sind, teilweise als wörtliche Sirachzitate erscheinen.¹²⁸

Das kodikologische Phänomen, dass die hebräischen Sirachhandschriften im Mittelalter sukzessive an masoretische Handschriften angepasst wurden,¹²⁹ findet seine Entsprechung in der Zunahme rabbinischer Sirachzitate und Sirachbezugnahmen im Laufe der rabbinischen Rezeptionsgeschichte.

¹²⁵ Konträr dazu steht die Erwähnung Nehemias. Die diesem in Neh 10 und 13 zugeschriebenen Maßnahmen entsprechen der Tendenz von Esr 9–10. Zu möglichen Gründen für die Nichterwähnung Esras im „Lob der Väter“ siehe S. L. ADAMS, „Where Is Ezra? Ben Sira’s Surprising Omissions and the Selective Presentation in the Praise of the Ancestors“, in: ADAMS/GOERING/GOFF 2021, 151–166, der vermutet, dass Esra zur Zeit Ben Siras einfach noch keine so besondere Bedeutung gehabt habe.

¹²⁶ S. o. S. 11; 14–15.

¹²⁷ Vgl. bBQ 92b: Sir 27,9; 13,15 sowie die breite Diskussion in bSan 100b und dazu LABENDZ 2006, 347–392; WRIGHT 2008, 182–193, und GILBERT 2014, 69–71; H. DIHI, „Quotations from Ben Sira in Rabbinic literature and their contribution to Ben Sira textual criticism“, ANES 52 (2015) 261–271.

¹²⁸ FABRY 2020, 253–286.

¹²⁹ REY, 2017, 99–114; REY/DHONT 2018, 97–123.

Das sogenannte *Alphabet des Ben Sira*, eine zwischen dem 8. und 10. Jh. entstandene auf Hebräisch verfasste jüdische Schrift, die in verschiedenen Versionen in etwa 100 Handschriften und Drucken bekannt ist,¹³⁰ verdankt dem Sirachbuch seinen Namen. Diese Schrift erzählt die merkwürdigen Umstände der Zeugung Ben Siras durch Jeremia und seiner Geburt sowie die Erziehung des Weisen und seinen Aufenthalt am Hof des babylonischen Königs Nebukadnezars und vermittelt Lebensweisheiten und Lebensregeln in Gestalt von Fragen Nebukadnezars an Ben Sira, die dieser mit Erzählungen und in Sentenzen beantwortet. Dabei greift der unbekannte Verfasser des *Alphabets Ben Siras* auf zahlreiche biblische und außerbiblische Traditionen zurück, wie sie sich teilweise auch im Talmud und in den Midraschim finden. Die Schrift enthält aber auch sechs bzw. sieben wörtliche Zitate aus dem Sirachbuch, die hinsichtlich ihrer Textgestalt jedoch nicht unmittelbar auf einen hebräischen Sirachtext verweisen, sondern auf rabbinisch rezipierte Sirachtexte.¹³¹ Das *Alphabet des Ben Sira* bezeugt, wie z.B. auch die *Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza* (WKG), das Fortleben der antiken jüdischen Weisheit im Mittelalter.

Eine umfassende rezeptionsgeschichtliche Erforschung des Sirachbuchs steht noch am Anfang. Bisher vorgelegte Studien konzentrieren sich zumeist auf die Modifikation der Gestalt der (personifizierten) Weisheit in der Sapientia Salomonis (vgl. besonders SapSal 6,22–11,1)¹³² und auf einzelne Zitate im rabbinischen Schrifttum.¹³³ Von einer systematischen Untersuchung der Aufnahme des Sirachbuchs im frühjüdischen Schrifttum, einschließlich der Schriften Philons von Alexandria¹³⁴ und aus Qumran, sowie im Neuen Testament¹³⁵ und in frühchristlichen Werken¹³⁶ wären sowohl weitere Aufschlüsse über die Text- und Überlieferungsgeschichte des Sirachbuchs als auch über traditionsgeschichtliche Entwicklungen weisheitlicher Vorstellungen zu erwarten. In den Anmerkungen zu der in diesem Band gebotenen Übersetzung sowie in

¹³⁰ Zu Text und Überlieferung des *Alphabets des Ben Sira* siehe BÖRNER-KLEIN 2007.

¹³¹ Im Einzelnen handelt es sich um Sir 6,6(5) (MsA.C); 9,3 (MsA); 9,8 (MsA); 30(33),23 (MsB); 38,1 (MsB.D); 42,9 (MsB); 42,9b.10 (MsB): FABRY 2020, 263–267.

¹³² Vgl. NEHER 2004.

¹³³ S.o. Anm. 127 und 128.

¹³⁴ Siehe dazu vorläufig BEENTJES 2017, 231–253.

¹³⁵ Das Verzeichnis der *loci citati vel allegati* in der 28. Auflage des NTG (NESTLE/ALAND 2012) verzeichnet insgesamt 154 Anspielungen oder Motivparallelen zwischen dem Sirachbuch und dem Neuen Testament. Drei Stellen werden vom NTG²⁸ als ausdrückliche Zitate markiert: Sir 4,1 in Mk 10,19, Sir 17,26 in 2 Tim 2,19 und Sir 35,22 in Mt 16,27. In allen drei Fällen ist aber umstritten, ob es sich wirklich um Zitate handelt. Siehe dazu M. MARTILA, „Das Sirachbuch und das Neue Testament: Der Einfluss eines jüdischen Weisheitswerkes auf die frühchristlichen Autoren“, *BN* 144 (2010) 95–116, und FABRY 2020, 256–257.

¹³⁶ GILBERT 2014, 71–84; 85–95; 97–103; BEENTJES, 2017, 255–268.

den einzelnen Essays werden exemplarisch Parallelen zum Sirachbuch genannt, die dessen intertextuelle Vernetzung und Aufnahme zeigen.

In der Alten Kirche war das Sirachbuch sehr beliebt, es wurde häufig zitiert und gepredigt und fand über die Septuaginta und die Vulgata Eingang in den Kanon der orthodoxen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche. Origenes empfahl es, wie die Bücher Weisheit Salomos, Ester und Tobit als Unterweisung der Anfänger im christlichen Glauben.¹³⁷ Für die abendländische Kirche wurde die Kanonizität auf den *Synoden von Hippo* (393) und *Karthago* sowie dem *Konzil von Trient* (1546) endgültig festgeschrieben. Zu der altkirchlichen Hochschätzung des Sirachbuchs hat nicht zuletzt das christologisch ausdeutbare Gedicht auf die personifizierte Weisheit in Sir 24 beigetragen, das im Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1) zur Vorstellung von der Inkarnation des göttlichen Logos in Jesus Christus transformiert wird und das im Heilandsruf in Mt 11,28–29 (vgl. Sir 24,19; 51,23.26–27) eine christliche *relecture* erfahren hat.

Im Protestantismus übte das Buch dann trotz seiner Einordnung unter die Apokryphen einen starken Einfluss auf die Katechismen und die Lieddichtung des 16./17. Jh. aus.¹³⁸

14. Bibliographische Hinweise

Die folgenden Hinweise beschränken sich auf kurze Angaben zu neueren Textausgaben, Übersetzungen, Kommentaren und Bibliographien. Dabei werden hier nur Verfassernamen und Erscheinungsjahr genannt. Die vollständigen bibliographischen Angaben sowie weitere Textausgaben sind in der Gesamtbibliographie am Ende des Bandes aufgeführt.

Gedruckte Ausgaben des hebräischen Textes

BEENTJES 2006a

BEN-ḤAYYIM 1973

EGGER-WENZEL 2022

VATTIONI 1968

¹³⁷ Siehe dazu auch C. MARKSCHIES, „Wie in der Antike Jesus Sirach mit Anstand gepredigt wurde. Augustinus von Hippo, Sermones 38, 39 und 41“, in: GUNDLACH/MARKSCHIES 2005, 91–103.

¹³⁸ Vgl. die Lieder „Nun danket alle Gott“ von Martin Rinckart (um 1630, EG 321) in Anlehnung an Sir 50,22–24 oder „Nun danket all und bringet Ehr“ von Paul Gerhardt (1647, EG 322) in Aufnahme von Sir 50,24. Siehe weiterhin KOCH 1990, 705–720; BECKER 2002, 352–360; J. ROHLS, „Die Schule der Manieren. Das Sirachbuch und die protestantische Anstandsliteratur“, in: GUNDLACH/MARKSCHIES 2005, 115–127; GANSLMAYER 2020, 249–306. Siehe dazu auch ausführlich den Beitrag von CHRISTINE GANSLMAYER in diesem Band, S. 449–480.

Digitalisate des hebräischen Textes

<https://www.bensira.org/>

<https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/01bc51ec-80fb-4318-aaf3-bc313692691f/>

<https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/search#q='Ben%20Sira'>

<https://cudl.lib.cam.ac.uk/search?keyword=Ben%20Sira&page=1&x=0&y=0>

Gedruckte Ausgaben des griechischen Textes

EGGER-WENZEL 2022

RAHLFS/HANHART 2006

VATTIONI 1968

ZIEGLER 1980

Gedruckte Ausgaben des syrischen Textes

EGGER-WENZEL 2022

CALDUCH-BENAGES/FERRER/LIESEN 2015

VATTIONI 1968

Gedruckte Ausgaben des lateinischen Textes

BERIGER/EHLERS/FIEGER 2018

EGGER-WENZEL 2022

Liber Hiesu Filii Sirach 1964

THIELE/FORTE 1987ff.

VATTIONI 1968

WEBER/GRYSON 2007

Deutsche Übersetzungen

BECKER/FABRY/WISCHMEYER 2010

KAISER 2005

SAUER 1981

Einheitsübersetzung 2016

Lutherbibel 2017

Zürcher Bibel. Deuterokanonische Schriften 2019

Kommentare mit eigenen Übersetzungen

CORLEY 2013

EBERHARTER 1925

MARBÖCK 2010

PETERS 1913

SAUER 2000

SCHREINER 2002

SKEHAN/DI LELLA 1987

ZAPFF 2010

Spezialbibliographien

BÖHMISCH 2016

LENHARDT 1999

REITERER 1998

B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

I. Die hebräischen Fragmente des Sirachbuchs

*(Text, Übersetzung und Anmerkungen
von Gerhard Karner)*

Hinweise zur Gestaltung des hebräischen Textes

Um die Lesbarkeit des hebräischen Textes zu erhöhen, sind weder Beschädigungen einzelner Buchstaben noch der Grad der Beschädigung angegeben. Ebenso wenig werden *Circelli* oder andere Zeichen, die in den Handschriften als Verweis auf die Randlesarten begegnen, wiedergegeben. Davon abgesehen werden die folgenden Zeichen verwendet:

- / Zeilenumbruch im Manuskript
- [] Lücke im Manuskript. Innerhalb einer Lücke ergänzte Buchstaben, von denen keine Tintenspuren erkennbar sind, werden grau dargestellt.
- [] Absichtlich frei gelassener Raum (z. B. Absatz, Abstand, Einrückung).
- { } Die Übersetzung ist rekonstruiert.
- () In den hebräischen Handschriften abgekürzte Wörter werden in der Textpräsentation durch runde Klammern aufgelöst, z. B.: Sir 37,4 (B VIIr:12, r. Rd.) hat eine zweizeilige Randbemerkung: מְדוּעַ אֵל / מִן עַל שַׁחַת. Die Textpräsentation löst die abgekürzte Schreibweise von אֵל und מִן auf und ergänzt die fehlenden Buchstaben: מְדוּעַ אֵל (וְהָאֵל) מִן עַל שַׁחַת.

Die Schreibweise des Tetragramms variiert bei den einzelnen Handschriften. Die hier gebotene Partitur des hebräischen Textes versucht dies graphisch nachzuempfinden.

In der Textpartitur wird der Text auch dort in stichischer Gliederung geboten, wo die Handschriften keine solche Gliederung zeigen. Nach Möglichkeit orientiert sich die stichische Gliederung an der stichischen Gliederung der Handschriften. Die Ligatur im Fall der Buchstabenfolge א und ל (ל) folgt der Schreibweise in den hebräischen Manuskripten.

Aus Gründen der Übersichtlichkeit und des Platzes wird im hebräisch-deutschen Textteil bei den einzelnen hebräischen Manuskripten auf den Zusatz Ms verzichtet und nur das Siglum der Handschrift genannt: A, B, C, D, E, F. Zusätzlich werden folgende Kürzel verwendet: B* (für MsB^{ms}), M bzw. M* (für MsMas und MsMas^{ms}), Q¹ (für 2Q18) und Q² (für 11Q5).

Die *Verszählung* entspricht, wie auch sonst im Band, der Zählsynopse, REITERER 2003. Bei den Kapiteln, die von der Blattvertauschung in der griechischen Überlieferung betroffen sind (siehe dazu S. 7–9) wird zusätzlich in Klammern die Kapitelzählung der Göttinger Septuagintaausgabe angegeben.

In den Fußnoten zur Übersetzung wird die deutsche Übersetzung der hebräischen Varianten generell *kursiv* wiedergegeben. Wo die Übersetzung aufgrund der syntaktischen Unterschiede zum Hebräischen eine umfangreichere Wiedergabe erforderlich macht, wird nur die Übersetzung der in den Handschriften verzeichneten hebräischen Variante *kursiviert*, um einen besseren Vergleich zu ermöglichen.

בן סירא

Reste von Sir 1,20s–z.28 sind nur anhand des spiegelverkehrten Abdrucks einzelner Buchstaben erhalten. Zur Rekonstruktion siehe REY-MOND 2015 und KARNER 2015. Die mit * bezeichneten Verse sind sonst nur in der syrischen Texttradition überliefert.

[...]		1,20
ותכתבו בספר[י /] חיים:	A [כל] דברי שמעון ועשו	st*
[וא]ל תיר[או :] /	A [אהבו יראת יי ואשר]ו בה לבכם	uv*
ותמ[צאו חיים] לרוחכם:	A [קרבו איה וא]תאחרו	wx*
כגבור וכאנש חיל:	A [וקרבתם] /	yz*
וא תג[ע] איה בלב ולב:	A [א]תכחש[בירא]ת יי	1,28
[...]		
/ מכבד אמו:	A []	3,6
עבור ישיגוך / כל ברכות:	A בני במאמר ובמעשה כבד אביך	3,8
וקללת אם תנתש נטע:	A ברכת אב תיסד שרש	3,9
כי לא כבוד הוא לך:	A אל תתכבד בקלון אביך	3,10
ומרבה חטא מקלל אמו:	A כבוד איש כבוד / אביו	3,11
וא / תעזבהו כל ימי חייד:	A בני התחזק בכבוד אביך	3,12
ואל תכלים / אותו כל ימי חייו:	A וגם אם יחסר מדעו עזוב לו	3,13
ותמור חטאת היא / תנתע:	A צדקת אב לא תמחה	3,14
ותחת / ענותו תתנצ[ב .]	C צדקת אב אל תשכח	

3,6 מכבד A Hier setzt A recto I ein. Das Folio mit dem Anfang von V. 6 ist nicht erhalten.
3,14 תנתע A (Ir:7), r. Rd.: תנטע.

Ben Sira

I Eröffnung: Ursprung und Wesen der Weisheit (Kap. 1,1–2,18)

- 1,20 A ^(st*) [Auf alle] meine Worte hört, [und handelt danach.
Dann werdet ihr aufgeschrieben werden in die Büch]er
[des Lebens.]
- A ^(uv*) [Liebt die Furcht Jahwes, und halt]et euer Herz zu ihr!
[Und fürchtet euch nicht.]
- A ^(wx*) [Naht ihr, und zögert nicht.
Dann werdet ihr] Leben finden [für euren Geist.]
- A ^(yz*) [Und ihr sollt ihr nahen
wie ein Held und Krieger.]
- 1,28 A [Sei nicht heuchlerisch in] der Furcht [Jahwes.
Und]gehe [nicht zu ihr mit geteiltem Herzen.]

II Ethische Mahnungen (Kap. 3,1–6,17)

- [...]
- 3,6 A [...]
wer seine Mutter ehrt.
- 3,8 A Mein Sohn, in Wort und Tat ehre deinen Vater,
damit dich alle Segnungen erreichen.
- 3,9 A Eines Vaters Segen setzt eine Wurzel ein,
aber einer Mutter Fluch reißt die Pflanze aus.
- 3,10 A Brüste dich nicht mit der Schande deines Vaters,
denn das ist keine Ehre für dich.
- 3,11 A Die Ehre eines Mannes liegt in der Ehre seines Vaters,
und es mehrt die Sünde, wer seine Mutter geringschätzt.
- 3,12 A Mein Sohn, stehe fest zur Ehre deines Vaters,
und verlasse ihn nicht alle Tage deines Lebens.
- 3,13 A Und selbst wenn sein Verstand abnimmt, lass ihn gewähren,
und beschäme ihn nicht alle Tage seines Lebens.
- 3,14 A Gerechtigkeit gegenüber dem Vater wird nicht weggewischt,
und als Ersatz für Sünde(nstrafe) wird sie eingepflanzt.
- C Gerechtigkeit gegenüber dem Vater wird nicht vergessen,
und sie wird sich an die Stelle seiner Demut stellen.

3,14 A, C: **Gerechtigkeit**] Mit hebr. צדקה („Gerechtigkeit“) kann auch allgemein das richtige Verhalten gemeint sein. Mhebr. hat das Wort die Bedeutung „Barmherzigkeit“ oder konkret „Almosen“ als Ausdruck tätiger Gerechtigkeit. A: **eingepflanzt**] Die Übersetzung folgt der Randlesart תנע. txt: תנע ist wohl Schreibfehler (vgl. RÜGER 1970a, 27). Die Hi 4,10 belegte Bedeutung von נתע „(Zähne) ausbrechen“ bleibt im Zusammenhang sinnlos. Allenfalls ließe sich an einen Aramaismus denken, vgl. syr. ܢܕܥ „überwiegen“. Dann wäre die Übersetzung „Und als Ersatz für Sünde(nstrafe) wird sie überwiegen.“ C: **sei-**

3,15	A	ביום צרה תזכר לך	כחם על כפור להשבית עוניך:
	C	ביום יזכר לך /	וכחורב על קרח נמס חטאתיך:
3,16	A	כי / מזיד בזה אביו	ומכעיס בוראו מקלל אמו:
	C	כמגדף העוזב אביו	וזועם / אל יסחוב אמו ·
3,17	A	בני בעשרך / התהלך בעונה	ותאהב מנותן מתנות ·
	C	בני את כל / מלאכתך בעונה הלוך	ומאיש / מתן תאהב ·
3,18	A	מעט נפשך מכל / גדולת עולם	ולפני י' תמצא רחמים:
	C	בני גדול אתה / כן תשפיל נפשך	ובעיני אלהים / תמצא חן ·
3,20	A	כי רבים רחמי י'הים /	3,19 (b) ולענוים יגלה יגלה סודו ·
3,21	A	פלאות ממך אל תדרוש	ומכוסה / ממך אל תחקור:
	C	פלאות ממך / אל תחקור	ורעים ממך אל / תדרוש :
3,22	A	במה שהורשית התבונן	ואין לך עסק / בנסתרות:
	C	באשר הורשיתה / התבונן	ועסק אל יהי לך בנסתרות ·

3,15] C (Ir:2): Schreibfehler für יזכר, vgl. A.

- 3,15 A Am Tag der Bedrängnis wird für dich ihrer gedacht werden,
um – wie Hitze auf Reif – deine Verfehlungen zu tilgen.
C An einem Tag wird für dich ihrer gedacht werden,
und – wie Hitze auf Eis – sind deine Sünden zerflossen.
- 3,16 A Denn vermessen ist, wer seinen Vater verachtet,
und es beleidigt seinen Schöpfer, wer seine Mutter
geringschätzt.
C Wie einer, der (Gott) lästert, ist der, der seinen Vater verlässt,
und wer Gott verwünscht, verschleppt seine Mutter.
- 3,17 A Mein Sohn, in deinem Reichtum ergehe dich in Demut,
und du wirst mehr geliebt als einer, der Geschenke gibt.
C Mein Sohn, bei all deinen Arbeiten wandle in Demut,
und mehr als jemand mit einem Geschenk wirst du geliebt.
- 3,18 A Mache dich selbst kleiner als alle großen Dinge der Welt,
und vor Gott wirst du Erbarmen finden.
C Mein Sohn! Bist du groß, dann erniedrige dich genauso,
und in den Augen Gottes wirst du Gnade finden.
- 3,20 A Denn groß ist das Erbarmen Gottes,
3,19 A ^(b) und den Demütigen offenbart er seine Geheimnis.
- 3,21 A Nach Dingen, die zu wunderbar für dich sind, strebe nicht,
und nach dem, was vor dir verborgen ist, forsche nicht.
C Nach Dingen, die zu wunderbar für dich sind, forsche nicht,
und nach Dingen, die dir zu schlecht sind, strebe nicht.
- 3,22 A Auf das, worüber dir Macht gegeben ist, richte dein
Augenmerk,
aber es steht dir keine Beschäftigung mit verborgenen
Dingen zu.
C Auf das, worüber dir Macht gegeben ist, richte dein
Augenmerk,
aber du sollst keine Beschäftigung mit verborgenen
Dingen haben.

ner Demut] ענותו (C) ist möglicherweise Schreibfehler für ענות „Verfehlungen“ (vgl. RÜGER 1970a, 27).

3,15 C: **wird ... gedacht werden]** lies יזכר.

3,16 C: **verschleppt]** Mit Blick auf A (מקלל) ist יסחוף wohl als Schreibfehler für יסחוף („er wird verachten“) zu werten (vgl. RÜGER 1970a, 29 und 50, Anm. 19).

3,21 C: **schlecht]** Der Sinn von רעים ist im Zusammenhang mit dem ersten Sticho nicht recht ersichtlich. RÜGER, 1970a, 31, möchte im Anschluss an VOGT (1960, 189) zu רעים („verborgene Dinge“) emendieren, sodass V. 21b in Entsprechung zu A folgendermaßen zu übersetzen wäre: „Und nach Dingen, die vor dir verborgen sind, strebe nicht.“ REYMOND 2017, 10–11, rechnet mit einer Verwechslung von ע und א und deutet רעים als Schreibfehler für ein aramaisierendes pt.sg. ראים (רעים < רים „hoch sein“, „erhaben sein“). Die Übersetzung von V. 21b wäre: „... und was dir zu hoch ist, danach strebe nicht.“

כי רב ממך הראית:	וביותר ממך א' תמר	A	3,23
ודמיונות רעות מתעות:	כי / רבים עֲשֶׂתוֹנֵי בני אדם	A	3,24
ואוהב טובות ינהג בהם:	לב כבד / תבאש אחריתו	A	3,26
ומתחולל מוסיף עון על עון:	לב כבד ירבו / מכאביו	A	3,27
וחוטא יוסיף / חטא על חטא /	לב כבד / יכביד כאבן	C	
ובאין דעת תחסר חכמה:	באין אישון יחסר / אור	A	3,25
כי אין לה רפואה	אל תרוץ לרפאות מכת לץ /	A	3,28
כי מנטע רע נטעו:		A	
ואזן מקשבת לחכמה תשמח:	לב חכם יבין משלי / חכמים	A	3,29
כן צדקה תכפר חטאת:	אש לזהטת יכבו מים /	A	3,30
ובעת / מוטו ימצא משען:	פועל טוב יקראנו בדרכיו	A	3,31
וא' תדאיב נפש / עני ומר נפש:	בני א' תלעג לחיי עני	A	4,1
וא' תתעלם מִמְדַּכְדָּךְ / נפש:	רווח נפש חסירה א' תפוח	A	4,2
		(a)	
		(b)	

3,27 C IIIv:9–11.

4,2a A [Ir:22]: Die Lesung ist unsicher. Anstelle des ר ließe sich auch ein ד lesen, und anstelle des n wäre auch ein ה möglich.

- 3,23 A Und über das, was dir zu hoch ist, sei nicht verbittert,
denn Größeres als du bist hast du zu sehen bekommen.
- 3,24 A Ja, zahlreich sind die Gedanken der Menschenkinder,
und böse Vorstellungen führen in die Irre.
- 3,26 A Einem verstockten Herzen ergeht es an seinem Ende übel,
aber wer gute Dinge liebt, wird durch sie geleitet werden.
- 3,27 A Ein verstocktes Herz mehrt seine Leiden,
und wer sich schändlich verhält, häuft Vergehen auf
Vergehen.
- C Ein verstocktes Herz beschwert wie ein Stein,
und wer sündigt, häuft Sünde auf Sünde.
- 3,25 A Ohne Pupille gibt es Mangel an Licht,
und ohne Verstand gibt es Mangel an Weisheit.
- 3,28 A Eile nicht, die Wunde eines Spötters zu heilen,
denn es gibt dafür keine Heilung,
denn aus einer schlechten Pflanzung stammt sein Spross.
- 3,29 A Das Herz des Weisen versteht die Sprichwörter der Weisen,
und ein Ohr, das der Weisheit Beachtung schenkt, macht
Freude.
- 3,30 A Wasser löscht ein loderndes Feuer,
so überdeckt Gerechtigkeit die Sünde.
- 3,31 A Wer Gutes tut, der begegnet ihm auf seinen Wegen,
und zum Zeitpunkt, an welchem er ins Wanken gerät,
findet er eine Stütze.
- 4,1 A Mein Sohn, spotte nicht über das Leben des Armen,
und lass die Seele des Armen und des in der Seele
Verbitterten nicht dahinschmachten.
- 4,2 A ^(a) ABSTAND^(?) – Eine Seele, die Mangel leidet, fauche nicht an,
- 4,4 ^(b) und verbirg dich nicht vor dem, der eine zerschlagene
Seele hat.

3,26 gute Dinge] טובות lässt sich sowohl im ethischen Sinn verstehen, als die guten Dinge, die man tut, als auch im Sinne der guten Dinge, die jemandem widerfahren. **durch sie]** בהם (Präp.+Suff. 3. p.pl.m.) kann auch allgemein verstanden auf Feminina bezogen werden. Mit SMEND (1906b, 32) wird man die Verbform ירהג wohl als Nif. interpretieren dürfen. **geleitet werden]** נהג wird jaram. und mhebr. i.S.v. „üben; als Brauch haben“ verwendet; von daher wäre für V. 26b auf folgende Übersetzung möglich: „Aber wer gute Dinge liebt, übt sich darin (wörtl.: in ihnen).“

4,2a ABSTAND^(?)] Die Lesung רָחַק ist unsicher. Möglich wäre auch רָחַקָה, das sich als Pi. Imp.sg.m. (רָחַק) interpretieren ließe. Dann wäre „Erquickte eine Seele, die Mangel hat, ...“ zu übersetzen, jedoch hängt dann der folgende Vetitiv תפוח syntaktisch in der Luft.

4,2	A	(b) א תחמיר מעי דך	4,3	(a) וקרב עני א תכאיב:
	A	(b) א תמנע מתן / ממסכינך	4,4	(a) ולא תבזה שאולות דל
4,5	A	(b) ולא תתן לו מקום לקללך:		ובקול צעקתו ישמע צורו: /
4,6	A	צועק מר רוח בכאב נפשו		ולשלטון עיר הכאף ראש:
4,7	A	האהב לנפשך לעדה		והשיבהו שלום בענוה:
4,8	A	הט לעני / אזנך		וא' / תקוץ רוחך במשפט יושר:
4,9	A	הושע מוצק ממציקיו		ותמור בעל / לאלמנות: /
4,10	A	היה כאב ליתומים		ויחנך ויצילך משחת:
	A	וא יקראך בן		ותעיד לכל מבינים בה:
4,11	A	חכמות למדה / בניה		ומבקשיה / יפיקו רצון מיי:
4,12	A	אהביה אהבו חיים		ויחננו בברכת יי /
4,13	A	ותמכיה ימצאו כבוד מיי		ולאו במא ויהא
4,14	A	משרתי קדש · משרתיה		ומאזין לי ייחן בחדרי מבית:
4,15	A	שומע לי ישפט אמת /		ולפנים / יבחרנו בנסיונות:
4,17	A	כי בהתנכר אלך עמו		

- 4,2 A ^(b) Bringe nicht die Empfindungen des Unterdrückten in
Wallung,
- 4,3 ^(a) und dem Gemüt des Armen bereite keinen Schmerz.
- 4,4 A ^(b) Verweigere dem Bedürftigen neben dir nicht eine Gabe,
- 4,5 ^(a) und verachte nicht die Bitten des Geringen,
- 4,5 A ^(b) sodass du ihm keinen Grund gibst, dich zu verfluchen.
- 4,6 A Einen, der mit verbittertem Geist im Schmerz seiner Seele
schreit,
wird sein Fels die Stimme seines Geschreis hören.
- 4,7 A Mache dich, was deine Person anlangt, beliebt in der
Gemeindeversammlung,
und vor einem Regierenden neige noch dazu das Haupt.
- 4,8 A Wende dem Armen dein Ohr zu,
und antworte ihm mit einem Gruß in Demut.
- 4,9 A Befreie den Bedrängten von seinen Bedrängern,
und dein Geist scheue nicht zurück vor einem rechten
Urteilsspruch.
- 4,10 A Sei wie ein Vater den Waisenkindern
und ein Ersatz des Ehemanns für die Witwen.
- A Dann wird Gott dich Sohn nennen
und sich deiner erbarmen und dich aus der Grube erretten.
- 4,11 A Die Weisheit lehrt ihre Söhne
und ist Zeuge für alle, die auf sie achten.
- 4,12 A Die sie lieben, lieben das Leben,
und die nach ihr suchen, erlangen Wohlgefallen von
Jahwe.
- 4,13 A Und die sie ergreifen finden Ehre vor Jahwe
und werden lagern im Segen Jahwes.
- 4,14 A Diener des Heiligtums sind die, die ihr dienen,
und {Gott ist bei denen, die sie begehren}.
- 4,15 A Wer mir zuhört, wird zuverlässig Recht sprechen,
und wer mir das Ohr leiht, wird sich drinnen lagern in
meinen Gemächern.
- 4,17 A Denn indem ich mich verstelle, gehe ich mit ihm,
und man prüft ihn zuvor mit Versuchungen,

4,2b **Empfindungen**] wörtl.: „Eingeweide“.

4,3a **Gemüt**] wörtl.: „Inneren“.

4,14 {Gott ... begehren}] txt unverständlich. Die Übersetzung folgt dem Vorschlag von A.M. HABERMANN, der anstelle von וְאֵלֶּהוּ בְּמֵא וְיֵהָא folgenden Text rekonstruiert: וְאֵל הוֹנֵא <א> בְּמֵא וְיֵהָא „und Gott ist bei denjenigen, die sie begehren.“ (HABERMANN 1964, 297, vgl. zuletzt auch REYMOND 2018, 167–174). GINZBERG (1906, 613) rekonstruiert mit Blick auf G und Syr: וְאֵל אוֹרֵב מֵאוֹרֵב „und Gott liebt, die sie begehren.“

אשוב אאשרנו / וגליתי לו מסתרי:	ועד עת ימלא לבו בי	A	4,18
ויסרתיהו באסורים: /	אם יסור ונטותיהו	A	4,19
ואסגירנו לשדדים:	אם יסור מאחרי אשליכנו	A	
ופחד מרע וא' נפשך א' תבוש:	בני עת / המון שמר	A	4,20
ויש בשת כבוד וחק:	כי יש בשאֵת / משאת עון	A	4,21
ויש בשת / חן וכבוד:	יש ם / בשת משאת עון	C	
ואל תכשל למכשוליד:	אל תשא פניך על נפשך /	A	4,22
ואל תבוש למכשול לך ם /	אל תשא פנים לנפשיך /	C	
א תצפין / את חכמתך:	א תמנע דבר בעולם	A	4,23
ואל / תקפוץ את חכמתך:	אל תמנע דבר בעיתו	C	
ותבונה במענה לשון: /	כי באומר נודעת חכמה	A	4,24
וא' אהים היכנע:	א תסרב עם הא'	A	4,25
וא תעמוד לפני שבלת:	א תבוש לשוב מעון /	A	4,26
וא תמאן לפני / מושלים:	א תצע לנבל נפשך	A	4,27
כי כאשר כרצונו תשפט / עמו	א תשב עם שופט עול	A	8,14
ויי נלחם לך:	עד המות היעצה על הצדק	A	4,28

4,21 C Iv:3–5.

4,21 ם] C Iv:3 hat hier ein Zeichen, das dem linken Teil eines ש bzw. einem ץ ähnelt.

4,22 C Iv:9–10.

4,23 תקפוץ C IIr:1.

4,27 Drei Punkte stehen am r. Rd. von A Iv:14 und am l. Rd. von Z. 15. Vielleicht signalisieren sie Unsicherheiten in der Textüberlieferung bzw. der Versfolge, wie der Vergleich mit G, Syr und La an dieser Stelle zeigt. Für וא' תמאן לפני מושלים: bietet G einen etwas anderen Text, der folgende Stichos (א תשב עם שופט עול כי כאשר כרצונו תשפט עמו) ist an dieser Stelle nur in H überliefert; G bietet ihn in ähnlicher Form allerdings in Sir 8,14 (G), und La bringt die Übersetzung von וא' תעמוד לפני שבלת: (*nec coneris contra ictum fluvii*) erst nach V. 27 (H).

- 4,18 A und bis zu der Zeit, da sein Herz von mir erfüllt wird.
Dann werde ich ihn wiederum leiten und ihm meine
Geheimnisse offenbaren.
- 4,19 A Wenn er sich abwendet werde ich ihn {*verlassen*}
und ihn zurechtweisen in Fesseln.
A Wenn er sich abwendet, von mir weg, werde ich ihn
wegwerfen
und ihn preisgeben den Gewalttätigen.
- 4,20 A Mein Sohn, achte auf unruhige Zeit
und schrecke vor Bösem zurück und schäme dich nicht
deiner selbst.
- 4,21 A Denn es gibt eine Scham, die mit Sünde belädt,
und es gibt eine Scham, die Ehre und Gnade bringt.
C Es gibt eine Scham, die mit Sünde belädt,
und es gibt eine Scham, die Gnade und Ehre bringt.
- 4,22 A Richte deinen Blick nicht auf dich selbst,
und stolpere nicht über dein (eigenes) Straucheln.
C Richte nicht den Blick auf dich selbst,
und schäme dich nicht dafür, dass du strauchelst.
- 4,23 A Halte kein Wort zurück in der Welt.
Halte deine Weisheit nicht verborgen.
C Halte kein Wort zurück zu seiner Zeit,
und verschließe nicht deine Weisheit.
- 4,24 A Denn in der Rede tut sich Weisheit kund
und Einsicht in der Antwort der Zunge.
- 4,25 A Sei nicht widerspenstig gegenüber dem Gott,
und vor Gott demütige dich.
- 4,26 A Schäme dich nicht, von der Sünde umzukehren,
und stelle dich nicht vor einen Wasserschwall.
- 4,27 A Geselle dich selbst nicht zu einem Toren,
und verweigere dich nicht vor Herrschern.
- 8,14 A Setze dich nicht zu einem ungerechten Richter,
denn nach seinem Gutdünken wirst du mit ihm Recht
sprechen.
- 4,28 A Bis zum Tod streite für die Gerechtigkeit,
und Jahwe wird für dich streiten.

4,19 {*verlassen*} Die Übersetzung folgt G: וְנִשְׁתַּחֲוֶהוּ wäre von einer sonst nicht belegten Wurzel נטח (Qal Perf. cons. 1. p.sg.c. + Suff. 3. p.sg.m.) abzuleiten. SAUER 2000, 71, Anm. 40, scheint die Form von der ebenfalls nicht belegten Wurzel נטח herzuleiten, und emendiert im Anschluss an RÜGER 1970a, 12–13, zu נטש. Die Verbalform müsste dann allerdings וְנִשְׁתַּחֲוֶהוּ lauten, da נטש kein o-Perf. bildet. RÜGER rechnet mit einer „Haplographie in Folge der Verwischung von ט und ש.“ (RÜGER 1970a, 12–13). Aber auch dann bleibt das ו unerklärt.

וא לשונך א תרגל:	א א תקרא / בעל שטים	A	
ורפי / ורשיש במלאכתך:	א א תהי גבהן בלשוניך	A	4,29
ומוזר ומתירא / במלאכתך:	א א תהי ככלב בביתך	A	4,30
ומתפחז בעבודתך:	א א תהי / כאריה בביתך	C	
וקפוצה בתוך מתן: /	א א תהי ירך פתוחה לקחת	A	4,31
ובעת השב קפודה:	א א תהי ירך מושטת לשאת /	C	
וא תאמר יש לא ידי:	א א תשען על חילך	A	5,1
ללכת אחר תאות נפשך:	א א תשען על כוחך /	A	
ללכת / בחמודות רעה:	א א תלך אחרי לבך ועיניך	A	5,2
כי יי מבקש נרדפים: /	א א תאמר מי יוכל כחו	A	5,3
/ כי א ארך אפים הוא:	א א תאמר חטאתי ומה יעשה לי מאומה	A	5,4
וכל עונותי ימחה:	א א תאמר רחום יי	A	
כי יי ארך אפים הוא:	א א תאמר חטאתי ומה יהיה לו /	C	
להוסיף עון על עון:	א א סליחה א תבטח /	A	5,5
להוסיף עון / על עון:	א א סליחה אל תבטח	C	
לרוב עונותי יסלח: /	א א ואמרת רחמיו רבים	A	5,6
וא רשעים ינוח רגזו:	א א כי רחמים ואף ע[מ]	A	
לרוב עוונותי יסלח: /	א א ואמרת רבים / רחמיו	C	
ועל רשעים / יניח רגזו:	א א כי רחמים ואף עמו	C	

4,30 C IIr:1–2.

4,31 C IIr:3–4.

5,4 C IIr:4–6.

5,5 C IIr:6–8.

5,6 C IIr:8–11.

- A Du sollst nicht doppelzünftig genannt werden,
und mit deiner Zunge verleumde nicht.
- 4,29 A Sei nicht groß mit deiner Zunge,
aber schwach und nachlässig bei deinem Tun.
- 4,30 A Sei nicht wie ein Hund in deinem Haus
und entfremdet und gefürchtet bei deinem Werk.
C Sei nicht wie ein Löwe in deinem Haus
und zuchtlos bei deiner Arbeit.
- 4,31 A Deine Hand sei nicht geöffnet zum Nehmen
aber verschlossen beim Schenken.
C Deine Hand sei nicht ausgestreckt zum Wegnehmen
aber in der Zeit des Zurückgebens geschlossen.
- 5,1 A Verlass dich nicht auf dein Vermögen,
und sage nicht: „Es steht in meiner Macht.“
A Verlass dich nicht auf deine Stärke,
deinem eigenen Verlangen nachzulaufen.
- 5,2 A Folge nicht deinem Herzen und deinen Augen,
in bösen Begierden zu wandeln.
- 5,3 A Sage nicht: „Wer ist es, dessen Kraft etwas vermag?“
Denn Jahwe sucht diejenigen, die verfolgt werden.
- 5,4 A Sage nicht: „Ich habe gesündigt, aber was wird mir schon
widerfahren?
Denn Gott ist doch langmütig!“
A Sage nicht: „Jahwe ist barmherzig
und wird all meine Sünden abwischen.“
C Sage nicht: „Ich habe gesündigt, aber was ist das für ihn?
Denn Jahwe ist doch langmütig.“
- 5,5 A Vertraue nicht auf Vergebung,
um dabei Sünde auf Sünde zu häufen.
C Vertraue nicht auf Vergebung, um dabei Sünde auf Sünde
zu häufen.
- 5,6 A Und dann sagst: „Sein Erbarmen ist groß.
Der Menge meiner Sünden schenkt er Vergebung“
A Denn Erbarmen und Zorn sind bei ihm.
Und auf den Frevlern ruht sein Groll.
C Und dann sagst: „Groß ist sein Erbarmen.
Wie zahlreich meine Sünden auch sind, er wird sie
vergeben.“
C Denn Erbarmen und Zorn sind bei ihm
und auf die Frevler legt er seinen Groll.

וְאֵל תִּתְעַבֵּר מִיּוֹם אֶל יוֹם:	A 5,7	אֵל תֵּאָחֵר לְשׁוּב / אִיו
וּבְיוֹם נֶקֶם / תִּסְפָּה:	A	כִּי פִתְאוֹם יֵצֵא זַעֲמוֹ
וְאֵל תִּתְעַבֵּר מִיּוֹם לַיּוֹם /	C	אֵל תֵּאָחֵר לְשׁוּב / אִלְיוֹ
וּבַעַת נֶקֶם / תִּסְפָּה	C	כִּי פִתְאוֹם יֵצֵא זַעֲמוֹ
כִּי לֹא יוֹעִילוּ בַיּוֹם עֲבָרָה: /	A 5,8	אֵל תִּבְטַח עַל נִכְסֵי שֶׁקֶר
וּפֹנֶה דֶרֶךְ שְׂבֹלֶת:	A 5,9	אֵל תִּהְיֶה זֹרָה לְכָל רוּחַ
וְאֵל תֵּלֶךְ לְכָל שְׂבִיל ·	C	אֵל תִּהְיֶה זֹרָה לְכָל / רוּחַ
וְאַחַד יִהְיֶה דְּבָרְךָ:	A 5,10	הִיָּה סִמוּךְ עַל דַּעְתְּךָ /
וְאַחֵר / יִהְיֶה דְּבָרֶיךָ ·	C	הִיָּה סִמוּךְ עַל דְּבָרְךָ
וּבְאַרְךְ רוּחַ הַשֵּׁב פִּתְגָם: /	A 5,11	הִיָּה מִמָּהֵר לְהֵאָזִין
וּבְאַרְךְ / עֲנֵה תַעֲנֵה נְכוֹנָה ·	C	הִיָּה נִכּוֹן / בְּשִׁמוּעָה טוֹבָה
וְאִם אֵין יָדְךָ עַל פִּיךָ:	A 5,12	אִם יֵשׁ אֵתְךָ עֲנֵה רַעַךְ
וְאִם / אֵין שִׁים יָדְךָ עַל פִּיךָ ·	C	אִם / יֵשׁ אֵתְךָ עֲנֵה רִיעִיד
וּלְשׁוֹן אָדָם מִפְּלִטוֹ:	A 5,13	כְּבוֹד וּקְלוֹן / בִּידּוּד בּוֹטָא
וּלְשׁוֹן אָדָם / מִפְּלִיטוֹ ·	C	כְּבוֹד / וּקְלוֹן בִּידּוּד בּוֹטָה
וּבִלְשׁוֹנְךָ אֵל תִּרְגֹּל רַע:	A 5,14	אֵל תִּקְרָא בְּעַל שְׁתִּים /
חֲרָפָה רַעְיוֹ / בְּעַל שְׁתִּים:	A	כִּי עַל גִּבּ נִבְרָאָה בִּשְׁת
	A 5,15	מַעַט וְהִרְבָּה אֵל תִּשְׁחַת
וְתַחַת אוֹהֵב אֵל תִּהְיֶה שׁוֹנָא /	A 6,1	שֵׁם רַע וּקְלוֹן תּוֹרִישׁ חֲרָפָה
כֵּן אִישׁ רַע בְּעַל שְׁתִּים:	A	שֵׁם רַע וּקְלוֹן תּוֹרִישׁ חֲרָפָה
וְתַעֲבָה חִילְךָ עֲלֶיךָ:	A 6,2	אֵל / תִּפּוֹל בִּידּוּד נִפְשֶׁךָ

5,7 C IIr:11–12.

5,7 C IIv:1–2.

5,9 C IIv:2–3.

5,10 A II recto.] ואחד

5,10 C IIv:4–5.

5,11 C IIv:5–7.

5,12 C IIv:7–9.

5,12 C IIv:9–11.

- 5,7 A Zögere nicht zu ihm zurückzukehren,
und verschieb es nicht von Tag zu Tag.
A Denn plötzlich bricht sein Grimm hervor,
und am Tag der Vergeltung wirst du dahingerafft.
C Zögere nicht zu ihm zurückzukehren,
und verschieb es nicht von Tag zu Tag.
C Denn plötzlich bricht sein Grimm hervor,
und zur Zeit der Vergeltung wirst du dahingerafft.
- 5,8 A Vertraue nicht auf unrechte Güter,
denn sie werden nichts nützen am Tag der Wut.
- 5,9 A Sei nicht einer, der bei jedem Wind worfelt
und sich nach dem Lauf der Strömung richtet.
C Sei nicht einer, der bei jedem Wind worfelt
und wandle nicht auf jedem Pfad.
- 5,10 A Bleibe fest bei deinem Wissen,
und eindeutig sei dein Wort.
C Bleibe fest bei deinem Wort,
und erst danach (gib) deine Worte.
- 5,11 A Sei schnell beim Zuhören,
aber deine Antwort gib mit Bedacht.
C Sei ausdauernd bei einem guten Vortrag,
und mit Geduld sollst du stets nur Verlässliches antworten.
- 5,12 A Wenn es dir gegeben ist, antworte deinem Nächsten,
aber wenn nicht, sei deine Hand auf deinem Mund.
C Wenn es dir gegeben ist, antworte deinem Nächsten,
aber wenn nicht, lege deine Hand auf deinen Mund.
- 5,13 A Ehre und Schmach sind in der Hand des Schwätzers,
und die Zunge des Menschen bringt ihn zu Fall.
C Ehre und Schmach liegen in der Hand des Schwätzers,
und die Zunge des Menschen lässt ihn davon kommen.
- 5,14 A Du sollst nicht doppelzünftig genannt werden,
und mit deiner Zunge verbreite nichts Böses.
A Denn Schande ist für den Dieb geschaffen worden,
Schimpf ist sein Geselle, ein doppelzüngiger.
- 5,15 A Wenig oder viel verdirb nicht,
- 6,1 A und anstelle eines Freundes sei kein Feind.
A [] Einen schlechten Ruf und Schimpf erbt die Schande.
So auch ein böser Mensch mit doppelter Zunge.
- 6,2 A Falle nicht in die Hand deiner Begierde,
sodass sie deine Kraft träge macht dir zum Schaden.

והניחתך כעץ יבש	A	6,3	עליך תאכל ופריך / תשרש:
ושמחת שונא תשיגם:	A	6,4	כי נפש עזה תשחת בעליה /
ושפתי חן / שואו שלום:	A	6,5	חיד ערב ירבה אוהב
ושפתי / חן שואלי שלום:	C		חיד ערב ירבה אוהב
ובעל סודך אחד מאלף · /	A	6,6	אנשי שלומך יהיו רבים
ובעל / סודך אחד מאלף ·	C		אנשי / שלומך יהיו רבים
וא' תמהר לבטח עליו ·	A	6,7	קנית אוהב בניסין קנהו
ואל / תמהר לבטוח עליו ·	C		קנית / אוהב בניסיון קנהו
וא' יעמוד ביום צרה:	A	6,8	כי יש אוהב / כפי עת
ולא יעמד ביום צרה ·	C		יש אוהב בפני עת /
ואת / ריב חרפתך יחשוף:	A	6,9	יש אוהב נהפך לשנא
ואת / ריב חרפתך יחשוך ·	C		יש / אוהב נהפך לשונא
ולא ימצא / ביום רעה:	A	6,10	יש אוהב חבר שלחן
ולא ימצא / ביום רעה ·	C		יש / אוהב חבר שלחן
וברעתך יתגדה ממך: /	A	6,11	בטובתך היא כמוך ·
ומפניך יסתר:	A	6,12	אם תשיגך רעה יהפך בדך

6,5 C IIIr:2–3.

6,6 C IIIr:3–5.

6,7 C IIIr:8–10.

6,8 C IIIv:2–3.

6,9 C IIIr:10–12.

6,10 C IIIr:12 / IIIv:2.

6,10 C III verso. [אוהב]

6,12 C IIIv:3–4.

- 6,3 A Deine Blätter wird sie auffressen und deine Frucht
entwurzeln,
und dich zu einem verdorrten Baum machen.
- 6,4 A Denn starke Begierde verdirbt ihre Besitzer,
und die Freude des Feindes wird sie ereilen.
- 6,5 A Eine angenehme Rede macht die Freunde zahlreich,
und wohlgefällige Worte diejenigen, die einem
Wohlergehen wünschen.
C Eine angenehme Rede macht die Freunde zahlreich,
und wohlgefällige Worte diejenigen, die einem
Wohlergehen wünschen.
- 6,6 A Die Menschen, mit denen du befreundet bist, mögen
zahlreich sein,
aber die Person, der du ein Geheimnis anvertraust, sei
eine unter tausend.
C Die Menschen, mit denen du befreundet bist, mögen
zahlreich sein,
aber die Person, der du ein Geheimnis anvertraust, sei
eine unter tausend.
- 6,7 A Hast du einen Freund erworben, erwirb ihn durch eine
Prüfung,
aber sei nicht vorschnell, auf ihn zu vertrauen.
C Hast du einen Freund erworben, erwirb ihn durch eine
Prüfung,
aber sei nicht zu schnell damit, auf ihn zu vertrauen.
- 6,8 A Denn es gibt einen Freund, wenn die Umstände
entsprechend sind,
aber am Tag der Bedrängnis wird er nicht standhalten.
C Es gibt einen Freund angesichts (günstiger) Umstände,
aber am Tag der Not wird er nicht standhalten.
- 6,9 A Es gibt einen Freund der sich zum Feind wandelt,
und den Streit, der dich beschämt, wird er bloßstellen.
C Es gibt einen Freund der sich zum Feind wandelt,
und den Streit, der dich beschämt wird er aufsparen.
- 6,10 A Es gibt einen Freund, der gern Tischgenosse ist,
aber am Tag des Unheils wird er nicht angetroffen.
C Es gibt einen Freund, der gern Tischgenosse ist,
aber am Tag des Unheils wird er nicht angetroffen.
- 6,11 A Wenn es dir gut geht, ist er dir gleich,
aber wenn es dir schlecht geht, wird er sich von dir
fernhalten.
- 6,12 A Wenn dich ein Unheil ereilt, wird er sich von dir abwenden
und sich vor dir verbergen.

אם / תשיגנו נרפך בך	C	
משנאיך הבדל /	A	6,13
משנאיך הבדל	C	
אוהב אמונה אוהב תקוף	A	6,14
אוהב אמונה מגן / תקיף	C	
לאוהב אמונה אין מחיר	A	6,15
אוהב אמונה אין מחיר	C	
צרור / חיים אוהב אמונה	A	6,16
כי כמוהו בן רעהו /	A	6,17
ומפניך יסתר /		
ומאהביך השמר:		
ומאוהביך / השמר:		
ומוצאו מצא / הון:		
ומוצאו מצא / הון:		
ואין משקל לטובתו:		
ואין / משקל לטובתו:		
ירא ל' ישיגם:		
וכשמו בן מעשיו:		
ועד שיבה / תשיג חכמה:		
וקוה לרב / תבואתה:		
ולמחר תאכל פריה:		
וקוה לרוב תבואתה /		
ולמחר תאכל פריה:		
ולא יכלכלנה חסר לב:		
ולא יכלכלנה חסר ל'ב /		
ולא יאחר להשליכה:		
Zeile zerstört		
כי המוסר כשמה בן / הוא	A	6,22
[כי המוסר כשמה בן / הוא	Q ¹	
כלי יוצר לבער כבשן	A	27,5
Zeile zerstört		
Q ¹		6,23

6,13 C IIIv:5–6.
6,14 C IIIv:6–7.
6,15 C IIIv:8–9.
6,18 C IIIv:11–12 / IVr:1
6,18 C IV recto. [תשיג]
6,19 C IVr:1–4.
6,20 Q¹ Frgm. 2:1.
6,21 Q¹ Frgm. 2:2.
6,22 Q¹ Frgm. 2:3.
6,23 Q¹ Frgm. 2:4.

- C Wenn es ihn ereilt, wird er sich von dir abwenden
und sich vor dir verbergen.
- 6,13 A Von deinen Feinden halte dich fern,
und vor deinen Freunden hüte dich.
C Von deinen Feinden halte dich fern,
und vor deinen Freunden hüte dich.
- 6,14 A Ein treuer Freund ist ein starker Freund,
und wer ihn findet hat ein Vermögen gefunden.
C Ein treuer Freund ist ein starker Schild,
und wer ihn findet hat ein Vermögen gefunden.
- 6,15 A Für einen treuen Freund gibt es keinen Preis,
und sein Wert lässt sich nicht aufwiegen.
C Ein treuer Freund hat keinen Preis,
und sein Wert lässt sich nicht aufwiegen.
- 6,16 A Ein Bündel des Lebens ist ein treuer Freund,
wer Gott fürchtet wird es erreichen.
- 6,17 A Ja, wie einer selbst ist, so ist auch sein Gefährte,
und wie sein Ruf ist, so sind seine Taten.

III Ethische Mahnungen (Kap. 6,18–14,19)

- 6,18 C Mein Sohn, von Jugend auf nimm Belehrung an,
und bis ins hohe Alter wirst du Weisheit erlangen.
- 6,19 A Wie einer, der pflügt und erntet, nähere dich ihr,
und warte auf die Menge ihres Ertrages.
A Denn in ihrem Dienst brauchst du dich nur wenig zu mühen,
und morgen schon wirst du ihre Früchte essen.
C = A
C = A
- 6,20 A Unwegsam ist sie für den Toren,
und wem es an Verstand mangelt, kann sie nicht ertragen.
Q¹ [Her]z []
- 6,21 A Wie ein belastender Stein ist sie auf ihm,
und er zögert nicht sie von sich zu werfen.
Q¹ [Zeile zerstört]
- 6,22 A Ja, die Erziehung ist so, wie ihr Name,
und nicht vielen ist sie [sc. die Weisheit] geradewegs
zugänglich.
Q¹ [gerade]weg []
- 27,5 A Das Gefäß des Töpfers muss im Brennofen brennen,
und genauso ein Mann ob seiner Planungen.
- 6,23 Q¹ [Zeile zerstört]

על עבדת עץ יהי פרי	A	27,6
כן חשבון על / יצר אחד:	Q ¹	6,24
Zeile zerstört		
וְאֵל תִּקֶּץ בַּתְּחֹבֹלִיתָהּ: /	A	6,25
Zeile zerstört	Q ¹	
וּבְכָל מֵאֹדֶךְ שֹׁמֵר דְּרָכֶיךָ ה' /	Q ¹	6,26
וְהַחֲזֹקְתָּהּ וְאֵל תִּרְפֶּה:	A	6,27
וְהַחֲזֹקְתָּהּ וְאֵל תִּרְפֶּה /	Q ¹	
וְנִהְפֵךְ לֶךְ לַתְּעִנּוּג:	A	6,28
וְהִפְךָ לֶךְ לַתְּעִנּוּג:	C	
וְהִפְךָ לֶךְ לַתְּעִנּוּג /	Q ¹	
וְהִתֵּה לֶךְ רִשְׁתָּהּ / מְכוֹן עֹז	A	6,29
וְהִתֵּה לֶךְ רִשְׁתָּהּ / מְכוֹן עֹז	Q ¹	
עָלֶי זֶהֱבָה עוֹלָה	A	6,30
עָלֶי זֶהֱבָה עוֹלָה	Q ¹	
בְּגָדֵי כְבוֹד תִּלְבַּשְׁנָה	A	6,31
בְּגָדֵי כְבוֹד תִּלְבַּשְׁנָה	Q ¹	
אִם / תַּחְפוֹץ בְּנֵי תַתְּחַכֵּם	A	6,32
Zeile zerstört	Q ¹	
וְהָאֵל אֶזְנֶךְ תּוֹסֵר:	A	6,33
וּמִשָּׁל / בִּינָה לֵאמֹר:	A	6,35
וּמִשָּׁל בִּינָה / אֵל יִצְאֵךְ	C	

6,24 Q¹ Frgm. 2:5.6,25 Q¹ Frgm. 2:6.6,26 Q¹ Frgm. 2:7. Für die Ergänzung vgl. G: ἐν πάσῃ ψυχῇ σου πρόσελθε αὐτῇ καὶ ἐν ὅλῃ δυνάμει σου συντήρησον τὰς ὁδοὺς αὐτῆς.6,27 Q¹ Frgm. 2:8.

6,28 C IVr:4–6.

6,28 Q¹ Frgm. 2:9.6,29 Q¹ Frgm. 2:10.6,30 Q¹ Frgm. 2:11.

6,31 [בגדי] A II verso.

6,31 Q¹ Frgm. 2:12.6,32 Q¹ Frgm. 2:13. Der Rest des Fragments ist zerstört.

6,35 C IVr:6–8.

- 27,6 A Ob der Arbeit an einem Baum sollen Früchte entstehen,
so planvolle Einsicht ob des Strebens des Einzelnen.
- 6,24 Q¹ [Zeile zerstört]
- 6,25 A Beuge deinen Nacken und ertrage sie,
verabscheue nicht ihre Gedankenspiele.
Q¹ [Zeile zerstört]
- 6,26 Q¹ [Mit deiner ganzen Seele nähere dich ihr,
und mit deinem ganzen Vermögen bewahre] ihre [Wege].
- 6,27 A Suche und forsche, trachte danach und finde,
und wenn du sie ergriffen hast, dann lass sie nicht wieder
los.
Q¹ [Suche und forsche, trachte danach und finde,
Und wenn du sie ergriffen hast, dann lass sie nicht
wieder] los.
- 6,28 A Wenn letztlich du ihren Ruheort erreichst,
dann wird sie (sc. die Erziehung) sich dir in Lust
verwandeln.
C Wenn letztlich du ihren Ruheort erreichst,
wird sie (sc. die Weisheit) sich dir in Lust verwandeln.
Q¹ [Wenn letztlich du ihren Ruheort erreichst,
wird sie sich dir in L]ust [verwandeln].
- 6,29 A Und ihr Netz wird dir eine starke Festung sein
und ihre Stricke güldene Gewänder.
Q¹ [Und ihr Netz wird dir eine starke Festung sein
und ihre Stricke] güldene Gewänder.
- 6,30 A Ein Joch aus Gold ist ihr Joch,
und ihre Fesseln eine Schnur aus Purpur.
Q¹ [Ein Joch aus Gold ist ihr Joch,
und ihre Fesseln eine Schnur aus Pur]pur.
- 6,31 A Als herrliches Gewand wirst du sie anziehen,
und als prächtige Krone wirst du sie aufsetzen.
Q¹ [Als herrliches Gewand wirst du sie anziehen,
und als] prächtige [Kron]e wirst du sie aufsetzen.
- 6,32 A Wenn du daran Gefallen findest, mein Sohn, wirst du dich
als weise erweisen,
und wenn du dein Herz daran setzt, wirst du klug werden.
Q¹ [Zeile zerstört]
- 6,33 A Wenn du zuhören willst,
dann neige dein Ohr: Du sollst erzogen werden.
- 6,35 A Jeder Rede zuzuhören, daran habe Gefallen,
und kein einsichtsvoller Spruch entgehe dir.
C=A

ותשחוק בסיפי / רגלך:	ראה מה יבין ושחריהו	A	6,36
ובמצותו והגה תמיד: /	והתבוננת ביראת עליון	A	6,37
ואשר איותה יחכמד:	והוא יבין לבד	A	
	א תעש לך רעה / וא ישיגך רעה	A	7,1
	אל תעש רע / [ואל] ישיגך רע	C	
	הרחק מעון ויט ממך:	A	7,2
	רחק מעון / [ויט] ממך ·	C	
פן תקצרהו שבעתים:	א תדע חרושי על / אח	A	7,3
וכן ממלך / מושב כבוד	א תבקש מא ממשלת	A	7,4
וכן כמלך מושב / כבוד ·	אל תבקש מאל / מ[מ]שלת	C	
ופני מלך א תתבונן: /	א תצטדק לפני מלך	A	7,5
אם אין לך חיל להשבית זדון:	א תבקש להיות מושל	A	7,6
ונתונה בצע בתמימך:	פן תגור מפני נדיב	A	
אם אין לך חיל להשבית זדון: /	אל תבקש להיות /	C	
וא תפילך בקהלה:	א תרשיעך / בעדת שערי א	A	7,7
כי באחת לא תנקה:	א תקשור לשנות חט /	A	7,8
הי / כל נחלקה:	א תאיץ בצבא מלאכת עבדה	A	7,15
ובצדקה א תתעבר: /	א תתקצר בתפלה	A	7,10

7,1 C IVr:8–9.

7,2 C IVr:9–10.

7,3 A (IIv:7), r. Rd.: drei Punkte.

7,4 C IVr:10–12.

7,6 C IVr:12 / IVv:1.

7,6 א C IV verso.

- 6,36 A Schau, wer einsichtig ist, und suche ihn auf,
und du sollst dir deinen Fuß auf seiner Schwelle
wundlaufen.
- 6,37 A Und deine Aufmerksamkeit sollst du auf die Furcht vor
dem Höchsten
und sein Gebot richten, und denke unablässig darüber
nach.
- A Dann wird er selbst deinem Herzen Einsicht verleihen und
wonach dich verlangt hat: Er wird dich weise machen!
- 7,1 A Tue du nichts Böses, dann wird dir nichts Böses widerfahren.
C Tue nichts Böses, dann wird dir [nichts] Böses widerfahren.
- 7,2 A Halte dich fern von Schuld, dann wird sie sich von dir
abwenden.
C Entferne dich von Schuld, [dann wird sich sich] von dir
[abwenden].
- 7,3 A Kümmere dich nicht um Dinge, die gegen den Bruder
eingepflügt wurden,
damit du es nicht siebenfach ernten musst.
- 7,4 A Fordere von Gott keine Herrschaftsgewalt
und ebenso wenig vom König einen Ehrenplatz.
C Fordere von Gott keine Herrschaftsgewalt
und ebenso wenig einen Ehrenplatz wie ein König.
- 7,5 A Stell dich vor einem König nicht als gerecht hin,
und vor einem König tue nicht verständig.
- 7,6 A Trachte nicht danach Herrscher zu sein,
wenn du keine Kraft besitzt, der Vermessenheit ein Ende
zu bereiten,
A damit du dich nicht vor dem Fürsten fürchten musst,
und deiner Rechtschaffenheit Abbruch geschieht.
C Trachte nicht danach Herrscher zu sein,
wenn du keine Kraft besitzt, der Vermessenheit ein Ende
zu bereiten.
- 7,7 A Lass dich nicht schuldig sprechen in der Versammlung an
den Toren (des Tempels) Gottes,
und lass dich nicht zu Fall bringen in der Gemeinde.
- 7,8 A Erwäge nicht, eine Sünde ein zweites Mal zu tun,
denn schon bei einem Mal wirst du nicht straffrei bleiben.
- 7,15 A Lass dich nicht drängen bei der Mühsal der Dienstarbeit,
sie ist wie Gott (es will) verteilt worden.
- 7,10 A Halte dich beim Gebet nicht zurück,
und in der Gerechtigkeit sei nicht säumig.

7,10 Gerechtigkeit] Vgl. oben zu Sir 3,14.

זכר כי יש מרים ומשפיל: /	א' תבז לאנוש במר רוח	A	7,11
וכן על רע וחבר יחדו:	א' תחרוש חמס על אח	A	7,12
כי תקותו לא תנעם:	א' תחפץ / לכחש על כחש	A	7,13
ואל תישן דבר בתפלה:	א' תסוד בעדת / שרים	A	7,14
זכור עכרון לא יתעבר:	א' תחשיבך במתי עם /	A	7,16
כי תקות / אנוש רמה:	א' מאד מאד השפיל גאווה	A	7,17
גל א' א' ורצה דרכו: /	א' תאיץ לאמר לפרץ	A	
כי / תקות אנוש לרמה ·	מאד מאד השפל גאווה	C	
ואח תלוי בזהב אופיר:	א' תמיר אוהב במחיר	A	7,18
ואח תלוי בזהב אפיר:	D [...] / [אוה]ב במחיר	D	
וטובת חן מפנינים:	A אל / תמאס אשה משכלת	A	7,19
וטובת חן מפנינים:	D אל [ת]מאס אשה / [מש]כלת	D	
וכן שוכך נותן נפשו:	A אל תדע — / באמת עובד אמת	A	7,20
וכן שכיר[] / נותן נפשו ·	C אל תרע[] / עבד עובד אמת	C	
וכן שכר נותן נפשו:	D אל תרע [ב]אמ[ת] עובד[ד] / [אמת]	D	

7,17 C IVv:2–3.

7,18 א[אוה]ב Hier setzt D I recto, Z. 1 ein. Das Folio mit dem Anfang von V. 18 ist nicht erhalten. D ist sehr schlecht erhalten. Eine Lesung der Buchstaben gelingt in vielen Fällen nur unter Zuhilfenahme der Parallelüberlieferung in A und C, auf denen auch die Ergänzungen in den Lücken beruhen.

7,20 A [שוכך] (IIv:23): Statt שוכך ist auch שוכר möglich.

7,20 C IVv:3–5.

- 7,11 A Behandle einen Menschen mit verbittertem Geist nicht
abschätzig,
denke daran, dass es einen gibt, der erhöht und der
erniedrigt.
- 7,12 A Plane keine Gewalttat gegen den Bruder,
und ebenso wenig gegen den Freund wie den Gefährten.
- 7,13 A Habe keinen Gefallen daran, wegen einer Lüge zu lügen,
denn was von ihr zu erwarten ist, wird nicht angenehm
sein.
- 7,14 A Schwatze nicht in der Versammlung der Notablen,
und wiederhole kein Wort im Gebet.
- 7,16 A Überschätze dich nicht unter den Leuten des Volkes,
denke daran, das Unheil wird nicht ausbleiben.
- 7,17 A Gar rasch hat es (sc. das Unheil) den Hochmut zu Fall
gebracht,
denn das Ende des Menschen ist der Wurm.
A Lass dich nicht drängen zu sagen: „Welch Einschnitt!“
Stell (es) Gott anheim und nimm an seinen Weg.
C Gar sehr erniedrige den Hochmut,
denn das Ende des Menschen gehört dem Wurm.
- 7,18 A Tausche nicht den Freund gegen Bezahlung,
und ebenso wenig den Bruder, der mit Gold aus Ophir
aufzuwiegen ist.
D [Freun]d [] gegen Bezahlung,
und ebenso wenig den Bruder, der mit Gold aus Ophir
aufzuwiegen ist.
- 7,19 A Verschmähe keine Frau, die verständig ist
und deren Anmut schöner ist als Korallen.
D = A
- 7,20 A Verkehre nicht – mit der Magd dessen, der zuverlässig
arbeitet,
und ebensowenig mit einem Leibwächter^(?), der sich
selbst hingibt.
C Misshandle nicht einen Diener, der zuverlässig arbeitet,
und ebensowenig einen Tagelöhner, der sich selbst hingibt.
D = C

7,14 im Gebet] Statt „im Gebet“ (בְּתַפִּלָּה) ließe sich bei anderer Vokalisation בְּתַפְלָה auch „in unangebrachter Weise“ übersetzen.

7,20 A: Leibwächter^(?) שׂוֹכֵר (Qal pt. akt. sg. m. < סָכַר/שָׁכַר „abschirmend halten“) lässt sich i. S. v. „Leibwächter“ interpretieren. Liest man שׂוֹכֵר (Qal pt. akt. sg. m. < שָׂכַר „mieten“), wäre das eigentlich der „Mieter“ im Unterschied zum „Tagelöhner“ (vgl. C: שְׂכִיר), außer man versteht das pt. akt. hier auch i. S. v. „Mietling“. Verglichen mit C erscheint der Text in A insgesamt fehlerhaft überliefert worden zu sein.

7,21	A	עבד משכיל / חבב כנפש	[ו] א' תמנע ממנו חפש:
	C	עבד משכיל / אהוב כנפש	אל תמנע ממנו / חופש.
	D	עבד משכיל חבב / [כנ]פש	אל תמנע ממנו חפש:
7,22	A	בהמה לך ראה עיניך /	ואם אמנה היא העמידה:
	D	בהמה [ל]ך ראה עיניך /	[ואם] אמנה היא העמידה:
7,23	A	בנים לך יסיר אותם	ושא / להם נשים בנעוריהם:
	C	בנים לך יסר / אותם	ושא להם בנעוריהם. /
	D	בנים לך יסר אותם	ושא / [להם] נשים בנעוריהם :
7,24	A	בנות לך נצור שארם	וא' תאיר / להם פנים:
	C	בנים. לך נצור שאר[ם]	ואל[/ תאר להם פנים .
	D	בנות לך [נ]צור שאר[ם] /	[ואל ת]איר אליהם פנים:
7,25	A	הוצא בת ויצא עסק	וא' נבון גבר חברה: /
	C	הוציא[] / [Rasur ²] ויצא עסק	ואל ג[ב]ר / נבון זבדה .
	D	ה[ו]צ[א] בת ויצא עסק[/	[ואל נבון גבר חברה:
7,26	A	אשה לך א' תתעבה	ושנואה א' תאמן בה:
	D	אשה לך אל[תתעבה	ושנואה[/ [אל] תאמן בה:
7,29	A	בכל לבך פחד / א'	ואת כהניו הקדיש:
	D	בכל לבך פחד א'	ואת כוהנ[יו] הק[דיש]:
7,30	A	בכל מאוֹדך אהוב עושך	ואת משרתיו / לא תעזב:
	D	[בכל] מאוֹדך אהוב עושך	ואת משרתיו לא תעזב: /
7,31	A	כבד אל והדר כהן	ות[ן ח]לקם כאשר צוותה: /
	A	[[לחם אבירים ותרומת יד	זבחי צדק ותרומת קדש:
	D	כב[ד אל הדר כ]הן	ותן חלקם כאשר צוותה: /
	D	לחם אבירי[ם] תרומתה	ז[בחי] צדק ת[רו]מת [ק]דש: /
7,32	A	וגם / לאביון ה[ו]שיט יד	למען תשלם ב[ר]כתך:
	D	וגם לאביו הושיטה יד	למען תשלם ברכתך: /

7,21 C IVv:5–7.

7,21 D Ir:3: drei schräge Striche am Zeilenende.

7,23 C IVv:7–9.

7,24 C IVv:9–10.

7,25 C IVv:10–12.

7,29 4] A III recto.

- 7,21 A Einen verständigen Diener liebe wie das (eigene) Leben.
Verweigere ihm nicht die Freiheit.
C = A
D = A = C
- 7,22 A Hast du Vieh, sieh mit deinen (eigenen) Augen danach,
und wenn es zuverlässig ist, behalte es.
D = A
- 7,23 A Hast du Söhne, erziehe sie,
und nimm ihnen Frauen solange sie jung sind.
C Hast du Söhne, erziehe sie,
und nimm ihnen (Frauen) solange sie jung sind.
D = A
- 7,24 A Hast du Töchter, behüte ihren Leib,
und gestatte ihnen gegenüber keine freundliche Blicke.
C Hast du Söhne, behüte ihren Leib, und gestatte ihnen
gegenüber [keine] freundlichen Blicke.
D = A
- 7,25 A Lass eine Tochter (in die Ehe) gehen, dann geht auch die Mühsal,
aber führe sie einem einsichtigen Mann zu.
C Lass [eine Tochter] (in die Ehe) gehen, dann geht auch die Mühsal,
aber schenke sie einem einsichtigen Mann.
D = A
- 7,26 A Hast du eine Frau, verachte sie nicht,
aber auf eine ungeliebte vertraue nicht.
D = A
- 7,29 A Mit deinem ganzen Herzen fürchte Gott,
und halte seine Priester heilig.
D = A
- 7,30 A Mit deiner ganzen Kraft liebe den, der dich gemacht hat,
und seine Diener sollst du nicht verlassen.
D = A
- 7,31 A Ehre Gott und verherrliche den Priester,
und gib (ihnen) ihren Anteil, wie es dir geboten wurde:
A „Fleisch von Stieren“ und „freiwilliges Hebopfer“,
„Gerechtigkeitsopfer“ und „Hebopfer des Heiligen“.
D = A
- 7,32 A Und auch dem Armen strecke die Hand entgegen,
damit du deinen Segen vergiltst.
D Und auch seinem Vater strecke doch die Hand entgegen,
damit du deinen Segen vergiltst.

וגם ממת א' תמנע חסד:	A 7,33	תן מתן לפני כל חי /
וגם ממת א'ל תמנע חסד: /	D	תן מתן לפני כל חי
ועם אבלים / התאבל:	A 7,34	א' תתאחר מבוכים
ועם אבילים התאבל: /	D	אל תתאחר מבוכים
כי ממנו תאהב:	A 7,35	א' תשא לב מאוהב
כי [ממנו] תאהב:	D	אל[ן] תשא לב מאוהב
ולעולם לא תשחת:	A 7,36	בכל / מעשיך זכור אחרית
ולעו[לם] לא ת[שחת]:	D	[בכ]ל / [מעשיך זכור אחרית
למה תשוב על לבו:	A 8,1	אל תריב עם / איש גדול
למה תפול בידו:	A	א' תריב עם קשה מ[מד] /
ל[מה] תשוב על ידו:	D	אל / תר[יב] עם איש ג[דול]
למה תפול בידו:	D	אל / תריב ע[ם] קש[ה] ממך
פן ישקל מחירך / ואבדת:	A 8,2	אל תחרש על איש לא הון
והו[ן] מ[שגה] ל[ב] ג[ד]יבים: /	A	כי רבים הפחזו זהב
פן [יש]קל מ[חירך] ואבדת:	D	אל תחרוש ע[ל] / איש לו הון
והון משגה לבות נדיבים:	D	כי ר[ב]י[ם] הפחזו זהב /
וא' תתן על אש עץ[:]	A 8,3	א' תינץ עם איש לשון
ואל[ן] תתן / על אש עצים:	D	אל תינץ עם איש [לש]ון
פן יבזו לנדיבים:	A 8,4	א' [לש]ון תרגיל עם / איש אויל
פן יבזו לנדיב[ים] [י]ס[:]	D	אל תרגיל עם איש אויל
זכר כי כלנו חייבים:	A 8,5	א' תכלים אי[ש] שב מפשע /
זכר כי כלנו חייבים:	D	א[ל] תכלים אי[ש] שב מפשע

8,2 A [IIIr:9], r. Rd.: לו (darunter: קרי = Qere).

- 7,33 A Gib jedem Lebenden eine Gabe,
aber auch dem Toten verweigere nicht die Zuwendung.
D=A
- 7,34 A Halte dich nicht von den Weinenden fern,
und mit denen Trauernden trauere (auch) du.
D=A
- 7,35 A Wende (dein) Herz nicht vom Freund ab,
denn von ihm wirst du geliebt.
D=A
- 7,36 A Bei all deinen Taten denke an das, was danach kommt,
und du wirst in Ewigkeit nicht zuschanden werden.
D=A
- 8,1 A Streite nicht mit einem mächtigen Mann:
Warum solltest du dich seinem Herzen zuwenden?
A Streite nicht mit einem der härter ist als du:
Warum solltest du in seine Hand fallen?
D Streite nicht mit einem mächtigen Mann:
Warum solltest du dich gegen seine Hand wenden?
D Streite nicht mit einem der härter ist als du:
Warum solltest du in seine Hand fallen?
- 8,2 A Schmiede keine Pläne gegen einen Mann, der Reichtum hat,
damit er nicht deinen Kaufpreis wiegt und du zugrunde gehst.
A Denn viele hat Gold übermütig gemacht,
und Reichtum führt das Herz von Fürsten in die Irre.
D Schmiede keine Pläne gegen einen Mann, der Reichtum hat,
damit er nicht deinen Kaufpreis wiegt und du zugrunde gehst.
D Denn viele hat [Gold] übermütig gemacht,
und Reichtum führt die Herzen von Fürsten in die Irre.
- 8,3 A Streite nicht mit einem Großmaul,
und lege nicht (noch) Holz aufs Feuer.
D Streite nicht mit einem Großmaul,
und lege nicht (noch) Holzscheiter aufs Feuer.
- 8,4 A Pflege keinen Umgang mit einem törichten Mann,
damit er die Notablen nicht verächtlich macht.
D=A
- 8,5 A Schmähe nicht einen Mann, der sich vom Frevel abwendet,
denke daran, dass wir allesamt Schuld tragen.
D=A

8,2 einen Mann, der ...] Die Übersetzung folgt dem Qere (יֵב). txt („Schmiede keine Pläne gegen einen Mann *ohne* Reichtum, ...“) ist vom zweiten Stichos her unsinnig.

כי נמנה / מזקנים:	א' תבייש אנוש ישיש	A	8,6
כי נמנה מזקנים:	א[ל] / [תבייש אנוש י]ש[י]ש	D	
זכר כלנו נאספים:	א' תתהלל על גוע	A	8,7
	אל תהלל / [...]	C	
זכר כלנו נאספ[ים]:	אל תתהלל ע[ל] / גוע	D	
ובחידתיהם התרטש:	א' תטש / שיחת חכמים	A	8,8
להתיצב לפני שרים:	א' כי ממנו תלמוד / לקח	A	
[ובחידתיהם התרטש]	אל תטש שיחת חכמים / []	D	
ל[התיצב] / [ל]פ[ני שרים]:	א' כי ממנו תלמוד לקח	D	
אשר שמעו מאבתם:	א' תמאס בשמיעת שבים /	A	8,9
בעת צ[ר]ך להשיב / פתגם:	א' כי ממנו תקח שכל	A	
אשר ש[מעו] / [מאבותם]:	אל תמאס בשמיעות שבים	D	
בעת צורך להשיב [פתגם]:	D [כי] ממנו תקח שכל	D	
פן תבער כשביב אשו:	א' תצלח בנחלת רשע	A	8,10
פ[ן] תבער כשביב אש[ו]:	אל תצ[לח] בנח[לת רש]ע	D	
להושיבו כאורב לפניך[.]:	א' תזוח מפני לץ	A	8,11
ל[הושיבו כאורב ל]פניך[.]:	D א[ל תזוה] / [מ]פני לץ	D	
ואם הלוי כמאבד:	א' תל[ו]ה / איש חזק ממך	A	8,12
[[] ואם הלוי כמאבד	D א[ל] ת[לוה איש] חזק ממך /	D	
ואם ערבת כמשלם:	א' תערב יתר ממך /	A	8,13
ואם / ערבת כמשלם:	D אל תערב יתר ממך	D	
כי כרצונו / יש[פט]:	א' תשפט עם שופט	A	8,14
כי כרצונו ישפט:	D אל תשפוט עם שופט	D	

8,7 C IVv:12.

8,7 Von C ist das Folio mit der Fortsetzung nicht erhalten.

8,12 [כמאבד] D (Iv:13): Die beiden letzten Buchstaben sind verschmiert; r. Rd.: כמאבד (ebenfalls schlecht lesbar).

- 8,6 A Beschäme nicht einen alten Mann,
denn (auch) wir werden unter die Alten gezählt werden.
D=A
- 8,7 A Rühme dich nicht wegen eines Dahingeshiedenen,
denke daran: wir alle müssen sterben.
C Juble nicht [...]
D=A
- 8,8 A Verwirf nicht die Rede der Weisen,
und zerstreue dich in ihren Rätseln,
A denn dadurch wirst du Einsicht lernen,
um vor Fürsten hinzutreten.
D=A
- 8,9 A Verachte nicht die Überlieferung der Alten,
die sie von ihren Vätern gehört haben,
A denn dadurch wirst du Einsicht erwerben,
damit du in der Zeit deiner Bedrängnis Antwort geben
kannst.
D Verachte nicht die Überlieferung der Alten,
die sie von ihren Vätern gehört haben,
D denn dadurch wirst du Einsicht erwerben,
damit du zur Zeit, zu der man es braucht, Antwort geben
kannst.
- 8,10 A Suche keinen Erfolg durch unrechten Besitz,
damit du nicht verbrennst wie die Flamme seines Feuers.
D=A
- 8,11 A Weiche nicht vor einem Spötter zurück,
um ihn so sitzen zu lassen, als einen, der dir auflauert.
D=A
- 8,12 A Leihe keinem, der stärker ist als du,
aber falls du etwas verleihst, dann wie einer, der Verlust
machen wird.
D=A
- 8,13 A Übernimm keine Bürgschaft für mehr als du besitzt,
aber falls du eine Bürgschaft übernimmst, dann wie einer,
der sie einlösen muss.
D=A
- 8,14 A Rechte nicht mit einem Richter,
denn nach seinem Gutdünken wird er richten.
D=A

8,9 A: in der Zeit deiner Bedrängnis] Bei anderer Vokalisation: „zur Zeit, zu der man es braucht“ (wie D).

פן תכביד את רעתך:	עם אכזרי אַ תלך	A	8,15
ובאולתו תספה:	כי הוא / נוכח פניו ילך	A	
פן תכביד את רעתך:	עם אכזרי אל תלך	D	
ובאולתו תספה:	כי הוא נכח / פניו ילך	D	
וא תרכב עמו בדרך:	עם בעל אף אַ תעז / מצח	A	8,16
ובאין / מציל ישחיתך:	כי קל בעיניו דמים	A	
ואל תרכב[ב עמו ב]דרך:]	עם בעל אף אל תעז / מ[צח	D	
ובאין מציל ישחיתך :	כי קל בעיניו דמי[ם /	D	
כי לא יוכל / לכסות סודך:	עם פותה אַ תסתייד	A	8,17
כי לא / יוכל לכסות סודך:	[עם פותה אל תסתייד	D	
כי לא תדע מה ילך / ספוֹ	לפני זר אַ תעש רז	A	8,18
כי [ל[א] תדע / [...]	לפני זר אל תעש ר[ז]	D	
וא תדיח מעליך הטובה: /	לכל בשר אַ תגל לבך	A	8,19
פן תלמד עליך רעה:	אַ תקנא את אשת חיקך	A	9,1
להדריכה על במותיך:	אַ תקנא / לאשה נפשך	A	9,2
פְּוֹת־פּוֹל בְּמַצוֹתֶיהָ:	אַ תִּקְרַב אֶל-אִשָּׁה זָרָה /	A	9,3
פְּוֹת־לֶכֶד בְּלִקּוֹתֶיהָ:	[ע]ס־זוֹנָה אֶל-תִּסְתַּיֵּיד	A	
פן יִשְׁרָפֶךָ בְּפִי־תֶם:	עם מְנַגֶּנֶת אַ תִּדְמוֹד	A	9,4
פן תוקש בעונשיה	בבתולרה / אַ תתבונן	A	9,5
פן תסוב / את נחלתך:	אַ תתן לזונה נפשך	A	9,6
ולשומם אחר ביתה: /	להתנבל במראה עיניך	A	9,7
וא תביט אַ יפי לא לך:	העלים עין מאשת חן	A	9,8
וכן אהביה באש תלהט־	בעד אשה / השחתו רבים	A	
ו[אַ תסב עמו שכור:	עם בעלה אַ תטעם: /	A	9,9

8,18 Von D ist das Folio mit der Fortsetzung nicht erhalten.

9,2 [לאשה] A III verso.

9,5 A (IIIv:3), r. Rd. steht ein hufeisenförmiges Zeichen, das an ein ם erinnert. Die Bedeutung ist unklar.

- 8,15 A Mit einem Grausamen gehe nicht mit,
damit du dein Unheil nicht mehrst.
A Denn er geht seinem (eigenen) Kopf nach,
und durch seine Torheit wirst du dahingerafft.
D=A
- 8,16 A Einem vom Zorn Beherrschten biete nicht die Stirn
und fahre mit ihm nicht auf dem (gleichen) Weg,
A denn Blutvergießen ist in seinen Augen ein Leichtes,
und wo es keinen Retter gibt, wird er dich vernichten.
D=A
- 8,17 A Mit einem Einfältigen unterrede dich nicht,
denn er kann dein Geheimnis nicht verborgen halten.
D=A
- 8,18 A Vor einem Fremden tue nichts Geheimes,
denn du weißt nicht, was es am Ende gebiert.
D=A
- 8,19 A Offenbare nicht allem Fleisch dein Herz,
und scheuche das Gute nicht von dir weg.
- 9,1 A Sei nicht eifersüchtig gegenüber der Frau auf deinem Schoß,
damit sie nichts Übles über dich lernt.
- 9,2 A Ereifere dich nicht für eine Frau,
sodass du sie dir auf deinem Rücken herumtanzen lässt.
- 9,3 A Nähere dich nicht einer fremden Frau,
damit du nicht in ihre Netze fällst.
A Mit einer Hure unterrede dich nicht,
damit du nicht durch ihre Schmeicheleien gefangen wirst.
- 9,4 A Mit Musikantinnen gib dich nicht ab,
damit sie dich nicht entflammen mit ihren Mündern.
- 9,5 A Wende deine Aufmerksamkeit nicht einer Jungfrau zu,
damit du nicht in ihre Strafsachen verstrickt wirst.
- 9,6 A Gib dich nicht einer Hure hin,
damit du dein Erbe nicht durchbringst,
- 9,7 A indem du dich, durch das was deine Augen sehen, zum
Toren machst
und hinter ihrem Haus zugrunde gehst.
- 9,8 A Verschließ das Auge vor einer anmutigen Frau,
und schaue nicht auf eine Schönheit, die nicht die deine ist.
A Um einer Frau willen sind schon viele zugrunde gegangen,
und so verzehrt sie ihre Liebhaber im Feuer.
- 9,9 A Mit ihrem Ehemann schmause nicht,
und leg dich nicht trunken mit ihm zu Tisch.

ובדמים תטה א' שחת: /	A פן תטה איה לב	
כי ת[ד]ש לא יד[ב]יק[ג]ו:	A א' תטש אוהב ישן	9,10
וישן אחר תשתינו:	A יי[ן] חדש אוהב חדש /	
כי לא תדע מה / יומו:	A א' תקנא באיש רשע	9,11
זכר כי עת מות לא ינקה: /	A א' א[ן] בזדון מצליח	9,12
וא' תפחד פחדי מות:	A א' רחק מאיש [שלי]ט להרו[ג]	9,13
פן יקח את נשמתך:	A ואם קרבת / לא תאשם	
ועל רשת תתהלך:	A דע כי בין פחים תצעד /	
ועם חכמים הסתייד: /	A ככחד ענה רעד	9,14
וכל סודך בינותם:	A עם נבון יהי חשבונך	9,15
וביראת אלהים תפארך:	A א' אנשי צדק בעלי / לחמד	9,16
ומוש[ל] ל[ב]עמו חכם:	A א' בחכמי ידים יחשך יושר /	9,17
ומשא / על פיהו ישונא:	A א' ביטה נורא בעד איש לשון	9,18
וממשלת מבין / סרידה:	A א' שופט עם יוסר עמו	10,1
ועיר נושבת בשכל / שריה:	A א' מלך פרוע ישחית עיר	10,3
וכראש עיר כן יושביו /	A א' כשופט עם כן מליציו	10,2

10,1 A (IIIv:19), r. Rd.: drei Punkte, aber keine Randbemerkung.

- A Damit du nicht das Herz nach ihr ausstreckst,
und du dich in Blutschuld nach der Grube streckst.
- 9,10 A Gib einen alten Freund nicht auf,
denn ein neuer wird nicht an ihn heranreichen.
- A Wie neuer Wein ist ein neuer Freund,
erst muss er alt werden, danach kannst du ihn trinken.
- 9,11 A Sei nicht eifersüchtig auf einen frevelhaften Mann,
denn du weißt nicht wie sein Tag sein wird.
- 9,12 A Ereifere [dich] nicht über die Arroganz dessen, der Erfolg hat.
Denke daran, dass er zur Zeit des Todes nicht unschuldig
sein wird.
- 9,13 A Halte dich fern von einem Mann, der die Macht hat zu töten,
und du brauchst dich nicht vor den Schrecken des Todes
zu fürchten.
- A Aber wenn du dich näherst, sollst du dich nicht schuldig
machen,
damit er nicht deinen Odem wegnimmt.
- A Sei dir bewusst, dass du dich zwischen Fallstricken bewegst
und auf einem Netz umhergehst.
- 9,14 A Deiner Fähigkeit entsprechend antworte deinem Nächsten,
und mit Weisen unterrede dich.
- 9,15 A Mit einem Verständigen soll deine Überlegung erfolgen,
und dein ganzes Geheimnis bleibe in ihrem (sc. der
Weisen) Kreis.
- 9,16 A Gerechte Männer seien deine Tischgenossen,
und in der Gottesfurcht liegt dein Ruhm.
- 9,17 A Bei denen, die mit den Händen geschickt sind, wird an
Redlichkeit gespart, aber wer über sein Volk herrscht, sei
weise.
- 9,18 A Gerede ist furchtbar bei einem geschwätzigem Mann,
und der Ausspruch aus seinem Mund wird gehasst.
- 10,1 A Der Richter eines Volkes unterweist sein Volk,
und die Herrschaft eines Verständigen ist geordnet.
- 10,3 A Ein König, der sich gehen lässt, richtet eine Stadt zugrunde,
aber eine Stadt wird bewohnbar durch den Verstand
ihrer Fürsten.
- 10,2 A Wie der Richter eines Volkes so seine Beamten,
und wie das Oberhaupt einer Stadt, so ihre Einwohner.

9,18 wird gehasst] Möglich wäre auch eine Deutung der Verbform als Pu. der Wurzel שנה („verändern“); dann wäre zu übersetzen: „... und der Ausspruch wird auf seinem Mund noch verändert“.

ולפני מחוקק ישית הודו: /	ביד אֱלֹהִים ממשלת כל גבר	A 10,5
ואיש לעת יעמד עליה:	ביד אֱלֹהִים ממשלת תבל	A 10,4
וא' תהלך בדרך גאווה: /	[ב] כל / פשע א' תשְׁלִים רע לריע	A 10,6
ומשניהם מעל עשק: /	שנואה לאדון ואנשים גאווה	A 10,7
בגלל חמס גאווה:	מלכות מגוי א' גוי תסוב	A 10,8
אשר בחייו יורם גִּוִּי:	מה יגאה / עפר ואפר	A 10,9
מלך היום ומחר יפול:	שִׁמְץ מחלה / יצהיב רופא	A 10,10
כְּנִיּוֹם וְרִמְשׁ:	יִבְמוֹת אדם / ינחל רמה ותולעה	A 10,11
ומעֲשֵׂהוּ יסור מלבו:	תחלת גאון אדם / מוֹעֵז	A 10,12
ומְקוֹרָהּ / יביע זמה:	כי מקוה זדון חטא	A 10,13
ויכהו עד כְּלָה: /	על כן מלא לְבִי אֵלֶּיךָ נִגְעָה	A 10,14
וישב עניים תחתם:	כסא גאים הפך אֱלֹהִים	A 10,14
ושרשם עד ארץ קרקע:	יעקבת גוים / טִמְטֵם אֱלֹהִים	A 10,15
וישבת מארץ זכרם:	וסחם מארץ / ויתשם	A 10,17
ועזות / אף לילוד אשה:	לא נאווה לאנוש זדון	A 10,18
זרע נקלה / עובר מצוה:	זרע נכבד מה זרע לאנוש	A 10,19
זרע נקלה עובר מצוה: /	זרע נקלה מה זרע לאנוש	B

10,11 כְּנִיּוֹם Textfehler für כְּנִיּוֹם.

10,12 מוֹעֵז A IV recto.

10,13 A (IVr:2), r. Rd.: רע ויבא. Die Marginalie ist vermutlich hinter לְבִי (das ו ist nachträglich oberhalb der Zeile geschrieben) einzufügen. Lies: על כן מלא לְבִי רע ויבא אֵלֶיךָ נִגְעָה (...).

10,16 A (IVr:4). Am r. Rd. drei Punkte, aber keine Randbemerkung.

10,19 זרע B I recto.

- 10,5 A In Gottes Hand liegt die Herrschaft eines jeden Mannes,
und vor den, der Gesetze erlässt, hat er seine Hoheit
gestellt.
- 10,4 A In Gottes Hand liegt die Herrschaft der Welt,
und der Mensch steht nur eine bestimmte Zeit lang auf ihr.
- 10,6 A Bei allem Unrecht zahle einem Freund Böses nicht heim,
und wandle nicht auf dem Weg des Hochmuts.
- 10,7 A Verhasst beim Herrn und den Menschen ist der Hochmut,
und vor beiden gilt Unterdrückung als Treuebruch
- 10,8 A Die Königsherrschaft geht von Volk zu Volk
wegen der Untat des Hochmuts.
- 10,9 A Was überhebt sich Erde und Staub,
wo schon zu seinen Lebzeiten sein Körper verfault?
- 10,10 A Spott über eine Krankheit erzürnt den Arzt:
– Heute (noch) König und morgen (schon) fällt er.
- 10,11 A Wenn der Mensch stirbt, erben Made und Wurm,
Gefleuch und Gekreuch.
- 10,12 A Der Anfang der Hochmut eines Menschen ist Prahlerei,
und von dem, der ihn gemacht hat, wendet er sich von
Herzen ab.
- 10,13 A Denn eine Ansammlung von Vermessenheit ist die Sünde,
und ihre Quelle lässt die Schandtät sprudeln.
A Deshalb hat Gott sein Herz mit seiner Plage erfüllt,
und schlägt ihn bis zur Vernichtung.
- 10,14 A Den Thron der Hochmütigen hat Gott umgestürzt
und setzte die Armen an ihre Stelle.
- 10,15 A Die Fußspuren der Völker hat Gott zugeschüttet
- 10,16 A und hat ihre Wurzel bis zur Erde abgehauen.
- 10,17 A Und er hat sie hinweggefegt von der Erde und herausgerissen
und hat ihr Andenken auf Erden beendet.
- 10,18 A Hochmut steht einem Menschen nicht gut an,
noch zornige Anmaßung dem, der von einer Frau
geboren wurde.
- 10,19 A Eine Nachkommenschaft wird geehrt: Welche? – Die
Nachkommenschaft des Menschen.
Verachtet wird die Nachkommenschaft, die das Gebot
übertritt.
- B Eine Nachkommenschaft wird verachtet: Welche? – Die
Nachkommenschaft des Menschen.
Verachtet wird die Nachkommenschaft, die das Gebot
übertritt.

10,13 Deshalb ... erfüllt] r. Rd.: „Deshalb hat er sein Herz mit *Bosheit* erfüllt, aber Gott bringt eine Plage herbei (und schlägt ihn bis zur Vernichtung).“

וירא אלהים בע[י]ני[ו] /	A 10,20	בין אחים ראשם נכבד
וירא אלהים נכבד ממנו: /	B	בין אחים ראשם נכבד
תפארתם י[ר]את אלהים:	A 10,22	גר וזר נכרי ורש
תפארתם יראת יי: /	B	גר זר נכרי ורש
ואין לכבד [ב]ל איש [ר]ם:	A 10,23	אין לבזות דל משכיל /
ואין לכבד כל איש חמס: /	B	אין לבזות דל משכיל
ו[אי]ן / גדול מ[י]רא אלהים:	A 10,24	[ש]ר [ר]מושל ושופט נכבדו
וא[י]ן גד[ול]	B	שר שופט ומושל נכבדו
ועב[ד] חכ[ם] [ל]א / יתאונן:	A 10,25	עבד משכיל הורם
[]	B	עבד משכיל חביב כנפש
[]	B	עבד משכיל חביב כנפש
[]	B	עבד משכיל חורים יעבדוהו
[]	B	עבד משכיל חביב כנפש
ול[ת]תכ[בד] ב[ד]עת / צרכך:	A 10,26	אֶל־תתחכם לעבד חפצך
[]	B	אל תתחכם לעשות חפצך
ממתכבד [ו]חס[ר] מתן: /	A 10,27	טוב עובד ויותר הון
[]	B	טוב עובד ויותר הון

10,20 [בעי]ני[ו] A (IVr:7). Die Ergänzung folgt G (ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ) || L (*in oculis illius*).

10,22 ביראת B (Ir:3), l. Rd.: ביר'; Abkürzung für ביראת.

10,25 Die Zeile ist in kleinerer Schrift zwischen B I recto, Z. 6 und 7 nachgetragen.

10,25 ... עבד B Ir:8: Durch Punkte in den Buchstaben getilgt.

10,26 חפצך B (Ir:9), r. Rd.: [צרכך].

- 10,20 A Unter den Brüdern ist deren Oberhaupt geehrt,
aber einer, der Gott fürchtet, in [dessen] Aug[en].
B Unter Brüdern ist deren Oberhaupt geehrt,
aber einer, der Gott fürchtet, wird mehr geehrt als dieser.
- 10,22 A Gast und Unverschämter, Ausländer und Armer
– ihr Ruhm ist die Gottesfurcht.
B Gast, Fremder, Ausländer und Armer
– ihr Ruhm ist die Furcht Jahwes.
- 10,23 A Man darf einen Geringen, der verständig ist, nicht verachten,
und man darf nicht jede hochgestellte Person verehren.
B Man darf einen Geringen, der verständig ist, nicht verachten,
und man darf nicht jede Person, die Gewalt ausübt,
verehren.
- 10,24 A Fürst, Herrscher und Richter werden geehrt,
aber keiner ist größer als der, der Gott fürchtet.
B Vorsteher, Richter und Herrscher werden geehrt, aber
k[einer ist grö]ßer [...]
- 10,25 A Ein verständiger Diener wird erhöht,
und ein [weis]er Dien[er] wird sich nicht beklagen.
B Ein verständiger Diener ist einem lieb wie das (eigene) Leben
[].
B Ein verständiger Diener ist einem lieb wie das eigene Leben,
und ein [] M[ann] [].
B Einem verständigen Diener werden Vornehme dienen,
und ein [] M[ann] [].
B ~~Ein verständiger Diener ist einem lieb wie das (eigene) Leben,
und ein ... Mann []~~.
- 10,26 A Gib dich nicht als weise aus, um nach deinem Belieben zu
verfah[er]n,
und gib dich nicht stolz zur Zeit deiner Bedürftigkeit.
B Gib dich nicht als weise aus, um nach deinem Belieben zu
handeln,
und gib dich nicht stolz [].
- 10,27 A Besser einer, der arbeitet und Vermögen im Überfluss hat,
als einer, der sich stolz gibt, aber Mangel an Geschenken
hat.
B Besser einer, der arbeitet und Vermögen im Überfluss hat,
als einer, der sich stolz gibt [].

10,22 die Furcht Jahwes] r. Rd. + Präposition: „in der Furcht Jahwes“.

10,25 Ein ... Mann] Die Zeile (B Ir:8) ist durch Punkte in den Buchstaben getilgt. Der Vers mit demselben Wortlaut wurde zwischen Z. 6 und 7 in kleinerer Schrift nachgetragen.

10,26 deinem Belieben] r. Rd.: „deinem Bedarf“.

ויתן לך ט[ע]ם כיוצא בה: /	A 10,28 בני בענוה כבד נפשך
[[Unbeschriebene Zeile	]] B
[ותן לה טעם כיוצא א	B בני בענוה כבד נפשך
ומי יכבד מקלה נפשו: /	A 10,29 מרשיע נפשו מי יצדיקנו
[ומי יכבד]	B בני מרשיע נפשו מי יצדיקנו
ויש נכבד בגלל עשרו: /	A 10,30 יש דל נכבד בגלל שכלו
ונקלה בעיניו איכבה:	A נכבד בעשרו איכבה
ויש איש עשיר נכבד בגלל [עשרו:] /	B דל נכבד בגלל שכלו
ונקלה בעשרו בעיניו איכבה: /	B הנכבד בעיניו בעשרו איכבה
והנקלה בעשרו בדלותו/נקלה יותר:	A 10,31 המתכבד/בדלותו בעשרו מתכבד יתר
והנקלה בעשרו בדלותו נקלה יתר: /	B המתכבד בדלותו בעשרו מתכבד יתר
ובין נדיבים תשיבנו: /	A 11,1 חכמת דל תשא ראשו
ובין נד[יבי]ם תושיבנו: /	B חכמת דל תשא ראשו

10,30] B (Ir:14): דל. Für den Circellus ist keine Randlesart erhalten.

- 10,28 A Mein Sohn, in Demut ehre dich selbst,
dann wird er dir im selben Maße Klugheit schenken.
B Mein Sohn, durch Demut ehre dich selbst
aber schenke dir im [selben] Maß[e] Klugheit.
- 10,29 A Einen, der sich selbst schuldig macht, wer wird ihn gerecht
machen?
Und wer wird den ehren, der sich selbst verächtlich
behandelt?
B Mein Sohn! Einen, der sich selbst schuldig macht, wer wird
ihn gerecht machen?
Und wer wird den ehren [].
- 10,30 A Es gibt einen Armen, der wird wegen seiner Einsicht geehrt,
und es gibt einen, der wird wegen seines Reichtums
geehrt.
A Wer in seiner Armut geehrt wird, wird in seinem Reichtum
noch mehr geehrt,
und wer in seinem Reichtum verachtet wird, wird in
seiner Armut noch mehr verachtet.
B Ein Armer wird wegen seiner Einsicht geehrt,
und es gibt einen reichen Mann, der wird wegen [seines
Reichtums] geehrt.
B Der in seinem Elend geehrt wird – wie viel mehr noch in
seinem Reichtum.
Und wer in seinem Reichtum verachtet wird – wie viel
mehr noch in seinem Elend.
- 10,31 A Ist einer geehrt – Wie viel mehr noch in seinem Reichtum.
Und ist einer verachtet – Wie viel mehr noch in seinem
Elend.
B Der geehrt wird in seiner Armut, wird in seinem Reichtum
noch mehr geehrt.
der in seinem Reichtum verachtet wird, wird in seiner
Armut noch mehr verachtet.
- 11,1 A Die Weisheit des Armen hebt sein Haupt empor,
und zwischen Vornehmen lässt sie ihn Platz nehmen.
B = A

10,28 dich selbst] wörtl.: „deine Seele“. **im selben Maße**] Da in A das indirekte Objekt im zweiten Sticho mit dem Suff. der 2. p.sg.m. eingeführt wird, scheint es mir sinnvoller die mhebr. gebräuchliche Wendung כִּיְצוּאָ בָהּ (Suff. 3. p.sg.f.) auf עֵנוּהּ zu beziehen. Möglich wäre auch ein Bezug auf נַפְשִׁי („Mein Sohn, in Demut ehre deine Seele (i.e. dich selbst), und er wird dir Genuss schenken, wie es ihr (sc. deiner Seele; i.e. dir) entspricht.“ **Klugheit**] טַעַם hier in übertragenem Sinn (wörtl.: „Geschmack, Empfindungsvermögen“).

10,30 A, B: in seinem Elend] txt „in seinen Augen“. Mit Blick auf G, La und Syr ist בעֵינָיו wohl Schreibfehler für בְּעֵינָיו („in seinem Elend“).

11,2	A	אל תהלל אדם בתארו	וְאִל תתעב אדם מכ[] ער במראהו : /
	B	אל תהלל אדם בתוארו	וְאִל תתעב אדם מעובר במראהו : /
11,3	A	אליל בעוף דברה	וראש תנובות פריה
	B	קטנה בעוף דבורה	וראש תנובות פריה : /
11,4	A	בעטה א[ז] ר א / תהתל	וְאִל תקלס במרירי יום :
	A	כי פלאות מעשי ייי	ונעלם / מ[אָד]ם פעלו :
	B	במעוטף בגדים אל תתפאר	וְאִל תקלס במרירי יום /
	B	בעוטה אזור אל תהתל	וְאִל תקלס במרירי יום : /
	B	[כי פלאות מע]ש[י י]יי	ונעלם מאנוש פעלו :
11,5	A	רבים נדכאים ישבו על כסא	ובל על / לב עטו צניף :
	B	[] על כסא	ובל על לב עטו צניף : /
	B	[] כסא	ושפלי לב יעטו צניף : /
11,6	A	רַבִּים נִשְׁאִים נִקְלוּ מֵאֶדְ וְהִשְׁפִּלוּ יָחִיד / וְגַם נִכְבְּדִים נִתְּנוּ בִיד :	

11,2 A (IVr:19), r. Rd.: zwei Punkte, aber keine Randbemerkung.

11,2 B (Ir:18) l. Rd.: [] וְאִל תתעב אדם מעובר.

11,2 B (Ir:18), r. Rd.: [ר] מְזוֹנֵר.

11,3 B I verso.

- 11,2 A Preise einen Menschen nicht aufgrund seiner Erscheinung,
und verabscheue einen hässlichen Menschen nicht wegen
seines Aussehens.
B Preise einen Menschen nicht aufgrund seiner Erscheinung,
und verabscheue einen verlassen Menschen nicht
wegen seines Aussehens.
- 11,3 A Ein Nichts unter den geflügelten Tieren ist die Biene,
aber das Beste der Erzeugnisse ist ihre Frucht.
B Klein unter denn geflügelten Tieren ist die Biene,
aber das Beste der Erzeugnisse ist ihre Frucht.
- B=A
- 11,4 A Über den, der sich mit einem Hüftschurz bedeckt, spotte
nicht,
und verhöhne nicht den, der einen bitteren Tag hat,
A denn wundersam sind die Werke Jahwes,
und vor dem Menschen verborgen ist sein Tun.
B Als jemand, der von Kleidern umhüllt ist, rühme dich nicht,
und verhöhne nicht den, der einen bitteren Tag hat.
B Über den, der sich mit einem Hüftschurz bedeckt, spotte
nicht,
und verhöhne nicht den, der einen bitteren Tag hat.
B [] Jah]wes,
und vor dem Menschen verborgen ist sein Tun.
- 11,5 A Viele, die unterdrückt waren, setzten sich auf den Thron,
und die niemand im Sinn hatte, legten den Kopfschmuck
an.
B [] auf den Thron,
und die niemand im Sinn hatte, legten den Kopfschmuck
an.
B [] Thron,
und die bescheidenen Herzens sind, werden den
Kopfschmuck anlegen.
- 11,6 A Viele, die sich emporgehoben haben, wurden sehr verachtet
und zugleich gestürzt,
und selbst solche, die verehrt wurden, wurden in die
Hand (sc. eines anderen) gegeben.

11,2 B: und ... Aussehens] l. Rd.: „Verabscheue einen Menschen nicht wegen [].“ **B: ver-**
lassenen] r. Rd.: „hässlichen“.

ונכבדים נתנו ביד זעירים: /	ד[	] B	
ונכבדים נתנו ביד: /	לו מאד והושפלו יחד	] B	
[ביד: /	והשפלו יחד /	] B*	
ובקהל טעם שפוט: /	אול	] B	
ובתוך שיחה אל תדבר: /	אל תשיב	] B	11,8
בִּקְרָ / לְפָנִים וְאַחֵר תִּזְיֹף:	בְּטָרִם תַּחְקֹר אֶת־סֻלָּף	A	11,7
בקר לפנים ואחר תזיף: /	[קֹזֶרַךְ אל תסלף	] B	
וּבְתוֹךְ שִׁיחָהּ אֶל־תִּדְבֹּר:	בְּנֵי אֶת־שֵׁיב דְּבַר טָרִם תִּשְׁמָע /	A	11,8
ובתוך שיחה אל תדבר: /	[תשיב דבר בטרם תשמע	] B	
וברב זדים / אל תקומם:	באין עצבה אל תאחר	A	11,9
ובריב זדים אל תקומם: /	בא[י]ן עצה אל תתור	B	
(b) ואץ ולהרבות לא ינקה: /	(a) בני למה תרבה עֶשְׁקָד	A	11,10
(d) ואם לא תבקש לא תמצא: /	(c) בני אם לא תרוץ לא תגיע	A	

וגם 11,6 ב (Iv:9), l. Rd.: pr.

11,6 B* (Iv:9), r. Rd. (senkrecht).

11,8 B überliefert den Stichos in fast identischer Fassung zweimal, einmal vor 11,7 und einmal dahinter.

11,9 [באי]ן עצבה] B (Iv:7), l. Rd.: [

11,10 A (IVr:27), r. Rd.: drei Punkte (·:).

11,10 [ולהרבות] A (IVr:27): Das *ṛ-copulativum* ist durchgestrichen.

- B [Viele, die sich emporgehoben haben, wurden sehr verachtet
und sind zu]gleich[gestürzt],
und solche, die verehrt wurden, wurden in die Hand der
Geringen gegeben.
- B [Viele, die sich emporgehoben haben,] wurden sehr
[verach]tet und zugleich gestürzt,
und solche, die verehrt wurden, wurden in die Hand
(sc. eines anderen) gegeben.
- B* [Viele, die sich emporgehoben haben, wurd]en [verachtet]
und zugleich gestürzt,
[und solche, die verehrt wurden, wurden] in die Hand [...
gegeben].
- B [...] und in der Versammlung hat er die Strafe zu spüren
bekommen.
- 11,8 B [...] erwidere nichts,
und inmitten eines Vortrags sprich nicht.
- 11,7 A Bevor du nicht nachgeforscht hast, sage nichts Verkehrtes,
untersuche zuvor genau, und danach kannst du
zurechtweisen.
- B []geforscht hast, sage nichts Verkehrtes,
untersuche zuvor genau, und danach kannst du
zurechtweisen.
- 11,8 A Mein Sohn, erwidere kein Wort, ehe du zugehört hast,
und inmitten eines Vortrags sprich nicht.
- B [...] erwidere kein Wort,
und inmitten eines Vortrags sprich nicht.
- 11,9 A Ohne Schmerz zaudere nicht,
und in der Menge der Frechen tritt nicht auf.
- B Ohne Ratschluss forsche nicht nach,
und im Streit der Frechen tritt nicht auf.
- 11,10 A (a) Mein Sohn, warum mehrst du deinen unrechten Gewinn?
(b) Aber wer darauf drängt, (immer) mehr zu machen,
wird nicht schuldlos bleiben.
- A (c) Mein Sohn, wenn du nicht losläufst, wirst du nicht
ankommen,
(d) und wenn du nicht suchst, wirst du nicht finden.

11,6 B: und solche ... in die Hand (sc. eines anderen) gegeben] (Iv:9), l. Rd.: „und auch solche ...“ (|| A). **B: hat er die Strafe zu spüren bekommen.**] wörtl.: „hat er das Gericht-strafe geschmeckt“. Möglich wäre auch die Übersetzung: „... und in der Gemeinde *richte* *verständlich*.“

11,9 B: Ratschluss] l. Rd.: „Schmerz“.

(f) ולא [ת]מלטנו אם תנוס /	(e) 'אם תברח לא תדביק	B
/[]	<i>unbeschriebene Zeile</i>	B
(b) ואץ להרבות לוא ינקה: /	(a) בני למה ת[רבה] עושק	B
(d) [ו]אם לא תבקש לא תמצ[א:] /	(c) בני אם לא תרוץ לא תגיע	B
וּכְדִי כֵן הוּא מֵתָאָחֵר:	יש עמל ויגע ורץ	A 11,11
חסד כל ויותר [ע]ני:	יש רשש וְאֵבֶד / מהלך	A 11,12
וינעריהו / מעפר צחנה:	ועין יי צפתהו לטוב	A
ויתמהו עליו רבים[:]: /	נשא בראשו וירממהו	A 11,13
ריש ועושר מיי הוא:	טוב ורע חיים ומות	A 11,14
מיי הוא:	חכמה ושכל / והבין דבר	A 11,15
מיי הוא:	חטא ודרכים ישרים	
ומרעים רעה עמם:	שכלות / וחושך לפשעים נוצרה	A 11,16
ורצנו יצלח לעד[:]:	מתן צדיק / ל[ע]ד [יע]מד	A 11,17
ו[יש] יח[י]ב שכרו:	יש מתעשר מהתענות /	A 11,18
ועתה אכל / [מ]טוב[ת]י:	ובעת א[מר] מצאתי נחת	A 11,19
וע[ז]בו לאחר[]ומת: /	ולא ידע מה ק[ץ] חלף	A
ובמ[ל]אכתך התי[ש]ז[:]:	ב[ני]ע[מ]ד בחוקך ובו ה[ו]שע	A 11,20

עשקך B (Iv:17), r. Rd.: [עשקך 11,10]

A IV verso. A (IVv:1), r. Rd.: drei Punkte (:).

11,18 A (IVv:8), r. Rd.: drei Punkte (:).

- B (e) Wenn du davonläufst, lass nichts an dir hängen,
(f) und rette es nicht, wenn du fliehst.
- B *[[unbeschriebene Zeile]]*
- B (a) Mein Sohn, warum mehrst du unrecchten Gewinn?
(b) Aber wer darauf drängt, (immer) mehr zu machen,
wird nicht schuldlos bleiben.
- B (c) Mein Sohn, wenn du nicht losläufst, wirst du nicht
ankommen,
(d) und wenn du nicht suchst, wirst du nicht finden.
- 11,11 A Es gibt einen, der sich abmüht und müde macht und rennt
und sich dennoch verspätet.
- 11,12 A Es gibt einen, der darbt und auf dem Weg zugrunde geht,
der an allem zu wenig hat und zu viel an Armut.
A Aber das Auge Jahwes ersieht ihn zum Guten,
und er schüttelt ihn aus dem modrigen Staub heraus.
- 11,13 A Er hat ihn mit seinem Haupt emporgehoben und richtet ihn
auf,
und viele staunen über ihn.
- 11,14 A Gutes und Böses, Leben und Tod,
Armut und Reichtum: Es kommt von Jahwe!
- 11,15 A Weisheit und Einsicht und Verstehen einer Sache:
Es kommt von Jahwe!
A Sünde und rechter Lebenswandel: Es kommt von Jahwe!
- 11,16 A Torheit und Dunkel ist für die Sünder geschaffen,
und was die Übeltäter betrifft: Böses sei mit ihnen!
- 11,17 A Das Geschenk des Gerechten bleibt für immer bestehen,
und was ihm wohlgefällig ist, wird für immer Erfolg
haben.
- 11,18 A Es gibt einen, der sich Reichtum erwirbt, indem er sich
kasteit,
und [es gibt einen, den] sein Lohn schuldig macht.
- 11,19 A Und zur Zeit, da er sagt: „Ich habe Ruhe gefunden,
und jetzt will ich von meinem Gut essen.“
A da weiß er nicht, was das Ende ist. Er muss dahinfahren
und es einem anderen überlassen und sterben.
- 11,20 A [Mein] S[ohn], bleib bei deiner Bestimmung und finde darin
das Heil,
und bei deiner Tätigkeit werde alt.

11,10 B: Wenn ... fliehst] Sofern man לא תדביק und לא תמלטט nicht als Prohibitive sondern als Indikative auffasst, lässt sich der Stichos auch folgendermaßen übersetzen: „Wenn du davonläufst, wirst du nichts an dich bringen, und du wirst nichts davonbringen (wörtl.: retten), wenn du fliehst.“ B: unrecchten Gewinn] r. Rd.: „deinen unrecchten Gewinn“.

- 11,21 A Bestaune nicht die W[erke der Sünde],
 laufe zu Jahwe und harre auf sein Licht.
 A Denn redlich ist es ^{in den Augen Jahwes} in einem Augenblick
 plötzlich,
 [] zu [].
- 11,22 A Der Segen Gottes liegt auf dem Geschick des Gerechten,
 und zur rechten Zeit wird seine Hoffnung erblühen.
- 11,23 A Sage nicht: [...] denn was mir gefällt, habe ich getan,
 und was bleibt mir nun noch übrig?
- 11,24 A Sage nicht: „Was ich brauche ist bei mir!
 Und welche Trauer soll mir schon widerfahren?“
- 11,25 A Das Gute eines Tages lässt einen das Schlechte vergessen,
 und das Schlechte eines Tages lässt einen das Gute
 vergessen.
 Und das Ende des Menschen wird über ihn kommen.
- 11,27 A Schlechte Zeit lässt einen die Wonne vergessen,
 und das Ende des Menschen sagt über ihn aus.
- 11,28 A Bevor du einen Menschen nicht geprüft hast, preise ihn nicht
 glücklich,
 [denn] erst an seinem Ende kann ein Mensch glücklich
 gepriesen werden.
- A Vor dem Tod preise keinen Mann glücklich,
 und erst an seinem Ende wird die Person erkannt werden.
- 11,29 A Nicht jedermann soll man ins Haus kommen lassen,
 und wie zahlreich sind die Wunden des Verleumders.
- 11,30 A Wie ein Käfig voller Vögel,
 so sind ihre Häuser voller Hinterlist.
- A Wie ein Vogel, der im Käfig festgehalten wird, ist das Herz
 des Hochmütigen,
 wie ein Wolf, der darauf lauert, Beute zu reißen;
- A Wie zahlreich sind die Verbrechen des (Hals)abschneiders!
 Wie ein Hund ist er bei der Speise des Hauses,
 A und gewalttätig, so kommt der Halsabschneider
 und beginnt einen Rechtsstreit um all ihr Gut.
- A Der Verleumder belauert wie ein Bär das Haus der Spötter,
 und wie ein Spion, sieht er die Blöße.
- 11,31 A Gutes verkehrt der Aufwiegler in Böses,
 und unter denen, die dir kostbar sind, zettelt er eine
 Verschwörung an.
- 11,32 A Aus einem Funken lässt er viel Kohlenglut entstehen,
 und ein nichtsnutziger Mensch lauert auf Blut.
- 11,33 A Fürchte dich vor dem Bösen, denn er erzeugt Böses.
 Warum willst du einen ewigen Makel tragen?

ויסלף / דרכך ^(b+) ויהפכך מבריתך:	לא תדבק לרשע ^(a+)	A 11,34
ויהי תקוה לטובתך :	אם טוב תריע למי תטיב /	A 12,1
^(d) וינכרך במחמדיך :	^(c) משוכן זריו זְהִיר דרכיך / /	A 11,34
אם / לא ממנו מיי :	היטב לצדיק ומצא תשלומת	A 12,2
וגם צדקה לא / עשה:	אין טובה למנוח רשע	A 12,3
^(e) בכל טובה תגיע / איז :	^(d) פי שנים רעה תשיג בעת צורך	A 12,5
^(c) למה במ יקביל איך:	^(b) כלי לחם א תתן לו	A
ולרשעים ישיב נקם:	כי גם א / שונא רעים	A 12,6
	תן לטוב ומנע מרע /	A 12,7
^(a) הקיר מך וא תתן לזר :		A 12,5

12,1 A (IVv: 27): Möglich wäre auch die Lesung תדיע (<ידע).
11,34d A V recto. [וינכרך]

- 11,34 A ^(a+) Hänge dich nicht an einen Frevler,
und er wird deinen Weg verdrehen ^(b+) und dich von
deinen Bündnissen abbringen.
- 12,1 A Wenn du dem Gutem Böses tust,
wem wirst du Gutes tun? Sollte so Hoffnung für deine
Güte entstehen?
- 11,34 A ^(c) Vor einem, der sich in seinem fremden (sc. Benehmen)
niedergelassen hat, sei gewarnt auf deinen Wegen,
^(d) und er wird dich entfremden bei denen, die dir kostbar
sind.
- 12,2 A Erweise Gutes dem Gerechten und finde Belohnung,
wenn nicht vom ihm, dann von Jahwe.
- 12,3 A Es gibt nichts Gutes für einen, der einem Frevler Ruhe
verschafft,
und auch Gerechtigkeit hat er nicht geübt.
- 12,5 A ^(d) Zweifach wird dich Böses in der Zeit der Not erreichen,
^(e) für all das Gute, das du ihm zuteil werden lässt.
- A ^(b) Kriegswaffen gib ihm nicht!
^(c) Warum sollte er Gelegenheit bekommen, mit ihnen
gegen dich vorzugehen?
- 12,6 A Denn auch Gott hasst die Bösen,
und über die Frevler lässt er die Vergeltung kommen.
- 12,7 A Gib etwas für den Guten, aber versage es dem Bösen!
- 12,5 A ^(a) Erquickte den Schwachen, aber gib nichts dem Fremden!

12,1 Wenn ... entstehen? [Sofern תדיע anstelle von תריע zu lesen ist, wäre folgende Übersetzung möglich: „Wenn du Gutes bekannt werden lässt (d.h. über gute Taten nur sprichst), wem tust du damit Gutes? Sollte so Hoffnung für deine Güte entstehen?“ G (ἐὰν εὖ ποιῇς, γνῶθι τίνα ποιεῖς ...) hat jedenfalls eine Verbform von der Wurzel ידע gelesen (|| L: *si benefeceris scito cui feceris* ...).

11,34c Vor ... Wegen [Die gebotene Übersetzung versucht der Textüberlieferung einen Sinn abzurufen, zumal die partielle Vokalisation wohl demselben Bemühen entsprungen sein dürfte. Wahrscheinlicher scheint hier aber ein Fehler in der Textüberlieferung, sodass man kaum ohne Emendationen wird auskommen können. Insbesondere וְיָרִי entzieht sich einer sinnvollen Deutung. Nach SMEND 1906b, 113, „hat der Fehler וְיָרִי den Fehler משוכן nach sich gezogen, wofür השכן = Gr. ἐνοίκιστον zu schreiben ist. [...] Sodann ist das sinnlose וְיָרִי in וְיָרִי oder וְיָרִי (וְיָרִי) zu ändern.“: השכן וְיָרִי וְיָרִי דרכי: „Gib einem Fremden Wohnung und er wird deine Wege verdrehen“. SEGAL 1958, עפ, erwägt für דרכי Dittographie aus dem vorherigen Versteil. Dann bliebe nur noch eine Emendation nach: מְשָׁכֵן וְיָרִי „Vor einem fremden Nachbarn sei gewarnt“. Im Anschluss daran erwägt REY 2012b, 603, folgende Emendation: „הַשְׁכֵּן וְיָרִי (וְיָרִי) דרכי, (si) tu fais résider l'étranger, prends garde à tes voies car ...“ mit konditionalem Imperativ (vgl. VAN PEURSEN 2004, 182f.). Die von SMEND vorgeschlagene Änderung verdient m.E. den Vorzug, zumal ein Abschreibefehler וְיָרִי וְיָרִי plausibel scheint: (1) „Falsche“ Haplographie וְיָרִי וְיָרִי (mit Metathese von י und י) verbunden mit falscher Worttrennung: → וְיָרִי וְיָרִי; (2) Verlesung von וְיָרִי zu וְיָרִי.

ולא / יכוסה ברעה שונא:	לא יודע בטובה אוהב	A 12,8
וברעתו / גם ריע בודד:	בטובת איש גם שונא ריע	A 12,9
כי כנחשת רועו יחליא: /	א' תאמין בשונא לעד	A 12,10
תן לבך להתירא ממנו /	וגם אם ישמע לך ויהלך בנחת:	A 12,11
ולא ימצא להשחיתך	היה לו כמגלה רז:	A
	ודע אחרית / קנאה:	A
למה יהדפך ויעמד תחתיד' /	א' תעמידהו אצלך	A 12,12
למה יבקש מושבך:	א' תושיבהו לימינך	A
ולאנחתי תתאנח:	ולאחור תשיג / אמרי	A
וכל / הקרב א' חל' שן:	מי יוחן חובה, נשוד	A 12,13
ומתגלל / בעונתיו	כן חובר א' אשת זדון	A 12,14
	לא יעבר: עד תבער בו אש'	A
ואם תפול לא יפול להצילך	א' 12,15 כאשר יבוא / עמד' לא יתגלה לך	A
ואם נמוט לא יתכלכל'	עד עת / עמד לא יופיע	A
ובלבו יחשוב מהמרות עמוקות:	א' 12,16 בשפתיו יתמהמה / צר	A
אם מצא עת לא ישבע דם	וגם אם בעיניו / ידמיע אויב	A

12,13] A (Vr:13): מה wurde zu מ' korrigiert.

12,13] A (Vr:14): Das ' ist oberhalb der Zeile nachgetragen.

12,13] A (Vr:14), r. Rd.: עז. Das ע ist durchgestrichen. Z. 14 bietet keinen Verweis auf eine Randlesart; wahrscheinlich war עז als Variante zu שן gedacht.

- 12,8 A Im Glück lässt sich der Freund nicht erkennen,
aber im Unglück bleibt der Feind nicht verborgen.
- 12,9 A Im Glück des Mannes ist auch der Feind ein Freund,
aber in seinem Unglück zieht sich auch der Freund zurück.
- 12,10 A Vertraue einem Feind nicht auf Dauer,
denn wie Kupfer bringt seine Bosheit Grünspan hervor.
- 12,11 A Und selbst wenn er dir zuhört und in Ruhe einhergeht,
nimm dir zu Herzen, dich vor ihm zu fürchten.
A Sei ihm gegenüber wie einer, der ein Geheimnis aufdeckt,
dann wird er nichts finden, um dich zu verderben,
A und wisse um die Nachwirkung der Eifersucht.
- 12,12 A Lass ihn nicht neben dich hintreten:
Warum sollte er Gelegenheit bekommen, dich
umzustoßen und an deine Stelle zu treten?
A Lass ihn nicht zu deiner Rechten sitzen: Warum sollte er
Gelegenheit bekommen, deinen Sitzplatz einzufordern?
A Und erst im Nachhinein würdest du meine Weisung
verstehen
und in mein Seufzen einstimmen.
- 12,13 A Wie sollte ein Schlangenbeschwörer, der gebissen wird,
Mitleid finden,
und jeder, der sich einem bissigen Tier nähert?
- 12,14 A Ebenso wer sich zu einer übermütigen Frau gesellt,
und wer sich in seinen Sünden wälzt, wird nicht
abziehen, bis ihn ein Feuer verbrennt.
- 12,15 A Wenn er mit dir kommt, wird er sich dir nicht offenbaren,
aber wenn du stürzt, wird er nicht losstürzen, um dich zu
retten.
A Solange man aufrecht steht, wird er nicht in Erscheinung
treten,
aber wenn man ins Wanken gerät, wird er keine
Unterstützung leisten.
- 12,16 A Mit seinen Lippen hält ein Widersacher sich zurück,
aber in seinem Herzen plant er tiefe Fallgruben.
A Und auch wenn ein Feind mit seinen Augen Tränen vergießt,
wenn er den richtigen Zeitpunkt gefunden hat, wird er
vom Blut nicht satt.

12,13 Wie] „Wer“ (Schreiberkorrektur im Ms). **bissigen]** r. Rd.: „gefährlichen“; ich verstehe *ṣ* als Randlesart für *ṣ*.

12,15 Solange ... leisten] Als Fortsetzung des Gedankengangs lassen sich die Verben auch auf den Feind beziehen: „Solange er (sc. der Feind) steht, wird er nicht in Erscheinung treten, aber wenn er ins Wanken gerät, wird er keine Unterstützung leisten.“

כאיש סומך יתפש עקב: ולרוב הלחש ישנא פנים:	אס רע / קראך נמצא שם ראש / יניע והניף ידו	12,17 A
		12,18 A
וְחוּבֵר אֶל לֶץ יִלְמַד דְּרֻכּוֹ [] / וְאֶעְשִׂיר מִמֶּךָ מֵה תַּחֲבֵר: / אֲשֶׁר הוּא נוֹקֵשׁ בּוֹ וְהוּא נִשְׁבֵּר: /	נוגע בזפת / תדבק ידו [] כבד ממך מה תשא מה יתחבר פרוך אֶ סיר או מה יתחבר עשיר אֶ דל:	13,1 A
		13,2 A
וְעַל דָּל נְעוּה הוּא יִתְחַנֵּן: וְאִם / תִּבְרַע יִחְמַל עֲלֶיךָ: וְיִרְשָׁשׁךָ / וְלֹא יִכָּאֵב לּוֹ וְשׁוֹחֵק לָךְ וְהִבְטִיחֶךָ: / פַּעֲמִים שְׁלֹשׁ יַעֲרִיצֶךָ וּבִרְאִשׁוֹ יִנִּיעַ אֶיֶךָ וְאִלְתְּמָה בְּחִסְיָי מִדָּע: וְכִדִּי כֵן / יִגִּישֶׁךָ: וְאִלְתַּרְחֵק פֶּן תִּשְׁנֹא: וְאִלְתַּאֲמֵן לָרֵב שִׁיחוּ: וְשַׁחֵק לָךְ וְחִקְרֶךָ: עַל / נַפְשׁ רַבִּים קוֹשֵׁר קֶשֶׁר:	עשיר יענה הוא יתנוה / אם תכשר לו יעבד בד אם שלך ייטיב דבריו עמך צריך לו עמך והשיע לך עד אשר יועיל יהתל בד ובכן יראך / והתעבר בד השמר אֶ תרהב מאד / קרב נדיב היה רחוק אֶ תתקרב פֶּן תתרחק אֶ / תבטח לחפש עמו כי מִרְבּוֹת שִׁיחוּ / נסיון אכזרי יתן מושל ולא יחמל	13,3 A
		13,4 A
		13,5 A
		13,6 A
		13,7 A
		13,8 A
		13,9 A
		13,10 A
		13,11 A
		13,12 A

13,1 A (Vr:22): Der Rest der Zeile wurde freigelassen.

13,2 A (Vr:23), r. Rd.: Am r. Rd. ein Punkt.

13,2 A (Vr:23): Einrückung am Zeilenanfang.

13,2 A (Vr:23): מה ist oberhalb der Zeile nachgetragen.

13,2 A (Vr:24): Das n ist oberhalb der Zeile nachgetragen.

13,2 A (Vr:25): Das n ist oberhalb der Zeile nachgetragen.

13,4 A (Vr:27): Schreibfehler für תברע (Verwechslung von כ und ב).

13,7 A V verso.

13,11 A (Vv:5): Das ה ist oberhalb der Zeile nachgetragen.

- 12,17 A Wenn dir Schlechtes widerfährt, ist er dort zu finden,
als ob einer Unterstützung anbietet, wird er nach der Ferse greifen.
- 12,18 A Den Kopf schüttelt er und schwenkt seine Hand hin und her,
und mit viel Gezischel verzieht er das Gesicht.
- 13,1 A Wer Pech angreift, an dessen Hand bleibt es kleben.
Und wer sich zu einem Spötter gesellt, lernt seinen Weg.
- 13,2 A Ist etwas zu schwer für dich, was hebst du es auf?
Und zu einem, der reicher ist als du, was gesellst du dich zu ihm?
- A Was gesellt sich der Topf zum Kessel?
Wenn der eine anstößt, geht der andere zu Bruch.
- A Oder was gesellt sich der Reiche zum Armen?
- 13,3 A Übt der Reiche Druck aus, rühmt er sich dessen,
aber wird gegen den Armen Unrecht gehandelt, muss er um Gnade flehen.
- 13,4 A Wenn du für ihn nützlich bist, so wird er dich arbeiten lassen,
und wenn du zusammenbrichst, wird er dich bemitleiden.
- 13,5 A Wenn du etwas besitzt, lässt er seine Worte mit dir freundlich sein,
aber er macht dich arm, und es wird ihm keine Schmerzen bereiten.
- 13,6 A Braucht er dich, dann wird er dir schmeicheln,
und während er dich anlächelt, will er dein Vertrauen gewinnen.
- 13,7 A Solange es ihm nützt, hält er dich zum Besten,
zwei-, dreimal wird er dich loben,
A aber hernach wird er dich ansehen
und vorübergehen und seinen Kopf über dir schütteln.
- 13,8 A Hüte dich! Sei nicht zu überschwänglich,
und gleiche dich nicht solchen an, denen es an Einsicht fehlt.
- 13,9 A Ist ein Vornehmer in der Nähe, halte Abstand,
und umso mehr wird er dich herantreten lassen.
- 13,10 A Biedere dich nicht an, damit du dich nicht entfernen musst,
und entferne dich nicht, damit du nicht unbeliebt wirst.
- 13,11 A Verlass dich nicht darauf, mit ihm freimütig zu verkehren,
und glaube nicht der Menge seines Geschwätzes.
A Denn aus der Fülle seines Geschwätzes wird eine Prüfung,
und während er dich anlächelt, will er dich aushorchen.
- 13,12 A Grausam übt er die Herrschaft aus und hat kein Mitleid.
Gegen das Leben vieler plant er eine Verschwörung.

וא' תהלך / עם אנשי חמס:	A 13,13	השמר והיה זהיר
וכל אדם את / הדומה לו:	A 13,15	כל הבשר יאהב מינו
וא' מינו יחובר אדם' [] /	A 13,16	מין כל בשר אצלו
כך רשע לצדיק'	A 13,17	מה יחובר זאב א' כבש
	A	וכן עשיר א' איש נאצל /
מאין שלום עשיר א' רש: [] /	A 13,18	מאיש שלום צבוע: א' כלב
כן מרעית עשיר דלים:	A 13,19	מאכל ארי פראי מדבר
ותועבת עשיר אביון:	A 13,20	תועבת / גאווה ענוה
ודל נמוט נדחה מרע א' רע:	A 13,21	עשיר מוט בסמך / מרע
ודבריו מכוערין מ'יפין:	A 13,22	עשיר מדב'ר ועזריו / רבים
ודבר / משכיל ואין לו מקום:	A	דל נמוט גע גע ושא
ואת / שכלו עד עב יגיעו:	A 13,23	עשיר דובר הכל נסכתו
ואם נתקל / גם הם יהדפוהו:	A	דל דובר מי זה יאמרו
ורע העוני על / פי זדון:	A 13,24	טוב העושר אם אין עון
אם לטוב ואם לרע:	A 13,25	לב אנוש ישנא פניו
ושיג ישיח מחשבת עמל:	A 13,26	עקבת / לב טוב פנים אורים

13,16 A (Vv:9): Der Rest der Zeile wurde freigelassen.

13,18 A (Vv:11): Der Rest der Zeile wurde freigelassen.

13,22 A (Vv:15), r. Rd.: drei Punkte (:).

13,22 A (Vv:15): Das ה ist oberhalb der Zeile nachgetragen.

13,26 A (Vv:19): Oberhalb von רע ein Punkt (לרע).

- 13,13 A Hüte dich und sei vorsichtig!
Und gehe nicht mit gewalttätigen Menschen.
- 13,15 A Alles Fleisch liebt seine Art,
und jeder Mensch den, der ihm gleicht.
- 13,16 A Seinesgleichen hat alles Fleisch bei sich,
und zu seiner Art gesellt sich der Mensch.
- 13,17 A Was sollte der Wolf sich zum Lamm gesellen?
Genauso ist der Frevler mit dem Gerechten,
und ebenso der Reiche mit dem (gewöhnlichen) Mann
verbunden.
- 13,18 A Was für Frieden hält die Hyäne zum Hund?
Woher sollte Frieden halten der Reiche zum Armen?
- 13,19 A Ein Fraß für den Löwen sind die Wildesel in der Wüste,
so sind die Schwachen der Weideplatz für den Reichen.
- 13,20 A Demut ist dem Hochmut ein Gräuel,
und der Bedürftige ist dem Reichen ein Gräuel.
- 13,21 A Der Reiche, der wankt, wird vom Freund gestützt,
aber der Arme, der zum Wanken gebracht wurde, wird
von Freund zu Freund gestoßen.
- 13,22 A Redet ein Reicher, so sind seine Helfer zahlreich,
und sind seine Worte auch abscheulich, werden sie für
schön erklärt.
- A Wankt ein Armer, sagt man: „Pfui, Pfui!“,
und spricht er einsichtsvoll, dann gibt es für ihn keinen
Platz.
- 13,23 A Redet der Reiche, sind alle still
und lassen seine Einsicht bis an die Wolken reichen.
- A Redet der Arme, sagen sie: „Wer ist das denn?“
Und wenn er strauchelt, dann stoßen sie ihn noch.
- 13,24 A Gut ist der Reichtum, wenn ohne Sünde,
aber böse die Armut wegen vorsätzlicher Sünde.
- 13,25 A Das Herz eines Menschen verändert sein Gesicht,
entweder zum Guten oder zum Bösen.
- 13,26 A Zeichen eines guten Herzens ist ein strahlendes Gesicht,
und Abwesenheit^(?) spricht für mühevollen Gedanken.

13,22 sagt man] ושא anstelle des Imperativs ist wohl von einem Schreibfehler für שאו auszugehen, das dann elliptisch i.S.v. „(die Stimme) erheben“ zu verstehen ist (vgl. u.a. PETERS 1902, 76) Pfui, Pfui!] גע גע wird üblicherweise als onomatopoetische Nachahmung der Missbilligung interpretiert. Sofern man ושא גע גע (txt) einen Sinn abringen möchte, wäre folgende Übersetzung denkbar: „Wankt ein Armer (heißt es): „Hau drauf, hau drauf und führ (ihn) weg!“

13,24b vorsätzlicher Sünde] ודן hat mhebr. die Bedeutung der vorsätzlichen Verfehlung im Gegensatz zur nicht vorsätzlichen Verfehlung (שגגה).

ולא אבה עליו דין לבו:	A 14,1	אשרי / אנוש לא עצבו פיהו
ולא שבתה תוחלתו:	A 14,2	אשרי איש / לא חסרתו נפשו
ולאיש רע עין לא נאווה חרוץ:	A 14,3	ללב קטן לא / נאווה עושר
ובטובתו יתבעבע זר:	A 14,4	מונע נפשו / יקבץ לאחר
ולא יקרה בטובתו:	A 14,5	רע לנפשו למי ייטיב /
ועמו תשלומת / רעתו:	A 14,6	רע לנפשו אין רע ממנו
ולוקח חלק רעהו מאבד / חלקו:	A 14,9	בעין כושל מעט הוי' חלקו
ומהומה על שלחנו: /	A 14,10	עין רע עון תעיט על לחם
ומעין יבש יזל מים על השלחן: /	A 14,11	[[]] עין טובה מרבה הלחם
ולא / ידך הדשן:	A 14,11	[[]] בני אם יש לך שְׁרוּת נפשך
ולא מות יתמהמה: /	A 14,12	ואם יש לך היטיב לך
	A 14,12	זכור כי לא בשאול תענוג
	A 14,12	וחוק לשאול לא הגד לך
והשיגת ידך תן לו	A 14,13	בטרם תמות היטב לאוהב: /
ובהלקח אח / אל תעבר	A 14,14	אל תמנע מטובת יום־
	A	וחמוד רע אל תחמוד:

14,2 A (Vv:22), r. Rd.: Am r. Rd. findet sich ein fett geschriebenes, nach rechts offenes halbkreisförmiges Zeichen. Rechts daneben mit feinerer Linienführung zwei übereinander geschriebene Striche, der obere nach rechts geneigt wie ein Akut, der untere von links oben nach rechts unten verlaufend, wie ein Gravis. Die Funktion ist unklar. Hat der Schreiber Tinte von der Feder abgestreift oder etwa die Linienführung geübt?

14,4 A (Vv:23): Nach נפשו folgt am Zeilenende ein fett geschriebener schwarzer Punkt (•). Vielleicht hat der Schreiber mit dem י יקבץ (Z. 24) begonnen, sich dann aber doch entschieden, das Wort aus Platzgründen auf der nächsten Zeile zu beginnen und das bereits geschriebene י getilgt.

14,9 A (Vv:26): Das א ist oberhalb der Zeile nachgetragen.

14,10 A (Vv:27): Auch möglich wäre עין mit etwas zu lang geratenem י.

14,10 A (Vv:28): Einrückung am Zeilenanfang.

14,10 A (Vv:29): Einrückung am Zeilenanfang.

14,11 A VI recto.

- 14,1 A Glücklich der Mensch, den sein Mund nicht betrübt
und über den sein Herz nicht richten will.
- 14,2 A Glücklich der Mann, dem es seine Seele an nichts mangeln
lässt
und dessen Hoffnung nicht aufhört.
- 14,3 A Für ein kleinliches Herz ist Reichtum unangemessen,
und für jemanden mit Missgunst im Blick ist Gold
unangemessen.
- 14,4 A Wer selbst Verzicht übt, sammelt für einen anderen,
und an seinem Gut wird sich ein Fremder erfreuen.
- 14,5 A Ist einer schlecht zu sich selbst, wem wird er Gutes tun?
Und er wird nicht auf sein Glück treffen.
- 14,6 A Ist einer schlecht zu sich selbst, gibt es niemanden, der
schlechter wäre als er;
und ihn begleitet die Vergeltung seiner Schlechtigkeit.
- 14,9 A Im Auge des Strauchelnden ist sein Besitz gering,
aber wer den Anteil seines Nächsten nimmt, richtet
seinen eigenen Anteil zugrunde.
- 14,10 A Das Auge des Bösen ist Sünde: Es stürzt sich aufs Brot,
und Unruhe herrscht an seinem Tisch.
A [] Das gute Auge vermehrt das Brot,
und aus einer trockenen Quelle wird Wasser auf den
Tisch fließen.
- 14,11 A [] Mein Sohn, wenn du etwas besitzt, so mache es dir
dienstbar,
A und wenn du etwas besitzt, lass es dir gut gehen,
und wie du vermagst, halte dich gütlich.
- 14,12 A Denke daran, dass es in der Scheol keine Annehmlichkeit gibt
und der Tod nicht auf sich warten lässt,
und die Bestimmung zur Scheol ist dir nicht mitgeteilt.
- 14,13 A Bevor du stirbst, behandle den Freund gut,
und was deine Hand vermag, gib ihm.
- 14,14 A Verzichte nicht auf das Gute, das ein Tag bringt,
aber wenn ein Bruder hinweggerafft wird, geh nicht
vorbei.
A Und was ein anderer begehrt, sollst du nicht begehren.

14,5 Und ... treffen] Möglich wäre auch יקרה נפשו auf יקרה zu beziehen: „Und er ist selbst nichts wert in seinem Wohlstand.“ Den Hinweis verdanke ich der Diskussion im Rahmen des DFG-Projekts zur Erstellung einer Sirachpolyglotte. Mein Dank gilt allen Projektmitarbeiterinnen und -mitarbeitern.

14,10 Das Auge ... Brot] Sofern עין statt עין zu lesen ist: „Das Auge des Bösen ist ein Auge, das sich aufs Brot stürzt, ...“

ויגיעך ליודי גורל:	הלא לאחר תעזב חילך /	A 14,15
כי אין בשאול / לבקש תענוג	תן לאח ותִּין ופניק נפשך	A 14,16
	וכל דבר שיפה: לעשות לפני אֱהִים עשה	A
וחוק עולם גוע יגועו:	כל הבשר / כבגד יבלה	A 14,17
שזה נובל ואחר גומל:	כפרח עלה על עץ רענן /	A 14,18
אחד / גוע ואחד גומל:	כֹּן דורות בשר ודם	A
ופעל ידיו / ימשך אחריו:	כל מעשיו רקוב ירקבו	A 14,19

ובתבונה ישעה:	אשרי אנוש בחכמה יהגה	A 14,20
ובתבונתיה יתבונן:	[[]] השם על דרכיה לבו	A 14,21
וכל מבואיה ירצד:	לצאת אחריה / בחקר	A 14,22
ועל / פתחיה יצותת:	המשקיף בעד החלונה	A 14,23
והביא יתריו בקירה:	החונה סביבות ביתה	A 14,24
ושכן שכן טוב:	ונוטה אהלו על ידה	A 14,25
ובענפיה יתלונן:	וישים קנו בענפיה /	A 14,26
ובמענותיה ישכן:	וחוסה בצלה מחרב	A 14,27

14,16 A (Vlr:5), r. Rd: drei Punkte (.:).

14,16 A (Vlr:6): Oberhalb von אֱהִים nachgetragen und ein weiteres Mal am r. Rd.

14,18 A (Vlr:8): צומח (Oberhalb der Zeile).

14,18 A (Vlr:8): כֹּן ... גומל [כֹּן] Senkrech am l. Rd. geschrieben. Oberhalb von כֹּן דורות steht durchgestrichenes אחרית; כֹּן אחרית (hier vielleicht i.S.v. „Nachkommenschaft“) muss unsicher bleiben.

14,21 [[]] A (Vlr:10): Einrückung am Zeilenanfang.

14,23 A (Vlr:11): Das ה (Artikel) wurde doppelt durchgestrichen. Die Tilgung hat grammatikalische Gründe, da das חלונה mit dem Suff. 3. p.sg.f. bereits determiniert ist.

- 14,15 A Wirst du nicht einem anderen deinen Reichtum hinterlassen
und deinen Ertrag denjenigen, die das Los werfen?
- 14,16 A Gib dem Bruder und gib und verwöhne dich selbst,
denn in der Scheol gibt es kein Suchen nach Annehmlichkeit,
A und jede Sache, die schön zu tun ist
vor Gott, tue!
- 14,17 A Alles Fleisch verschleißt wie ein Kleid,
und es ist ein ewiges Gesetz: Gewiss wird man sterben!
- 14,18 A Wie das Sprießen der Blätter am grünenden Baum,
wo dieses verwelkt, aber das andere *heranwächst* austreibt:
A So sind die Geschlechter von Fleisch und Blut,
eines stirbt, und das andere wächst heran.
- 14,19 A All seine Werke werden sicher vermodern,
und das Werk seiner Hände folgt ihm nach.

IV Ethische Mahnungen (Kap. 14,20–23,27)

- 14,20 A Glückliche der Mensch, der über Weisheit nachsinnt,
und auf die Einsicht schaut.
- 14,21 A [] der sein Herz an ihren Wegen ausrichtet,
und auf ihre Einsichten achtgibt,
- 14,22 A indem ihr nachfolgt beim Erforschen,
und all ihre Zugänge belauert,
- 14,23 A der durch ihr Fenster blickt
und an ihren Türen horcht,
- 14,24 A der im Umkreis ihres Hauses lagert,
und seine Zeltstricke an ihrer Wand anbringt,
- 14,25 A sein Zelt aufspannt an ihrer Seite
und sich als guter Nachbar niederlässt.
- 14,26 A Und er wird sein Nest in ihr Blattwerk setzen
und in ihren Zweigen bleiben über Nacht.
- 14,27 A Und er sucht Zuflucht in ihrem Schatten vor der Hitze
und lässt sich in ihren Gemächern nieder.

14,16 A hat nach *שִׁפָּה Soph pasuq. וְכָל דְּבַר שִׁפָּה* wäre somit in Fortführung zu der Begründung *אֵין בְּשִׂאוֹל לְבַקֵּשׁ תַּעֲנוּג* zu übersetzen: „Denn in der Scheol gibt es kein Suchen nach Annehmlichkeit, noch nach jedweder schönen Sache.“ Allerdings ist dann der Anschluss von *לַעֲשׂוֹת לְפָנֵי אֱלֹהִים עֲשֵׂה* syntaktisch schwierig, ließe sich aber vielleicht in allgemeinem Sinn verstehen: „Tue etwas, indem du es vor Gott tust.“ (wörtl.: „um [etwas] zu tun vor Gott, tue [es]!“).

14,18 **So sind die Geschlechter** Im Ms steht oberhalb und durchgestrichen: „*So ist die Nachkommenschaft*“ ...“.

15,1	A	כי ירא ייי יעשה זאת	ותופש תורה ידריכנה:
	B	כי ירא ייי יעשה זאת	ותופש תורה ידריכנה: /
15,2	A	וקדמתהו / כאם	וכאשת נעורים תקבלנו:
	B	וקדמתהו כאם	וכאשת נעורים תקבלנו: /
15,3	A	והאכילתהו לחם שכל	ומי / תבואה תשקנו:
	B	והאכילתהו לחם שכל	ומי תבונה תשקנו: /
15,4	A	ונשען עליה ולא ימוט	ובה יבטח ולא / יבוש:
	B	ונשען עליה ולא ימוט	ובה יב[טח ו]ל[א] י[בוש]: /
15,5	A	ורוממתהו מרעהו	ובתוך קהל תפתח פיו:
	B	ורוממתהו מרעהו	ובתוך ק[הל תפתח פיו]: /
15,6	A	ששון / ושמחה ימצא	ושם עולם תורישנו:
	B	ששון ושמחה תמצא	וש[ם עולם תורישנו]: /
15,7	A	לא ידריכוה מתי / שוא	ואנשי זדון לא יראוה:
	B	לא ידריכוה מתי שוא	ואנש[י זדון לא יראוה]: /
15,8	A	רחוקה היא מלצים	ואנשי / כזב לא יזכרוה:
	B	רחוקה היא מלצים	ואנש[י כזב לא יזכרוה]: /
15,9	A	לא נאתה תהלה בפי רשע	כי לא מל נחלקה לו:
	B	לא נאתה תהלה בפי רשע	כי לא מא[ל נחלקה לו]: /
15,10	A	בפה חכם תאמר תהלה	ומשל בה ילמדנה: /

15,1 B II recto.

15,3 A (Vlr:17), r. Rd: תבונה.

15,3 B (Iir:3), l. Rd: ומי תבונה.

15,5 B (Iir:5), r. Rd: בתוך רעהו.

15,6 B (Iir:6), r. Rd: ימצא.

15,8 B (Iir:8), r. Rd: zwei Punkte (·).

15,9 Sir 15,9 in kleinerer Schrift oberhalb von Sir 15,10 (A Vlr:21).

- 15,1 A Ja, wer Jahwe fürchtet, tut dies,
und wer an (der) Tora festhält, wird sie (sc. die Weisheit)
erlangen.
- B=A
- 15,2 A Und sie kommt ihm entgegen wie eine Mutter,
und wie eine jungfräuliche Braut nimmt sie ihn in
Empfang.
- B=A
- 15,3 A Und sie gibt ihm Brot der Klugheit zu essen,
und Wasser ~~des Ertrags~~ der Einsicht gibt sie ihm zu
trinken.
- B Und sie gibt ihm Brot der Klugheit zu essen,
und Wasser der Einsicht gibt sie ihm zu trinken.
- 15,4 A Und er stützt sich auf sie und wird nicht wanken,
und auf sie vertraut er und wird nicht zuschanden.
- B=A
- 15,5 A Und sie erhebt ihn über seinen Freund hinaus,
und inmitten der Versammlung tut sie seinen Mund auf.
- B Und sie erhebt ihn über seinen Freund hinaus,
und inmitten der Versammlung tut sie seinen Mund auf.
- 15,6 A Jubel und Freude findet er,
und einen ewigen Namen gibt sie ihm zu eigen.
- B Jubel und Freude findet sie,
und einen [] Na[men]].
- 15,7 A Nichtswürdige Männer erlangen sie nicht,
und hochmütige Menschen sehen sie nicht.
- B=A
- 15,8 A Fern ist sie von den Spöttern,
und die verlogenen Menschen denken nicht an sie.
- B=A
- 15,9 A Unangemessen ist die Lobpreisung im Mund des Frevlers,
denn sie ist ihm nicht von Gott zugeteilt worden.
- B=A
- 15,10 A Durch einen weisen Mund soll die Lobpreisung gesprochen
werden,
und wer sie beherrscht, soll sie lehren.

15,3 A: **Einsicht**] So r. Rd. B: **Wasser der Einsicht**] l. Rd.: „und von ihrem Ertrag (gibt sie ihm zu trinken).“

15,5 B: **über seinen Freund hinaus**] r. Rd.: „inmitten seiner Freunde (koll.) ...“.

15,6 B: **findet sie**] r. Rd.: „findet er“.

15,10 A+B: Die femininen Pronomina lassen sich auch im Hebräischen sowohl auf die Lobpreisung als auch die Weisheit beziehen. **und wer sie beherrscht**] Möglich wäre auch folgende Übersetzung: „und wer über sie (sc. die Weisheit) Sprüche macht, ...“.

ומושל ב]ה ילמדנה[: /	B	בפי חכם תאמר תהלה
כי את אשר שנא לא עשה:	A 15,11	א' תאמר מ' פשעי
כי כל אשר שנא אמר לך] [/	B	אל תאמר מאל פשעי
כי את אשר שנא לא אעש]ה[: /	B	אל תאמר מה פעלתי
כי אין צורך באנשי חמס:	A 15,12	א' פן / תאמר הוא התקילני
כי אין לי חפץ באנשי חמס: /	B	פן תאמר היא התקילני
ולא יאננה ליראיו:	A 15,13	דעה / ותעבה שנא יי
ולא יאננה ליראיו: /	B	תועבה שנא אלהים
וישיתוהו ביד חותפו	A 15,14	א' אהים מבראשית / א' ברא אדם
	A	ויתנהו ביד יצרו:
וישיתוהו ביד [חו]תפו	B	הוא מראש ברא אדם
	B	ויתנהו ביד יצרו: /
ותבונה לעשות רצונו:	A 15,15	א' אס / תחפץ תשמר מצוה
גם אתה תחיה	A	א' אס תאמין / בו
ואמונה לעשות רצון אל: /	B	א' אס תחפץ תשמר מצוה
גם אתה תחיה: /	B	וא' אס תאמין בו
באשר תחפץ שלח / ידיך:	A 15,16	א' מוצק לפניך אש ומים
באשר תחפץ תשלח ידיך: /	B	מוצק לפניך מים ואש

15,11 B (IIr:11): Zwischen כי und לא ein Circellus (כל "כי"). Eine Randlesart ist nicht erhalten.

15,12 חפץ B (IIr:13), l. Rd: צ[ו]רד.

15,13 דעה A (VIr:23): Schreibfehler für רעה.

15,14 תועבה B (IIr:14), r. Rd. רעה und Ergänzung von *i-copulativum* vor תועבה, lies: רעה ותועבה.

15,14 מבראשית A (VIr:24): Oberhalb des ש ist in kleinerer Schrift ein ט (viell. auch י) geschrieben. Möglicherweise handelt es sich um Abkürzungen, wie sie im babylonischen Akzentsystem gebräuchlich waren (vgl. REY 2017, 106–107).

15,14 א' Nur der rechte Teil des א wurde ausgeschrieben, darüber wurde ein Punkt gesetzt. Die Funktion ist nicht ganz klar. SMEND 1906a, 18, interpretiert den Punkt als Athetese.

15,14 אדם A (VIr:25): Oberhalb des ד ist in kleinerer Schrift ein ח geschrieben. Anstelle eines undeutlich geschriebenen ה für האדם (so SMEND 1906a, 18) wird man wegen der Platzierung oberhalb des ד auch wiederum eher an die Abkürzung für ein babylonisches Akzentzeichen denken.

15,14 לה[י]ם מבראשית B (IIr:15), r. Rd: [הוא מראש]

15,15 ותבונה לע(שות) רצונו: B (IIr:16), l. Rd.: רצונו: [הוא מראש]

- B Durch den Mund des Weisen soll die Lobpreisung
gesprochen werden,
und wer [sie] sie beherrscht, [soll sie lehren].
- 15,11 A Sage nicht: „Von Gott kommt meine Sünde!“
Denn was er hasst, macht er nicht.
- B Sage nicht: „Von Gott kommt meine Sünde!“
Denn alles, was er hasst, hat er dir gesagt.
- B Sage nicht: „Was ist mein Lohn,
wenn ich das, was er hasst, nicht tue?“
- 15,12 A Dass du nicht etwa sagst: „Er hat mich zu Fall gebracht!“
Denn es braucht keine gewalttätigen Menschen.
- B Dass du nicht etwa sagst: „Sie hat mich zu Fall gebracht!“
Denn ich habe keinen Gefallen an gewalttätigen Menschen.
- 15,13 A Böses und Gräuel hasst Jahwe
und lässt es nicht denen widerfahren, die ihn fürchten.
- B Gräuel hasst Gott
und lässt es nicht denen widerfahren, die ihn fürchten.
- 15,14 A Gott hat von Anfang an den Menschen geschaffen
und übergab ihn in die Hand dessen, der ihn hinwegrafft,
und er gab ihn in die Hand seines Strebens.
- B Er selbst hat von Anbeginn den Menschen geschaffen,
und übergab ihn in die Hand dessen, der ihn hinwegrafft,
und er gab ihn in die Hand seines Strebens.
- 15,15 A Wenn es dir gefällt, wirst du das Gebot bewahren,
und Einsicht heißt, seinen Willen zu tun.
- A Wenn du an ihn glaubst,
wirst auch du leben.
- B Wenn es dir gefällt, wirst du das Gebot bewahren,
und Treue heißt den Willen Gottes zu tun.
- 15,16 A Ausgegossen vor dir ist Feuer und Wasser,
nach dem, was dir gefällt, strecke deine Hände aus.
- B Ausgegossen vor dir ist Wasser und Feuer,
nach dem, was dir gefällt, strecke deine Hände aus.

15,11 B: Was ist mein Lohn, wenn ... tue?] Statt פְּעֻלָּתִי mit „mein Lohn“ (st.cs. sg.f. + Suff. 1. p.sg.c. <פָּעַלָהּ) zu übersetzen, wäre auch eine Interpretation als Verb möglich (Qal Perf. 1. p.sg.c. <פָּעַל, „tun, machen, handeln“). Die Ermahnung wäre dann folgendermaßen zu übersetzen: „Sage nicht: Was habe ich (denn) getan?, Sondern: Was er hasst, will ich nicht tun?“

15,12 B: Gefallen] l. Rd.: „Be[darf]“.

15,13 A: Böses] l. רעה (A hat דעה: Schreibfehler für רעה). B: Gräuel] r. Rd.: „Böses und Gräuel“.

15,14 B: Er selbst hat von Anbeginn] r. Rd.: „[G]ott hat von Anfang an“.

15,15 B: und ... zu tun.] l. Rd.: „und Einsicht heißt, seinen Willen zu tun.“

לפני אדם חיים ומוות	A 15,17
לפני אדם חיים ומוות	B
[כי] ספקה / חכמת יי	A 15,18
כי לרוב חכמת יי	B
ספקה חכמת יי	B
עיני א' יראו מעשיו – /	A 15,19
[עיני אלהים יר] או מעשיו	B
לא צוה אנוש לחטא	A 15,20
ולא מרחם על עושה שוא ועל מגלה סוד:	A
[לא צוה אנוש] לחטא	B
[ולא החלים אנשי] כזב	B
אשר יחפץ ינתן לו:	
וכל שיחפץ יתן לו: /	
אמיץ גבורות וחווה כלם	
אל בגבורה ומביט לכל: /	
אמיץ גבורות וחווה כל: /	
והו יכיר עַל כל מפעל איש:	
והוא יכיר כל מפעל אנוש: /	
ולא החלים / אנשי כזב:	
ולא מרחם על עושה שוא ועל מגלה סוד:	
ולא למד שקרים לאנשי כזב: /	
ולא מרחם על עושה שוא ועל מגלה סוד: /	
א' / תתאוה תואר נערי שוא	A 16,1
[אל תתאוה תואר נער] י שוא	B
וגם אם פרו א' / תבע במ	A 16,2
[וגם אם פרו אל] תשמח במ	B
ול' תשמח בבני עולה:	
ואל תשמח על בני עולה: /	
אם אין אתם יראת יי	
כי אין אתם יראת יי:	

15,17] B II verso.

15,17] B (IIv:1), I. Rd: ינתן.

15,18 [כי] A (VIr:28): SMEND 1906a, 18, meint Spuren von כי oberhalb des ס von ספקה zu erkennen. Anhand der aktuellen Photographien lassen die schwachen Tintenspuren keine sichere Deutung zu.

15,18] A (VIr:29): Die Lesung des ס ist unsicher. Möglicherweise handelt es sich um eine absichtliche Rasur.

15,19] A VI verso.

15,19] A (VIv:1): Durch Punkte oberhalb und unterhalb getilgt (vgl. B).

- 15,17 A Vor dem Menschen liegen Leben und Tod,
was ihm gefällt, wird ihm gegeben werden.
B Vor dem Menschen liegen Leben und Tod,
und alles, was ihm gefällt, gibt er ihm.
- 15,18 A [Ja], reich ist die Weisheit Jahwes,
der stark ist an Heldentaten und der sie^(?) alle sieht.
B Ja, überaus groß ist die Weisheit Jahwes,
ein Gott mit Macht und der auf alles blickt.
B Reich ist die Weisheit Jahwes,
der stark ist an Heldentaten und der alles sieht.
- 15,19 A Die Augen Gottes sehen seine Werke,
und er betrachtet genau auf jede Tat des Mannes.
B [Die Augen Gottes seh]en seine Werke,
und er betrachtet genau jede Tat des Menschen.
- 15,20 A Nicht hat er dem Menschen befohlen zu sündigen,
und die Lügner hat er nicht stark werden lassen.
A Und er erbarmt sich nicht über den, der Falschheit verübt
und über den, der ein Geheimnis verrät.
B [Nicht hat er dem Menschen befohlen] zu sündigen,
und nicht hat er die Lügner Lügen gelehrt,
B und die Lügner hat er nicht stark werden lassen
und erbarmt sich nicht über den, der Falschheit verübt,
und über den, der ein Geheimnis verrät.
- 16,1 A Sei nicht begierig nach dem Aussehen nichtswürdiger Knaben,
und freue dich nicht an sündhaften Söhnen.
B [Sei nicht begierig nach dem Aussehen] nichtswürdiger Knaben
und freue dich nicht über sündhafte Söhne.
- 16,2 A Und auch wenn sie sich mehren, erfreue dich nicht an ihnen,
wenn bei ihnen keine Furcht vor Jahwe vorhanden ist.
B Und auch wenn sie zahlreich werden, freue dich nicht über sie,
denn bei ihnen ist keine Furcht vor Jahwe vorhanden.

15,17 B: **gibt er ihm**] l. Rd.: „wird ihm gegeben.“

15,19 A: **auf**] Im Ms durch Punkte oberhalb und unterhalb getilgt.

15,20 A: **hat er nicht stark werden lassen**] Mit Blick auf die Skepsis, die Sirach an anderer Stelle gegenüber Träumen artikuliert (vgl. Sir 34,1–8 [G]), ließe sich die Verbform auch in dieser Richtung übersetzen (Hif. Perf. 3. p.sg.m. < חלם „träumen“; vgl. Ges¹⁸ s. v. חלם): „und den Lügner hat er keine Träume geschenkt.“ (wörtl.: und die Lügner hat er nicht träumen lassen).

16,3	A	אֵל תִּאֲמִין בְּחַיִּיהֶם	וְאֵל תִּבְטַח / בַּעֲקֻבוֹתָם:
	A		כִּי לֹא תִהְיֶה לָהֶם אַחֲרִית טוֹבָה
	A	כִּי טוֹב אֶחָד / עוֹשֶׂה רָצוֹן מֵאֶלֶף	וּמוֹת עֲרִירֵי מִמִּי שֶׁהָיוּ לוֹ בָּנִים רַבִּים
			עֹלָה: /
	A		וּמֵאַחֲרִית זֶדוֹן:
	B	[אֵל תִּאֲמִין בְּ]חַיִּיהֶם	וְאֵל תִּבְטַח בְּחַיִּלֵּיהֶם: /
	B	[וְאֵל תִּבְטַח] בַּעֲקֻבוֹתָם	[כִּי] לֹא תִהְיֶה לָהֶם אַחֲרִית טוֹבָה: /
	B	[כִּי טוֹב] אֶחָד עוֹשֶׂה רָצוֹן אֶל מֵאֶלֶף וּמוֹת עֲרִירֵי מֵאַחֲרִית זֶדוֹן: /	
	B	[טו] בְּמוֹת עֲרִירֵי מִמִּי שֶׁהָיוּ לוֹ בָּנִים רַבִּים בְּנֵי עֹלָה וּמֵאַחֲרִית זֶדוֹן: /	
16,4	A	מֵאַחַד עֲרִירֵי יֶרֶא יֵי תִשָּׁב עִיר	וּמִשְׁפַּחַת / בְּגָדִים תַּחֲרַב:
	B	מֵאַחַד עֲרִירֵי יֶרֶא יֵי תִשָּׁב עִיר	וּמִשְׁפַּחוֹת בּוֹגְדִים תַּחֲרַב: /
	B	מֵאַחַד נ[בּו]ן תִּשָּׁב עִיר	וּמִשְׁפַּחַת בּוֹגְדִים תַּחֲרַב: /
16,5	A	רַבּוֹת כָּאלֹה רֵאתָה עֵינִי	וְעֲצוֹמוֹת כָּאלֹה שְׁמַעָה / אֲזִנִּי:
	B	רַבּוֹת כָּאלֹה [רֵאתָ] עֵינִי[י]	וְעֲצוֹמוֹת בָּאלֹה שְׁמַעָה אֲזִנִּי: /
	B	unbeschriebene Zeile	/
16,6	A	בַּעֲדַת רִשְׁעִים יוֹקֶדֶת אֵשׁ	וּבְגִי חֲנָף נִצְתָה חֲמָה: /
	B	בַּעֲדַת רִשְׁעִים רִשְׁפָה לְהַבָּה	וּבְגִי חֲנָף נִצְתָה חֲמָה: /

16,3 A (IVv:6): Auf dem Foto sind noch Reste des linken Teils und die Spitze des rechten Strichs des ץ zu erkennen. Gegen die bisweilen vorgeschlagene Lesung עֹלָה spricht, dass für das ץ zu wenig Platz ist. Mit Blick auf B (IIv:12) wird man einen Schreibfehler עֹלָה für עֹלָה („Frevel“) vermuten dürfen. Oder ist עֹלָה (< „Joch“) zu vokalisieren? Dann: „... (besser) als jemand, der viele Söhne als sein Joch hat.“

16,6 B (IIv:17), r. Rd: אֵשׁ יוֹקֶדֶת (vgl. A).

- 16,3 A Setze kein Vertrauen in ihr Leben,
 und setze keine Zuversicht in ihre Zukunft,
 denn sie werden kein gutes Ende nehmen.
 A Denn ein einziger, der Wohlgefälliges tut, ist besser als
 tausend,
 und der Tod des Kinderlosen besser als jemand, der
 viele Söhne hat, voller Frevel,
 und besser als ein Ende in Frevelmut.
 B [Setze kein Vertrauen in] ihr Leben,
 und setze keine Zuversicht in ihre Heerscharen.
 B [Setze keine Zuversicht] in ihre Zukunft,
 [d]enn sie werden kein gutes Ende nehmen.
 B Denn einer, der das Gott Wohlgefällige tut, ist [besser] als
 tausend
 und kinderlos sterben besser als ein Ende in Frevelmut.
 B [Bess]er ist der Tod des Kinderlosen als jemand, der viele
 Söhne hat, frevelhafte Söhne, und ein Ende in Frevelmut.
- 16,4 A Durch einen einzigen Kinderlosen, der Jahwe fürchtet, kann
 eine Stadt bevölkert werden,
 aber durch eine Sippe von Treulosen wird sie verwüstet.
 B Durch einen einzigen Kinderlosen, der Jahwe fürchtet, kann
 eine Stadt bevölkert werden,
 aber durch Sippen von Treulosen wird sie verwüstet.
 B Durch einen einzigen Ver[ständ]igen kann eine Stadt
 bevölkert werden,
 aber durch eine Sippe von Treulosen wird sie verwüstet.
- 16,5 A Vieles wie dieses hat mein Auge gesehen,
 und Gewaltiges wie dieses hat mein Ohr gehört.
 B Vieles wie dieses hat meine Auge gesehen,
 und Gewaltiges hat dabei mein Ohr gehört.
 B *[[unbeschriebene Zeile]]*
- 16,6 A In der Versammlung der Frevler lodert das Feuer,
 und in einem gottlosen Volk entflammt die Glut.
 B In der Versammlung der Frevlern brennt die Flamme empor,
 und in einem gottlosen Volk entflammt die Glut.

16,3 A: Frevel] עלה wohl Schreibfehler für עולה (siehe Anm. zum hebr. Text). Oder ist עלה (< על „Joch“) zu vokalisieren? Dann wäre die Übersetzung im zweiten Stichos: „(und der Tod des Kinderlosen besser) als jemand, der viele Söhne als sein Joch hat.“ A + B: ein Ende in Frevelmut] Möglicherweise ist אחרית an dieser Stelle auch im übertragenen Sinn als „Nachkommenschaft“ zu verstehen (vgl. Ges¹⁸ s. v. אחרית). Dann wäre zu übersetzen: „(besser als) frevelmütige Nachkommenschaft“. Ob אחרית tatsächlich diese Bedeutung haben kann, muss angesichts der Beleglage jedoch fraglich bleiben.

16,6 B: brennt die Flamme empor] r. Rd.: „lodert das Feuer.“

המורים עולם בגבורתם:	A 16,7	אשר לא נשא לנסיכי קדם
המורדים בגבורתם: /	B	אשר לא נשא לנסיכי קדם
המתעברים בגאותם:	A 16,8	ולא / ע' חמל על מגורי לוט
הנודשים בעונם:	A 16,9	ולא חמל / על גוי חרם
הנאספים בזדון לבם:	A 16,10	כן שש מאות אף רגלי ~ /
תמה זה אם / ינקה:	A 16,11	ואף כי אחר מקשה ערף
ועל רשעים / יגיה רגזו:	A	כי רחמים ואף עמו ונושא וסולח
איש כמפעליו ישפט: /	A 16,12	כרב רחמיו כן תוכחתו
ולא ירבית תאות צדיק לעולם:	A 16,13	א' ימלט בגזל עול
וכל אדם כמעשיו יצא לפניו: /	A 16,14	כל / העושה צדקה יש לו שכר

16,7] B (IIv:18), l. Rd: [עולם] / בגב[ורתם]. Die Variante lässt sich nicht sicher rekonstruieren.

16,8] Das ע ist dem Anschein nach absichtlich nicht vollständig geschrieben. Über dem nur ansatzweise geschriebenen linken Strich befindet sich ein Punkt. Handelt es sich um eine Abkürzung? (Vgl. auch das unvollständige א in A VIr:25) Oder hat der Schreiber irrtümlich mit der nächsten Zeile begonnen? (Vgl. das על am folgenden Zeilenanfang.)

16,10 ~] A (VIv:12): Der Freiraum am Zeilenende wurde mit einer geschwungene Linie ausgefüllt.

16,13 א' A (VIv:16), r. Rd: לא; oberhalb des א drei Punkte (· · ·) als Verweis auf die Randlesart.

- 16,7 A Wie er den Fürsten der Vorzeit nicht vergab,
die sich einst widersetzen in ihrer Macht,
B Wie er den Fürsten der Vorzeit nicht vergab,
die sich widersetzen in ihrer Macht,
16,8 A und die Wohnstätten Lots nicht verschonte,
die sich ereiferten in ihrem Hochmut,
16,9 A und das dem Bann verfallenes Volk nicht verschonte,
die vertrieben wurden wegen ihrer Schuld.
16,10 A So (erging es auch) sechshunderttausend zu Fuß,
die dahingerafft wurden wegen der Anmaßung ihres
Herzens.
16,11 A Und wie viel mehr dann ein anderer, der halsstarrig ist!
Es wäre ein Wunder, wenn er straffrei bliebe.
A Denn Erbarmen und Zorn sind bei ihm, und er vergibt und
verzeiht.
Aber über die Frevler lässt er seinen Zorn aufleuchten.
16,12 A So groß wie sein Erbarmen sind auch seine Strafen,
einen jeden richtet er nach seinen Taten.
16,13 A Den Sünder lasse er mit dem Raub nicht sicher
davonkommen,
und er lässt das Verlangen des Gerechten in Ewigkeit
nicht zur Ruhe kommen.
16,14 A Jeder, der Gerechtigkeit übt, erhält seinen Lohn,
und jeder Mensch – seinen Taten entsprechend wird es
für ihn ausgehen.

16,7 B: die sich widersetzen in ihrer Macht] Die Lesart am l. Rd. lässt sich nicht sicher rekonstruieren.

16,9 die vertrieben wurden] Lies נורשים (ירש <) anstelle des sinnlosen נודשים (Verschreibung ר zu ד). Möglich wäre auch נדושים (Nif. <דוש; Metathese von ד und ו) „die zertreten wurden“ (vgl. BEN-HAYYIM 1973, 121). Der Plural des Pt. sowie des Possessivpronomens verweist in Bezug auf den Kollektivbegriff „Volk“ (hebr. עם) auf die Menge der einem Volk zugehörigen Personen.

16,11 anderer] אחר ist vermutlich Schreibfehler für אחד („einer“) und ergibt eine besser zum Kontext passend Übersetzung: „Und wenn auch nur *einer* halsstarrig ist! ...“ **aufleuchten]** יָצָה; G (יִצְאָהָ) hat vielleicht יָצָה (< גִּיח; „losbrechen“) gelesen: „und über die Frevler bricht (Qal) sein Zorn los“ oder „und über die Frevler lässt er seinen Zorn losbrechen“.

16,13 Den Sünder lasse er mit dem Raub nicht sicher davonkommen] r. Rd.: „Den Sünder lässt er mit dem Raub *nicht* sicher davonkommen“. Durch die Negation לֹא wird eine indikativische Bedeutung angezeigt.

16,14 Gerechtigkeit] vgl. oben zur Sir 3,14. **und jeder Mensch ... ausgehen]** Der zweite Versteil ist schwierig und ließe sich auch anderes übersetzen: „Und jeder Mensch muss entsprechend seinen Taten vor ihn (sc. Gott) hintreten.“ Auch möglich wäre es כֹּל אָדָם als Pendenskonstruktion aufzufassen und das Verbum יָצָא (Qal Impf. 3. p.sg.m. < יִצְא) auf den „Lohn“ (hebr. שֶׂכֶר) der ersten Vershälfte zu beziehen: „Und jeder Mensch: Seinen

יִי הַקֶּשֶׁה אֶת לֵב פֶּרְעָה אֲשֶׁר לֹא יָדָעוּ: שְׁמַעְשִׂיו ~ / מְגוֹלִין תַּחַת הַשָּׁמַיִם	A 16,15
וְאֹרֻר / וּשְׁבַחוּ חֶלֶק לִבְנֵי אָדָם:	A 16,16
וּבְמָרוֹם מִי / יִזְכְּרֵנִי:	A 16,17
וְמָה נִפְשִׁי בְקִצּוֹת רוּחוֹת כָּל בְּנֵי / אָדָם:	A
וְתֵהוּם וְאֶרֶץ:	A 16,18
בִּפְקֻדוֹ וּכְרָגְשׁוֹ:	A
בְּהִבִּטּוֹ אֵיֵהֶם רַעַשׁ יִרְעָשׁוּ:	A 16,19
וּבְדַרְכֵי מִי יִתְבּוֹנֵן:	A 16,20
אוֹ אִם אֶכּוּב / בְּכָל סֹתֵר מִי יוֹדֵעַ:	A 16,21
וְתִקּוֹת מָה כִּי אֲצוּק / חוֹק:	A 16,22
וְגַבֵּר פֶּתַח יִחְשַׁב זֹאת:	A 16,23
וְעַל דְּבָרֵי שִׁימוֹ לֵב:	A 16,24
וּבִהְצָנֶעַ אַחוּהַ דְּעִי	A 16,25
עַל חֵיִיהֶם / [חֶלֶק חֲקוּתֵיהֶם:	A 16,26
כִּבְרָא אֶ מַעֲשָׂיו מֵרָאשׁ	

16,15 ~~לֹא~~ A (VIv:18): Korrektur der Dittographie. Das erste ~~לֹא~~ wurde durchgestrichen.

16,15 ~] A (VIv:18): Der Freiraum am Zeilenende wurde mit einer geschwungene Linie ausgefüllt.

16,16 [רחמיו: A (VIv:19): Der Soph Pasuq ist an falscher Stelle positioniert.

16,17 [נסתרתי A (VIv:20): Unterhalb des ת zwischen Z. 20 und 21 ein Punkt, dessen Funktion unklar ist.

16,22 מה A (VIv:26): מעשה (oberhalb der Zeile; Korrektur für Zeile).

16,23 וגבר A (VIv:27): Oberhalb von וגבר ist ein ו nachgetragen: > וגבור.

16,26 / [חיהם Hier endet A. Teile des Textes von Sir 16,26–29 lassen sich anhand der Tintenspuren rekonstruieren, die sich vom nicht mehr erhaltenen Folio VII recto in Zeile 1–4 abgedrückt haben. Zur Rekonstruktion vgl. REYMOND 2015 und KARNER 2015.

- 16,15 A Jahwe verhärtete das Herz des Pharao,
sodass er ihn nicht nicht erkannte,
damit seine Taten offenbar würden unter dem Himmel.
- 16,16 A Sein Erbarmen zeigt sich all seinen Geschöpfen,
und sein Licht und seinen Lobpreis teilte er den
Menschenkindern zu.
- 16,17 A Sage nicht: „Ich bin vor Gott verborgen,
und wer wird in der Höhe meiner gedenken?
A In einem großen Volk werde ich nicht bemerkt,
und was zählt meine Seele im Kreise der Geister aller
Menschenkinder?“
- 16,18 A Siehe: Der Himmel und der Himmel des Himmels
und die Urflut und die Erde,
A wenn er auf sie herabsteigt, bleiben sie stehen,
wenn er sie heimsucht und wenn er daherbraust.
- 16,19 A Sogar die Verankerungen der Berge und die Grundfesten
des Erdenrunds,
wenn er auf sie blickt, erbeben sie heftig.
- 16,20 A Doch auf mich wird er den Sinn nicht richten,
und wer wird auf meinen Wandel achten.
- 16,21 A Wenn ich sündige, sieht mich kein Auge,
oder wenn ich in aller Heimlichkeit lüge, wer weiß das?
- 16,22 A Was Ein Werk der Gerechtigkeit? Wer berichtet davon?
Und worauf kann man hoffen, wenn ich das Gesetz
ausgieße?
- 16,23 A Diejenigen, denen es an Verstand mangelt, haben solche
Ansichten,
und ein einfältiger Mann denkt so.
- 16,24 A Hört mir zu und nehmt meine Einsicht an!
Und auf meine Worte richtet den Sinn!
- 16,25 A Ich will meinen Geist abgewogen hervorsprudeln lassen
und besonnen mein Wissen kundtun.
- 16,26 A Als Gott von Anbeginn an seine Werke schuf,
[teilte er] über ihr Leben [ihre Bestimmungen zu]

Taten entsprechend wird er (sc. der Lohn) vor ihm hergehen“ i.S.v. „Jedem Menschen geht er (sc. der Lohn) entsprechend seinen Taten zu.“

16,18 bleiben sie stehen] Die nachträgliche Vokalisation עמודים scheint eine Vertauschung von מ and ו korrigieren zu wollen. Der Schreiberfehler עמודים „Säulen; Grundpfeiler“ mag durch die Theophaniethematik veranlasst sein. G (und La) setzt מועדים (< מעד) voraus: „(wenn er auf sie herabsteigt,) wanken sie.“

16,20 Sinn] wörtl.: „Herz“.

16,23 Diejenigen, denen es an Verstand mangelt] Lies חסרי לב, wörtl.: „denen es an Herz mangelt“ (vgl. G, Syr und La). txt: חסדי לב (Schreiberfehler ד statt ר) sperrt sich der Übersetzung. **Mann**] „Starker“ (גבור, siehe Anm. zum hebr. Text).

וממשלתם דור לדור: /	ונתן לעולם מעשיהם	A 16,27
ולא] ייגעו ולא יעמלו ולא יחסרו	א [ל]א יר[עבו ולא] יצ[מ]או	A
גבורתם]: /		
ועד עו[לם לא יעברו דברו:	איש רעהו] לא יאנסו	A 16,28
ויברכ[ה בכל תנובותיה: /	א [ואחר כן] / [הבי]ט י[י אל הארץ	A 16,29
	[...]	

Im Bereich von Sir 18–26 steht, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nur Manuskript C als Textzeuge zur Verfügung, welches sich in seiner Zusammenstellung ausgewählter Verse nicht immer an der in den anderen Sprachtraditionen überlieferten Reihenfolge der Kapitel orientiert.

[/ שונא ·	[/	C 18,31
אשר פי שנים רישו:	אל תשמח אל שמץ / תענוג	C 18,32
ומאומ[ה] / אין בכיס ·	אל תהי זולל וסובא	C 18,33
ובוזה מעוטים / יתערער:	פועל זאת / לא יעשיר	C 19,1
ונפש עזה / [ת]שחית בעליה ·	יין וגשים יפחיו לב	C 19,2
		C 19,3
[וי]ש נמאס בריב ש[יחו] /	יש / [מחרי]ש ונחשב[חכם] /	C 20,5
יִיש מחריש כי ראה עת[:] /	יִיש מחריש מאין מענה /	C 20,6
וכסיל לא ישמור עת	חכם יחריש עד עת:	C 20,7
וטובת / כסילים ישפוך	חכם [יאהיב ⁽²⁾] / במעט דבר נפשו	C 20,13
ובאלות / פנים יורישנה ·	יש מאבד ^ו / את נפשו מבושת	C 20,22
וקונה שונא / חנם ·	יש נכלם / ומבטיח רעהו	C 20,23
ומה תולעת בש[ניהם] /	חכמה / טמונה ואצר מ[וסתר] /	C 20,30
מאיש מצפין חכמ[תו] /	טוב איש מצפין [אולתו] /	C 20,31

18,31 C V recto.

18,32 C Vr:1–2.

18,33 C Vr:3–4.

19,1 C Vr:4–6.

19,2 C Vr:6–7. C bietet nur den ersten Hemistichos (vgl. G).

19,3 C Vr:7–8. C bietet nur den zweiten Hemistichos (vgl. G).

20,5 C Vr:8–10.

20,6 C Vr:11–12.

20,7 חכם] C V verso. C Vv: 1–2.

20,13 C Vv: 10–12.

20,22 C Iv: 5–7 (in C nach 4,21).

20,22 / מאבד^ו Der Schreiber hat am Zeilenende ein א zur Hälfte ausgeschrieben, sich dann aber anscheinend entschieden, את in die nächste Zeile zu schreiben.

20,23 C Iv: 7–9 (in C vor 4,22).

20,30 C Vv:12–VIr:2.

20,30 C VI recto.

20,31 C VIr:3–4.

- 16,27 A [Und er gab ihnen in Ewigkeit ihre Werke
und ihre Herrschaft von Generation zu Generation].
A [Sie] hun[ger]n nicht[und] sie dürs[t]en nicht,
und [sie ermüden] nicht [und mühen sich nicht ab,
und es mangelt ihnen nicht an ihrer Stärke.]
- 16,28 A Einer [bedrängt] den anderen [nicht,
und b]is in Ewi[g]keit übertreten sie sein Wort nicht.]
- 16,29 A [Und danach blick]te J[ah]we auf die Erde]
[und] segnete [sie mit all ihren Erträgen.]
[Ende von MsA]
- 18,31 C [...] Feind [...].
- 18,32 C Freue dich nicht über ein wenig Annehmlichkeit,
die doppelten Verlust bedeutet.
- 18,33 C Sei kein Schlemmer und Säufer
ohne etwas im Geldbeutel.
- 19,1 C Wer das tut, wird nicht reich,
und wer Kleinigkeiten verachtet, richtet sich zugrunde.
- 19,2 C Wein und Frauen machen das Herz übermütig
- 19,3 C und starke Begierde lässt ihre Besitzer zugrunde gehen.
- 20,5 C Es gibt einen, der [schweig]t und wird [als weise] erachtet,
und es gibt einen, der wird wegen des Streits [seines]
Ge[redes] verachtet.
- 20,6 C Es gibt einen, der schweigt, weil er keine Antwort hat,
und es gibt einen, der schweigt, weil er auf den richtigen
Zeitpunkt schaut.
- 20,7 C Der Weise schweigt bis zum richtigen Zeitpunkt,
aber der Narr achtet nicht auf den richtigen Zeitpunkt.
- 20,13 C Der Weise [macht] sich selbst mit wenig Reden [beliebt?],
aber die Wohltat der Narren schüttet er weg.
- 20,22 C Es gibt einen, der sich selbst durch Scham zugrunde richtet,
und durch ein dummes Gesicht wird er sich ruinieren.
- 20,23 C Es gibt einen, der sich schämt und seinem Gefährten etwas
verspricht,
und er erwirbt ihn sich grundlos zum Feind.
- 20,30 C Verborgene Weisheit und ein ver[steckter] Schatz:
Und was ist der Gewinn von bei[den]?
- 20,31 C Besser jemand, der [seine Dummheit] verborgen hält,
als jemand, der [seine W]eisheit verborgen hält.

20,30 Gewinn] Lies תועלת, mhebr. „Gewinn“ (vgl. G, Syr, La). txt: תולעת „Wurm“ (Buchstabenvertauschung von ט und ל) ist unsinnig (vgl. ELIZUR 2008, 24).

21,22 C	רגל נבל ממהרת אל ^א] / בית	וכבוד לאיש בחו ^ן] ק' / יעמוד ·
21,23 C	כסיל מפתח / יביט אל בית	ואיש מזמות / יכניע פנים ·
21,26 C	בפי כסילים / לבם	ובלב חכמים פיהם /
22,11 C	על מת לבכות כי חדל אורו /	]] ועל כסיל לבכות כי חדל בינה /
C	[אין ל]בכות על מת כי נח /	[ורע ^(?)]ממות חיים רעים · /
22,12 C	[אבל ג]וע שבעת ימים	/ [ואבל]רש כל ימי חייו ·
22,21 C	(a) אל / [או]הב אל תשלוף חרב	22,22 (b) אל / תדאג כי יש תשובה · /
C	(a) אל / [א]אוהב אל תפתח פה	22,21 (b) אל / תגור כי יש כופר ·
23,11 C	איש שבועות ימלא אשמה /	ולא ימוש מביתו הנגע · /
25,7 C	אשרי איש שמח באחריתו /	חי וראה בשבר צריו · /
25,8 C	אשרי שלא נפל בלשון	ולו / עבד נקלה ממנו ·
	אשרי / בעל אשה משכלת	ולא / חורש כשור עם חמור[·] /

21,22 C VIr:5–7.

21,22 C (VIr:5): Das ה ist kaum von einem ח zu unterscheiden.

21,23 C VIr:7–9.

21,26 C VIr:9–10.

22,11 C VIr:11–C VIv:2.

22,11 C (VIr:12): Einrückung am Zeilenanfang; ועל ... בינה ist in kleiner Schrift geschrieben.

22,11 C VI verso. [אין ל]בכות

22,12 C VIv:3–4.

22,21–22 C (VIv:4–8): Die Abfolge der Versglieder folgt hier G (und La). C hat V. 21b (VIv:7–8) und V. 22b (VIv:5–6) in umgekehrter Folge.

23,11 C VIv:9–10.

25,7 C VIv:11–12.

25,8 C VII recto. C VIIr: 1–4.

- 21,22 C Der Fuß des Narren eilt ins Haus,
aber Ehre hat der Mann, der draußen stehen bleibt.
- 21,23 C Der Narr blickt vom Eingang her ins Haus,
aber ein besonnener Mann senkt das Antlitz.
- 21,26 C Im Munde der Narren ist ihr Herz,
aber im Herzen der Weisen ist ihr Mund!
- 22,11 C Über den Toten muss man weinen, denn er hat sein Licht
aufgegeben,
und über den Narren muss man weinen, denn er hat
den Verstand aufgegeben.
- C Um den Toten muss man [nicht] weinen, denn er ist zur
Ruhe gekommen, [aber schlimmer^(?)] als der Tod ist
schlechtes Leben.
- 22,12 C Die Trauer für den Dahingeshiedenen dauert sieben Tage,
[aber die Trauer] für den Armen^(?) dauert sein ganzes
Leben lang.
- 22,21 C ^(a) Gegen den Freund ziehe nicht das Schwert,
22,22 C ^(b) hab keine Angst, denn es gibt ein Zurück.
- C ^(a) Gegen den Freund tue den Mund nicht auf,
22,21 C ^(b) greif nicht an, denn es gibt eine Versöhnung.
- 23,11 C Der Mann, der viel schwört, macht die Schuld voll,
und die Plage wird nicht von seinem Haus weichen.

V Reflexionen über das Wirken der Weisheit in der Welt
(Kap. 24,1–33,18)

- 25,7 C Glücklichs der Mann, der sich an seinem Ende erfreut,
der lebt und den Untergang seiner Feinde sieht.
- 25,8 C Glücklichs, wer nicht durch seine Zunge zu Fall kommt,
und der einen Diener hat, der geringer geschätzt wird als
er.
- C Glücklichs der Ehemann einer verständigen Frau
und wer nicht wie der Stier mit dem Esel pflügt.

22,21b greif nicht an] Auch möglich wäre: „Fürchte die nicht, ...“ (siehe Ges¹⁸ s. v. גִּיר).
25,7 an seinem Ende] G hat אַחֲרֵית wohl im Sinne „Nachkommenschaft“ verstanden
(vgl. oben zu 16,3). Ob אַחֲרֵית wirklich in diesem übertragenen Sinne verstanden werden
kann (vgl. Ges¹⁸ s. v. אַחֲרֵית), muss fraglich bleiben.

25,8 und der einen Diener hat, der geringer geschätzt wird als er] Syr, G (|| La) haben
statt לו (Präp. + Suff. 3. p.sg.m.) die Negation לֹא gelesen: „... und *keinem* dient, der geringer
geschätzt wird als er.“ **pflügt**] Anspielung auf Dtn 22,10. Gemeint ist einer, der nicht ge-
gen die Tora verstößt, insofern er nicht zusammen mit einem Stier und einem Esel pflügt.

כל רעה ולא כרע[ת אשה] /	c 25,13 כל מכה ולא כמ[כת] / לב
ויקדיר פנ[י]ו לרוב ·	c 25,17 רע אשה ישחיר[] / מראה איש
ובלא טעמו יתאנח ·	c 25,18 בין רעים ישב בעלה /
גורל / חוטא יפול עליה ·	c 25,19 מעט / רעה כרעת אשה
אשת / לשון לאיש מך ·	c 25,20 כמעלה / חזק לאיש ישיש
ועל יש לה / [א]ל תמהר ·	c 25,21 אל תפול / אל יופי אשה
[ובושת אשה מכלכלת] / [] בעלה ·	c 25,22 כי בעדה /
אשה לא / תאשר את בעלה ·	c 25,23 רפיון ידיים / [וכ]שלוך ברכים
ובגללה גוענו / יחד ·	c 25,24 מאשה / תחלת עון
ומספר ימיו כפלים :	c 26,1 אשה טובה אשרי / בעלה
ושנות[ו]ת[שמ]ח · /	c 26,2 אשת חיל תדשן לבעלה /
ובחלק ירא יי תנתן[·] /	c 26,3 אשה טובה מנה [טובה] /
וע[צמו] / ידשן שכלה ·	c 26,13 [חן] / אשה מטיב בעלה
ואין משקל / לצרורת פה :	c 26,15 חן על[חן] / אשה ביישת
יפה א[שה] / בדביר בחור ·	c 26,16 שמש זורחת / במרומי מעל
הוד / פנים על קומת תוכן :	c 26,17 נר שרף / על מנורת קדש

25,13 C VIIr:5–6.

25,17 C VIIr:7–9.

25,18 C VIIr:9–10.

25,19 C VIIr:10–12.

25,20 C VIIr:12–C VIIv:2.

25,20 חזק C VII verso.

25,21 C VIIv:2–4.

25,22 C VIIv:4–6.

25,23 C VIIv:6–8.

25,24 C VIIv:8–10.

26,1 C VIIv:10–11.

26,2 C VIIv:12–C VIIIr:1.

26,2 [ישנות] C VIII recto.

26,3 C VIIIr:2–3.

26,13 C VIIIr:3–5.

26,15 C VIIIr:5–7.

26,16 C VIIIr:7–9.

26,16 [זורחת] C (VIIIr:7): Von den drei letzten Buchstaben sind nur die oberen horizontalen Striche erhalten. Möglich wäre auch eine Lesung als זורחת (vgl. Sir 42,16).

26,17 C VIIIr:9–11.

- 25,13 C Jede Wunde, aber (nur) keine wie die Wun[de] des Herzens!
Jede Bosheit, aber (nur) keine wie die Bosheit der Frau!
- 25,17 C Die Bosheit der Frau lässt das Aussehen des Mannes
schwarz werden,
und lässt sein Antlitz sehr finster werden.
- 25,18 C Inmitten von Freunden setzt sich ihr Ehemann hin
und, ohne dass er es will, muss er seufzen.
- 25,19 C Kaum eine Bosheit ist wie die Bosheit der Frau,
das Los des Sünders soll auf sie fallen.
- 25,20 C Wie ein harter Aufstieg für den hochbetagten Mann
ist eine zungenfertige Frau für den schwachen Mann.
- 25,21 C Verfalle nicht der Schönheit einer Frau,
und wegen dessen, was sie hat, zahle nicht den
Brautpreis (für sie).
- 25,22 C Denn ihretwegen [...] und eine Schande ist eine Frau, die ihren Mann versorgt.
- 25,23 C Schlaffe Hände und wankende Knie
bringt die Frau, die ihren Mann nicht bestärkt.
- 25,24 C Von der Frau her rührt der Anfang der Sünde,
und ihretwegen sterben wir allesamt.
- 26,1 C Eine gute Frau – Glückliche ihr Mann!
Und die Anzahl seiner Tage beträgt das Doppelte.
- 26,2 C Eine tüchtige Frau labt ihren Ehemann,
und [seine] Jahre [macht sie] fröh[lich].
- 26,3 C Eine gute Frau ist ein [] Anteil,
und als Lohn dessen, der Jahwe fürchtet, wird sie gegeben.
- 26,13 C [Die Gunst] einer Frau lässt es ihrem Mann gut gehen
und ihre Einsicht labt [sein] G[ebein].
- 26,15 C Gunst über [Gunst] ist eine schamhafte Frau,
und es gibt keinen Preis für eine, deren Mund verschnürt
bleibt.
- 26,16 C Die Sonne geht auf in den Höhen droben,
(so) schön ist die Frau im Gemach des Erwählten.
- 26,17 C Eine brennende Lampe auf dem Leuchter des Heiligtums,
(so) ist die Pracht des Gesichts auf ebenmäßigem Wuchs.

25,17 sehr] C hat deutlich לָרֹב, das hier adverbial gefasst wurde (wörtl.: „an Menge“).
G (|| La) haben דִּיב (Bär) gelesen.

25,22 versorgt] Gemeint ist, dass die Frau für den Unterhalt ihres Mannes aufkommt.

25,23 bestärkt] Die Verbform lässt auch die Übersetzung „... (die ihren Mann nicht) glücklich preist“ zu (< אָשַׁר „glücklich preisen“; vgl. Syr, G, La).

26,16 geht auf] „strahlt“^(?); sofern זוֹרַחַת (Qal pt.akt. sg.f. < זוֹרַח) statt זוֹרַחַת (Qal pt.akt. sg.f. < זוֹרַח) zu lesen ist.

27,5 A	כלי יוצר לבער כבשן	וכמהו / איש על חשבונו:
27,6 A	על עבדת עץ יהי פרי	כן חשבון על / יצר אחד:
27,17 C	נסה /	
30,11 B	אל תמשילהו בנעוריו	ואל תשא לשחיתותיו: /
30,12 B	כפתן על חי תפגע	רציץ מתניו שעודנו נער: /
B	כיף ראשו בנערותו	ובקע מתניו כשהוא קטן: /
B	למה ישקה ומרה בך	ונולד ממנו מפח נפש: /
30,13 B	יסר בנד והכבד עולו	פן באולתו יתלעבך: /
30,14 B	טוב מסכן וחי בעצמו	מעשיר ונגע בבשרו: /
30,15 B	חיי שר אויתי מפז	ורוח טובה מפנינים: /
30,16 B	אין עושר על עושר שר עצם	ואין טובה על טוב לבב: /

27,5–6 A IIr:23–25 (nach Sir 6,22).

27,17 [נסה] Hier endet C VIII verso. Vgl. Syr. ܢܫܐ ܣܒܚܐ ܐܝܬܐ ܠܗܠܐܠܗܐ („Prüfe deinen Freund und vertraue auf ihn.“). Zur Zuordnung vgl. CORLEY 2011, 4.

30,11 [אל] B III recto.

30,11 [ולשחיתותיו] B (IIIr:1). I. Rd.: מש (vom *ש* ist nur der rechte und mittlere Schaft ausgeschrieben), lies: ולמשחיתותיו.

30,12 [ישקה] B (IIIr:4). r. Rd.: יקשיח, darunter יקשיח (txt unverständlich). יקשיח wird wohl Schreibfehler für יקשה sein (vgl. im selben Sinn die Variante יקשיח).

30,12 [ונולד] B (IIIr:4): ולך (unterhalb von נולד nachgetragen), vgl. G (καὶ ἔσται σοὶ) || I. Rd.: ילוד (viell. Schreibfehler für ילוד?).

30,12 [ממנו] B (IIIr:4): I. Rd.: ממך.

30,13 [יתלעבך] B (IIIr:5): I. Rd.: יתעל (vermutlich sollen dann zwei Wörter gelesen werden: יתלע בך).

30,15 [שר] B (IIIr:7): r. Rd.: בשר, darunter שאר.

30,16 [שר] B (IIIr:8): r. Rd.: שאר.

30,16 [לבב] B (IIIr:8): I. Rd.: שאר.

- 27,5 A Das Gefäß des Töpfers muss im Ofen brennen
und genauso der Mensch ob seines Denkens.
- 27,6 A Ob der Arbeit am Baum sollen Früchte entstehen,
so das Denken ob des Strebens des einzelnen.
- 27,17 C Prüfe ... [*hier endet Ms C*]
- 30,11 B Mach ihn nicht zum Herrn in seiner Jugend,
und vergib seine Verfehlungen nicht.
- 30,12 B Wie die Schlange auf etwas Lebendiges losfährt,
schlage seine Hüften, solange er noch ein Knabe ist.
B Beuge sein Haupt in seiner Jugend,
und prügeln seine Hüften, solange er klein ist.
B Warum soll er getränkt werden^(?) und sich gegen dich
auflehnen,
und was von ihm erzeugt wird, ist das eigene Seufzen?
- 30,13 B Erziehe deinen Sohn und mache sein Joch schwer,
damit er in seiner Torheit nicht seinen Mutwillen mit dir
treibt.
- 30,14 B Besser arm und Leben in seinen Knochen
als reich und Leiden an seinem Fleisch.
- 30,15 B Ein Leben in Gesundheit^(?) begehre ich mehr als Feingold
und einen gesunden Geist mehr als Perlen.
- 30,16 B Kein Reichtum geht über den Reichtum einer starken
Gesundheit^(?)
und kein Gut über das Wohl des Herzens.

30,11 seine Verfehlungen שחיתותיו ist Aramaismus. r. Rd.: „seine Verdorbenheiten“ (Hif. pt.pl.f. < שחת).

30,12 getränkt werden r. Rd.: „halsstarrig werden“ (= יקשה, Hif. Impf. 3. p.sg.m.; zur Bed. im Hif. siehe JASTROW s. v. קשי; möglich wäre auch ein Hof.) יקשיח (Hif. Impf. 3. p.sg.m. < קשה) wäre als Synonym anzunehmen. Falls יסקה (Hif. Impf. 3. p.sg.m. < שקה) nicht schlicht als Schreibfehler zu werten ist, könnte es hier in übertragener Bedeutung gebraucht sein, etwa i.S.v. „Oberwasser bekommen“ oder dergl. **von ihm** l. Rd.: „von dir“ **was ... erzeugt wird** Variante 1 (ונולד ersetzt ולך): „und für dich gibt es durch ihn (nur das eigene Seufzen).“; Variante 2, l. Rd. (ילוד במקד): „was von dir erzeugt wird“ **das eigene Seufzen** l. Rd.: „Seufzen der Seele“.

30,13 nicht seinen Mutwillen mit dir treibt l. Rd.: „sich nicht gegen dich erhebt.“

30,15 Gesundheit^(?) שר (txt) ist ein unbekanntes Wort. Die Randlesarten am r. Rd. bieten בשר und שאר; beides hat die Bedeutung „Fleisch“, was ich hier im übertragenen Sinn als „Gesundheit“ verstehe. Vielleicht ist שר als defektive Schreibung von שאר zu deuten.

30,16 Gesundheit^(?) שר (txt) r. Rd.: „Fleisch“ (שאר), siehe Anm. zu 30,15. **des Herzens** l. Rd.: „des Fleisches“ (שאר).

נוחת עולם מכאב נאמן: /	טוב למות מחיי שוא	B 30,17
ולירד שאול מכאב עומד: /	טוב למות מחיים רעים	B
תנופה מצגת לפני גלול: /	טובה שפוכה על פה סתום	B 30,18
אשר לא יאכלון ולא י־רחון] /	מה יע[י]לון] אללי הגוים	B* 30,19
ואין נהנה מ[מנו]:	כן מי [שי]ש לו עושר	B*
	[] בעיניו] ו	B* 30,20
20,4 (b) כן עושה באונס משפט: /	כאשר סירים יחבק נערה ומתאנח	B
ויי מבקש מידו: / (c+)	כן נאמן לן עם בתולה	B
ואל תכשל בעונד: /	אל תתן לדין נפשך	B 30,21
וגיל אדם האריך אפו: /	שמחת לבב הם חיי איש	B 30,22
וקצפון הרחק ממך: /	פת נפשך ופייג לבך	B 30,23
ואין תעלה בקצפון: /	כי [רבים] הרג דין	B

30,17 B (IIIr:9): l. Rd.: מחיים רעים: [מכאב נאמן: 30,17

30,17 B (IIIr:10): l. Rd.: ולרד ושא' (Das r ist sehr schmal geschrieben und sieht fast wie ein 1 aus; nur der rechte Teil des a ist ausgeschrieben >: ולרד ושא) || l. Rd. (senkrecht): ולרד (auch hier sieht das r fast wie ein 1 aus).

30,18 B (IIIr:11): r. Rd.: פום.

30,18 B (IIIr:11): l. Rd.: מצגת גלול: [מצגת לפני גלול: 30,18

30,19 B (IIIr:12), r. Rd. (vertikal).

30,20 B (IIIr:12), r. Rd. (vertikal); unterhalb von נהוה (V. 19). Ob vor בעיניו noch ein Wort gestanden hat, lässt sich nicht mehr sicher sagen. Die Buchstaben danach sind zu stark verblasst, um noch lesbar zu sein.

20,4b B (IIIr:12), l. Rd.: בגול.

20,4c+ B (IIIr:13), l. Rd.: בידו (korrigiert aus בידן).

30,21 B (IIIr:14), l. Rd. (senkrecht): ואל תכשל בעונד: [ואל תכשל בעונד: 30,21

30,21 B (IIIr:14), l. Rd.: בעצתך: [בעונד: 30,21

- 30,17 B Besser Sterben als ein nichtswürdiges Leben,
und ewige Ruhe (ist besser) als andauerndes Leiden.
- B Besser Sterben als ein schlechtes Leben,
und in die Scheol Hinabsteigen (ist besser) als
beständiges Leiden.
- 30,18 B Gutes, das über einen verschlossenen Mund ausgeschüttet
wird,
ist (wie) ein Schwingopfer, das vor einem Götzenbild
niedergelegt wird.
- 30,19 B* Was nutzt es den Götzen der Heiden,
die nicht essen und nicht riechen können?
- B* So ist, wer Reichtum besitzt,
aber davon keinen Nutzen hat.
- 30,20 B* [...] mit [seinen] Augen [...]
- B Wie der Eunuch ein Mädchen umarmt und dabei seufzt,
20,4 (b) so ist, wer mit Zwang Recht übt.
- B (a) Ebenso ist der „Zuverlässige“ [*i.e.* Eunuch], der bei einer
Jungfrau übernachtet.
(c*) Aber Jahwe fordert es von seiner Hand.
- 30,21 B Lass dich in keinen Streit hineinziehen,
und stolpere nicht über deine Sünde.
- 30,22 B Herzensfreude, ja sie ist das Leben des Mannes,
und der Jubel des Menschen ist seine Langmut.
- 30,23 B Rede deiner Seele zu und besänftige dein Herz,
und Ärger halte fern von dir.
- B Denn [viele] hat Streit getötet,
und es liegt kein Nutzen im Ärger.

30,17 als andauerndes Leiden] I. Rd.: „*als ein schlechtes Leben*“. in die Scheol hinabsteigen] txt bietet die für den bhebr. Inf.cstr. von ירד ungewöhnliche Form לירד; I. Rd. (senkrecht) schreibt dieselbe Form ohne Vokalbuchstaben לירד; die aufgelöst ושראול וירד zu lesende zweite Variante am I. Rd. führt für den Stichos zu folgender Übersetzung: „und das Hinabsteigen (*i.e.* der Tod) und die Scheol (sind besser als beständiges Leiden)“.

30,18 Mund] r. Rd.: „Mund“ (פִּי aram. = hebr. פֶּה). vor] I. Rd. om.

30,20 Zwang] r. Rd.: „Raub“ von seiner Hand] I. Rd.: „in seiner Hand“.

30,21 Lass ... hineinziehen] דִּן („[Rechts]Streit“) ist vielleicht Schreibfehler für דָּוֶן („Kummer“), dann wäre übersetzen: „Gib dich nicht dem Kummer hin ...“. **deine Sünde**] I. Rd.: „deinen Rat“ und stolpere nicht über deine Sünde] I. Rd. (senkrecht): „und dein Ratschluss lasse dich nicht stolpern.“

30,22 Langmut] wörtl.: „das Verlängern seines Zorns“; ob אָפַיִם auch übertragen als „Atem“ verstanden werden kann (vgl. Ges¹⁸ s.v.) ist unsicher. Vielleicht hat die Formulierung von Spr 19,11 hier Einfluss ausgeübt; im Blick auf den Syr wäre חַיִּי zu konjizieren „Verlängerung seines Lebens.“

30,23 Streit] דִּן („[Rechts]Streit“) vielleicht wiederum Schreibfehler für דָּוֶן („Kummer“), vgl. o. V. 21.

ובלא עת תזקין דאגה: /	קנאה ואף [י] קצרו ימים	B 30,24
ומאכלו יעלה עליו: /	שנות לב טוב תחת מטעמים	B 30,25
דאגת מחיה תפריע נומה: /	שקר עשיר ימחה שארו	B 31,1 [34]
ומחלי חזק תפריע נומה: /	דאגת מחיה תפריג נומה	B 31,2
ומסתיר סוד אוהב כנפש: /	רע נאמן תניד חרפה	B
ואם ינוח לקבל תענוג: /	עמלי עשיר לקבל הון	B 31,3
ואם ינוח יהיה צריך: /	יגע עני לחסר ביתו	B 31,4
ואם ינוח לא נחה לו: /	עמל עני לחסר כחו	B
ואוהב מחיר בו ישגה: /	רודף חרוץ לא ינקה	B 31,5
והבוטח על פנינים: /	רבים היו חבולי זהב	B 31,6
וגם להושע ביום עברה: /	ולא מצאו להנצל מרעה	B
ולהושיע ביום רעה: /	ולא מצאו להנצל ביום עברה /	B*

30,24 ואף B (IIIr:18): Oberhalb des α ist noch ein Circellus, aber es findet sich keine Randlesart.

30,25 שנות B III verso. Sir 30,25a (H) = Sir 33,13b (G).

31,1 שקר B (IIIv:2), r. Rd.: שקד.

31,1 דאגתו תפריע נומה: B (IIIv:2), l. Rd. (senkrecht): [ה:]: דאגת מחיה תפריע נומה: 31,1

31,1 תפריע B (IIIv:2), l. Rd.: תפריג. Die Variante תפריג ist durchgestrichen worden, vielleicht als die Variante für den gesamten zweiten Versteil niedergeschrieben wurde.

31,2 ומחלי חזק תפריע B (IIIv:3), l. Rd.: מחלה חז' / תפריג.

31,2 תניד B (IIIv:4), r. Rd.: תנוד.

31,3 עמלי B (IIIv:5), r. Rd.: עמל.

31,3 תענוג B (IIIv:5), l. Rd.: עמל.

31,5 חרוץ B (IIIv:8), r. Rd.: חריץ.

31,5 מחיר B (IIIv:8), l. Rd.: במחיר (= במחיר).

31,6 חולי B (IIIv:9), l. Rd.: חולי.

31,6 B*: B IIIv:10, r. Rd. (senkrecht).

- 30,24 B Eifer und Zorn verkürzen die Tage,
und zur Unzeit lässt Besorgnis altern.
- 30,25 B Schlaf des guten Herzens tritt an die Stelle von Leckerbissen,
und sein Essen setzt bei ihm an.
- [34] 31,1 B Die Lüge des Reichen vertilgt sein eigenes Fleisch,
die Sorge um den Lebensunterhalt hält den Schlummer
fern.
- 31,2 B Sorge um den Lebensunterhalt unterbricht den Schlummer,
und mehr als eine schwere Krankheit hält sie den
Schlummer fern.
- B Den zuverlässigen Gefährten vertreibt die Schmach,
aber wer ein Geheimnis verborgen hält, der liebt einen
wie sich selbst.
- 31,3 B Die Mühen des Reichen sind: ein Vermögen empfangen,
und wenn er ausruht: Annehmlichkeit empfangen.
- 31,4 B Der Arme müht sich ab, (nur) um sein Haus Mangel leiden
zu lassen,
und wenn er ausruht, wird er bedürftig.
- B Der Arme bemüht sich, (nur) um seine Kraft zu vermindern,
und wenn er ausruht, hat er keine Ruhe.
- 31,5 B Wer dem Gold nachjagt, wird nicht schuldlos bleiben,
und wer das Geld liebt, wird sich dadurch vergehen.
- 31,6 B Viele sind zu Gefangenen des Goldes geworden
und (auch), wer sich auf Perlen verlässt.
- B Aber sie schafften es nicht, sich vor dem Unheil zu retten,
und auch (nicht), am Tag des Zorns Hilfe zu erhalten.
- B* Und sie schafften es nicht, sich am Tag des Zorns zu retten
und am Tag des Unheils Hilfe zu erhalten.

31,1 Lüge] r. Rd.: „Wachsamkeit“ hält ... fern] Am l. Rd. durchgestrichen „vertreibt“
die Sorge um den Lebensunterhalt hält den Schlummer fern] l. Rd. (senkrecht): „seine
Sorge vertreibt den Schlumm[er].“

31,2 und mehr als eine schwere Krankheit hält sie ... fern] l. Rd.: „und eine schwere
Erkrankung vertreibt (den Schlummer).“ vertreibt] r. Rd. bietet die Verbform im Qal, wo-
durch נאמן רץ Subjekt des Satzes ist: „Ein zuverlässiger Freund *flieht* vor der Schmach, ...“.

31,3 Mühen] r. Rd.: „Mühe“ (sg.) Annehmlichkeit] l. Rd.: „Mühe“ scheint im Kontext
wenig sinnvoll.

31,4 sein Haus Mangel leiden zu lassen] wörtl.: „sein Haus zu vermindern“. seine
Kraft] für כחו ist auch die Übersetzung „seine Habe“ möglich.

31,5 Gold] r. Rd.: „Abgeschnittenem“ i. S. v. „Gewinn“^(?); Geld] r. Rd. konstruiert mit
der Präp. א.

31,6 Gefangenen] l. Rd.: „Durchbohrten“ (i. e. zu Opfern). B + B*: sie schafften es nicht]
wörtl.: „sie fanden nicht dahin“.

וכל פותה יוקש בו: /	B 31,7	כי תקלה הוא לאויל
ואחר ממון לא גלז: /	B 31,8	אשרי איש נמצא תמים
כי הפליא לעשות בעמון[:] /	B 31,9	מי הוא זה ונאשרנו
כי הפליא לעשות: /	B*	מי הוא תאשרנו /
והיה לו שלום והיה לו תפארה: /	B 31,10	מי הוא זה שנדבק בו
אהיה לך לתפארת: /	B	כי ברבות שלום חייו
היא לך לתפארת: /	B	מי ברכו וישלם חייו
ולהרע רעה ולא אבה: /	B	מי יוכל לסור ולא סר
ותהלתו יספר קהל: /	B 31,11	על כן חזק טובו
[[מוסר לחם ויין יחדו]]	B 31,12	[[בני אם על שלחן גדול ישבתה
אל תפתח עליו גרנד: /	B	אל תאמר ספוק עליו
זכור כי רעה עין רעה: /	B 31,13	רע עין שונא אל
ורע ממנו לא ברא: /	B	

31,7 פותה B (IIIv:11), l. Rd.: פתח.

31,8 נמצא B (IIIv:12), r. Rd.: נמצא.

31,6 B*: B IIIv:13, r. Rd. (senkrecht).

31,10 שנדבק B (IIIv:14), r. Rd.: הנדבק'.

ל.תפארה[:] / תפארה B (IIIv:14), l. Rd.: תפארה.

אהיה לך להתפאר: B (IIIv:16), l. Rd.: היא לך לתפארת: 31,10.

31,12 מוסר לחם ויין יחדו B IV recto. Die Überschrift מוסר לחם ויין יחדו ist durch Zentrierung deutlich als solche zu erkennen.

איש: + B (IVr:1), r. Rd.: שלחן 31,12.

גרין B (IVr:1), l. Rd.: גרנד 31,12.

דע B (IVr:2), l. Rd.: זכור 31,13.

- 31,7 B Denn es ist ein Stolperstein für den Toren,
und jeder, der sich betören lässt, wird dadurch gefangen
werden.
- 31,8 B Glücklichs der Mann, der untadelig befunden wird
und dem Mammon nicht nachharr.
- 31,9 B Wer ist denn ein solcher, auf dass wir ihn glücklich preisen.
Denn Wunderbares hat er in seinem Volk vollbracht.
- B* Wer ist er? Du sollst ihn glücklich preisen,
denn Wunderbares hat er vollbracht.
- 31,10 B Wer ist denn derjenige, der ihm anhang,
und Wohlergehen gehabt hätte? Dann sei ihm es ihm
Ruhm.
- B Ja, in der Mehrung des Wohlergehens liegt *sein* Leben!
„Ich will *Dir* zum Ruhm werden!“
- B Wer (denn) hat ihn gesegnet, sodass sein Leben vollkommen
ist?
- Sie (sc. die Weisheit) wird dir zum Ruhm!
- B Wer konnte abirren und ist nicht abgeirrt
und Böses tun und hat es nicht gewollt?
- 31,11 B Deswegen bleibt sein Glück fest,
und seinen Lobpreis soll die Versammlung verkündigen.
- 31,12 B [] BELEHRUNG ÜBER BROT UND WEIN ZUGLEICH []
- B Mein Sohn, wenn du am Tisch eines Großen Platz nimmst,
öffne über ihm nicht deinen Schlund.
- B Sage nicht: „Überfluss herrscht auf ihm!“
- 31,13 B Denke daran, dass das missgünstige Auge böse ist.
- B Den Missgünstigen hasst Gott,
und einen Böseren als ihn hat er nicht erschaffen.

31,7 jeder, der sich betören lässt] r. Rd.: „in jeder Öffnung (wird er gefangen werden)“.

31,8 befunden wird] r. Rd. bietet Qal anstelle von Nif.; תמים ist dann als תמים zu verstehen („Vollkommenheit“, „Glück“): „Glücklich der Mann, der Vollkommenheit findet.“

31,10 der ihm anhang] r. Rd. verwendet anstelle der Relativpartikel ׁ, den Artikel + pt. dann sei es ihm Ruhm] l. Rd. konstruiert תפארה mit Präp.: „dann sei es ihm zum Ruhm“, die zweite Marginalie bietet mit תפארה ein Synonym תפארה („Ruhm“). Sie wird dir zum Ruhm] l. Rd.: „ich werde für dich da sein, damit du dich rühmen kannst“.

31,12 Tisch eines Großen] Die Randglosse אש verdeutlicht, dass es um „Tisch einen großen (i.e. bedeutenden) Mannes“ geht. deinen Schlund] l. Rd.: „Schlund“ (ohne Possessivsuffix). B: „Überfluss herrscht auf ihm“] Im Kontext der Stelle lässt טפוק sich auch als Imp. sg. m. von טפק (Qal „versorgen“, vgl. JASTROW s.v. טפק II) interpretieren, i.S.v. „Tisch ordentlich auf!“.

31,13 Denke daran] l. Rd.: „Wisse, (dass ...)“ missgünstige Auge] wörtl.: „böse Auge“. Gemeint ist hier und im Folgenden das gierige Auge. Missgünstige] wörtl.: „der

ומפנים דמעה תדמע: /	B כי זה מפני כל דבר תזוע עין
על כן מפני כל נס לחה: /	B רע מעין לא חלק אל
ואל דיחד עמו בטנא: /	B 31,14 מקום יביט אל אל תושיט יד
ובכל ששנאת התבונן: /	B 31,15 דעה רעך כנפשך
ואל תעט פן תגלו /	B* 31,16 אבל כאיש נכח /
ואל תעט פן תגעל: /	B הסב כאיש אשר נבחר
ואכול כאיש דבר ששם לפניך	B דע שרעך כמוך
ולא תהיה גרגון פן תמאס: /	B*
ואל תלע פן תמאס: /	B 31,17 חדל ראשון בעבור מוסר
לפני רע אל תושט יד: /	B 31,18 וגם אם בין רבים ישבת
ועל יצועיו לא ישיק: /	B 31,19 הלא די אנוש נבון מזער

תזוע B (IVr:4), r. Rd.: תזוע 31,13

תסיע B (IVr:4), l. Rd.: תדמע 31,13

(רע מעין חלק א') (= רע מ' חלק א') B (IVr:5), r. Rd.: רע מעין לא חלק אל 31,13

על כל מלפני B (IVr:5), l. Rd.: על כן מפני 31,13

תשית B (IVr:6), r. Rd.: תושיט 31,14

תיחד B (IVr:6), l. Rd.: דיחד 31,14

דעה B (IVr:7), r. Rd.: דעה. Die Randlesart wurde anscheinend absichtlich getilgt. 31,15

ובל אשר B (IVr:7), l. Rd.: ובכל 31,15

B* 31,16 B: B IVr:8, r. Rd. (senkrecht).

B (IVr:8), r. Rd. (nach Tgלו) 31,16

B* B IVr:9, l. Rd. (in kleinerer Schrift nach לפניך angefügt). 31,16

B (IVr:12): Der Halbvers findet sich nochmals B IVv:2 (dort nach Sir 30,22 und in einer Zeile mit Sir 31,21). 31,19

B (IVr:12): Oberhalb des ב ist in kleinerer Schrift ein כ geschrieben (= נבון) 31,19
B (IVr:12) r. Rd.: מועד נבון

B (IVr:12), l. Rd.: יצועיו 31,19

- B Denn dieser ist (so): Wegen jeder Sache bewegt unstet sich
das Auge (sc. Missgünstigen),
und vom Gesicht fließt die Träne.
- B Etwas Böseres als das Auge hat Gott nicht zugeteilt,
deshalb flieht vor allem seine Feuchte^(?).
- 31,14 B Nach der Stelle, wohin er (sc. der Missgünstige) hinschaut,
strecke die Hand nicht aus!
Und trifft nicht mit ihm nicht in der Schüssel zusammen.
- 31,15 B Wisse: Dein Nächster ist wie du selber!
Und bei allem, was du hasst, gib acht!
- 31,16 B* Iss wie ein wahrer Mann, und stürze dich nicht darauf,
damit du ihn nicht bloßstellst.
- B Lege dich zu Tisch wie ein Mann, der auserlesen wurde,
und stürze dich nicht darauf, damit du nicht verabscheut
wirst.
- B Wisse, dass dein Nächster wie du ist.
Und iss wie ein Mann die Sache, die vor dich hingestellt
ist.
- B* Und du sollst kein Gierschlund sein, damit du nicht
verachtet wirst.
- 31,17 B Höre der Erziehung wegen als erster auf,
und schlürfe nicht, damit du nicht verachtet wirst.
- 31,18 B Und auch wenn du zwischen vielen Platz nimmst,
strecke nicht vor dem Anderen die Hand aus.
- 31,19 B Hat ein verständiger Mensch nicht mit wenig genug?
Und auf seinem Lager wird er nicht überlaufen.

mit dem Auge Böse“. **bewegt sich unstet**] wörtl.: „zittert“; r. Rd.: „versetzt das Auge in Zittern“ (Hif.). **fließt**] l. Rd.: „lässt es die Träne fließen.“ **zugeteilt**] vielleicht: „erschaffen“ (Arabismus; vgl. RÜGER 1970b, 107–108). **deshalb flieht vor allem seine Feuchte**] l. Rd. hat מלפני על כל מלפני statt על כן לפני (txt): „wegen allem, vor allem, flieht seine Feuchte“. Die Wendung נס לוחa begegnet auch in Dtn 34,7. Dennoch ist nicht eindeutig, wie sie im vorliegenden Kontext zu verstehen ist. Sofern „seine (sc. des Auges) Feuchte flieht“ so zu verstehen ist, dass Feuchtigkeit aus dem Auge austritt, wäre die Bedeutung, dass das gierige Auge, bei allem worauf es blickt, feucht wird. Wenn der Gierige seinen Blick auf etwas richtet, läuft ihm gewissermaßen „das Wasser im Auge zusammen“.

31,14 strecke die Hand nicht aus!] r. Rd.: „lege die Hand nicht!“ **trifft nicht**] דיחיד (txt) ist unverständlich; die Übersetzung folgt der Randglosse am l. Rd. (תיחד).

31,15 Wisse ... selber!] am r. Rd. getilgt: רעה „Pflege Umgang mit einem Freund, der wie du ist“ (Qal Imp. sg. m. < רעה). **bei allem, was**] l. Rd.: „auf alles, was ...“.

31,16 damit du ihn nicht bloßstellst] תגלו (txt): Das Suff. 3. p. sg. m. ist vermutlich aus dem Perfekt eingedrungen; die ebenfalls mögliche Interpretation als Impf. 2. p. pl. m. („damit ihr ihn nicht bloßstellt“) ist im Kontext sinnlos; r. Rd.: „damit du nicht verabscheut wirst“.

31,19 verständiger] Korrektur: „gefestigter“ **Hat ein verständiger Mensch nicht mit wenig genug?**] r. Rd.: „Hat ein gefestigter Mensch nicht zum richtigen Zeitpunkt genug?“ **seinem Lager**] l. Rd.: „seine Glieder“ **überlaufen**] Wohl Euphemismus für Erbrechen.

31,20 B	מכאוב ונדד ישנה וצער ותשניק	ופני הפוכות עם איש כסיל: /
B	שנות חיים על קרב צולל	וקם בבקר ונפשו אתו: /
B	ש[נות חיים עם א]נ[ו]ש נבון	[הוא ישכב] ילין עד בקר ונפשו עמו:
B 31,21	וא[ם] ב[מאכל ...]	[תקי]אינו ותמצא נחת: /
B 31,22	בכל מעשיך היה צנוע	וכל אסון לא יגעבך: /
B 31,19	הלא די אנוש נבון מזער	קוה קוה וינוח לך: /
B 31,21	וגם אם נאנסתה במטעמים	ובאחרית תשיג אמרי: /
B 31,22	שמע בני ואל תבוז לי	ובאחרית תמצא דברי: /
B	שמע בני וקח מוסרי ואל תלעיג עלי	עדות טובו נאמנה: /
B 31,23	טוב על לחם תברך שפה	רעת רועו נאמנה: /
B 31,24	רע על לחם ירגו בשער	[/
F	[בשער]	כי רבים הכשיל תירוש: /
B 31,25	וגם על היין אל תתגבר	[כי] רבים[הכשיל תירוש: /
F	[וגם על היין אל תתג]בר	כן היין למצות לצים: /
B 31,26	כור בוחן מעשה לוטש	כן שכר לריב לצים: /
B	נבון בוחן מעשה מעשה	

ישנה: B (IVr:13), r. Rd.: [ישנה 31,20]

ופני: B (IVr:13), l. Rd.: [ופני 31,20]

נבון: B (IVr:15): Oberhalb des ב ist in kleinerer Schrift ein כ geschrieben; lies נבון.

31,20 B (IVr:16): Der untere Teil der Manuskriptseite ist abgerissen. Von B IVr:17 sind in der zweiten Zeilenhälfte oberhalb der Risskante noch schwache Tintenspuren zu erkennen.

31,22 B IV verso.

31,22 B (IVv:2): Dublette zu Sir 31,19a (= B IVr:12), s.o.

31,22 B (IVv:4), r. Rd.: תלעיג.

31,24 B (IVv:6), l. Rd.: רעת. In Anbetracht der Randglosse עדות ist vielleicht Schreibfehler für דעת.

31,24 [] F I recto. Der darüber liegende Teil des Manuskripts ist abgerissen.

31,26 B (IVv:8), r. Rd.: ביתן.

31,26 B (IVv:8), l. Rd.: כן היין למצות.

- 31,20 B Schmerzen und Schlaflosigkeit und Qual und Beklemmung
und ein verzerrtes Gesicht hat der törichte Mann.
B Schlaf des Lebens kommt über das Innere^(?), das geläutert ist,
und er erhebt sich am Morgen und seine Seele mit ihm.
B Sch[laf des Lebens ist bei dem] verständigen [Ma]nn,
[er liegt und] er ruht bis zum Morgen und seine Seele mit ihm.
- 31,21 B Und we[nn] beim [Mahl ...
er]brich es, dann wirst du Ruhe finden.
- 31,22 B Bei allen deinen Werken sei bescheiden,
dann wir dich kein Kummer treffen.
- 31,19 B Hat ein verständiger Mensch nicht mit wenig genug?
- 31,21 B Und auch wenn du durch Leckereien genötigt wirst,
erbrich kräftig, und es wird dir Ruhe zuteil.
- 31,22 B Höre, mein Sohn, und missachte mich nicht!
Und am Ende wirst du meine Rede verstehen.
B Höre zu, mein Sohn, und nimm meine Lehre an und mach
dich nicht über mich lustig.
Und am Ende wirst du meine Worte (bestätigt) finden.
- 31,23 B Wer sich beim Brot gut benimmt, den preist die Zunge.
Das Zeugnis seines guten Benehmens hat Bestand.
- 31,24 B Wer sich beim Brot schlecht benimmt, ist im Tor unruhig.
Das Übel seines schlechten Benehmens hat Bestand.
F [...] im Tor [...]
- 31,25 B Und auch beim Wein spiel nicht den Helden,
denn viele hat der Rebensaft zu Fall gebracht.
F=B
- 31,26 B Der Schmelzofen prüft das Werk des Schmiedes,
so der Wein beim Zank die Spötter.
B Ein Verständiger prüft die Machart des Werkes,
so der Rauschtrank beim Streit die Spötter.

31,20 Schlaflosigkeit] wörtl.: „Fliehen des Schlafes“, B (IVr:13), r. Rd. bietet eine orthographische Variante für „Schlaf“ (ישנה). **Gesicht**] l. Rd.: „Gesicht“ (st.abs.) **verständigen**] Korrektur: „gefestigter“.

31,22 meine Rede verstehen] wörtl.: „meine Rede erreichen“, d.h. zur Einsicht der Richtigkeit der Worte gelangen. **mach dich nicht über mich lustig**] r. Rd. bietet die Verbform der Negation entsprechend als Hif. Juss. (ohne Vokalbuchstabe).

31,24 Übel] l. Rd.: „Zeugnis“. Vermutlich ist רעת (txt) Schreibfehler für דעת, dann wäre der Stichos folgendermaßen zu übersetzen: „Das Wissen um sein schlechtes Benehmen hat Bestand.“

31,26 prüft] r. Rd.: „Palast“ erscheint im Kontext sinnlos („Ein Schmelzofen des Palastes ist das Werk des Schmiedes, wenn ...“?) **B: so der Wein beim Zank die Spötter**] l. Rd.: „wenn du zum Zank für die Spötter wurdest.“ **B: beim Zank**] למצות ließe sich auch als Pi. Inf.cs.+Präp. ל deuten. Die Wurzel מצה (Pi. „auspressen“) begegnet mhebr. auch in übertragener Bedeutung i.S.v. „die Lehren Jemdes. oder auch seine eigenen gründlich

כֵּן הֵיִן לִמְצָ[וֹת לְצִיִּים:] /	[כֹּר בֵּיתָן] מַעֲשֶׂה לֹטֵשׁ F
אִם יִשְׁתְּנוּ בִּמְתַכְנֵתוֹ: /	לְמִי הֵיִן חַיִּים לֹאנוּשׁ B 31,27
שֶׁהוּא מֵרָאשִׁית לְשִׁמְחָה נֹצֵר: /	מֵה חַיִּים חֹסֵר הֵיִן B
אִם יִשְׁתְּנוּ [בִּמְתַכְנֵתוֹ:] /	[לְמִי הֵיִן] חַיִּים לֹאנוּשׁ F
שֶׁ[וָּא] מֵרָא[שִׁית לְשִׁמְחָה נֹצֵר:] /	[מֵה חַיִּי]ם חֹסֵר הֵיִן F
יֵין נִשְׁתָּה בַּעֲתוֹ וְרָאִי: /	שִׁמְחָת לֵב וְשִׁשּׁוֹן וְעֲדוּי B 31,28
וְהוּא לִגִּיל נַחֲלֵק מֵרָאשׁ: /	חַיִּי מֵה לְחֹסֵר תִּירוּשׁ B
יֵין נִשְׁתָּה ב[עֲתוֹ וְרָאִי:] /	[שִׁמְחָת] לֵב וְשִׁשּׁוֹן וְעֲדוּי F
וְהוּא לִגִּיל נ[חֲלֵק מֵרָאשׁ:] /	חַיִּים לְמֵה יֹחֵסֵר תִּירוּשׁ F
יֵין נִשְׁתָּה בַּתְּחִירָה וְכַעֲס: /	כָּאֵב רֹאשׁ לַעֲנָה וְקִלּוֹן B 31,29
יֵין נִשְׁתָּה בַּחֲר[וֹ וְכַעֲס:] /	כָּאֵב רֹאשׁ לַעֲנָה וְרוּשׁ F
מַחֲסֵר כַּח וּמִסְפֵּק פִּצֵּעַ: /	מֵרַבָּה חֹמֶר לְכִסִּיל מוֹקֵשׁ B 31,30
מַחֲסֵר כַּח וּמִסְפֵּק [פִּצֵּעַ:] /	מֵרַבָּה חֹמֶר לְכִסִּיל נוֹקֵשׁ F
וְאֵל תִּוְּגָהוּ ב[חֲדוּתוֹ:] /	בִּמְשִׁתָּה הֵיִן אֵל תּוֹכַח רַע B 31,31
[]◦ [] /	דְּבַר חֲרָפָה אֵל ◦ B

31,27 [מֵרָאשִׁית] B (IVv:11), l. Rd.: באר שית (ב unsicher).

31,27 נוצר B (IVv:11), l. Rd.: נוצרו.

31,28 בעתו B (IVv:12), l. Rd.: בעת.

31,30 מוקש B (IVv:15), r. Rd.: מוקש.

31,30 פצע: B (IVv:15), l. Rd.: פחד.

31,31 [תוּגָהוּ] Lesung unsicher. Es sind nur noch die Spitzen der Buchstaben erhalten (vgl. SMEND 1906a, 26); B (IVv:16), l. Rd.: תחרפהו.

31,31 [...]◦ [אל] B (IVv:17): Nach אל ist die Zeile größtenteils zerstört. Als Randbemerkung am l. Rd. ist noch erhalten: [ם] עמו לעיני בני אד.

- F [Der Schmelzofen prüft] das Werk des Schmiedes,
so der Wein beim Za[nk die Spötter].
- 31,27 B Wem bringt der Wein Leben? – Dem Menschen,
falls er ihn mit Maß trinkt.
- B Was ist das Leben, wenn es an Wein mangelt,
der doch von Anfang an zur Freude geschaffen wurde?
- F=B
- F=B
- 31,28 B Herzensfreude und Jubel und Genuss^(?)
ist Wein, der zu seiner Zeit getrunken wird und (wie)
vorgesehen.
- B Was für ein Leben ist es für den, dem es an Rebensaft
mangelt,
wo er doch von Beginn an zum Jauchzen zuteil ist?
- F=B
- F Das Leben: Warum sollte es ihm am Rebensaft mangeln,
wo er doch [von Beginn an] zum Jauchzen zuge[teilt ist]?
- 31,29 B Kopfschmerz, Bitterkeit und Schmach
ist der Wein, der im Ärger und Unmut getrunken wird.
- F Kopfschmerz, Bitterkeit und Gift
ist der Wein, der in Ärger und Unmut getrunken wird.
- 31,30 B Viel Jungwein ist für den Toren eine Falle,
lässt die Kraft schwinden und schlägt eine Wunde.
- F Viel Jungwein stellt dem Toren eine Falle,
lässt die Kraft schwinden und schlägt eine [Wunde^(?)].
- 31,31 B Beim Trinkgelage tadle den Nächsten nicht,
und betrübe ihn nicht in [seiner Freude].
- B [Sage] nichts Beleidigendes zu ihm,
[...]

prüfen, bis auf den Grund erforschen“ (LEVY s.v. מִצָּה, מִצֵּי; vgl. auch JASTROW s.v. מִצָּה, מִצֵּי und REY/REYMOND, forthcoming, *ad loc.*). Der Text von B ließe sich dann auch so übersetzen: „Der Schmelzofen prüft das Werk des Schmiedes, so der Wein, indem er die Spötter ausforscht.“

31,27 von Anfang an] l. Rd.: „als Brunnen^(?) eingesetzt ist, (zur Freude geschaffen wurde)“. **der ... geschaffen wurde**] l. Rd.: „der doch von Anfang an zur Freude seines Hüters da ist.“

31,28 Genuss^(?) עֲדִיר (txt) ist unklar und begegnet mhebr. in der Bedeutung „Empfangnis“; möglich ist an dieser Stelle ein Schreibfehler für עֲדִינִים „Wohlleben“. **zu seiner Zeit**] l. Rd.: „zur (rechten) Zeit“.

31,30 B: Falle] r. Rd. wie F (נוֹקֶשׁ) **B: Wunde**] l. Rd.: „Schrecken“.

31,31 Beleidigendes] wörtl.: „ein Wort der Schmähung“ **[Sage] nichts Beleidigendes zu ihm [...]** l. Rd. hat als Fortsetzung: „[...] mit ihm vor den Augen der Leute (koll.)“.

וא' תונהו בחדותו : /	במשתה יין א' תוכח רע	F
וא' תקמיעהו בנגשה	דבר חרפה א' תאמר לו	F
	וא' תריב עמו לעיני כל אדם: /	F
/ [	] ב' [ל']	32,1 [35]
דאג להם ואחר תסוב	היה להם כאחד מהם:	B
ובראש עשירים א' תסתורה	ראש סמוך א' תותר .	F
דאג להם ואחר תסוב .	והיה לך כאחד מהם : /	F
הכין צרכם ואחר תרבץ: /		B 32,2
ועל מוסר תשא שכל: /	למען תשמח בכבודם	B
הבו צרכם ובכן תרבץ : /		F
ועל מוסר תשא שכל : /	למען תשמח בכבודם	F
והצנע שכל ואל תמנע שיר: /	מלל שב כי הוא לך	B 32,3

31,31 [לעיני כל אדם: F (Ir:11): Oberhalb von עמו ist תריב geschrieben.

32,1 [] B (IVv:18): Die Zeile und der Rest der Manuskriptseite sind abgerissen. Am r. Rd. und am l. Rd. sind auf den aktuellen Photographien nahezu unlesbare Tintenspur zu erkennen. SMEND 1906a, 27, will am r. Rd. drei untereinander stehende Varianten erkannt haben, die etwa folgendermaßen zu rekonstruieren wären: [] / [כר / מ] . Für den linken Rand liest SMEND תנשא, was anhand der aktuellen Photographien unsicher bleiben muss.

32,1c [היה B V recto.

32,1 [אחר B (Vr:1): l. Rd.: ובכן.

32,1 [לך כאחד מהם: F (Ir:12): Oberhalb von והיה א' תסתורה geschrieben.

32,2 [הכין ... תרבץ: B (Vr:1): Dieser Versteil ist in B zusammen mit dem Ende von 32,1 in eine Zeile geschrieben (B Vr:1). Auf diesen Umstand ist vermutlich auch die in hebräischen Buchstaben geschriebene persische Randnotiz (B Vr:1, r. Rd.) zu beziehen: / [אבא] [אין נזון]. Eine Übersetzung lautet: „Dieser halbe Vers befindet sich zusammen mit jenem Verse [in] andern Abschriften.“ (Übersetzung BACHER 1900b, 309).

32,3 [שב כי הוא לך B (Vr:3): r. Rd. (senkrecht): שבכי הולך.

32,3 [שב B (Vr:3): r. Rd.: סבכי.

32,3 [שכל B (Vr:3): l. Rd.: לכת.

- F Beim Trinkgelage tadle nicht den Nachbarn,
und betrübe ihn nicht in seiner Freude.
F Sage nichts Beleidigendes zu ihm und bedränge^(?) ihn nicht
mit einer Forderung^(?)
F und streite mit ihm nicht vor aller Leute Augen.

[35] 32,1 B [Nur der Rest eines Buchstabens ist zu erkennen.]

- B Sei für sie wie einer von ihnen.
Sorge für sie und danach sollst du reihum gehen.
F Man hat dich als Oberhaupt (sc. des Gelages) eingesetzt,
übertreibe^(?) es nicht,
und als Oberhaupt unter Vermögenden werde nicht
anstößig^(?).

- F Und sei du wie einer von ihnen.
Sorge für sie und danach geh reihum.

- 32,2 B Stelle hin, was sie brauchen,
und danach kannst *du* dich niederlegen,
B damit du dich an ihrer Ehrenerweisung erfreust.
Und ob (deiner) Erziehung mögest du Einsicht
davontragen.
F Schaffst herbei, was sie brauchen,
und sodann kannst *du* dich niederlegen,
F damit du dich an ihrer Ehrenerweisung erfreust.
Und ob (deiner) Erziehung mögest du Einsicht
davontragen.

- 32,3 B Sprich, Greis, denn das steht dir zu!
Aber sei zurückhaltend mit der Einsicht und unterbrich
nicht das Lied.

32,1 B: danach] l. Rd.: „und dann“ (mhebr., aram. gebräuchliche Form) **sollst du reihum gehen**] תסוב (Qal Impf. 3. p.sg.m. < סבב); sofern für Qal auch die Bedeutung des Hif. (vgl. 31,16) „sich zu Tisch legen“ annehmen darf: „Sorge für sie und danach *kannst du* dich zu Tisch legen“. **F: eingesetzt**] סמוך für שמוך (Perf. 3. p.pl.c. + Suff. 2. p.sg.m. < שים) **übertreibe**] תוהר ist hier als Hif. Juss. 2. p.sg.m. < יתר aufgefasset. Die Übersetzung ist unsicher. Vielleicht meint תוהר אל (Hof. Juss. 2. p.sg.m. < נתר; Hof.) auch so viel wie: „lass dich nicht gehen“ (vgl. JASTROW s.v. נתר)? **werde nicht anstößig**] תסתור bringe ich mit aram. סרי (Itpe. „to be spoiled“; „to become mischievous“) in Verbindung (vgl. JASTROW s.v. סרי II).

32,2 B + F: Einsicht] Vielleicht steht שכל als Nebenform im Zusammenhang mit dem aram. belegten Pseudošafel (שכלל) von כלל „to finish; to decorate“ (vgl. JASTROW s.v. שכלל) bzw. einem davon abgeleiteten Nomen (vgl. שכלולא aram. „completion; beauty; foundation“; vgl. JASTROW s.v. שכלולא). Der Ausfall eines ל hat damit ein Augensprung nicht völlig unwahrscheinlich ist). In ähnlicher Richtung schon PETERS (1902, 124), der aufgrund von G ursprüngl. כליל („Kranz“) vermutet und die Verschreibung zu שכל aus V. 3b eingedrungen sieht.

32,3 B: Greis] r. Rd. Ein Wort סבבי lässt sich nicht sicher nachweisen. Die Wurzel סבך bzw. שבך heißt soviel wie „flechten“; „verweben“. Als Bedeutung könnte sich daraus etwa

והצנע שכל ואל תמנע שיר: /	F	מלל שבט הוא לך .
במקום היין אל תשפך שיח ובלא מזמר מה תשפך שיח	B	32,4
ובל עת מה תתחכם: /	B	
ובלא מזמור אל שיח תשפך: /	F	במקום שכל אל תשפך שיח
שיר אל על משתה היין: /	B	32,5
שירת אל על משתה היין: /	F	כחותם על כיס זהב
משפט שיר על משתה היין: /	B	32,6
כך נאים דברים יפים על משתה היין: /	B	כומז אודם על ניב זהב
קול מזמור על נועם תירוש: /	B	כרביד זהב ובו נפך וספיר
משפט שיר על משתה היין: /	F	מלואות פז וחותרם ברקת
	F	כומז אדם על טס זהוב

שירת: B (Vr:5): l. Rd.: שיר 32,5

נוב זיר: B (Vr:6): r. Rd.: ניב 32,6

נהפך ספיר: B (Vr:7): r. Rd.: נפך וספיר 32,6

מלא: B (Vr:8): r. Rd.: מלואות 32,6

Oberhalb von משתה geschrieben: F (Ir:18): היין: 32,6

- F Sprich, das Szepter^(?) liegt doch bei dir!
 Aber sei zurückhaltend mit der Einsicht und unterbrich
 nicht das Lied.
- 32,4 B Wo Wein am Platz ist, vergieße keinen Redeschwall.
 Und wo (noch) kein Gesang ist, warum vergießt du einen
 Redeschwall?
 Und wo nicht die Zeit dafür ist, was gibst du dich weise?
- F Wo Einsicht am Platz ist, vergieße keinen Redeschwall,
 und ohne Gesang vergieße keinen Redeschwall.
- 32,5 B Wie das Siegel auf einem Goldbeutel
 ist das Lied für Gott bei einem Weingelage.
- F Wie das Siegel auf einem Goldbeutel,
 ist das Lied für Gott bei einem Weingelage.
- 32,6 B Ein Schmuckstück aus Rubin an einem goldenen
 Geschmeide^(?),
 (so) ist der Takt eines Liedes bei einem Weingelage.
- B Wie eine goldene Halskette und daran Granat und Saphir,
 so lieblich sind schöne Worte beim Weingelage.
- B Einfassungen aus Feingold und ein Smaragdsiegel,
 (so) ist der Klang eines Liedes beim Genuss des Rebensafts.
- F Ein Schmuckstück aus Rubin auf einer vergoldetem Platte,
 (so) ist der Takt eines Liedes beim Weingelage.

„Bekränzter“ ergeben, vielleicht ein Euphemismus für den mit weißem Haar bekränzten Alten. Ob das ⁷ als Suffix der 1. p.sg.c. oder als hypokoristische Endung zu deuten ist, lässt sich schwer entscheiden. Möglicherweise ist dabei סב schlicht als orthographische bzw. mhebr. Variante zu שב (txt) ohne Abstand zum folgenden כי geschrieben (siehe PETERS 1902, 125). **Sprich, Greis, denn das steht dir zu** [שבכי הולך r. Rd. (senkrecht): Sofern es sich um zwei Wörter handeln soll, sind sie im Kontext unverständlich. Der ansprechenden Deutung von PETERS (1902, 125) zufolge, ist auch hier die Worttrennung unrichtig, sodass כיון לך gemeint sei (הוא לך), woraus PETERS schließt, dass die Vorlagen, aus denen diese Varianten kopiert wurden, wohl keine durchgängige Worttrennung aufgewiesen haben. **Aber sei zurückhaltend mit der Einsicht**] l. Rd. ersetzt של („Einsicht) durch לכת: „Aber sei zurückhaltend (i.e. bescheiden) im (Lebens)wandel.“ (Vgl. Mi. 6,8.)

32,4 B: Wo Wein am Platz ist] wörtl.: „Am Ort des Weines“. **F: Wo Einsicht am Platz ist**] wörtl.: „Am Ort der Einsicht“.

32,5 B: Lied] l. Rd.: „Lied“ (=F).

32,6 B: Geschmeide] נב (txt) „Knospe“ (<נב) mein hier wohl ein Schmuckstück; jaram. נבץ Beißzahn, viell. auch Sehne^(?) (= das was herabhängt). Was für eine Art von Schmuckstück gemeint ist, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, vielleicht ein Schmuckstück mit floralen Motiven („Knospe“) oder vielleicht ein Kettchen (< „das, was herabhängt“); r. Rd. hat als Varianten: „Blüte“ (נב) und „Kranz“ (זר) **B: Granat und Saphir**] r. Rd.: „funkelnder^(?) Saphir“; הפך Nif. bedeutet „zerstört werden“ oder „sich verwandeln, verändert werden“. Könnte damit das Farbenspiel eines Edelsteins bezeichnet werden oder vielleicht Splitter von Edelsteinen? **B: Einfassungen**] r. Rd.: „Eine Fülle von Feingold ...“ **B + F: Beim Genuss des Rebensafts**] wörtl.: „bei der Annehmlichkeit des Rauschgetränks“. **F: Takt**]

נאוי דברים על מש היין :	כדביר זהב בו נופך וספיר	F
קול מזמור על נועם תירוש :	כל מלא פז וחותרם ברקת	F
[[<i>unbeschriebene Zeile</i>]]		
דבר נער אם צריך אתה בחזק פעמים ושלש אם ישאלך :		B 32,7
פעמים ושלש אם ישאלך :	[דבר]נער צורך אותך	F
ודמה ליודע ומחריש יחדו :	כל לאמר ומעט הרבה	B 32,8
ושרים אל תרב לטרד :	בין זקנים אל תקומם	B 32,9
לפני דכא ינצח חן :	לפני ברד ינצח ברק	B 32,10
ולפני בושי חן :	לפני ברד ינצח ברק	B
פטר לביתך ושלם רצון :	בעת מפקד אל תתאחר	B 32,11
ואם עלה על לבך דבר :	בעת שלחן אל תרבה דברים	B
[ואם עלה על לבך דבר :	[בעת שלחן] אל תרב דברי	F
ביראת אל ולא בחסר כל :	פ[טר] ל[לבית]ך ושלם רצון	B 32,12
ביר[את] א[ל] ולא בחסר כל :	[פטר] ל[ביתך] ושל[ם] רצון	F

32,6] F (Ir:19): Vom ש sind nur der rechte und mittlere Schaft geschrieben; Abkürzung für מש(תה).

32,6] F (Ir:20): Oberhalb von נועם geschrieben.

32,7] B (Vr:9): r. Rd.: אתך.

32,7] B (Vr:9): l. Rd.: ישא לך.

32,10] B (Vr:13): r. Rd.: ברד· נצח ברד / ברד· ינצח ברק.

32,11] F I verso. Der darüber liegende Teil des Manuskripts mit V. 8–10 ist abgerissen. Ergänzungen nach B.

- F Wie das Allerheiligste aus Gold, darin Granat und Saphir,
(so) sind liebreizende Worte beim Weingelage.
- F Jede Menge Feingold und ein Samaragdsiegel,
(so) ist der Klang eines Liedes beim Genuss des Rebensafts.
- F *[[unbeschriebene Zeile]]*
- 32,7 B Rede, junger Mann, wenn du musst, wenn man dich drängt
zweimal, und dreimal, wenn man dich bittet.
- F Rede, junger Mann, wenn einer dich nötigt,
zweimal(,) und dreimal wenn man dich bittet.
- 32,8 B Höre zu reden auf, und fasse dich kurz,
und werde dem gleich, der weiß und gleichzeitig schweigt.
- 32,9 B Inmitten der Ältesten erhebe dich nicht,
und unter den Würdenträgern lass deinen Wortschwall
nicht zu groß werden.
- 32,10 B Vor dem Hagel erstrahlt der Blitz,
und vor dem Zerschlagenwerden erstrahlt die Gunst.
- B Vor dem Hagel erstrahlt der Blitz,
und vor meinem Beschämtwerden die Gunst.
- 32,11 B Zur festgesetzten Zeit zaudere nicht!
Brich zu deinem Haus auf und vergilt die Wohltat!
- B In der Zeit bei Tisch mach nicht viele Worte,
aber wenn dir etwas in den Sinn kommt, rede!
- F [In der Zeit bei Ti]sch [mach nicht viele Wort]e,
[aber wenn dir etwas in den Sinn kommt, rede].
- 32,12 B Bri[ch] zu deinem Haus auf und vergilt die Wohltat,
in Gottesfurcht und ohne jeden Mangel.
- F Bri[ch zu] deinem Haus auf und vergil[t die Wohl]tat,
in Gott[esfurcht und ohne jeden Mangel].

wörtl.: „Gesetz“ F: **das Allerheiligste**] die im Zusammenhang wenig sinnvolle Lesung beruht auf einer Vertauschung von ט und ר)

32,7 B: **Wenn du musst**] r. Rd. hat die n. acc. + Suff. anstelle des selbständigen Personalpronomens: „Wenn man dich drängt“. B: **wenn man dich bittet**] l. Rd.: „wenn man dir vergibt“.

32,10 Hagel erstrahlt der Blitz] r. Rd.: „*Hagel-erstrahlt-der-Hagel*“ (durchgestrichen); „*Hagel erstrahlt der Hagel*“. und vor meinem Beschämtwerden] BACHER 1900a, 281, vermutet, dass בושׁי seinen Ursprung in der missverstandenen Abkürzung von יצנח hat. Demnach wäre, wie auch in den beiden ersten Stichen des Verses ein Verb zu erwarten, aber der Abschreiber hat versehentlich: לפני בושׁי חן (= לפני בושׁי יצנח חן) zu: לפני בושׁי חן; verschrieben. Der Text lautete demnach: „und vor dem Beschämtwerden erstrahlt die Gunst.“

32,11 B: **aber wenn dir etwas in den Sinn kommt, rede!**] Möglich wäre auch, וַאֲם konzessiv דבר nicht als Verb (Pi. Imp.sg.m.), sondern als Substantiv (דבר) i.S.v. „Sache, Angelegenheit“ aufzufassen: „selbst dann, wenn dir eine Sache in den Sinn kommt!“ (vgl. REY/REYMOND, forthcoming, ad loc.).

המרוך מטובתו: /	ו[ע]ל[כ] ל אלה ברך עושך	B 32,13
ומתלהל יוקש בו: /	דורש [א]ל [י]קוה רצון	B
המרוך מטו[בתו]:	ו[ע]ל כל א[ל]ה ברך עושך	F
וגם מתלהל י[וקש בו]:	דרש אל [חי וקוה רצון	F
ומשחרהו ישיג מענה: /	דורש אל יקח מוסר	B 32,14
ויענהו בתפלתו: /	דורש חפצי אל יקח לקח	B
ויענהו בכל תפ[לתיו]:	[דורש ח]פצי[אל] מוצא לקח	F
ומתלהל יוקש בה: /	דורש תורה יפיקנה	B 32,15
ותחבולות מנשף יוציא: /	ירא יי יבין משפט	B 32,16
וכחמות רבות יוציאו מלבם: /	ירא יי יבינו משפטו	B
ותחבולות מנשף יוציא /	[ירא יי] בִּין משפט <:	E
וכחמות יוֹצֵאוּ [מלבם	[ירא יי] בִּין נו משפטו <:	E
ותחבולות מנשף [יוציא]: /	[ירא יי] בִּין משפט.	F
וכחמות יוציאו מלבם: /	[ירא יי] בִּין ינו משפטו:	F
ואחר צרכו ימשך תורה: /	איש חכם יטה תוכחות	B 32,17
ויאחר צרכו למשך תורה /	[איש חכם] יטה תוכחות <:	E

דרש אל חי / וקוה רצון: r. Rd.: B (Vr:18): דורש [א]ל [י]קוה רצון 32,13.

32,13 B (Vr:18): + [י] (oberhalb der Zeile nachgetragen): > אל חי (vgl. Variante am r. Rd.).

32,13 B V verso. דורש אל יקח מוסר.

32,14 B (Vv:2), r. Rd.: ישא.

32,16 E I recto. Ergänzungen nach B und F. [ירא יי] בִּין 32,16.

32,16 B (Vv:5), l. Rd.: וכחמות.

32,17 B (Vv:6), r. Rd.: חכם.

32,17 B (Vv:6), l. Rd.: ויאחר.

32,17 B (Vv:6), l. Rd.: למשך.

- 32,13 B Und über all diese Dinge preise deinen Schöpfer,
 der dich sich berauschen lässt von seinem Gut.
 B Wer Gott sucht, hofft auf Wohlgefallen,
 aber wer sich als Narr erweist^(?), wird von ihm gefangen.
 F [Und über all die]se Dinge preise deinen Schöpfer,
 der dich sich berauschen lässt von [seinem] Gut.
 F [Suche] den lebendigen [Gott] und hoffe auf Wohlgefallen,
 und auch wer sich als Narr verhält^(?), wird [von ihm]
 ge[fangen].
- 32,14 B Wer Gott sucht, nimmt die Erziehung an,
 und wer ihn aufsucht, erhält Antwort.
 B Wer Gott Wohlgefälliges sucht, nimmt Belehrung an,
 und er (sc. Gott) antwortet ihm in seinem Gebet.
 F [Wer Gott] Wohlgefälliges [sucht], findet Belehrung,
 und er antwortet ihm in all [seinen] Ge[beten].
- 32,15 B Wer (die) Tora sucht, wird sie erlangen,
 aber wer sich als Narr verhält, wird von ihr gefangen.
- 32,16 B Wer Jahwe fürchtet, versteht das Recht
 und lässt Wegweisungen aus der Dämmerung
 hervorgehen.
 B Die Jahwe fürchten, verstehen sein Recht
 und lassen es wie große Hitze aus ihrem Herzen
 hervorgehen.
 E [Wer Jahwe fürchtet], versteht das Recht
 und lässt Wegweisungen aus der Dämmerung
 hervorgehen.
 E [Die Jahwe fürchten, verst]ehen sein Recht
 und lassen tiefe Weisheit aus ihrem Herzen hervorgehen.
 F [Wer Jahwe fürchtet], versteht das Recht
 und [lässt] Wegweisungen aus der Dämmerung
 [hervorgehen].
 F [Die Jahwe fürchten, ver]stehen sein Recht
 und lassen tiefe Weisheit aus ihrem Herzen hervorgehen.
- 32,17 B Der weise Mann weist die Zurechtweisung ab,
 und nach seinem Bedarf zieht er (die) Tora heran.
 E [Der gewalttätige Mann] weist die Zurechtweisung ab
 und stellt seinen Bedarf hinten, (die) Tora heranzuziehen.

32,13 B: **Wer Gott sucht, hofft auf auf Wohlgefallen**] r. Rd.: „Wer den lebendigen Gott sucht, hofft auf Wohlgefallen“ B: **Gott**] txt hat י׳ oberhalb der Zeile nachgetragen: „den lebendigen Gott“ (vgl. r. Rd.) B: **nimmt ... an**] r. Rd.: „trägt Einsicht davon“.

32,16 B: **und ... wie große Hitze**] l. Rd.: „und lassen tiefe Weisheit ...“; txt Schreibfehler (Vertauschung von ח und כ, d.h.: כחמות statt korrekt חמות).

32,17 B: **weise**] r. Rd.: „gewalttätige“ **und nach seinem Bedarf zieht er Tora heran**] l. Rd.: „stellt seinen Bedarf hinten, Tora heranzuziehen.“

ויאחר צרכו למשך תורה: /	F	איש חמס יטה תוכחות.
ולץ לא ישמר לשונו: /	B 32,18	איש חכם לא יכסה כחמה
זד ולץ לא ישמר תורה: /	B	איש חכם לא יקח שחד
זד ולץ לא יקח מצוה: /	B*	איש חמס לא יקח שכל /
ולץ לא ישמר לשונו: /	E	[איש חכם לא יכס] ה חכמה <:
זד ולץ לא יקח מצות: /	E	[איש חמס] לא יקח שכל:
ולץ לא ישמור לשונו: /	F	איש לא יכסה חכמה
זד ולץ לא יקח מצוה: /	F	איש חמס לא יקח שכל
ואחר מעשיך אל תתקצף: /	B 32,19	בלא עצה אל תפעל דבר
ואחר מעשיך א תתקפץ /	E	[בלא עצה אל] תפעל דבר <:
ואחר מעשיך א תתקפץ: /	F	בלא עצה א תפעל דבר
אל תתקל בנגף פעמים: /	B 32,20	בדרך מוקשת אל תלך
ואל תתקל בדרך פ[עמים] /	E	[בדרך מוקש] ת אל תלך:
א תתקל בדרך נגף: /	F	בדרך מוקשת א תלך
32,22 (a) ובאחריתך השמר: /	B 32,21	אל תבטח בדרך מחתף
(c') ובאחריתך הזהר: /	B	(b') אל תבטח בדרך רשעים
(c') ובאחריתך היה זהיר: /	E	(b') [] בדרך רשעים:
(c') ובאחריתך היה זהיר: /	F	(b') א תתחר בדרך רשעים

32,17: F (Iv:8): Oberhalb von למשך geschrieben.

32,18: B (Vv:7), r. Rd.: כחמה.

32,18 B*: B (Vv:8), r. Rd. (senkrecht).

32,21: B (Vv:11), r. Rd.: רשעים (vgl. die Dublette B Vv:12).

32,22: B (Vv:11), l. Rd.: הזהר (vgl. die Dublette B Vv:12).

- F Der gewalttätige Mann weist die Zurechtweisung ab
und stellt seinen Bedarf hinten, (die) Tora heranzuziehen.
- 32,18 B Der weise Mann wird nicht wie die Zornesglut verhüllt,
und der Spötter achtet nicht auf seine Zunge.
- B Der weise Mann nimmt keine Bestechung an,
der Frevler und Spötter achtet nicht auf (die) Tora.
- B* Der gewalttätige Mann nimmt keine Einsicht an,
der Frevler und Spötter nimmt kein Gebot an.
- E [Der weise Mann verhüllt]t die Weisheit nicht,
und der Spötter achtet nicht auf seine Zunge.
- E [Der gewalttätige Mann] nimmt keine Einsicht an,
der Frevler und Spötter nimmt keine Gebote an.
- F Ein Mann verhüllt die Weisheit nicht,
und der Spötter achtet nicht auf seine Zunge.
- F Der gewalttätige Mann nimmt keine Einsicht an,
der Frevler und Spötter nimmt kein Gebot an.
- 32,19 B Ohne Planung tue nichts,
und nach deinen Taten ärgere dich nicht.
- E Ohne Planung tue nichts,
und nach deinen Taten zucke nicht zusammen^(?).
- F = E
- 32,20 B Auf einem Weg mit Fallstricken gehe nicht,
und stolpere nicht zweimal über einen Anstoß.
- E [Auf einem Weg mit Fallstrick]en gehe nicht,
und stolpere nicht zweimal auf einem Weg.
- F Auf einem Weg voller Fallen gehe nicht,
und stolpere nicht auf einem Weg des Anstoßes.
- 32,21 B Fühle dich auf dem Weg nicht sicher vor Räuberei,
- 32,22 ^(a) und auf das, was nach dir ist, gib acht!
- B ^(b) Fühle dich nicht sicher auf dem Weg der Frevler,
^(c) und auf deinen Wegen lass dich warnen!
- E ^(b) Fühle dich nicht sicher auf dem Weg der Frevler
^(c) und bei dem, was nach dir ist, sei gewarnt!
- F ^(b) Ereifere dich nicht über den Weg der Frevler,
^(c) und bei dem, was nach dir ist, sei gewarnt!

32,18 B: wie die Zornesglut] r. Rd.: „die Weisheit“ (|| E).

32,19 E + F: zucke nicht zusammen] תתקפץ (E + F) ist wohl Schreibfehler durch Vertauschung von ז und פ: B hat תתקפץ („ärgere dich nicht“).

32,21 B: vor Räuberei] r. Rd.: „Fühle dich nicht sicher auf dem Weg der Frevler“

32,22 B: gib acht!] l. Rd.: „lass dich warnen!“.

כי כל עושה אלה שומר מצוה: /	בכל דרכיך שמור נפשך	B 32,23
כי עושה זה שומר מצוה: /	בכל מעשיך שמור נפשך	B
ובוטח בִּיִּי לא יבושׁ: /	נוצר תורה שומר נפשו	B 32,24
ובוטח בִּיִּי לא יבושׁ: /	[שומר תור]ה נוצר נפשו <	E
ובוטח בִּיִּי לא יבושׁ: /	נוצר תורה נוצר נפשו.	F
כי אם בניסוי ש[ב ונמ]ל[ט]: /	ירא יִי לא יפגע רע	B 33,1 [36]
כי אם בנסוי ישוב ונמלט /	[ירא יִי לא] יפגע רע <	E
כי אם בניסוי ישוב ונמלט: /	ירא יִי לא יפגע רע	F
ומתמוטט כמסערה [אזנו]: /	לא יחכם שונא תורה	B 33,2
ומתמוטט כמסערה אזנ[ו]: /	[לא יחכם] שונא תורה:	E
ומתמוטט כמסערה אזנו: /	לא יחכם שונא תורה.	F
ותורתו כ־ [ז] [] /	איש נבון יבין דבר	B 33,3
ובית מנוח ואחר תגיה /	[הכין אומ]ר ואחר תעשה :	E 33,4
ובית מנוח ואחר תגיה : /	הכין אומר ואחר תעשה	F

מצותיו^(?) / מצותו B (Vv:13), l. Rd.: מצוה 32,23.

מצותיו^(?) / מצותו B (Vv:14), l. Rd.: מצוה 32,23. Auch in der Dublette (B Vv:14) findet sich bei
מצוה der Verweis auf die beiden Randlesarten.

32,24 E (Ir:10): In E zwischen Sir 33,1 und 33,2 (vgl. F).

32,24 F (Iv:15): In F zwischen Sir 33,1 und 33,2 (vgl. E).

33,1 B [ש]ב] B (Vv:16), l. Rd.: ושב.

33,1 F [נמלט] F (Iv:14): Am Zeilenende eng und schräg nach oben geschrieben.

33,2 B [כמסערה] B (Vv:16), l. Rd.: במסער.

33,2 F (Iv:16): Am Zeilenende oberhalb der Zeile geschrieben.

- 32,23 B Auf all deinen Wegen achte auf dich,
denn jeder, der diese (Dinge) tut, beachtet das Gebot.
B Bei all deinen Taten achte auf dich,
denn wer dies tut, beachtet das Gebot.
- 32,24 B Wer (die) Tora hütet, achtet auf sich,
und wer auf Jahwe vertraut, wird nicht beschämt.
E [Wer Tor]a [beachtet], hütet sich,
und wer auf Jahwe vertraut, wird nicht beschämt.
F Wer (die) Tora beachtet, hütet sich,
und wer auf Jahwe vertraut, wird nicht beschämt.
- [36] 33,1 B Wer Jahwe fürchtet, den trifft kein Unglück;
außer in der Versuchung, ke[hrt er um, dann wird er
ge]rett[et].
E [Wer Jahwe fürchtet], den trifft kein Unglück,
sondern in der Versuchung wird er wieder gerettet.
F Wer Jahwe fürchtet, den trifft kein Unglück,
sondern in der Versuchung wird er wieder gerettet.
- 33,2 B Wer (die) Tora hasst, wird nicht weise,
und wer hin und her schwankt: wie ein Sturm^(?) [].
E Wer (die) Tora hasst, wird nicht weise,
und wer hin und her schwankt: wie ein Sturm^(?) ist [sein]
Ohr.
F Wer (die) Tora hasst, wird nicht weise,
und wer hin und her schwankt: wie ein Sturm^(?) ist sein
Ohr.
- 33,3 B Ein verständiger Mann versteht eine Sache,
und seine Tora ist wie [...]
- 33,4 E [Bereite eine Red]e [vor] und dann sollst du handeln,
und ein Haus der Ruhe und dann sollst du Erleuchtung
geben.
F Bereite eine Rede vor und dann sollst du handeln,
und ein Haus der Ruhe und dann sollst du Erleuchtung
geben.

33,23 B: achte auf dich] wörtl.: „bewahre deine Seele“ B: das Gebot(1)] l. Rd.: „seine Gebote“/„sein Gebot“ das Gebot(2)] l. Rd.: „seine Gebote“/„sein Gebot“.

33,1 B: ke[hrt er um]] l. Rd.: „und kehrt er um ...“

33,2 E, F: und wer hin und her schwankt: wie ein Sturm ist sein Ohr] Anstelle von אָזנו („sein Ohr“) bietet G πλοῖον („Schiff“). B hat am Zeilenende eine Lücke, die man unter Berücksichtigung der Randlesart במסעך (statt במסערה תא) wohl mit אִיה bzw. אִי („Schiff“) ergänzen darf: „(Wer die Weisung hasst ...) und er schwankt hin und her: ein Schiff im Sturm.“ (vgl. PETERS 1902, 375); Der Schreibfehler אָזנו (E, F) wird wohl auf die auch sonst belegte Schreibung אִיני („Schiff“) zurückgehen (Verlesung von י und י sowie ein als י verlesenes י). B: wie ein Sturm] l. Rd.: „im Sturm“.

ואופן חוזר מחשבותיו: /	E 33,5	[גלגל קל] לב נבל ' <:
ואופן חוזר מחשבותיו: /	F	גלגל קל לב נבל
תחת כל [אוהב] יצהל: /	E 33,6	[כסוס מוכן] אוהב שונא:
תחת כל אוהב יצהל: /	F	כסוס מוכן אוהב שונא
אור שנה על שמש: /	E 33,7	[מה על יו]ם יום כי כלו <:
אור שונה על שמש: /	F	מה על יום יום כי כלו
ויש מהם מועדי[ם] /	E 33,8	[אבל בחכ]מֹות בחכמת יְיָ נשפטו
ויש מהם מועד[ד]: /	F	אבל בחכמת יְיָ נשפטו
ומהם שם לימי מספר: /	E 33,9	[ברך והקדשו:]
ומן עפר נוצר אדם: /	E 33,10	[כלי חמר:]
וישם אותם דרי הא[רץ] /	E 33,11	[דע]ת יְיָ תבדילים:
וישנ[ה] את דרכיהם	E	
[ו]מהם הקדיש ואל[יו] הקרי[בם] /	E 33,12	[רמה:]
ודחפם ממעבד[יה]ם /	E	[השפילם:]
לאחוז כרצון /	E 33,13	[יוצר:]

33,7 E (Ir:15): Oberhalb des ך ist ein ן nachgetragen; lies שונה (vgl. F).

33,8 E (Ir:16): Die Markierung oberhalb der Buchstaben zeigt vermutlich die Tilgung des Wortes an (vgl. F).

33,8 [ׁ:] F (Iv:20): Hier endet F.

33,11 E (Ir:19): Am Zeilenende angefügt.

- 33,5 E [Ein leichtgängiges Wagenrad] ist das Herz des Toren,
und ein sich drehendes Rad sind seine Gedanken.
F Ein leichtgängiges Wagenrad ist das Herz des Toren,
und ein sich drehendes Rad sind seine Gedanken.
- 33,6 E [Wie ein bereitgestelltes Pferd] ist der Feind gut Freund,
unter jedem [Freund wiehert er].
F Wie ein bereitgestelltes Pferd ist der Feind gut Freund,
unter jedem Freund wiehert er.
- 33,7 E [Was hat ein Tag dem anderen T]ag gegenüber zu bieten?
Denn sie gehen zu Ende!
Das Licht eines Jahres gibt es wegen der Sonne,
F Was hat ein Tag dem anderen Tag gegenüber zu bieten?
Denn sie gehen zu Ende!
Das Licht ändert sich wegen der Sonne.
- 33,8 E [Aber durch tiefe Weis]heit, durch Jahwes Weisheit, wurden
sie eingeteilt,
und einige von ihnen haben feste Zeite[n].
F Aber durch die Weisheit Jahwes wurden sie eingeteilt,
und einige von ihnen haben eine feste Zei[t].
- 33,9 E [Einige von ihnen] segnete er, und sie wurden geheiligt,
und einige von ihm bestimmte er zu gewöhnlichen Tagen.
- 33,10 E [...] Gefäß aus Ton,
und aus Erdenstaub wurde der Mensch geformt.
- 33,11 E [... Wisse]n^(?) Jahwes schied sie,
und er machte sie zu Bewohnern der Erde
und machte ihre Wege verschieden.
- 33,12 E [...]
[und] einige von ihnen heiligte er und er [ließ] sie an sich
heran[kommen].
E [...] er erniedrigte sie,
und verstieß sie wegen ihrer Taten.
- 33,13 E [...] des Töpfers^(?),
um festzuhalten nach Belieben.

33,7 E: **eines Jahres gibt es** שנה („Jahr“) ist in E durch ein oberhalb der Zeile nachgetragenes ו zu שנה korrigiert: „Das Licht *ändert sich* wegen der Sonne.“ (= F).

33,8 E, F: **wurden sie eingeteilt** wörtl.: „wurden sie gerichtet“ (i. S. v. einem Gesetz unterworfen).

33,9 E: **zu gewöhnlichen Tagen** wörtl.: „Tage an Zahl“; gemeint sind Tage, die nur gezählt werden. Oder sollte statt מספר („Zahl“) vielleicht מספד („Wehklage“) zu lesen sein, sodass der Gegensatz zwischen Tagen, die er geheiligt hat, und „Tagen der Wehklage“ (also Trauertagen) besteht? Das sehr schwer lesbare Manuskript E scheint eher מספר zu haben und Syr, G und La haben offenbar auch מספר gelesen.

	להתיצב מפניו חלק /	[עושהו]	E
	ונוכח חיים מות /	[טוב]	E 33,14
	ונוכח האורח [שך] /	נוכח איש טוב רשע :	E
	/ [זה לעומת]	הבט אל כל מ[ע]ש[י] א' כולם שנים שנים	E 33,15
[33,25a G]	וכמו עולל אחר [י בוצרים] /	וגם אני אחריו שקדתי < :	E 33,16
[25]	וכבוצר מלאתי י[קב] /	ברכת א' גם אני קדמתי	E 33,17
[26]	כי לכל מבקשי [/	ראו כי לא לבדי עלמתי	E 33,18
[27]	ומשלי קהל ה[אזינו] /	שמעו אלי שרי עם רב :	E 33,19
[28]	אל תמשיל בחייד [/	בן ואשה אהב ורע :	E 33,20
[29]	אל תשלט בד כל ב[שר] /	עד עודד חי ונשמה בד	E 33,21
[28]	לשוב לחלות א[ת פניו] /	אל תתן שלך לאחר < :	E 33,20
[30]	מהביטך על ידי [בניד] /	כי טוב לחלות בניד פניד:	E 33,22
[31]	ואל תתן מום בכב[ודד] /	בכל מעשיך היה עליון :	E 33,23
[32]	ביום המות הנח[ל נחלה] /	בעת מספר מצער ימיד:	E 33,24
[33]	ומרדות מלאכה לע[בד] /	מספוא ושוט ומשא לחמור	E 33,25
[34]	ואם נשא ראשו יבג[ד בד] /	העב[ד] עבדך שלא יבקש נחת	E 33,26

33,14] Hier beginnt E I verso.

33,15] E (Iv:2): Das zweite שנים ist über dem ersten wiederholt.

33,16 Sir 33,16a (H)=Sir 36,16a (G). Sir 33,16b (H)=Sir 30,25a (G).

33,22] E (Iv:10): Zwischen בניד und : eingefügt.

33,24] E (Iv:12): Zwischen מצער und : eingefügt.

- E [...] der ihn macht,
um vor sein Angesicht hinzutreten, hat er als Anteil
gegeben.
- 33,14 E [Gegenüber dem Bösen steht das] Gute
und gegenüber dem Leben der Tod.
E Gegenüber dem guten Mann steht der Frevler
und gegenüber dem Licht die Fin[sternis].
- 33,15 E Schau auf alle Werke Gottes: Sie alle sind jeweils zwei,
eines dem [anderen] entsprechend.
- 33,16 E Und auch ich war danach wachsam
und wie einer, der Nachlese hält nach [den Weinlesern]
- 33,17 E Mit Gottes Segen bin ich sogar nach vorne gelangt,
und wie ein Weinleser füllte ich [die Kelter].
- 33,18 E Seht, dass ich nicht für mich allein stark war,
sondern für alle, die nach [...] suchen.

VI Reflexionen über den wahren Weisen (Kap. 33,19–39,11)

- 33,19 E Hört mir zu, ihr Fürsten eines großen Volkes,
und ihr Herrscher der Gemeinde, h[orcht her!]
- 33,20 E Sohn und Frau, Freund und Gefährten,
lass nicht über dein Leben herrschen!
- 33,21 E Solange noch Leben und Odem in dir steckt,
lass niemanden dich beherrschen.
- 33,20 E Gib nichts, was dir gehört, einem anderen.
Um es wiederzubekommen, musst du ihm schmeicheln.
- 33,22 E Denn es ist besser, wenn deine Söhne dir schmeicheln
müssen,
als dass du auf die Hände [deiner Söhne] sehen musst.
- 33,23 E Bei all deinen Werken sei der Erhabenste,
und bringe keinen Makel auf [deine] Eh[re].
- 33,24 E Zur Zeit, da deine Tage gezählt sind,
am Tag des Todes ver[teile das Erbe].
- 33,25 E Futter und Gerte und Last für den Esel,
und Züchtigung bei der Arbeit für den Kn[echt.]
- 33,26 E Lass deinen Diener arbeiten, sodass er nicht nach Ruhe sucht,
aber wenn er seinen Kopf erheben kann, wird er [dich]
hinter[gehen].

33,18 E: ich ... stark war] עלמתי (txt) ist vermutlich Schreibfehler für עמלתי: „Seht, dass ich mich nicht für mich allein abgemüht habe, ...“.

33,24 E: Zur Zeit, da deine Tage gezählt sind] wörtl.: „Zur Zeit der kleinen Zahl deiner Tage“.

[36–37]	כי הרבה רעה עו[שה עצלה]	E 33,28	העבד עבדך שלא ימרוד :
[35/38]	על עבד רע הרב[ה אסוריו]	E 33,27	[עול ועבו]ת חוטר תומכו
[38]	ובלא משפט[אל תעש דבר]	E 33,30	אל תותר על כל אדם
[39]	כי במשף[]	E 33,31	אחד עבדך [י]הי כ[נפשך]
[39]	[א]ל תקנא ב[דמי נפשך]	E 33,32	אחד עבדך כאח חשב[הו]
[40]	באיזה ד[רך תמצאהו]	E 33,33	כי אם עניתו יצא ואבד
/ [וחלומות]		E 34,1 [31]	ריק תדר[ש] תחלת כזב
		[...]	
/ ובששון הקדש מעשר:		B 35,11 [32]	בכל מעשיך האר פנים
/ בטוב עין ובהשגת יד:		B 35,12	תן לו כמתנתו לך
/ ובשעתים ישיב לך:		B 35,13	כי אלוה תשלומות הוא

35,11 בכל] B VI recto.

מעשרך / מעשיך B (VIr:1), l. Rd.: מעשרך 35,11

35,12 לו] B (VIr:2): לֹא (unterhalb von ב).

35,12 כמתנתו] B (VIr:2), r. Rd.: כמתתו.

35,12 ובהשגת B (VIr:2), l. Rd.: ובהגשת, oberhalb des ב ist für die Präposition noch כ als Variante notiert: > ובהגשת, daneben als zweite Variante: ובהגיש, wiederum mit einem oberhalb von ב geschriebenen כ als Variante zur Präposition: > ובהגיש.

35,13 ישיב] B (VIr:3), l. Rd.: ישלם.

- 33,28 E Lass deinen Diener arbeiten, sodass er nicht aufbegehren
kann,
denn viel Böses sch[afft die Faulheit].
- 33,27 E [Joch und Strick]e^(?) die Rute dessen, der sie hält^(?).
Bei einem bösen Diener mehr[e seine Fesseln].
- 33,30 E Übertreibe es bei keinem Menschen,
und ohne Recht [tue nichts].
- 33,31 E Hast du nur einen Diener, sei er dir w[ie du selbst],
denn BMSP^(?) [...].
- 33,32 E Hast du nur einen Diener, achte [ihn] wie einen Bruder,
ereifere dich nicht gegen [dein eigen Blut].
- 33,33 E Denn wenn du ihn schlecht behandelst, läuft er weg und ist
verloren.
Auf welchem W[eg willst du ihn suchen?]

[31] 34,1 E Nichtiges su[cht] die Hoffnung auf Lüge,
und Träumereien [...].

- [32] 35,11 B Bei all deinen Werken lass das Angesicht erstrahlen,
und mit Wonne heilige den Zehnten.
- 35,12 B Gib ihm, wie es seinen Gaben an dich entspricht,
mit freundlichem Auge und nach dem, was du vermagst.
- 35,13 B Denn er ist ein Gott der Vergeltung,
und siebenfach wird er dir zurückgeben.

33,27 E: [Joch und Strick]e^(?) die Rute dessen, der sie hält^(?) Der erhaltene Text lässt keine sinnvolle Übersetzung zu. Stellt man das syntaktisch sperrige תומכו („der sie [sc. die Rute] hält“) zu ומכות („Schläge“) um, ließe sich der erste Stichos folgendermaßen rekonstruieren: עול ועבות חוטר ומכות „Joch und Stricke, Rute und Schläge!“ (vgl. SAUER 1981, 587, Anm. 27 mit Verweis auf SEGAL 1958, 115 [sic!, recte: ריה] und HARTOM 1969, 123). (27/30) **E: Bei einem bösen Diener mehr[e seine Fesseln]** E hat V. 28–29 vor V. 27, sodass V. 30 unmittelbar auf V. 27 folgt. Von V. 27 (G: 35) erfolgt nach על עבד רע ein Sprung ans Ende der zweiten Verszeile von V. 30 (G: 38b: βάρυνον τὰς πέδας. Den im Vergleich zu G kürzeren Text erklärt MARCUS 1931, 236, mit einem Augensprung des Schreibers.

33,31 E: BMSP^(?) txt במשך ist unverständlich. **E: ereifere dich nicht gegen [dein eigen Blut].** G (ἐν αἵματι ἐκτῆσω αὐτόν) hat bei תקנה offenbar קנה (< קנה „kaufen“) vor Augen (|| La: *quoniam in sanguine animae parasti eum*).

35,11 B: den Zehnten l. Rd.: „deinen Zehnten“; „deine Werke“.

35,12 B: ihm] „Gott“ wie ... seinen Gaben ... entspricht r. Rd.: „wie es seinem Geschenk an dich entspricht“ **und nach dem, was du vermagst**! wörtl.: „und mit dem Vermögen deiner Hand“; l. Rd.: „und durch das, was du darbringen kannst“ (und ובהגשת) wörtl.: „und mit der Darbringung deiner Hand“); „und entsprechend dem, was du darbringen kannst“ (> ובהגשת wörtl.: „und wie die Darbringung deiner Hand“); „und wenn du opferst“ (וּבְהִגִּישׁ wörtl.: „und beim Heranbringen deiner Hand“); „und wenn du opferst“ (וּבְהִגִּישׁ wörtl.: „und beim Heranbringen deiner Hand.“).

35,13 B: wird er ... zurückgeben l. Rd.: „wird er dir vergelten“.

ומי בעל גמולות כי אם הוא: /	35,15	ואל תבטח על זבח מעשק: /	35,14	B	מלוה יי נותן לאביון /	B*
ואין עמו משוא פנים: /		ותחנוני מצוק ישמע: /			אל תשחד כי לא יקח	B 35,14
ואלמנה כי תרבה שיח: /		וצעקה ענן חשתה: /			כי אלהי משפט הוא	B 35,16
35,19	ואנחה על מרודיה: /	ועד תגיע לא תנוח: /			לא יטש צעקת יתום	B 35,17
					הלא דמעה על לחי תרד	B 35,18
					תמרורי רצון הנחה	B 35,20
					שועת דל ענן חל עם	B 35,21

35,13 B*: B (VIr:3), r. Rd. (senkrecht).

35,16 ותחנוני B (VIr:6), l. Rd.: ויתחנוני.

35,17 צעקת B (VIr:7), r. Rd.: אנקת.

35,17 תחבט: B (VIr:7), l. Rd.: תרבה.

35,20 וצעקה / וצעקתה B (VIr:9), l. Rd.: וצעקה.

35,21 ענן חל עם B (VIr:10), r. Rd.: עבים חלפה (txt unverständlich).

35,21 ועד כי תגע לא תנוח: B (VIr:10), l. Rd. (senkrecht): ועד ... תנוח: 35,21

35,21 תגיע B (VIr:10), l. Rd.: כי +.

- B* Wer Jahwe etwas leiht, gibt dem Armen,
und wer wäre der Herr der Entschädigungen wenn nicht
er?
- 35,14 B Bestich ihn nicht, denn er nimmt nichts an,
35,15 B und vertraue nicht auf ein Opfer aus unrechtem Gewinn.
Denn er ist ein Gott des Rechtes,
und bei ihm gibt es kein Ansehen der Person.
- 35,16 B Er ergreift nicht Partei für den Armen,
aber die Flehensschreie des Bedrängten erhört er.
- 35,17 B Er überhört das Geschrei der Waisen nicht,
noch die Witwe, wenn sie die Klage laut werden lässt.
- 35,18 B Läuft nicht die Träne über die Wange hinab,
35,19 B und gibt es kein Seufzen ob ihrer Heimatlosigkeit?
- 35,20 B Ein Hinweis auf Wohlgefallen ist Ruhe,
und das Geschrei lässt die Wolken schweigen^(?).
- 35,21 B Der Hilferuf des Elenden durchschneidet die Wolken,
und bis er ans Ziel gelangt, ruht er nicht.

35,16 B: aber die Flehensschreie] r. Rd. (senkrecht): „aber die Flehensschreie aus der Bedrängnis“. Der pl.m. st.abs. תחנונים erfordert für מצוק eine Deutung als צוק „Bedrängnis“ + Präp. מן.

35,17 B: Geschrei] r. Rd.: „Stöhnen“. **sie ... laut werden lässt**] wörtl.: „sie die Klage groß/viel werden lässt“; l. Rd.: „sie die Klage ausschüttet“ (wörtl.: „sie die Klage drischt/auspresst“; חבט begegnet sonst im Zusammenhang mit dem Ausklopfen von Körnern beim Dreschen oder dem Entsteinen und Pressen von Oliven, das Bild scheint aber klar.

35,20 B: Ein Hinweis auf Wohlgefallen ist Ruhe] txt ist korrupt und wurde schon von G und Syr nicht mehr richtig verstanden: תמרורים₂ „Hinweiszeichen“ (vgl. Ges¹⁸ s.v.); Syr denkt an תמרורים₁ „Bitterkeiten“. Keine der beiden Bedeutungen sind im Kontext passend. PETERS 1902, 376, übersetzt: „Die gnadenwirkende Bitterkeit verschafft ihr Ruhe.“ **und das Geschrei lässt die Wolken schweigen**] Auch die zweite Vershälfte ist nicht verständlich. Unter der Annahme, dass mit der Wurzel חשׂה eine Nebenform zu חשׂה („eilen“) vorliegt (vgl. PETERS 1902, 135, der in diesem Zusammenhang auf Hi 31,5 ותחשׂ verweist) ließe sich ען als acc. loc. interpretieren, so dass folgendermaßen zu übersetzen wäre: „Und ihr Geschrei (vgl. B* r. Rd.) eilt zu den Wolken.“ SAUER 1981, 590: צעקת עני חשתה „Das Geschrei des Armen enteilt schnell.“ **das Geschrei**] l. Rd.: „ihr Geschrei“; „ihre Schreie“.

35,21 B: durchschneidet die Wolken] So die Variante עבים חלפה am r. Rd. für das im Kontext unverständliche ען חל עם (txt: „... Wolken ...?“). **und bis er ans Ziel gelangt, ruht er nicht.**] l. Rd. (senkrecht): „und bis dass er ans Ziel gelangt, ruht er nicht.“ **ruht er**] l. Rd.: „denn er ruht“ (כי ist dem Circellus in B zufolge nach תגיע einzufügen).

35,22	ושופט צדק יעשה משפט: /	B	לא תמוש עד יפקוד אל
	וכגבור לא יתאפק: /	B	גם אל לא יתמהמה
35,23	ולגוים ישיב נקם: /	B	עד ימחץ מתני אכזרי
	ומטה רשע גדוע יגדע: /	B	עד יוריש שבט זדון
	וגמול אדם כמזמתו: /	B	עד ישיב לאנוש פעלו
	ושמחם בישועתו: /	B	עד יריב ריב עמו
35,26	כעת חזיונים בעת בצורת: /	B	ר[○○] זמן מצוקה [○○○○]
	כעב חזיונים בעת צור[ד]: /	B	○○○ ○ ○○ ○ ○
	[[36,2 ושים פחדך על כל הגוים: /	B	]] הושיענו אלהי הכל
	ויראו את גבורתך: /	B	הניף על עם נכר
	כן לעינינו הכבד בנו: /	B	כאשר נקדשת לעיניהם בנו
	כן לעיניהם הכבד בס: /	B*	כאשר לעיניהם נקדשתה בס
	כי אין אלהים זולתך: /	B	וידעו כאשר ידענו
36,7	האדר יד ואמץ זרוע וימין: /	B	חדש אות ושנה מופת

35,22 B (Vlr:11), l. Rd.: עושה.

35,22 אל B (Vlr:12), r. Rd.: אדון.

35,22, אל B (Vlr:12), l. Rd. (schräg): וגבור מה יתאפק:.

35,22 לא B (Vlr:12), l. Rd.: מה.

35,22 מתני B (Vlr:13), r. Rd.: מפני.

35,23 שבט B (Vlr:14), r. Rd.: שבטי.

35,23 רשע B (Vlr:14), l. Rd.: רשעים.

35,25 B (Vlr:16), l. Rd.: ושמחם.

35,26 B (Vlr:17), r. Rd.: Spuren eines X-förmigen Zeichens. l. Rd.: Eine in hebräischen Buchstaben geschriebene persische Notiz: בוד / ואידר זא הישתה / אין פסוק אז / נוסכתהא ידיג[ר]. ואידר זא הישתה / בוד. Nach Emendation von אז zu זא übersetzt BACHER (1900b, 308): „Dieser Vers (ist) aus andern Abschriften (genommen) und war hier weggelassen und nicht geschrieben.“ Es handelt sich vermutlich um eine Dublette zur nächsten Zeile, die aus anderen Handschriften hier nachgetragen wurde. Vermutlich stehen auch die Reste des X-förmigen Zeichens am r. Rd. damit in Zusammenhang. Die Zeile (Vlr:17) scheint außerdem von einer anderen Hand zu stammen (vgl. WRIGHT 2018, 131–132).

35,26 B (Vlr:18). Die Zeile ist größtenteils zerstört. Es sind nur noch Tintenspuren am oberen und unteren Rand der Lücke zu erkennen. Vermutlich hat B hier eine Dublette, von der jedoch nur noch der letzte Buchstabe der Zeile lesbar ist. Mit Blick auf die Textüberlieferung von Syr, und La (Pseudo-Augustin: *necessitatis*) lässt sich das letzte Wort als צורך („Notwendigkeit; Bedarf“) rekonstruieren.

36,1 B VI verso. Am oberen Rand in der Mitte steht ein פ, über das drei Punkte gesetzt (···) sind: פ. Vermutlich wird damit der Beginn des neuen Abschnitts (Sir 36,1) angezeigt (פרשה = פ).

36,3 B (Vlv:2), r. Rd.: + ד.

36,4 בנו B (Vlv:3), r. Rd.: בס.

36,4 בנו: B (Vlv:3), l. Rd.: בס.

36,4 B*: B (Vlv:3), r. Rd. (senkrecht).

- B Er (sc. der Hilferuf) weicht nicht, bis Gott sich dessen annimmt,
- 35,22 B und der Richter der Gerechtigkeit Recht schafft.
 B Doch Gott zögert nicht,
 und wie ein Held hält er sich nicht zurück.
 B Bis er die Lenden des Grausamen zerschlägt
- 35,23 B und an den Völkern Vergeltung übt.
 B Bis er den Stecken des Hochmütigen wegnimmt
 und den Stab des Frevlers vollkommen zerbricht.
- 35,24 B Bis er dem Menschen sein Tun vergilt
 und die Tat des Menschen, wie es seinem Plan entspricht.
- 35,25 B Bis er den Streit seines Volkes führt
 und er sie mit seiner Hilfe erfreut.
- 35,26 B [... zur] Zeit der Bedrängnis,
 wie die Zeit der Regenwolken zur Zeit der Dürre.
 B [... wie dichte Regenwolken zur Zeit des Bedar]fs^(?)
- [33] 36,1 B [] P (=PARASCHA)? []
 B Hilf uns, Gott des Alls,
- 36,2 B und lege deinen Schrecken auf alle Völker.
- 36,3 B Schwinge die Hand gegen das fremde Volk,
 auf dass sie deine Machttaten sehen.
- 36,4 B Wie du dich vor ihren Augen an uns als heilig erwiesen hast,
 so erweise dich auch vor unseren Augen an uns als herrlich.
- B* Wie du dich vor ihren Augen an ihnen als heilig erwiesen hast,
 so erweise dich auch vor ihren Augen an ihnen als herrlich.
- 36,5 B Und sie sollen erkennen, wie wir erkannt haben,
 dass es keinen Gott gibt außer dir.
- 36,6 B Tue von Neuem ein Zeichen und tue nochmals ein Wunderzeichen.
- 36,7 B Verherrliche (deine) Hand und stärke (deinen) Arm und (deine) Rechte.

35,22 B: schafft] l. Rd.: „schafft“ (Qal pt.akt. statt txt Qal Impf.). Gott] r. Rd.: „der Herr“ und wie ein Held hält er sich nicht zurück] l. Rd. (schräg): „und als Held: Was sollte er sich zurückhalten?“ nicht] l. Rd. ersetzt לֹא durch מִה: „und wie ein Held (ist er): Was sollte er sich zurückhalten.“ Lenden] r. Rd.: „angesichts“.

35,23 B: den Stecken] r. Rd.: „die Stecken“. des Frevlers] l. Rd.: „der Frevler“.

35,25 B: er sie ... erfreut] l. Rd.: „er sie mit seiner Hilfe erfreut.“ (Impf. statt txt Perf. cons.).

36,3 B: die Hand] r. Rd. ergänzt das erforderliche Objekt יָד.

36,4 B: an uns(1)] r. Rd.: „an ihnen“. an uns(2)] l. Rd.: „an ihnen.“

36,7	האריך יד וזריז ימים: /	36,6 B ^a	חֲדָשׁ אֶל וְשָׁנָה תִּמָּה
36,9	והכניע צ[ר] והדוף אויב: /	B 36,8	העיר אף ושפוך חמה
	כי מי יאמר לך מה תעשה: /	B 36,10	החיש קץ ופקוד מועד
	האומר אין זולתי: /	B 36,12	השבת ראש פאתי מואב
36,16	(b) ויתנחלו כימי קדם: /	B 36,13	(a) אסוף כל שבטי יעקב
	ישראל בכור כיניתה: /	B 36,17	רחם על עם נקרא בשמך
	ירושלם מכון שבתיד: /	B 36,18	רחם על קרית קדשך
	ומכבודך את היכלך: /	B 36,19	מלא ציון את הודך
	והקם חזון דבר בשמך: /	B 36,20	תן עדות למראש מעשיך
	ונביאך יאמינו: /	B 36,21	תן את פעלת קוויך
	כרצונך על עמך: /	B 36,22	תשמע תפלת עבדיך ·
	כי אתה אל עולם[:]: /	B	וידעו כל אפסי ארץ
	(b) אך יש אוכל מאוכל [נ]עים: /	B 36,23	(a) כל מאכל אוכל גרגרת

36,6 B^a: B (VIv:5), l. Rd. (senkrecht).

36,9 [צ[ר]] B (VIv:6): Vielleicht צי zu lesen (vgl. REYMOND 2019, 180–184).

36,9 והדוף B (VIv:6), l. Rd.: והנדוף.

36,10 מועד B (VIv:7), r. Rd.: מצער.

36,10 תפעל: B (VIv:7), l. Rd.: תעשה.

36,12 מואב B (VIv:8), r. Rd.: אויב.

36,16b Sir 36,13a (H) = Sir 33,13a (G). Sir 36,13a und 36,16b gehören in B zu ein und demselben Bikolon. Der Sprung in der Verszählung von 36,13a auf 36,16b ist lediglich durch die Lagenvertauschung der Septuaginta bedingt und bedeutet nicht, dass im hebräischen Text ausgefallen wäre (vgl. REITERER 194, 2003 Anm. †).

36,19 מהרריך B (VIv:12), r. Rd.: מהדררך.

36,20 B (VIv:13), l. Rd. (senkrecht) sind noch Tintenspuren zu erkennen, die sich vielleicht ראש lesen lassen, gefolgt von weiteren unlesbaren Spuren. Stand hier eine Variante zu למראש in V. 20a?

36,22 עבדיך B (VIv:15), r. Rd.: עבדך.

36,22 כרצונך B (VIv:15), l. Rd.: ברצונך.

36,22 וידעו B (VIv:16), r. Rd.: ויראו.

36,23 B (VIv:17), r. Rd. ist noch ein פ geschrieben, oberhalb davon sind vier Punkte (·) gesetzt. Daneben sind noch unleserliche Tintenspuren, die vielleicht zu zwei untereinander geschriebenen Wörtern gehört haben.

- 36,6 B* Tue es von Neuem, o Gott, und tue nochmals ein Wunder,
36,7 B* strecke deine Hand aus und mach stark die Tage.
36,8 B Erwecke den Zorn und gieß aus die Zornesglut,
36,9 B und demütige den Bedränger und stoße den Feind nieder.
36,10 B Bring rasch das Ende herbei und nimm dich des rechten
Zeitpunkts an,
denn wer könnte dir sagen: „Was machst du?“.
36,12 B Mach dem Haupt der Schläfen Moabs ein Ende,
das spricht: „Es gibt nichts außer mir.“
36,13 B (a) Sammle alle Stämme Jakobs,
36,16 B (b) auf dass sie ihren Erbbesitz erhalten wie in den Tagen
der Vorzeit.
36,17 B Erbarme dich des Volkes, das nach deinem Namen gerufen
wird,
Israel, dem du den Namen „Erstgeborener“ als Ehrentitel
gabst.
36,18 B Erbarme dich der Stadt deiner Heiligkeit,
Jerusalem, die Stätte, wo du wohnst.
36,19 B Erfülle Zion mit deiner Hoheit
und mit deiner Herrlichkeit deinen Tempel.
36,20 B Gib Zeugnis für den Anbeginn deiner Werke,
und die Vision dessen, der in deinem Namen redet, lass
eintreffen.
36,21 B Gib den Lohn denen, die auf dich hoffen,
und deine Propheten sollen zuverlässig sein.
36,22 B Mögest du das Gebet deiner Diener erhören,
gemäß deinem Wohlgefallen an deinem Volk.
B Dann werden alle Enden der Erde erkennen,
dass du ein ewiger Gott bist!
P (= PARASCHA)
36,23 B (a) Eine jede Speise ist Nahrung für den Schlund,
(b) doch manche Nahrung ist angenehmer als die andere.

36,7 B': die Tagel ימים (txt) ist vermutlich Hyperkorrektur für ימים: „.... mach stark die Rechte (sc. Hand).“ Der Schreiber wollte ימים als vermeintlichen aramäischen Plural mit der korrekten hebräischen Pluralendung (ים-) schreiben.

36,9 B: den Bedränger] anstelle von צר ist vielleicht צי („Wüstenbewohner“) zu lesen.
und stoße ... nieder] 1. Rd.: „und der Feind werde verweht.“

36,10 B: des rechten Zeitpunkts] r. Rd.: „der Wenigen“ (wörtl.: „der geringen Zahl“).
machst du] l. Rd.: „tust du“.

36,12 B: Schlafen Moabs | פאדען מואב zitiert Num 24,17 Moabs | r. Rd.: „des Feindes“.

36,19 B: mit deiner Hoheit] r. Rd.: „*durch deine Pracht*“.

36,20 B: lass eintreffen] wörtl.: „richte auf“.

36,22 B: deiner Diener] r. Rd.: „deines Dieners“ gemäß deinem Wohlgefallen] l. Rd.: „wegen deines Wohlgefallens“ erkennen] r. Rd.: „sehen“.

(b) אך יש מאכל ממאכלת נעים:	B* (a) כל [מאכל] לת סוגרה /
אך [יש] א[שה מאשה י]פה: /	B 36,26 [כ]ל[ז] כר תקבל אשה
ולב מבין מטעמי כזב: /	B 36,24 חיד בוחן מטעמי דבר
וחן נכון מטעמי זבד[] /	B* חיד בוחן מטעמי זבד /
ולב נבון יטעם מטעמי כזב · /	C חיד יטעם מנועמי זבד /
ואיש ותיק ישיבנה בו: /	B 36,25 לב עקוב יתן עצבת
(d+) אך יש מכה ממכה תנעם: /	B 36,23 (c+) כל נכס תאכל חיה
ועל כל מחמד עין יגבר: /	B 36,27 תואר אשה והליל פנים
[י]על כל[] עי[ז] יגבר[ר] /	C תואר אשה מכל פנים[] /

36,23 B*: B (VIv:17), l. Rd. (senkrecht).

36,26 [יש] א[שה מאשה י]פה: B (VIv:18) Die Ergänzung (vgl. auch vgl. Lévi 1904, 38; SEGAL 1958, ריכט) passt in die Lücke, muss aber unsicher bleiben. Unterhalb der Zeile in kleinerer Schrift: אך יש אשה יפה.

36,24 חיד B VII recto.

36,24 B*: B (VIIr:1), l. Rd. (senkrecht). Das erste מ von מטעמי im ersten Kolon ist aus ך oder ך korrigiert.

36,24 C IIv:11 / IIIr:1. In C nach Sir 5,13 und vor Sir 6,5 (Stichwort: חיד) gestellt.

36,25 ישיבנה B (VIIr:2), l. Rd.: ישיבנו.

36,23c+ נכס B (VIIr:3): Die Lesung des ס ist unsicher. Möglich wäre auch נכר (vgl. auch REY/REYMOND, forthcoming, *ad loc.*).

36,27 והליל B (VIIIr:4), r. Rd.: יהליל.

36,27 C VIIIr:12 / VIIIv:1. In C nach Sir 26,17 gestellt.

- B* (a) Jede [Nahr]ung wird verschlossen (sc. im Bauch),
 (b) doch es gibt Speise, die angenehmer ist als die (bloße)
 Nahrung.
- 36,26 B Jeden Mann nimmt eine Frau,
 doch [es gibt eine] F[rau, die sch]ön[er ist als eine andere
 Frau].
- 36,24 B Der Gaumen prüft den Geschmack einer Sache,
 und das Herz merkt den Geschmack der Lüge.
 B* Der Gaumen prüft den Geschmack eines Geschenks
 und die Gunst den, der für den Geschmack des
 Geschenks bereit ist.
 C Der Gaumen schmeckt die Köstlichkeiten eines Geschenks,
 und ein kluges Herz schmeckt den Geschmack der Lüge.
- 36,25 B Ein verschlagenes Herz bereitet Trübsal,
 aber der erfahrene Mann wird es ihm zurückzahlen.
- 36,23 B (c+) Jegliches Gut frisst ein Tier,
 (d+) aber es gibt einen Schlag, der angenehmer ist als ein
 anderer Schlag.
- 36,27 B Die Anmut einer Frau: sie lässt das Antlitz erstrahlen
 und übertrifft jede Augenweide.
 C Die Anmut einer Frau macht das Antlitz vollkommen
 und übertrifft jede Augen[weide].

36,26 B: doch [es gibt eine] F[rau, die sch]ön[er ist, als eine andere Frau.] unterhalb der fast zerstörten Zeile in kleinerer Schrift: „*doch es gibt eine schöne Frau.*“

36,24 B*: und die Gunst den, der für den Geschmack des Geschenks bereit ist.] Als Übersetzung wäre auch möglich: „*und Gunst bleibt beständig durch den Geschmack eines Geschenks.*“ C: **Köstlichkeiten** C hat deutlich מנועמי, was im Blick auf den zweiten Stichos als Schreibfehler für מטעמי zu werten ist. V. 24 hätte dann folgende Fassung: חיד יטעם מטעמי כוב זכר ולב נבון יטעם מטעמי כוב „*Der Gaumen schmeckt den Geschmack der Lüge, und ein kluges Herz schmeckt den Geschmack der Lüge.*“

36,25 B: wird sie ihm zurückzahlen] l. Rd.: „wird ihm das zurückzahlen“ (l. Rd.: ישיבנו bietet anstelle des Suff. 3. p.sg.f., das sich auf עצבה („Leid“, „Trübsal“) bezieht, das Objektsuffix der 3. p.sg.m., welches dann allgemein im Sinne eines Neutrum zu verstehen ist).

36,23+ B: Gut] נכס¹⁸ wörtl. „Besitz“; „Vermögen“; statt נכס ist vielleicht נכר zu lesen: „*Alles, was (ihm) fremd ist*“. (wörtl. „alles Fremde“, נכר). נכר kann jedoch auch die gegen-sinnige Bedeutung „ansehen, erkennen“ haben (vgl. Ges¹⁸ s.v. נכר, vgl. auch LEVY s.v. נכר). In diesem Fall ließe sich נכר als Nif. pt.sg.m. (נִכַּר) interpretieren und der Versteil folgendermaßen übersetzen: „Ein Tier frisst alles, *was es zu Gesicht bekommt*, ...“ (vgl. auch REY/REYMOND, forthcoming, ad loc.). 23d+ Schlag] מכה (> נכה) hat üblicherweise die Bedeutung „Schlag; Wunde; Plage“. Ein Pl. מכות begegnet in 2 Chr 2,9 und muss dort mit Blick auf die Parallelüberlieferung in 1 Kön 5,25 (מבולות) soviel wie „Verköstigung“ heißen. Vor diesem Hintergrund ist מכה in Sir 36,26 i.S.v. „Kost“ zu übersetzen (vgl. SEGAL 1958, רלג). Für den Vers bietet sich dann folgende alternative Übersetzung an: „*Ein Tier frisst alles, was es zu Gesicht bekommt, aber es gibt eine Kost, die angenehmer ist als andere Kost.*“

36,27 B: sie lässt ... erstrahlen] r. Rd. bietet statt der syntaktisch sperrigen Konstruktion mit Perf. cons. ein Impf.: „Die Anmut einer Frau lässt das Antlitz erstrahlen“.

אין אִשָּׁה מבני אדם: /	ועד אם יש מרפא לשון	B 36,28
[אין א] ישה מבני אדם: /	[ועד אם] יש בה מ[ר]פא לשון /	C
עזר ומבצר ועמוד משען: /	קנה אשה ראשית קנין	B 36,29
עיר מבצר קנה / ומשען העמיד ·	[קנה א] ישה ראש[ית] קנין / קנה ·	C
עיר מבצר ועמוד מש[ען]: /	קנה אשה ראש[ית] ק[נין]	D
ובאין אשה נע ונד: /	B 36,30 באין גדיר יבוער כרם	B
ובאין אשה / [ג]ע ונד ·	C באין גדר / [יבו]ער כרם	C
ובאין אשת נע ונד:	D באין גדר יבער כרם	D
המדלג מעיר אל עיר: /	B 36,31 מי יאמין בגדוד צבא	B
המרגיע באשר יערב: /	B כן איש אשר לא קן	B
המדלג מעיר אל ע[יר] /	C מי יאמין בצבא / גדוד	C
המרגיע כאשה יסביב ·	C כן איש אשר אין לו קין /	C
המדלג מעיר אל עיר:	D מי יאמין / בגדוד צבא	D
המרגיע באשר יערב:	D כן איש אשר / אין לו קן	D
	B 37,1 כל אומר אמר אהבתי	B
אך יש אוהב שם אוהב: /	B* כל אוהב אומר אהבתי	B*
	C כל אוהב / יאמר אהבתו	C
אך יש אהב שם אהב:	D כל אוהב אומר / אהבתי	D

36,28 B (VIIr:5), r. Rd.: + בה.

36,28 C VIIIv:2–3.

36,29 B (VIIr:6), r. Rd.: קונה.

36,29 B (VIIr:6), l. Rd.: עיר מבצר.

36,29 C VIIIv:4–6.

36,29 D II recto.

36,30 C VIIIv:6–8.

36,30 D (IIr:2). Schreibfehler für אשה (vgl. B und C).

36,31 B (VIIr:9), r. Rd.: [א]שר אין לו.

36,31 C VIIIv:8–10.

37,1 B*: B (VIIr:10), l. Rd. (senkrecht, innen).

37,1 C IIIr:5–6.

- 36,28 B Und wenn dann eine sanfte Zunge vorhanden ist,
gehört ihr Mann nicht unter die Menschenkinder.
C [Und wenn dann] eine sanfte Zunge bei ihr vorhanden ist,
gehört ihr Mann nicht unter die Menschenkinder.
- 36,29 B Erwirb eine Frau, den Anfang des Reichtums,
eine Hilfe und eine Festung und eine stützende Säule.
C Wer eine Frau [erwirbt], erwirbt den Anfang des Reichtums.
Als befestigte Stadt erwirbt er sie und stellt eine Stütze auf.
D Erwirb eine Frau, den Anfang des Reichtums,
eine befestigte Stadt und eine stützende Säule.
- 36,30 B Ohne Zaun wird der Weinberg abgeweidet,
und ohne Frau schweift einer hin und her.
C=B
D=B
- 36,31 B Wer vertraut der Streifschar eines Heeres,
die von Stadt zu Stadt springt?
B So ist der Mann, der kein Nest hat,
der verweilt, wo es Abend wird.
C Wer vertraut dem Heer einer Streifschar,
das von Stadt zu Stadt springt?
C So ist der Mann, der kein Nest hat,
der verweilt, wie er umherzieht.
D Wer vertraut dem Heer einer Streifschar,
das von Stadt zu Stadt springt?
D So ist der Mann, der kein Nest hat,
der verweilt, wo es Abend wird.
- 37,1 B Jeder, der spricht, spricht: „Ich bin ein Freund.“
B* Jeder Freund spricht: „Ich bin ein Freund.“
Aber es gibt einen Freund, der nur dem Namen nach
Freund ist.
C Jeder Freund spricht von seiner Freundschaft.
D Jeder Freund spricht: „Ich bin ein Freund.“
Aber es gibt einen Freund, der nur dem Namen nach
Freund ist.

36,28 B: **vorhanden ist**] r. Rd.: „bei ihr vorhanden ist“.

36,29 B: **Erwirb**] r. Rd.: „Wer eine Frau *erwirbt* ...“. Anstelle der Deutung als Qal Imp. sg.m. verlangt die Schreibung קונה eine Interpretation als Qal pt.akt. sg.m.; קנה (B txt; D) lässt beide Deutungen zu. B: **eine Hilfe und eine Festung**] l. Rd.: „eine befestigte Stadt“ (vgl. D).

36,31 B: **der kein Nest hat**] txt: אשר לא קן; r. Rd. bietet die syntaktisch einfachere Konstruktion אשר אין לו קן: „der kein Nest hat“. C: **wie er umherzieht**] txt: כַּאֲשֶׁר („wie eine Frau“) ist im Zusammenhang kaum sinnvoll. Die Übersetzung geht von einem Schreibfehler für כאשר aus.

37,2	B	הלא דין מגיע אל מות רע כנפשך נהפך לצר: /
	B*	הלא דין מגיע על מות
		רע כנפש נהפך לצר: /
	C	הלא בעת / יגיע עליו· דין מות
	D	הלא דין מגיע / עד מות
		ריע כנפש נהפך לצר :
37,3	B	היו רע שאמר מדוע כן נוצרתי למלא פני תבל תרמית: /
	D	היו רע יאמר מדוע / נוצרתי
		למלא פני תבל תרמית :
37,4	B	מרע אוהב מביט אל שלחן
	D	מרע אוהב / מביט על שחת
		ובעת צוקה מנוב יעמוד : /
37,5	B*	אוהב טוב נלחם עם זר /
	D	אוהב טוב נלחם עם זר
		ונגד ערים יחזיק צנה: /
		ונגד ערים יחזיק צנה: /

37,2 B (VIIr:10): Im Textkörper von B steht 37,2 nach einem Abstand in derselben Zeile, die dadurch überlang ist. Um den gesamten V. 2 in der Zeile unterzubringen, war der Schreiber gezwungen, die letzten Wörter von 37,2 in kleinerer Schrift anzufügen.

37,2 B (VIIr:10): korrigiert in⁽²⁾/aus⁽²⁾ לנפשך. Am linken oberen Ende des כ ist noch ein kleiner vertikaler Strich zu sehen, der an ein * erinnert. Es scheint sich weder um einen Abdruck des gegenüberliegenden Folios (B VI verso) zu handeln noch um den Rest eines Buchstaben, der sich von der Rückseite des Folios durchgedrückt hat. Wollte der Schreiber damit das כנפשך „wie deine Seele“ in לנפשך wörtl.: „für deine Seele“ = „für dich“ korrigieren (Ist es nicht ein Kummer, der bis an den Tod rührt? – (Wenn) ein Freund sich dir [wörtl.: für deine Seele] wandelt zum Feind?), oder ist der Korrekturprozess umgekehrt verlaufen?

37,2 B*: B (VIIr:10), l. Rd. (senkrecht, außen).

37,2 C IIIr:6–8.

37,3 B (VIIr:11), r. Rd.: היו רע שאמר מדוע כן נוצרתי.

37,3 D (IIr:7): Das zweite ל ist aus א korrigiert.

37,4 B (VIIr:12), r. Rd.: מרע ... שלחן.

37,4 B (VIIr:12), l. Rd.: מנוב; möglich wäre auch eine Lesung als מנגב.

37,5 B*: B (VIIr:12), l. Rd. (senkrecht).

37,5 B' (VIIr:12), l. Rd. (senkrecht): נחל (oberhalb von נלחם).

- 37,2 B Ist das kein Urteil, das bis an den Tod reicht?
 Der Freund, der wie du selbst ist, verkehrt sich zum Feind?
 B* Ist das kein Urteil, das bis an den Tod reicht?
 Der Freund, der wie man selbst ist, verkehrt sich zum
 Feind?
 C Wird nicht zur Zeit, da ihn ein Urteil des Todes erreicht,
 der Freund, der wie man selbst ist, sich zum Feind
 verkehren?
 D=B*
- 37,3 B Wehe dem Bösen, der spricht: „Warum bin ich so geschaffen
 worden,
 um das Antlitz des Erdkreises mit Trug zu erfüllen?“
 D Wehe dem Bösen! Er spricht: „Warum bin ich geschaffen
 worden, um das Antlitz des Erdkreises mit Trug zu
 erfüllen?“
- 37,4 B Ein Bösewicht ist der Freund, der es auf den Tisch
 abgesehen hat.
 Zur Zeit der Bedrängnis stellt er sich auf die Gegenseite.
 D Ein Bösewicht ist der Freund, der es auf die Fallgrube
 abgesehen hat,
 und zur Zeit der Bedrängnis stellt er sich von Nob^(?) aus
 hin.
- 37,5 B* Ein guter Freund kämpft mit dem Fremden,
 und gegen die Gegner ergreift er den Schild.
 D=B*

37,2 B, B*, C, D: Urteil] דין vermutlich Schreibfehler für קו: „Kummer“ (vgl. G, La). B: **wie du selbst**] vielleicht korrigiert zu „für deine Seele“ = „für dich“. Unter der auf dem Vergleich mit G und La basierenden Annahme, dass דין Verschreibung für קו ist wäre V. 2 folgendermaßen zu übersetzen: „Ist das kein Kummer, der bis an den Tod reicht, (wenn) ein Freund sich dir zum Feind wandelt?“

37,3 B: **Wehe dem Bösen, der spricht: Warum bin ich so geschaffen worden**] so mit r. Rd.; txt hat am Zeilenbeginn הוי („sie waren“) als offensichtlichen Schreibfehler für הוי („Wehe!“).

37,4 B: **Ein Bösewicht ist der Freund, der es auf den Tisch abgesehen hat.**] r. Rd.: „Warum b.(lickt) d.(er) F.(reund) auf die Grube?“ B: **auf die Gegenseite**] l. Rd. מנוב: „von Nob^(?) her“ (=D) bleibt in seiner Bedeutung dunkel. Die Randglosse in B ließe sich anstelle von מנוב vielleicht auch מנגב („von Süden her“) lesen.

37,5 B*: **kämpft**] oberhalb der Zeile נחל: „harret beim Fremden aus.“ (Nif. <חל) d.h. wohl, wenn der Freund mit fremden Leuten konfrontiert ist. Möglich wäre auch eine Ableitung von נחל (Qal): „nimmt beim Fremden in Besitz“.

37,6	B	אל תשכח חביר בקרב ואל תעזבהו בשללך: /	
	B*	אל תכחש חבר בקרב /	ונגד ערים יחזיק צנה: /
	D	אל תשכח חבר בקרב	ואל תעזבהו בשללך :
37,7	B	כל יועץ יניף יד	אך יש יועץ דרך אל לץ: /
	B*	כל יועץ אומר חוזה /	אך יש יועץ דרך עליו: /
	D	כל / יועץ אומר חוזה	אך יש יועץ דרך עליו: /
37,8	B	מיועץ שמור נפשך	ודע לפנים מה צורכו: /
	B	כי ג]ם הוא לנפשו יחשב	למה זה אליו יפול: /
	D	מיועץ / שמר נפשך	ורע לפנים מה צרכו :
	D	כי גם הוא / נפשו יחשב	למה זה אליו יפול:
37,9	B	לך מטוב דרכך [○○○○]	וקם] מ[נגד להביט רישך: /
	D	ויאמר לך להביט / דרכיך	וקם מנגד להביט ראשך :
37,10	B	[Zeile zerstört]	/ א [
	D	אל תועץ עם / חמיד	וממקנא העלים סוד :
37,11	B	עם אשה על צרתה	ומדר אל מלחמתו: /

37,6 B (VIIr:13), r. Rd.: בקרב.

37,6 B*: B (VIIr:13), l. Rd. (senkrecht).

37,7 B*: B (VIIr:14), r. Rd. (senkrecht).

37,7 B* (VIIr:14), r. Rd.: Die Lesung ist unsicher; möglich wäre auch אחה.

37,8 B (VIIr:15), r. Rd.: מה יועץ.

37,8 B (VIIr:16), r. Rd.: נפשו (|| D); der letzte Buchstabe könnte auch ein ך sein (נפשך).

37,8 D (IIr:12): Das ש ist verschmiert, oberhalb in kleinerer Schrift wiederholt.

37,9 B (VIIr:17), r. Rd.: להביט (|| D).

37,9 B (VIIr:17), l. Rd.: ראשך.

37,10 [Zeile zerstört] B (VIIr:18): Der untere Teil des Manuskripts ist abgerissen. Im Bereich des ersten Versteils verweisen oberhalb der Abrisskante zwei Circelli auf Randlesarten, die allerdings nicht mehr erhalten sind.

37,10 א B (VIIr:18), l. Rd.: Das א gehört offensichtlich nicht zu einem Wort. Da auf der Versoseite am unteren Seitenende an etwa derselben Position ein ב steht, könnte es sich um eine nachträgliche Seitennummerierung handeln.

37,11 B VII verso.

37,11 B (VIIv:1), r. Rd.: אל.

37,11 B (VIIv:1), l. Rd.: מלחמ[ה] (ל) מלחמ[ה] וּמְדַר אֶל מִלְחָמָתּוֹ.

- 37,6 B Vergiss den Freund nicht im Kampf,
und lass ihn nicht übrig, wenn du Beute austeilst.
B* Vergiss den Freund nicht im Kampf,
und gegen die Feinde wird er den Schild ergreifen.
D Vergiss den Freund nicht in der Mitte,
und lass ihn nicht übrig, wenn du Beute austeilst.
- 37,7 B Jeder Ratgeber deutet mit der Hand (sc. den Weg),
aber es gibt den, der den Weg zum Spötter rät.
B* Jeder Ratgeber sagt: „Ein Seher (sc. bin ich)!“ Aber es gibt den,
der rät den Weg um seiner selbst willen.
D Jeder Ratgeber sagt: „Schau!“ Aber es gibt den,
der rät den Weg um seiner selbst willen.
- 37,8 B Vor einem Ratgeber hüte dich,
und denke vorher daran, was sein Interesse ist.
B [Denn auch er] denkt an sich selbst,
warum sollte ihm das zufallen?
D=B
D=B
- 37,9 B [Und er sagt] zu dir: „Du bist auf dem richtigen Weg!“
Aber er stellt sich gegenüber auf, um auf deine Armut zu
blicken.
D Und er sagt dir, auf deine Wege zu blicken,
aber er stellt sich gegenüber, auf um auf deine Armut zu
blicken.
- 37,10 B [Zeile zerstört]
D Berate dich nicht mit deinem Schwiegervater,
und vor dem Eifersüchtigen verbirg ein Geheimnis.
- 37,11 B Mit der Frau (berate dich nicht) über ihre Nebenfrau
und vor dem Bewohner (nicht) hinsichtlich seines Krieges.

37,6 B: **Kampf**] Aramaismus (קָרַב) **im Kampf**] r. Rd.: „im Grab“. D: **in der Mitte**] D vokalisiert קָרַב, viell. auch i.S.v. „Inneres“ (Gemüt?) zu verstehen.

37,7 B: **deutet mit der Hand**] wörtl.: „schwingt die Hand“. B*: **Ein Seher**] Die Lesung חוהה ist unsicher. Möglich wäre die Lesung als חוהה, das dann als orthographische Variante zu aram. אחא (<חא „Bruder“) zu interpretieren wäre: „Jeder Ratgeber sagt: „O Bruder!“.

37,8 B, D: **was sein Interesse ist**] wörtl.: „was sein Bedarf ist.“ B: **denkt an sich**] wörtl.: „rechnet für seine Seele“; r. Rd.: לנפשו anstelle von נפשו (B: txt): om. Präp. ל (=D); Sofern B r. Rd. נפשו zu lesen ist: „Denn auch er rechnet dich aus“.

37,9 B: **Du bist auf dem richtigen Weg!**] wörtl.: „Vom Guten her ist dein Weg!“; r. Rd.: „auf deinen Weg zu blicken“. B: **deine Armut**] l. Rd.: „deinen Kopf“.

37,11 B: **über**] r. Rd.: „hinsichtlich ihrer Nebenfrau“ (Präp. ל statt על) B: **und vor dem Bewohner**] מדר (txt) Schreibfehler für מדר („Rebell“)? B: **und vor dem Bewohner (nicht) hinsichtlich seines Krieges**] l. Rd.: „und mit dem Gefangenen (berate dich nicht) ü.(ber) Krieg“

וממקנה על ממכר: /	B עם סוחר אל תתגר
ואכזרי על טוב בשר: /	B עם איש רע אל תגמל חסד
שומר שוא על מוציא רע: /	B פועל שוא על מלאכתו
שכיר ש[ג]ה מוצא זרע:	B* פועל שוא על מלאכת'
ומלוכד על מלחמה:	D עם אשה אל צרתה /
ומקונה / על ממכרו:	D עם סוחר אל תתגר
ואכזרי על טוב בשר:	D עם איש רע על גמילות חסד /
שכיר שנה על מוצא זרע:	D פועל שכיר על מלאכת /
אשר תדע שומר מצוה: /	B 37,12 אך אם יש מפחד תמיד
אם תכשל יגיע אליך[:]	B אשר עם לבבו כלבבך
אשר תדע שומר מצוה:	D אך אם איש מפחד / תמיד /
ואם יכשל יעבד בך:	D אשר עם בלבבו כלב[ב]ך /
מי יאמין לך אמן ממנו: /	B 37,13 וגם עצת לבב הבין

ומקונה ע(ל) ממכרו B (VIIv:2), l. Rd.: וממקנה על ממכר 37,11

37,11 B (VIIv:2): Oberhalb des ה ist kleinerer Schrift ein א geschrieben.

על גמילות B (VIIv:3), r. Rd.: אל תגמל 37,11

37,11 B*: B (VIIv:4), l. Rd. (senkrecht).

37,11 B* (VIIv:4), l. Rd.: מוצא זרע: (nach מוצא זרע: ein Circellus zwischen מוצא und זרע: verweist auf die Variante).

איש B (VIIv:5), r. Rd.: 37,12

37,12 B (VIIv:5): Zwischen אשר תדע und אשר תדע ein Circellus, jedoch lässt sich keine Randlesart dazu finden. Oder sollte hier מצותי eingefügt werden?

מצותי B (VIIv:5), l. Rd.: 37,12

37,12 B (VIIv:6), r. Rd.: בלבבו; oberhalb des ב ist als weitere Lesart ein ב notiert: בלבבו >

יעבר בך: B (VIIv:6), l. Rd.: 37,12

אשר D II verso. 37,12

- B Mit einem Händler verhandle nicht,
und vor dem Verkäufer (berate dich nicht) über das
Geschäft.
- B Mit einem bösen Menschen übe keine Gnade,
und (mit) einem Grausamen (berate dich nicht) über
Wohlbefinden.
- B (Mit) dem Tuenichts (berate dich nicht) über seine Arbeit,
(mit) dem, der, sich an Falschheit festhält, (nicht) über
das Aufdecken von Bösem.^(?)
- B* (Mit) dem Tuenichts, (berate dich nicht) über seine Arbeit,
(mit) dem für ein Jahr gemieteten Lohnarbeiter (nicht)
über den Ertrag der Saat.
- D Mit der Ehefrau (berate dich nicht) bezüglich ihrer Nebenfrau
und mit dem Gefangenen (nicht) über Krieg.
- D Mit einem Händler verhandle nicht,
und vor dem Käufer (berate dich nicht) über sein Geschäft.
- D Mit einem bösen Menschen (berate dich nicht) über
Mildtätigkeit,
und (mit) einem Grausamen (nicht) über Wohlbefinden.
- D (Mit) dem Lohnarbeiter (berate dich nicht) über seine Arbeit,
(mit) dem für ein Jahr gemieteten Lohnarbeiter (nicht)
über den Ertrag der Saat.
- 37,12 B Doch wenn es einen gibt, der stets (gottes)fürchtig ist,
den du kennst als einen, der das Gebot hält,
- B der mit seinem Herzen deinem Herzen entspricht,
wenn du strauchelst, wendet er sich dir zu.
- D Doch wenn ein Mann, der stets (gottes)fürchtig ist,
den du kennst als einen, der das Gebot hält,
- D der in seinem Herzen deinem Herzen entspricht,
wenn er strauchelt, ist er dir zu Diensten.
- 37,13 B Und auch auf den Rat des Herzen gibt acht!
Wer könnte dir verlässlicher sein als dieses?

(=D) **B: vor dem Verkäufer** מִמְּכָנִי (Korrektur von הָ zur א): „vor dem Neider“ **B: und vor dem Verkäufer (berate dich nicht) über das Geschäft** l. Rd.: „und vor dem Käufer (berate dich nicht) über sein Geschäft“ (=D) **B: übe ... Gnade** r. Rd.: „(berate dich nicht) über Annehmlichkeit“ **B, D: Wohlbefinden** wörtl.: „das Wohl des Fleisches“; oder wenn Fleisch (בָּשָׂר) hier metonymisch für den Menschen verstanden wird: „menschliches Wohlergehen“. **B*: über den Ertrag der Saat** זֶרַע מוֹצֵא als Pleneschreibung für זֶרַע מוֹצֵא (txt: מוֹצֵא זֶרַע hat ein Cholām nachgetragen).

37,12 B: es einen gibt l. Rd.: „ein Mann stets (gottes)fürchtig ist, ...“. **B: das Gebot** „seine Gebote“ **B: mit seinem Herzen** r. Rd.: „nach seinem Herzen“; bei der Randlesart מִלְּבָבוֹ ist oberhalb der Präp. בָּ die Präp. בַּ als weitere Lesart notiert: > מִלְּבָבוֹ „in seinem Herzen.“ **wendet er sich dir zu** l. Rd.: „zieht er an dir vorüber“; בָּךְ wird man wohl Schreibfehler für עִיבָרךְ werten müssen: „ist er dir zu Diensten.“ (vgl. D).

כי אם אמון ממנו: /	B ⁺ וגם עצת לבבו כך /
כי אם / אמון ממנו:	D וגם עצת לבבו כך /
משבעה צופים על מצפה: /	B 37,14 לב אנוש יגיד שעיותיו
משבעה / צפים על שן:	D לב אנוש מגיד שעיותיו
אשר יכין באמת צעדיך: /	B 37,15 ועם כל אלה עתר אל אל
אשר יכין באמת צעדיך:	D ועם כל אלה העתר אל. אֵל /
וראש כל פועל היא מחשבת: /	B 37,16 ראש כל מעשה דבר
לפני כל פועל היא מחשבת: /	B ⁺ ראש כל מעשה מאמר /
לפני כל פעל היא מחשבת:	D ראש כל מעשה מאמר /
37,18 ארבעה שבטים יפר[י]חו: /	B 37,17 עקרת תחבולות לבב
37,18 ארבעה שרביטים יפריח:	D 37,17 עקר תחבולות / לבב
ומושלח בם כליל לשון: /	B טוב ורעה וחיים ומות
ומשלח בם כליל לשון: /	D טוב ורע מות / וחיים
ולנפשו הוא גואל: /	B 37,19 יש חכם לרבים נחכם
ולנפשו / הוא גואל:	C יש / חכם? לרבים נחכם
ולנפשו הוא גואל:	D יש חכם לרבים / נחכם
ומכל מאכל תענוג נבצר: /	B 37,20 ויש חכם בדברו נמאס
ומכל מאכל תענוג נבצר:	D ויש חכם בדברו ימאס /

37,13 B⁺: B (VIIv:7), r. Rd. (senkrecht).

37,14 יגיד B (VIIv:8), r. Rd.: מגיד.

37,14 B (VIIv:8), l. Rd.: שן: / (ל) / צפים / משבעים / משבעה צופים על מצפה: 37,14

העתר B (VIIv:9), r. Rd.: עתר 37,15

37,16 B⁺: B (VIIv:10), r. Rd. (senkrecht).

37,17 B (VIIv:11), r. Rd.: עקר.

37,17 B (VIIv:11), l. Rd.: שרביטים.

37,17 B (VIIv:11), l. Rd.: Neben drei parallele senkrechte Striche (|||), יפר[י]חו: חו: oder sind die Tintenspuren als יח⁽²⁾ für יפריח (vgl. D) zu lesen?

37,18 B (VIIv:12), r. Rd.: ורע.

37,18 B (VIIv:12), l. Rd.: ומשלח.

37,19 B (VIIv:13), l. Rd.: גואל.

37,19 C Vv:2–4. In C nach Sir 20,7.

37,19 C Vv:4–6.

- B* Und auch der Rat seines Herzens ist so,
ja, könnte etwas verlässlicher sein als dieses?
- D=B*
- 37,14 B Das Herz des Menschen tut seine Ansichten besser kund
als sieben Wächter auf einem Wachtposten.
- D Das Herz des Menschen tut seine Ansichten besser kund
als sieben Wächter auf einer (Felsen)Spitze.
- 37,15 B Und bei alledem bete zu Gott,
dass er in Treue deine Schritte festige.
- D Und bei alledem bete zu Gott,
dass er in Treue deinen Schritt festige.
- 37,16 B Der Anfang eines jeden Werkes ist das Wort,
und der Anfang eines jeden Tuns der Gedanke.
- B* Der Anfang eines jeden Werkes ist der Befehl,
vor jedem Tun steht der Gedanke.
- D Der Anfang eines jeden Werkes ist der Befehl,
vor jedem Tun steht der Gedanke.
- 37,17 B Die Wurzel der Überlegungen ist das Herz;
- 37,18 vier Stämme sprießen daraus hervor:
- 37,17 D Die Wurzel der Überlegungen das Herz;
- 37,18 vier Zweige lässt es hervorsprießen:
- B Gutes und Böses und Leben und Tod
und die über sie herrscht, ist gänzlich die Zunge.
- D Gutes und Böses, Tod und Leben,
und was ihnen freien Lauf lässt, ist gänzlich die Zunge.
- 37,19 B Es gibt einen Weisen, der sich für viele als weise erweist,
und für sich selbst erweist er sich als Retter.
- C Es gibt einen Weisen, der sich ^{für} viele als weise erweist,
und für sich selbst erweist er sich als Retter.
- D Es gibt einen Weisen, der sich für viele als weise erweist,
aber für sich selbst erweist er sich als töricht.
- 37,20 B Und es gibt einen Weisen, der wegen seines Wortes
verachtet wird,
und von jedem Freudenmahl wird er ausgeschlossen.
- D=B

37,14 B: tut ... kund] r. Rd. bietet anstelle von יגיד (Hif. Impf.) das pt. מניד. (vgl. D). B: als sieben Wächter auf einem Wachtposten.] l. Rd.: „als siebzig Wächter auf einer (Felsen) Spitze.“

37,15 B: bete] r. Rd. bietet anstelle des Qal (עתר) das Verb im Hif. (העתר).

37,17 B: Wurzel] r. Rd.: „Wurzel“ (עקר statt txt: עקרה; vgl. D). B: Stämme] l. Rd.: „Zweige“ (vgl. D). B: sprießen ... hervor] l. Rd.: viell.: „lässt es hervorsprießen“.

37,18 B: und Böses] r. Rd.: „und Böses“ (ורע statt txt: ורעה; vgl. D). B: und die ... herrscht] l. Rd.: „und was ihnen freien Lauf lässt ...“ (vgl. D).

37,19 B: Retter] l. Rd. „töricht“ (vgl. D).

37,22 B	ויש חכם לנפשו יחכם	פרי דעתו על גויתו: /
C	יש חכם / לנפשו יחכם	פרי דעתו / על גויתו
D	ויש חכם לנפשו נחכם /	פרי דעתו על גויתו :
37,23 B*	ויש חכם לעמו יחכם / פרי דעתו בגויתם: /	פרי / דעתו בגויתם :
D	ויש חכם לעמו יחכם	
37,25 B	חיי איש מספר ימים	וחיי עם ישראל ימי א[י]ן [מ]ספר: /
D	חיי אנוש ימים מספר	וחיי ישרון / ימי אין מספר:
37,24 B	חכם לנפשו ישבע תענוג	ויאשרוהו [ב]ל[ל] רואה:ו: /
C	חכם לנפשו / ישבע תענוג	וכל רואיו / יאשרוהו ·
D	חכם לנפשו ישבע תענוג	ויאשריהו / כל רואיהו :
37,26 B	ח[כ]ם [עם ינחל כבוד	ושמו עומד [ל]חיי עולם: ב /
C	חכם ע[ם] / ינח[ל] כבוד	ושמ[ו] עומד / בחי[י] עולם ·
D	חכם עם ינחל כבוד	ושמו עומד / בחיי עולם :
37,27 B	בני בחייד נס נפשך	וראה מה רע לה אל תתן לה: /
D	בני חמר נס נפשך	וראה:מה רע / לה ואל תתן לה :
37,28 B	כי לא הכל לכל טוב	לא כל נפש כל זון תבחר: /

37,23 B*: B (VIIv:15), r. Rd. (senkrecht).

37,25 B [עם ישראל] B (VIIv:16), l. Rd.: ישורון.

37,25 D (IIv:13): Oberhalb des Soph Pasuq findet sich ein Zeichen, dass sich als beschädigter Circellus interpretieren lässt. D IIv:13, r. Rd. erhält einen erläuternden Zusatz: גויתתן מספר יש ימים וגוית שם ימי אין מספר.

37,24 C Vv:6–8.

37,26 B (VIIv:18), l. Rd.: Das nur noch schemenhaft erkennbare ב gehört augenscheinlich nicht zu einem Wort. Vgl. das א am unteren Rand der Rectoseite (sekundäre Seitenzählung?).

37,26 C Vv:8–10. In C folgt Sir 20,13.

37,27 B VIII recto.

37,27 B (VIIIr:1), r. Rd.: במחר.

37,27 D (IIv:15): Das ב ist oberhalb der Zeile nachgetragen.

37,28 B (VIIIr:2), r. Rd.: (ל) טוב / תענוג: כי לא הכל לכל טוב.

- 37,22 B Und es gibt einen Weisen, der für sich selbst weise ist,
die Frucht seines Wissens (zeigt sich) an seinem Leib.
C Es gibt einen Weisen, der für sich selbst weise ist,
die Frucht seines Wissens (zeigt sich) an seinem Leib.
D Und es gibt einen Weisen, der sich für sich selbst als weise
erweist,
die Frucht seines Wissens (zeigt sich) an seinem Leib.
- 37,23 B* Und es gibt einen Weisen, der ist für sein Volk weise,
die Frucht seines Wissens (zeigt sich) an ihrem Leib.
D=B*
- 37,25 B Das Leben eines Mannes hat eine (bestimmte) Anzahl von
Tagen,
aber das Leben des Volkes Israel zahllose Tage.
D Das Leben des Menschen: Seine Tage sind gezählt,
aber das Leben Jeschuruns hat zahllose Tage.
- 37,24 B Wer für sich selbst weise ist, sättigt sich mit
Annehmlichkeiten,
und [alle, die ihn sehen], preisen ihn glücklich.
C Wer für [sich selbst] weise ist, sättigt sich mit
Annehmlichkeiten,
und alle, die [ihn sehen,] preisen ihn glücklich.
D=B
- 37,26 B [Der Weise eines Volkes erbt Ruhm,
und sein Name bleibt bestehen] zum [ewigen Leben].
C Der Weise eines Vol[kes erb]t Ruhm,
und [sein] Name [bleibt bestehen im/zum] ewigen [Leb]en.
D Der Weise eines Volkes erbt Ruhm,
und sein Name bleibt bestehen im ewigen Leben.
- 37,27 B Mein Sohn, in deinem Leben prüfe dich selbst,
und schau, was schädlich für dich ist: Gönn dir das nicht!
D Mein Sohn, beim Vergorenen prüfe dich selbst,
und schau, was schädlich für dich ist, und gönne dir das
nicht!
- 37,28 B Denn nicht alles ist für jeden gut.
Nicht jede Seele sucht jede Art (von Nahrung) aus.

37,25 B: **des Volkes Israel**] l. Rd.: „Jeschuruns“ (vgl. D; Ehrentitel für Israel, vgl. Dtn 32,15; 33,5.26; Jes 44,2). D: **zahllose Tage**] r. Rd. gibt einen erläuternden Zusatz: „Ihren Leib (betreffend): Die Tage sind gezählt (wörtl.: „Eine Anzahl haben die Tage“). Aber der Leib (i. e. die Existenz) des Namens hat zahllose Tage.“

37,27 B: **in deinem Leben**] r. Rd.: „beim Vergorenen“ (vgl. D).

37,28 B: **denn nicht alles ist für jeden gut**] r. Rd.: „denn n.(icht) für j.(eden) ist Genuss gut“. (vgl. D). B + D: **Seele**] Die Übersetzung gibt נפש hier zwar für beide Handschriften konkordant mit „Seele“ wieder, um die Vergleichbarkeit zu erleichtern. Mit Blick auf das vielschichtige Bedeutungsspektrum dieses anthropologischen Grundbegriffs wäre im Fall

ולא לכל / נפש כל זן תבחר :	D כי לא לכל טוב תענוג
ואל תשפך על כל מטעמים : /	B 37,29 אל תזרע לכל תענוג
וא' תתחנן א' מטמים : /	B* א' תזרו א' תענוג /
ואל / תתחנן על מטעמים :	D אל תזד אל תענוג
והמרבה יגיע אל זרא : /	B 37,30 כי ברוב תענוג יקנן חולי
והמזיע יגוע על זרא :	D כי ברב אוכל יקנן / חולי
והנשמר יוסיף חיים : /	B 37,31 בלא מוסר רבים יגועו ועועו
והנשמר יוסיף חיים :	D בלא מוסר רבים / גועו
[[	unbeschriebene Zeile
	B]]

37,29 תזרע B (VIIIr:3), r. Rd.: תזר.

37,29 לכל B (VIIIr:3), r. Rd.: א'.

37,29 B*: B (VIIIr:3), l. Rd. (senkrecht).

37,29 ואל D (IIv:17): Am Zeilenende füllen drei schräge, parallel zueinander verlaufende Striche, die Zeile auf.

37,30 אוכל B (VIIIr:4), r. Rd.: אוכל.

37,30 יקנן B (VIIIr:4), r. Rd.: יקנן.

37,30 והמרבה B (VIIIr:4), l. Rd.: והמזיע.

37,31 גועו ועועו B (VIIIr:5), r. Rd.: גועו.

37,31 ובהשמר B (VIIIr:5), l. Rd.: ובהשמר.

- D Denn nicht für jeden ist Genuss gut,
und nicht jedem sucht die Seele jede Art (von Nahrung)
aus.
- 37,29 B Sae nicht jedem einen Genuss hin,
und schütte nicht Leckerbissen über jeden aus.
- B* Werft euch nicht auf Genuss,
und tanze nicht wegen Leckerbissen.
- D Sei nicht vermessen beim Genuss,
und tanze nicht wegen Leckerbissen.
- 37,30 B Denn in der Fülle des Genusses nistet die Krankheit,
und wer übertreibt, kommt bis zur Übelkeit.
- D Denn in der Fülle des Essens nistet die Krankheit,
und wer dabei ins Schwitzen gerät, wird an Übelkeit
sterben.
- 37,31 B Ohne Erziehung kommen viele um und sind in die Irre
gegangen^(?)
aber wer sich vorsieht, verlängert das Leben.
- B [[unbeschriebene Zeile]]
- D Ohne Erziehung sind viele umgekommen,
aber wer sich vorsieht, verlängert das Leben.

von B an eine Übersetzung mit „Person“ zu denken (Übers.: „Nicht jede Person sucht sich jede Art [von Nahrung] aus.“), während נפש in der hier für D gebotenen Übersetzung eher die Bedeutung „Begierde, Verlangen“ hat (Übers.: „und nicht jedem sucht das Verlangen jede Art [von Nahrung] aus.“, bzw. frei übersetzt: „nicht jedem steht das Verlangen nach jeder Art [von Nahrung] aus.“ Für D wäre, sofern man לכל נפש als Cstr.-Verbindung auffassen möchte, noch folgende Übersetzung sinnvoll: „Und nicht für jede Person (wörtl.: jede Seele) sollst/kannst du jede Art (von Nahrung) aussuchen.“ (vgl. REY/REYMOND, forthcoming, ad loc.) **B + D: Art (von Nahrung)]** PETERS will זן nicht mit hebr. זן („Art“) in Verbindung bringen, sondern als ein sonst nicht belegtes Substantiv von der Wurzel זון (mhebr. „ernähren“, vgl. LEVY s. v. זון) mit der Bedeutung „Nahrung“ ableiten, was sehr gut zum Kontext passt (vgl. PETERS 1902, 155). זן (txt) ließe sich in diesem Zusammenhang gut als Fehler in der Textüberlieferung erklären, entweder בל זן זון („jede Art von Nahrung“) > בל זן (Paralepsis) oder זון > זן, da זן das geläufigere Wort war.

37,29 B: Sae] r. Rd. „Streue“ (Qal Juss. 2. p.sg.m. <הר, „streuen; werfen“); Möglich wäre auch: „Biege nicht zu jedem Genuss hin ab“ (זור, v.a. aram. „to turn from the road to“ + ל, vgl. JASTROW s. v. זור). PETERS 1902, 155, erklärt txt durch falsche Worttrennung von זור על כל תענוג: „Wirf dich nicht auf jeden Genuss“. (זור = Nif. Juss. 2. p.sg.m. <הר. **B:** jedem] r. Rd.: < „hin zu ...“); Die Randlesart < macht die Änderung der Verbform von תור zu תור (B r. Rd.) erforderlich, sodass תור < תענוג zu lesen ist: „Wirf dich nicht auf jeden Genuss“ (Präp. < statt על; vgl. B* und D) **B*: Werft euch]** viell. auch: „Biege nicht zum Genuss ab“ (s.o. zu B txt) **B*: auf]** על für < (s.o.). **Leckerbissen]** מטמים ist Schreibfehler für מטמים. **D: Sei ... vermessen]** תור viell. Schreibfehler für תור (vgl. B*).

37,30 B: des Genusses] r. Rd.: „des Essens“ **B: nistet]** r. Rd.: „triumphiert“ (wörtl.: „jubelt“) **B: wer übertreibt]** wörtl.: „es viel werden lässt“; l. Rd.: „wer dabei ins Schwitzen gerät“ (vgl. D); זוע Hif. mhebr. „zittern; schwitzen“; SMEND 1906b, 337, deutet הויע „als Hifil in verstärkter Bedeutung des Kal von זוע = in Unruhe sein, sich hastig über etwas hermachen.“

37,31 kommen ... um] r. Rd.: „sind viele umgekommen“ (vgl. D) **B: sind in die Irre ge-**

38,1	B	רעי רופא לפני צרכו	גם אתו חלק אל: /
	B*	רעה רועה רופא לפי צרכך /	כי גם אותו חלק אל:
	D	רעה רועה רופא לפי /	
38,2	B	מאת אל יחכם רופא	ומאת מלך ישא משאות: /
38,3	B	דעת רופא תרים ראשו ולפני נדיבים יתיצב: /	
38,4	B	אל מארץ מוציא תרופות	וגבר מבין אל ימאס במ: /
38,5	B	הלא בעץ המתקו מים	בעבור להודיע כל אנוש כחו: /
38,6	B	ויתן לאנוש בינה	להתפאר בגבורתו: /
38,7	B	בהם רופא יניח מכאוב	וכן רוקח עושה מרקחת: /
	B	למען לא ישבות מעשהו	ותושיה מבני אדם: /

38,1 רעה B (VIIIr:7), r. Rd.: רעה.

38,1 צרכך B (VIIIr:7), r. Rd.: צרכו.

38,1 B (VIIIr:7), l. Rd.: pr. כי (|| D).

38,1 B*: B (VIIIr:7), l. Rd. (senkrecht).

38,1 D (IIv:20): Ende von D. [לפי /]

38,3 B (VIIIr:9), l. Rd.: מלכים.

38,4 B (VIIIr:10), r. Rd.: ברא שמים [מוציא תרופות].

38,5 B (VIIIr:11), r. Rd.: מעץ.

38,5 B (VIIIr:11), l. Rd.: כוחם [כחו:].

38,6 B (VIIIr:12), l. Rd.: בגבורתם: [בגבורתו].

38,8 B (VIIIr:13), l. Rd.: קרת (vielleicht korrigiert aus קרח).

38,8 B (VIIIr:14), r. Rd.: ישבח.

38,8 B (VIIIr:14), l. Rd.: מפני [מבני].

38,8 B (VIIIr:14), l. Rd.: ארצו [אדם].

- 38,1 B Mein Freund ist der Arzt, bevor man ihn braucht;
auch ihn hat Gott erschaffen.
B* Verkehre als Freund mit dem Arzt nach deinem Bedarf,
denn auch ihn hat Gott erschaffen.
D Verkehre als Freund mit dem Arzt nach ... [*hier endet MsD*]
- 38,2 B Von Gott aus ist der Arzt weise,
und vom König empfängt er Gaben.
- 38,3 B Das Wissen des Arztes erhöht sein Haupt,
und vor Fürsten stellt er sich hin.
- 38,4 B Gott bringt aus der Erde Heilmittel hervor,
und ein verständiger Mann verachtet sie nicht.
- 38,5 B Wurde nicht durch das Holz das Wasser süß,
um jedermann seine Kraft erkennen zu lassen?
- 38,6 B Und dem Menschen gab er Einsicht,
um sich mit seiner Macht zu verherrlichen.
- 38,7 B Mit ihnen lindert der Arzt den Schmerz,
- 38,8 B und genauso bereitet der Salbenmischer die Salben.
B Damit sein Werk nicht vergehe
noch seine Klugheit unter den Menschenkindern.

gängen וָעָוָה (txt) ist in seiner Bedeutung unklar (vgl. Ges¹⁸ s.v. וָעָוָה). CAL bucht eine vierradikalige Wurzel 'w'y „to cry“ (CAL s.v. [Zugriff am 9.10.2020]), die mit syr. ܪܥܝܐ in Verbindung zu bringen ist (vgl. BROCKELMANN s.v. ܪܥܝܐ), dann ließe sich וָעָוָה vielleicht mit „und sie haben aufgeschrien“ übersetzen. Auffälligerweise hat D neben וָעָוָה kein weiteres Verb, sodass וָעָוָה in B vielleicht schlicht als Schreibfehler zu werten ist (vgl. schon RYSEL 1901, 577, und PETERS 1902, 156).

38,1 B: Mein Freund r. Rd.: „Verkehre mit dem Arzt ...“; רָעִי (txt) ließe sich natürlich auch als orthographische Variante für den Imp.sg.m. רָעָה interpretieren mit י als Vokalbuchstabe. **B: man ihn braucht** wörtl.: „(vor) seinem Bedarf“; r. Rd.: „du ihn brauchst“ (wörtl.: „[vor] deinem Bedarf“). **B: auch** l. Rd.: „Denn auch ...“ (pr. כִּי; vgl. D). **B: erschaffen** חָלַק fasse ich hier mit RÜGER 1970b, 107–108, als Arabismus.

38,3 B: Fürsten l. Rd.: „Königen“.

38,4 B: bringt ... Heilmittel hervor r. Rd.: „schafft aus der Erde Drogen“.

38,5 B: durch das Holz r. Rd.: „vom Holz“. **B: seine Kraft** l. Rd.: „ihre (pl.) Kraft“. Das Suffix 3. p.pl.m. von כּוֹחַ ist dann wohl auf die in V. 4 (B r. Rd.) erwähnten Drogen zu beziehen.

38,6 B: mit seiner Macht l. Rd.: „mit ihrer (pl.) Macht“. Das Suffix ist wiederum auf die Drogen (V. 4) zu beziehen.

38,8 B: der Salbenmischer l. Rd.: קָרָה bleibt im Textzusammenhang unklar („um zu treffen“ Qal Inf.cstr. <קָרָה?); Auch קָרָה „Glatzkopf“ (sofern aus קָרָה korrigiert ist) bleibt im Kontext sperrig („... und so bereitet der Glatzkopf(?) die Salben.“) **B: vergehe** r. Rd.: „vergessen werde“ **B: unter den Menschenkindern** wörtl.: „unter den Söhnen des Menschen“; l. Rd. bietet für מְבִנִּי die Lesarten מְבִנִּי und מְבִנִּי (=txt), sowie für אֲדָם die Lesart אֲרָצוֹ. Das führt auf folgende Varianten: מְבִנִּי אֲדָם = „vor dem Menschen“; מְבִנִּי אֲדָם, „unter den Menschenkindern“ (=txt); מְבִנִּי אֲרָצוֹ = „vom Antlitz seiner Erde“; מְבִנִּי אֲרָצוֹ = „unter den Menschen seiner Erde“.

- 38,9 B Mein Sohn, bei Krankheit warte nicht ab.
 Bete zu Gott, denn er allein heilt.
- 38,10 B Wende dich ab vom Unrecht und vom Ansehen der Person,
 und von allen Missetaten reinige das Herz.
- 38,11 B Bring Wohlgeruch dar und auch Gedenkopfer,
 und Fett rüste zu, so viel deine Besitztümer hergeben.
- 38,12 B Aber auch dem Arzt lass Raum,
 und er soll nicht weichen, denn auch ihn braucht man.
 ¶ P (= PARASCHA)? ¶
- 38,13 B Denn es gibt eine Zeit, zu der in seiner Hand Erfolg liegt;
 B* Eine Zeit, zu der in seiner Hand Erfolg liegt, (gibt es),
- 38,14 B (a) denn auch er betet zu Gott,
 B* (a) denn auch er betet zu Gott.
 B (b) dass er ihm die Diagnose gelingen lasse
 (c) und die Heilung, um das Leben zu erhalten.
- 38,15 B Wer sich vor seinem Schöpfer versündigt,
 kann sich vor dem Arzt als Held erweisen.

38,9 B: bei Krankheit] r. Rd.: „bei Erkrankung“; B: Bete] l. Rd.: „Bete“ (פִּלַּל = Pi. Imp. sg.m. < פִּלַּל statt txt: הִתְפַּלֵּל = Hitp. Imp. sg.m.).

38,10 B: Wende dich ab vom Unrecht] r. Rd.: „Und wende dich ab vom U.(n)recht“. B: und vom Ansehen der Person] r. Rd.: „und vom Ansehen der Person“ (sic!) lässt die Präposition מִן weg, da die Präp. im selben Stichos schon bei מִן begegnet und fortwirkt („Wende dich ab vom Unrecht und dem Ansehen der Person“). RYSEL 1901, 582–583, emendiert mit Blick auf G zu הִבֵּר כַּפַּיִם: „und halte die Hände rein“.

38,11 B: Gedenkopfer] r. Rd.: „ihr Gedenkopfer“ (+ Suff. 3. p.sg.f.; dass Suffix ist dann auf die hier nicht genannte מִנְחָה zu beziehen, von welcher die זִכוּרָה als der der Gottheit zugedachte Anteil genommen wird; vgl. z.B. Lev 2,2). B: rüste zu] l. Rd.: „rüste zu“ (עָרַךְ ist Defektivschreibung für txt: עָרִיךְ). B: so viel deine Besitztümer hergeben] wörtl.: „mit dem, was deine Besitztümer umfasst“ B: deine Besitztümer] l. Rd.: הוֹנֵךְ (sg.): „soviel dein Besitztum hergibt“.

38,12 B: und er soll nicht weichen, denn auch ihn braucht man.] l. Rd.: „aber mehr als ein Bruder soll er nicht dienen, d.(enn) a.(uch) i.(hn) brauchst du.“ Der erste Teil der Randlesart scheint korrupt. Für וְיִשְׁמַח מִמֶּנּוּ וְיִיָּחַד konjizieren SCHECHTER/TAYLOR 1899, 61, mit Blick auf G: וְיִיָּחַד מִמֶּנּוּ („und er soll nicht von dir weichen“).

38,14 B: gelingen lasse] r. Rd.: „zuteil werden lasse“. B: um das Leben zu erhalten] wörtl.: „um der Lebenserhaltung willen“.

38,15 B: Wer kann sich ... als Held erweisen] l. Rd.: „wird sich vor dem Arzt verschließen.“ Wer ... erweisen] Der gesamte Vers lässt sich auch ohne den beißenden Sarkasmus in der zweiten Vershälfte übersetzen: „Wer sich vor dem versündigt, der ihn erschaffen hat, spielt sich vor dem auf, der heilt.“ Die beiden Partizipia עוֹשֵׂהוּ וְרוֹפֵא וְיִיָּחַד wären dann auf Gott zu beziehen, der sowohl Schöpfer als auch derjenige ist, der als eigentlicher Heiler, dem Arzt Erfolg schenkt (vgl. V. 14). B: vor] l. Rd.: (senkrecht) bietet עַל יְדֵי statt לְפָנֵי; abhängig davon ob man als Verb יִתְגַּבֵּר (txt) oder יִתְחַבֵּר (B* l. Rd.) liest, führt das zu folgenden Übersetzungsvarianten: „kann sich ob der Hände des Arztes als Held erweisen“ bzw. „wird sich gegen die Hände des Arztes verschließen“.

38,16 B	בני על המת הזיב דמעה	התמרר ונהה קינה: /
B	כמשפטו אסוף שארו	ואל תתעלם בגויעתם: /
38,17 B	המר בני והתם מספד	ושית אכלו כיוצא בו: /
B	יום ושנים בעבור דמעה	והנחם בעבור עון: /
38,18 B	מדין יוצא אסון	כן רע ללב יבנה עצבה: /
38,20 B	אל תשיב אליו לב עוד	פרע זכרו וזכור אחרית: /
38,22 B	זכור חקו כי הוא חקך	לו אתמול ולך היום: /
38,21 B	אל תזכרהו כי אין לו תקוה	מה תועיל ולך תריע: /
38,23 B	מושבת מת ושבתי זכרו	והנחם עם צאת נפשו: /
B	unbeschriebene Zeile	
38,24 B	חכמת סופר תרבה חכמה	וחסר עסק הוא יתחכם: /
38,25 B	מה יתחכם תומך מלמד	ומתפאר בחנית מרעיד: /

38,16 B (VIIIv:4): ה aus מ korrigiert.

38,16 B (VIIIv:4) l. Rd.: התמרר.

38,16 B (VIIIv:4) l. Rd.: ונהה.

38,16 B (VIIIv:5) r. Rd.: א(סקף) שארם; vom א, das die Abkürzung (אסוף) anzeigt, ist nur der linke Fuß (absichtlich) weggelassen.

38,16 B (VIIIv:5) l. Rd.: תתחר.

38,16 B (VIIIv:5) l. Rd.: בגויעתם.

38,17 B (VIIIv:6) r. Rd.: בני והתם.

38,20 B (VIIIv:9) r. Rd.: תשית.

38,20 B (VIIIv:9) r. Rd.: אליו.

38,20 B (VIIIv:9) l. Rd.: והכר.

38,22 B (VIIIv:10) r. Rd.: כן.

38,23 B (VIIIv:12) r. Rd.: י(שובת) / מושבת מת ושבתי זכרו.

- 38,16 B Mein Sohn, ob eines Toten lass Tränen fließen,
 zeige dich betroffen und stimme die Leichenklage an!
 B Wie es seinem Recht entspricht, versammle seinen Leib,
 und verbirg dich nicht, wenn sie verscheiden.
- 38,17 B Weine bitterlich, mein Sohn, und bring die Totenklage zu
 Ende,
 und setze seine Trauerzeit fest, wie es ihm zukommt.
 B Einen Tag oder zwei, der Tränen wegen,
 und lass dich trösten wegen eines Vergehens.
- 38,18 B Aus Trauer geht Unglück hervor,
 ebenso erzeugt Kummer im Herzen Schmerz.
- 38,20 B Wende dein Herz nicht weiter nach ihm um,
 lass ab davon, an ihn zu denken, und denke an die
 Zukunft.
- 38,22 B Denke an sein Schicksal, denn es ist auch dein Schicksal.
 Für ihn gestern und für dich heute.
- 38,21 B Denke nicht an ihn, denn für ihn gibt es keine Hoffnung
 (mehr).
 Was nützt es dir? Und dir fügst du Schaden zu!
- 38,23 B Ist der Tote zur Ruhe gelegt, dann soll auch die Erinnerung
 an ihn ruhen,
 und tröste dich mit dem Ausgang seiner Seele.
- B *[[unbeschriebene Zeile]]*
- 38,24 B Die Weisheit des Schreibers mehrt die Weisheit,
 und nur wer keine Belastung durch Arbeit hat, kann sich
 Weisheit aneignen.
- 38,25 B Wie kann sich Weisheit aneignen, der den Treibstecken hält
 und sich des Speeres des Treibers(?) rühmt.

38,16 B **zeige dich betroffen**] l. Rd.: „zeige dich betroffen“ (התמרמר=Hitpalp. statt txt: התמרמר=Hitp.) B: **stimme ... an**] l. Rd.: „stimme die Leichenklage an.“ נהי ist orthographische Variante zu נהה (Qal Imp.sg.m. <נהה). B: **Wie es seinem Recht entspricht, versammle seinen Leib**] r. Rd.: „wie es s.(einem) Recht entspricht, v.(ersammle) ihren Leib.“ B: **verbirg dich**] l. Rd.: „ereifere dich“ B: **wenn sie verscheiden**] l. Rd.: „an ihrem Leichnam“.

38,17 B: **mein Sohn, und bring ... zu Ende**] r. Rd.: „mit Weinen und stimme laut die Totenklage an“; וההם ist hier unklar (Hif. Imp.sg.m. <ההם oder הוהם als Nebenform zu המה „lärm(en)“?); G (καὶ θένανον) hat offenbar וההם (Hif. Imp.sg.m. <ההם „heiß sein“) gelesen.

38,20 B: **Wende ... um**] l. Rd.: „Hänge (wörtl.: setze) dein Herz nicht weiterhin an ihn“. B: **nach ihm**] r. Rd.: „nach ihm“ (Präp. על statt txt: אל). B: **und denke an**] l. Rd.: „und blicke auf“.

38,22 B: **es**] r. Rd.: „so“.

38,23 B: **Ist der Tote zur Ruhe gelegt, dann soll auch die Erinnerung an ihn ruhen**] r. Rd.: „Sobald der Tote ruht, ruhe auch d.(ie) E.(rinnerung an ihn).“

ושעיותיו עם בני בקר: /	B באלוף ינהג ישובב בשור
לְבִישֵׁת לְשֹׁד [ד] תלמים: /	B 38,26 ושקידתו לכלות מרבק
אשר לילה כ[י] וסמ[נהיג:] ⁽²⁾ /	B 38,27 אף עשה חרש וחושב

וכן תאמר בתרועה: /	B 39,15 [ב] שירות נָבֵל וכלי מינים
וכל צורך בעתו יספיק: /	B 39,16 [מעש] אל כלם טובים
ומוצא פיו אוצרו: /	B 39,17 בדברו יעריך נר
ואין מעצור לתשועתו: /	B 39,18 תדוֹתוֹ רצונו יצליח
וא[י]ן נסתר מנגד עיניו: /	B 39,19 מעשה כל בשר נגדו
ואין מספר לתשועתו: /	B 39,20 מעולם ועד עולם יביט
ואין נפלא [י] חזק ממנו: /	B אין קטן ומועט עמו

38,25 B (VIIIv:16): לשדד (oberhalb von ישובב in kleinerer Schrift); r. Rd.: וישובב.

38,25 B (VIIIv:16), r. Rd.: בשיר.

38,27 B (VIIIv:18): l. Rd.: ינהג; Die Rekonstruktion [מנהיג:] (txt) muss unsicher bleiben. Die Tintenspuren des ersten Buchstaben lassen sich als מ interpretieren. Ähnlich RYSEL 1901, 592.

39,15 B IX recto.

39,16 B (IXr:2): Durch den Circellus oberhalb von כלם wird eine Randlesart angezeigt, die wohl am r. Rd. zu suchen ist, aber durch die Beschädigung nicht mehr lesbar ist. Mit Blick auf die Dublette in Sir 39,33 wird man wohl hier wie dort als Randglosse vermuten dürfen. Vgl. SCHECHTER 1896, 5: „The marginal reading, which is indicated by the ring-mark over the word, is faded, but we may safely supply it after v. 23 [= Sir 39,33, G.K.] by „הכל“; LÉVI 1901, 2: „glose effacée, qui était sûrement „הכל“; LÉVI 1904, 46: „Deleted gloss; certainly „הכל“; SMEND 1906a, 36: „Rand „הכל“ (vgl. SMEND 1906b, 358); BEN-HAYYIM 1973, 40: הכל.

39,16 B (IXr:2), l. Rd.: יספיקו; וכל צורך בעתו יספיק.

39,18 B (IXr:4): Lesung unsicher. Möglicherweise liegt ein Schreibfehler für חדותו (דותו < חדות, „Freude“, vgl. Syr) vor (vgl. MORLA 2012, 230f., Anm. 7).

39,19 B (IXr:5), l. Rd.: מסותר.

- B Den Stier treibt er an, lenkt den Ochsen herum,
und seine Beobachtungen gelten den Kälbern.
38,26 B Und seine Aufmerksamkeit gilt, die Anbindezeit zu beenden.
Das Herz setzt er daran, Furchen zu pflüg[en].
38,27 B Auch der Arbeiter, Handwerker und Stoffwirker,
der in der Nacht wie am Tag [umtriebig ist].
[...]

*VII Reflexionen über die Schöpfungsordnung und
die Gerechtigkeit Gottes (Kap. 39,12–43,33)*

- 39,15 B [M]it Liedern zur Harfe und Saiteninstrumenten.
Und so sollst du sagen unter Hörnerschall:
39,16 B [Die Werk]e Gottes sind allesamt gut,
und alles, was nötig ist, gibt er ausreichend zu seiner Zeit.
39,17 B Durch sein Wort richtet er die Leuchte auf,
und sein Mund lässt seinen (sc. Gottes) Vorrat
hervorgehen.
39,18 B Was ihn erfreut? lässt sein Wohlgefallen erfolgreich sein,
und es gibt kein Hindernis für seine Hilfe.
39,19 B Das Werk allen Fleisches ist vor ihm,
und nichts ist vor seinen Augen verborgen.
39,20 B Er blickt von Ewigkeit zu Ewigkeit,
unermesslich ist seine Hilfe.
B Nichts ist zu klein und gering bei ihm,
und nichts ist für ihn zu wunderbar und gewaltig.

38,25 B: **lenkt ... herum**] r. Rd.: „und lenkt den Ochsen herum“; לשדד (oberhalb der Zeile) ergänzt: „um zu eggen“. **den Ochsen**] r. Rd. bietet בשיר statt בשור (txt); dann wäre der zuvor genannte „Stier“ implizites Objekt zu ישובב „lenkt ihn (sc. den Stier) mit einem Lied herum.“ **seine Beobachtungen**] i.S.v. „die Dinge, auf die er sein Augenmerk richtet“ (< שעה, Qal „blicken, schauen“, vgl. Ges¹⁸ s.v. שעה); möglich wäre im Kontext der Stelle auch: „seine Unterhaltungen“ (Aramaismus < שעא, Ithpa. „sich unterhalten, erzählen“; vgl. LEVY s.v. שעי, שעא).

38,27 B: [umtriebig ist]] l. Rd.: „umtriebig ist“. Wie die Lücke in txt zu ergänzen ist, muss unsicher bleiben.

39,16 B: **allesamt**] r. Rd. bietet möglicherweise הכל statt כלם: „[Die Werk]e des Gottes des Alls sind gut“ (vgl. 39,33). **B: und alles, was nötig ist, gibt er ausreichend zu seiner Zeit.**] l. Rd.: „und für alles, was man braucht, geben sie zu seiner Zeit ausreichend.“

39,18 B: **Was ihn erfreut**] תדנתי (txt) ist unverständlich. Vermutlich liegt ein Schreibfehler für חדותו (< חדוה „Freude“) vor. **B: lässt ... erfolgreich sein**] Möglich wäre יעליח (Hif. Impf. 3. p.sg.m. < צלח) auch i.S.v. „Erfolg haben“ zu übersetzen: „Zu seiner Freude hat sein Wille (i.e. das, was ihm gefällt) Erfolg.“

39,19 B: **verborgen**] l. Rd.: „verborgen“ (מסתר = Pu. pt.sg.m. statt txt: נסתר = Nif. pt.sg.m.).

39,20 B: **unermesslich**] wörtl.: „ohne Zahl“.

כי תכל לצרכו נבחר: /	אין לאמר זה למה זה B 39,21
כי הכל בעתו יגבר: /	אין לאמר זה רע מזה B
וכנהר תבל ריותה: /	ברכות כיאר הציפה B 39,22
ויהפך למלח משקה: /	כן זעמו גוים יוריש B 39,23
כן לזרים יסתוללו: /	[אר]חות תמים יישרו B 39,24
כן לרעים טוב ורע: /	[טוב] לטוב חלק מראש B 39,25
מים ואש וברזל ומלח: /	[ראש] כל [ח]יי אדם B 39,26
דם ענב יצהר ובגד: /	[חלב חט]ים חלב ודבש B
כן לרעים לרעה נהפכו: [] /	כל א[לה] ל[ט]ובים ייטיבו B 39,27
[לזרה נ]ה[פכו] /	] M
[וב]א[פם] הרים יעתיקו: [] /	יש ר[וחות] לנקם [נ]ו[צרו] B 39,28
[]	] B
הר[ים] יעתיקו /	] M
[הם] יניחו /	] M
גם אלה למשפט נב[ר]או: /	אש וברד רע ודבר B 39,29
נבר[ראו] /	] M
וחרב נקמות להחרים :ooo /	חית שן עקרב ופתן B 39,30

39,21 תכל B (IXr:8): Schreibfehler für הכל.

39,21 בעתו יגבר B (IXr:8), l. Rd.: לצרכו נבחר.

39,22 ברכות B (IXr:10), r. Rd.: Ein Circellus verweist auf eine Randlesart, von welcher vielleicht noch ein ב schemenhaft zu erkennen ist: ב[רכות]⁷⁾ Die Rekonstruktion (vgl. Lévi 1898, 6) basiert auf dem Vergleich mit der Textüberlieferung der Septuaginta (H εὐλογία αὐτοῦ) und der Peschitta (ܡܠܚܡܬܐ); vgl. PETERS (1902, 166) und SMEND (1906b, 362).

39,23 יוריש B (IXr:11), r. Rd.: הוריש (stark verblasst).

39,23 ויהפך למלח משקה: B (IXr:11), l. Rd.: Im stark nachgedunkelten Bereich am l. Rd. mag eine Randlesart (oder mehrere Randlesarten)²⁾ zu diesem Halbvers gestanden haben (vgl. SMEND 1906a, 37, der zu יהפך und למלח jeweils eine unlesbare Randlesart notiert).

39,24 [חות תמים] B (IXr:12), r. Rd.: [ל]ישרים.

39,25 ורע B (IXr:13), l. Rd.: לרע.

39,27 לזרה B (IXr:16), l. Rd.: לזרא.

39,27 [לזרה] M Kol I.

39,28 [נ]ו[צרו] B (IXr:17), r. Rd.: [נבר]או (vgl. COWLEY/NEUBAUER 1897, 2; so auch MORLA 2012, 234, Anm. 5).

39,29 אש B IX verso.

39,30 [ב]נוקמת / לה[חרים] [רש]עים: l. Rd.: B (IXv:2), l. Rd.: [] להחרים.

39,30 [להחרים] B (IXv:2), l. Rd.: [] להחרים. Viell. להחרים zu lesen (vgl. schon COWLEY/NEUBAUER 1897, 4; ebenso PETERS 1902, 169, SMEND 1906a, 38; BEN-HAYYIM 1973, 41; LÉVI 1904, 47, rekonstruiert [לה]חרים).

- 39,21 B Man darf nicht sagen: Das? – Wozu ist das?
Denn *alles* ist nach seiner Notwendigkeit ausgewählt.
B Man darf nicht sagen: Dieses ist schlechter als jenes!
Denn alles ist zu seiner Zeit stark.
- 39,22 B Reicher Segen strömt über wie ein Strom,
und wie ein Fluss trinkt er den Erdenkreis.
- 39,23 B Genauso vertreibt sein Unmut die Völker
und verwandelt zu Salz das wasserreiche Land.
- 39,24 B [Die W]ege des Rechtschaffenen sind eben,
genauso steil erheben sie sich für die Feinde.
- 39,25 B [Gutes] hat er dem Guten von Anbeginn zugeteilt,
ebenso für die Bösen Gutes und Böses.
- 39,26 B [Die Hauptsache] eines jeden Menschenleben:
Wasser und Feuer und Eisen und Salz.
B [Fett und Wei]zen, Milch und Honig,
Blut der Trauben, Öl und Kleidung.
- 39,27 B All die[se] machen es den [G]uten angenehm,
ebenso sind sie den Bösen ins Böse verkehrt.
M [] in Abscheu verkehrt.
- 39,28 B Es gibt W[inde, die sind zur Vergeltung] geschaffen worden,
[und mit ihrem] Z[orn] versetzen sie Berge.
B [Zeile zerstört]
- M [] versetzen sie [Ber]ge.
M [] ihren [] beschwichtigen sie.
- 39,29 B Feuer und Hagel, Übles und Pest,
auch diese sind zum Gericht geschaffen.
M [] ge[schaffen].
- 39,30 B Raubtier, Skorpion und Viper
und das Schwert der unerbittlichen Rache, um [die
Frevler] mit dem Bann zu schlagen [...]

39,21 B: *alles*(1)] תכל ist Schreibfehler für הכל. B: ist nach seiner Notwendigkeit ausgewählt] l. Rd. „*alles ist zu seiner Zeit stark*“ (vgl. die Dublette).

39,22 B: Reicher Segen] ברכות fasse ich als Amplifikativplural auf.

39,23 B: **vertrieb**] r. Rd. „*vertrieb*“ (הוריש=Hif. Perf. 3. p.sg.m. statt txt: יוריש=Hif. Impf. 3. p.sg.m.) **B: und verwandelt zu Salz das wasserreiche Land**] Möglicherweise gab es am l. Rd. auch hierzu Lesarten.

39,24 B: [Die We]ge des Rechtschaffenen] r. Rd.: „Seine [We]ge sind [für] die Redlichen eben“.

39,25 B: und Böses] l. Rd. bietet לרע (+Präp. ל) statt ורע (txt) und führt damit auf folgende Übersetzung: „ebenso wird für die Bösen Gutes zu Bösem.“

39,27 B: ins Böse] l. Rd.: „in Abscheu“ (vgl. M).

39,28 B: geschaffen worden] r. Rd.: „er[schaffen worden]“ (Ergänzung unsicher).

39,30 B: und das Schwert der unerbittlichen Rache, um ... mit dem Bann zu schlagen ...] I. Rd.: „das [r]äschende Sch[wert], um [die Frey]ler m.(it dem Bann zu schlagen)“. B: [die Freyler]] Die Ergänzung folgt B' I. Rd. B: um ... mit dem Bann zu schlagen] I. Rd.:

- B All diese sind nach ihrer Notwendigkeit erschaffen,
und sie sind in der Vorratskammer und zur rechten Zeit
werden sie aufgeboden.
M [] sie? [].
M [] sie [].
- 39,31 B Wenn er ihnen befiehlt, freuen sie sich,
und bei ihrer Bestimmung widersetzen sie sich nicht
seinem Befehl.
M [] seinem [Befehl].
- 39,32 B Deshalb bin ich von Anfang an angetreten
und beobachtete genau und schriftlich legte ich es nieder.
M [] i[ch].
- 39,33 B Das Werk Gottes: Sie alle sind gut!
Für alles, was nötig ist, wird zu seiner Zeit ausreichend
da sein.
- 39,34 B Man sage nicht: „Dies ist schlecht! Warum gibt es das?“
Denn alles lässt er zu seiner Zeit stark werden.
- 39,35 B Nun jubelt mit ganzem Herzen,
und preist den Namen [Go]ttes [...].
- 40,1 B Große Mühe hat Gott zugeteilt,
und ein schweres Joch auf die Menschenkinder.
B Vom Tag seiner Ausgangs vom Schoß seiner Mutter,
bis zum Tag seiner Rückkehr zur Mutter alles Lebendigen.

„um ... wegzuheben.“ Sofern am l. Rd. wirklich להרים (Hif. Inf. cstr. <רום+Präp. ל) zu ergänzen ist (siehe Anm. zum Text) müsste רום (Hif.) hier allenfalls i.S.v. „wegnehmen; entziehen“ verstanden werden. Vielleicht liegt jedoch nur ein Schreibfehler für להרים (txt) bzw. להרם (= להרים Hif. Inf. cstr. mit Ausfall des ה) vor (vgl. PETERS 1902, 169). **B: All**] r. Rd.: „Auch“ **B: sind ... erschaffen**] r. Rd.: „sind nach ihrer Notwendigkeit ausgewählt“. **B: in der Vorratskammer und zur rechten Zeit**] l. Rd.: „in seiner Vor[rats]kammer. Zur rechten Zeit ...“.

39,31 B: seinem Befehl] l. Rd.: „seinem Befehl“ (פיה ist synonyme Variante zu txt פי).

39,33 B: sie alle] r. Rd. ersetzt כלם („sie alle“) durch הכל und führt auf folgende Übersetzung: „Das Werk des Gottes von allem sind gute Dinge“ oder „Das Werk Gottes: Das alles sind gute Dinge“. **B: was nötig ist**] l. Rd.: „was man braucht“.

39,34 B: Man sage nicht] r. Rd. ersetzt die Negation אַל durch syntaktisch stimmigeres אַ: „Man darf nicht sagen:“ (אַי + Inf. cstr.). **B: Warum gibt es das?**] r. Rd. ersetzt מה זה durch מה und verändert den Satzzusammenhang zu einer komparativen Aussage: „Dies ist schlechter als das!“ **B: lässt ... stark werden.**] l. Rd.: „wird zu seiner Zeit stark werden.“

39,35 B: Herzen] r. Rd. + „und Mund“ (vgl. G). **B: den Namen [Go]ttes**] l. Rd.: „seinen heiligen Namen“ (wörtl. „den Namen seiner Heiligkeit“).

40,1 B: Gott] r. Rd.: „der Höchste“ **B: zugeteilt**] חלק hier vielleicht auch i.S.v. „erschaffen“ (Arabismus; vgl. RÜGER 1970b, 107–108). **B: zur Mutter**] l. Rd.: „zum Gott“.

עד לשוב עפר ואפר: /	מיושב כסא לגבה	B	40,3
ועד עוטה שמלת סיגה: /	מעוטה צניף וציץ	B	40,4
אימת מות תחרה ורב: [: /	אך קנאה דאגה ופחד	B	40,5
שינת לילה תשנה] [○: /	ועת נוחו על משכבו	B	
ומבין בחלמות: / ש: [	מעט לריק כרגע ישקוט	B	40,6
כשריד הנס[מפ]נ[י] רודף: /	מעט טע מחזון נפשו	B	
ומראו ○ [מנוח: /	[ע]ד עודך [בשנה הקיץ]	B	40,7
/ [	[עם כ]ל]	B	40,8
[	עם כל ב]שר	B*	
/ ים כאלה	] M		
שד ושבר רעה ומות: /	[ד]בר ודם חרחר וחרב	B	40,9
ובעבור תמוש כלה: /	על רשע נבראה רעה	B	40,10
ואשר ממרום אל מרום: /	כל מארץ אל ארץ ישוב	B	40,11

40,3 B (IXv:11): Am r. Rd. Tintenspuren, die aber zumindest auf den publizierten Fotos nicht mehr sicher lesbar sind. SMEND 1906a, 38, liest für מיושב am r. Rd. „Rand unlesbar“ (vgl. auch BEN-HAYYIM 1973, 42), und bemerkt zu לגבה „Rand unlesbar“.

40,3 B (IXv:11), l. Rd.: לבש / לובש.

40,4 B (IXv:12), l. Rd.: עד עוטה (unsicher). COWLEY/NEUBAUER 1897, 4, und LÉVI 1904, 48, lesen עד עושה. BEENTJES 2006, 69, liest [עד עוש]. SMEND 1906a, 38, und BEN-HAYYIM 1973, 42, lesen עד עש, MORLA 2012, 238, Anm. 4, sieht anscheinend nur [עד עוש] (= עושה). REYMOND/REY/JOOSTEN 2017, 105: עד.

40,4 B (IXv:12): Zur Lesung s. REYMOND/REY/JOOSTEN 2017.

40,5 B (IXv:13), l. Rd.: מות תחרה ורב: מ. (ות) תחר (רה) וריב.

40,5 B (IXv:14), r. Rd.: unleserlich.

40,5 B (IXv:14), l. Rd.: In der Lücke am Zeilenende ist nach der Randlesart דעת zu ergänzen.

40,6 B (IXv:15): Die Lesung ist unsicher. COWLEY/NEUBAUER 1897, 4, lesen לחוק, LÉVI 1904, 48, liest für SMEND 1906a, 38, לרוק. r. Rd.: לקח. Auch die Lesung der Marginalie am rechten Rand ist unsicher (vgl. PETERS 1902, 174–175). LÉVI 1904, 48, liest בח oder קח (so auch COWLEY/NEUBAUER 1897, 4. SMEND 1906a, 38, will לקח lesen).

40,8 B*: B (IXv:18) l. Rd. (senkrecht).

40,8 M (Kol I:23): Die Zuordnung zu Sir 40,8 ist nicht sicher. YADIN 1999, 171, liest hier [אש כלה] und ordnet es dem zweiten Halbvers von Sir 40,10 zu. Da die Kolumnen der Masadaprole für gewöhnlich 25 Zeilen haben und Kol. II:1 den Text von Sir 40,11 bietet, muss auch die Zuordnung von Kol. I:23 zu Sir 40,10 unsicher bleiben. Die hier gebotene Lesung folgt BEN-HAYYIM 1973, 42; BEENTJES 2006, 113, und MORLA 2012, 417, Anm. 2. REYMOND 2014, 339, transkribiert ל.. [] (vgl. auch die Umschrift von REYMOND auf www.bensira.org, allerdings ist dort auf den digitalen Photographien die betreffende Passage nicht abgebildet).

40,8 M Kol. II. [] ים כאלה.

40,9 B X recto. דבר.

40,10 B (Xr:2), l. Rd.: ובעבור תמוש כלה: (מוש) רעה: ובעבורו.

40,10 B (Xr:2), l. Rd. (schräg): ובשכרו; Lesung unsicher. Lesen auch LÉVI 1904, 48; SMEND 1906a, 39, und BEN-HAYYIM 1973, 42. COWLEY/NEUBAUER 1897, 6, und ABEGG 2019 lesen ובשכון (Sinn?).

40,11 B (Xr:3), l. Rd.: ויש (vgl. SMEND 1906b, 372); Vielleicht ist die Abkürzung יש an dieser Stelle mit Blick auf den ersten Halbvers aber auch ויש (וב) aufzulösen (vgl. PETERS 1902, 177).

- 40,3 B Von dem, der erhaben auf dem Thron sitzt,
bis zur Rückkehr zu Staub und Asche.
- 40,4 B Von dem, der Kopfbund und Diadem anlegt,
bis zu dem, der ein Leinenkleid anlegt:
- 40,5 B Nur Eifersucht, Besorgnis und Schrecken;
Angst vor dem Tod, Wut und Streit!
B Und zur Zeit, wenn er auf seinem Lager ausruht,
verändert der Schlaf des Nachts das Erkennen.
- 40,6 B Ein wenig, für Nichts, wie einen Augenblick kommt er zur
Ruhe,
und mitten aus seinen Träume heraus [wird er beständig
gestör]t.
B Ein wenig irrt er umher^(?) wegen der Vision seiner Seele,
wie der Flüchtling, der [vor dem] Verfolger [flieht],
- 40,7 B [B]is dass [er] – noch bist du [im Schlaf – erwacht ist],
und seine Furcht^(?) [...] ohne zu ruhen^(?).
- 40,8 B [Bei al]lem []
B* Bei allem F[leisch]
Auch bei []
M [] wie diese.
- 40,9 B [P]est und Blut, Fieber und Schwert,
Verwüstung und Zusammenbruch, Unheil und Tod.
- 40,10 B Wegen des Frevlers ist das Unheil geschaffen,
und deswegen trifft die Vernichtung ein.
- 40,11 B Alles, was aus der Erde kommt, kehrt zur Erde zurück,
und was aus der Höhe kommt, zur Höhe.

40,3 B: der ... sitzt] r. Rd. vielleicht: „*der sich* erhaben auf dem Thron *niederlässt*“ B: **erhaben**] wörtl.: „zur Höhe/Erhabenheit“ (oder als Inf. cstr. „um erhaben zu sein“); die zu לבנה gehörende Variante am r. Rd. ist nicht mehr lesbar. B: **zur Rückkehr zu**] l. Rd.: „*er sich bekleidet mit*“] „zu dem, der sich bekleidet mit“.

40,4 B: der ... anlegt] Die Variante am l. Rd. lässt sich nicht sicher rekonstruieren: „bis zu ...“.

40,5 B: Tod, Wut und Streit!] l. Rd.: „T(od), W(ut) und Streit!“ (= txt; l. Rd. scheint verdeutlichend die Schreibung ריב „Streit“ anstelle der Defektivschreibung רב zu haben). B: **seinem Lager**] Bemerkung am r. Rd. unleserlich. B: **das Erkennen**] ergänzt nach l. Rd.

40,6 für Nichts] vielleicht „für bestimmte Zeit“? (לחוק); r. Rd.: „*entrückt*“? (לקח); pass. Qal pt.sg.m. < לקח) **irrt er umher**] טע (txt) ist unverständlich; vielleicht ist es mit aram. טעה („umherirren“) in Zusammenhang zu bringen, oder es liegt ein Schreibfehler für נע vor (vgl. PETERS 1902, 175); auch eine Verschreibung von נוע (Inf. < נוע „Beben, Zittern“) zu טע ist denkbar: „Ein wenig Zittern vor der Vision der Seele“.

40,7 B: seine Furcht] מורא wäre Defektivschreibung für מורא „Furcht“ + Suff. 3. p.sg.m.; auch mögl. מרא „sein Aussehen“ (< מראה).

40,10 B: und deswegen trifft die Vernichtung ein] l. Rd.: „und *seinetwegen* t.(rifft) das Unheil ein.“ Zur Bedeutung „eintreffen“ für מוש, siehe RÜGER 1970b, 103–109. B: **und deswegen**] l. Rd. (schräg): „und als sein Lohn“ (Lesung unsicher).

40,11 B: und was] l. Rd.: Es ist nicht klar, wie die Abkürzung ויש am l. Rd. aufzulösen

/ [	כל מְ]	M
/ [	כל מִשְׁ]	M 40,12
/ ומאפיק אדיר בחזיו קולות:	מחול אל חול כנחל איתן	B 40,13
/ ת[	חיל מעוֹל]	M
/ כי פתאם לנצח יתם:	עם עם שאתו כפים יגילו	B 40,14
/ ם[	עם שאתו כפי]	M
/ כי שורש חנף אל שן סלע:	נוצר מחמס לא ינקה	B 40,15
/ נצר חמס לא יכה בו ושורש חנף ען שן צור:	B*	
/ שן צר	נצר חסם לא יכ]	M
/ מפני כל מטר נדעכו:	בקרדמות על גפת נחל	B 40,16
/ ל חציר נדעד	בקרמית על גפות נחל]	M
/ וצדקה לעד תכון:	וחסד לעולם לא ימוט	B 40,17
/ וצ[דקה לעד תכן	חסד כעד לא תכרת	M

חיל מחיל] B (Xr:4), r. Rd.: מחול אל חול 40,13.

ומאפיק] B (Xr:4), l. Rd.: וכאפיק.

עם שאתו] B (Xr:5), r. Rd.: עם עם שאתו 40,14.

40,15 B*: B (Xr:6), r. Rd. (senkrecht).

לפני] B (Xr:7), l. Rd.: מפני 40,16.

נדעכו] B (Xr:7), l. Rd.: נדעכו 40,16.

- M Alles, was aus[]].
 40,12 M Alles, was aus[]].
 40,13 B Von Sand zu Sand, wie ein stetig fließender Bach,
 und mehr als ein gewaltiger Wasserlauf bei einem Platzregen.
 M Reichtum aus Unrecht [ist wie ein stetig fließender Bach.
 Und wie ein gewaltiger Wasserlauf bei einem Platzreg]en.
 40,14 B Wenn er Felsen erhebt, jubeln sie.
 Dennoch versiegt er plötzlich für immer.
 M Wenn er Fe[ls]en ... versiegt]t []]
 40,15 B Was aus Gewalttat geschaffen wurde, bleibt nicht schuldlos,
 denn die Wurzel der Ruchlosigkeit ist auf steiniger Klippe.
 B* Der Spross der Gewalttat wird nicht darauf (sc. Wurzeln?)
 schlagen,
 und die Wurzel der Ruchlosigkeit weilt auf felsiger Klippe.
 M Der Spross der Gewalttat wird nicht [] felsiger Klippe.
 40,16 B Wie Äxte(?) an der Seite des Baches,
 wegen all des Regens sind sie vernichtet.
 M Wie Röhricht an den Seiten des Baches,
 [noch vor al]lem (anderen) Gras wird er vernichtet.
 40,17 B Aber Treue wird in Ewigkeit nicht wanken
 und Gerechtigkeit in Zukunft Bestand haben.
 M Treue wird in Ewigkeit nicht ausgelöscht
 und Gerechtigkeit in Zukunft Bestand haben.

ist: וישב (vgl. SMEND 1906b, 372): „Alles ... kehrt zurück, und der Redliche/Fromme aus der Höhe zur Höhe“; Löst man die Abkürzung in Analogie zum ersten Stichos mit וישב auf (vgl. PETERS 1902, 177), wäre V. 11 folgendermaßen zu übersetzen: „Alles kehrt aus der Erde zur Erde zurück und es kehrt aus der Höhe zur Höhe zurück.“ (Vgl. Pred 12,6–7; Ps 146,4).

40,13 B: Von Sand zu Sand] r. Rd. „Vermögen kommt aus Vermögen“ (Sowohl B txt als auch B* r. Rd. sind im Vergleich zu M als Textfehler zu werten). **B: und mehr als ein gewaltiger Wasserlauf**] l. Rd.: „und wie ein gewaltiger Wasserlauf; **B: und mehr als ein gewaltiger Wasserlauf beim Platzregen**] Vor dem Hintergrund des Bildes eines gemächlich perennierenden Baches wäre auch folgende Übersetzung möglich: „und aus einem Wasserlauf wird ein gewaltiger (sc. Wasserlauf) bei einem Platzregen.“

40,14 B: Wenn er Felsen erhebt] txt hat עם עס שאתו; r. Rd. korrigiert die Dittographie: עם שאתו. **B: Wenn er Felsen erhebt, jubeln sie**] eine wörtliche Übersetzung des sicherlich korrupten Textes lautet: „mit seinem die Felsen Anheben, jubeln sie (Qal Impf. 3. p. pl. m. <גיל>“. Mit Blick auf den folgenden Halbvers ließe sich der Inf. cstr. <נשא> vielleicht auch auf das Anschwellen des Flusses beziehen und die Verbform גילו wäre dann mit der Wurzel גל („rollen“) in Zusammenhang zu bringen, sodass der Vers etwa folgenden Sinn hätte: „Bei seinem Anschwellen rollen Felsen daher.“ Sollte tatsächlich גילו Pleneschreibung für גילו? (Qal Impf. 3. p. pl. m. vgl. BAUER/LEANDER 1922, §58e) sein, müsste man jedoch für den Qal von גל eine sonst nicht belegte intransitive Bedeutung „daherrollen“ annehmen.

40,16 B: Äxte] קרדמות ist wohl Textfehler für קרמית („Röhricht“; vgl. M). **B: wegen**] l. Rd.: „vor“ **B: sind sie vernichtet**] l. Rd.: „ist sie vernichtet“ (נדכעה, Nif. Perf. 3. p. sg. f. <דכע> bleibt ohne passendes Subjekt).

ומשניהם מוצא אוצר: /	B 40,18	חיי יין ושכר ימתקו
ומשניהם מצא] / [	M	חיי יתר שכר ימתקו
ומשניהם מוצא חכמה: /	B 40,19	ילד ועיר יעמידו שם
ומשניהם אשה נחשקת /	B	שגר ונטע יפריחו שם
ומשניהם מצ] / [	M	ילד ו[ידו שם
ו[מ]ש[ניהם חשקת /	M	[] או שאר
ומשניהם אהבת דודים: /	B 40,20	י[]ן ושכר יעליצו לב
דו[די]ם / [	M	[]
ומשניהם לשון ברה: /	B 40,21	חל[י]ל ונבל יעריבו שיר
ומשניהם צמחי שדה: /	B 40,22	ח[]ויו] פי יחמידו עין
ומשניהם אשה משכלת: /	B 40,23	[אוהב וחבר ב]עת ינהגו
ומשניהם צדק מצלת: /	B 40,24	אחי] ° בעת צרה
ומש[] / [	B 40,25	זהב וכסף] ל[
ומשניהם [י]ראת אלהים: /	B 40,26	חיל וכח יגב[י] הו לב
ואין לבקש עמה מ[ש]ען: /	B	אין ביראת יי מחסור

40,18 יתר שכל B (Xr:9), r. Rd.: יין ושכר

40,18 סימה B (Xr:9), l. Rd.: אוצר

40,18 M (Kol. II:8), r. Rd.: Ein rechtwinkliges Zeichen, das an ein ד erinnert: ד- (Abschnittsmarkierung?).

40,21 וחליל B (Xr:13), r. Rd.: חל[י]ל

40,22 שדי: B (Xr:14), l. Rd.: שדה

40,24 צדקה B (Xr:16), l. Rd.: צדק

40,26 B (Xr:18), r. Rd. (senkrecht): Am r. Rd. finden sich drei Zeilen, die senkrecht zum Textkörper geschrieben sind:

כל ימי עני רעים בן סירא אומ' אף בליא /
 בשפל גגים גגו במרום הרים כרמו: /
 ממטר גגים לגגו מעפר כרמו לכרמים: /

Darunter, eingerückt und in kleinerer Schrift, findet sich folgende Erläuterung in persischer Sprache:

מי מאנד כו אין גא בינוסכתי אצל /
 בוד אילא כא קול מי גופת:

- 40,18 B Das Leben mit Wein und Rauschtrank ist süß,
aber besser als beides, wer einen Schatz findet.
M Das Leben mit Lohn im Überfluss ist süß,
aber besser als beides, wer [] findet.
- 40,19 B Kind und Stadt geben dem Namen Bestand,
aber besser als beides, wer Weisheit findet.
B Vieh- und Pflanzzucht lassen den Namen erblühen,
aber besser als beide eine anhängliche Frau.
M Kind und [] dem Namen Bestand,
aber besser als beides, w[er] fi]ndet.
M [] bring]en Fleisch,
aber [besser als be]id[es ist eine an]hängliche [Frau].
- 40,20 B Wein und Rauschtrank lassen das Herz jauchzen,
aber besser als beides die Liebe unter Freunden.
M [... Fre]und[en].
- 40,21 B Flöte und Harfe verschönern ein Lied,
aber besser als beides eine lautere Zunge.
- 40,22 B An[mut und Sch]önheit gefallen dem Auge,
aber besser als beides die Gewächse des Feldes.
- 40,23 B [Freund und Gefährte] geben [bei]zeiten Geleit,
aber besser als beide eine verständige Frau.
- 40,24 B Brüd[er und Helfer sind da] zur Zeit der Not,
aber besser als beide errettet Gerechtigkeit.
- 40,25 B Gold und Silber [geben dem Fuß] [],
aber besser als bei[des].
- 40,26 B Stärke und Kraft machen das Herz erhaben,
aber besser als beides die Gottesfurcht.
B Bei der Furcht Jahwes gibt es keinen Mangel,
und mit ihr muss man nach keiner St[üt]ze mehr suchen.

40,18 B: Wein und Rauschtrank | r. Rd.: „Überfluss an Einsicht“. **B: einen Schatz** | l. Rd.: „etwas Gehortetes“.

40,19 M: Fleisch שֶׁחַר ließe sich mit Blick auf den Inhalt des in B überlieferten zweiten Stichos hier vielleicht i. S.v. „Blutsverwandtschaft“ verstehen und ebensogut allgemein i. S.v. „Nahrung“.

40,21 B: Flöte | r. Rd.: „Und Flöte“.

40,22 B: des Feldes | l. Rd.: „des Feldes“ (שָׂדֶה ist poetische Form für txt: שדה).

40,24 B: Gerechtigkeit | l. Rd.: „Gerechtigkeit“ (צְדָקָה statt txt: צֶדֶק; צְדָקָה bedeutet mhebr. „Mildtätigkeit, Almosen“, also tätige Gerechtigkeit).

40,26 B r. Rd. (senkrecht): „Alle Tage des Armen sind übel – Ben Sira s.(agt): ... auch in der Nacht! / Im niedersten der Dächer ist sein Dach und in der Höhe der Berge liegt sein Weinberg. / Vom Regen (anderer) Dächer (fällt es) auf sein Dach und vom Erdreich seines Weinbergs auf (andere) Weinberge.“ Im Talmud (bKetubot 110b) wird der Spruch Ben Sira zugeschrieben (vgl. SMEND 1906a, 40). Die darunter in persischer Sprache abgefasste Glosse bemerkt: „Es scheint, dass dies nicht in der ursprünglichen Handschrift stand, sondern dass es mündlich überliefert ist“ (Übersetzung von Friedrich Andreas, zitiert nach SMEND 1906a, 40).

וּמְשִׁיחֵם] / [	M
אֵין לְבַקֵּשׁ עֲמָה מִשְׁעָן /	M
וְכֵן כָּל כְּבוֹד חִפְתָּה: /	B 40,27 יִרְאֵת אֱלֹהִים כַּעֲדָן בִּרְכָה
וְעַל כָּל כָּבֹד] ד' חִפְתָּה /	M
טוֹב נֶאֱסָף מִמִּסְתּוֹלָל: /	B 40,28 מִנִּי חַיִּי מֵתָן אֶל תַּחֲיִי
טוֹב] שְׁף מִמְחֲצָף /	M
אֵין חַיִּיו לְמִנּוֹת חַיִּים: /	B 40,29 אִישׁ מִשְׁגִּיחַ עַל שְׁלַחַן זֶר
לְאִישׁ יוֹדֵעַ סוֹד מַעֲיִם: /	B מַעְגֵּל נֶפֶשׁ מִטַּעְמוֹ
מִנּוֹת חַיִּים /	M
לְאִישׁ] שׁ יוֹדֵעַ יִסּוֹר מַעֲיִם /	M
וּבִקְרָבוֹ תִּבְעֵר כְּמוֹ אֵשׁ: /	B 40,30 לְאִישׁ עוֹז נֶפֶשׁ תִּמְתִּיק שְׂאֵלָה
וְכַאֲשׁ תִּבְעֵר	M בְּפִי עוֹז] נֶפֶשׁ תַּ

בני B (Xv:3), r. Rd.: מני 40,28

מעגל נפשו B (Xv:5), r. Rd.: מעגל נפש 40,29

מטעמי זבד B (Xv:5), r. Rd.: מטעמו 40,29

יסור מזעים B (Xv:5), l. Rd.: סוד מעים 40,29

עז נפשות / תמתיק B (Xv:6), r. Rd.: עוז נפש תמתיק 40,30

כאש בוערת B (Xv:6), l. Rd.: תבער כמו אש 40,30

- M []beides[].
- M [und] mit ihr muss man nach keiner Stütze mehr suchen.
- 40,27 B Gottesfurcht ist wie ein gesegnetes Eden,
und so ist alle Herrlichkeit ihr Baldachin.
- M [Gottesfurcht ist wie ein gesegnetes Eden],
und über aller Herrlichkeit liegt ihr Baldachin.
- 40,28 B Das Schicksal eines auf Gaben angewiesenen Lebens lebe
nicht!
Besser versammelt werden (*i.e.* sterben) als sich frech
benehmen(?).
- M []
Besser versam[melt werden] (*i.e.* sterben) als
unverschämt sein.
- 40,29 B Der Mann, der auf einen fremden Tisch sehen muss,
sein Leben kann man nicht als Leben zählen.
- B Der eigene Lebenswandel gilt seinem (nächsten) Bissen.
Dem verständigen Mann ist es ein Geheimnis des Leibes.
- M [] Leben zählen.
- M [] wegen [],
[Dem] kundigen [Ma]nn bereitet es Leibschmerzen.
- 40,30 B Für einen gierigen Mann ist Bettelei süß,
aber in seinem Inneren brennt sie wie Feuer.
- M In einem gierigen Mund ist Be[ttelei süß,
aber in seinem Inneren brennt sie] wie Feuer.

40,27 B, M: **ihr Baldachin** חֲפָתָה ließe sich hier auch als Qal bzw. Pi. Perf. 3. p.sg.f. auffassen („sie hat bedeckt/beschützt“): „und so *hat sie* alle Herrlichkeit *beschützt*“ oder „und so *hält sie* alle Herrlichkeit *überdeckt*“.

40,28 B: **Das Schicksal** r. Rd.: „Mein Sohn“. מִי ersetzt בִּי (txt: Schreibfehler?); die Übersetzung es Stichos lautet dann: „*Mein Sohn, lebe nicht ein auf Gaben angewiesenes Leben* (wörtl.: ein Leben der Gabe)“ B: **sich frech benehmen**] Das Verständnis von מִסְתוֹלִל (Hitpo. <סלל) ist nicht ganz klar; vielleicht ist an aufdringliches Verhalten gedacht. PETERS (1902, 185) erwägt einen Zusammenhang (Schreibfehler?) mit der Wurzel שלל (Hitpo. „Beute machen“), was dann als aggressives Betteln zu deuten wäre.

40,29 B: **Der eigene Lebenswandel**] wörtl.: „Der Pfad der Seele“; r. Rd.: „*Sein eigener Lebenswandel*“ (wörtl.: Der Pfad seiner Seele); B: **seinem (nächsten) Bissen**] מִסְעָמו (txt): bhebr. begegnet מִסְעָם sonst nur als pl. מִסְעָמִים; r. Rd.: „*geschenkten Leckerbissen*“. B: **ein Geheimnis des Leibes**] סוֹד מַעִים (wörtl.: „Geheimnis der Eingeweide“); r. Rd.: „*eine erschütternde Züchtigung*.“ B: **Der eigene Lebenswandel gilt seinem (nächsten) Bissen**] Die Übersetzung versucht dem schwer verständlichen (und vermutlich korrupten) Text einen Sinn abzuringen. G (ἀλισγιῇσει ψυχὴν αὐτοῦ) scheint מַגְעִל (vgl. aram. גַּעַל Pa. „beschmutzen“) anstelle von מַעֲלֵל (txt) gelesen zu haben: „*Er beschmutzt seine Seele ...*“.

40,30 B: **gierigen**] עָז נֶפֶשׁ wörtl.: „mit Stärke an Begierde“; B: **Für einen gierigen Mann ist Bettelei süß**] r. Rd.: עָז נֶפֶשׁ תַּמְחִיק statt תַּחַת נֶפֶשׁ תַּמְחִיק: „Für einen *sehr* gierigen Mann ist Bettelei süß“ (עָז נֶפֶשׁ wörtl.: „stark an Begierden“).

לאיש שוקט על מכונתו: /	חיים למות מה מר יברך	B	41,1
ועוד בו חיל לקבל תענוג: /	איש שליו ומצליח בכל	B	
לאיש שקט על מכונתו /	הו[י] ל[]	M	
עוד בו כח לקבל תענוג /	[] שלו ומצליח בכל	M	
לאיש אונים וחסר עצמה: /	האח למות כי טוב חקיך	B	41,2
סרב ואבד תקוה: /	איש כושל ינקש בכל	B	
א[פ]ס המראה ואבד תקוה: /	איש כושל ונוקש בכל	B*	
אפס המראה ואבד תקוה: /	איש נוקש מושל בכל	B*	
אין אונים וחסר עצבה /	הע למות מה טוב ח[]	M	
אפס המרה ואבד תקוה /	איש כשל מִשֵׁ ב[]	M	

41,1 B (Xv:7), r. Rd.: הוי.

41,1 M (Kol. II:24), r. Rd.: Ein rechtwinkliges Zeichen, das an ein ד erinnert: ד־ (vgl. Sir 40,18), markiert den Beginn des folgenden Abschnitts.

41,2 B (Xv:9), r. Rd.: חוק / חוק / חוקו.

41,2 B (Xv:10), r. Rd.: ונוקש.

41,2 B*: B (Xv:10), l. Rd. (senkrecht, außen).

41,2 B*: B (Xv:10), l. Rd. (senkrecht, innen).

41,2 M Kol. III.

41,2 M (Kol. III:2): Rasur; oberhalb: ונוקש.

- 41,1 B Das Leben ist des Todes! Wie bitter „segnet“ er
den Mann, der Ruhe hat an seiner Stätte,
B den Mann, der ohne Sorge ist und in allem Erfolg hat
und in dem noch Stärke ist, Annehmlichkeit zu
empfangen.
M A[ch Tod! Wie bitter ist der Ge]danke an dich
für den Mann, der Ruhe hat an seiner Stätte,
M [den Mann], der ohne Sorge ist und in allem Erfolg hat,
in dem noch Kraft ist, Annehmlichkeit zu empfangen.
41,2 B Ei Tod! Ja, gut ist dein Schicksal,
für den Mann, der zwar Vermögen hat, doch dem es an
Stärke mangelt,
B den Mann, der strauchelt, sich in allem verfängt,
der vergrämt ist und die Hoffnung verloren hat.
B* den Mann, der strauchelt und sich in allem verfängt,
der nichts mehr sieht und seine Hoffnung verloren hat.
B* den Mann, der sich verfängt als einer, der alles beherrscht,
der nichts mehr sieht und seine Hoffnung verloren hat.
M O Tod! Wie gut ist d[ein] Sch[icksal]]
für den Mann, der kein Vermögen hat und dem es an
Kraft mangelt,
M den Mann, der strauchelt, {Rasur} und sich in [allem]
verfängt,
der sich nicht mehr auflehnt und die Hoffnung verloren
hat.

41,1 B: Das Leben] r. Rd. hat *הוי* („Wehe“) statt *חיים* (txt): „Wehe dem Tod!“ B: „segnet“] *ברך* kann auch euphemistisch „fluchen“ bedeuten (vgl. 1 Kön 21,10.13; Hi 1,5.11; 2,5.9), jedoch wird *ברך* (Pi.) im Regelfall mit dem Akk. konstruiert. Sofern man *ל* wie im Aramäischen als n.acc. interpretieren möchte, ließe sich txt übersetzen als: „Wie bitter verflucht er den Mann, der ...“; wahrscheinlicher ist jedoch ein Schreibfehler für *זכרך* (vgl. M; G, La).

42,2 B: dein Schicksal] Die Schreibung *חקיד* lässt sich mit PETERS (1902, 187) als Reflex einer Pausalbetonung deuten. Zu *חקיד* finden sich am r. Rd. untereinander drei Varianten: (1) *חוק*: „Wie bitter ist das Schicksal ...“; (2) *חוק*: „Wie bitter ist die Macht ...“; (3) *חוקו*: „Wie bitter ist sein Schicksal ...“. B: *sich ... verfängt*] r. Rd.: „und der sich in allem verfängt“ (נוקש, Nif. pt.sg.m. < יקש). B*: *als einer, der ... beherrscht*] *מושל* (txt) ergibt im Kontext kaum Sinn. Man wird von einem Schreibfehler für *בושל* ausgehen müssen: „der sich verfängt, der über alles strauchelt“. B*: *der nichts mehr sieht*] wörtl.: „das Sehen ist nicht mehr vorhanden“; *מראה* kann sowohl das Sehen als auch das Aussehen bezeichnen, wodurch auch folgende Übersetzung möglich wäre: „dessen Aussehen dahin ist und seine Hoffnung hat er verloren“. M: *und sich ... verfängt*] *נוקש* ist oberhalb der Rasur *מש* („als einer, der ... beherrscht“) vgl. B*) geschrieben. M: *auflehnt*] *המרה* lässt sich hier als Hif. Inf.abs. < *מרה* (widerspessig sein, trotzen“) interpretieren (vgl. auch *ואבוד*, das ebenfalls als Inf. zu deuten ist). *ואבוד תקוה* *אפס* lautet wörtl. übersetzt: „Da ist kein Aufbegehren mehr und ein Zugrundegehen der Hoffnung“.

זכור כי ראשנים אחרנים עמד: /	אל תפחד ממות חוקיד	B	41,3
זכר קדמון ואחרון עמד	אל תפחד ממות חקד	M	
ומה תמאס בתורת עלי[ו]: /	זה חלק כל בשר מאל	B	41,4
איש תוכחות בש[או]ל חיים: /	לאֵלף שנים מאה ועשר	B	
[°בת] [עליו]ז] /	זה קץ כל[ה]	M	
/ [	לעשר מאה ואלף שנים]	M	
ונכד אויל במגו[רי רש]ע: /	נין נמאס דבר רעים	B	41,5
/ שע[	נין נמאס ת[°ות רעים]	M	
ורש[°°° ה:] /	מבן עול ממשלת רע	B	41,6
[תמי]ד[חרפה /	M []ל תאבד ממש[ל]ה]	M	
כי בגללו[° °:] /	אב רשע יקוב ילד	B	41,7
/ [גללו היו בו]	א[ב] [יקב ילד]	M	
[ע]ליון: /	B אויל[°°]	B	41,8
[עזבי תורת עליון]	M ה[וי] [אנשי עו]ל]	M	

41,4 B (Xv:13), l. Rd.: אין. איש

41,5 B (Xv:14), r. Rd.: כן נמאס ; כי / כן נמאס ; aus der Notation im Manuskript geht nicht hervor, ob das oberhalb von כן geschriebene כי eine Alternative angibt (d.h. neben נמאס כן als Variante auch כי נמאס gelesen werden soll), oder ob damit die Lesart נמאס כי angezeigt werden soll.

41,5 B (Xv:14), r. Rd.: דבת ערים.

41,5 B (Xv:14): ערים (in kleinerer Schrift oberhalb von רעים).

41,6 B (Xv:15), r. Rd.: מבין עול.

41,6 B (Xv:14), r. Rd. (schräg): רישם; es ist unsicher, auf welches Wort sich die Randlesart bezieht. [ורש] Vom ש ist nur der rechte Teil erhalten. G, La, Syr haben offenbar זרעו gelesen. Die Zeichenfolge ורש kann jedoch leicht zu זרעו verschrieben werden.

- 41,3 B Fürchte dich nicht vor dem Tod, deinem Schicksal,
Denke daran, dass die Vorfahren und die Nachfahren
mit dir sind.
M Fürchte dich nicht vor dem Tod, deinem Schicksal.
Denke daran: Die Vorfahren und die Nachfahren sind
mit dir.
- 41,4 B Dies ist, was allem Fleisch von Gott her zugeteilt ist,
und was willst du dich auflehnen gegen die Tora des
Höchsten?
B Für tausend Jahre, hundert oder zehn:
Hat jemand Einwände in der Scheol gegen die Lebenszeit?
M Dies ist das Ende von allem [
] gegen das Ge[setz des] Höchsten?
M Für zehn, hundert oder tausend Jahre:[
]
- 41,5 B Eine verachtete Nachkommenschaft ist das Wort der
Übeltäter.
Und ein törichter Abkömmling [... Bos]heit.
M Eine verachtete Nachkommenschaft sind die Ge[schlecht]er
der Übeltäter,
[Bos]heit.
- 41,6 B Durch einen ruchlosen Sohn entsteht eine Herrschaft des
Bösen.
und Ar[mut^(?)].
M [Durch einen ruchlosen Sohn] geht die Herrschaft zugrunde.
[] beständ[ig] Schande.
- 41,7 B Den frevlerischen Vater verwünscht das Kind,
denn um seinetwillen [erfahren sie Verachtung].
M [Den frevlerischen Vater] verwünscht das Kind,
[denn um] seinetwillen erfahren sie Verachtung.
- 41,8 B Wehe, [
Hö]chsten.
M [Wehe], ihr Männer des Unre[chts],
die ihr die Tora des Höchsten vergesst.

41,3 B: deinem Schicksal חוקיך ist wiederum nicht als pl. sondern als sg. (Pausalform!) zu deuten (vgl. oben zu 41,2).

41,4 B: Hat jemand] l. Rd.: „Es gibt keine“.

41,5 B: Eine verachtete Nachkommenschaft] Die Randlesarten am r. Rd. lassen mehrere Deutungen zu (vgl. Anm. zum Text): (1) בן נמאס „So verachtet ...“; (2) כי נמאס „Ja, verachtet ...“; (3) כי בן נמאס „Ja, so verachtet ...“. B: das Wort] דבר ist vielleicht Schreibfehler für דור („Generation“), vgl. M. B: das Wort der Übeltäter] r. Rd.: „das üble Gerede in den Städten“. B: der Übeltäter] Oberhalb von רעים in kleinerer Schrift ערים: „der Städte“.

41,6 B: Durch einen ruchlosen Sohn] r. Rd.: „Vom Unbeschnittensein aus ...“ B: und Ar[mut] r. Rd. (schräg): „Ihre Armut“. Es ist nicht eindeutig, auf welches Wort die Randlesart zu beziehen ist. Möglicherweise ist [ורשן] (txt) Schreibfehler für ורען („seine Nachkommen“), vgl. G, La, Syr.

ו[אם] תולידו לאנחה: /	41,9 B	אם תפרחו] ע[ל ידי אסון
ו[אם] מולידו לאנחה: /	B'	אם תפרו על יד אסון /
ו[אם] תמותו לקללה: /	B	אם תכשלו לשמחת עולם
ו[אם] תולידו לאנחה /	M	[ל] []
ו[אם] תמותו לקללה /	M	[] [] שמתת עם
כן חנף מתהו א' תהו: /	B 41,10	כל מאפס אל אפס ישוב
כן חנף מתהו אל תהו /	M	[] אפס אל אפס ישוב
אך שם חסד לא יכרת: /	B 41,11	הבל אדם בגויתו
[שם] חסד ללא יכרת /	M	הב[ל] []
מאלפי אוצרות חכמה: /	B 41,12	פחד על שם כי הוא ילוד
מאלפי [] חמדה /	M	[פ]חד על שם כי הוא ילוד
וטובת שם ימי אין מספר: /	B 41,13	טובת חי ימי מספר
וטובת [] אין מספר /	M	[ט]ובת חי מְסַפֵּר ימים

תפרו: B (Xv:18), r. Rd.: תפרחו 41,9

41,9 B': B (Xv:18), l. Rd. (senkrecht).

41,9 B XI recto. [אם]

41,9 B (XIr:1), l. Rd.: לקללה: []

41,10 B (XIr:2), r. Rd.: כל מאפס אל אפס [vom a der Abkürzung ist nur die rechte Hälfte ausgeschrieben, es fehlt der linke Fuß.] r. Rd. (senkrecht): כל מאונים

א' אונים

בן: B (XIr:2), l. Rd.: []

בני. B (XIr:3), r. Rd.: [אדם] 41,11

סומות: B (XIr:4), l. Rd. (schräg): [אוצרות] 41,12

חמדה: B (XIr:4), l. Rd.: [] 41,12

טוב חי / מספר ימים: B (XIr:5), r. Rd. (schräg): [טובת חי ימי מספר] 41,13

וטוב: B (XIr:5), l. Rd.: [וטובת] 41,13

- 41,9 B Wenn ihr sprosst, dann zuhanden des Kammers,
 und [wenn] ihr (Nachkommen) zeugt, dann zum Jammer.
 B* Wenn ihr euch vermehrt, dann zuhanden des Kammers,
 und wenn einer ihn zeugt, dann zum Jammer.
 B Wenn ihr strauchelt, dann zur ewigen Freude,
 und wenn ihr sterbt, dann zum Fluch.
 M []
 und wenn ihr (Nachkommen) zeugt, dann zum Jammer.
 M [] zur] Freude des Volkes,
 und wenn ihr sterbt, dann zum Fluch.
- 41,10 B Alles, was aus Nichts kommt, kehrt ins Nichts zurück:
 so der Gottlose aus der Leere (*Tohu*) in die Leere (*Tohu*).
 M [Alles,] was aus Nichts kommt, kehrt ins Nichts zurück:
 so der Gottlose aus der Leere (*Tohu*) in die Leere (*Tohu*).
- 41,11 B Nichtigkeit ist der Mensch mit seinem Leib,
 doch ein frommer Name wird nicht ausgelöscht.
 M Nicht[igkeit] ihrem[],
 [] ein frommer Name kann nicht ausgelöscht werden.
- 41,12 B Fürchte um deinen Namen, denn er hängt dir an,
 länger als tausende Schätze der Weisheit.
 M [F]ürchte um deinen Namen, denn er hängt dir an,
 länger als tausende begehrenswerte [].
- 41,13 B Das Gut, das der Lebendige hat, währt Tage, die gezählt sind,
 aber das Gut des Namens zahllose Tage.
 M [Das G]ut, das der Lebendige hat, währt eine Anzahl von
 Tagen,
 aber das Gut des Namens zahllose Tage.

41,9 B: ihr sprosst] r. Rd.: „ihr fruchtbar seid“ (vgl. M). B: zum Fluch] l. Rd.: „in Bezug auf ihren Fluch“; Das Suffix 3. p.sg.f. ließe sich auf die „Tora des Höchsten“ (תורת עליון; vgl. V. 8 M) beziehen (vgl. Dtn 27).

41,10 B: Alles was aus Nichts kommt ... ins Nichts] r. Rd.: „Alles was aus ihrer Untat kommt, kehrt zu ihrer Untat zurück“; r. Rd. (senkrecht): „Alles was aus Untaten kommt, kehrt zu Untaten zurück.“ B: so] l. Rd. ersetzt כן durch בן, das damit zum n.regens einer Cstr.-Verbindung wird: „Der Sohn des Gottlosen ...“:

41,11 B: der Mensch] r. Rd. fügt בני vor אדם ein, was zwei Interpretationen zulässt: (1) als eingeschobene Anrede: „Nichtigkeit, mein Sohn!, ist der Mensch ...“, oder (2) als n.regens einer Cstr.-Verbindung: „Nichtigkeit sind die Menschenkinder ...“, was sich allerdings mit dem Suff. 3. p.sg.m. von גִּירוֹת stößt (vgl. aber das in M noch erhaltene Suff. 3. p.pl.m.).

41,12 B: Schätze] l. Rd. (schräg): „gehörtete Dinge“ i.S.v. „Schätze“; B: der Weisheit] l. Rd.: „an Begehrenswertem“. B: Schätze der Weisheit] unter Berücksichtigung beider Randlesarten: „begehrenswerte Schätze“ (wörtl.: „Schätze an Begehrenswertem“; שמוות fasse ich dabei als Synonym zu אוצרות auf).

41,13 B: Das Gut, das der Lebendige hat, währt Tage, die gezählt sind] r. Rd. (schräg): „Das Gut, das der Lebendige hat, währt eine Anzahl von Tagen“ (vgl. M). B: aber das Gut] l. Rd.: „aber das Gut“ (טובה st.cstr. f.sg. für txt: טוב m.).

	(c) מה תועלה בשתיהם: /	(b) חכמה טמונה ואוצר מוסתר	B 41,14
	(c) מה תעלה בשתיהם /	(b) [ח]כמה טמונה ושימה מסתרת	M
	/ מאיש מצפין חכמתו:	טוב איש מצפין אולתו	B 41,15
	/ מאיש מצפן חכמתו /	טוב איש מטמ[ן] אולתו	M
	/ [[(e) מוסר בשת:]]	(d') מוֹסֵר בְּשֵׁת שֵׁם]]	B 41,14
	(a) 41,16 והכלמו על משפטי: /	(a) מוסר בשת שמעו בנים	B
	(c) ולא כל הכלם נבחר: /	(b) לא כל בשת נאה לשמר	B
	(c) ולא כל הכלם נבחר.	(b) לא כל בושת נאה לשמור /	C
	(a) 41,16 [וה]כלמו על משפטי /	(a) מוסר בשת שמעו בנים	M 41,14
	(c) ולא כל הכלם נבחר /	(b) לא כל בשת נאווה לבוש	M
	/ מנשיא יושב אל כחש: /	B 41,17 בוש מאב ואם אל זנות	B
	/ מנשיא ושר על כחש /	M בוש מאב ואם על פחו	M
	(b) מעדה ועם על פשע: /	(a) B 41,18 מאדון וגברת על שקר	B

41,14b] ואוצר מוסתר B (XIr:6), r. Rd.: מסותרת / וסימה.

41,14c] תועלה B (XIr:6), l. Rd.: תעלה.

41,14c] M (Kol. III:16): Das *ש* ist oberhalb der Zeile nachgetragen.

41,15] מאיש B (XIr:7), l. Rd. מאדון.

41,15] מצפין B (XIr:7), l. Rd. (schräg): יִטְמִין^(?). Es scheint, als hätte der Schreiber ein יִטְמִין nachträglich zu יִטְמִין korrigiert und schließlich durchgestrichen.

41,14] מוֹסֵר בְּשֵׁת שֵׁם B (XIr:8): Der Schreiber hat hier bereits mit Sir 41,14a begonnen, dann aber den Versanfang getilgt und stattdessen in der Mitte der Zeile als Überschrift geschrieben.

41,16] משפטו B (XIr:9), l. Rd.: משפטו.

41,16 C (Iv:2–3). C enthält nur die Stichen 16b und 16c (nach 3,22 und vor 4,21).

41,17] אל זנות B (XIr:11), r. Rd.: על פחו.

41,17] יושב אל B (XIr:11), l. Rd.: יושב על.

- 41,14 B (b) Verborgene Weisheit und ein versteckter Schatz:
 B (c) Was ist der Nutzen von beiden?
 M (b) Verborgene [Wei]sheit und ein versteckter Hort:
 M (c) Was ist der Nutzen von beiden?
- 41,15 B Besser ein Mann, der seine Dummheit verbirgt,
 als ein Mann, der seine Weisheit verbirgt.
 M Besser ein Mensch, der seine Dummheit vergräbt,
 als ein Mensch der seine Weisheit verbirgt.
- 41,14 B (d') ~~Die Unterweisung in der Scham hört~~
 (e') [] UNTERWEISUNG IN DER SCHAM []
 B (a) Unterweisung in der Scham hört, ihr Söhne,
 41,16 B (a) und zeigt Schamhaftigkeit ob meiner Rechtsvorschriften.
 B (b) Nicht jede Scham ist es wert zu beachten,
 (c) und nicht jedes Schämen ist erwählenswert.
 C (b) Nicht jede Scham ist es wert zu beachten,
 (c) und nicht jedes Schämen ist erwählenswert.
- 41,14 M (a) Unterweisung in der Scham hört, ihr Söhne,
 41,16 M (a) [und z]eigt Schamhaftigkeit ob meiner
 Rechtsvorschriften.
 M (b) Nicht jede Scham ist es wert, sich ihrer zu schämen,
 (c) und nicht jedes Schämen ist erwählenswert.
- 41,17 B Schäme dich vor Vater und Mutter wegen Hurerei,
 vor dem Fürsten der Einwohnerschaft wegen Falschheit.
 M Schäme dich vor Vater und Mutter wegen Anmaßung,
 vor dem Fürsten und Oberen wegen Falschheit.
- 41,18 B (a) Vor dem Herrn und der Herrin wegen Lüge,
 (b) vor der Gemeinde und dem Volk wegen eines
 Vergehens.

41,14b B: und ein versteckter Schatz] r. Rd.: „und ein versteckter Hort“ (וְסִימָה מְסוּתֶרֶת) für txt: וְהוֹצֵר מוֹסָתֵר; vgl. M: מְסוּתֶרֶת (וְסִימָה מְסוּתֶרֶת). **41,14c: B: der Nutzen**] l. Rd. „Nutzen“ (תְּנוּעָה) ist Defektivschreibung für txt: תְּנוּעָה, vgl. M).

41,15 B: als ein Mann] l. Rd.: „als ein Herr“. **B: der seine Weisheit verbirgt**] l. Rd. (schräg) hat als durchgestrichene Lesart יִטְמִין: „der seine Weisheit vergräbt“. (יִטְמִין wurde vermutlich aus יִטְסִין korrigiert dann aber durch Streichung entwertet).

41,16 B: meiner Rechtsvorschriften] möglich wäre auch: „meiner Rechtsvorschrift (sg.)“, l. Rd.: „seiner Rechtsvorschrift“.

41,17 B: wegen Hurerei] r. Rd.: „wegen Anmaßung“ (vgl. M); **B: der Einwohnerschaft wegen**] l. Rd.: „und Oberen wegen“ (vgl. M). יֵשֶׁב (Qal pt.sg.m. < יָשָׁב) fasse ich hier kollektiv i.S.v. „Einwohnerschaft“ auf; möglich wäre auch folgende Übersetzung: „vor dem Fürsten, der da sitzt (sc. auf seinem Thron), ...“.

(b) מעדם ועם [ע]ל[פ]שע /	(a) מאדון וגבר[ת] על קשר M
/ 41,19 (a) וממקום תגור על זר:	(c) מחבר ורע על מעל B
/ 41,19 (a) ממקום תגור על יד	(c) משותף ורע על מעל M 41,18
/ (c) ממטה אציל אל לחם:	(b) מ[ה]פר אלה וברית B
/ (c) וממטה אציל על לחם	(b) מהפר אלה וברית M
/ 41,21 (a) מהשב אפי רעד:	(d) ממ[נע]מת[ת]שאלה B
/ 41,21 (a) מי השע פִי רעיד:	(d) ממנע מתת שאלה B* 41,19
/ 41,21 (a) ומהשיב את פני שארד	(d) ממנע[ע]מתת שאלה M 41,19
/ 41,20 (a) משאול שלום מחריש:	(b) מהש[בית]מ[חלקות]מנה B
/ 41,20 (a) משאול שלום / התחרישו	(b) מחשבות מחלקות מנה B* 41,21

41,18 מעדם] M (Kol. III:21): Das ם ist wohl als Schreibfehler (*Parablepsis*) zu werten; lies: מעדה (vgl. B).

41,18 מחבר] B (XIr:13), r. Rd.: ממקום / משותף.

41,19 ונגיד על יד:] B (XIr:13), l. Rd.: תגור על זר:

41,19 וברית] M (Kol. III:23): Das ם ist oberhalb der Zeile nachgetragen.

41,19 מהשב אפי] B (XIr:15), l. Rd.: מי השע פי.

41,19 B*: B (Xr:14), r. Rd. (senkrecht, innen).

41,20a משאול] B (XIr:16), l. Rd.: משואל.

41,20a מהחריש] B (XIr:16): Oberhalb des ך ist ein ה geschrieben: > מהחריש^(?).

41,21b/20a B*: B (Xr:14), r. Rd. (senkrecht, außen).

- M (a) Vor dem Herrn und der Herrin wegen Verschwörung,
 (b) vor der Gemeinde und dem Volk wegen eines Vergehens.
- B (c) Vor dem Gefährten und dem Freund wegen Verrats
- 41,19 B (a) und vor dem Ort, an dem du dich aufhältst, wegen eines Fremden.
- 41,18 M (c) Vor dem Partner und dem Freund wegen Verrats
- 41,19 M (a) und vor dem Ort, an dem du dich aufhältst, wegen Diebstahls(?).
- B (b) Davor, Eid und Bund zu brechen,
- B (c) vor einem, der das Ellenbogengelenk nach Brot ausstreckt,
- M (b) Davor, Eid und Bund zu brechen,
- M (c) und vor demjenigen, der das Ellenbogengelenk ausstreckt wegen Brot,
- B (d) Davor, eine erbetene Ga[be] zu verwei[ern],
- 41,21 B (a) davor, das Angesicht deines Freundes abzuweisen.
- 41,19 B* (d) Davor, eine erbetene Gabe zu verweigern
- 41,21 B* (a) davor, deinem Freund den Mund zu verkleben.
- 41,19 M (d) Davor, eine erbetene Gabe zu verweig[ern]
- 41,21 M (a) und das Antlitz deines Blutsverwandten abzuweisen.
- B (b) Davor, die Rationsverteilungen aufhören zu lassen,
- 41,20 B (a) davor, taub zu sein, wenn man begrüßt wird.
- 41,21 B* (b) Davor, die Rationsverteilungen (genau) zu berechnen.
- 41,20 B* (a) – Wenn man begrüßt wird: Stellt ihr euch dann etwa taub?

41,18b M: vor der Gemeinde] Die Übersetzung geht von einem Schreibfehler aus (s. Anm. zum hebr. Text). מעדם (txt) wäre mit „vor ihrem (sc. des Herrn und der Herrin) Zeugen“ zu übersetzen.

41,18c B: Vor dem Gefährten] r. Rd.: „Vor dem Partner“ (vgl. M); „Vor dem Ort“.

41,19a B: an dem du dich aufhältst, wegen eines Fremden] l. Rd.: „und dem Anführer wegen Diebstahls“ (וגיד על יד) wörtl.: „und dem Anführer wegen der Hand“; **41,19a: M: wegen Diebstahls**] wörtl.: „wegen der Hand“.

41,21a B: davor, das Angesicht ... abzuweisen] l. Rd.: מי השע פי wird bei Gesenius (Ges¹⁸ s. v. שפע) als unverständlich bezeichnet. Ich gehe von einem Schreibfehler mit falscher Worttrennung aus, sodass מיהשע פי (Hif. Inf. cstr. + Präp. מן mit י als Pleneschreibung!) zu lesen ist: „davor, deinem Freund den Mund zu verkleben“ (= B*). **41,21a: B*: davor, deinem Freund den Mund zu verkleben**] : מי השע פי רעיד; (B XIr:14, senkrecht). Ich gehe von einem Schreibfehler mit falscher Worttrennung aus, lies: : מיהשע פי רעיד; (vgl. auch B XIr:15, l. Rd.).

41,20a B: wenn man begrüßt wird] l. Rd.: „wenn einer grüßt“ (משואל = Qal pt. akt. sg. m. + Präp. מן). **B: davor, taub zu sein, wenn man begrüßt wird**] (txt) ließe sich auch folgendermaßen übersetzen: „davor, von einem Tauben einen Gruß zu fordern.“ (משואל wäre dann Qal Inf. cstr. + Präp. מן; מחריש). **B: taub zu sein**] oberhalb von מחריש ist ein ה nachgetragen: מהחריש ist dann Hif. Inf. cstr. + Präp. מן. Die Präp. מן an Mesu'al (B* l. Rd.) ist dann i. S. v. „vor“ zu verstehen: „vor einem der grüßt, davor, taub zu sein“.

41,20	(a) ומשאל שלום החריש /	מִישׁוֹת מַחֲלִיקַת מִנָּה (b)	M	41,21
		מִהֵבִיט [אֵשׁ] זֶרָה (b)	B	
41,21	(c) ומהתבונן אל זרה /	מִהֵבִיט אֵ [(b)	M	
	ומהתקן] ל[]		B	41,22
	ומאחרי מתת אל תנאץ: /	מֵאוֹהֵב עַל דְּבָרֵי חֲרָפָה	B	
	ומהתקומם על יצעיה /	מִהֵתְעַשֶׂק ע[ם שפ] חָה לֶךְ	M	
	ומאחר מתת חרף /	מֵאוֹהֵב עַל דְּבָרֵי חֲסָד	M	
42,1	ומחסוף כל סוד עצה:] /	מִשְׁנוֹת דְּבַר תִּשְׁמַע	B	
	ומצא חן בעיני כל חי: /	וְהֵייתָ בּוֹשׁ בְּאַמֶּת	B	
	ואל תשא פנים וחטא: /	אֵךְ עַל אֱלֹהִים אֵל תְּבוּשׁ	B	
	ומחשף כל דבר עצה /	מִשְׁנוֹת דְּבַר תִּשְׁמַע	M	
	ומצא חן בעיני כל חי /	וְהֵייתָ בּוֹיֵשׁ בְּאַמֶּת	M	

41,20b אֵשׁ] B (XIr:17), r. Rd.: אֵשׁ; die Randbemerkung bestätigt die Ergänzung אֵשׁ in der Lücke.

41,22 [] רה: .] B (XIr:17), l. Rd.: [רה: .]

41,20b מִהֵבִיט] M Kol. IV.

41,22 דְּבָרֵי חֲרָפָה] B (XIr:18), r. Rd.: דְּבַר חֲסָד.

41,22 מֵתַת] B (XIr:18), l. Rd.: + שִׁאָּה (vgl. Sir 41,19).

42,1 מִשְׁנוֹת] B XI verso.

42,1 סֹד] B (XIV:1), l. Rd.: עַל סֹד. Die Lesung des ס ist unsicher.

42,1 אֵל] B (XIV:3), r. Rd.: אֵל.

- 41,21 M ^(b) Davor, bei der Rationsverteilung zu schweigen,
 41,20 M ^(a) davor, sich taub zu stellen, wenn einer grüßt.
 B ^(b) Davor, eine fremde Frau anzublicken,
 M ^(b) Davor, [] anzublicken
 41,21 M ^(c) und davor, Aufmerksamkeit auf eine Fremde zu richten.
 41,22 B und davor, sich []
 B Vor dem Freund wegen verunglimpfender Worte,
 und nach einer Gabe schimpfe nicht hinterher.
 M Davor, sich m[it einer Ma]gd, die dir gehört, einzulassen,
 und sich über ihrem Lager zu erheben.
 M Vor dem Freund wegen Schmähworten
 und davor, nach einer Gabe zu spotten.
- 42,1 B Davor, eine Sache, die du hörst, zu wiederholen,
 und davor, jedwedes Geheimnis einer Beratung zu
 enthüllen.
 B Dann wirst du wahrhaft schamhaft sein,
 und einer, der Gunst findet in den Augen alles Lebendigen.
 B Doch wegen dieser Dinge schäme dich nicht,
 und sei nicht parteiisch, sodass du dich deswegen
 versündigen würdest:
 M Davor, eine Sache, die du hörst, zu wiederholen
 und davor, jedwedes Wort einer Beratung zu enthüllen.
 M Dann wirst du wahrhaft schamhaft sein
 und einer, der Gunst findet in den Augen alles Lebendigen.

41,21b M: davor, ... zu schweigen מחשתי (Qal Inf. cstr. + Präp. מן > חשה „schweigen“) ist hier wohl i.S.v. „untätig sein“ zu verstehen (vgl. Jes 65,5). Möglich wäre auch, die Form als Pi. Inf. zu analysieren (als zweiter Beleg für ein Pi. von חשה neben Sir 35(32),20?). Dann wäre wörtl. zu übersetzen: „davor, die Rationsverteilung schweigen zu lassen“, was i.S.v. „die Rationsverteilung einstellen“ zu verstehen wäre.

41,22 B: l. Rd. hat bietet für das Zeilenende :ר[]. Der Versteil lässt sich entweder V. 21c (vgl. M) oder V. 22 zuordnen. M hat am Ende von V. 21c זרה („eine Fremde“). Mit Blick auf V. 22a (vgl. G und M) wäre für die Glosse am l. Rd. vielleicht [נערה] („Dienerin“) zu ergänzen. Wie die Lücke im Text zu ergänzen ist, muss unsicher bleiben. Verglichen mit M ist in B die Versfolge im Bereich 41,20b.21c.22ab durcheinandergeraten.

41,22 B: verunglimpfender Worte wörtl.: „Worten der Beschämung“; r. Rd.: „eines Schmähwortes“ (דבר חסד; vgl. M). **B: einer Gabe** l. Rd. „einer erbetenen Gabe“ (l. Rd. fügt ש an).

42,1 B, M: zu wiederholen oder: „zu verändern“. **B: Geheimnis** l. Rd. על סוד will keinen rechten Sinn ergeben. סוד ließe sich allenfalls als Aramaismus in der Bedeutung „untersuchen“ (vgl. Jastrow s.v. סוד) interpretieren, mit folgender Übersetzung: „und davor irgendetwas über die Untersuchung einer Beratung zu enthüllen“. Vielleicht liegt auch ein Schreibfehler für סוד vor: „und davor irgendetwas über das Geheimnis einer Beratung zu enthüllen.“ **B: wegen** r. Rd.: „hinsichtlich“ (Präp. על statt txt: על).

ואל תשא פנים וחטא /	M	[אך] על אלה אל תבוש
ועל מצדיק להצדיק רשע: /	B 42,2	על תורת עליון וחוק
ועל משפט להצדיק רשע /	M	על תורת עליון וחק
ועל מחלקות נחלה ויש: /	B 42,3	על חשבון חובר ואדון
ועל מחלקת נחלה ויש /	M	על חשבון שותף ודרך
ועל תמהות איפה ואבן: /	B 42,4	ועל שחק מאזנים ופּלס
ועל תמחי איפה ואבן /	M	על שחקי מזנים ופּלס
ועל ממהיר ממכר תגר: (a) 42,5	B	על מקנה בין רב למעט
ועל (a) 42,5 [ממחיר ממכר תגר /	M 42,4	על מקנה בין רב למעט] ט
ועבד רע וצלע מהלמת (c) /	M (b)	[על מוסר בנים הרב] ה
ומקום ידיים רפות תפתח: /	B 42,6	על אשה רעה חותם: חכם
ומ(קום) יד(ים) ר(פּוּת) תפתח: /	B ^c	ע(ל) אשה ר(עה) חותם

42,2 על] B (XIV:4), r. Rd.: אל.

42,2 משפט] B (XIV:4), l. Rd.: מצדיק.

42,3 חובר] B (XIV:5): vor ein durchgestrichenes. ב. r. Rd.: שותף.

42,3 ואדון] B (XIV:5): oberhalb von (ואדון).

42,3 ויש: B (XIV:5), l. Rd.: וישר.

42,4 ועל] B (XIV:6): ועל hat einen Circellus, doch die zugehörige Randbemerkung fehlt.

42,4 תמהות איפה ואבן: B (XIV:6), l. Rd.: אפה ואפה: תמורת / אפה ואפה.

42,4 חשבון] B (XIV:7), r. Rd.: מקנה.

42,5a ממהיר] B (XIV:7), l. Rd.: מוסר.

42,5b [על מוסר בנים הרב] ה M (Kol. IV:11): Ergänzung anhand der Rückübersetzung aus

G.

42,6 טפשה: B (XIV:8), r. Rd.: רעה.

42,6 B^c: B (XIV:8), r. Rd. (senkrecht).

- M [Doch] wegen dieser Dinge schäme dich nicht,
und sei nicht parteiisch, sodass du dich deswegen
versündigen würdest:
- 42,2 B Wegen der Tora des Höchsten und des Gesetzes
und gegen den, der einen freisprechen will, den Frevler
der Gerechtigkeit zuzuführen.
- M Wegen der Tora des Höchsten und des Gesetzes
und wegen des Urteils, um den Frevler der Gerechtigkeit
zuzuführen.
- 42,3 B Wegen einer Abrechnung mit einem Freund oder Herrn
und wegen der Aufteilung von Erbe und Besitz.
- M Wegen einer Abrechnung mit einem Verbündeten oder
Mitreisenden
und wegen der Verteilung von Erbe und Besitz.
- 42,4 B Und wegen des Abreibens der Waage und Handwaage
und wegen des Abwischens von Efa und Stein.
- M Wegen des Abreibens der Waage und Handwaage
und wegen des Abwischens von Efa und Stein.
- B Wegen des Erwerbs in großem oder geringem Ausmaß
- 42,5 B ^(a) und wegen *des Preises* bezüglich des von einem
Händler Verkauften.
- 42,4 M Wegen Erwerbs in großem oder geri[n]gem Ausmaß
- 42,5 M ^(a) und] wegen des Preises bezüglich des von einem
Händler Verkauften.
- M ^(b) [Wegen viel Erziehung der Söhne]
- M ^(c) und, einen bösen und hinkenden Diener betreffend:
Prügel!
- 42,6 B Wegen einer bösen Frau ein Siegel: weise!
Und solltest du einen Ort schlaffer Hände offen halten?
- B* Wegen einer b(ösen) Frau: ein Siegel,
Und solltest du einen Ort schlaffer Hände offen halten?

42,2 B: Wegen] r. Rd.: „hinsichtlich“ (Präp. אל statt txt: על). B: den, der einen freisprechen will] l. Rd. ersetzt מצדק durch משפט (=M; ועל ist in diesem Zusammenhang dann nicht mehr in adversativem Sinn zu verstehen). B, M: den Frevler der Gerechtigkeit zuzuführen] להצדיק (Hif. Inf.cstr. + Präp. ל > צדק) ist hier im allgemeinen Sinn von Gerechtigkeit verstanden, nicht als Freispruch gegenüber dem Übeltäter.

42,3 B: einem Freund] r. Rd.: „einem Verbündeten“ (vgl. M). B: oder Herrn] וזרח oberhalb von וצדק: „oder Wegbegleiter“. B: und Besitz] l. Rd.: „und dem gebührenden Anteil“.

42,4 B: Und wegen] ועל hat einen Circellus, aber eine Randbemerkung fehlt. B: des Abwischens von Efa und Stein] l. Rd.: „des Austausches von Efa für Efa“. B: des Erwerbs] r. Rd.: „der Abrechnung“ B: des Preises ממחיר (txt) ist Schreibfehler für מחיר (vgl. M); l. Rd.: „der Zurechtweisung“.

42,6 B: bösen] r. Rd.: „törichten“. einen Ort schlaffer Hände] i.e. einen schlecht be-

M	[על אשת ב] שת ^(?) חותם	ומקום ידיים רבות מפתח /
B 42,7	על מקום תפקד יד תספור	ומתת ולקח הכל בכתב: /
M	על מ[קום] תפקיד מספר	ש[ואה] ותת הכל בכתב /
B 42,8	על מוסר פותה וכסיל ושב וישיש ונוטל עצה בזנות:	
B	והיית זהיר באמת	ואיש צנוע לפני כל חי: /
M	על מ[וסר פ] ותה וכסיל	[ש] ב כושל ענה בזנות /
M	והיית זהיר באמת]	[ע לפני כל חי /
B 42,9	]]	unbeschriebene Zeile
B	בת לאב מטמנת שקר	דאגה תפריע [שנ]ה: /
B	בנעוריה פן תגור	ובבתוליה פן [○○○] /

42,7 מפקד יד / תחשוב B (XIv:9), r. Rd.: תפקד יד תספור.

42,7 ושואה ותתה B (XIv:9), l. Rd.: ומתת ולקח.

42,8 מרדות B (XIv:10), r. Rd.: מוסר.

42,8 ושב כושל / ועונה בזנות: B (XIv:10), l. Rd.: ושב וישיש ונוטל עצה בזנות.

42,8 ונוטל B (XIv:10) ושוי (unterhalb von ונוטל in kleinerer Schrift).

42,9 מטמן B (XIv:13), r. Rd.: מטמנת.

42,9 דאגה B (XIv:13), l. Rd.: דאגתה.

42,9 תגור B (XIv:14): Nach dem ך ist ein Buchstabe durchgestrichen (תגור korrigiert aus תגור^(?)).

- M [Für eine schänd]liche [Frau]: ein Siegel!
 und (für) einen Ort, wo viele Hände sind: einen Schlüssel!
- 42,7 B Über den Ort des (deiner) Hand zur Verwahrung
 Gegebenen sollst du Buch führen
 und (über) Ausgaben und Einnahmen: Alles in Schriftform!
- M Über den O[rt] des zur Verwahrung Gegebenen: ein
 Verzeichnis!
 Und (über) E[inkünfte] und Ausgänge: Alles in
 Schriftform!
- 42,8 B Wegen der Zurechtweisung des Einfältigen und Törichten
 und eines Greises und Alten und dessen, der Rat bei der
 Unzucht annimmt.
- B Dann wirst du wahrhaft vorsichtig sein
 und ein besonnener Mann vor allem Lebendigen.
- M Wegen der Zu[rechtweisung des Einfäl]tigen und des
 Törichten,
 des dahin stolpernden Alten, der sich mit Hurerei abgibt.
- M Dann wirst du wirklich vorsichtig sein
 [und ein beson]nener [Mann] vor allem Lebendigen.
- 42,9 B [unbeschriebene Zeile]
- B Eine Tochter ist für den Vater ein trügerischer Schatz.
 Die Sorge (sc. um sie) vertreibt [den Schlaf]:
- B In ihrer Jugend, dass sie nicht wohnen bleibt,
 und bei ihrer Jungfräulichkeit, dass sie nicht [...].

wachten Ort. **M:** [Für eine schänd]liche [Frau]: ein Siegel!] Ob ש[] im ersten Stichos zu ש[ב] zu ergänzen ist, muss unsicher bleiben. Möglich wäre es auch ש[] als von תבוש (42,1) abhängigen Inf. cstr. (< שית) aufzufassen und den ersten Halbvers dann folgendermaßen zu rekonstruieren: ש[] חתם (על אשה רעה): „(Schäme dich nicht ...) [auf eine böse Frau] ein Siegel zu setzen, (und an einen Ort, wo viele Hände sind, einen Schlüssel).“ Als weitere Möglichkeit ließe sich ש[] auch als Imp.sg.m. interpretieren: „[Auf eine böse Frau] setze ein Siegel (und an einen Ort, wo viele Hände sind, einen Schlüssel).“

42,7 B: des (deiner) Hand zur Verwahrung Gegebenen sollst du Buch führen] r. Rd.: „der (deiner) Hand anvertraut wurde, sollst du Rechnung führen“. **B: und (über) Ausgaben und Einnahmen]** l. Rd.: „Einkünfte und Ausgänge“ (vgl. M). שואה (< נשא) und תהה (< נתן) sind wohl als feminine Nominalbildungen zu deuten (vgl. SCHECHTER/TAYLOR 1899, 35). Der Kontext lässt Buchhaltungsterminologie erwarten.

42,8 B: der Zurechtweisung] r. Rd.: „des Tadels“. **B: und eines Greises und Alten und dessen, der Rat bei der Unzucht annimmt.]** l. Rd.: „und eines strachelnden Greises und dessen, der sich um Unzucht bemüht.“ **B: der ... annimmt]** unterhalb von נוטל in kleinerer Schrift: ושוֹי, „der bei der Unzucht um Rat bittet.“ Die Randbemerkung will entweder eine Erklärung der eigentümlichen Wendung עצה נוטל liefern oder die Aussage noch steigern.

42,9 B: Schatz] r. Rd.: „Schatz“ (מטמון statt תא: מטמנת; vgl. M) **B: Die Sorge]** l. Rd.: „die Sorge um sie“. **B: dass sie nicht wohnen bleibt]** oder: „... dass sie nicht herumhuret“ (für גור ist mhebr. auch die Bedeutung: „to have illegitimate intercourse“ belegt (vgl. JAS-

תפר] יד נומה /	M	בת לאב מטמון שק]
ובעליה פן ת] ה /	M	בנעוריה פן תמאס
ובבית ב]ע[ל]ה[ל]א ת[ו]ה: /	B 42,10	בבתוליה פן תפותה
ובבית א]יש]ה פן [תע]צר: /	B	בבית אביה פן תזנה
ו]בבית בע]לה] ל]א תנשה /	B*	בבית אביה פן]
ובב]ית] איש]ה] פ]ז] תעצר /	B*	בבתוליה פ]ז] תתפתה
ועל אישה] פן] תשטה /	M	בבתוליה פן תחל
ובעל]ה פן תע]צ]ר] /	M	בית אביה פן תזריע
פן תעש] שם סרה: /	B 42,11	בני על] בת עו]ל]ה] חזק מוס]
והושבתך בעדת שער: /	B	דבת עיר וקהלת עם
ובית מביט מבוא סביב: /	B	מקום תגור אל יהי אשנב
פ]ז] תע]ש] פ]ז] ש]מחה] לא]ויבים] /	B*	בני ע]ל] ב]ת] החזק משמר
והבשת / בעדת שער /	B*	דבת ע]יר] וק]הלת] ע]ם]

42,9 M (Kol. IV:16), r. Rd.: Der Beginn des Abschnitts wird durch ein rechtwinkliges Zeichen markiert, das an ein ך erinnert: ך (vgl. Sir 40,18; 41,1).

42,9 M (Kol. IV:16): Im Ms ist בִּשְׁ (viell. בִּשְׁת?) zu lesen, das ב ist deutlich größer geschrieben. Über dem ש noch Tintenspuren, die wohl als ת interpretiert werden müssen (zur Lesung vgl. REYMOND 2014, 333–334).

42,9 M (Kol. IV:17): Das ת ist oberhalb der Zeile nachgetragen.

42,10 B (XIV:15), r. Rd.: תתפתה.

42,10 B* (XIV:16), r. Rd.: פחזה (ל) פחזה (ל) (oberhalb von פן zwei Punkte (פ) und Circellus zwischen פן תזנה, ist vielleicht als erklärende Bemerkung zu פן תזנה zu verstehen (vgl. PETERS 1902, 199). אל ist dann Präposition i. S. v. על. SMEND 1906a, 43–44, löst die Abkürzung פחזה [שה] auf und nimmt das als Variante zu 42,11a.

42,10 B*: B (XIV:15), r. Rd. (senkrecht). B* hat die Teilverse in V. 10 in umgekehrter Reihenfolge.

42,10 B*: B (XIV:15), r. Rd. (senkrecht).

42,11 B (XIV:17), l. Rd.: סרה:.

42,11 B (XIV:18), l. Rd.: והובישתך.

42,11 B XII recto.

42,11 B (XIIr:1), r. Rd.: [ת]ש.

42,11 B*: B (XIV:15), r. Rd. (senkrecht, innen).

42,11 B*: B* (XIV:15), r. Rd. (senkrecht, innen): Die Lesung des ש als Abkürzung für שמחה ist unsicher. Möglich wäre auch מ (vgl. SMEND 1906a, 44, der darin aber einen Schreibfehler für שמחה = ש sieht).

42,11 B*: B (XIV:15), r. Rd. (senkrecht).

- M Eine Tochter ist für den Vater ein trüger[ischer] Schatz.
Die Sorge um sie unterb]richt den Schlummer.
- M In ihrer Jugend, dass sie nicht verschmäht werde,
und im Obergemach^(?), dass sie nicht [] werde.
- 42,10 B In ihrer Jungfräulichkeit, dass sie nicht verführt werde
und im Haus [ihres] E[he]manns nicht [...].
- B Im Haus ihres Vaters, dass sie nicht Unzucht treibe,
und im Haus ihres Ma[nn]es nicht [unfrucht]bar werde.
- B* Im Haus ihres Vaters, das[s sie nicht ...
und] im Haus i.(hres) M.(annes) n.(icht) vergessen werde.
- B* In ihrer Jungfräulichkeit, d.(ass) sie sich n.(icht) verführen
lasse,
und im H.aus i.(hres) Mannes, d.(ass) sie n.(icht)
unfruchtbar sei.
- M In ihrer Jungfräulichkeit, dass sie nicht entweiht werde,
und bei ihrem Mann, [dass] sie [nicht] fremdgehe.
- M Das Haus ihres Vaters betreffend, dass sie nicht schwanger
wird,
und ihren Ehemann betreffend, dass sie nicht
unfruchtbar ist.
- 42,11 B Mein Sohn, bei [einer unred]l[ichen Tochter] lass die
Erziehung streng sein,
[damit sie dir keinen] schlechten Ruf [macht]
- B – üble Nachrede in der Stadt und der Volksversammlung –,
und sie dich Platz nehmen lässt in der
Gemeindeversammlung am Tor.
- B Der Ort, wo sie sich aufhält, sei nicht das Fenster,
noch eine Räumlichkeit, deren Eingang ringum
Einblick bietet.
- B* Mein Sohn, b.(ei) e.(iner) T.(ochter) halte streng Wacht,
d.(amit) s.(ie) d.(en) F.(einden) k.(eine) F.(reude) m.(ache)
- B* – üble Nachrede i.(n) d.(er) St.(adt) u.(nd) d.(er)
V.(olksversammlung) –
und du zuschanden werdest in der Ratsversammlung
am Tor.

TROW s.v. גור III). M: eine Tochter] Vielleicht korrigiert aus [בשת] („Schande“). M: im Obergemach] ובעליה (txt). Möglicherweise liegt ein Schreibfehler für ובעלה vor: „und als verheiratete Frau, dass sie nicht ...“.

42,10 B: dass sie nicht verführt werde] r. Rd. hat das Verb פתה im Hitp.: „dass sie sich nicht verführen lasse.“ B: dass sie nicht Unzucht treibe] r. Rd. bietet wohl eine erläuternde Bemerkung: „wegen ihres Übermutes“. Oder ist פתה אל als syntaktisch eigenwillige Variante zu verstehen („dass sie nicht übermütig sei“)?

42,11 B: schlechten] l. Rd.: „üblen“ (wörtl.: „stinkenden“) B: und sie dich Platz nehmen lässt] l. Rd.: „und sie dich beschämen werde“. B: sie sich aufhält] r. Rd.: „sie sitzt“.

/ [	פ] ת	] על בת חזק משמר	M
/ ר	]	דבת עיר וקהלת עם	M
/ ב	]	מקום תגור אל יהי	M
/	ובית נשים אל תסתויד:	לכל זכר אל תתן תאר	B 42,12
/ [	]	לכל זכר אל תבן תאר	M
/	ומאשה רעת אשה:	כי מבגד יצא עש	B 42,13
/	ומא[שה רעת [א]שה	כי מבגד יצא סס	M
/	ובית מחרפת תביע אשה:	מטוב רוע איש מטיב אשה	B 42,14
/	טוב רע איש / ובת מחרפת / תביע חרפה:		B*
/	ובת מפחדת מכול חרפה	טוב רע איש מטוב אשה	M
[[	unbeschriebene Zeile	]]	B 42,15
/	זוה חזיתי אספרה:	אזכר נא מעשי אל	B
/	ופועל רצונו לקחו:	באומר אלהים רצונו	B
/	זוה חזיתי ואשננה	אזכרה נא מעשי אל	M

42,12 זכר] B (XIIr:2), r. Rd.: הוזכר. Möglich wäre auch die Lesung: תוזכר.

42,14 B*: B (XIIr:4), r. Rd. (senkrecht).

42,14 מחרפת] B* (XIIr:6), r. Rd. (schräg): מחפרת.

42,15 מעשי] B (XIIr:7), r. Rd.: מעשיו.

42,15 לקחו:] B (XIIr:7), l. Rd.: לקח.

42,15 אזכרה] M Kol. V. Am rechten oberen Rand der Spalte findet sich ein Ψ (Abk. für Ψαλμός?).

- M [Mein Sohn], bei einer Tochter halte streng Wacht,
[da]mit sie[dir keinen schlechten Ruf mache]
- M – üble Nachrede in der Stadt und der Volksversammlung –
[] To[r].
- M Es soll keinen Ort geben, an dem sie Unzucht treiben könnte,
[] jum[].
- 42,12 B Keinem Mann soll sie (ihre) Anmut zeigen,
und im Haus von (verheirateten) Frauen soll sie nicht
verkehren.
- M Keinen Mann soll sie (ihre) Anmut erkennen lassen,
[]].
- 42,13 B Denn: Aus der Kleidung kriecht die Motte hinaus
und aus der Frau die Schlechtigkeit der Frau.
- M Denn: Aus der Kleidung kriecht der Wurm hervor
[und aus der Fr]au die Schlechtigkeit [der F]rau.
- 42,14 B Wie ist die Bosheit eines Mannes doch besser als der
Charakter einer Frau,
und eine Frau lässt ein (ganzes) Haus voller
Schändlichkeiten hervorstürmen.
- B* Besser die Bosheit eines Mannes als die Güte einer Frau,
und eine schändliche Tochter lässt Schande
hervorsprudeln.
- M Besser die Bosheit eines Mannes als die Güte einer Frau
und als eine Tochter, die sich fürchtet vor jeglicher
Schande.
- 42,15 B [[unbeschriebene Zeile]]
- B Gedenken will ich der Werke Gottes,
und das, was ich schaute, will ich erzählen:
- B Durch den Ausspruch Gottes geschieht sein Wohlgefallen,
und eine Tat seines Wohlgefallens ist seine Lehre.
- M P.(SALM?)
- M Gedenken will ich der Werke Gottes,
und dies schaute ich und will es einschärfen:

42,12 B: Mann] r. Rd. הזכר oder viell. תזכר bezieht sich auf die Verbwurzel זכר, was folgende Übersetzungsvarianten nach sich zieht: (1) לכל הזכר: „Bei allem sei daran erinnert: ...“; (2) לכל תזכר: „Bei allem sollst du daran denken: ...“; und sofern hier über die Tochter gesprochen wird (3) לכל תזכר: „Bei allem soll sie daran denken: ...“. B: zeigen] wörtl.: „geben“.

42,14 B: der Charakter] טיב (mhebr. „character; nature; peculiarity“; vgl. JASTROW s.v. טיב), sofern nicht einfach ein Schreibfehler für מסוב vorliegt (vgl. B*, M). B* (r. Rd.): schändliche] Für מחרפת (B*) wird rechts neben der Randbemerkung die Variante מחפרת geboten: „Schande verbreitende“.

42,15 B: geschieht sein Wohlgefallen] r. Rd. hat מעשיו statt רצונו: „geschehen seine Werke“. B: seine Belehrung] l. Rd.: „die Belehrung“.

זזה / חזיתי ואשננה /	M* אזכרה נא / מע[ש]ו
וְפָעַל רָצֵנוּ לִקְחוּ /	M באמר אדני מעשיו
וכבוד יי על כל מעשיו: /	B 42,16 שמש זורחת על כל נגלתה
[כ]בוד אדני מלא מעשיו /	M שמש זהרת על כל נגלת[ה]
לספר נפלאות יי: /	B 42,17 לא הספיקו קדושי אל
להתחזק לפני כבודו: /	B אימץ אלהים צבאיו
לספר כל נפלאותיו /	M לא השפיקו קדושי אל
להתחזק לפני כבודו /	M אמץ אדני צבאיו
ובכל מערומיהם יתבונן: /	B 42,18 תהום ולב חקר
[ובמערמיהם יתבונן /	M תהום ולב חקר]
[מביט אתיות עולם /	M כי ידע עליון כל]
ומגלה חקר נסתרות: /	B 42,19 מחוה חליפות נהיות
[מגלה חקר נסתרות /	M מחוה חליפות °]

42,15 M* (Kol. V:1), l. Rd.

42,17 B (XIIr:9), l. Rd.: גבורותיו:.

42,17 B (XIIr:10), r. Rd.: אומץ.

42,17 B (XIIr:10), l. Rd.: להתחזק.

42,18 B (XIIr:11): Oberhalb von חקר zwei Punkte: חקר (Zaqef qaton?).

42,19 B (XIIr:12), r. Rd.: נהיות.

- M Durch den Ausspruch des Herrn geschehen seine Werke,
und eine Tat seines Wohlgefallens ist seine Belehrung.
M' Gedenken will ich seines Werkes,
und dies schaute ich und will es einschrärfen:
- 42,16 B Die aufgehende Sonne erscheint über allem
und die Herrlichkeit Jahwes über all seinen Werken.
M Die strahlende Sonne erscheint über allem,
[die H]errlichkeit des Herrn erfüllt seine Werke.
- 42,17 B Die Heiligen Gottes sind nicht genug,
um all die Wunder Jahwes zu erzählen.
B Gott gab seinen Heerscharen Kraft,
um vor seiner Herrlichkeit standzuhalten.
M Die Heiligen Gottes sind nicht genug,
um all seine Wunder zu erzählen.
M Der Herr gab seinen Heerscharen Kraft,
um vor seiner Herrlichkeit standzuhalten.
- 42,18 B Den Abgrund und das Herz erforscht er,
und all ihre Finessen durchschaut er genau.
M Den Abgrund und das Herz erforscht er,
und ihre Finessen durchschaut er genau.
M Denn der Höchste weiß alles[]
und blickt auf die Zeichen der Ewigkeit.
- 42,19 B Er kündigt den Wechsel der Geschehnisse an,
und offenbart den Grund verborgener Dinge.
M Er kündigt den Wechsel [der Geschehnisse] an,
[]offenbart den Grund verborgener Dinge.

42,16 M: Die ... allem] Die Ergänzung [גלות] (Nif. Perf. 3. p.sg.f. < גלה) folgt B. Ohne ה ließe sich גלות als Defektivschreibung für גלות (Nif. pt.pl.f. < גלה) i.S.v. „Dinge, die offenbar sind“ verstehen und der erste Halbvers entsprechend übersetzen: „Die Sonne erstrahlt über all den Dingen, die offenbar sind, ...“ B: und die Herrlichkeit ... Werken] „Herrlichkeit“ (כבוד) kann hebr. sowohl f. als auch m. sein. Da sich im letzteren Fall die Verbform גלותה (Nif. Perf. 3. p.sg.f.) aus dem ersten Halbvers dann nicht auch auf כבוד beziehen lässt, wäre im Sinne eines Vorrangs von Jahwes Herrlichkeit gegenüber all den anderen Werken zu übersetzen: „Die Herrlichkeit Jahwes geht über all seine Werke hinaus“. M: [die H]errlichkeit des Herrn erfüllt seine Werke] Mit Blick auf Jes 6,3 ist auch folgende Übersetzung möglich: „die Herrlichkeit des Herrn ist die Fülle seiner Werke“.

42,17 B: Jahwes] l. Rd.: „seiner Machttaten“. B: gab ... Kraft] r. Rd. hat אומץ statt אימץ (Pi. Perf. 3. p.sg.m. < אמצ) und ist im syntaktischen Zusammenhang als Substantiv (אֶמֶץ, „Kraft“) aufzufassen: „Eine Kraft Gottes sind seine Heerscharen ...“. B: um ... standzuhalten] r. Rd.: „um sie vor seiner Herrlichkeit stark sein zu lassen.“ (להחיות) Hif. Inf. cstr. + Präp. ל statt txt: להתחזק Hitp. Inf. cstr. + Präp. ל).

42,18 B, M: Finessen] מערמים ließe sich auch i.S.v. „Blößen“ verstehen.

42,19 B: der Geschehnisse] r. Rd.: „und Geschehnisse“.

ולא חלפו כל דבר: /	לא [נ]עדר ממנו כל שכל	B 42,20
ול[א] עב[ר]ו כל דבר /	לא נעדר מפניו שכל	M
אחד הוא מעולם: /	גב[ור]ת חכמתו תכן	B 42,21
ולא צריך לכל מבין: /	ל[א] נ[א]סף [ו]לא נאצל	B
[אחד ה[ו]א [מע]ולם /	גבורת חכמ[תו]	M
[ל[א] צרי[ך] לכל מבין /	לא נאסף ו[ל]א נ[א]צ[ל]	M
[עד ניצוץ וחזות מראה /	הלוא כל מעשיו נחמד[ים]	M 42,22
ולכל צורך הכל ישמע: /	הוא ח[י] ועמ[ד] לעד	B 42,23
[כל צרך והכל נשמר	הכל חי ועמ[ד] לעד	M
ולא עשה מהם שי[בוש]: /	כלם שונים זה מזה	B 42,24

חלף מנו כ(ל) דבר: B (XIIr:13), l. Rd.: 42,20

גבורות: B (XIIr:14), r. Rd.: 42,21

מהעולם: B (XIIr:14), l. Rd.: 42,21

צרך: B (XIIr:15), l. Rd.: 42,21

42,23–43,1 Die Versfolge orientiert sich an M (und G). B bietet im Textkörper eine andere Verseinteilung und Abfolge der Teilverse. Die Versfolge in B:

זה על זה חלף טובו: /	42,25	(a)	הוא ח[י] ועמ[ד] לעד	42,23
תו[ן]אר [ל]טוהר: /	43,1	(a)	וימי ישב[ע] ל[ה]ב[י]ט [הוד]ם	42,25
ולכל צורך הכל ישמע: /	42,23	(b)	ועצם שמים מרביט הדרו	43,1
ולא עשה מהם שי[בוש]: /			כלם שונים זה מזה	42,24
מה נורא מעשי יי[י]: /			שמש מביע בצורתו חמה	43,2

וקים: B (XIIr:16), r. Rd.: 42,23

כלם B XII verso.

- 42,20 B Bei ihm fehlt keine Einsicht,
und ihm entgeht keine Sache.
M Bei ihm fehlt keine Einsicht,
und an ihm geht keine Sache vorbei.
- 42,21 B Das Macht[wer]k seiner Weisheit hat er fest gegründet.
Einer ist er von Ewigkeit her!
B Ni[chts kann] weggenommen [und] nichts weggelassen
werden,
Und er braucht niemanden, der ihn belehrt.
M Das Machtwerk [seiner] Weisheit [hat er fest gegründet!]
Einer ist er von Ewigkeit her!
M Nichts kann weggenommen und [ni]chts weggelassen
werden,
Und er [brau]cht nie[manden], der ihn belehrt.
- 42,22 M Sind nicht all seine Werke begeh[er]nswert,
bis hin zu einem Funken und der Schau einer Erscheinung?
- 42,23 B Das alles ist le[bendig und besteh]t für immer,
und für jeglichen Bedarf gehorcht das alles.
M Das alles ist lebendig und besteht für immer
[und für] jeglichen Bedarf, und das alles nimmt sich
in Acht.
- 42,24 B Sie alle unterscheiden sich, dieses von jenem,
und er hat von ihnen keines um[sonst] gemacht.

42,20 B: und ihm entgeht keine Sache l. Rd. formuliert ohne suffigierte Verbform: „und ihm entgeht k.(eine) Sache. (wörtl.: „und nicht geht irgendeine Sache an ihm vorbei“).

42,21 B: das Machtwerk r. Rd. גבורות statt גבורות (txt) hat eindeutig den pl.: „Die Machwerke“. **B: von Ewigkeit her!** l. Rd. bietet מהעולם (mit Artikel): „von Ewigkeit her!“ **B, M: weggenommen ... werden** נאסף wird hier als Nif. pt.sg.m. < נסף übersetzt. Sofern man נאסף als orthographische Variante für נסף (Nif. pt.sg.m. < יסף) auffassen möchte, wäre die Übersetzung: „Nichts kann hinzugefügt und nichts weggelassen werden.“ (vgl. G). **B: und er braucht niemanden** l. Rd.: „und es gibt kein Bedarf an jemandem“.

42,22 M: der Schau einer Erscheinung Die Übersetzung muss unsicher bleiben. Möglich wäre auch חזות mit „Schönheit“ zu übersetzen. Vgl. JASTROW (s. v. חזות), der als Bedeutungen für חזות „polish; lustre, beauty“ anbietet. מראה muss nicht unbedingt eine „Erscheinung“ im Sinne einer visionären Schau (vgl. Sir 49,8) sein, sondern kann ganz allgemein auch das „Aussehen“ von Personen oder Dingen meinen, bzw. bei anderer Vokalisation (מראה) auch „Spiegel“. Die Wendung מראה חזות ließe sich also auch als „Abbild in einem Spiegel“ oder den „Blick in einen Spiegel“ deuten. Der Sinn wäre, dass schon die Reflexion in einem Spiegel ausreicht, um die Werke Gottes begehrenswert erscheinen zu lassen. Dabei ist zu bedenken, dass verglichen mit unseren modernen Glasspiegeln antike Metallspiegel undeutliche Bilder lieferten.

42,23 B: [und besteh]t l. Rd. „und hält Stand“ (l. וקיים). **M: nimmt sich in Acht** נשמר (Nif. pt.sg.m.) lässt sich auch i.S.v. „behütet, bewahrt werden“ verstehen: „(Das alles ist lebendig und besteht für immer [und für] jeglichen Bedarf, und das alles) wird behütet.“

ולא עשה מהם] [/	M כלם שנ[ים] לעמת זה /	
וימי ישב[ע] ל[ה]ב[י]ט [הוד]ט /	B 42,25 זה על זה חלף טובו: /	
ומי ישבע להביט תואר /	B* זה על זה חלף טוב /	
[מי ישבע להביט הודם	M זה על זה חלף טובם]	
ועצם שמים מרביט הדרו	B 43,1 תו[אר] אר [טוהר: /	
ועצם שמים מביט נהרה: /	B* תואר מרום רקע על טהר /	
[עצם שמים מ[בי]ט נהרתו /	M תאר מרום ורקיע לטהר]	
מה נורא מעשי יי[:] /	B 43,2 שמש מביע בצרתו חמה	
כלי נורא מעשי [ע]ליון /	M שמש מופיע בצאתו נכסה	
לפני חרבו מי יתכלכל: /	B 43,3 בהצהירו ירתיח תבל	
ולפני חרב מי יתכ[ו]לל /	M בהצהירו יר[תי]ח תבל	
שולח שמש ידליק הרים: /	B 43,4 כור נפוח מהם מצוק	

42,25 לכל צרוך הכל נשמע: B (XIIr:16), l. Rd.:]זה על זה חלף טובו: 42,25

42,25/43,1 Zur Lesung siehe REYMOND 2016, 134–136.

42,25 B*: B (XIIv:1), r. Rd. (senkrecht, außen).

43,1 B*: B (XIIv:1), r. Rd. (senkrecht, innen).

43,1 M (Kol. V:17): Statt ט könnten die oberhalb des Risses noch erkennbaren Tintenspuren auch als ע interpretiert werden, dann wäre die Verbform als מ[פי]ע (> יפע) מ[פי]ע (נבע) zu rekonstruieren (vgl. dazu REYMOND 2014, 336).

43,2 מופיע בצאתו B (XIIv:2), r. Rd.:]מביע בצרתו 43,2

43,4 מצוק B (XIIv:4), r. Rd.: שולח שמש 43,4

43,4 B (XIIv:4), l. Rd.: ש- שלוח ש(מש); Ist der Strich vor dem ש von שלוח absichtlich gesetzt worden und falls ja, soll dadurch eine Umstellung zu שמש שלוח (|| בור נפוח) angezeigt werden?

43,4 ידליק B (XIIv:4), l. Rd.: יסיק.

- M Sie alle unter[scheiden sich, dieses] entspricht jenem,
und nicht hat er von ihnen gemacht [...]
- 42,25 B Eines ums andere: Sein Nutzen wechselt sich ab.
Und wer könnte sich sa[tt] s[e]h[e]n an ihrer [Herrlichkeit].
- B* Eines ums andere: Der Nutzen wechselt sich ab.
Und wer könnte sich satt sehen an (ihrer) Anmut?
- M Eines ums andere: Ihr Nutzen wechselt sich ab.
[]Wer könnte sich satt sehen an ihrer Herrlichkeit?
- 43,1 B Die An[mut] rein,
und der Himmel selbst *betrachtet* seinen Glanz.
- B* Die Anmut der Höhe ist das Firmament ob (seiner) Reinheit,
und der Himmel selbst betrachtet das Licht.
- M Die Anmut der Höhe und das Firmament sind rein,
[]der Himmel selbst be[trach]tet sein Licht.
- 43,2 B Die Sonne lässt in ihrer Bedrängnis Hitze hervorströmen.
Wie furchtbar sind die Werke Jahwes!
- M Die Sonne lässt bei ihrem Aufgang aufstrahlen, was
verborgen ist.
Ein furchtbares Werkzeug sind die [W]erke des Höchsten!
- 43,3 B Wenn sie erstrahlt, bringt sie den Erdkreis zum Kochen,
vor ihrer Glut: Wer könnte bestehen?
- M Wenn sie erstrahlt, bringt sie den Erdkreis zum Kochen,
und vor der Glut: Wer könnte bestehen?
- 43,4 B Ein angefachter Ofen, *sie erhitzt* das Gußbild.
Der die Sonne ausschickt, setzt die Berge in Brand.

42,24 M: unter[scheiden sich] [ים] שנין ließe sich statt שנים auch als שנים lesen; in letzterem Fall wäre zu übersetzen: „Sie alle sind zwei [und zwei, dieses] entspricht jenem.“ (vgl. G).

42,25 B: Eines ums andere: sein Nutzen wechselt sich ab.] l. Rd.: „Und für alles, was gebraucht wird, gehorcht das alles“ (vgl. 42,23); möglicherweise ist die Randbemerkung im Manuskript falsch positioniert, oder sollte dadurch eine Umstellung in der Reihenfolge angezeigt werden? B: Und wer] ימי ist Schreibfehler (vgl. auch REYMOND 2016, 135, Anm. 26).

43,1 M: rein] wörtl.: „zur Reinheit“ (soweit B erhalten ist, scheint dort dieselbe Formulierung vorzuliegen) B, B*, M: *betrachtet*] מרביט in B ist Schreibfehler; statt dessen lässt sich mit B* מביט (< נבט) lesen. נבט kann mhebr. Hif. „(er)leuchten“ heißen (JASTROW s. v. נבט); dann vielleicht: „und der Himmel selbst erstrahlt im Licht“ (wörtl.: „ein Leuchtender von Licht“). Für aram. נבט bietet CAL im Kausativstamm „to cause to spew forth“ (vgl. CAL s. v. nbṭ). Falls ein Aramismus vorliegt, könnte man (wenngleich bei dürftiger Beleglage) auch übersetzen: „und der Himmel selbst lässt Licht hervorbrechen.“ Sofern in der Masadarolle מ[בי]ע anstelle von מ[בי]ט gelesen wird (siehe Anm. zum Text), lautet die Übersetzung: „[der Himmel selbst lässt sein Licht hervorströmen.“

43,2 B: lässt in ihrer Bedrängnis ... hervorströmen.] r. Rd.: „lässt bei ihrem Aufgang Hitze aufstrahlen“ (מופיע בצאתו), vgl. M).

43,4 B: sie erhitzt] מהם ist Schreibfehler für מחם (Hif. pt.sg.m. < חמם) B: das Gußbild] r. Rd. bietet mit מוצק eine Variante zu מוצק (txt): „das Gegossene (sc. Werk)“; מוצק be-
gegnet mhebr. auch als Metapher für den „Sterblichen“. B: der die Sonne ausschickt]

	לשאון מאור תגמר נושבת	B
/ [של[וח ש]מש]	[כ]ור נפוח מעשי מוצק	M
/ [לשון מאור ת[ג]מור נושבת]		M
/ [ודבריו ינצח אביריו: /	כי גדיל ייי עושהו	B 43,5
/ [ודבר[יו	כי גדול אדני עשהו	M
/ [ממשלת קץ ואות עולם: /	וגם ירח ירח עתות שבות	B 43,6
[ממ]	וגם [י]ח יאריח עתות	M
/ [וחפץ עתה בתקופתו: /	בם מועד וזמני חוק	B 43,7
[מה נורא בהשתנותו: /	לו מו[ע]ד וממנו חג]	M
/ [מרצף רקיע מזהירתו: /	חדש בחדשו הוא מתחדש	B 43,8
	כלי צבא נבלי מרום	B

לשון: B (XIIv:5), r. Rd.: לשאון 43,4.

כי גדול / עליון עשה: B (XIIv:6), r. Rd.: [כי גדיל ייי עושהו] 43,5.

ינצח: B (XIIv:6), l. Rd.: [ינצח] 43,5.

עת: B (XIIv:7), r. Rd.: עת; darunter als zweite Variante: עת 43,6.

בו מו[ע]ד וממנו: B (XIIv:8), r. Rd.: [בם מועד וזמני] 43,7.

בחדשו: B (XIIv:9), r. Rd.: 43,8.

הוא: B (XIIv:9), r. Rd.: 43,8.

בהשתנותו: B (XIIv:9), l. Rd.: 43,8.

מרצף: B (XIIv:10), l. Rd.: 43,8.

- B Der Strahl der Leuchte lässt die bewohnte (sc. Welt) vergehen,
und von ihrem Brennen wird das Auge versengt.
- M Ein angefachter Ofen, sie erhitzt die Gusswerke,
freige[lassen setzt die So]nne [die Berge in Brand.]
- M Der Strahl der Leuchte lässt die bewohnte (sc. Welt)
ver[ge]hen,
[und von ihrem Brennen wird das Auge versengt.]
- 43,5 B Ja, groß ist Jahwe, der sie gemacht hat,
und durch seine Worte lässt er seine Helden erstrahlen.
- M Ja, groß ist der Herr, der sie gemacht hat
und [...] Wort[...].
- 43,6 B Und auch Mond um Mond gibt es wiederkehrende Zeiten,
als Herrschaft bis zum Ende und ewiges Zeichen.
- M Und auch der [M]ond lässt die Zeiten voranschreiten,
als Herr[schaft bis zum Ende und ewiges Zeichen.]
- 43,7 B Durch sie gibt es Frist und Festzeiten,
und er hat nun Gefallen an seinem Umlauf.
- M An ihm hängt die Frist, und von ihm kommt der Feiertag,
[...].
- 43,8 B Der Monat erneuert sich durch seinen Neumond.
Wie furchtbar ist er, wenn er sich verändert.
- B Das Gefäß des Heeres der Krüge der Höhe
bedeckt das Firmament durch seinen Lichtschein.

1. Rd.: „freigelassen, setzt die Sonne die Berge in Brand.“ oder: „was von der Sonne ausgesandt wird, setzt die Berge in Brand.“ **M: sie erhitzt**] Ergänzung *ad sensum* (vgl. Anm. zu B); eine wörtliche Übersetzung des Halbverses („Ein angefachter Ofen sind die Gusswerke“) ist im Kontext sinnlos. **B, M: Der Strahl der Leuchte**] wörtl.: „Die Zunge der Leuchte“; B hat am r. Rd. לשון statt der orthographisch eigenwilligen Form לשאון (txt). מאור meint die Sonne, als die große der beiden Leuchten (vgl. המאור הגדול Gen 1,16).

43,5 B: Ja, groß ist Jahwe, der sie gemacht hat.] r. Rd.: „Ja, groß ist der Höchste, der Schöpfer!“ **B: und durch seine Worte**] ודבריו fasse ich hier als acc. adverbialis auf. **B: lässt er ... erstrahlen**] נצח kann mhebr. auch „siegreich sein“ heißen (vgl. JASTROW s. v. נצח): „und durch seine Worte lässt er seine Helden siegreich sein.“; 1. Rd.: „durch seine Worte lässt er seine Helden streiten“.

43,5 B: wiederkehrende Zeiten] r. Rd. bietet als Lesarten: עת עת: „Zeit um Zeit“ (d.h. andauernd); darunter: עד עד: „bis zum richtigen Zeitpunkt.“ Sofern עד hier als „Zeuge“ verstanden wird, lässt sich der erste Halbvers auch folgendermaßen übersetzen: „Und auch Mond(umlauf) um Mond(umlauf) ist ein Zeuge des richtigen Zeitpunkts.“

43,7 B: Durch sie gibt es Frist und Festzeiten] r. Rd. ersetzt בם מועד ומוני (txt) durch בו ומנו: „Durch ihn gibt es Frist und von ihm aus das Fest“. בם (txt) „durch sie (pl.)“ wäre auf Sonne und Mond zu beziehen.

43,8 B: durch seinen Neumond] r. Rd. ersetzt בחדשו durch בשמו (= M): „Der Neumond ist wie sein Name: Er erneuert sich.“; r. Rd. hat für das selbständige Personalpronomen הוא (txt) noch והוא (+i-copulativum) und variiert damit die Randlesart: „Der Neumond ist wie sein Name und er erneuert sich.“ **B: wenn er sich verändert**] 1. Rd.: „bei seiner Wiederkehr“. **B: bedeckt**] wörtl.: „pflastert“; 1. Rd.: „erschreckt“.

/ [	חדש כשמו הוא מת]חדש	M
/ [	כלי צבא נבלי מרום	M
/ [	תואר שמים והדר כוכב	B 43,9
/ [	תור שמים והוד כוכב	M
/ [	בדבר אל יעמד חק	B 43,10
/ [	בדבר אדני יעמד חק	M
/ [	ראה קשת וברך עושיה	B 43,11
/ [	ראה קשת וברך עשיה	M
/ [	חוק הקיפה בכבודה	B 43,12
/ [	חוג [] בכבודה	M
/ [	גבורתו תתוה ברק	B 43,13

43,8 M Kol. VI. [כלי 43,8]

ועדי / משריק B (XIIv:11), l. Rd.: [ואורו מזהיר 43,9]

כ. (מרומי) אל: B (XIIv:11), l. Rd.: [במרומי אל: 43,9]

ישן B (XIIv:12), l. Rd.: [ישח 43,10]

עושה B (XIIv:13), r. Rd.: [עושיה 43,11]

נהדרה B (XIIv:13), l. Rd.: [נאדרה 43,11]

הוד הקיפה / בכבודו B (XIIv:14), r. Rd.: [חוק הקיפה בכבודה 43,12]

לא: B (XIIv:14), l. Rd.: [אל 43,12]

43,13 B (XIIv:15), r. Rd.: Tintenspuren, die zu גערתו passen könnten (vgl. die Lesart am l. Rd.).

43,13 B (XIIv:15), l. Rd.: [ח]נצח זלקים (Zur Lesung זלקים, siehe REYMOND 2019, 170–180).

- M Der Neumond ist wie sein Name: Er er[neuert sich.
]
- M Das Gefäß des Heeres der Krüge der Höhe
bedeckt [].
- 43,9 B Die Anmut des Himmels und die Pracht des Gestirns:
Und sein Licht strahlt in den Höhen Gottes.
- M Die Schönheit des Himmels und der Glanz des Gestirns:
Ein leuchtender Schmuck in den Hö[hen].
- 43,10 B Durch das Wort Gottes hat die Ordnung Bestand,
und er (sc. der Mond) sinkt nicht hinab während ihrer
(sc. der Sterne) Wache.
- M Durch das Wort des Herrn steht die Ordnung fest,
und er (sc. der Mond) sinkt nicht hinab während ihrer
(sc. der Sterne) Wache.
- 43,11 B Sieh den Regenbogen an und preise seinen Schöpfer,
denn überaus prächtig ist er in (seiner) Herrlichkeit.
- M Sieh den Regenbogen an und preise seinen Schöpfer,
denn überaus herrlich ist sein Glanz.
- 43,12 B Die Ordnung umspannt er mit seiner Herrlichkeit,
und die Hand Gottes hält ihn ausgespannt mit Mach[t].
- M Den Erdkreis [] mit seiner Herrlichkeit,
[und] die Hand Gottes hält ihn ausgestreckt mit Ma[cht].
- 43,13 B Seine Macht gibt als Zeichen den Blitz
und lässt Funken erstrahlen im Ge[richt].

43,9 B: und sein Licht strahlt! l. Rd.: „und ein leuchtender Schmuck“ B: in den Höhen Gottes] l. Rd.: „w.(ie die Höhen) Gottes“.

43,10 B: und er sinkt ... hinab! l. Rd. hat ישן statt ישה; „und sie vergessen“ (Impf. 3. p. pl.m. < נשה mit *Nun paragogicum*) erscheint schwierig. Möglicherweise liegt Schreibfehler für יישנו (< ישן) vor: „und sie (sc. die Sterne) schlafen nicht während ihrer Wache“ (eine Defektivschreibung ישנו hätte den Fehler begünstigt; vgl. schon COWLEY/NEUBAUER 1897, 17; Syr hat offenbar ישנו (< שנה) gelesen: „sie werden nicht verändert“.

43,11 B: seinen Schöpfer! r. Rd.: „den Schöpfer“. B: prächtig ist er] l. Rd.: „herrlich ist er“.

43,12 B: Die Ordnung umspannt er mit seiner Herrlichkeit! r. Rd.: „Den Glanz lässt er (sc. der Schöpfer) ihn mit seiner (sc. des Schöpfers) Herrlichkeit umspannen“. Das Suffix der 3. p.sg.m. an בבדודו (mit seiner Herrlichkeit) kann sich nicht auf den Bogen (קשת) beziehen, zumal dann die Verbform אל statt txt: 3. p.sg.f. zu analysieren wäre. Von daher verstehe ich mit Blick auf r. Rd. נקר Hif. in kausativer Bedeutung „umfassen lassen“ und analysiere das Verb als Hif. Perf. 3. p.sg.m. (Subj. = Gott) + Suff. 3. p.sg.f. (Obj. = der Regenbogen). Auch B (txt) ließe sich in dieser Weise übersetzen: „Die Ordnung lässt er (sc. der Schöpfer) ihn (sc. den Bogen) mit seiner (sc. des Bogens) Herrlichkeit umfassen.“ und analog dazu M. **B: Gottes!** l. Rd. hat die Negation אל statt txt: אל („Gott“), vermutlich, weil אל als Negation missverstanden wurde. Eine Übersetzung des zweiten Halbverses wäre dann: „Keine Hand (wörtl.: nicht eine Hand) hat ihn ausgestreckt mit Macht.“ Vielleicht ist der im Ms deutlich sichtbare Punkt oberhalb von אל als nachträgliche Tilgung der Variante zu deuten.

43,13 B: Seine Macht! r. Rd. vielleicht: „Sein Drohen“^(c) (vgl. B^c und M); jedoch lassen die Tintenspuren keine sichere Lesung zu. B: und lässt Funken erstrahlen] l. Rd.: „lässt

ותזנח יקום במ(שפט) /	גערטו תתוה בקר B*
ותנצח זיקות משפט [] /	גערטו ת[תו] ה ברד M
ויעף עבים כ [] /	למען ברא אוצר B 43,14
ויעף עבים כעית /	למענו פרע אוצר M
[:o / ooo]	[ooo oooo ooooo] B 43,15
ותגדע אבני ברד /	גבורתו חזק ענן M
(b) זלעפות צפון סופה וסערה: /	(a) קול רעמו יחול ארצו B 43,17
(d) וכארבה ישכון דרתו: /	(c) [כ]רשף יניף שלגו B
(a) 43,16 ובכחו יזעים הרים: /	(a) B* קול רעמו יחיל ארצו /
(b) 43,17 עלעול סופה וסערה: /	(b) B* אימתו תחרף תימן /
(a) 43,16 ובכחו יניף הרים /	(a) M קול רעמו יחיל ארצו
(b) 43,17 עלעול סופה וסערה /	(b) M אמרתו תחרף תימן
(d) 43,17 וכארבה ישכון דרתו: /	(c) M כרשף יפרח שלגו

43,13 B* (XIIv:15), l. Rd. (senkrecht).

43,14 [למען] B (XIIv:16), r. Rd.: למענו.

43,15 Die auf 43,14 folgende Zeile ist in B fast völlig zerstört. Von den Buchstaben sind nur Spuren der oberen Ränder erhalten, die keine Identifikation des Verses erlauben.

43,17c [כ]רשף B XIII recto.

43,17c [כ]רשף B (XIIIr:1), r. Rd.: כ(שף). Die Präp. in txt rekonstruiere ich mit der Randlesart.

43,17d [דרתו] B (XIIIr:1), l. Rd.: (תו).

43,16 B*: B (XIIv:18), r. Rd. (senkrecht, innen).

43,17 B*: B (XIIv:18), r. Rd. (senkrecht, außen).

- B* Sein Drohen gibt Zeichen am Morgen
und verstößt Lebewesen im G.(ericht).
M Sein Drohen gibt als Zeichen den Hagel
und lässt Funken des Gerichts erstrahlen.
43,14 B Deshalb hat er die Vorratskammer erschaffen
und lässt die Wolken fliegen wie [Raubvögel].
M Um seinetwillen tut er die Vorratskammer auf
und lässt die Wolken fliegen wie Raubvögel.
43,15 B [zerstört]
M Seine Macht verdichtet die Wolken
und schneidet Hagelsteine ab.
43,17 B (a) Der Hall seines Donners umbraust seine Erde,
(b) Winde des Nordens, Sturmwind und Wettersturm.
B (c) Wie Funken schwebt sein Schnee,
(d) und wie Heuschrecken, die sich niederlassen, fällt er
herab.
B* (a) Der Hall seines Donners lässt seine Erde erbeben,
43,16 (a) und mit seiner Kraft erschüttert er die Berge.
B* (b) Sein Schrecken stachelt den Südwind auf,
43,17 (b) Wirbelwind, Sturmwind und Wettersturm.
M (a) Der Hall seines Donners lässt seine Erde erbeben,
43,16 (a) und mit seiner Kraft bringt er die Berge zum Schwanken.
M (b) Sein Ausspruch stachelt den Südwind auf,
43,17 (b) Wirbelwind, Sturmwind und Wettersturm.
M (c) Wie Funken fliegt sein Schnee,
(d) und wie Heuschrecken, die sich niederlassen, fällt er
herab.

Blitze erstrahlen“ (Zur Bedeutung des sonst im Hebräischen unbekannten *וּלַק* „Blitz“ siehe REYMOND 2019, 170–180). B*: **und verstößt Lebewesen im Gericht** *יָקוּם* „Lebewesen“ wird hier kollektiv verstanden. Die Übersetzung geht für *וְהָאָרֶץ* vom biblischen Sprachgebrauch aus. Da nachbiblisch eine Wurzel *וְהָאָרֶץ* auch in der Bedeutung „zum Funkeln bringen“ belegt ist und *יָקוּם* auch i.S.v. „bewohnter Welt“ verstanden werden kann, ließe sich der Halbvers im Anschluss an REYMOND 2019, 170, Anm. 6, auch folgendermaßen übersetzen: „und bringt die bewohnte Welt im Gericht zum Scheinen“.

43,14 B: Deshalb] r. Rd.: „Um seinetwillen“ (vgl. M).

43,15 B: verdichtet die Wolken] wörtl.: „macht das Gewölk stark“. Anstelle von *חֹק* wäre aufgrund des Subjekts *גְבוּרָתוֹ* („seine Macht“) eigentlich *חֹזֶק* (3. p.sg.f.) zu erwarten. Möglich wäre auch *חֹק* statt als Verbalform als Nomen *חֹזֶק* aufzufassen und als Nominalsatz zu übersetzen: „Seine Macht ist die Stärke der Wolken ...“. Zur Not lässt sich *גְבוּרָתוֹ* im ersten Versteil auch als acc. adverbialis fassen: „Durch seine Kraft macht er die Wolken stark ...“; *וְהָאָרֶץ* im zweiten Versteil verlangt aber ein feminines Subjekt.

43,17a B: umbraust] Die Wurzel *חָוַל* ist im Qal für gewöhnlich intransitiv (Schreibfehler?). B* korrigiert zu *חָוַל* (< *חָוַל*; vgl. || M). **43,17c: B: Wie Funken**] r. Rd.: „Wie F.(unken)“ B, M: **fällt er herab**] In B ist *דָּרְתוֹ* Schreibfehler; lies mit l. Rd. und M: *דָּרְתוֹ* (Qal Inf.cstr. < *דָּרַח* + Suff. 3. p.sg.m.; wörtl.: „wie Heuschrecken ... ist sein Herabfallen“). *דָּרְתוֹ* ließe sich allenfalls mit aram. *דִּרְתָּא* „Niederlassung; Ortschaft“ bzw. *דִּרְתָּא* „court-yard“ in

וממטרו יהמה לבב: /	תואר לבנה יגהה עינים	B 43,18
וממטרו יתמיה לבב /	תור לבנו יהג עינים	M
ויציץ כספיר ציצים: /	וגם כפור כמלח ישכון	B 43,19
ויצמח כסנה צצים /	[וגם] כפור כמלח ישפך	M
וכרקב יקפיא מקורו: /	צינת רוח צפון ישיב	B 43,20
וכשרין ילבש מקוה: /	על כל מעמד מים יקרים	B
וכרגב יקפיא מקור /	[צינת רוח] צפון ישיב	M
/ [	[מע] מד מימ יקר]	M
ונוה צמחים כלהבה: /	יבול הרים כחרב ישיק	B 43,21
/ [	[] ס ב[ח]רב יש]	M
פורע לדשן שרב: /	מרפא כל מערף ענן טל	B 43,22
/ [	[] M	zerstört
ויט בתהום איים: /	מחשבתו שיק רבה	B 43,23
/ איים[	[מחשבתו תשיק רבה]	M

43,18 [יגהה] B (XIIIr:2), r. Rd.: יגהה.

43,19 [ישכון] B (XIIIr:3), r. Rd.: ישפך.

43,20 [מקורו] B (XIIIr:4), l. Rd.: מקוה.

43,20 [מימ] M (Kol. VI:15): oberhalb der Zeile nachgetragen. Lesung mit REYMOND 2014, 342.

43,21 [הרים] B (XIIIr:6): oberhalb von כחרב in kleinerer Schrift nachgetragen.

43,21 [ונוה] B (XIIIr:6), l. Rd.: וצור.

43,21 [ב[ח]רב] M (Kol. VI:16): oberhalb der Zeile nachgetragen. Lesung mit REYMOND 2014, 342.

43,22 [] טל [] B (XIIIr:7): Circellus im absichtlich freigelassenen Zwischenraum; r. Rd.: טל פרוע (unmittelbar nebeneinander geschrieben). B* will damit wohl eine andere Gliederung der Stichen anzeigen: טל פורע לדשן שרב: מרפא כל מערף ענן [] טל פורע לדשן שרב: מרפא כל מערף ענן []

43,22 [שרב] B (XIIIr:7), l. Rd.: שרב.

43,23 [מחשבתו] B (XIIIr:8), r. Rd.: מחשבתו.

43,23 [איים] B (XIIIr:8), l. Rd.: אוצר.

- 43,18 B Die Anmut der weißen Farbe blendet die Augen,
und von seinem Regen ist das Herz erregt.
M Die Anmut seiner weißen Farbe blendet die Augen,
und vor seinem Regen staunt das Herz.
- 43,19 B Und auch der Reif lässt sich nieder wie Salz,
und wie Saphir lässt er (Eis)blumen funkeln.
M [Und auch] den Reif schüttet er aus wie Salz,
und wie einen Dornenstrauch lässt er (Eis)blumen
sprießen.
- 43,20 B Den Frosthrauch des Nordwindes lässt er wehen,
und wie einen Schlauch lässt er seine Quelle erstarren.
B Über jedes stehende Gewässer, zieht er eine Haut,
wie in einen Schuppenpanzer kleidet sich das Bassin.
M [Die Kälte des Nordwin]ds lässt er wehen,
und wie einen Erdklumpen lässt er die Quelle er erstarren.
M [ste]hende Gewässer zieht er eine H[aut,].
- 43,21 B Den Ertrag der Berge versengt er wie eine Dürre
und die pflanzenbedeckte Wiese wie eine Flamme.
M [Berg]e ver[] er in einer Dürre
].
- 43,22 B Heilung für alles ist das Getröpfel der Wolken, den
Sprühregen
lassen sie laufen, um bei der Hitze zu erfrischen.
M [zerstört].
- 43,23 B Nach seinem Plan brachte er die Große (sc. Urflut) zur Ruhe⁽²⁾
und er breitete in der Urflut die Inseln aus.
M [] Inseln []].

Verbindung bringen und als acc. loc. übersetzen: „und wie Heuschrecken lässt er sich in seiner Niederlassung nieder.“

43,18 B: der weißen Farbe לבנה wird hier als f. Substantiv („die Weiße“) aufgefasst. Im Vergleich mit M (לבנו) ließe sich לבנה aber auch als orthographische Variante zu לבנו („seine weiße Farbe“ לבן + Suff. 3. p.sg. m.) interpretieren. **B: blendet die Augen** יגהה (txt), wörtl.: „lässt die Augen sich neigen“ oder „macht die Augen trübe“ (vgl. HAWTTM 2, s.v. יגהה); r. Rd.: יגהה (vgl. M: יגה), wörtl.: „vertreibt die Augen“.

43,19 B: lässt sich nieder r. Rd. hat ישפך („er schüttet aus“) statt ישכון (txt); damit wird Reif zum Objekt: „Und auch den Reif schüttet er aus wie Salz.“ (vgl. M).

43,20 B: seine Quelle l. Rd.: „das Bassin“.

43,21 B: die pflanzenbedeckte Wiese l. Rd. bietet נצור statt נזהה (txt): „und den pflanzenbedeckten Felsen“.

43,22 B: bei der Hitze l. Rd. hat רטב: „um saftig zu erfrischen“.

43,23 B: Nach seinem Plan מחשבתו (txt) fasse ich als acc. adverbialis auf; r. Rd.: משובתו („seine Abtrünnigkeit“) ist im Kontext sinnlos. **B: brachte er... zur Ruhe**⁽²⁾ In B sind die Tintenspurten vor שיק nicht sicher zu lesen. Mit Blick auf G (ἐκόπασεν) lässt sich השקיע „er brachte zur Ruhe“ (Jes 57,20) oder השקיע „er hielt nieder“ (Ez 32,14) konjizieren (vgl. SMEND 1906b, 409). SMEND 1906a, 46, liest an der betreffenden Stelle עשיק. (SMEND 1897,

לשמע אזננו נשתומם: /	יורדי הים יספרו קצהו	B 43,24
[לשמע אזנינו נשמתָ /	] M	
מין כל חי וגבורות רבה: /	שם פלאות תמהי מעשהו	B 43,25
[ומין כ[ל חי] גבורית רהב /	] M	
ובדבריו יפעל רצון: /	למענו יצלח מלאך	B 43,26
[/ [	] M	
וקץ דבר הוא הכל: /	עוד כאלה לא נוסף	B 43,27
/ [	zerstört] M	
והוא גדול מכל מעשיו: /	נגדלה עוד כי לא נחקור	B 43,28
/ [	zerstört] M	
ונפלאות דבריו: /	נו[רא יי] מאד מאד	B 43,29
/ גבור[תו]	] M	
בכל תוכלו כי יש עוד:	מג[ד]ל[י יי] הרימו קול	B 43,30
וא' תלאו כי לא ת[חקרו] /	מרומים תחליפו כח	B
	מרוממיו תחליפו כח וא' תלאו כי לא תחקר[ו]	B*

43,24] M (Kol. VI:19): Das ם ist unterhalb des ת geschrieben.

43,25] B (XIIIr:10), r. Rd.: םעשי.

43,24] M (Kol. VI:20): Das ר ist oberhalb des ת nachgetragen.

43,26] B (XIIIr:11), r. Rd.: םלמענו; ולמען; למענהו (unterhalb von למענהו geschrieben).

43,28] B (XIIIr:13), r. Rd.: נגלה.

43,29] B (XIIIr:14), l. Rd.: גבורתו.

43,29] M (Kol. VI:24): Da auf dem Fragment nur die Spitzen der Buchstaben zu erkennen sind, lässt sich auch die Lesung י[דבר] nicht ausschließen.

43,30 B (XIIIr:15) hat die vier Stichen in einer Zeile untergebracht. Der letzte Stichos ist sehr klein geschrieben und zeigt einen anderen Schriftduktus. Aus Platzgründen musste der Schreiber das letzte Wort abkürzen, das in B* ausgeschrieben war. Der letzte Stichos wurde also erst nachträglich von anderer Hand an den Haupttext angefügt.

- 43,24 B Die zum Meer hinabsteigen, erzählen von seinem Ende,
wenn unser Ohr es hört, staunen wir.
M []
wenn unsere Ohren es hören, staunen wir.
- 43,25 B Dort gibt es wunderbare Dinge, sein Werk ist erstaunlich,
jede Art von Lebewesen und die Wunderwerke der
Großen (sc. Urflut).
M [] und je[de] Art [] Wunderwerke Rahabs.
- 43,26 B Um seinetwillen hat der Engel Erfolg
und durch seine Worte tut er, was er will.
M [zerstört]
- 43,27 B Noch mehr als dieses wollen wir nicht hinzufügen,
und das Schlusswort sei: Er ist das All!
M [zerstört].
- 43,28 B Preisen wollen wir weiterhin, denn wir können ihn nicht
erforschen,
und er ist größer als all seine Werke.
M [zerstört]
- 43,29 B Überaus fu[rchtbar ist Jahwe]
und Wundertaten sind seine Worte.
M [] sein[(e) Machterweis(e)].
- 43,30 B Die [ihr Jahwe] preist, erhebt die Stimme
soviel ihr könnt, denn da gibt es noch mehr.
B Ihr Himmelshöhen, ihr sollt erneut Kraft schöpfen
und werdet nicht müde, denn ihr könnt ihn nicht
e.(rforschen).
B* Ihr, die ihr ihn erhebt, schöpft erneut Kraft und werdet
nicht müde,
denn ihr könnt ihn nicht erforschen.

16, noch: עשק) und deutet das dann als ein sonst nicht belegtes Hif. der Wurzel עשק i.S.v. „überwältigen“. **B: die Große]** Entweder man ergänzt zu תהום רבה (versehentliche Auslassung wegen desselben Wortes im zweiten Stichos?) oder man liest stattdessen רבה (Buchstabenvertauschung): „Nach seinem Plan brachte er Rahab zur Ruhe, ...“ (vgl. u. V. 25) **B: die Inseln]** l. Rd.: „die Vorratskammer“.

43,24 M: staunen wir] נשמעם ist offenbar Verschreibung von נשמע.

43,52 B: sein Werk] r. Rd.: „seine Werke sind“. **B: der Großen]** s.o. zu V. 23; vielleicht ist רבה Schreibfehler für רהב (Rahab; vgl. M).

43,26 B: Um seinetwillen] r. Rd.: „um seinetwillen“ (למענו statt txt: למענו); darunter: „Und deswegen“.

43,28 B: Preisen wollen wir] r. Rd. hat נגלה statt גולה (txt). Liest man נגלה als Qal Impf. 1. p. pl. c. (< גלה) lautet der erste Halbvers: „Wir könnten noch mehr offenbaren, selbst wenn wir ihn nicht erforschen werden“. Als Variante zu נגלה lässt sich גולה auch als Defektivschreibung für Kohortativ pl. von גיל ableiten: „Jubeln wollen wir weiterhin ...“.

43,29 B: seine Worte] l. Rd.: „sein Machterweis“.

/ [ש אל	]	M	
/ [	zerstört	]	M
/ [	zerstört	]	M 43,31
/ מעט ראיתי ממעשיו: [מ]אלה	רוב נ[פלא וחז]ק	B	43,32
/ [	zerstört	]	M
/ [ooo חכמה:]	[ול]	B	43,33
/ [	zerstört	]	M
/ [	]] שבח אבות עולם: [	]	B
/ [	zerstört	]	M
/ אבותינו בדורותם:	אהלה נא אנשי חסד	B	44,1
[את אב]	[א אנ] חסד	M	
/ וגדלו מימות עולם:	רב כבוד חלק עליון	B	44,2
/ וגדלה מי]	רב כבוד חלק עליון	M	
/ ואנשי שם בגבורתם:	דורי ארץ במלכותם	B	44,3
/ וחזוי כל בנבואתם:	היועצים בתבונתם בעולם	B	
/ וחזי כל בנבון[אתם]	ויעצים בתבונתם	M	
/ ורוזנים במחקרותם:	שרי גוים במזמתם	B	44,4
/ ומושלים במשמרותם:	חכמי שיח בספרתם	B	

43,30 [zerstört] M Kol. VII. Die ersten fünf Zeilen sind zerstört.

44,1 [שבח אבות עולם] B XIII verso. B (XIIIv:1) steht zentriert die Überschrift.

44,1 M (Kol. VII:5): Da die Zeile zerstört ist, lässt sich nicht mehr feststellen, ob die in B erhaltene Überschrift auch in der Masadarolle stand oder vielleicht nur eine Zeile freigelassen wurde.

44,2 B (XIIIv:3), r. Rd.: + להם.

44,3 B (XIIIv:4), r. Rd.: רודי.

44,3 B (XIIIv:4), l. Rd.: בגבורתם.

44,3 B (XIIIv:5), r. Rd.: יו(עצים).

44,3 B (XIIIv:5): Zur Lesung s. REYMOND 2016, 136–137.

44,4 B (XIIIv:7), r. Rd.: במס(פרתם).

- M [] is]t Gott.
 M [zerstört]
 43,31 M [zerstört]
 43,32 B Vieles ist w[underbarer und stärk]er als diese Dinge,
 nur wenig sah ich von seinen Werken.
 M [zerstört]
 43,33 B Das alles [],
 und den[Weisheit(?)]

VIII Das Lob der Väter (Kap. 44,1–50,24)

- B [] LOBPREIS DER VÄTER DER VORZEIT []
 M [zerstört]
 44,1 B Preisen will ich die frommen Männer,
 unsere Väter nach ihren Generationen.
 M [Preisen will ich die] frommen Män[ner,]
 unsere Väter nach ihren Generationen.]
 44,2 B Viel Ehre hat der Höchste ausgeteilt
 und seine Größe von Urzeiten an.
 M Viel Ehre hat der Höchste ausgeteilt,
 und seine Größe von [Urzeiten an].
 44,3 B Bewohner der Erde in ihren Königtümern
 und namhafte Männer durch ihr Heldentum.
 B Die Ratgeber waren durch ihre Einsicht in der Welt
 und solche, die alles schauten durch ihre prophetische
 Gabe.
 M Und sie waren Ratgeber durch ihre Einsicht
 und solche, die alles schauten durch ihre prophetische
 Gabe.
 44,4 B Fürsten von Völkern in ihrer Umsicht
 und Würdenträger in ihren Erörterungen.
 B Weise im Denken durch ihre Schriftkenntnis
 und Spruchdichter durch ihre Sammlungen (sc. von
 Sprüchen).

44,1 B: unsere Väter] l. Rd. ergänzt אֲנִי als n. acc.

44,2 B: hat ... ausgeteilt] r. Rd. ergänzt לָהֶם: „hat der Höchste an sie ausgeteilt“. B, M: und seine Größe] וגדלו (B) und וגדלה (M) ließen sich auch als Verbformen deuten. B: „Viel Ehre hat der Höchste (an sie) ausgeteilt, und sie waren groß von Urzeiten an.“ M: „Viel Ehre hat der Höchste ausgeteilt, und sie (sc. die Ehre, hier f.) war groß von Urzeiten an.“

44,3 B: Bewohner] r. Rd.: „Beherrscher“. B: durch ihr Heldentum] l. Rd.: „mit ihrem Starken“. B: Die Ratgeber waren] r. Rd.: „Ratgeber ...“ (ohne Artikel).

44,4 B: durch ihre Schriftkenntnis] r. Rd. במספרתם = במס' ist wohl als synonym zu בספרתם (txt) aufzufassen. B: durch ihre Sammlungen] Im Kontext des Verses verstehe ich משמרת als „das, was aufbewahrt wird“ im Sinne einer Sammlung von Sprüchen.

ורוונים במחקק] / [	M שרי גוי במזמתם	
ומשלים במ] / [	M חכמי שיח בספרתם	
נושאי משל בכתב: /	B 44,5 חוקרי מזמור על חוק	
ונשאי מש] / [	M חקרי מזמור על קו	
ושוקטים על מכונתם: /	B 44,6 אנשי חיל וסומכי כח	
ושקט] / [	M אנשי חיל וסומכי כח	
ומימיהם תפארתם: /	B 44,7 כל אלה בדורם	
ו] / [	M כל אלה בדרם נכבדו	
להשתענות בנחלתם: /	B 44,8 יש מהם הניחו שם	
לה] / [	M יש מהם הניחו שם	
וישבתו כאשר שבתו: /	B 44,9 ויש מהם אשר אין לו זכר	
ובניהם מאחריהם:] / [	B כאשר לא היו היו	
/ [	M ויש מהם שאין לו זכר	
ו] / [	M כאשר לא היו היו	
ותקותם לא תכ[ר]: /	B 44,10 ואולם אלה אנשי חסד	

44,5 חוק] B (XIIIv:8), r. Rd.: קו.

44,7 בדורם] B (XIIIv:10), r. Rd.: + נכבדו.

44,7 ומימיהם] B (XIIIv:10), l. Rd.: ובימיהם.

44,7 אלה] M (Kol. VII:13): Das ist oberhalb der Zeile nachgetragen.

44,8 להשתענות] B (XIIIv:11), l. Rd.: להשעות; להשעות (unterhalb von geschrieben).

- M Fürsten des Volkes in ihrer Umsicht
und Würdenträger durch ihre Verordnungen.
- M Weise im Denken durch ihre Schriftkenntnis
und Spruchdichter in [ihren Sammlungen(?)].
- 44,5 B Die Liedgut auf Regeln hin überprüfen,
Spruchgut in Schriftform zusammentragen.
- M Die Liedgut auf das Versmaß^(?) hin überprüfen
und Spru[chgut] zusammentragen.
- 44,6 B Tapfere Männer und solche, die sich auf Macht stützen
und die Ruhe hatten an ihrer Stätte.
- M Tapfere Männer und solche, die sich auf Macht stützen
und Ru[he].
- 44,7 B All diese waren in ihrer Generation,
und seit ihren Tagen existiert ihr Ruhm.
- M All diese waren in ihrer Generation geehrt,
und [].
- 44,8 B Manche von ihnen haben einen Namen hinterlassen,
damit man in ihrem Erbbesitz davon singe.
- M Manche von ihnen haben einen Namen hinterlassen,
damit [].
- 44,9 B Aber manche sind unter ihnen, die kein Andenken haben,
und ein Ende fanden, sobald sie ein Ende genommen
hatten.
- B So, als wären sie nie gewesen, wurden sie
und ihre Söhne nach ihnen.
- M Aber manche sind unter ihnen, die kein Andenken haben,
[].
- M So, als wären sie nie gewesen, wurden sie
und [].
- 44,10 B Aber diese hingegen sind fromme Männer,
und ihre Hoffnung wird nicht ausgelöscht.

44,5 B: Regeln] r. Rd.: „Versmaß“^(?) (wörtl.: „Messschnur“; vgl. M). Oder ist mit קו i.S.v. „Saite“ metonymisch ein „Musikinstrument“ gemeint? חוק (B) und קו (M) könnten dann auch i.S.v. „Takt, Metrum“ fast synonym verwendet werden: „Die Liedgut ausprobierten nach dem Takt/zur Saite.“ **B: zusammentragen**] נשא kann auch elliptisch i.S.v. נשא קול („die Stimme erheben“) gebraucht werden: „und (die) Spruchgut in Schriftform vortragen“.

44,7 B: Generation] r. Rd. ergänzt: „geehrt“ (vgl. M). **B: und seit ihren Tagen existiert**] l. Rd. ובימיהם statt וימיהם (txt) beschränkt die Aussage auf die Vergangenheit: „und in ihren Tagen existierte“.

44,8 B: damit man ... singe] txt: להשקעות verstehe ich als Inf. cstr. + Präp. ל eines bhebr. sonst nicht belegten Hištatal von ענה (vgl. Ges¹⁸ s.v. ענה); l. Rd.: להשקעות und להשעות sind von ענה (aram. „erzählen“) abzuleiten; להשקעות (Hitp. Inf. cstr. + Präp. ל) und להשעות (Hif. Inf. cstr. + Präp. ל): „damit man in ihrem Erbbesitz davon erzähle.“ (vgl. schon PETERS 1902, 227).

/ [	וצ]	אולם אלה אנשי חסד	M
/ [	ונחלתם ל[^{oo} :]	עם זרעם נאמן טובם	B 44,11
/ [	ונחל]	אם זרעם נאמן טובם	M
/ [	וצאצאיהם]	בבריתם עמד זרעם	M 44,12
/	וצדקתם לא[תמח]ה:	עד עולם יעמד זכרם	B 44,13
	וכבודם לא ימח]	עד עולם יעמד זרעם	M
/	ושמם חי ל[דור] ודור:	וגי[תם בשלום נאספה	B 44,14
/ [	י]שמם חי לדור ודר	וג[וית]ם בשלום נאספה	M
/	ותהלתם יספר קהל:	חכמתם תשנה עדה	B* 44,15
/ [	ותהלתם יספר קהל]	שן עדה	M
/	חנוך נמצא תמים והתהלך עם יי ונלקח	אות דעת דור ודור:	B 44,16
[[	<i>unbeschriebene Zeile</i>		M
/	לעת כלה היה תחליף:	ג[ח] צדיק נמצא תמים	B 44,17
/	ובבריתו חדל מבול:	בעבורו היה שארית	B
/ [	ב]עת כ[ל]ה	נוח צדיק נמצא תמים	M
/ [			M]o
/	לבלתי תשחית כל בשר:	באות עולם נכרת עמו	B 44,18
/	לא נתן בכבודו מוס:	אברהם אב המון גוים	B 44,19

44,15 B*: B (XIIIv:17), l. Rd. (senkrecht).

44,17 B XIV recto.

44,17 לעת B (XIVr:1), l. Rd.: ב(עת).

44,17 []o M (Kol. VII:25): Hier endet M. Die letzte Zeile der Kolumne ist nicht mehr erhalten, auf dem von YADIN 1999, plate 8, abgebildeten Fragment sind noch Spuren eines Buchstabens am Zeilenanfang zu erkennen, die jedoch keine eindeutige Lesung erlauben. YADIN 1999, 209, liest ב.

44,18 נכרת B (XIVr:3), r. Rd.: כרת.

44,18 תשחית B (XIVr:3): Auf dem Ms ist der erste Buchstabe deutlich als ת zu erkennen (siehe auch REYMOND 2016, 138).

44,19 מוס B (XIVr:4), l. Rd.: דופי.

- M Diese hingegen sind fromme Männer,
und [] Ge[re]chtigkeit [].
- 44,11 B Bei ihrer Nachkommenschaft hat ihr Gut Bestand,
und ihr Erbe gehört [].
- M Bei ihrer Nachkommenschaft hat ihr Gut Bestand,
und ihr Erbe gehört [].
- 44,12 M In ihrem Bund hat ihre Nachkommenschaft Bestand,
und ihre Sprösslinge [].
- 44,13 B Bis in Ewigkeit wird ihr Andenken bestehen,
und [] Gerechtigkeit wird nicht[weggewischt].
- M Bis in Ewigkeit wird ihre Nachkommenschaft bestehen,
und ihr Ruhm wird nicht weggew[ischt].
- 44,14 B [Ihr Leib] wurde in Frieden versammelt,
aber ihr Name bleibt lebendig von [Generation] zu
Generation.
- M Und ihr L[eib] wurde in Frieden versammelt,
[aber] ihr Name bleibt lebendig von Generation zu
Generation.
- 44,15 B* Ihre Weisheit wiederholt die Gemeinde,
und ihren Lobpreis verkündet die Versammlung.
- M [Ihre Weisheit] soll die Gemeinde wiederholen,
und ihren Lobpreis die Versammlung verkünden.
- 44,16 B HENOCH wurde für untadelig befunden
und wandelte mit Jahwe und wurde hinweg genommen,
ein Zeichen der Erkenntnis von Generation zu Generation.
- M *[[unbeschriebene Zeile]].*
- 44,17 B NOAH, ein Gerechter, wurde für untadelig befunden,
zur Zeit der Vernichtung war er der Neuanfang.
- B Seinetwegen blieb ein Rest,
und mit seinem Bund endete die Flut.
- M NOAH, ein Gerechter, wurde für untadelig befunden,
in [der Zeit der Ver]nicht[ung] [].
- M *[... ab hier ist von M nichts mehr erhalten.]*
- 44,18 B Mit einem ewigen Zeichen wurde mit ihm (ein Bund)
geschlossen,
damit sie (sc. die Vernichtung) nicht alles Fleisch vertilge.
- 44,19 B ABRAHAM war Vater einer Menge von Völkern.
An seiner Ehre gab es keinen Makel.

44,17 B: zur Zeit] l. Rd.: „in (der Zeit)“.

44,18 B: wurde ... geschlossen] r. Rd. formuliert aktivisch: „hat er (sc. Gott) mit ihm (einen Bund) geschlossen.“

44,19 B: Makel] l. Rd.: „Schandfleck“. (l. Rd. hat דופי als Synonym zu txt: מום).

וּבֵּן בְּרִית עִמּוֹ: /	אֲשֶׁר שָׁמַר מִצְוֹת עֲלִיּוֹן	B 44,20
וּבְנִיסוּי נִמְצָא נֶאֱמַן: /	בְּבִשְׂרוֹ כִּרְתָּ לֹא חָק	B
לְבָרְךָ בִּזְרָעוֹ גּוֹיִם: /	עַל כֵּן בִּשְׁבוּעָה הִקִּים לֹא	B 44,21
וּמִנְהָר וְעַד אֶפְסֵי אֶרֶץ: /	לֹהֲנַחִילִם מִיָּם וְעַד יָם	B
בְּעִבּוֹר אֲבֵרָהִם אֲבִיו: /	וְגַם לִיצְחָק הִקִּים בֶּן	B 44,22
וּבִרְכָּה נָחָה עַל רֹאשׁ יִשְׂרָאֵל: /	בְּרִית כָּל רֹאשׁוֹן נָתַן	B
וַיִּתֵּן לֹא נַחֲלָתוֹ: /	וַיְכַוְנֶנּוּ בִּבְרָכָה	B
לְחֶלֶק שְׁנַיִם עֶשֶׂר: /	וַיַּצִּיבֵהוּ לְשִׁבְטִים	B
מוֹצֵא חַן בְּעֵינֵי כָל חַי: /	וְ[י]צִיא מִמֶּנּוּ אִישׁ	B
מֹשֶׁה זָכְרוּ לְטוֹבָה: /	א[הו]ב אֱלֹהִים וְאֲנָשִׁים	B 45,1
וַיִּאֲמָצְהוּ בְּמִרְוּמִים: /	[ו]יְכַנְּהוּ ב[א]לֹהִים	B 45,2
וַיַּחֲזִקְהוּ לְפָנֵי מֶלֶךְ: /	בְּדָב[ר] פִּי [א]ת[ו]ת מֶהָרַ	B 45,3
וַיִּרְא[הוּ] אֶת כְּבוֹדוֹ: /	וַיַּצְוֵהוּ [א]ל[]	B
בָּחַר בּוֹ מִכָּל בָּשָׂר: /	בְּאֲמוֹנָתוֹ וּבַעֲנוּתוֹ	B 45,4

44,22 B (XIVr:9), r. Rd.: בן.]

44,23 B (XIVr:11), r. Rd.: ויכננו.]

44,23 B (XIVr:11), r. Rd.: בברכה.]

44,23 B (XIVr:13), l. Rd.: ומצא.]

45,2 B (XIVr:15), r. Rd.: ויב' יי' Zur Ergänzung in der Lücke siehe SMEND (1906a, 49) und zuletzt MORLA (2012, 288 Anm. 5).

45,2 B (XIVr:15), l. Rd.: במוראים.]

45,3 B (XIVr:16), r. Rd.: בדברו; darunter vielleicht noch schwache Spuren einer zweiten Variante: בדבר[י]י. Zur Ergänzung in der Lücke vgl. SMEND (1906b, 427).

45,4 B (XIVr:18), r. Rd.: ובענותותו.]

- 44,20 B Der die Gebote des Höchsten bewahrte
und in einen Bund mit ihm eintrat.
B An seinem Fleisch schnitt er ab, was bestimmt ist,
und in der Versuchung wurde als treu befunden.
- 44,21 B Deswegen bestätigte er ihm durch einen Eid,
durch seine Nachkommenschaft die Völker zu segnen,
B um ihnen das Erbe zu geben von Meer zu Meer,
und vom Strom bis an die Enden der Erde.
- 44,22 B Und auch für ISAAC ließ er einen Sohn erstehen
wegen Abraham, seinem Vater.
B Den Bund eines jeden Vorgängers, gab er ihm:
44,23 und Segen ruhte auf dem Haupt ISRAELS.
B Und er bekräftigte ihn im Segen
und gab ihm sein Erbteil.
B Und er machte ihn zu Stämmen,
indem er zwölf Teile machte.
B Und aus ihm [li]eß er einen Mann hervorgehen,
der Gnade fand in den Augen alles Lebendigen.
- 45,1 B Der ge[lie]bt war von Gott und Menschen:
MOSE, sein Andenken sei zum Guten!
- 45,2 B [Und er rief ihn mit Ehrennamen] Gott,
und er machte ihn stark in den Höhen.
- 45,3 B Durch das Wor[t seines Mundes] brachte er eilends Z[eich]en,
und er machte ihn stark vor dem König.
B Und er befahl ihm []
und zeigte [ihm seine Herrlichkeit].
- 45,4 B Mit seiner Treue und mit seiner Demut
hat er ihn erwählt aus allem Fleisch.

44,22 B: einen Sohn] r. Rd. ersetzt בן (txt) durch כן („so; genauso“), das auf die Bekräftigung des Bundes (vgl. 20f.) mit Isaak zu beziehen ist: „Und auch für Isaak hielt er das genauso aufrecht“.

44,23 B: Und er bekräftigte ihn im Segen] Statt ויכוננו (Pol. Narr. 3. p.sg.m. + Suff. 3. p.sg.m. < כון) liest r. Rd. ויכננו, was sich als Defektivschreibung für ויכנינו (Hif. < כון) mit etwa derselben Bedeutung interpretieren ließe. In Verbindung mit der zweiten Randlesart בבכורה wird man ויכנה jedoch als orthographisch unauffällige Form von der Wurzel כנה (Pi. „jmdm. mit einem Ehrennamen benennen“) ableiten und etwa folgendermaßen übersetzen müssen: „Und er berief ihn in der Stellung des Erstgeborenen“; oder, falls man בכורה nicht als feminines Substantiv, sondern als בכור („Erstgeborener“) mit ה für das Suffix der 3. p.sg.m. fassen möchte: „und er nannte ihn seinen Erstgeborenen“. **B: der ... fand**] l. Rd. ersetzt מוצא (txt) durch נמצא „und der fand Gnade ...“.

45,2 B: in den Höhen] l. Rd.: „durch furchterregende Taten“.

45,3 B: Durch das Wor[t seines Mundes]] r. Rd.: „Durch sein Wort“; darunter vielleicht: „Durch seine Worte“.

45,4 B: mit seiner Demut] r. Rd. hat בענותו statt בענותו (txt): „mit seiner Demütigkeit“

ויגישו לערפל: /	וישמיעהו את קולו	B 45,5
תורת חיים ותבונה: /	וישם בידו מצוה	B
ועדותיו ומשפטיו לישראל: /	ללמד ביעקב חקיו	B
וישימהו לחק עולם: /	וירם קדוש את אהרן למטה לוי	B 45,6
וישרתהו בכבודו: /	ויתן עליו הוד	B
וילבישהו פעמונים: /	ויאזרהו בתועפות ראם	B
ויפארהו בכ[ב]וד ועוז: /	וילבישהו כליל תפארת	B 45,8
ויקיפהו פעמונים: /	מכנסים כתנות ומעיל	B 45,9
לתת נעימה בצעדיו: /	ורמונים המון סביב	B
לזכרון לבני עמו: /	להשמיע בדביר קולו	B
מעשה חשב: /	בגדי קדש זהב תכלת וארגמן	B 45,10
ושני תולעת מעשה אורג: /	חשן משפט אפוד ואזור	B 45,11
פתוחי חותם במלוא[ות]ם: /	אבני חפץ על החשן	B
למספר שבט[י]ש[אל]: /	כל אבן יקרה לזכרון בכתב חרות	B
וציץ חר[ות] חותם[קדש]: /	עטרת פז מעיל ומצנפת	B 45,12

45,5] וישמיעהו B XIV verso.

45,5] וישם B (XIVv:2), r. Rd.: ויתן.

45,5] ביעקב B (XIVv:3), r. Rd.: לוי(עקב).

45,7] עליו הוד B (XIVv:5), r. Rd.: לו הודו.

45,7] בכבודו B (XIVv:5), l. Rd.: בברכה.

45,7] ראם B (XIVv:6), r. Rd.: תואר.

45,7] פעמונים B (XIVv:6), l. Rd.: תעופה.

45,8] תפארת B (XIVv:7), r. Rd.: תפארתו.

45,9 B (XIVv:8), l. Rd. (senkrecht): Eine in hebräischer Schrift geschriebene persische Notiz: נוסכת תא אידר בוד (תא ist oberhalb der Zeile zwischen אידר נוסכת nachgetragen): „[D]iese Handschrift ist (reicht) bis hierher.“ (Übersetzung von Friedrich Andreas, zitiert bei SMEND 1906a, XII und 49).

- 45,5 B Und er ließ ihn seine Stimme hören
und ließ ihn herantreten ans Wolkendunkel.
B Und in seine Hand legte er das Gebot,
die Tora des Lebens und der Einsicht,
B um Jakob seine Satzungen zu lehren
und Israel seine Verordnungen und seine
Rechtsvorschriften.
- 45,6 B Und als heilig erhöhte er AARON aus dem Stamm Levi
45,7 B und setze ihn ein als ewige Bestimmung.
B Und er gab ihm Hoheit,
und er diente ihm in seiner Herrlichkeit.
B Und er rüstete ihn aus mit den Hörnern des Wildstiers,
und bekleidete ihn mit Glöckchen.
- 45,8 B Und er bekleidete ihn mit aller Pracht
und schmückte ihn mit Herrlichkeit und Macht:
B Hosen, Kleider und Mantel,
45,9 B und er umgab ihn mit Glöckchen
B und mit Granatäpfeln, eine Menge rundherum,
um bei seinen Schritten Wohlklang von sich zu geben,
B um im Allerheiligsten seinen Klang hören zu lassen,
als Erinnerung für die Mitglieder seines Volkes.
- 45,10 B Die heiligen Gewänder aus Gold, blauer und roter
Purpurwolle,
ein Werk des Stoffwirkers.
B Die Brusttasche des Urteils, Ephod und Schurz,
45,11 B und zwar karmesinfarben, ein Werk des Webers.
B Die begehrenswerten Steine auf der Brusttasche
mit Siegelgravuren in ihren Einfass[unge]n:
B Ein jeder Edelstein zur Erinnerung mit eingravierter Schrift
nach der Zahl der Stämm[e Is]raels.
- 45,12 B Die Krone aus Feingold, Obergewand und Kopfbund
und die Blüte [mit der Siegelgravur]: „Heilig“.

oder: „mit seiner Geduld“. ענותנות ist eine mhebr. belegte Abstraktbildung und begegnet auch i.S.v. „Sanftmut; Geduld“, die Gott mit den Menschen hat. Von daher kann im ersten Halbvers die Treue und Demut gemeint sein, die Mose Gott entgegenbringt, oder umgekehrt auch Gottes Treue und Sanftmut als Grund der Erwählung.

45,5 B: **legte er**] r. Rd.: „gab er“. B: **Jakob**] r. Rd. konstruiert mit der Präp. ל (Abk. לִי = ליעקב) anstelle der Präp. ב (txt: ליעקב).

45,7 B: **ihm Hoheit**] r. Rd.: „ihm seine Hoheit“ (עליו הוד statt txt: הוד). B: **in seiner Herrlichkeit**] l. Rd.: „mit dem Segen“. B: **des Wildstiers**] r. Rd.: „der Anmut“. (Zu תועפות ראם vgl. Num 23,22; 24,8.) B: **Glöckchen**] l. Rd. תועפה harrt bislang einer Deutung (modernhebr. „Luftfahrt“).

45,8 B: **aller Pracht**] r. Rd. „mit all seiner Pracht“ (תפארת statt txt: תפארתו).

מחמד עין ומכ[לל י]ופי: /	הוד כבוד ותהלת עז	B
ועד עולם ל[א ילבש]ם זר: /	לפנים לא[היה כ]ן	B 45,13
וכן בניו לדורותם: /	האמן בדד לבניו כזה	B
וכל יום תמיד פעמים: /	מנחתו כליל תקטר	B 45,14
וימשחהו בשמן הקדש: /	ו[י]מלא משה את ידו	B 45,15
ולזרעו כימי שמים: /	ותהי לו ברית עולם	B
ולברך את עמו בשמו: /	לשרת ולכהן לו	B
להגיש עלה וחלבים: /	ויבחר בו מכל חי	B 45,16
ולכפר על בני ישראל: /	ולהקטיר ריח ניתח ואזכרה	B
וימשילהו בחוק ומשפט: /	ויתן לו מצותיו	B 45,17
ומשפט את בני ישראל: /	וילמד את עמו חק	B
ויקנאו בו במדבר: /	ויחרו בו זרים	B 45,18
ועדת קרח בעזוז אפס: /	אנשי דתן ואבירים	B
ויכלם בחרון אפו: /	וירא ייי ויתאנף	B 45,19
ויאכלם בשביב אשו: /	ויבא להם אות	B
(b) ויתן לו נחלתו: /	(a) וי[וס]ף לאהרון כבודו	B 45,20
(a) אשי ייי יאכלון: /	(c) ת[רומת] קדש נתן לו לחם	B
(b) ומתנה לו ולזרעו: /	(d) [בכורי]ם חלקו	B 45,20

- B Hoheit, Herrlichkeit und gewaltiger Ruhm,
eine Augenweide und Kro[ne der Sch]önheit.
- 45,13 B Zuvor [hat es] so [etwas] nicht [gegeben],
und bis in Ewigkeit wird k[ein] Fremder sie [anziehen].
- B Allein seinen Söhnen wurde derartiges anvertraut,
und genauso (halten es) seine Söhne nach ihren
Generationen.
- 45,14 B Sein Speisopfer geht als Ganzopfer in Rauch auf
und jeden Tag zweimal das ständige Opfer.
- 45,15 B Und Mose füllte sein Hand
und salbte ihn mit dem Öl des Heiligtums.
- B Und das wurde zum ewigen Bund für ihn
und für seine Nachkommenschaft, solange es Tag wird
unter dem Himmel:
- B Den Dienst zu tun und Priester für ihn zu sein
und sein Volk in seinem Namen zu segnen.
- 45,16 B Und er erwählte ihn aus allem Lebendigen,
um Brandopfer und Fett herbeizubringen
- B und um Rauchopfer darzubringen als lieblichen Geruch
und das Gedenkopfer
und um für die Söhne Israels Versöhnung zu schaffen.
- 45,17 B Und er gab ihm seine Gebote
und machte ihn zum Herrscher über Satzung und Recht,
- B und er lehrte sein Volk die Satzung
und das Recht die Söhne Israels.
- 45,18 B Und Unbefugte entbrannten (sc. im Zorn) gegen ihn
und ereiferten sich gegen ihn in der Wüste:
- B Die Männer Datans und Abirams
und die Gemeinschaft Korachs in ihrer Zorneswut.
- 45,19 B Und Jahwe sah hin und erzürnte
und bereitete ihnen ein Ende in seiner Zornesglut.
- B Und er ließ für sie ein Zeichen herbeikommen
und verzehrte sie mit der Flamme seines Feuers.
- 45,20 B (a) Und Aaron mehrte er seine Herrlichkeit
B (b) und gab ihm sein Erbteil.
- B (c) Die heilige Ab[gabe] gab er ihm als Speise.
- 45,21 B (a) „Die Feueropfer Jahwes sollen sie essen.“
- 45,20 B (d) [Die Erstling]e sind sein Anteil
- 45,21 B (b) und eine Gabe für ihn und seine Nachkommenschaft.

45,15 B: **solange es Tag wird unter dem Himmel**] wörtl.: „entsprechend den Tagen des Himmels“.

45,21a B: „Die Feueropfer Jahwes sollen sie essen.“] Das Zitat ist Dtn 18,1 entnommen.

ובתוכם לא יחלק נחלה: /	B 45,22	אדן] בארץ העם] לא ינחל
בתוך] בני ישראל[: /	B	אשי יי[ח]ל[קו ונח]לת[ו]
בגבורה נחל] שלישי ⁽²⁾ : /	B 45,23	וגם פינחס בן אלעזר
ויעמד בפרץ עמו: /	B	בקנאו לאלוה' כל
ויכפר על בני ישראל: /	B	אשר נדבו לבו
ברית שלום לכלכל מקדש: /	B 45,24	לכן גם לו הקים חק
כהונה גדולה עד עולם: /	B	אשר תהיה לו ולזרעו
בן ישי למטה יהודה: /	B 45,25	וגם בריתו עם דוד
נחלת אהרן לכל זרעו: /	B	נחלת אש לפני כבודו
המעטר אתכם כבוד: /	B	ועתה ברכו נא את יי הטוב
[וגב] ורתכם לדורות עולם: /	B 45,26	ויתן לכם חכמת לב
	B	למען לא ישכח טובכם
משרת משה בנבואה: /	B 46,1	גבור בן חיל יהושע בן נון
תשועה גדלה לבחיריו: /	B	אשר נוצר להיות בימיו
ולהנחיל את ישראל: /	B	להנקם נקמי אויב
בהניפו כידון על עיר: /	B 46,2	מה נהדר בנסותו יד
כי מלחמות יי גל[חם]: /	B 46,3	מי הוא לפניו יתיצב
יום אחד כ[שנים הי]: /	B 46,4	הלא בידו עמד השמש

45,23] B XV verso.

45,23] B (XVv:1): Das * ist oberhalb der Zeile nachgetragen, links neben dem ה wurde mit Šere vokalisiert.

45,26 Die drei Stichen sind in einer Zeile geschrieben. Verglichen mit G, ist V. 26b ausgelassen.

45,26 [וגב] ורתכם B (XVv:8): Die Rekonstruktion ist unsicher. SMEND 1906a, 51, liest 45,26 (vgl. auch BEN-ḤAYYIM 1973, 57).

46,4 כ[שנים הי]: B (XVv:14): Zur Rekonstruktion vgl. SMEND 1906a, 51.

- 45,22 B Nur [im Land des Volkes] soll er kein Erbe erhalten,
 und in ihrer Mitte soll er keinen Anteil am Erbe haben.
 B Die Feueropfer Jah[wes sind sein An]t[eil und sein Er]be
 [inmitten] der Söhne Israels.
- 45,23 B Und auch PINCHAS, der Sohn Eleasars: Mit einer Heldentat
 trat er [als Dritter^(?)] das Erbe an,
 B als er eiferte für den Gott von Allem.
 Er trat in die Bresche seines Volkes,
 B weil ihn sein Herz antrieb,
 und schaffte Versöhnung für die Söhne Israels.
- 45,24 B Darum hat er auch für ihn eine Satzung eingerichtet,
 einen Bund des Friedens, das Heiligtum zu versorgen,
 B dass ihm und seiner Nachkommenschaft das
 Hohepriesteramt bis in Ewigkeit gehören wird.
- 45,25 B Aber auch sein Bund mit David,
 dem Sohn Isais aus dem Stamm Juda,
 B ist ein Erbe des Feuers angesichts seiner Herrlichkeit.
 Das Erbe Aarons gehört seiner ganzen Nachkommenschaft.
 B Und nun: Preist doch Jahwe, den Guten,
 der euch mit Herrlichkeit krönt!
- 45,26 B Und er gebe euch Weisheit des Herzens,
 B damit eure Güte nicht vergessen werde,
 [noch] euer [Held]entum für ewige Generationen.
- 46,1 B Ein kampferprobter Held war JOSUA, der Sohn Nuns,
 der Diener Moses im Prophetenamt,
 B der geschaffen war, um in seinen Tagen
 die große Rettung für seine Erwählten zu werden,
 B um Rache am Feind zu nehmen
 und Israel den Erbbesitz zuzuteilen.
- 46,2 B Wie herrlich war, als er seine Hand ausstreckte,
 als er das Schwert gegen die Stadt schwang.
- 46,3 B Wer ist es, der ihm hätte standhalten können?
 Denn er hat die Kriege Jahwes geführt!
- 46,4 B Stand nicht durch seine Hand die Sonne still?
 Ein Tag [wurd]e w[ie zwei^(?)].

45,25 B: ein Erbe des Feuers angesichts seiner Herrlichkeit] אש („Feuer“) kann aus איש („Mann“) verschrieben sein: „das Erbe eines Mannes vor seiner Herrlichkeit“. Der Mann, der vor seiner (sc. Gottes) Herrlichkeit steht, wäre natürlich David (vgl. SMEND 1906b, 437–438).

45,26 B: [noch] euer [Held]entum] Anstelle von וְהִתְחַבֵּרְתֶּם liest SMEND 1906a, 51, אֲמֹרְתֶכֶם (vgl. auch BEN-HAYYIM 1973, 57) und will das mit Blick auf Syr mit „eure Herrschaft“ übersetzen (vgl. SMEND 1906b, 438–439).

כאכפה ל]○○○ [: /	כי קרא אל אל עליון	B	46,5
באבני]○ [וא]ל[גבי]ש: /	ויענהו אל עליון	B	
ובמ]ורד האביד קמים: [/	[חבט ע]ל] עם אוי]ב	B	46,6
כי צופה יי מלחמתם: /	למען דעת כל גוי חרם	B	
ובימי משה עשה חסד: /	וגם כי מלא אחרי אל	B	
להתיצב בפרע קהל: /	הוא וכלב בן יפנה	B	
ולהשבית דבה רעה: /	להשיב חרון מעדה	B	
משש מאות אלף רגלי: /	לכם גם הם בשנים נאצלו	B	46,8
ארץ זבת חלב ודבש: /	להביאם אל נחלתם	B	
ועד שיבה עמדה עמו: /	ויתן לכלב עצמה	B	46,9
וגם זרעו ירש נחלה: /	להדריכם על במתי ארץ	B	
כי טוב למלא אחרי יי: /	למען דעת כל זרע יעקב	B	46,10
כל אשר לא נשא לבו: /	והשופטים איש בשמו	B	46,11
יהי זכרם לברכה	ולא נסוג מאחרי אל	B	
ושמם תחליף לבניהם: / ^(b)	[]	B	46,12
המשואל מבטן אמו: /	אוהב עמו ורצוי עושהו	B	46,13
שמואל שופט ומכהן: /	נזיר יי בנבואה	B	
וימשח נגידים על עם: /	ב]דב[ר אל הכין ממלכת	B	

46,5]וא]ל[גבי]ש: 46,5 B (XVv:16): Im zweiten Sticho ist nur das ל mit Sicherheit zu identifizieren. Die Tintenspuren vor dem ל lassen sich nicht eindeutig zuordnen. Für den zweiten Sticho wäre באבני ברד ואלגביש zu erwarten (vgl. SMEND 1906a, 52), der Platz im Ms könnte vielleicht auch für באבני ברד ואבני אלגביש ausreichen (vgl. PETERS 1902, 252).

46,6] וגם XVI recto.

- 46,5 B Denn, er rief zu Gott, dem Höchsten,
 als i[hn seine Feinde ringsum^(?)] bedrängten,
 B und Gott, der Höchste, antwortete ihm,
 mit [Hagel^(?)]steinen [und Ei]s[bro]cken.
- 46,6 B [Er warf sie a]uf [das Volk der Fein]de
 und am Ab[hang vernichtete er, die sich erhoben hatten],
 B um jedes dem Bann verfallene Volk erkennen zu lassen,
 dass Jahwe ihren Krieg ausspäht.
 B Und auch (sc. antwortete er ihm), weil er Gott völlig folgte.
- 46,7 B Und in den Tagen Moses handelte er treu,
 B er und KALEB, der Sohn Jefunes:
 indem sie hintraten, als die Gemeindeversammlung
 zügellos war,
 B um die Zornesglut von der Gemeinde abzuwenden
 und um dem boshafte[n] Gerede ein Ende zu machen.
- 46,8 B Darum wurden auch sie beide ausgenommen
 von sechshunderttausend Leuten zu Fuß,
 B um sie in ihr Erbteil gehen zu lassen,
 ein Land, das von Milch und Honig fließt.
- 46,9 B Und Kaleb gab er Kraft
 und bis ins Greisenalter blieb sie bei ihm,
 B um sie auf die Höhen des Landes treten zu lassen.
 Und auch seine Nachkommenschaft nahm das Erbe in
 Besitz,
- 46,10 B damit die gesamte Nachkommenschaft Jakobs erkenne,
 dass es gut ist, Jahwe völlig zu folgen.
- 46,11 B Und die RICHTER, jeder mit seinem Namen:
 Jeder war einer, dessen Herz nicht überheblich war,
 B und sich nicht abwandte von der Nachfolge Gottes:
 Ihr Andenken sei zum Segen!
- 46,12 B ^(b) Und er (sc. der Segen) lasse ihren Namen für ihre Söhne
 stets neu erblühen.
- 46,13 B Ein Freund seines Volkes und der Liebling seines Schöpfers,
 der erbeten wurde aus dem Leib seiner Mutter,
 B der Jahwe Geweihte im Prophetenamt:
 SAMUEL, der ein Richter war und als Priester diente.
 B Durch das W[or]t Gottes begründete er das Königtum
 und salbte Fürsten über das Volk.

46,12b V. 12b ist in B (XVIr:10) an V. 11cd angefügt. V. 12a wurde dabei offensichtlich irrtümlich ausgelassen, wie noch anhand der femininen Verbform תחליף zu sehen ist, die sich nicht auf שמם beziehen kann, sondern wohl auf ein עצמתם als dem Subjekt des ausgefallenen V. 12a. Vers 12a lässt sich mit Blick auf 49,10 und G folgendermaßen rekonstruieren: תהי עצמתם פרוחת מתחתם (vgl. PETERS 1902, 255; SMEND 1906b, 443). In der Übersetzung von B ist aufgrund des Ausfalls von V. 12a ברכה auf תחליף zu beziehen.

ויפקד אלהי יעקב: /	B 46,14	ב[מצו]ת צוה עדה
וגם בדברו נאמן רועה: /	B 46,15	ב[אמונת פיו ד]רוש חזה
וידן [כ]ל [און] יביו מסביב:	B 46,16	וגם הוא [קרא ⁽²⁾] אל אל
ויר[עם מן השמים יי]: /	B	בעלתו [טלה ח]ל[ב]
46,17 ויכנע נציבי צר	B	בפקע אדיר נשמע קולו
46,18	B	ויא[בד את] כל סרני פלשתים: /
העיד יי ומשיחו	B 46,19	ועת נוחו על משכבו
וכל אדם לא ענה / בו: /	B	כופר ונעלם ממ[י לקח]תי
/	B	וגם עד עת קצו נבון נמצא בעיני יי ובעיני כל חי: /
ויגד למלך דרכיו	B 46,20	וגם אחרי מותו נדרש
	B	וישא מארץ קולו בנבואה: /
להתיצב לפני דוד: /	B 47,1	וגם אחרי עמד נתן
כן דויד מישאל: /	B 47,2	כי כחלב מורם מקדש
ולדובים כבני בשן: /	B 47,3	לכפירים שחק כגדי
ויסר חרפת ע[ו]לם: /	B 47,4	בנעוריו הכה גבור
וישבר תפארת גלית: /	B	בהניפו ידו על קלע
ויתן בימינו עז: /	B 47,5	כי קרא אל אל עליון
ולהרים את קרן עמו: /	B	להדף את איש יודע מלחמות

46,19 B XVI verso.

46,19 B (XIV:1): Die Ergänzung folgt G und Syr, in B ist jedoch weder etwas von der Oberlänge des ל oberhalb der Lücke noch etwas von der Unterlänge des ק unterhalb der Lücke zu sehen.

46,19 B (XIV:1): Da die vier Stichen von 46,19 in einer Zeile geschrieben sind, wird die Schrift am Zeilenende kleiner und gedrängter. Um בו noch unterzubringen, musste der Schreiber am linken Seitenrand die Zeile umbrechen.

46,19 B (XIV:2): Zwischen עת und קצו ein Circellus. Eine Randbemerkung dazu ist nicht vorhanden oder nicht mehr sichtbar.

46,20 B (XIV:3): Die drei Stichen sind in einer Zeile geschrieben.

- 46,14 B Durch Ge[bot]e befahl er der Gemeinde,
und er achtete auf den Gott Jakobs.
- 46,15 B Durch [die Zuverlässigkeit seines Ausspruchs wurde er] als
Seher aufgesucht,
und auch durch sein Wort war er als Hirte zuverlässig.
- 46,16 B Und auch er [rief(?) zu Gott,
und er zerschlug [a]ll seine [F]einde ringsum.
B Als er ein Milchlamm als Rauchopfer darbrachte,
- 46,17 B da do[nnerte Jahwe vom Himmel her],
B mit gewaltigem Krachen wurde seine Stimme gehört,
- 46,18 B und zwang die Statthalter des Feindes in die Knie
B und vernichtete alle Fürsten der Philister.
- 46,19 B Und zur Zeit, als er sich zur „Ruhe“ legte auf seinem Bett,
rief er Jahwe und seinen Gesalbten als Zeugen auf:
B „Bestechungsgeld und etwas Verborgenes: Von we[m habe
ich das angenom]men?“. Und kein Mensch gab ihm
Antwort.
- B Und auch noch bis zur Zeit seines Endes wurde er als
verständlich befunden in den Augen Jahwes und in den
Augen alles Lebendigen.
- 46,20 B Und selbst nach seinem Tod wurde er befragt,
und tat dem König dessen Ergehen kund,
B und er erhob aus der Erde seine Stimme im
Prophetenwort.
- 47,1 B Und weiters: Nach ihm trat NATHAN auf,
um vor David hinzutreten.
- 47,2 B Ja, wie das Fett sich vom Heiligen (sc. Opfer) abheben lässt,
so DAVID von Israel.
- 47,3 B Mit jungen Löwen spielte er wie mit einem Zicklein
und mit Bären wie mit den Jungtieren aus Basan.
- 47,4 B In seiner Jugend erschlug er den Kriegshelden
und beseitigte die ewige Schmach.
B Als er seine Hand mit der Schleuder schwang,
zerschmetterte er Goliats Ruhm.
- 47,5 B Denn er rief zu Gott, dem Höchsten,
und er gab seiner Rechten Kraft,
B den kriegserfahrenen Mann niederzustoßen
und das Horn seines Volkes zu erhöhen.

46,19 B: **etwas Verborgenes**] statt נעלים (Nif. pt.sg.m.) (vgl. 1 Sam 12,3) hat G anscheinend נעלים („Sandalen“) gelesen.

ויכנוהו ברבבה: /	על כן ענו לו בנות	B 47,6
ומסביב הכניע צר: /	בעטותו צניף נלחם	B
ועד היום שבר קר[נם]: /	ויתן בפלשתים ערים	B
לא אל עליון ב[○○○ כ] בוד: /	בכל מעשהו נתן הודות	B 47,8
ובכל יו[ם ○○○ תמ] יד: /	בכל לבו אוהב עושהו	B
וקול מ[זמור] לנבלים תיקן: /	נגינות שיר ל[פני] מזבח	B 47,9
[שנה ב] שנה: /	[○ ל] [○]	B 47,10
לפני בקר ירון משפט: /	בהללם את שם קדשו	B
וירם לעולם קרנו: /	וגם יי העביר פשעו	B 47,11
וכסאו הכין על ירושלם: /	ו[י]תן לו חק ממלכת	B
בן משכיל שוכן לבטח: /	בעבורו עמד אחריו	B 47,12
ואל הניח לו מסביב: /	שלמה מלך בימי שלוה	B 47,13
ויצב לעד מקדש: /	אשר הכין בית לשמו	B
ותצף כיאר מוסר: /	מה חכמת בנעריך	B 47,14

47,8 (2) בכל] B (XIV:15), r. Rd.: pr. דויד.

47,9 הכין: + B (XIV:16), r. Rd.: שיר 9.

47,9 קול מזמור הנעים: B (XIV:16), l. Rd. (senkrecht): וקול מ[זמור] לנבלים תיקן: 47,9.

47,9 [מ]זמור] B (XIV:16): Die Lesung des מ ist unsicher.

47,9 נבל: B (XIV:16), l. Rd.: נבל. Aufgrund der Beschädigung im Text ist nicht eindeutig, auf welches Wort sich die Randlesart bezieht. Ist die Lesart נבל [מזמור] intendiert?

47,10 מקדש: B (XIV:18): [משפט: 47,10]

47,11 וגם B XVII recto.

- 47,6 B Darum sangen für ihn die Töchter,
und zu Ehren pries man ihn mit „Zehntausend.“
B Als er den Kopfbund anlegte, kämpfte er
47,7 B und zwang den Feind ringsum in die Knie.
B Und er setzte Städte unter die Philister,
und bis heute hat er [ihr] Hor[n] zerschmettert.
47,8 B Bei all seinem Werk gab er Lobpreis
Gott, dem Höchsten, mit[] Ehre.
B Mit seinem ganzen Herzen liebte er seinen Schöpfer,
und an jedem Ta[g] immer] dar:
47,9 B Saiteninstrumente für den Gesang v[or] dem Altar,
und den Klang von P[salmen] zu Harfen hat er bereitet.
47,10 B [] für []
Jahr für] Jahr.
B Wenn sie seinen heiligen Namen loben,
erschallt vor dem Morgen die Melodie^(?).
47,11 B Und zudem vergab Jahwe ihm seine Schuld
und erhöhte auf ewig sein Horn
B und gab ihm die Satzung des Königtums
und festigte seinen Thron über Jerusalem.
47,12 B Um seinetwillen trat nach ihm
ein verständiger Sohn auf, der in Sicherheit wohnte:
47,13 B SALOMO war König in sicheren Tagen,
und Gott verschaffte ihm Ruhe ringsumher.
B der ein Haus für seinen Namen errichtete
und für immer ein Heiligtum hinstellte.
47,14 B Wie weise warst du deiner Jugend
und ließest Belehrung strömen wie einen Fluss!

47,6 B: mit „Zehntausend“] vgl. 1 Sam 18,6–8; 29,5.

47,8 B: Lobpreis] Das mit Blick auf den bhebr. Sprachgebrauch ungewöhnliche הודות „Lobpreisung“ ist in Qumran gut belegt (vgl. HAWTTM 2, s.v. הודות). B: Mit seinem ganzen Herzen liebte er] r. Rd. stellt דויד (David) an den Zeilenbeginn: „David liebte mit seinem ganzen Herzen ...“.

47,8 B: den Gesang] r. Rd. ergänzt mit הכין im ersten Halbvers ein Verb: „Saiteninstrumente für den Gesang setzte er ein vor dem Altar“. B: und den Klang von P[salmen] zu Harfen hat er bereitet] l. Rd. (senkrecht): „und den Klang der Psalmen machte er lieblich.“ B: Harfen] l. Rd. „Harfe“, auch wenn die Zuordnung aufgrund der Beschädigung im Manuskript nicht deutlich ist, steht zu vermuten, dass damit der Plural נבלים (txt) ersetzt werden soll.

47,10 B: die Melodie^(?)] wörtl.: „das Recht; die Rechtsvorschrift“. Die Bedeutung von משפט i.S.v. „Melodie“ (vielleicht auch: „Takt“, „Rhythmus“, „Metrum“) bleibt unsicher. Im Zeilenzwischenraum oberhalb von משפט ist מקדש („Heiligtum“) geschrieben und soll wohl das im Kontext schwierige משפט ersetzen: „erschallt vor dem Morgen das Heiligtum“.

47,14 B: wie einen Fluss] יאר begegnet im Alten Testament auch als Bezeichnung für den Nil.

ותקלס במרום שירה: /	B 47,15	ארץ כסית בנפשך
עמים הסערתה: /	B 47,17	בשיר משל חידה ומליצה
הנקרא על ישראל: /	B 47,18	נקראת בשם הנכבד
וכעפרת הרבית כסף: /	B	ותצבר כבדול זהב
ותמשילם בגויתך: /	B 47,19	ותתן לנשים כסליך
ותחלל את יצועיד: /	B 47,20	ותתן מום בכבודך
ואנחה על משכבך: /	B	ל[ה]ביא אף על צאצאיד
ומאפרים ממלכת חמס: /	B 47,21	ל[] לשני שבטים
ולא יפיל מדבריו ארצה: /	B 47,22	ו[אולם א]ל לא יטוש חסד
וא[ו]הביו לא ישמיד: /	B	לא[יכרית]ל[בחי]ריו נין ונכד
ול[דוד] ° []:	B	ויתן ל[יעקב] °°° [°]
ויעזב אח[ריו מנו]ן: /	B 47,23	וישכב שלמה מיואש
רחבעם הפריע בעצ[ה] עם: /	B	רחב אולת וחסר בינה
/ ישראל: []	B	עד אשר קם אל יהי לו זכר ירבעם בן נבט אשר החטי[א את] ישראל:
להדיחם מאדמתם: /	B	ויתן לאפרים מכשול
ולכל רעה התמכר: /	B 47,24	ותגדל חטאתו מאד
47,25		
ודבריו כתנור בוער: /	B 48,1	עד אשר קם נביא כאש
ובקנאתו המעיטם: /	B 48,2	וישבר להם מטה לחם
גם[°°°°] שלש אשות: /	B 48,3	בדבר אל עצר שמים

47,15] תקלס B (XVIIr:7): Statt תקלס ist vielleicht auch תקלט möglich. Die Spuren sprechen eher für תקלס.

47,23] רחב B XVII verso.

- 47,15 B Die Erde bedecktest du mit deinem Geist
und sangst in der Höhe lobpreisend ihr Lied.
- 47,17 B Mit Liedern, Sprüchen, Rätseln und Gedichten
versetztest du Völker in Erregung.
- 47,18 B Du wurdest benannt nach dem Namen des Verherrlichten,
der über Israel genannt ist.
B Und du häufdest Gold an wie Eisen,
und wie Blei hast du Silber vermehrt.
- 47,19 B Und du gabst den Frauen deine Lenden hin
und ließest sie (sc. die Lenden) deinen Leib beherrschen.
- 47,20 B Und so brachtest du einen Makel auf deine Herrlichkeit
und entweihtest dein Lager,
B um Zorn über deine Nachkommenschaft zu bringen
und Seufzen auf dein Bett,
- 47,21 B um [] zu zwei Stämmen [],
und aus Ephraim ein Königtum der Gewalttat.
- 47,22 B [Doch Go]tt lässt nicht ab von seiner Treue,
und lässt nichts von seinen Worten zur Erde fallen.
B [Er schneidet] seinen Er[wähl]ten Sproß und Stamm nicht ab,
und vernichtet nicht die, die ihn lieben.
B Und gab [] und [].
- 47,23 B Und Salomo entschlief verzweifelt
und hinterließ na[ch sich einen Rebell]en.
B Reich an Dummheit und arm an Verstand
ließ REHABEAM durch (seinen) Ratschluss das Volk
abtrünnig werden.
B Bis dass aufstand – ihm sei kein Andenken! – JEROBEAM, der
Sohn Nebats,
der Israel zur Sünde verführte.
- B Und er gab Ephraim den Anstoß,
sodass man sie aus ihrem Land vertrieb.
- 47,24 B Und seine Sünde wurde sehr groß,
47,25 B und an alles Böse verkaufte er sich.
- 48,1 B Bis dass aufstand ein Prophet wie Feuer,
und seine Worte waren wie ein brennender Ofen.
- 48,2 B Und er zerbrach ihnen den Stab des Brotes
und verringerte sie in seinem Eifer.
- 48,3 B Durch das Wort Gottes verschloss er den Himmel,
auch [] dreimal Feuer [].

47,15 B: mit deinem Geist] wörtl.: „mit deiner Seele“. B: und sangst in der Höhe lobpreisend ihr Lied] statt ותקלט ist vielleicht ותקלט (קלט mhebr. auch: „annehmen; ergreifen“) zu lesen: „und empfindest in der Höhe ihr Lied“.

ואשר כמוך יתפאר: /	מה נורא אתה אליהו	B 48,4
ומשאל כרצון יי: /	המקים גוע ממות	B 48,5
ונכבדים ממטותם: /	המוריד מלכים על שחת	B 48,6
ונביא תחליף תחתיד: /	המושח מלא תשלומות	B 48,8
ובחורב משפטי נקם: /	והשמיע בסיני תוכחות	B 48,7
ובגדודי אש מ[ר]ו[מ]ה: /	הנלקח בסערה מעלה	B 48,9
להשבית אף לפני[]: /	הכתוב נכון לעת	B 48,10
ולהכין ש[בטי ישראל]: /	להשיב לב אבות על בנים	B
כ[י] אף[] הוא חיה ית[יה]: /	אשר ראך ומת[]	B 48,11
ואל[שע] [] /	א[ל]יהו	B 48,12
ומופתים כל מוצא פיהו: /	פי ש[נים] אתות הרבה	B
ולא משל ברוחו כל בשר: /	מימיו לא זע מכל	B
ומתחתיו נברא בשרו: /	כל דבר לא נפלא ממנו	B 48,13
ובמותו תמהי מעשה: /	בחייו עשה נפלאות	B 48,14
ולא חדלו מחטאתם: /	בכל זאת לא שב העם	B 48,15
ויפצו בכל הארץ: /	עד אשר נסחו מארצם	B
ועוד לבית דוד קצין: /	וישאר ליהודה מזער	B

48,11] B (XVIIv:16): Mit Blick auf die Textüberlieferung in G, Syr und La gehe ich von einem Schreibfehler für אשרי („glücklich“) aus.

48,12] B XVIII recto.

- 48,4 B Wie furchtbar bist du, ELIA,
und wer wie du ist, möge sich rühmen.
- 48,5 B Der du einen Verstorbenen auferstehen ließest vom Tod
und aus der Scheol nach dem Willen Jahwes.
- 48,6 B Der du Könige in die Grube hinabsteigen ließest
und Geehrte von ihren Betten.
- 48,8 B Der du einen voll von Vergeltungstaten salbtest,
einen Propheten einsetzttest an deiner statt.
- 48,7 B Und der du am Sinai Zurechtweisungen hörtest
und am Horeb Urteile der Vergeltung.
- 48,9 B Der du weggenommen wurdest im Sturmwind nach oben
und mit feurigen Scharen in die Höhe.
- 48,10 B Der du aufgeschrieben bist als bereit für die Zeit,
um dem Zorn vor[] ein Ende zu machen,
B das Herz der Väter den Söhnen zuzuwenden,
und die Stä[mme Israe]ls zu festigen.
- 48,11 B Glückliche, wer dich sieht und stirbt,
denn wahrlich, [jener wird gewisslich le]ben.
- 48,12 B [E]li[a
E]li[sA].
B Doppelt so viele Zeichen tat er,
und zu Wundern wurde alles, was sein Mund sprach.
B Zeit seines Lebens zitterte er vor niemandem,
und kein Mensch herrschte über seinen Geist.
- 48,13 B Keine Sache war für ihn zu wunderbar,
und von seinem Ort aus wurde sein Fleisch geschaffen.
- 48,14 B Zu seinen Lebzeiten tat er Wunderdinge
und in seinem Tod eine erstaunliche Tat.
- 48,15 B Bei alledem kehrte das Volk nicht um,
und sie ließen nicht ab von ihren Sünden,
B bis dass sie ausgerissen wurden aus ihrem Land
und sich zerstreuten auf der ganzen Erde.
B Aber ein wenig blieb für Juda übrig
und dem Haus Davids noch ein Fürst.

48,7 B: *hörtest*] השמיע fasse ich hier als pt.akt. (השמיע) auf (vgl. PETERS 1902, 421).

48,12 B: *Doppelt ... sprach.*] Der Passus lautet wörtlich übersetzt: „Ums Zweifache vermehrte er die Zeichen, und Wunderzeichen war alles, was sein Mund hervorbrachte.“

48,13 B: *und von seinem Ort aus wurde sein Fleisch geschaffen.*] Der überlieferte Textbestand ist schwer verständlich. נברא könnte Schreibfehler für נבא sein (vgl. G ἐπτο-φῆτευσεν τὸ σῶμα αὐτοῦ): „Und von seinem Ort aus wirkte sein Fleisch als Prophet“. Sofern תחתיו hier auf Elisas Grab zu beziehen ist, würde eine Anspielung auf 2 Kön 13,20–21 vorliegen. Vielleicht könnte die vorliegende hebräische Textgestalt aber auch Anspielung auf 2 Kön 4 bzw. 2 Kön 5 sein, zumal erst im nächsten Vers von Elisas Ende die Rede ist.

יש מהם הפליאו מעל: /	יש מהם עשו יושר	B 48,16
בהטות אל תוכה מים: /	יחזקיהו חזק עירו	B 48,17
ויחסוס הרים מקוה: /	ויחצב בנחשת צורים	B
וישלח את רב שקה: /	בימיו עלה סנחריב	B 48,18
ויגדף אל בגאוונו: /	ויט ידו על ציון	B
ויחילו כיולדה: /	[אז נ]מוגו בגאון לבם	B 48,19
ויפרשו אליו כפים: /	[ויקר]או אל אל עליון	B 48,20
ויושיעם ביד ישעיהו: /	[וישמע]בקול תפלתם	B
ויהמם במגפה:	[ויך את]מחנה אשור []	B 48,21
[ויחזק בדרכי דוד:	[כי עשה יח]זקיהו את הטוב]	B 48,22
/ [	zerstört]	B
/ [	zerstört]	B 48,23
וינחם אבלי ציון: /	ברוח גבורה חזה אחרית	B 48,24
ונסתרות לפני בואן: /	עד עולם הגיד נהיות	B 48,25
הממלח מעשה רוקח: /	שם יאשיהו כקטרת סמים	B 49,1
וכמזמור על משתה היין: /	בחד כדבש ימתיק זכרו	B
וישבת תועבות הבל: /	כי נחל על משובתינו	B 49,2
ובימי חמס עשה חסד: /	ויתם אל אל לבו	B 49,3
כלם השחיתו: /	לבד מדויד יחזקיהו ויאשיהו	B 49,4

- 48,16 B Einige von ihnen taten das Rechte,
aber einige von ihnen begangen unglaublichen
Treuebruch.
- 48,17 B HISKIA befestigte seine Stadt,
indem er Wasser in ihre Mitte leitete.
B Und er grub mit Bronze durch die Felsen
und sperrte Berge als Wasserbecken ab.
- 48,18 B In seinen Tagen zog Sanherib herauf
und sandte den Rabschake.
B Und der streckte seine Hand gegen Zion aus
und lästerte Gott in seinem Hochmut.
- 48,19 B [Damals ver]gingen sie im Hochmut ihres Herzens
und lagen in Wehen wie eine Gebärende.
- 48,20 B [Und sie rief]en zu Gott, dem Höchsten,
und streckten die Hände zu ihm aus.
B [Und er erhörte] die Stimme ihres Gebets
und errettete sie durch die Hand JESAJAS.
- 48,21 B [Und er schlug das La]ger Assurs
und raffte sie mit einer Plage dahin.
- 48,22 B [Denn H]iskia [tat] das Gute,
und hielt fest an den Wegen Davids.
B [zerstört]
- 48,23 B [zerstört]
- 48,24 B Mit machtvollem Geist sah er (sc. Jesaja) die Zukunft
und tröstete die Trauernden Zions.
- 48,25 B Bis in ferne Zukunft tat er kund, was geschehen wird,
und verborgene Dinge, bevor sie eintreffen.
- 49,1 B Der Name JOSIAS ist wie duftendes Räucherwerk,
der gesalzen wurde, ein Werk des Salbenmischers.
B Am Gaumen schmeckt das Gedächtnis an ihn süß wie Honig
und ist wie ein Lied beim Weingelage.
- 49,2 B Ja, er wurde entweiht wegen unserer Treulosigkeiten!
Und er setze den nichtigen Gräueln ein Ende.
- 49,3 B Er richtete sein Herz vollkommen auf Gott aus,
und in Tagen des Unrechts übte er Treue.
- 49,4 B Abgesehen von David, Hiskia und Josia
waren sie alle verdorben,

48,21 B: raffte sie ... dahin] Möglich wäre auch folgende Übersetzung: „und versetzte sie durch eine Plage in Schrecken.“

49,1 B: der gesalzen wurde] הממלח (Pu. pt.sg.m.) kann sich grammatikalisch nur auf den Namen oder die Person Josias beziehen und nicht auf קטרת (f.).

מלכי יהודה עד תמס: /	ויעזבו תורת עליון	B	
וכבודם לגוי נבל נכרי: /	ויתן קרנם לאחור	B	49,5
וישמו ארחתיה: /	ויציתו קרית קדש	B	49,6
והוא מרחם נוצר נביא: /	ביד ירמיהו כי ענוהו	B	49,7
וכן לבנת לנטע ולהשיב[: /	לנתוש ולנתוץ ולהאביד להרס	B	
ויגד זני מרכבה: /	יחזקא ראה מראה	B	49,8
המכלכל כל ד[רכי] צדק: /	וגם הזכיר את איוב	B	49,9
תהי עצמתם פר[חות תח]תם: /	וגם שנים עשר הנביאים	B	49,10
וישעוהו בת[קות אמונה:]	אשר החלימו את יעקב	B	
/ [ע]ל[]	[מה] נגדל]	B	49,11
/ []	] B	49,12	zerstört
המכוון לכבוד עולם: /	וירימו היכל קדש	B	
המקים את חרבתינו: /	נחמיה יאדר זכרו	B	49,13
ויצב דלתים ובריח: /	וירפא את הריסתינו	B	
וגם הוא נלקח פנים: /	מעט נוצר על הארץ כהניך	B	49,14
/ וגם גויתו נפקדה: (c) /	כיוסף אם נולד גבר	B	49,15
ועל כל חי תפארת אדם: /	ושם ושת ואנוש נפקדו	B	49,16

49,12] B XIX recto. Am oberen Seitenrand ein פ, in der rechten oberen Ecke des Blattes ist ein ו zu erkennen. Handelt es sich dabei um eine Zählung der Seiten, Blätter oder Lagen?

- B und die Tora des Höchsten verließen sie, die Könige Judas,
bis zu ihrem Ende.
- 49,5 B Und er gab ihr Horn einem anderen
und ihre Herrlichkeit einem törichten, fremden Volk.
- 49,6 B Und sie zündeten die heilige Stadt an
und verwüsteten ihre Straßen,
- 49,7 B durch die Hand JEREMIAS, denn sie hatten ihn gedemütigt.
Aber er war von Mutterleib an geschaffen als Prophet,
B um auszureißen und zu zerstören und um zu vernichten,
einzureißen
und ebenso, um zu bauen, zu pflanzen und
wiederherzustellen.
- 49,8 B EZECHEL sah eine Vision
und berichtete von den Wesen am Wagen.
- 49,9 B Und er erinnerte auch an HIOB,
der alle W[ege der Gere]chtigkeit erfasste.
- 49,10 B Und auch die ZWÖLF PROPHETEN:
Ihre Gebeine mögen sprie[ßen von] ihrem [Ort],
B die sie Jakob stärkten und ihm halfen durch [zuverlässige]
Ho[ffnung].
- 49,11 B [Was] wollen wir preisen [...]
- 49,12 B [zerstört]
B Und sie errichteten den heiligen Tempel,
der fest gegründet ist zu ewiger Herrlichkeit.
- 49,13 B NEHEMIA – sein Andenken werde verherrlicht! –
der unsere Ruinen wieder aufrichtete.
- B Und unsere Trümmer setzte er instand
und setzte Tore und Riegel ein.
- 49,14 B Kaum einer wurde auf Erden geschaffen wie HENOCHE,
und auch er wurde dem Anblick entzogen.
- 49,15 B ^(a) Wurde je ein Mann wie JOSEF geboren?
^(c) Und auch sein Leib erfuhr Zuwendung.
- 49,16 B Und (auch) SEM, SET und ENOSCH erfuhren Zuwendung,
aber über allem Lebendigen steht die Ehre ADAMS.

49,7 B: durch die Hand Jeremias] Gemeint ist das Eintreffen des von Jeremia angekündigten Unheils.

49,9 B: erfasste] כול pilp. kann auch „ertragen“ heißen (vgl. Mal 3,2; m. Akk.) und ließe sich dann deutlicher als Anspielung auf Hiobs Leiden verstehen: „der alle Wege der Gerechtigkeit ertrug“.

שמעון בן יוחנן הכהן: /	גדול אחיו ותפארת עמו	B 50,1
ובימיו חזק היכל: /	אשר בדורו נפקד הבית	B
אשיח בס בהמונו: /	אשר בדורו נכרה מקוה	B 50,3
פנות מעון בהיכל מלך: /	אשר בימיו נבנה קיר	B 50,2
ומחזק עירו מצר: /	הדואג לעמו מחתף	B 50,4
ובצאתו מבית הפרכת: /	מה נהדר בהשגיו ממהל	B 50,5
וכירח מלא מבין בימי מועד: /	ככוכב אור מבין עבים	B 50,6
וכקשת נראתה בענן: /	וכשמש משרקת אל היכל המלך	B 50,7
וכשושן על יבלי מים: /	כנצבענפי בימי מועד	B 50,8
וכאש לבונה על המנחה: /	כפרח לבנון בימי קיץ	B 50,9
הנאחז על אבני חפץ: /	ככלי זהב תבנית אטיל	B
וכעץ שמן מרוה ענף: /	כזית רענן מלא גרגר	B 50,10
והתלבשו בגדי תפארת: /	בעטותו בגדי כבוד	B 50,11
ויהדר עזרת מקדש: /	בעלותו על מזבח הוד	B
והוא נצב על מערכות: /	בקבלו נתחים מיד אחיו	B 50,12

50,9 [תבנית B (XIXr:17): Die Lesung des Wortes ist unsicher. SCHECHTER/TAYLOR 1899, 47, rekonstruieren die beschädigten Buchstaben nach חופי ונאטיל זהב als חופי ונאטיל. PETERS 1902, 291, übernimmt diese Lesung und liest den Stichos: ככלי זהב חופי ונאטיל. BEN-HAYYIM 1973, 63, הכיית: (S. 76, אטיל s. v. HAWTTM 2 [תבנית] ABEGG 2019: תבנית, vgl. 50,11 [בעטותו] B XIX verso.

- 50,1 B Der größte unter seinen Brüdern und die Zierde seines
Volkes ist
SIMON, der Sohn Johanans, der Priester:
B In seiner Generation wurde das Gotteshaus untersucht
und in seinen Tagen der Tempel befestigt.
50,3 B In seiner Generation wurde ein Teich gegraben,
eine Zisterne wie das Meer in ihrer tosenden Fülle.
50,2 B In seinen Tagen wurde die Mauer gebaut,
die Ecken der Wohnung im Tempel des Königs.
50,4 B Der sich um sein Volk sorgte wegen Räuberei
und seine Stadt befestigte vor dem Feind.
50,5 B Wie herrlich war er, wenn er aus dem Zelt herausblickte,
und wenn er von drinnen vor den Vorhang trat.
50,6 B Wie ein leuchtender Stern zwischen den Wolken,
und wie der Vollmond (zwischen) an den Tagen des
Festes.
50,7 B Und wie die Sonne, die zum Tempel des Königs hin scheint,
und wie der Regenbogen, der sich in den Wolken zeigt.
50,8 B Wie eine Blüte an den Zweigen zu den Festtagen
und wie eine Lilie an den Wasserläufen.
B Wie die frischen Triebe auf dem Libanon in den Sommertagen
50,9 B und das Weihrauchfeuer auf dem Speisopfer.
B Wie ein goldenes Gefäß, die Gestalt eines ^ʾṭġl,
das eingefasst ist auf Edelsteinen.
50,10 B Wie ein grüner Ölbaum voll mit Früchten
und wie eine Ölweide reich an Zweigen.
50,11 B Wenn er die herrlichen Gewänder anzog
und sich mit den prächtigen Gewändern bekleidete.
B Wenn er hinaufstieg auf den prachtvollen Altar
und der Einfassung des Heiligtums Glanz verlieh.
50,12 B Wenn er die Opferstücke aus der Hand seiner Brüder
entgegennahm,
während er beim Scheiterhaufen stand,

50,1 **Johanana**] In G lautet der Name Onias.

50,6 B: (zwischen) מִבֵּין stößt sich mit der nachfolgenden Präp. בַּ und ist vermutlich aus dem vorangehenden Versteil hier eingedrungen.

50,8 B: **Wie eine Blüte an den Zweigen**] כְּנֹפֶתֶי (txt) ist unverständlich. Die Übersetzung geht von einem Schreibfehler aus und rekonstruiert mit Blick auf G (und La) für hebr. Text כִּנְיָ בְעֵנִים (vgl. MORLA 2012, 339, Anm. 1).

50,9 B: **Wie ein goldenes Gefäß, die Gestalt eines ʾṭġl**] Dem Vorschlag von SCHECHTER/TAYLOR 1899, 47, folgend, liest PETERS 1902, 291, den Halbvers וְהָיָה כְּכֵל זָהָב וְנֹאֲטִיל und übersetzt: „Wie ein goldenes Gefäß, das bedeckt ist, und ein Becher, ...“ (PETERS 1902, 427). HAWTTM 2 (s. v. אֲטִיל, S. 76) liest an der beschädigten Stelle הַכִּיִּית und übersetzt mit Verweis auf bChullin 89b (Ms. Vat. 122): „wie ein goldenes Gefäß, das wie ein Ölbaum von ʾṭġl eingefasst ist auf erlesenen Steinen.“

כשתילי ארזים בלבנון: /	סביב לו עטרת בנים	B
כל בני אהרן בכבודם: /	ויקיפוהו כערבי נחל	B
נגד כל קהל ישראל: /	ואשי ייי בידם	B
ולסדר מערכות עליון: /	עד כלותו לשרת מזבח	B 50,14
בחצצרות מקשה: /	אז יריעו בני אהרן הכהנים	B 50,16
להזכיר לפני עליון: /	ויריעו וישמיעו קול אדיר	B
ויפלו על פניהם ארצה: /	כל בשר יחדו נמהרו	B 50,17
לפני קדוש ישראל: /	להשתחות לפני עליון	B
ועל המון העריכו נרו: /	ויתן השיר קולו	B 50,18
בתפלה לפני רחום: /	וירנו כל עם הארץ	B 50,19
ומשפטיו הגיע אליו: /	עד כלותו לשרת מזבח	B
על כל קהל ישראל: /	אז ירד ונשא ידיו	B 50,20
ובשם ייי התפאר: /	וברכת ייי בשפתיו	B
ברכ[ת א]ל מפניו: /	וישנו לנפל שנית	B 50,21
המפלא לעשות בארץ: /	עתה ברכו נא את ייי אלהי ישראל	B 50,22
ויעשהו כרצונו: /	המגדל אדם מרחם	B
ויהי בשלום ביניכם: /	יתן לכם חכמת לבב	B 50,23
ויקם לו ברית פינחס: /	יאמן עם שמעון חסדו	B 50,24
כימי שמים: /	אשר לא יכרת לו ולזרעו	B

50,21 ל[א] B (XIXv:17): Lesung unsicher. Oberhalb des ב ist vielleicht noch ein nachträglich(?) eingefügtes Zeichen erkennbar, möglicherweise ein Verweis auf den linken Rand, wo noch unlesbare Tintenspuren zu sehen sind.

50,22 [המגדל] B XX recto.

- B – rings um ihn her der Kranz der Söhne
wie die Zedernschösslinge auf dem Libanon –,
B da umringten sie ihn wie die Pappeln am Bachlauf:
50,13 B Alle die Söhne Aarons in ihrer Herrlichkeit,
B und die Feueropfer Jahwes waren in ihren Händen,
in Gegenwart der ganzen Gemeinde Israels.
50,14 B Bis er fertig war, den Dienst am Altar zu verrichten,
und Zurichtungen für den Höchsten zu ordnen.
50,16 B Dann stießen die Söhne Aarons, die Priester,
in die getriebenen Trompeten.
B Sie stießen hinein und einen gewaltigen Klang ließen sie
hören
zur Erinnerung vor dem Höchsten.
50,17 B Alle Menschen gemeinsam beeilten sich
und fielen zu Boden auf ihr Angesicht,
B um sich vor dem Höchsten niederzuwerfen,
vor dem Heiligen Israels.
50,18 B Und der Gesang erschallte,
und über der Menge richteten sie sein Licht auf.
50,19 B Und das ganze Volk des Landes frohlockte
im Gebet vor dem Barmherzigen,
B bis er fertig war, den Dienst am Altar zu verrichten,
und ihm die ihm vorgeschriebenen Dinge herbeigebracht
hatte.
50,20 B Dann stieg er herab und erhob seine Hände
über die ganze Gemeinde Israels,
B und der Segen Jahwes war auf seinen Lippen
und mit dem Namen Jahwes verherrlichte er sich.
50,21 B Und dann fielen sie wieder nieder, ein zweites Mal
(erging) der Seg[en Gott]es von ihm^(?):
50,22 B Nun preist doch Jahwe, den Gott Israels,
der Wunder wirkt auf Erden,
B der den Menschen großzieht von Mutterleib an
und ihn nach seinem Wohlgefallen gemacht hat.
50,23 B Er gebe euch Weisheit des Herzens
und sei in Frieden unter euch.
50,24 B Seine Treue bleibe beständig bei Simon,
und er richte für ihn auf den Bund des Pinchas,
B dass sie ihm und seiner Nachkommenschaft nicht
abgeschnitten werde,
solange der Himmel steht.

50,17 B: **Alle Menschen**] wörtl.: „alles Fleisch“.

50,18 B: **Und der Gesang erschallte**] wörtl.: „das Lied gab seinen Klang“.

והשלישית איננו עם: /	בשני גוים קצה נפשי	B 50,25
וגוי נבל הדר בשכם: /	יושבי שעיר ופלשת	B 50,26
לשמעון בן ישוע בן אעזר בן סירא: /	מוסר שכל ומושל אופנים	B 50,27
ואשר הביע בתבונות: /	אשר ניבע בפתור לבן	B
ונותן על לבו יחכם: /	אשרי איש באלה יהגה	B 50,28
	כי יראת יי חיים	B 50,29
אודך אלהי אבי: /	אהללך אלהי ישעי	B 51,1
51,2 כי פדית ממות נפשי: /	אספרה שמך מעוז חיי	B
ומיד שאול הצלת רגלי: /	חשכת בשרי משחת	B
משוט דבת לשון ומשפת שטי כזב: /	פציתני מדבת עם	B
51,3 עזרתני כרוב חסדך: /	נגד קמי היתה לי	B
ומיד מבקשי נפשי: /	ממוקש צופי סלע	B
51,4 וממצוקות שלהבת] סביב: [/	מרבות צרות הושעתני	B

51,1 [אהללך] B (XXr:10): Durch etwas größere Schrift hervorgehoben.

51,2 [היתה] B (XXr:14): Das zweite י ist oberhalb der Zeile nachgetragen, lies הייתה.

IX Schluss (Kap. 50,25–51,30)

- 50,25 B Zwei Völker verabscheut meine Seele,
und das dritte ist gar kein Volk:
- 50,26 B Die Bewohner von Seir und Philistää
und das törichte Volk, das in Sichem wohnt.
- 50,27 B Erziehung, Lehre und Spruchgut in angemessener Form,
von Simon, Sohn des Jeschua, Sohn des Eleasar, Sohn des
Sira,
B die hervorströmte bei der Erforschung seines Herzens
und die überfließt vor tiefer Einsicht.
- 50,28 B Glückliche, wer über sie nachsinnt,
und wer sie sich zu Herzen nimmt, wird weise werden.
- 50,29 B Fürwahr, die Furcht Jahwes ist Leben!
- 51,1 B Ich will dich loben, o Gott meiner Rettung,
ich will dir danken, o Gott meines Vaters!
B Ich will deinen Namen verkünden, o Schutz meines Lebens!
- 51,2 B Denn du hast meine Seele vom Tod erlöst.
B Du hast mein Fleisch bewahrt vor der Grube
und der Hand der Scheol hast du meine Füße entrissen.
B Du hast mich gerettet vor dem bösen Gerede des Volkes,
vor der Geißel der Verleumdung durch die Zunge
und vor der Lippe derer, die sich zur Lüge wenden.
B Angesichts derer, die sich gegen mich erhoben, warst du
bei mir,
- 51,3 B du hast mir geholfen nach der Fülle deiner Treue,
B aus der Falle derer, die (meine) Zuflucht belauern,
und aus der Hand derer, die nach meinem Leben trachten.
B Aus einer Vielzahl von Nöten hast du mich gerettet
- 51,4 B und aus den Bedrängnissen durch die lodernde Flamme
[ringsum],

50,27 B: **seines Herzens**] txt: לִבָּן „ihres (pl.f.) Herzens“ ist wohl Schreibfehler für לִבִּי „seines Herzens.“

51,1 B: **o Gott**] אֱלֹהֵי in 51a + b lässt sich jeweils auch als אֱלֹהִים + Suff. 1. p.sg.c. auffassen (vgl. URBANZ, S. 416 in diesem Band): „Ich will dich loben, mein Gott, meine Rettung, / ich will dir danken, mein Gott, mein Vater!“ In Bezug auf Gott wird die Anrede „mein Vater“ im Alten Testament zwar selten gebraucht, vgl. aber Sir 51,10; wo nur „mein Vater“ möglich ist.“ Die Übersetzung als Cstr.-Verbindung („o Gott meiner Rettung“) orientiert sich an Formulierungen wie sie in Mi 7,7; Hab 3,18; Ps 25,5; 27,9 zu finden sind (vgl. BHS; mit anderer Vokalisation ließe sich natürlich auch an allen diesen Stellen „mein Gott, meine Rettung“ anstelle von „Gott meiner Rettung“ übersetzen).

51,3 B: **Zuflucht**] wörtl.: „Versteck“.

51,5 מרחם תהום לאמי:] / [	B מכבות אש לאין פחה
51,6 וחצי לשון מרמה:] / [	B משפתי זמה וטפלי שקר
/ וחיתי לשאול תחתיות:	B ותגע למות נפשי
/ ואצפה סומך ואין:	B 51,7 ואפנה סביב ואין עוזר לי
/ וחסדיו אשר מעולם:	B 51,8 ואזכרה את רחמי ייי
/ ויגאלם מכל רע:	B המציל את חוסי בו
/ ומשערי שאול שועתי:	B 51,9 וארים מארץ קולי
/ כי אתה גבור ישעי:	B 51,10 וארומם יי אבי אתה
/ ביום שואה ומשואה:	B אל תרפני ביום צרה
/ ואזכרך בתפלה:	B 51,11 אהללה שמך תמיד
/ ויאזין אל תחנוני:	B אז שמע קולי יי
/ וימלטני ביום צרה:	B 51,12 ויפדני מכל רע
/ ואברכה את שם יי:	B על כן הודיתי ואהללה
/ כי לעולם חסדו:	B הודו ליי כי טוב
/ כי לעולם חסדו:	B הודו לאל התשבחות
/ כי לעולם חסדו:	B הודו לשומר ישראל
/ כי לעולם חסדו:	B הודו ליוצר הכל
/ כי לעולם חסדו:	B הודו לגואל ישראל
/ כי לעולם חסדו:	B [ה]ודו למקבץ נדחי ישראל
/ כי לעולם חסדו:	B הודו לבונה עירו ומקדשו

51,6 B XX verso.

51,12 B (XXv:12), r. Rd.: Am r. Rd. steht ein פ, über das drei Punkte gesetzt (· · ·) sind: ה. Es markiert den Beginn des nur in der hebräischen Texttradition überlieferten Dankliedes.

- B ohne dass man das man (sie) löschen könnte, ein Feuer, das
nicht angefacht wurde,
- 51,5 B aus dem Schoß der Urflut, wo kein Wasser ist,
B vor schändlichen Lippen und solchen, die Lüge verbreiten
- 51,6 B und den Pfeilen der verräterischen Zunge.
B Und bis zum Tod reichte meine Seele heran
und mein Leben bis in die tiefste Scheol.
- 51,7 B Und ich wandte mich ringsum, aber da war keiner, der mir
half,
und ich hielt Ausschau nach einem Unterstützer, aber da
war keiner.
- 51,8 B Da erinnerte ich mich an die Barmherzigkeit Jahwes
und an seine Gnadenerweise von Ewigkeit her,
B (an den) der die errettet, die bei ihm Zuflucht suchen,
und sie erlöst von allem Bösen.
- 51,9 B Und ich erhob aus der Erde meine Stimme
und von den Toren der Scheol aus schrie ich (sc. um Hilfe).
- 51,10 B Und ich pries Jahwe: Mein Vater bist du!
Ja, du bist der Held meiner Rettung!
B Verlass mich nicht am Tag der Not,
am Tag der Verwüstung und der Vernichtung.
- 51,11 B Ich will deinen Namen preisen immerdar
und deiner gedenken im Gebet!
B Da erhörte Jahwe meine Stimme
und richtete sein Ohr auf mein Flehen.
- 51,12 B Und er erlöste mich von allem Bösen
und errettete mich am Tag der Not.
B Darum bin ich dankbar und will den Namen Jahwes loben
und preisen:
- B Danket Jahwe, denn er ist gut!
Denn ewig währet seine Güte!
- B Danket dem Gott der Lobgesänge!
Denn ewig währet seine Güte!
- B Danket dem Bewahrer Israels!
Denn ewig währet seine Güte!
- B Danket dem Schöpfer des Alls!
Denn ewig währet seine Güte!
- B Danket dem, der Israel auslöst!
Denn ewig währet seine Güte!
- B Danket dem, der die Vertriebenen Israels sammelte!
Denn ewig währet seine Güte!
- B Danket dem, der seine Stadt und sein Heiligtum baute!
Denn ewig währet seine Güte!

כי לעולם חסדו: /	הודו למצמיח קרן לבית דוד	B
כי לעולם חסדו: /	הודו לבוחר בבני צדוק לכהן	B
כי לעולם חסדו: /	הודו למגן אברהם	B
כי לעולם חסדו: /	הודו לצור יצחק	B
כי לעולם חסדו: /	הודו לאביר יעקב	B
כי לעולם חסדו: /	הודו לבוחר בציון	B
כי לעולם חסדו: /	הודו למלך מלכי מלכים	B
וירם קרן לעמו תהלה לכל חסידיו לבני ישראל עם קרבו הללו יה: /		B
⌌ <i>unbeschriebene Zeile</i> ⌌		
(b) וחפצתי בה ובקשתיה: /	(a) אני נער הייתי	B 51,13
בטרם תעיתי (b) ובקשתיה	(a) אני נער	Q ²
(b) ועד / סופה אדורשנה	(a) באה לי בתרה	Q ² 51,14
(d) אדני מנעורי חכמה למדתי: /	(c) באמתה דרכה רגלי	B 51,15
(b) ישמחו לב /	(a) גם גרע נץ בבשול ענבים	Q ²
(d) כי מנעורי ידעתי	(c) דרכה רגלי במישור	Q ²
(b) והרבה מצאתי דעה: /	(a) ואתפלל תפלה בנערותי	B 51,14
(b) והרבה מצאתי לקח	(a) הטיתי כמעט / אזורי	Q ²
(b) ומלמדי אתן הודאה: /	(a) עלה היה לי לכבוד	B 51,17
(b) למלמדי אתן / הודי	(a) ועלה היתה לי	Q ²
(b) ולא אהפך כי אמצאנו: /	(a) חשבתי להיטיב	B 51,18
(b) קנאתי בטוב ולוא אשוב	(a) זמותי ואשחקה	Q ²

51,12] B XXI recto.

51,13 Q² (Kol. XXI:11). Q² = 11QPs^a bietet in Kol. XXI:11–17 den Abschnitt Sir 51,13–20; der Rest der Kolumne ist zerstört. Kol. XXII:1 bietet am Zeilenanfang noch die letzten zwei Worte von Sir 51,30.

51,14 Q² Kol. XXI:11–12.

51,15 Q² Kol. XXI:12–13.

51,16 Q² Kol. XXI:13–14.

51,17 Q² Kol. XXI:14–15.

51,18 Q² Kol. XXI:15.

- B Danket dem, der ein Horn für das Haus Davids wachsen ließ!
Denn ewig währet seine Güte!
- B Danket dem, der die Söhne Zadoks als Priester erwählte!
Denn ewig währet seine Güte!
- B Danket dem Schild Abrahams!
Denn ewig währet seine Güte!
- B Danket dem Felsen Isaaks!
Denn ewig währet seine Güte!
- B Danket dem Starken Jakobs!
Denn ewig währet seine Güte!
- B Danket dem, der Zion erwählte!
Denn ewig währet seine Güte!
- B Danket dem König der Könige der Könige!
Denn ewig währet seine Güte!
- B Und er erhebe das Horn für sein Volk, (zum) Lobpreis für
alle seine Getreuen, für die Söhne Israels, das
Volk, das ihm nahe ist. Lobet Jahwe!
- B *[[unbeschriebene Zeile]]*
- 51,13 B (a) Ein junger Mann war ich,
(b) da fand ich an ihr Gefallen und suchte sie.
- Q² (a) Ein junger Mann war ich,
bevor ich umherzog (b) und sie suchte,
- 51,14 Q² (a) Sie kam zu mir in ihrer Schönheit,
(b) und bis zu ihrem Ende suchte ich nach ihr.
- 51,15 B (c) In ihrer Wahrheit wandelte mein Fuß,
(d) o Herr, von meiner Jugend an lernte ich Weisheit.
- Q² (a) Auch wenn die Blüte beim Reifen der Trauben abfällt,
(b) (so) erfreuen sie doch das Herz.
- Q² (c) Mein Fuß wandelte in Geradheit,
(d) weil ich sie von meiner Jugend an kannte.
- 51,14 B (a) Und ich betete ein Gebet in meiner Jugend,
- 51,16 B (b) und reichlich habe ich Erkenntnis gefunden.
- Q² (a) Ich spitzte nur ein wenig meine Ohren,
(b) und reichlich habe ich Belehrung gefunden.
- 51,17 B (a) Ihr Joch wurde mir zur Ehre,
(b) und meinem Lehrer gebe ich Lob.
- Q² (a) Und eine Amme wurde sie für mich,
(b) und meinem Lehrer gebe ich meinen Glanz.
- 51,18 B (a) Ich fasste den Plan, Gutes zu tun,
(b) und werde nicht kehrtmachen, als ich sie fand.
- Q² (a) Ich habe überlegt und lächelte sie an,
(b) ich habe für das Gute geeifert und werde mich (davon)
nicht abwenden.

(b) ופני לא אהפך ממנה: /	(a) חשקה נפשי בה B 51,19
(b) ופני לוא השיבותי	(a) חריתי / נפשי בה Q ²
(d+) וברומיה לוא / אשלה	(c+) טרתי נפשי בה Q ²
(b+) ולנצח נצחים לא אטה ממ[נה:] /	(a) נפשי נתתי אחריה B 51,20
(f) ולה אחדר ואביט ב־ [: /	(e) ידי פתחה שעריה B 51,19
(f) [ו] מערמיה אתבונן	(e) ידי פתח] Q ²
(d) ולב קניתי לה מתחלתה	(c) ובטהרה מצאתיה B 51,20
	(e) בעבור כן] / [:
	(c) כפי הברותי אל / Q ²
/ [	(c)] ל[Q ²
בעבור כן קניתי קנן טוב: /	B 51,21 מעי יהמו כתנור להביט בה
ובלשוני אהודנו: /	B 51,22 נתן יי לי שכר שפתותי
ולינו בבית מדרשי: /	B 51,23 פנו אלי סכלים
ונפשכם צמאה מאד תהיה: /	B 51,24 עד מתי תחסרון מן אילו ואילו
קנו לכם חכמה בלא כסף: /	B 51,25 פי פתחתי ודברתי בה
ומשאה תשא נפשכם: /	B 51,26 וצואריכם בעלה הביאו
ונותן נפשו מוצא אתה: /	B קרובה היא למבקשיה
ועמדתי בה ומצאתיה: /	B 51,27 ראו בעיניכם כי קטן הייתי
וכסף וזהב תקנו בי: /	B 51,28 רבים שמעו למודי בנערוותי

51,19 Q² Kol. XXI:15–17.

51,20 אשלה / ... טרתי נפשי ... [Q² Kol. XXI: 16–17]: REITERER (2003, 244) zählt die beiden Versteile als 51,19c+ und 51,19d+.

51,20 Q² Kol. XXI:17–18. Der Rest der Kolumne ist zerstört.

51,21 [מעי] B XXI verso.

- 51,19 B (a) Meine Seele hängte sich an sie,
 (b) und mein Antlitz werde ich nicht von ihr abkehren.
 Q² (a) Ich entbrannte ganz und gar nach ihr,
 (b) und mein Antlitz wendete ich nicht ab.
 Q² (c⁺) Meine Seele ließ ich sie beständig verfolgen,
 (d⁺) und auf ihren Höhen komme ich nicht zur Ruhe.
- 51,20 B (a) Meine Seele habe ich nach ihr ausgerichtet,
 (b⁺) und für alle Ewigkeit will ich mich nicht von ihr
 abwenden.
- 51,19 B (e) Meine Hand hat ihre Tore geöffnet,
 (f) und zu ihr dringe ich ein und blicke sie an.
 Q² (e) Meine Hand [...] geöffnet,
 (f) [und] ihre Finessen studiere ich genau.
- 51,20 B (c) Und in ihrer Reinheit habe ich sie gefunden,
 (d) und Verständnis für sie habe ich erworben von
 ihrem Anfang an,
 B (e) deswegen [...]
 Q² (c) Meine Handflächen habe ich gereinigt
 [Rest der Kolumne zerstört]
- 51,21 B Mein Innerstes war erregt wie ein Ofen, sie zu erblicken,
 deswegen habe ich sie erworben als guten Besitz.
- 51,22 B Jahwe hat mir als Lohn meine Lippen gegeben,
 und mit meiner Zunge will ich ihm danken.
- 51,23 B Wendet euch zu mir, ihr Tore,
 und übernachtet im Haus meiner Lehre.
- 51,24 B Wie lange wollt ihr Mangel haben an diesem und jenem
 und soll eure Seele gar sehr durstig sein?
- 51,25 B Meinen Mund habe ich aufgetan und über sie geredet.
 Erwerbt euch Weisheit ohne Geld!
- 51,26 B Und euren Hals legt in ihr Joch,
 und ihre Last nehmt auf euch.
 B Nahe ist sie denen, die sie suchen,
 und wer sich selbst (ihr) hingibt, wird sie finden.
- 51,27 B Seht mit euren Augen, dass (auch) ich klein war,
 aber ich blieb standhaft bei ihr und habe sie gefunden.
- 51,28 B Viele haben meinen Lehren zugehört in meiner Jugend,
 und Silber und Gold werdet ihr bei mir erwerben.

51,19 Q²: Ich entbrannte ganz und gar] wörtl.: „Ich entbrannte (mit) meiner Seele/ Person ...“.

51,26 B: nehmt auf euch] wörtl.: „nehme eure Seele auf sich“ B: sich selbst] wörtl.: „seine Seele“.

ולא תבושו בשירתִי: /	תשמח נפשי בישיבתי	B	51,29
והוא נותן לכם שכרכם בעתו: /	מעשיכם עשו בצדקה	B	51,30
ומשובח שמו לדר ודר: /	ברוך יי לעולם	B	
/ [	zerstört	Q ²	
	שכרכם בעתו []	Q ²	
	עד הנה דברי שמעון בן ישוע שנקרא בן סירא: /	B	
	חכמת שמעון בן ישוע בן אֵעזר בן סירא: /	B	
	יהי שם יי מבורך מעתה ועד עולם:	B	

51,30 Q² Kol. XXII:1. Der Beginn des Verses ist im zerstörten unteren Bereich von Kol. XXI zu suchen. Kol. XXII:1 folgt nach Leerraum der Text eines anderen Werkes.

51,29 B Meine Seele möge sich freuen an meinem Lehrhaus,
und ihr werdet euch wegen meines Liedes nicht
schämen müssen.

51,30 B Eure Werke tut in Gerechtigkeit,
dann wird er euch euren Lohn geben zu seiner Zeit.

B Gesegnet sei Jahwe in Ewigkeit,
und sein Name werde gelobt von Generation zu
Generation.

Q² [zerstört]

Q² [...] euren Lohn zu seiner Zeit.

B Bis hierher reichen die Worte Simons, Sohn des Jeschua,
der Sohn Siras genannt wird.

B Die Weisheit Simons, Sohn des Jeschua, Sohn des Eleasar,
Sohn des Sira.

B Der Name Jahwes sei gepriesen, von nun an bis in Ewigkeit!

II. Ausgewählte Texte aus dem griechischen Sirachbuch

*(Text, Übersetzung und Anmerkungen
von Markus Asper)*

Hinweise zur Gestaltung des griechischen Textes

Die Präsentation des griechischen Textes folgt – einschließlich der Segmentierung und der Setzung des mutmaßlichen G-II-Textes in Petit – der Ausgabe von Joseph Ziegler, *Sapientia Iesu Filii Sirach*. Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum XII,2 (Göttingen ²1980 = ³2016) [ZIEGLER 1980]. Die Übernahme des griechischen Textes erfolgt mit freundlicher Zustimmung des Verlags.

Folgende Texte des griechischen Sirachbuchs werden hier geboten:

1. Der Prolog zur griechischen Übersetzung (Sir 0,1–36)
2. Sir 1,1–2,18 (G-II: 1,5.7.10c–d.12c–d.18c–d.21; 2,5c.9c)
3. Sir 17,1–18,33 (G-II: 17,5.8c.16–17a.18.21.22c.26b; 18,2b–3.9b.29c–d.33c)
4. Sir 22,27–23,6 (G-II: 23,3e)
5. Sir 24,1–34 (G-II: 24,18.24)
6. Sir 33,1–13a/36,16b–22
7. Sir 51,1–12

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

- 0,1 Πολλῶν καὶ μεγάλων ἡμῖν διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν
0,2 καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατ' αὐτοὺς ἠκολουθηκότων δεδομένων,
0,3 ὑπὲρ ὧν δέον ἐστὶν ἐπαινεῖν τὸν Ἰσραὴλ παιδείας καὶ σοφίας,
0,4 καὶ ὡς οὐ μόνον αὐτοὺς τοὺς ἀναγινώσκοντας δέον ἐστὶν
ἐπιστήμονας γίνεσθαι,
0,5 ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐκτὸς δύνασθαι τοὺς φιλομαθοῦντας
χρησίμους εἶναι
0,6 καὶ λέγοντας καὶ γράφοντας,
0,7 ὁ πάππος μου Ἰησοῦς ἐπὶ πλεῖον ἑαυτὸν δοὺς
0,8 εἰς τε τὴν τοῦ νόμου
0,9 καὶ τῶν προφητῶν
0,10 καὶ τῶν ἄλλων πατρῴων βιβλίων ἀνάγνωσιν
0,11 καὶ ἐν τούτοις ἱκανὴν ἔξιν περιποιησάμενος
0,12 προήχθη καὶ αὐτὸς συγγράψαι τι τῶν εἰς παιδείαν καὶ
σοφίαν ἀνηκόντων,
0,13 ὅπως οἱ φιλομαθεῖς καὶ τούτων ἔνοχοι γενόμενοι
0,14 πολλῷ μᾶλλον ἐπιπροσθῶσιν διὰ τῆς ἐννόμου βιώσεως.
0,15 Παρακέκλησθε οὖν
0,16 μετ' εὐνοίας καὶ προσοχῆς
0,17 τὴν ἀνάγνωσιν ποιεῖσθαι
0,18 καὶ συγγνώμην ἔχειν
0,19 ἐφ' οἷς ἂν δοκῶμεν

Der Prolog zur griechischen Übersetzung (Kap. 0,1–35)

Prolog

- 0,1 Da uns (schon) Vieles und Großartiges durch das Gesetz und
die Propheten
0,2 und die anderen, die ihnen nachgefolgt sind, gegeben ist,
0,3 für die man Israel wegen seiner Bildung und Weisheit loben
muss,
0,4 und da es nicht nur nötig ist, dass die, die lesen, wissend
werden,
0,5 sondern auch dass den Außenseitern die Wissensliebhaber
nützlich sind
0,6 in Wort und Schrift,
0,7 ist mein Großvater Jesus, der sich für eine recht lange Zeit
0,8 der Lektüre des Gesetzes,
0,9 der Propheten
0,10 und der anderen Vaterschriften gewidmet
0,11 und sich in diesen die rechte Haltung erworben hatte,
0,12 dazu getrieben worden, auch selbst etwas zu verfassen von
dem, das zu Bildung und Weisheit gehört,
0,13 damit die Wissensliebhaber und, wer Träger dieser Dinge
geworden ist,
0,14 noch viel mehr beitragen durch das Leben im Gesetz.
0,15 Ihr seid also eingeladen,
0,16 mit Wohlwollen und Aufmerksamkeit
0,17 eure Lektüre zu vollziehen
0,18 und Nachsicht zu üben,
0,19 wo immer wir den Anschein erwecken,

0,5 Außenseitern] τοῖς ἐκτός mit MARBÖCK 2010, 41 („Unwissende, Ungebildete“); δύνασθαι wäre dann auf χρησίμους εἶναι zu beziehen (alternativ wäre vielleicht οἱ ἐκτός δύνασθαι „die außerhalb des Könnens“ denkbar).

0,7 für eine recht lange Zeit] ἐπὶ πλεῖον verstehe ich mit MURAOKA s. v. 1f. temporal.

0,11 Haltung] Der Begriff der ἐξίς bezeichnet gewöhnlich einen erworbenen, stabilen Charakterzug. Die Frage hier ist, ob der Autor eine Aussage über die religiöse Moral oder über das Wissen seines Großvaters macht (ich habe mich im Licht der Verse 34–36 für das erste entschieden).

0,13 Träger] Der Ausdruck ἔνοχος ist unklar. MURAOKA s. v. schlägt „fascinated, captivated“ vor, wofür er aber keine weitere Belegstelle anführt (außerdem wäre das im Grunde pleonastisch zu „Wissensliebhaber“, was aber auch nicht notwendigerweise ein Gegenargument darstellt). Ich habe etymologisch „Träger“ übersetzt, aber gemeint ist vermutlich „die Verantwortlichen“, „die, die sich (einer Pflicht, einem Amt) unterworfen haben“, d. h. in irgendeiner Form institutionalisierte Schriftgelehrte.

0,14 noch viel mehr beitragen] Zu ἐπιτεροσθῶσιν siehe WAGNER 1999, 124.

- 0,20 τῶν κατὰ τὴν ἑρμηνείαν πεφιλοπονημένων τισὶν τῶν
λέξεων ἀδυναμεῖν·
0,21 οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ
0,22 αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς Ἑβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῇ εἰς
ἑτέραν γλῶσσαν·
0,23 οὐ μόνον δὲ ταῦτα,
0,24 ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι
0,25 καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων
0,26 οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα.
0,27 Ἐν γὰρ τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου
βασιλέως
0,28 παραγεννηθεὶς εἰς Αἴγυπτον καὶ συγχρονίσας
0,29 εὐρῶν οὐ μικρᾶς παιδείας ἀφόμοιον
0,30 ἀναγκαιότατον ἐθέμην καὶ αὐτός τινα προσενέγκασθαι
σπουδὴν καὶ φιλοπονίαν τοῦ μεθερμηνεῦσαι τήνδε τὴν
βίβλον
0,31 πολλὴν ἀγρυπνίαν καὶ ἐπιστήμην προσενεγκάμενος
0,32 ἐν τῷ διαστήματι τοῦ χρόνου
0,33 πρὸς τὸ ἐπὶ πέρας ἀγαγόντα τὸ βιβλίον ἐκδόσθαι
0,34 καὶ τοῖς ἐν τῇ παροικίᾳ βουλομένοις φιλομαθεῖν
0,35 προκατασκευαζομένους τὰ ἥθη
0,36 ἐννόμως βιοτεύειν.

- 0,20 manchen der Ausdrücke, deren Verständnis viel Mühe erfordert
hat, machtlos gegenüber zu stehen.
0,21 Denn das hat nicht die gleiche Gewalt,
0,22 was im Original auf Hebräisch gesagt wird, wenn man es in
eine andere Sprache überträgt.
0,23 Doch nicht nur das!
0,24 Das Gesetz und die prophetischen Schriften
0,25 und die übrigen Bücher
0,26 besitzen nicht geringe Unterschiede, wenn sie im Original
gelesen werden.
0,27 Im achtunddreißigsten Jahr nämlich, zur Zeit des Königs
Euergetes,
0,28 in Ägypten ansässig und das seit längerer Zeit,
0,29 als ich etwas Ähnliches wie nicht geringe Bildung gefunden
hatte,
0,30 nahm ich mir als das Notwendigste vor, auch selbst einen
gewissen Eifer dazu zu bringen und Arbeitslust dabei,
dieses Buch hier zu übersetzen,
0,31 wobei ich viele durchwachte Nächte und Wissenschaft
daransetzte,
0,32 im langen Laufe der Zeit,
0,33 das zu Ende geführte Büchlein herauszugeben,
0,34 gerade auch für diejenigen, die in der Fremde sich dem Wissen
widmen wollen,
0,35 so dass sie ihren Charakter darauf vorbereiten,
0,36 im Gesetz ihr Leben zu führen.

0,20 Verständnis] Möglicherweise ist mit ἐρμηνεία direkt „Übersetzung“ gemeint.

0,24 die prophetischen Schriften] Vielleicht ist die Variante C oi προφηται „die Propheten“ vorzuziehen.

0,26 besitzen] Der Singular ἔχει ist vom letzten Aufzählungsteil beeinflusst.

0,27 nämlich] Die genaue Funktion des γάρ ist etwas unklar. Jedenfalls markiert es einen Neuanfang. Das 38. Jahr ist das der Regierungszeit des Ptolemaios (VIII. Euergetes II. Physkon), d. h. 132 v. Chr.

0,29 etwas Ähnliches wie] Der Begriff ἀφόμοιον ist ziemlich unklar: Er kann auch ein Schriftstück („Kopie“) bezeichnen. Der Autor könnte sagen, dass er selbst „eine gewisse Bildung“ erworben hat, dass er in Ägypten bei den dortigen Einwohnern eine „Art Bildung, und zwar nicht wenig“ vorgefunden hat, oder dass er „Schriften von nicht geringer Bildung“ vorfand (εὕρισκω deutet mehr auf „vorfinden“). Denkbar wäre auch, dass er ganz konkret das Buch seines Großvaters meint (vgl. V. 31). Die obige Übersetzung lässt die beiden ersten Möglichkeiten zu, im Sinne einer Publikumskonstruktion (vgl. V. 34).

0,30 daransetzte] προσενέγκασθαι meint den Eigenbeitrag des Sprechers, zusätzlich zu den schon erwähnten Qualifikationen seines Onkels.

0,34 Fremde] παροικία ist der Verwaltungsbegriff für den Status des „short-term resident alien“ (MURAOKA S. v.). Gemeint ist entweder „die, die sich auf ihren Reisen hier nur kurz aufhalten“ oder aber der Autor redet von der ägyptischen Diaspora.

ΣΟΦΙΑ ΙΗΣΟΥ ΥΙΟΥ ΣΙΡΑΧ

- 1,1 Πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου
καὶ μετ' αὐτοῦ ἐστὶν εἰς τὸν αἰῶνα.
- 1,2 ἄμμον θαλασσῶν καὶ σταγόνas ὑετοῦ
καὶ ἡμέρας αἰῶνος τίς ἐξαριθμήσει;
- 1,3 ὕψος οὐρανοῦ καὶ πλάτος γῆς
καὶ ἄβυσσον καὶ σοφίαν τίς ἐξιχνιάσει;
- 1,4 προτέρᾳ πάντων ἔκτισται σοφία
καὶ σύνεσις φρονήσεως ἐξ αἰῶνος.
- 1,5 πηγὴ σοφίας λόγος θεοῦ ἐν ὑψίστοις,
καὶ αἱ πορεῖαι αὐτῆς ἐντολαὶ αἰῶνιοι.
- 1,6 ῥίζα σοφίας τίνι ἀπεκαλύφθη;
καὶ τὰ πανουργεύματα αὐτῆς τίς ἔγνω;
- 1,7 ἐπιστήμη σοφίας τίνι ἐφανερώθη;
καὶ τὴν πολυπειρίαν αὐτῆς τίς συνῆκεν;
- 1,8 εἷς ἐστὶν σοφός, φοβερός σφόδρα,
καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου αὐτοῦ.
- 1,9 κύριος αὐτὸς ἔκτισεν αὐτὴν
καὶ εἶδεν καὶ ἐξηρίθμησεν αὐτὴν
καὶ ἐξέχεεν αὐτὴν ἐπὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ,
- 1,10 μετὰ πάσης σαρκὸς κατὰ τὴν δόσιν αὐτοῦ,
καὶ ἐχορήγησεν αὐτὴν τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.
- ἀγάπησις κυρίου ἔνδοξος σοφία,
οἷς δ' ἂν ὀπτάνηται, μερίζει αὐτὴν εἰς ὅρασιν αὐτοῦ.
- 1,11 Φόβος κυρίου δόξα καὶ καύχημα
καὶ εὐφροσύνη καὶ στέφανος ἀγαλλιάματος.
- 1,12 φόβος κυρίου τέρψει καρδίαν
καὶ δώσει εὐφροσύνην καὶ χαρὰν καὶ μακροημέρευσιν.
- φόβος κυρίου δόσις παρὰ κυρίου,
καὶ γὰρ ἐπ' ἀγαπήσεως τριβὺς καθίστησιν.

Weisheit des Jesus des Sohnes Sirachs

I Eröffnung: Ursprung und Wesen der Weisheit (Kap. 1,1–2,18)

- 1,1 Alle Weisheit ist vom Herrn
und bei ihm ist sie bis in Ewigkeit.
- 1,2 Den Sand der Meere und die Tropfen des Regens
und die Tage der Ewigkeit, wer wird sie auszählen?
- 1,3 Die Höhe des Himmels und die Breite der Erde
und die Tiefe und die Weisheit, wer wird sie ausspüren?
- 1,4 Früher als alles ist die Weisheit erschaffen
und das Verständnis der Vernunft aus Ewigkeit.
- 1,5 Die Quelle der Weisheit ist das Wort Gottes im Höchsten
und ihre Wege sind ewige Befehle.
- 1,6 Die Wurzel der Weisheit, wem ist sie entborgen?
und ihre Allmacht, wer hat sie erkannt?
- 1,7 Das Wissen der Weisheit, wem ist es offenbart?
und ihre vielen Wege, wer hat sie verstanden?
- 1,8 Ein einziger ist weise, enorm furchteinflößend;
er sitzt auf seinem Thron.
- 1,9 Der Herr selbst hat sie erschaffen
und hat sie gesehen und ausgezählt
und hat sie ausgegossen auf alle seine Werke,
1,10 unter allem Fleisch entsprechend seiner Gabe,
und hat sie denen zugeführt, die ihn lieben.

Liebe zum Herrn ist ruhmreiche Weisheit,
und wem sie sichtbar wird, dem ermöglicht sie, dass er ihn sieht.

- 1,11 Furcht vor dem Herrn ist Ruhm und Geltung
und Fröhlichkeit und der Kranz der Freude.
- 1,12 Furcht vor dem Herrn wird das Herz erfreuen
und Fröhlichkeit geben und Freude und langes Leben.

Furcht vor dem Herrn ist eine Gabe vom Herrn,
denn auch zur Liebe hin richtet er Wege ein.

1,5 G-II, La.

1,5 im Höchsten] D. h. in den himmlischen Höhen, vgl. Sir 43,9; Hi^{LXX} 16,19; Sap 9,17.

1,7 G-II, La.

1,8 furchteinflößend] Dagegen, φοβερός auf καθήμενος zu beziehen („enorm furchteinflößend sitzt er auf seinem Thron“) spricht das bei Ben Sira strikt befolgte Ein-Zeilen-Schema, nach dem die zweite Zeile eine Weiterführung, Verdoppelung, Variation, usw. der ersten ist.

1,10cd G-II.

1,12cd G-II.

- 1,13 τῷ φοβουμένῳ τὸν κύριον εὖ ἔσται ἐπ' ἐσχάτων,
καὶ ἐν ἡμέρᾳ τελευτῆς αὐτοῦ εὐλογηθήσεται.
- 1,14 Ἀρχὴ σοφίας φοβεῖσθαι τὸν κύριον,
καὶ μετὰ πιστῶν ἐν μήτρᾳ συνεκτίσθη αὐτοῖς.
- 1,15 μετὰ ἀνθρώπων θεμέλιον αἰῶνος ἐνόσσευσεν
καὶ μετὰ τοῦ σπέρματος αὐτῶν ἐμπιστευθήσεται.
- 1,16 πλησμονὴ σοφίας φοβεῖσθαι τὸν κύριον
καὶ μεθύσκει αὐτοὺς ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῆς·
- 1,17 πάντα τὸν οἶκον αὐτῶν ἐμπλήσει ἐπιθυμημάτων
καὶ τὰ ἀποδοχεῖα ἀπὸ τῶν γεννημάτων αὐτῆς.
- 1,18 στέφανος σοφίας φόβος κυρίου
ἀναθάλλων εἰρήνην καὶ ὑγίειαν ἰάσεως.
- ἀμφοτέρω δέ ἐστιν δῶρα θεοῦ εἰς εἰρήνην,
πλατύνει δὲ καύχησις τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.
- 1,19 [καὶ εἶδεν καὶ ἐξηρίθμησεν αὐτήν,
ἐπιστήμην καὶ γνῶσιν συνέσεως ἐξώμβρησεν
καὶ δόξαν κρατούντων αὐτῆς ἀνύψωσεν.
- 1,20 ῥίζα σοφίας φοβεῖσθαι τὸν κύριον,
καὶ οἱ κλάδοι αὐτῆς μακροημέρευσις.
- 1,21 φόβος κυρίου ἀπωθεῖται ἁμαρτήματα,
παραμένων δὲ ἀποστρέψει πᾶσαν ὀργήν.
- 1,22 Οὐ δυνήσεται θυμὸς ἄδικος δικαιωθῆναι·
ἢ γὰρ ῥοπή τοῦ θυμοῦ αὐτοῦ πτώσις αὐτῷ.
- 1,23 ἕως καιροῦ ἀνθέξεται μακρόθυμος,
καὶ ὕστερον αὐτῷ ἀναδώσει εὐφροσύνη·

- 1,13 Dem, der den Herrn fürchtet, wird es am Ende gut ergehen,
und am Tag seines Todes wird gut von ihm geredet werden.
- 1,14 Anfang der Weisheit ist, den Herrn zu fürchten,
und bei den Vertrauenswürdigen wurde sie gleichzeitig mit
ihnen in der Gebärmutter erschaffen.
- 1,15 Unter den Menschen hat sie als Fundament der Ewigkeit ein
Nest gebaut,
und unter ihrem Samen wird sie sich Vertrauen erwerben.
- 1,16 Fülle der Weisheit ist es, den Herrn zu fürchten,
Und sie macht sie betrunken von ihren Früchten.
- 1,17 Ihr ganzes Haus wird sie mit Begehrtem füllen
Und ihre Speicher mit ihren Erzeugnissen.
- 1,18 Krone der Weisheit ist die Furcht vor dem Herrn;
Sie lässt erblühen Frieden und Gesundheit durch Heilung.
- Beides sind Gottesgeschenke zum Frieden,
breit wird der Stolz für die, die ihn lieben.
- 1,19 [Und er hat sie gesehen und genau ausgezählt,]
Wissen und Erkenntnis des Verstehens hat er niederregnen
lassen
und den Ruhm derer, die sie beherrschen, hat er erhöht.
- 1,20 Die Wurzel der Weisheit ist, den Herrn zu fürchten,
und ihre Triebe sind ein langes Leben.
- 1,21 Furcht vor dem Herrn stößt Fehler weg,
wenn sie dableibt, wird sie jeden Eifer abwenden.
- 1,22 Nicht wird man ein unrechtes Herz gerecht machen können;
Denn die Neigung seines Herzens ist sein Fall.
- 1,23 Bis zum passenden Zeitpunkt wird der Geduldige aushalten,
und später wird seine Freude hervorbrechen.

1,14b die Vertrauenswürdigen] Gr. πιστοί: Denkbar ist auch einfach „die Frommen“.

1,16b Das Objekt „sie“ ist unklar, wenn auch aus dem Zusammenhang leicht zu erschließen: eben die, die Weisheit besitzen.

1,17 Ihr] Gr. αὐτῶν bezieht sich auf die Menschen, nicht auf die Weisheit.

1,18cd G-II, La.

1,18d Natürlich meint αὐτόν den κύριος aus V. 18a, nicht φόβος.

1,19a G-II, nach ZIEGLER 1980, identisch mit V. 9b. Es ist nicht ganz klar, worauf sich αὐτήν bezieht, da V. 19a nicht so recht auf „die Weisheit“ passt.

1,20 Die Baummetapher beschreibt Voraussetzung und Resultat der Weisheit für den, der sie besitzt.

1,22b sein Fall] Das Pronomen bezieht sich auf den ungerechten Menschen, um dessen Herzensneigung es geht. „Neigung“ und „Fall“ sind hier tatsächlich physikalische Begriffe (ῥοπή, πτώσις).

- 1,24 ἕως καιροῦ κρύψει τοὺς λόγους αὐτοῦ,
καὶ χεῖλη πολλῶν ἐκδιηγῆσεται σύνεσιν αὐτοῦ.
- 1,25 Ἐν θησαυροῖς σοφίας παραβολὴ ἐπιστήμης,
βδέλυγμα δὲ ἀμαρτωλῷ θεοσεβεία.
- 1,26 ἐπιθυμήσας σοφίαν διατήρησον ἐντολάς,
καὶ κύριος χορηγήσει σοι αὐτήν.
- 1,27 σοφία γὰρ καὶ παιδεία φόβος κυρίου,
καὶ ἡ εὐδοκία αὐτοῦ πίστις καὶ πραΰτης.
- 1,28 μὴ ἀπειθήσης φόβῳ κυρίου
καὶ μὴ προσέλθῃς αὐτῷ ἐν καρδίᾳ δισσή.
- 1,29 μὴ ὑποκριθῇς ἐν στόμασιν ἀνθρώπων
καὶ ἐν τοῖς χεῖλεσίν σου πρόσεχε.
- 1,30 μὴ ἐξύψου σεαυτόν, ἵνα μὴ πέσης
καὶ ἐπαγάγῃς τῇ ψυχῇ σου ἀτιμίαν,
καὶ ἀποκαλύψει κύριος τὰ κρυπτὰ σου
καὶ ἐν μέσῳ συναγωγῆς καταβαλεῖ σε,
ὅτι οὐ προσήλθες φόβῳ κυρίου
καὶ ἡ καρδία σου πλήρης δόλου.
- 2,1 Τέκνον, εἰ προσέρχῃ δουλεύειν κυρίῳ,
ἐτοίμασον τὴν ψυχὴν σου εἰς πειρασμόν·

- 1,24 Bis zum passenden Zeitpunkt wird er seine Meinung verbergen,
und die Lippen vieler werden von seinem Verstand erzählen.
- 1,25 In den Schatzhäusern der Weisheit liegt das sprichwörtliche
Wissen,
doch verhasst ist dem Sünder die Gottesverehrung.
- 1,26 Wenn du Weisheit willst, beobachte die Gebote,
und der Herr wird sie dir reichlich geben.
- 1,27 Weisheit und Bildung sind nämlich Furcht vor dem Herrn,
und, bei ihm in Ansehen zu stehen, bedeuten Glaube und Milde.
- 1,28 Widersetze dich nicht der Furcht vor dem Herrn,
und gehe nicht zu ihm mit doppeltem Herzen.
- 1,29 Heuchle nicht in den Mündern der Menschen,
und an den Lippen halte dich.
- 1,30 Erhöhe dich selbst nicht, damit du nicht fällst
und deiner Seele Ehrlosigkeit zuführst
und der Herr enthüllen wird, was du versteckt hast,
und dich mitten in der Versammlung niederstrecken wird,
weil du ihm nicht in Gottesfurcht nahegekommen bist
und dein Herz voll ist von Hinterlist.
- 2,1 Kind, wenn du darangehst, dem Herrn zu dienen,
bereite deine Seele vor auf Versuchung.

1,25a das sprichwörtliche Wissen | Wörtl.: Gleichnis des Wissens, woran der Singular auffällt (daher auch pl. in jüngeren Mss.). Παράβολή als „Sprichwort“ ist aber auch in der LXX und im NT belegt. Ich gehe davon aus, dass der Verfasser hier seinen eigenen ‚weisheitlichen‘ Text meint.

1,25b Gottesverehrung | Das Wort θεοσέβεια ist ein LXX-Neologismus, der nur hier in Sir verwendet wird (vgl. Gen 20,11^{LXX}; Hi 28,28^{LXX}; Bar 5,4; 4 Makk 7,6.22; 17,15); der pagane *t. t.* εὐσέβεια hingegen wird in der LXX selten verwendet (vgl. Sir 49,3; Spr 1,7^{LXX}; 13,11; SapSal 10,12; Jes 11,2^{LXX}; 33,6^{LXX}; 1 Esdr 1,21; 2 Makk 3,1; 2 Makk 12,45; 3 Makk 2,31; häufig in 4 Makk).

1,26b sie | Sicher die Weisheit.

1,28–30 Der ‚Hymnos‘ endet mit Verboten/Befehlen.

1,29b Man soll seinen eigenen Mund kontrollieren.

1,30b–d Trotz des Wechsels von Aor. Konj. zu Fut. Ind. in V. 30c gehe ich davon aus, dass der Finalsatz weiterläuft.

2,1a Zwischenüberschrift περὶ ὑπομονῆς („über das Ausharren“) in der Minuskel 248 (ZIEGLER 1980). Schon in 1,26 war ein Du angeredet, das hier erst genauer bestimmt wird. Die Anrede „Kind“, das man als „mein Sohn“ verstehen muss, ist Teil einer didaktischen Fiktion, die den Text als Wiedergabe von Weisheit im Rahmen eines mündlich-exklusiven Lehrer-Schüler-Verhältnisses situiert. Diese Fiktion ist Standard sowohl in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur (vgl. Spr 2,1, 3,1 *ὡς*) wie in der griechischen archaischen Lehrdichtung (Hesiod, Parmenides, Empedokles, wo allerdings die Angeredeten meist einen Namen bekommen).

- 2,2 εὐθυνον τὴν καρδίαν σου καὶ καρτέρησον
καὶ μὴ σπεύσης ἐν καιρῷ ἐπαγωγῆς·
- 2,3 κολλήθητι αὐτῷ καὶ μὴ ἀποστῇς,
ἵνα αὐξηθῇς ἐπ' ἐσχάτων σου.
- 2,4 πᾶν, ὃ ἐὰν ἐπαχθῇ σοι, δέξαι
καὶ ἐν ἀλλάγμασιν ταπεινώσεώς σου μακροθύμησον·
- 2,5 ὅτι ἐν πυρὶ δοκιμάζεται χρυσὸς
καὶ ἄνθρωποι δεκτοὶ ἐν καμίνῳ ταπεινώσεως.
ἐν νόσοις καὶ πενίᾳ ἐπ' αὐτῷ πεποιθῶς γίνου.
- 2,6 πιστεύσον αὐτῷ, καὶ ἀντιλήμψεται σου·
καὶ εὐθυνον τὰς ὁδοὺς σου καὶ ἔλπισον ἐπ' αὐτόν.
- 2,7 Οἱ φοβούμενοι κύριον, ἀναμείνате τὸ ἔλεος αὐτοῦ
καὶ μὴ ἐκκλίνητε, ἵνα μὴ πέσητε.
- 2,8 οἱ φοβούμενοι κύριον, πιστεύσατε αὐτῷ,
καὶ οὐ μὴ πταίση ὁ μισθὸς ὑμῶν.
- 2,9 οἱ φοβούμενοι κύριον, ἐλπίσατε εἰς ἀγαθὰ
καὶ εἰς εὐφροσύνην αἰῶνος καὶ ἔλεος,
ὅτι δόσις αἰωνία μετὰ χαρᾶς τὸ ἀνταπόδομα αὐτοῦ.
- 2,10 ἐμβλέψατε εἰς ἀρχαίας γενεάς καὶ ἴδετε·
τίς ἐνεπίστευσεν κυρίῳ καὶ κατησχύνθη;
ἢ τίς ἐνέμεινεν τῷ φόβῳ αὐτοῦ καὶ ἐγκατελείφθη;
ἢ τίς ἐπεκαλέσατο αὐτόν, καὶ ὑπερεῖδεν αὐτόν;
- 2,11 διότι οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων ὁ κύριος
καὶ ἀφήσιν ἁμαρτίας καὶ σώζει ἐν καιρῷ θλίψεως.
- 2,12 Οὐαὶ καρδίαις δειλαῖς καὶ χερσὶν παρειμέναις
καὶ ἁμαρτωλῷ ἐπιβαίνοντι ἐπὶ δύο τρίβους.
- 2,13 οὐαὶ καρδίᾳ παρειμένῃ, ὅτι οὐ πιστεύει·
διὰ τοῦτο οὐ σκεπασθήσεται.
- 2,14 οὐαὶ ὑμῖν τοῖς ἀποωλεκόσιν τὴν ὑπομονήν·
καὶ τί ποιήσετε ὅταν ἐπισκέπτηται κύριος;

- 2,2 Richte Dein Herz gerade aus und mach es stark
und beeile dich nicht im Augenblick des Unglücks.
- 2,3 Schließe dich ihm eng an und fall nicht von ihm ab,
damit du erhöht werdest an deinem Ende.
- 2,4 Alles, falls dir etwas zustößt, nimm an,
und in den Wechselfällen Deiner Erniedrigung leide geduldig!
- 2,5 Weil im Feuer Gold geprüft wird
und annehmbare Menschen im Ofen der Erniedrigung.
In Krankheiten und Armut sei auf ihn vertrauend.
- 2,6 Verlass dich auf ihn, und er wird für dich Partei ergreifen;
Und richte deine Wege gerade aus und hoffe auf ihn.
- 2,7 Die ihr den Herrn fürchtet, wartet auf sein Mitleid
und weicht nicht ab, damit ihr nicht fallt.
- 2,8 Die ihr den Herrn fürchtet, verlasst euch auf ihn,
und gewiß wird euer Lohn nicht verfallen.
- 2,9 Die ihr den Herrn fürchtet, hofft auf das Gute
und auf die Güte der Ewigkeit und des Mitleids,
weil ewigdauernde Gabe mit Freude seine Gegengabe ist.
- 2,10 Schaut auf die alten Generationen und seht:
Wer hat sich auf den Herrn verlassen und ist zuschanden
geworden?
Oder wer ist bei seiner Furcht vor ihm geblieben und wurde im
Stich gelassen?
Oder wer hat ihn zu Hilfe gerufen, doch er hat ihn übersehen?
- 2,11 Denn barmherzig und mitleidig ist der Herr,
und er lässt Fehler durchgehen und rettet im Augenblick der
Bedrängnis.
- 2,12 Wehe den feigen Herzen und schwächlichen Händen
und dem Trügerischen, der zwei Wege begeht.
- 2,13 Wehe dem schwächlichen Herzen, weil es nicht vertraut;
deswegen wird es nicht geschützt werden.
- 2,14 Wehe euch, die ihr das Aushalten verloren habt;
Was werdet ihr denn tun, wenn der Herr euch prüft?

2,3 **ihn**] D.h.: den Herrn. Im ganzen Kapitel sind Personalpronomen auf den κύριος zu beziehen.

2,5c Nur O und in wenigen Mss. (G-II) belegt, fehlt in La.

2,7–17 Die Verse 7, 8, 9 :: 12, 13, 14 :: 15, 16, 17 bilden eine auffällige triadische Struktur der Versanfänge (ABA).

2,9c Nur O und in wenigen Mss. (G-II) belegt, fehlt in La.

- 2,15 Οἱ φοβούμενοι κύριον οὐκ ἀπειθήσουσιν ῥημάτων αὐτοῦ,
καὶ οἱ ἀγαπῶντες αὐτὸν συντηρήσουσιν τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ.
- 2,16 οἱ φοβούμενοι κύριον ζητήσουσιν εὐδοκίαν αὐτοῦ,
καὶ οἱ ἀγαπῶντες αὐτὸν ἐμπλησθήσονται τοῦ νόμου.
- 2,17 οἱ φοβούμενοι κύριον ἐτοιμάσουσιν καρδίας αὐτῶν
καὶ ἐνώπιον αὐτοῦ ταπεινώσουσιν τὰς ψυχὰς αὐτῶν.
- 2,18 ἐμπεσούμεθα εἰς χεῖρας κυρίου
καὶ οὐκ εἰς χεῖρας ἀνθρώπων·
ὥς γὰρ ἡ μεγαλωσύνη αὐτοῦ,
οὕτως καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ.

- 2,15 Die den Herrn fürchten, werden seinen Reden keinen
 Unglauben schenken,
 und die ihn lieben, werden seine Wege genau beachten.
- 2,16 Die den Herrn fürchten, werden sein Wohlwollen suchen,
 und die ihn lieben, werden sich an seinem Gesetz sattessen.
- 2,17 Die den Herrn fürchten, werden ihre Herzen bereitmachen
 und in seiner Gegenwart ihre Seelen erniedrigen.
- 2,18 Wir werden in die Hände des Herrn fallen
 und nicht in die Hände der Menschen.
 Wie nämlich seine Größe,
 so auch sein Mitleid.

2,16b sattessen] Gr. ἐμπιμπλημι (wörtl.: „sich füllen“).

2,18 Die Struktur der Verse verlässt den *parallelismus membrorum*. Ο (λέγοντες), Arm (et dicent), La (dicentes) fassen V. 18a–d als wörtliche Rede der Gottesfürchtigen (V. 17 οἱ φοβούμενοι κύριον) auf. Syr fügt nach V. 18d hinzu: „und wie sein Name, so auch seine Werke“ (nach MARBÖCK 2010).

- 17,1 Κύριος ἔκτισεν ἐκ γῆς ἄνθρωπον
καὶ πάλιν ἀπέστρεψεν αὐτὸν εἰς αὐτήν.
- 17,2 ἡμέρας ἀριθμοῦ καὶ καιρὸν ἔδωκεν αὐτοῖς
καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τῶν ἐπ' αὐτῆς.
- 17,3 καθ' ἑαυτὸν ἐνέδυσεν αὐτοὺς ἰσχὺν
καὶ κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ἐποίησεν αὐτούς.
- 17,4 ἔθηκεν τὸν φόβον αὐτοῦ ἐπὶ πάσης σαρκὸς
καὶ κατακυριεύειν θηρίων καὶ πετεινῶν.
- 17,5 ἔλαβον χρῆσιν τῶν πέντε τοῦ κυρίου ἐνεργημάτων,
ἔκτον δὲ νοῦν αὐτοῖς ἔδωκ' ἵνα μερίζων,
καὶ τὸν ἑβδομον λόγον ἐρμηνεῖα τῶν ἐνεργημάτων αὐτοῦ.
- 17,6 διαβούλιον καὶ γλῶσσαν καὶ ὀφθαλμούς,
ὦτα καὶ καρδίαν ἔδωκεν διανοεῖσθαι αὐτοῖς.
- 17,7 ἐπιστήμην συνέσεως ἐνέπλησεν αὐτοὺς
καὶ ἀγαθὰ καὶ κακὰ ὑπέδειξεν αὐτοῖς.
- 17,8 ἔθηκεν τὸν φόβον αὐτοῦ ἐπὶ τὰς καρδίας αὐτῶν
δεῖξαι αὐτοῖς τὸ μεγαλεῖον τῶν ἔργων αὐτοῦ,
καὶ ἔδωκεν δι' αἰώνων καυχᾶσθαι ἐπὶ τοῖς θαυμασίοις αὐτοῦ.
- 17,10 καὶ ὄνομα ἁγιασμοῦ αἰνέσουσιν,
17,9 ἵνα δηγῶνται τὰ μεγαλεῖα τῶν ἔργων αὐτοῦ.

*Aus IV Ethische Mahnungen (Kap. 14,20–23,27)**Gott als gerechter Schöpfer (17,1–18,33)*

- 17,1 Der Herr erschuf aus Erde den Menschen,
und er bringt ihn wieder in sie zurück.
- 17,2 Des Tages Zahl und rechten Zeitpunkt gab er ihnen,
und er gab ihnen Macht über die Dinge auf ihr.
- 17,3 Nach seinem eigenen Vorbild ließ er Stärke in sie fahren,
und nach seinem Bild machte er sie.
- 17,4 Er setzte Furcht vor ihm auf alles Lebendige
und gab ihm, zu herrschen über Tiere und Vögel.
- 17,5 Sie nahmen Gebrauch von den fünf Fähigkeiten des Herrn,
und als sechstes beschenkte er sie, indem er ihnen Anteil am Intellekt zuteilte,
und als siebtes die Sprache, als Vermittler seiner Fähigkeiten.
- 17,6 Entschlussfähigkeit und Sprache und Augen,
Ohren und Herz gab er ihnen, damit sie erkennen.
- 17,7 Mit dem Wissen des Verstehens erfüllte er sie,
und, was gut und was schlecht ist, zeigte er ihnen.
- 17,8 Furcht vor ihm selbst setzte er in ihr Herz,
um ihnen die Größe seiner Taten zu zeigen,

und er gab es ihnen, ihn durch Ewigkeiten zu rühmen wegen seiner Wunder.
- 17,10 Und den Namen seiner Heiligkeit sollen sie loben,
17,9 damit sie von der Größe seiner Taten erzählen.

17,1b Die Aoriste müssen gnomisch zu verstehen sein.

17,2a Zahl] Ich lese ἀριθμόν.

17,2b auf ihr] Vermutlich „auf der Erde“ zu 17,1.

17,5a–7 Gott verleiht dem Menschen die Fähigkeit, fünf ἐνεργήματα zu gebrauchen, und gibt ihm noch zwei weitere Anlagen. Was sind diese fünf ἐνεργήματα? Nach SAUER 2000, 141, und MARBÖCK 2010, 214, sind es die fünf Sinne (Marböcks „Wirkkräfte“ bleiben nah am Griechischen, sind aber zu weit entfernt von unserem Begriff des Sinnes). Ich habe deshalb ἐνέργημα, das eine „(kognitive) Aktivität“, die Anlage dazu oder ihr Ergebnis bezeichnet, als „Fähigkeit“ übersetzt. Λόγος ist offenbar die Fähigkeit, über die Sinnesindrücke der fünf „Fähigkeiten“ zu kommunizieren (wenn man es auf den Menschen bezieht), also Sprache (*pace* Sauer, der „Reflexion“ vorzieht), oder Gottes Werke zu rühmen, ebenfalls primär durch Sprache. Da der Mensch in diesem Passus durchweg im Plural steht (ἔλαβον, αὐτοῖς) und die Parallele zum vorherigen Satz sehr deutlich ist (τῶν πέντε τοῦ κυρίου ἐνεργημάτων vs. τῶν ἐνεργημάτων αὐτοῦ), scheint es mir unwahrscheinlich, dass sich αὐτοῦ auf etwas anderes als Gott bezieht (die obliquen Formen von αὐτός können schon im klassischen Griechisch für das indirekte Reflexivum eintreten: ΣΜΥΤΗ §1228).

17,5 G-II, La.

17,8c G-II.

17,9–10 L stellt diese Verse um (es wäre für Sir aber ungewöhnlich, mit dem Nebensatz zu beginnen).

- 17,11 προέθηκεν αὐτοῖς ἐπιστήμην
καὶ νόμον ζωῆς ἐκληροδότησεν αὐτοῖς
εἰς τὸ νοῆσαι ὅτι θνητοὶ ὄντες ὑπάρχουσι νῦν.
- 17,12 διαθήκην αἰῶνος ἔστησεν μετ' αὐτῶν
καὶ τὰ κρίματα αὐτοῦ ὑπέδειξεν αὐτοῖς.
- 17,13 μεγαλεῖον δόξης εἶδον οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν,
καὶ δόξαν φωνῆς αὐτοῦ ἤκουσεν τὸ οὖς αὐτῶν.
- 17,14 καὶ εἶπεν αὐτοῖς Προσέχετε ἀπὸ παντός ἀδίκου·
καὶ ἐνετείλατο αὐτοῖς ἐκάστω περὶ τοῦ πλησίον.
- 17,15 Αἱ ὁδοὶ αὐτῶν ἐναντίον αὐτοῦ διὰ παντός,
οὐ κρυβήσονται ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ.
- 17,16 αἱ ὁδοὶ αὐτῶν ἐκ νεότητος ἐπὶ τὰ πονηρά,
καὶ οὐκ ἴσχυσαν τὰς καρδίας αὐτῶν
ἀντὶ λιθίνων ποιῆσαι σαρκίνας·
- 17,17 ἐν γὰρ μερισμῷ τῶν ἐθνῶν τῆς γῆς πάσης
ἐκάστω ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον,
καὶ μερὶς κυρίου Ἰσραὴλ ἐστίν,
- 17,18 ὃν πρωτόγονον ὄντα τιθνεῖ παιδεία
καὶ μερίζων φῶς ἀγαπήσεως οὐκ ἀνίσιν αὐτόν.
- 17,19 πάντα τὰ ἔργα αὐτῶν ὡς ὁ ἥλιος ἐναντίον αὐτοῦ,
καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ἐνδελεχεῖς ἐπὶ τὰς ὁδοὺς αὐτῶν.
- 17,20 οὐκ ἐκρύβησαν αἱ ἀδικίαι αὐτῶν ἀπ' αὐτοῦ,
καὶ πᾶσαι αἱ ἁμαρτίαι αὐτῶν ἐναντι κυρίου.
- 17,21 κύριος δὲ χρηστός ὢν καὶ εἰδὼς τὸ πλάσμα αὐτοῦ,
οὔτε ἀνῆκεν αὐτοὺς οὔτε ἐγκατέλιπε φειδόμενος αὐτῶν.
- 17,22 ἐλεημοσύνη ἀνδρὸς ὡς σφραγίς μετ' αὐτοῦ,
καὶ χάριν ἀνθρώπου ὡς κόρην συντηρήσει
μερίζων υἱοῖς αὐτοῦ καὶ θυγατράσι μετάνοιαν.

- 17,11 Er setzte ihnen Wissen vor,
und das Gesetz des Lebens gab er ihnen als Anteil;
einzusehen, dass sie sterblich sind, dafür sind sie da.
- 17,12 Einen Vertrag für die Ewigkeit hat er mit ihnen abgeschlossen,
und seine Urteile hat er ihnen gezeigt.
- 17,13 Die Größe seines Ruhms haben ihre Augen gesehen,
und den Ruhm seiner Stimme hat ihr Ohr gehört.
- 17,14 Und er sagte zu ihnen: Haltet euch fern von jedem Unrecht!
und er gab ihnen Anweisungen, einem jedem über seinen
Nächsten.
- 17,15 Ihre Wege liegen vor ihm durch alle Zeit,
sie werden nicht verborgen bleiben vor seinen Augen.
- 17,16 Ihre Wege (führen) von Jugend an zum Schlechten,
und nicht hatten sie die Stärke, ihre Herzen
aus steinernen zu (Herzen) aus Fleisch zu machen.
- 17,17 Beim Aufteilen der Völker auf der ganzen Erde
setzte er für jedes Volk einen Anführer ein,
und der Teil des Herrn ist Israel,
den er als Erstgeborenen aufzieht durch Bildung,
und, indem er mit ihm teilt das Licht der Liebe, lässt er ihn nicht im Stich.
- 17,19 Alle ihre Taten sind wie die Sonne vor ihm,
und seine Augen (wachen) ununterbrochen über ihre Wege.
- 17,20 Nicht sind ihre Unrechtstaten vor ihm verborgen,
und alle ihre Fehler (liegen) offen vor dem Herrn.
- 17,21 Der Herr, der gut ist und sein Geschöpf kennt,
lässt sie nicht los und lässt sie nicht im Stich, sondern verschont sie.
- 17,22 Die Barmherzigkeit eines Mannes ist wie ein Siegelring bei ihm,
und auf den Dank eines Menschen passt er auf wie auf ein
Mädchen,
indem er seinen Söhnen und seinen Töchtern Nachsicht zuteilwerden lässt.

17,11c G-II.

17,16–17a G-II.

17,18 G-II.

17,18a **den**] Gr. *ὁν* bezieht sich auf Israel.

17,21 G-II. Gnomische Aoriste, wie oft hier. Der griechische Text wechselt von „sein Geschöpf“ zu „sie“ (m. pl.).

17,22c G-II.

- 17,23 μετὰ ταῦτα ἐξαναστήσεται καὶ ἀνταποδώσει αὐτοῖς
καὶ τὸ ἀνταπόδομα αὐτῶν εἰς κεφαλὴν αὐτῶν ἀποδώσει·
- 17,24 πλὴν μετανοοῦσιν ἔδωκεν ἐπάνοδον
καὶ παρεκάλεσεν ἐκλείποντας ὑπομονήν.
- 17,25 Ἐπίστρεφε ἐπὶ κύριον καὶ ἀπόλειπε ἁμαρτίας,
δείθητι κατὰ πρόσωπον καὶ σμίκρυνον πρόσκομμα·
- 17,26 ἐπάναγε ἐπὶ ὑψιστον καὶ ἀπόστρεφε ἀπὸ ἀδικίας·
αὐτὸς γὰρ ὁδηγήσει ἐκ σκότους εἰς φωτισμὸν υἰείας,
καὶ σφόδρα μίσησον βδέλυγμα.
- 17,27 ὑψίστῳ τίς αἰνέσει ἐν ᾄδου
ἀντὶ ζώντων καὶ διδόντων ἀνθομολόγησιν;
- 17,28 ἀπὸ νεκροῦ ὡς μηδὲ ὄντος ἀπόλλυται ἐξομολόγησις·
ζῶν καὶ υἰγιᾶς αἰνέσει τὸν κύριον.
- 17,29 ὡς μεγάλη ἡ ἐλεημοσύνη τοῦ κυρίου
καὶ ἐξιλασμός τοῖς ἐπιστρέφουσιν ἐπ' αὐτόν.
- 17,30 οὐ γὰρ δύναται πάντα εἶναι ἐν ἀνθρώποις,
ὅτι οὐκ ἀθάνατος υἱὸς ἀνθρώπου.
- 17,31 τί φωτεινότερον ἡλίου; καὶ τοῦτο ἐκλείπει·
καὶ πονηρὸν ἐνθυμηθήσεται σὰρξ καὶ αἷμα.
- 17,32 δύναμιν ὕψους οὐρανοῦ αὐτὸς ἐπισκέπτεται,
καὶ ἄνθρωποι πάντες γῆ καὶ σποδός.
- 18,1 Ὁ ζῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἔκτισεν τὰ πάντα κοινῇ·
- 18,2 κύριος μόνος δικαιοθήσεται.
καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν αὐτοῦ.

- 17,23 Danach wird er aufstehen und wird ihnen nach ihren
Verdiensten geben,
und ihren Lohn wird er ihnen auf den Kopf geben.
- 17,24 Doch den Reuigen gibt er Rückkehr,
und er ermutigt die, die darin nachlassen durchzuhalten.
- 17,25 Wende dich um zum Herrn und lass ab vom Fehler,
bitte ihn persönlich und verkleinere den Anstoß!
- 17,26 Begib dich zurück zum Höchsten und wende dich ab vom
Unrecht –
denn er selbst wird dich den Weg führen vom Schatten ins Licht der Gesundheit, –
und heftig hasse das Ekelhafte!
- 17,27 Wer wird den Höchsten loben im Hades
anstelle der Lebenden und derer, die ihm Zustimmung geben?
- 17,28 Von einem Toten, da er ja nicht mehr da ist, geht das Lob
(Gottes) zugrunde.
Wer lebt und gesund ist, wird den Herrn loben.
- 17,29 Wie groß ist die Barmherzigkeit des Herrn
und die Versöhnung für die, die sich zu ihm hinwenden.
- 17,30 Nicht nämlich kann alles sein unter den Menschen,
weil der Sohn eines Menschen nicht unsterblich ist.
- 17,31 Was ist lichtstärker als die Sonne? Und selbst dies (Licht) geht
aus.
Und Schlechtes wird sich ausdenken Fleisch und Blut.
- 17,32 Die (Heeres)Macht der Himmelshöhe beaufsichtigt er selbst,
und alle Menschen sind Erde und Staub.
- 18,1 Der, der in Ewigkeit lebt, hat alles zusammen geschaffen.
- 18,2 Der Herr allein erweist sich als gerecht,
und nicht gibt es einen anderen außer ihm.

17,23a aufstehen] Das Medium von ἐξαναστήσεται spricht m. E. gegen eine Auferstehungsvorstellung, die man im Zusammenhang mit dem Gericht allerdings erwarten könnte.

17,23b Lohn] ἀνταπόδομα ist ambivalent, Belohnung oder Bestrafung.

17,25b persönlich] nach MURAOKA s. v.; eventuell auch „in seinem Angesicht“.

17,26b G-II.

17,27a den Höchsten] *Dat. dei.*

17,27b Zustimmung geben] Vielleicht doch ἀνθομολογήσαι (*var.*) oder sogar ἀνθομολογήσει?

17,31a geht aus] ἐκλείπει t. t. für eine Sonnenfinsternis. Offenbar ist der Gedankengang: „Wenn selbst die Sonne sich verfinstert, werden sich Lebewesen (der Mensch) erst recht Schlechtes ausdenken.“

18,2b–3d G-II.

- 18,3 ὁ οἰακίζων τὸν κόσμον ἐν σπιθαμῇ χειρὸς αὐτοῦ,
καὶ πάντα ὑπακούει τῷ θελήματι αὐτοῦ·
αὐτὸς γὰρ βασιλεὺς πάντων ἐν κράτει αὐτοῦ,
διαστέλλων ἐν αὐτοῖς ἅγια ἀπὸ βεβήλων.
- 18,4 οὐθενὶ ἐξεποίησεν ἐξαγγεῖλαι τὰ ἔργα αὐτοῦ·
καὶ τίς ἐξιχνιάσει τὰ μεγαλεία αὐτοῦ;
- 18,5 κράτος μεγαλωσύνης αὐτοῦ τίς ἐξαριθμήσεται;
καὶ τίς προσθήσει ἐκδιηγῆσασθαι τὰ ἐλέη αὐτοῦ;
- 18,6 οὐκ ἔστιν ἐλαττώσαι οὐδὲ προσθεῖναι,
καὶ οὐκ ἔστιν ἐξιχνιάσαι τὰ θαυμάσια τοῦ κυρίου·
- 18,7 ὅταν συντελέσῃ ἄνθρωπος, τότε ἄρχεται·
καὶ ὅταν παύσῃται, τότε ἀπορηθήσεται.
- 18,8 Τί ἄνθρωπος, καὶ τί ἡ χρῆσις αὐτοῦ;
τί τὸ ἀγαθὸν αὐτοῦ, καὶ τί τὸ κακὸν αὐτοῦ;
- 18,9 ἀριθμὸς ἡμερῶν ἀνθρώπου πολλὰ ἔτη ἑκατόν·
ἀλόγιστος δὲ ἐκάστου πᾶσιν ἡ κοίμησις.
- 18,10 ὡς σταγὼν ὕδατος ἀπὸ θαλάσσης καὶ ψῆφος ἄμμου,
οὕτως ὀλίγα ἔτη ἐν ἡμέρᾳ αἰῶνος.
- 18,11 διὰ τοῦτο ἐμακροθύμησεν κύριος ἐπ' αὐτοῖς
καὶ ἐξέχεεν ἐπ' αὐτοὺς τὸ ἔλεος αὐτοῦ.
- 18,12 εἶδεν καὶ ἐπέγνω τὴν καταστροφὴν αὐτῶν ὅτι πονηρά·
διὰ τοῦτο ἐπλήθυνεν τὸν ἐξιλασμόν αὐτοῦ.
- 18,13 ἔλεος ἀνθρώπου ἐπὶ τὸν πλησίον αὐτοῦ,
ἔλεος δὲ κυρίου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα·
ἐλέγχων καὶ παιδεύων καὶ διδάσκων
καὶ ἐπιστρέφων ὡς ποιμὴν τὸ ποίμνιον αὐτοῦ.
- 18,14 τοὺς ἐκδεχομένους παιδεῖαν ἐλεᾷ,
καὶ τοὺς κατασπεύδοντας ἐπὶ τὰ κρίματα αὐτοῦ.

- 18,3 Der, der den Kosmos steuert in der Spanne seiner Hand,
und alles gehorcht seinem Willen.
Er selbst nämlich ist König von allem in seiner Macht
und trennt darin das Heilige vom Profanen.
- 18,4 Niemandem ist es gegeben, seine Taten vollständig zu
verkünden;
und wer wird seine Größe vollständig aufspüren?
- 18,5 Die Macht seiner Großartigkeit, wer wird sie ermessen?
Und wer wird hinzusetzen, seine Barmherzigkeit ganz zu
erzählen?
- 18,6 Es ist nicht möglich, sie kleiner zu machen noch etwas
hinzuzusetzen,
und nicht ist es möglich, die Wunder des Herrn vollständig
aufzuspielen.
- 18,7 Immer, wenn ein Mensch ans Ende kommt, dann steht er noch
am Anfang;
und wenn er aufhört, ist er ratlos.
- 18,8 Was ist der Mensch, und was ist sein Nutzen?
Was ist sein Gutes und was sein Schlechtes?
- 18,9 Die Zahl der Menschentage ist hundert Jahre, wenn es viele
sind.
unberechenbar ist von jedem der allen gemeinsame Todesschlaf.
- 18,10 Wie ein Tropfen Wasser vom Meer und wie ein Korn Sand,
so wenig sind seine Jahre im Vergleich zum Tag der Ewigkeit.
- 18,11 Deswegen hat der Herr Langmut mit ihnen gehabt,
und er hat auf sie sein Erbarmen ausgegossen.
- 18,12 Er sah und erkannte ihren Untergang, wie schlimm er ist;
Deshalb machte er seine Versöhnung reichlich.
- 18,13 Das Erbarmen des Menschen gilt dem, der ihm nahesteht,
doch das Erbarmen des Herrn gilt allen Lebewesen,
der tadelt und erzieht und belehrt
und (in die richtige Richtung) umwendet wie ein Hirte seine
Herde.
- 18,14 Derer, die seine Erziehung vollständig annehmen, erbarmt er
sich
und derer, die seine Urteile eifrig befolgen.

18,3a–d, 18,13cd Syntaktisch gesehen Anakoluthen.

18,7b Das Futur ist nicht übersetzt.

18,9a πολλά ist stark interpretierend übersetzt.

18,9b G-II.

18,11–12 Wahrscheinlich alles gnomische Aoriste.

- 18,15 Τέκνον, ἐν ἀγαθοῖς μὴ δῶς μῶμον
καὶ ἐν πάσῃ δόσει λύπην λόγων.
18,16 οὐχὶ καύσωνα ἀναπαύσει δρόσος;
οὕτως κρείσσων λόγος ἢ δόσις.
18,17 οὐκ ἰδοὺ λόγος ὑπὲρ δόμα ἀγαθόν;
καὶ ἀμφοτέρω παρὰ ἀνδρὶ κεχαριτωμένῳ.
18,18 μωρὸς ἀχαρίστως ὄνειδιεῖ,
καὶ δόσις βασκάνου ἐκτῇκει ὀφθαλμούς.

18,19 Πρὶν ἢ λαλῆσαι μάθανε
καὶ πρὸ ἀρρωστίας θεραπεύου.
18,20 πρὸ κρίσεως ἐξέταζε σεαυτόν,
καὶ ἐν ὥρᾳ ἐπισκοπῆς εὐρήσεις ἐξίλασμόν.
18,21 πρὶν ἀρρωστήσαί σε ταπεινώθητι
καὶ ἐν καιρῷ ἁμαρτημάτων δεῖξον ἐπιστροφὴν.
18,22 μὴ ἐμποδισθῇς τοῦ ἀποδοῦναι εὐχὴν εὐκαίρως
καὶ μὴ μείνης ἕως θανάτου δικαιωθῆναι.
18,23 πρὶν εὐξασθαι ἐτοίμασον σεαυτόν
καὶ μὴ γίνου ὡς ἄνθρωπος πειράζων τὸν κύριον.
18,24 μνήσθητι θυμοῦ ἐν ἡμέραις τελευτῆς
καὶ καιρὸν ἐκδικήσεως ἐν ἀποστροφῇ προσώπου.
18,25 μνήσθητι καιρὸν λιμοῦ ἐν καιρῷ πλησμονῆς,
πτωχείαν καὶ ἔνδειαν ἐν ἡμέραις πλούτου.
18,26 ἀπὸ πρῶθεν ἕως ἐσπέρας μεταβάλλει καιρὸς,
καὶ πάντα ἐστὶν ταχινὰ ἐναντι κυρίου.

18,27 Ἄνθρωπος σοφὸς ἐν παντὶ εὐλαβηθήσεται
καὶ ἐν ἡμέραις ἁμαρτιῶν προσέξει ἀπὸ πλημμελείας.
18,28 πᾶς συνετὸς ἔγνω σοφίαν
καὶ τῷ εὐρόντι αὐτὴν δώσει ἐξομολόγησιν.

- 18,15 Kind, unter Guten äußere keinen Tadel,
und füge nicht zu jeder Gabe betrübende Worte.
- 18,16 Wird nicht Tau die Sonnenhitze kühlen?
So ist Rede besser als ein Geschenk.
- 18,17 Sieh doch, ist nicht Rede besser als eine gute Gabe?
Und beides ist bei einem Mann, der beliebt ist.
- 18,18 Ein Dummkopf wird ohne Charme tadeln,
und eine Gabe von einem Neider schmelzt Augen aus.
- 18,19 Bevor du etwas sagst, denk' nach,
und vor der Krankheit lass dich behandeln.
- 18,20 Bevor es zum Prozess kommt, prüfe dich selbst,
und in der Stunde der Ermittlung wirst du Versöhnung finden.
- 18,21 Bevor du krank bist, erniedrige dich,
und zeig' im Augenblick des Fehlers Umkehr.
- 18,22 Lass dich nicht daran hindern, ein Gelübde in rechter Zeit zu
erfüllen,
und warte nicht bis zum Tod, gerecht zu sein.
- 18,23 Bevor du betest, mach dich bereit,
und sei nicht wie ein Mensch, der den Herrn auf die Probe
stellt.
- 18,24 Denk an den Zorn (Gottes) an den Tagen des Endes
und an den Zeitpunkt der Strafe, wenn er sein Gesicht
abwendet.
- 18,25 Denk an die Zeit des Hungers in der Zeit des Überflusses,
an Bettelarmut und Mangel in den Tagen des Reichtums.
- 18,26 Von morgens bis abends schlägt der Moment um,
und alles bewegt sich schnell in Gegenwart des Herrn.
- 18,27 Ein weiser Mann wird sich in jeder Hinsicht in Acht nehmen,
und an den Tagen der Fehler wird er sich fernhalten vom
Fehltritt.
- 18,28 Jeder Verständige hat die Weisheit erkannt
und dem, der sie gefunden hat, wird er Lob spenden.

18,15 unter Guten (scil. Menschen)] Oder: „wenn Du Gutes (n.) tust“.

18,18b Neider] Zu βάσκαρος und (Leber)Schmelze vgl. Kallimachos, *Frgm.* 1.8 Pf.

18,21 Es ist unklar, ob Krankheit als Metapher fungiert oder als reale Strafe für einen Fehltritt.

18,29 συνετοὶ ἐν λόγοις καὶ αὐτοὶ ἐσοφίσαντο
καὶ ἀνώμωβησαν παροιμίας ἀκριβεῖς.

κρείσων παρησία ἐν δεσπότη μόνῳ
ἤπερ νεκρᾷ καρδίᾳ νεκρῷ ἀντέχεσθαι.

Ἐγκράτεια ψυχῆς

18,30 Ὅπισω τῶν ἐπιθυμιῶν σου μὴ πορεύου
καὶ ἀπὸ τῶν ὀρέξεών σου κωλύου·

18,31 ἐὰν χορηγήσης τῇ ψυχῇ σου εὐδοκίαν ἐπιθυμίας,
ποιήσει σε ἐπίχαρμα τῶν ἐχθρῶν σου.

18,32 μὴ εὐφραίνου ἐπὶ πολλῇ τρυφῇ,
μὴ προσδεθῇς συμβολῇ αὐτῆς.

18,33 μὴ γίνου πτωχὸς συμβολοκοπῶν ἐκ δανεισμοῦ,
καὶ οὐδέν σοί ἐστιν ἐν μαρσιππίῳ·

ἔση γὰρ ἐπίβουλος τῆς ἰδίας ζωῆς.

- 18,29 Die Verständigen zeigen sich in ihren Reden auch selbst als
weise
und lassen passende Gleichnisse hervorsprudeln.

Besser ist Zuversicht im einen Herrn
als mit totem Herzen sich an einen toten (Gott) zu halten.

Beherrschung der Seele

- 18,30 Laufe nicht deinen Begierden hinterher,
und von deinem Verlangen halte dich fern.
18,31 Wenn du deiner Seele Befriedigung ihrer Begierde gestattest,
Wirst du dich zum Gespött deiner Feinde machen.
18,32 Erfreue dich nicht an großem Luxus,
damit du nicht durch die Ausgaben dafür bedürftig wirst.
18,33 Werde kein Bettler, weil du mit geliehenem Geld Feste feierst,
und nichts ist in deinem Geldbeutel.

Du wirst nämlich einen Anschlag auf dein eigenes Leben verüben.

18,29 Gnomische Aoriste.

18,29c–d Nur in einem Teil von G-II.

18,29d **sich an einen toten (Gott) halten**] ἀντέχομαι: „einem Götzen anhängen“, siehe MURAOKA S. V.

18,30 Überschrift in den meisten Mss. (ἐγκράτεια ψυχῆς)

- 22,27 Τίς δώσει ἐπὶ στόμα μου φυλακὴν
καὶ ἐπὶ τῶν χειλέων μου σφραγίδα πανούργου,
ἵνα μὴ πέσω ἀπ' αὐτῶν
καὶ ἡ γλῶσσά μου ἀπολέσῃ με;
- 23,1 κύριε πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου,
μὴ ἐγκαταλίπῃς με ἐν βουλῇ αὐτῶν,
καὶ μὴ ἀφῇς με πεσεῖν ἐν αὐτοῖς.
- 23,2 τίς ἐπιστήσῃ ἐπὶ τοῦ διανοήματός μου μάστιγας
καὶ ἐπὶ τῆς καρδίας μου παιδεῖαν σοφίας,
ἵνα ἐπὶ τοῖς ἀγνοήμασίν μου μὴ φείσωνται
καὶ οὐ μὴ παρῇ τὰ ἁμαρτήματα αὐτῶν,
- 23,3 ὅπως μὴ πληθυνθῶσιν αἱ ἀγνοαῖά μου
καὶ αἱ ἁμαρτίαι μου πλεονάσωσιν
καὶ πεσοῦμαι ἔναντι τῶν ὑπεναντίων
καὶ ἐπιχαρεῖται μοι ὁ ἐχθρός μου;
- ὧν μακράν ἐστιν ἡ ἐλπίς τοῦ ἐλέους σου.
- 23,4 κύριε πάτερ καὶ θεὲ ζωῆς μου,
μετεωρισμὸν ὀφθαλμῶν μὴ δῶς μοι
- 23,5 καὶ ἐπιθυμίαν ἀπόστρεψον ἀπ' ἐμοῦ·
- 23,6 κοιλίας ὄρεξις καὶ συνουσιασμὸς μὴ καταλαβέτωσάν με,
καὶ ψυχὴ ἀναιδεῖ μὴ παραδῶς με.

Gebet um Beherrschung von Zunge und Begehren (22,27–23,6)

- 22,27 Wer wird auf meinen Mund eine Wachmannschaft legen
und auf meine Lippen ein geschicktes Siegel,
damit ich nicht falle durch sie
und meine Zunge mich nicht zugrunde richte?
- 23,1 Herr, Vater und Gebieter meines Lebens,
lass mich nicht allein in ihrer Beratung
und erlaube nicht, dass ich unter sie falle.
- 23,2 Wer wird über meine Absichten Peitschen einsetzen
und über mein Herz die Erziehung der Weisheit,
damit in Irrtümern sie mich nicht schonen
und ihre Fehlhandlungen gewiss nicht vorbeilassen,
- 23,3 dass meine Irrtümer nicht noch mehr werden
und meine Fehler in der Zahl zunehmen
und ich nicht zu Fall komme vor meinen Gegnern
und mein Feind sich über mich freut?
- deren Hoffnung auf Dein Erbarmen weit weg ist.
- 23,4 Herr, Vater und Gott meines Lebens,
hochfliegenden Blick der Augen gib mir nicht
- 23,5 und wende Gier ab von mir!
- 23,6 Des Bauchs Verlangen und erotische Genüsse sollen mich nicht
ergreifen,
und liefere mich nicht schamlosem Verlangen aus!

22,27c, 23,1bc Während in 22,27c ἀπ' αὐτῶν („durch sie“) sich immerhin auf Mund und Lippen beziehen lässt, ist das in 23,1bc αὐτῶν, ἐν αὐτοῖς („ihrer“, „unter sie“) nicht möglich. Hier sind also irgendwelche mächtigen (βουλή) Bösewichter zu ergänzen.

23,2d Der Text ist unsicher. Ich übersetze nach ZIEGLER 1980 (App.) *et peccata mea non praetereantur* und verstehe αὐτῶν („ihre“) als „meine Absichten und mein Herz“.

23,4b **hochfliegenden Blick der Augen**] Gr. μετεωρισμός ὀφθαλμῶν: Vermutlich ist „Arroganz“ gemeint.

23,3d Die Interpunktion folgt hier RAHLFS/HANHART 2006 (ZIEGLER 1980: μου.).

23,3e Das Kolon ist nur in der Lukian-Rezension und einer Handschrift aus dem 14. Jh. erhalten. Rahlfs/Hanhart bieten dieses Kolon gar nicht. ZIEGLER 1980 versteht 23,3e als Frage, wogegen aber im Duktus des Autors der relative Anschluss spricht, so dass hier gegen Ziegler ein Schlusspunkt gesetzt wird.

23,5 Bei Clemens von Alexandria (gestorben etwa 215 n. Chr.) und in der Minuskel 248 (ZIEGLER 1980) ist ein anderer, längerer Text überliefert (ich gebe nur den Text, den beide gemeinsam haben): ἀπόστησον ἀπὸ τοῦ δούλου σο, ἐλπίδας κενὰς καὶ ἐπιθυμίας ἀποστρεψον ἀπ' ἐμοῦ, καὶ κρατήσεις τὸν θέλοντά σοι δουλεύειν διὰ παντός („... halte ab von deinem Diener leere Hoffnungen und Begierden wende ab von mir, und du wirst herrschen über den, der dir alle Zeit dienen will.“). Der Text ist insgesamt eine paraphrasierende Dublette, enthält aber möglicherweise Begriffe, die einmal in V. 5b gestanden haben könnten, z. B. „leere Hoffnungen halte ab“).

Σοφίας αἰνεσις

- 24,1 Ἡ σοφία αἰνέσει ψυχὴν αὐτῆς
καὶ ἐν μέσῳ λαοῦ αὐτῆς καυχήσεται·
- 24,2 ἐν ἐκκλησίᾳ ὑψίστου στόμα αὐτῆς ἀνοίξει
καὶ ἔναντι δυνάμεως αὐτοῦ καυχήσεται
- 24,3 Ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξηλθὼν
καὶ ὡς ὁμίχλη κατεκάλυψα γῆν·
- 24,4 ἐγὼ ἐν ὑψηλοῖς κατεσκήνωσα,
καὶ ὁ θρόνος μου ἐν στύλῳ νεφέλης·
- 24,5 γῦρον οὐρανοῦ ἐκύκλωσα μόνη
καὶ ἐν βάθει ἀβύσσων περιεπάτησα·
- 24,6 ἐν κύμασιν θαλάσσης καὶ ἐν πάσῃ τῇ γῇ
καὶ ἐν παντὶ λαῷ καὶ ἔθνει ἡγησάμην.
- 24,7 μετὰ τούτων πάντων ἀνάπαυσιν ἐζήτησα
καὶ ἐν κληρονομίᾳ τίνος αὐλισθήσομαι.
- 24,8 τότε ἐνετείλατό μοι ὁ κτίστης ἀπάντων,
καὶ ὁ κτίσας με κατέπαυσεν τὴν σκηνὴν μου
καὶ εἶπεν Ἐν Ἰακωβ κατασκήνωσον
καὶ ἐν Ἰσραὴλ κατακληρονομήθητι.
- 24,9 πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέν με,
καὶ ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω.
- 24,10 ἐν σκηνῇ ἀγία ἐνώπιον αὐτοῦ ἐλειτούργησα
καὶ οὕτως ἐν Σιών ἐστηρίχθην·
- 24,11 ἐν πόλει ἡγαπημένη ὁμοίως με κατέπαυσεν,
καὶ ἐν Ἱερουσαλὴμ ἡ ἐξουσία μου·
- 24,12 καὶ ἐρρίζωσα ἐν λαῷ δεδοξασμένῳ,
ἐν μερίδι κυρίου κληρονομία μου.
- 24,13 ὡς κέδρος ἀνυψώθην ἐν τῷ Λιβάνῳ
καὶ ὡς κυπάρισσος ἐν ὄρεσιν Ἀερμων·
- 24,14 ὡς φοῖνιξ ἀνυψώθην ἐν Αἰγγάδοις
καὶ ὡς φυτὰ ῥόδου ἐν Ἱερικῷ,
ὡς ἐλαία εὐπρεπὴς ἐν πεδίῳ,
καὶ ἀνυψώθην ὡς πλάτανος.

*Aus V Reflexionen über das Wirken der Weisheit in der Welt
(Kap. 24,1–33,18)*

Das Lob der Weisheit (24,1–34)

Lob der Weisheit

- 24,1 Die Weisheit wird sich selbst loben,
und mitten im Volk wird sie sich ihrer selbst rühmen.
- 24,2 In der Versammlung des Höchsten wird sie ihren Mund
aufmachen,
und im Angesicht seiner Macht wird sie sich rühmen:
- 24,3 „Ich bin vom Mund des Höchsten ausgegangen,
und wie Nebel habe ich die Erde verhüllt;
- 24,4 Ich habe in der Höhe meine Wohnung genommen,
und mein Thron (steht) auf dem Pfeiler einer Wolke.
- 24,5 Den Kreis des Himmels habe ich umrundet als einzige,
und in der Tiefe der Abgründe bin ich herumgegangen.
- 24,6 In den Wellen des Meeres und auf der ganzen Erde
und in jedem Volk und Stamm habe ich mich umgetan.
- 24,7 Nach all diesem habe ich eine Ruhepause gesucht
und in wessen Erbgrund ich meinen Aufenthalt nehmen soll.
- 24,8 Da erteilte mir der Erschaffer von allem einen Befehl,
und er, der mich geschaffen hat, ließ mein Zelt zur Ruhe
kommen
und sprach: „In Jakob nimm deinen Wohnort
und in Israel gründe dein Erbe!“
- 24,9 Vor der Ewigkeit, vom Anfang an hat er mich geschaffen,
und bis in Ewigkeit werde ich gewiss nicht verschwinden.
- 24,10 Im heiligen Zelt habe ich vor ihm gedient,
und so bin ich in Zion festgemacht worden;
- 24,11 in der geliebten Stadt hat er mich zur Ruhe kommen lassen,
und in Jerusalem ist meine Macht.
- 24,12 Und ich habe Wurzeln geschlagen im geehrten Volk,
im Bezirk des Herrn ist mein Grundbesitz.
- 24,13 Wie eine Zeder bin ich hoch gewachsen auf dem Libanon
und wie eine Zypresse auf den Bergen Hermon;
- 24,14 wie eine Palme bin ich hoch gewachsen in En-Gedi
und wie ein Rosenstock in Jericho,
wie ein stattlicher Olivenbaum in der Ebene,
und ich bin groß gewachsen wie eine Platane.

24 Die Überschrift findet sich in den meisten Mss.

24,1 selbst] Im Griechischen steht „ihrer eigenen Seele“ (ψυχὴν αὐτῆς).

24,3 Offenbar beginnt hier die wörtliche Rede der Weisheit.

- 24,15 ὡς κιννάμωμον καὶ ἀσπάλαθος ἀρωμάτων
καὶ ὡς σμύρνα ἐκλεκτὴ διέδωκα εὐωδίαν,
ὡς χαλβάνη καὶ ὄνυξ καὶ στακτὴ
καὶ ὡς λιβάνου ἀτμίς ἐν σκηνῇ.
- 24,16 ἐγὼ ὡς τερέβινθος ἐξέτεινα κλάδους μου,
καὶ οἱ κλάδοι μου κλάδοι δόξης καὶ χάριτος.
- 24,17 ἐγὼ ὡς ἄμπελος ἐβλάστησα χάριν,
καὶ τὰ ἄνθη μου καρπὸς δόξης καὶ πλούτου.
- 24,18 ἐγὼ μήτηρ τῆς ἀγαπήσεως τῆς καλῆς καὶ φόβου
καὶ γνώσεως καὶ τῆς ὁσίας ἐλπίδος,
δίδωμι δὲ σὺν πᾶσι τοῖς τέκνοις μου
ἀειγενεῖς τοῖς λεγομένοις ὑπ' αὐτοῦ.
- 24,19 προσέλθετε πρὸς με, οἱ ἐπιθυμοῦντές μου,
καὶ ἀπὸ τῶν γεννημάτων μου ἐμπλήσθητε·
- 24,20 τὸ γὰρ μνημόσυνόν μου ὑπὲρ τὸ μέλι γλυκύ,
καὶ ἡ κληρονομία μου ὑπὲρ μέλιτος κηρίον.
- 24,21 οἱ ἔσθοντές με ἔτι πεινάσουσιν,
καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν.
- 24,22 ὁ ὑπακούων μου οὐκ αἰσχυνθήσεται,
καὶ οἱ ἐργαζόμενοι ἐν ἐμοὶ οὐχ ἁμαρτήσουσιν.
- 24,23 Ταῦτα πάντα βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου,
νόμον ὃν ἐνετείλατο ἡμῖν Μωυσῆς
κληρονομίαν συναγωγαῖς Ἰακωβ.
- 24,24 μὴ ἐκλύεσθε ἰσχύειν ἐν κυρίῳ,
κολλᾶσθε δὲ πρὸς αὐτόν, ἵνα κραταιώση ὑμᾶς.
κύριος παντοκράτωρ θεὸς μόνος ἐστίν,
καὶ οὐκ ἔστιν ἔτι πλην αὐτοῦ σωτήρ.

- 24,15 Wie Zimtkassie und Aspalath unter den Duftstoffen
und wie erlesene Myrrhe habe ich Wohlgeruch verbreitet,
wie Galbanum und Onyx und Stakte
und wie Weihrauchwolken im Heiligtum.
- 24,16 Ich habe wie eine Terebinthe meine Zweige ausgestreckt,
und meine Zweige sind Zweige des Ruhms und der Grazie.
- 24,17 Ich habe wie ein Weinstock Grazie hervorgetrieben,
und meine Blüte sind Frucht des Ruhms und Reichtums.
- 24,18 Ich bin die Mutter der schönen Liebe und der Furcht
und der Erkenntnis und der heiligen Hoffnung,
ich gebe, zusammen mit allen meinen Kindern,
ewige Dauer dem, das von ihm gesagt wurde.
- 24,19 Kommt zu mir, ihr, die ihr nach mir strebt,
und füllt euch an mit meinen Produkten.
- 24,20 Was an mich erinnert, ist süßer als Honig,
und mich zu besitzen, ist besser als eine Honigwabe.
- 24,21 Die mich essen, werden noch mehr Hunger haben,
und die mich trinken, werden noch mehr Durst bekommen.
- 24,22 Wer auf mich hört, wird sich nicht schämen müssen,
und die, die in meinem Sinne tätig sind, werden nicht
fehlgehen.“
- 24,23 All dies ist das Buch des Vertrags mit dem höchsten Gott,
das Gesetz, das uns Moses auftrug,
Erbbesitz den Gemeinden Jakobs.
- 24,24 Werdet nicht schwach, stark zu sein im Herrn;
Schließt euch ihm eng an, damit er euch stark macht.
Der Herr, Allherrscher, ist der einzige Gott,
und es gibt keinen Retter außer ihm.

24,15 Bis auf Zimt wohl alles Duftstoffe, die primär im Kult Verwendung fanden (SAUER 2000, 183).

24,18 G-II.

24,18a **Furcht**] Vermutlich ist mit φόβος „Respekt“ bzw. „Ehrfurcht“ im Sinne des siracidischen Ideals der Gottesfurcht gemeint (vgl. Sir 1,11–2,18; 10,19–24; 19,20; 21,6.11; 40,18–27).

24,18d **ewige Dauer**] αἰγιονίης als Substantiv ist ungewöhnlich (in der LXX nur hier).

24,21 D.h. Hunger und Durst nach der σοφία.

24,22b Zum Ende der Weisheitsrede siehe unten Anm. zu V. 30b.

24,23a **Vertrag**] Gr. διαθήκη „Bund“ (vgl. Sir 17,12; 28,7; 39,8; 42,2; 44,20; 45,5.7.15).

24,24 G-II.

- 24,25 ὁ πιμπλῶν ὡς Φισων σοφίαν
καὶ ὡς Τίγρις ἐν ἡμέραις νέων,
24,26 ὁ ἀναπληρῶν ὡς Εὐφράτης σύνεσιν
καὶ ὡς Ἰορδάνης ἐν ἡμέραις θερισμοῦ,
24,27 ὁ ἐκφαίνων ὡς φῶς παιδείαν,
ὡς Γηων ἐν ἡμέραις τρυγῆτου.
24,28 οὐ συνετέλεσεν ὁ πρῶτος γνῶναι αὐτήν,
καὶ οὕτως ὁ ἔσχατος οὐκ ἐξιχνίασεν αὐτήν·
24,29 ἀπὸ γὰρ θαλάσσης ἐπληθύνθη διανόημα αὐτῆς
καὶ ἡ βουλή αὐτῆς ἀπὸ ἀβύσσου μεγάλης.
- 24,30 Κὰγὼ ὡς διῶρυξ ἀπὸ ποταμοῦ
καὶ ὡς ὕδραγωγὸς ἐξῆλθον εἰς παραδείσων·
24,31 εἶπα Ποτιῶ μου τὸν κήπον
καὶ μεθύσω μου τὴν πρασιάν·
καὶ ἰδοὺ ἐγένετό μοι ἡ διῶρυξ εἰς ποταμόν,
καὶ ὁ ποταμός μου ἐγένετο εἰς θάλασσαν.
24,32 ἔτι παιδείαν ὡς ὄρθρον φωτιῶ
καὶ ἐκφανῶ αὐτὰ ἕως εἰς μακράν·
24,33 ἔτι διδασκαλίαν ὡς προφητείαν ἐκχεῶ
καὶ καταλείψω αὐτήν εἰς γενεὰς αἰώνων.
24,34 ἴδετε ὅτι οὐκ ἐμοὶ μόνῳ ἐκοπίασα,
ἀλλὰ πᾶσιν τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτήν.

- 24,25 Er füllt wie der Phison die Weisheit
und wie der Tigris an Tagen der Erstlinge.
- 24,26 Er füllt wie der Euphrat das Verständnis auf
und wie der Jordan an Tagen des Sommers.
- 24,27 Er lässt wie Licht die Bildung hervorstrahlen,
wie der Gihon an den Tagen der Ernte.
- 24,28 Nicht hat sie vollendet der, der sie zuerst erkannt hat,
und so hat auch der letzte sie nicht ganz aufgespürt.
- 24,29 Vom Meer nämlich ist ihre Absicht aufgefüllt worden
und ihr Beschluss vom tiefen Abgrund.
- 24,30 Und ich, wie ein Graben vom Fluss
und wie eine Wasserleitung bin ich herausgekommen in eine
Plantage.
- 24,31 Ich sagte: „Ich will meinen Garten bewässern
und ich will meine Beete nassmachen.“
Und plötzlich wurde mein Graben zu einem Fluß
und mein Fluss wurde zu einem Meer.
- 24,32 Bildung will ich noch hell machen wie einen Sonnenaufgang,
und ich will es deutlich scheinen lassen bis in die Weite;
- 24,33 Lehre werde ich noch ausgießen wie Prophezeiung,
und ich will sie zurücklassen bis zu den Generationen der
Ewigkeit.“
- 24,34 Seht, dass ich mich nicht für mich allein abgemüht habe,
sondern für alle, die sie wirklich suchen.

24,25–27 Die Flüsse sind teils die Paradiesflüsse (Gen 2,10–15), dazu ist der Jordan genannt. In V. 27 ist das Flussbild unterbrochen. Unter Umständen muss man statt *ὡς φῶς* „wie der Nil“ konjizieren (siehe SAUER 2000, 185), doch bleibt immer noch unklar, was der Nil mit *ἐκφαίνειν* zu tun hat (falls man nicht das schwach überlieferte *ἐκφύγων* vorzieht: dann wäre die Weisheit dem Nilschlamm zu vergleichen).

24,25b **Tagen der Erstlinge**] Gr. *ἡμέραι νέων*: „Frühling“ nach MURAOKA s.v. *νέος*. Es wird das Erstlingsopfer (Gerstenernte) gemeint sein, am Tag nach dem Pesachfest. Zu dieser Zeit führt der Tigris besonders viel Wasser.

24,28a Vielleicht: „Wer beginnt, sich mit ihr zu beschäftigen, kommt nie an ein Ende.“

24,32b **es**] *αὐτά* muss sich auf die Inhalte von *παυδεία* beziehen.

24,30b Wo der Monolog der Weisheit genau endet, ist nicht klar, m.E. spätestens hier (ein wahrscheinlicherer Schluss wäre V. 22b, so ist dort auch interpungiert).

24,31b Rede des Weisheitslehrers Ben Sira selbst.

- 33,1 Ἐλέησον ἡμᾶς, δέσποτα ὁ θεὸς πάντων,
33,2 καὶ ἐπίβαλε τὸν φόβον σου ἐπὶ πάντα τὰ ἔθνη·
33,3 ἔπαρον τὴν χειρὰ σου ἐπὶ ἔθνη ἀλλότρια,
καὶ ἰδέτωσαν τὴν δυναστείαν σου.
33,4 ὥσπερ ἐνώπιον αὐτῶν ἡγιάσθης ἐν ἡμῖν,
οὕτως ἐνώπιον ἡμῶν μεγαλυνθείης ἐν αὐτοῖς·
33,5 καὶ ἐπιγνώτωσάν σε, καθάπερ καὶ ἡμεῖς ἐπέγνωμεν
ὅτι οὐκ ἔστιν θεὸς πλὴν σοῦ, κύριε.
33,6 ἐγκαίνισον σημεῖα καὶ ἀλλοίωσον θαυμάσια,
33,7 δόξασον χειρὰ καὶ βραχίονα δεξιόν·
33,8 ἔγειρον θυμὸν καὶ ἔκχεον ὀργήν,
33,9 ἔξαρον ἀντίδικον καὶ ἔκτριψον ἐχθρόν.
33,10 σπεῦσον καιρὸν καὶ μνήσθητι ὀρισμοῦ,
καὶ ἐκδιηγησάσθωσαν τὰ μεγαλεῖά σου.
33,11 ἐν ὀργῇ πυρὸς καταβρωθήτω ὁ σφζόμενος,
καὶ οἱ κακοῦντες τὸν λαόν σου εὕροισαν ἀπώλειαν.
33,12 σύντριψον κεφαλὰς ἀρχόντων ἐχθρῶν
λεγόντων Οὐκ ἔστιν πλὴν ἡμῶν.
33,13 ^(a) συνάγαγε πάσας φυλάς Ἰακωβ
36,16 ^(b) καὶ κατακληρονόμησον αὐτοὺς καθὼς ἀπ' ἀρχῆς.
36,17 ἐλέησον λαόν, κύριε, κεκλημένον ἐπ' ὀνόματί σου

*Aus VI Reflexionen über den wahren Weisen (Kap. 33,19–39,11)**Gebet um Rettung Zions (33[36],1–22)*

- 33,1 Hab' Erbarmen mit uns, Gebieter, Gott von allem,
 33,2 und wirf Furcht vor dir auf alle Völker!
 33,3 Heb' deine Hand auf gegen die fremden Völker,
 und sie sollen deine Macht erkennen.
 33,4 Wie du in ihrer Gegenwart an uns heilig geworden bist,
 so sollst du in unserer Gegenwart an ihnen groß werden!
 33,5 Und sie sollen dich erkennen, genau so wie auch wir erkannt
 haben,
 dass es keinen Gott außer dir gibt, Herr.
 33,6 Erneuere die Zeichen und lass neue Wunder geschehen,
 33,7 verschaff' der Hand Ruhm und dem rechten Arm!
 33,8 Weck' Mut auf und gieß' Zorn aus,
 33,9 Lösch' den Gegner aus und vernichte den Feind!
 33,10 Bring schnell den rechten Zeitpunkt und erinnere dich der
 Begrenzung,
 und sie sollen deine Großtaten ausführlich erzählen!
 33,11 Im Zorn des Feuers soll aufgefressen werden der, der sich
 retten will,
 und die, die deinem Volk geschadet haben, mögen ihren
 Untergang finden!
 33,12 Zermalm die Köpfe der Anführer der Feinde,
 die sagen „Es gibt niemanden außer uns.“
 33,13 ^(a) Bring' zusammen alle Stämme Jakobs
 36,16 ^(b) und gib ihnen ihr Land zum Erbbesitz, so wie von Anfang an.
 36,17 Hab' Mitleid mit dem Volk, Herr, das genannt ist auf deinen
 Namen,

33(36),1 Zum Problem der Kapitel- und Verszählung siehe WITTE, in diesem Band, S. 7–9, sowie REITERER 2003, 19; 192–195.

33,6 neue Wunder] Das Verb ἀλλοιόω bedeutet eigentlich „ändern“.

33,10 Begrenzung] ὁρισμός („Grenzsetzung, Grenze, Ziel“) wird von verschiedenen alten Übersetzungen als „Ende“ verstanden. Mehrere Handschriften bieten auch ὁρκισμοῦ o.ä., was richtig sein könnte: Gott soll sich an das alte Versprechen erinnern und seinem Volk helfen.

33,11a der sich retten will] Σφζόμενος muss den Gegner des Volkes meinen (siehe La peccator und qui adversatur, Arm inimicus), dessen Versuche, sich zu retten, eben vereitelt werden.

36,17a Hier erscheint in einigen Handschriften der Untertitel εὐχή („Gebet“). Zum Akt der Benennung als Besitzanzeige vgl. Jes 43,1 (allerdings nennt Gott da sein Volk mit dessen Namen). Eventuell ist die schwach bezeugte Variante κεκληρωμένον (cod. 547 [ZIEGLER 1980]) zu erwägen („das als Erbe eingetragen ist auf deinen Namen“).

- καὶ Ἰσραηλ, ὃν πρωτογόνῳ ὠμοίωσας.
36,18 οἰκτίρησον πόλιν ἁγιάσματος σου,
Ἱερουσαλημ τόπον καταπαύματός σου·
36,19 πλήσον Σιών ἀρεταλογίας σου
καὶ ἀπὸ τῆς δόξης σου τὸν ναὸν σου.
36,20 δὸς μαρτύριον τοῖς ἐν ἀργῇ κτίσμασίν σου
καὶ ἔγειρον προφητείας τὰς ἐπ' ὄνόματί σου·
36,21 δὸς μισθὸν τοῖς ὑπομένουσίν σε,
καὶ οἱ προφηταὶ σου ἐμπιστευθήτωσαν.
36,22 εἰσάκουσον, κύριε, δεήσεως τῶν οἰκετῶν σου
κατὰ τὴν εὐδοκίαν περὶ τοῦ λαοῦ σου,
καὶ γνώσονται πάντες οἱ ἐπὶ τῆς γῆς
ὅτι σὺ εἶ κύριος ὁ θεὸς τῶν αἰώνων.

- und mit Israel, das du einem Erstgeborenen gleichgestellt hast.
 36,18 Hab' Erbarmen mit der Stadt deines Heiligtums,
 Jerusalem, dem Ort deiner Erholung.
 36,19 Fülle Zion mit Liedern, die deine Herrlichkeit feiern,
 und deinen Tempel mit deinem Ruhm.
 36,20 Bestätige durch deine Zeugenschaft deine Gründungsakte am
 Anfang,
 und erwecke die Prophetien, die in deinem Namen gesprochen
 wurden, zum Leben.
 36,21 Gib denen ihren Lohn, die auf die warten,
 und deine Propheten sollen sich als verlässlich erweisen.
 36,22 Höre, Herr, auf die Bitte deiner Untergebenen,
 wie es deinem Wohlwollen über dein Volk entspricht,
 und alle auf der Erde werden erkennen,
 dass du der Herr bist, der Gott der Ewigkeit.

36,17b gleichgestellt] ὡμοιώσας mit der Handschriftenmehrheit. Die Variante -ον ὡνομάσας („das du als Erstgeborenen angesprochen hast“) ist attraktiv.

36,18b Erholung] κατάπαυμα Gottes als Funktionsbestimmung des Tempels auch in Jes^{LXX} 66,1.

36,19b Tempel] ναόν, so im Anschluss an ZIEGLER, der dem hebräischen Text (MsB) folgt, während alle griechischen Handschriften λαόν („Volk“) bieten (so auch RAHLFS/HAN-HART).

36,20 Gründungsakte] κτίσμα („Gründung“, siehe MURAOKA s.v. und κτίσις) bedeutet eigentlich „Schöpfung“. Hier aber hat man es eher auf die Versprechen Gottes zu beziehen, die sich auf die Zukunft seines Volkes beziehen.

36,21b sollen sich als verlässlich erweisen] Oder (mit vielen Handschriften): „werden sich als verlässlich erweisen“ (ἐμπιστευθήσονται statt -θήτωσαν mit der breiter bezeugten Tradition).

Προσευχὴ Ἰησοῦ Υἱοῦ Σιραχ

- 51,1 Ἐξομολογήσομαί σοι, κύριε βασιλεῦ,
καὶ αἰνέσω σε θεὸν τὸν σωτήρά μου,
ἐξομολογοῦμαι τῷ ὀνόματί σου,
- 51,2 ὅτι σκεπαστὴς καὶ βοηθὸς ἐγένου μοι
καὶ ἐλυτρώσω τὸ σῶμά μου ἐξ ἀπωλείας
καὶ ἐκ παγίδος διαβολῆς γλώσσης,
ἀπὸ χειλέων ἐργαζομένων ψευδὸς
καὶ ἔναντι τῶν παρεστηκότων
- 51,3 ἐγένου βοηθὸς καὶ ἐλυτρώσω με
κατὰ τὸ πλῆθος ἐλέους καὶ ὀνόματός σου
ἐκ βρόχων ἐτοίμων εἰς βρῶμα,
ἐκ χειρὸς ζητούντων τὴν ψυχὴν μου,
ἐκ πλειόνων θλίψεων, ὧν ἔσχον,
- 51,4 ἀπὸ πνιγμοῦ πυρᾶς κυκλόθεν
καὶ ἐκ μέσου πυρός, οὐ οὐκ ἐξέκαυσα,
- 51,5 ἐκ βάθους κοιλίας ἄδου
καὶ ἀπὸ γλώσσης ἀκαθάρτου καὶ λόγου ψευδοῦς
- 51,6 καὶ βολίδος γλώσσης ἀδίκου.
ἤγγισεν ἕως θανάτου ἡ ψυχὴ μου,
καὶ ἡ ζωὴ μου ἦν σύνεγγυς ἄδου κάτω.
- 51,7 περιέσχον με πάντοθεν, καὶ οὐκ ἦν ὁ βοηθῶν·
ἐνέβλεπον εἰς ἀντίλημψιν ἀνθρώπων, καὶ οὐκ ἦν.
- 51,8 καὶ ἐμνήσθην τοῦ ἐλέους σου, κύριε,
καὶ τῆς εὐεργεσίας σου τῆς ἀπ' αἰῶνος,
ὅτι ἐξαιρῇ τοὺς ὑπομένοντάς σε
καὶ σῶζεις αὐτοὺς ἐκ χειρὸς πονηρῶν.
- 51,9 καὶ ἀνύψωσα ἀπὸ γῆς ἱκετείαν μου
καὶ ὑπὲρ θανάτου ῥύσεως ἐδεήθην·
- 51,10 ἐπεκαλεσάμην κύριον πατέρα κυρίου μου
μὴ με ἐγκαταλιπεῖν ἐν ἡμέραις θλίψεως,
ἐν καιρῷ ὑπερηφανιῶν ἀβοηθησίας·
- 51,11 αἰνέσω τὸ ὄνομά σου ἐνδελεχῶς

Aus IX Schluss (Kap. 50,25–51,30)

Dankgebet eines Einzelnen (51,1–12)

Gebet des Jesus des Sohnes Sirachs

- 51,1 Ich will dir Anerkennung zollen, Herr, König,
und ich will dich loben, Gott, meinen Retter,
ich will deinem Namen Anerkennung zollen,
51,2 weil Du mein Schutzherr und mein Beistand geworden bist
und du meinen Körper gerettet hast vor dem Verderben
und aus der Falle der Verleumderzunge,
vor den Lippen der Lügenbolde;
und in Gegenwart derer, die neben mir standen,
51,3 bist du mein Beistand geworden und hast mich gerettet
entsprechend der Größe deines Mitleids und deines Namens,
aus den Schlingen, die bereit waren, mich zur Jagdbeute zu
machen,
aus der Hand derer, die mir nach dem Leben trachteten,
aus vielerlei Bedrängnissen, in denen ich steckte,
51,4 vom Erstickungstod durch das Brennen rings im Kreis
und aus der Mitte des Feuers, wo ich nicht völlig verbrannt bin,
51,5 aus der hohlen Tiefe des Hades
und vor der unreinen Zunge und dem Lügenwort
51,6 und dem Geschoss der ungerechten Zunge.
Nah am Tod war meine Seele,
und mein Leben war dicht am Hades unten.
51,7 Ich wandte mich um nach allen Seiten, und kein Beistand war da;
Ich schaute aus nach Hilfe durch Menschen, doch es gab keine.
51,8 Und ich erinnerte mich an dein Mitleid, Herr,
und an deine Freundlichkeit, die ewig ist,
weil du die, die auf dich warten, herausholst
und sie rettetest aus der Hand der Schlechten.
51,9 Und ich habe vom Erdboden mein Flehen laut gemacht
und gebeten um Rettung vor dem Tod;
51,10 Ich habe den Herrn angerufen, den Vater meines Herrn,
dass er mich nicht im Stich lasse in den Tagen der Bedrängnis,
im Moment der Hilflosigkeit gegen die Arroganz.
51,11 Ich will deinen Namen loben unablässig

51,7a Ich wandte mich um] Dieser Gebrauch von περιέχω ist eigenartig.

51,10a meines Herrn] Man würde κύριέ μου erwarten als Anfang einer wörtlichen Rede. Man müsste dann aber auch ἐγκατάλιπε in V. 10b lesen, was anscheinend keine Handschrift hat.

καὶ ὑμνήσω ἐν ἑξομολογήσει.
καὶ εἰσηκούσθη ἡ δέησίς μου·
51,12 ἔσωσας γάρ με ἐξ ἀπωλείας
καὶ ἐξείλου με ἐκ καιροῦ πονηροῦ.
διὰ τοῦτο ἑξομολογήσομαι καὶ αἰνέσω σοι
καὶ εὐλογήσω τῷ ὀνόματι κυρίου.

Und will dich besingen im Dankgebet.
Und meine Bitte ist gehört worden;
51,12 Du hast mich ja gerettet vor dem Untergang
und hast mich herausgeholt aus dem schlimmen Moment.
Deswegen will ich dir Dank zollen und dich loben
Und den Namen des Herrn rühmen.

C. Essays

Das Sirachbuch und die Stoa*

Markus Asper

1. Vorbemerkungen

Allmählich verwandelt sich das Rezeptionsparadigma, das lange die Betrachtung antiker Kulturgeschichte dominierte, in Modelle der Transformation oder der Akkulturation.¹ In diesen spielt der Vorgang der kreativen Umnutzung, in dem Artefakte, kulturelle Techniken oder Wissensbestände von der einen in die andere Kultur gelangen und dort dynamische, d. h. ihrerseits kulturschaffende, Wirkungen erzeugen, die entscheidende Rolle. Ein möglicher Schauplatz dieser Diskussion ist sicher die Frage, wie sich das Weisheitsbuch des jüdischen Autors Ben Sira, der etwa um die Jahre 195–175 v. Chr. seinen Text verfasste,² zu griechischer hellenistischer Philosophie verhält. Hat er sie rezipiert und als erkennbares Rezeptionsprodukt in seine Lehren einfließen lassen, hat er sie akkulturierend umgedeutet, ggf. weitestgehend verändert – oder hat er sie im Gegenteil vielleicht bewusst ignoriert?

Zunächst sind einige Grundprobleme der Fragestellung wenigstens anzusprechen: ‚Hellenistische Philosophie‘, im Sinne einer konkurrierenden Vielfalt von ausdifferenzierten Philosophenschulen, wie sie etwa Diogenes Laertios schildert, hat es bis ins 2. Jh. v. Chr. wahrscheinlich überhaupt nur in Athen gegeben.³ In Alexandria, Rom und ande-

* Für vielfältige Hilfe bei der Abfassung dieses Aufsatzes bedanke ich mich bei Jenny Teichmann, Cynthia Bruhn, Henriette Willberg und Brett Thompson, für zahlreiche Verbesserungen meines Manuskripts und der Übersetzung bei den Teilnehmern des Kolloquiums, vor allem Marko Marttila, und den Mitgliedern des SAPERE-Arbeitskreises, insbesondere Heinz-Günther Nesselrath; vor allem aber geht mein Dank an Markus Witte, ohne den ich mich wahrscheinlich kaum mit Ben Sira beschäftigt hätte.

¹ Zu ‚Transformation‘ siehe L. BERGEMANN u. a. „Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels“, in: H. BÖHME u. a. (Hg.), *Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels* (München 2011) 39–56, v. a. die Eingangsdefinition S. 39; zu ‚Akkulturation‘ z. B. J. M. HALL, „Culture, Cultures and Acculturation“, in: R. ROLLINGER/C. ULF (Hg.), *Griechische Archaik. Interne Entwicklungen, externe Impulse* (Berlin 2004) 35–46, v. a. S. 46.

² So schon HENGEL 1974, 131. Überblick zur Datierung bei SCHMIDT 2019, I. A. 2.

³ Noch in der Apostelgeschichte ist die Präsenz mehrerer, kompetitiver Philosophenschulen typisch für Athen: siehe Apg 17,16–33 (Stoiker und Epikureer befragen Paulus auf der Agora bzw. bringen ihn vor den Areopag).

ren Metropolen entstehen solche Institutionsgefüge erst als Folge der römischen Expansion und der Umwälzungen im Ostmittelmeerraum,⁴ spät im 2. Jh. v. Chr. oder sogar erst im Laufe der Mithridatischen Kriege (89–63 v. Chr.).⁵ Es ist unbestreitbar, dass die jüdische Kultur etwa 150–200 Jahre nach Ben Sira diese griechischen Philosophen rezipiert: Bekanntlich vergleicht Josephus in seiner *Vita* (§12) die Pharisäer, denen er sich als Neunzehnjähriger anschließt, mit den Stoikern; im Werk Philons findet sich eine Vielzahl gezielter Bezugnahmen vor allem auf stoische Doktrin.⁶ Die Sapiencia Salomonis zeigt, immerhin im Genre Ben Siras, ein ähnliches Bild. Wie es 200 Jahre früher aussah, vermutlich auch noch in Jerusalem und nicht in Alexandria, ist nicht leicht zu entscheiden. Hätte Ben Sira gewissermaßen freien Zugang zu allen philosophischen Gruppen des 4. und 3. Jh. v. Chr. gehabt, was wäre ihm vermutlich anschlussfähig erschienen? Epikurs Lehren und die der Skeptiker dürften für jüdische Leser grundsätzlich inakzeptabel gewesen sein,⁷ die des Peripatos des 2. Jh. v. Chr. jedenfalls für Weisheitslehrer irrelevant (der Aristotelismus selbst reorganisiert sich erst wieder ab ca. 40 v. Chr.). Die platonische Tradition schüttelt die Skepsis erst im 1. Jh. v. Chr. ab und übt dann Einfluss etwa auf Philon und den Autor der Sapiencia Salomonis aus.⁸ Der Neupythagoreismus setzt mit Nigidius Figulus erst in Ciceros Zeit ein. Für Ben Sira hätte ‚hellenistische Philosophie‘ also vor allem stoisches Gedankengut bedeutet.

Entsprechend ist Ben Sira immer wieder in den Kontext stoischer Philosophie gerückt worden, schon seit den Tagen Raymond Pautrels,

⁴ Wann die Philosophen nach Alexandria kamen, ist unklar: Einerseits stehen das Museum und seine Bibliothek unter peripatetischem Einfluss, andererseits waren Philosophen der großen athenischen Schulen offenbar nicht beteiligt (R. PFEIFFER, *Geschichte der Klassischen Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus* [München 1978] 125–126; Sphairos vom Bosphoros ist wohl eine Ausnahme).

⁵ Das ist zumindest die Auffassung FRASERS 1972, vol. 1, 482–485, vor allem zu Antiochos von Askalon, der nach Alexandria und dann nach Rom umsiedelte, vertrieben von den Mithridatischen Kriegen. Vgl. dagegen das Standardnarrativ z.B. bei KAISER 2003a, 293.

⁶ Beispiele (aus *Opif.*) bei TOBIN 2020, vol. 1, 310; zu Philons Mose siehe WITTE 2015, 148 Anm. 138.

⁷ Man vgl. die Polemik z.B. in Philon, *Opif.* 171 und 4 Makk 1,20–25.

⁸ Nach TOBIN 2020, vol. 2, 311, ist in Philons *All. I* 16–20 der *logos* ein *Werkzeug* der Schöpfung Gottes; in der Sapiencia Salomonis fällt in 7,25 das Stichwort ἀπόρροια („Emanation“; allerdings begegnet der Begriff schon bei Aristoteles und bei Epikur und ist deshalb vielleicht nicht so auf den Platonismus festgelegt, wie es uns erscheint). H. SVEBAKKEN, *Philo of Alexandria's Exposition of the Tenth Commandment* (Atlanta 2012) stellt mittelpatonische Ethik bei Philon fest; zu dessen philosophischen Positionen siehe die Einführung von ALESSE in: ALESSE 2008, 1–12, die neben der für Philon typischen Kombination von stoischen und platonischen Dogmen auch auf einen starken neopythagoreischen Einfluss hinweist.

d.h. seit 1963.⁹ Inzwischen gibt es zu diesem Thema eine umfangreiche und neuerdings auch kontroverse Literatur. Im Folgenden nehme ich dazu nur anhand einer cursorischen, themenbezogenen Überprüfung Stellung. Im Vorfeld sind einige methodische Grundfragen anzusprechen, die sich allerdings kaum beantworten lassen. (1) Kann man die Akzeptanz stoischer Doktrin, die man seit dem 2. Jh. v. Chr. in jüdischen Historikern und Philosophen findet (z.B. bei Aristobulos, Philon, Josephus oder dem Autor von 4 Makk), bereits für das frühe 2. Jh. v. Chr. und für einen Ort annehmen, der sicher nicht als Alexandria wie bei Aristobulos und Philon oder Rom wie bei Josephus zu bestimmen ist, sondern vermutlich als Jerusalem? (2) In welche Perspektive sind Texte zu rücken, die aus traditionell jüdischer Sicht vielleicht ebenso verständlich sind wie aus hellenistisch-philosophischer? Es ist offensichtlich, dass die Antworten auf derartige Fragen meist auf impliziten Vorannahmen des jeweiligen Ben Sira-Lesers beruhen.

Typisch für eine solche Situation ist die gegensätzliche Positionsbestimmung Ben Siras gegenüber der ‚hellenistischen Kultur‘ z.B. schon bei Hengel 1974 und Middendorp 1973:¹⁰ Für den ersten ist Ben Sira ein Akteur anti-hellenistischer Ideologie gewissermaßen makkabäischen Zuschnitts, für den zweiten ein hellenistischer Innovator. Wie wir sehen werden, gibt der Text mit einiger Sicherheit weder das eine noch das andere her.¹¹ Ebenso wenig ist zu klären, ob Ben Sira überhaupt Zugang zu griechischen philosophischen Schriften hätte haben können, wenn er denn daran interessiert gewesen wäre. Ausgehend von Sir 34(31), 12–13 und 39,4, in denen es um die Reisen des Autors geht, hat sich eine Diskussion darüber entwickelt, ob Ben Sira ‚Reisegriechisch‘ konnte.¹² Vielleicht. Aber das ist natürlich noch etwas anderes, als eine

⁹ R. PAUTREL, „Ben Sira et le stoïcisme“, *Recherches de science religieuse* 51 (1963), 535–549. *Non vidi*. Siehe dann auch MARKO MARTILA in diesem Band (S. 370–374).

¹⁰ HENGEL 1974, 138ff.; 150ff., der darin der sehr klaren Position RUDOLF SMENDS folgt (1906b, XXIII), der den ersten Satz Ben Siras („Alle Weisheit ist vom Herrn und bei ihm ist sie bis in Ewigkeit.“) als „Kriegserklärung des Judentums gegen den Hellenismus“ verstand. Siehe den geradezu spannenden Forschungsüberblick zu dieser Frage bei MARTILA 2012, 25–32, dem ich das Zitat aus SMEND entnehme. Noch PERDUE 2008, 257–258, liest Ben Sira als hellenisierten Autor; siehe seine Zusammenfassung von MIDDENDORP 1973 (ebd.), von der jeder einzelne der neun genannten Punkte problematisch ist. Es ist instruktiv, parallel das Konstrukt des ‚doppelten Horizonts‘ in der Kohelet-Forschung zu betrachten (C. UEHLINGER, „Kohelet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit“, in: L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER [Hg.], *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* [Berlin/New York 1997] [155–178] 155–156).

¹¹ Schlagendes Argument ist das Faktum der vollkommenen, aber in der Forschung stets übersprungenen, Nichterwähnung alles Griechischen in Sir: Siehe GRUEN 2016, 351.

¹² Schon HENGEL 1974, 132–133. Aus diesen Versen zu schließen, dass Ben Sira selbst weitgereist war, erscheint mir aber ziemlich kühn. – Strabon berichtet vom Treffen griechischer Philosophen mit indischen Asketen im Umfeld der Alexanderzüge und hebt die Ver-

intensive Unterhaltung mit einem Stoiker zu führen oder stoische Literatur zu finden und zu lesen. Benjamin G. Wright bespricht die Indizien dafür, dass man als palästinischer Jude im 3. und 2. Jh. v. Chr. an der griechisch-hellenistischen Schriftkultur in Judäa partizipieren konnte,¹³ (ob übrigens das berühmte Gymnasium in Jerusalem, so unbestritten seine Zeichenhaftigkeit für hellenistische Akkulturation auch ist, überhaupt etwas mit Schriftkultur zu tun hatte, sei dahingestellt).¹⁴ Wie die Makkabäerbücher zeigen, gab es in der jüdischen Oberschicht (nur diese ist hier relevant)¹⁵ natürlich auch eine starke Opposition gegen die hellenistische Kultur, die sich allerdings vermutlich nicht an Literatur entzündete. Der Inschriftenbefund spricht in der Tat für eine starke Verbreitung des Griechischen um Jerusalem.¹⁶ Zahlreich sind die Fälle, in denen jüdische Intellektuelle auf Griechisch schrieben. Trotzdem ist die Frage, ob hellenistische *Philosophie* in Palästina zugänglich war, nicht durch Verweise auf jüdisch-griechische Epiker oder Historiker zu beantworten, am allerwenigsten durch weit verbreitete Referenztexte wie die *Odyssee* oder Herodot in den Büchern Tobit oder Judit.¹⁷ Für die kynische Popularphilosophie etwas späterer Zeit ist etwa anzunehmen, dass sie sich nicht durch Bücher, sondern durch Predigten bzw. mündliche Kommunikation verbreitete, wie für Kohelet schon vor längerer Zeit vorgeschlagen wurde.¹⁸ Für die Stoa und die ziemlich hermetischen Schriften ihrer Schulhäupter des 3. Jh. v. Chr. ist fraglich, ob man dasselbe annehmen kann. Ein anderer Fall sind weisheitliche Inhalte, die sich ‚gnomisch‘, d.h. sprichwortartig und deshalb grundsätzlich auch sprachunabhängig, weitergeben lassen. So erinnert Sir 29,18–19, eine Warnung vor Bürgschaften, an die delphische *Maxime ἐγγυά, πάρα δ' ἄτα* („Bürgschaft, da ist das Unheil!“), einem der Sieben Weisen, dem Thales oder dem Chilon, zugeschrieben (allerdings ermutigt Ben Sira in den vorangehenden Versen 14–15 dazu, Bürgschaften zu übernehmen).¹⁹ Eventuell lassen sich Anklänge bei Ben Sira an Theognis, einen gnomischen Dichter des 5. Jh. v. Chr., mit dieser Form der Tradition erklären (bei Theognis sind auch sympotische Kontakte als Kontaktsituation möglich).²⁰

ständigungsschwierigkeiten hervor (siehe J. SELLARS, *Hellenistic Philosophy* [Oxford 2018] 209–210 Anm. 4ff.).

¹³ WRIGHT 2016, 74ff.

¹⁴ GRUEN 2016, 129–130, zur jüdischen Partizipation an Gymnasia und Ephebat.

¹⁵ Zum Adressaten von Ben Sira siehe WITTE 2015, 12–13, mit UEBERSCHAER 2017.

¹⁶ VAN DEN HORST 2001; zitiert nach WRIGHT 2016, 75 Anm. 16. Vgl. auch den Gesamtüberblick bei GRUEN 2016, 21–75, in dem Ben Sira nur am Rande begegnet.

¹⁷ WRIGHT 2016, 78–79.

¹⁸ Etwa durch R. BRAUN, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie* (Berlin 1973).

¹⁹ Siehe auch SELMER 1943, 264–74.

²⁰ COLLINS 1997, 40; WRIGHT 2016, 83ff.

Dass die Stoa einen irgendwie ‚orientalischen‘ Hintergrund gehabt habe („an oriental interpretation taken back again“)²¹ und deshalb ihre Theoreme leichter Zugang zur traditionellen jüdischen Kultur gefunden hätten, ist vermutlich (heute würden wir sagen: orientalistischer) Unsinn; es handelt sich um einen Schluss aus der Herkunft des Schulgründers Zenon (laut Diog. Laert. VII 1 phönizisch) und der des bedeutendsten älteren Stoikers Chrysippos (eventuell aus Tarsos, Diog. Laert. VII 7): Abgesehen von ihrer Herkunft ist aber über eine Aktivität aller frühen Stoiker außerhalb Athens nichts bekannt.²² Dasselbe gilt vermutlich auch noch für Alexandria des 3. und 2. Jh. v. Chr.,²³ wo allenfalls der Peripatos einen gewissen Einfluss ausübte. In Ben Siras Zeit könnte es stoische Schulen allerdings in Tarsos, woher auffällig viele Schulhäupter der frühen Stoa stammen, und möglicherweise auf Rhodos, woher Panaitios stammte, gegeben haben.²⁴ Die Stoa wird außerhalb Athens erst wirklich international infolge der Mithridatischen Kriege; im Grunde ist sie im Ostmittellerraum mit der römischen Dominanz assoziiert und orientiert sich seit Panaitios anscheinend selbst auch nach Rom. Ob bei dieser Faktenlage eine Suche nach stoischen Spuren bei Ben Sira schlagenden Erfolg haben kann, sei dahingestellt.

Auf meiner Suche nach einer Antwort auf die Frage, ob Ben Sira von stoischen Philosophemen beeinflusst worden ist, bespreche ich im Folgenden einige inhaltlich bestimmte Bereiche, in denen man über Berührungen von Ben Sira mit Konzepten der älteren Stoa immerhin nachdenken kann.

2. Gott

Die Schulhäupter der Älteren Stoa (Zenon, Kleanthes, Chrysippos, Archedemos und Poseidonios) verfochten, unbeschadet vermutlich vieler Differenzen im Einzelnen und vieler terminologischer Inkonsistenzen und überlieferungsbedingter Unklarheiten,²⁵ einen Dualismus zweier materieller Prinzipien: Es gebe eine unbestimmte Materie (τὸ πᾶσιν),

²¹ HENGEL 1974, 149.

²² Es spricht Bände, dass Diogenes Laertios sich bedeckt hält, was die *Herkunft* von Zenon und Chrysippos betrifft; vor allem aber, dass die anekdotische Tradition in beiden Fällen erst in Athen einsetzt.

²³ Argumente bei MATTILA 2000, 496. Es gibt aber mindestens eine Ausnahme, die des wenig bekannten Stoikers Sphairos vom Bosphoros, von dem zwei Anekdoten überliefert sind, die einen König Ptolemaios involvieren, vermutlich IV. Philopator (Diog. Laert. VII 177). Diogenes Laertios VII 185 berichtet, dass „Ptolemaios“ Kleanthes und Chrysippos an seinen Hof nach Alexandria habe ziehen wollen, dass aber nur Sphairos gegangen sei.

²⁴ FRASER 1972, vol. 1, 480–481.

²⁵ Die doxographische Tradition filterte die Lehren der Stoa durch platonistisch-aristo-

οὐσία) und eine formende Kraft, die auf diese einwirke (τὸ ποιοῦν, πνεῦμα, λόγος, θεός) und alles hervorbringe (δημιουργεῖν ἕκαστα).²⁶ Auch diese Kraft ist aber materiell verstanden, als körperliche Substanz, die auf die erste einwirke.²⁷ Der stoische ‚Gott‘ ist deshalb auch ἐν τῇ ὕλῃ, er existiert nicht unabhängig von ihr.²⁸ Die berühmte Formel vom σπερματικὸς λόγος versucht, diese Immanenz des wirkenden Prinzips und seine Materialität zu verbildlichen.²⁹ Man hat dieses Konzept als „vitalistisch“ bezeichnet.³⁰ Offenbar sind die beiden Prinzipien nicht voneinander zu trennen, ihr ununterbrochenes Miteinander erklärt das kosmische Geschehen von Werden und Vergehen bis ins individuelle Lebewesen. Alles ist eine Substanz, die sich ununterbrochen differenziert und wieder entdifferenziert, bestehend aus passivem und aktivem Material, das permanent kausal interagiert und voneinander nicht getrennt zu denken ist.³¹ Das aktive Material ist feurig gedacht, oft auch als αἰθήρ.³² Vermutlich Chrysippos hat den Begriff des πνεῦμα, der in der biologisch-medizinischen Theorie bereits weit verbreitet war, für das kosmologisch wirkende Prinzip verwendet *und* entsprechend für denselben Stoff der Rationalität im Menschen.³³ Dieses abstrakte Konzept scheint mit reicher Metaphorik formuliert worden zu sein, zu der man vermutlich auch das Begriffsfeld ‚Gott‘ zu rechnen hat, etwa

Οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μὲν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν, ὁμοίως δὲ καὶ Χρυσίππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ θεῶν καὶ Ποσειδώνιος ἐν πρώτῳ Περὶ θεῶν.³⁴

Substanz Gottes, sagt Zenon, sei der ganze Kosmos und der Himmel; ebenso Chrysippos im ersten Buch *Über Götter* und Poseidonios im ersten Buch *Über Götter*.

Dass Gott eine Substanz hat, οὐσία im peripatetisch-philosophischen Sinne, zeigt den Materialismus der Stoiker, der mit dem im Ritus und im Glauben etablierten griechischen und vermutlich auch mit dem jüdischen anthropomorphen Gottesbegriff schwer vereinbar ist. Genaugenommen ist die Zusammenstellung ‚Substanz Gottes‘ geradezu paradox. Schon die Stoiker selbst haben mit ihrer Lehre die alten griechischen kosmogonischen Gedichte, vor allem Hesiods *Theogonie*, allegorisch interpretiert.³⁵ Natürlich konnte ihre Lehre auch selbst wieder

telische Terminologien (siehe dazu FORSCHNER 2018, 104, auf dem der folgende Überblick basiert).

²⁶ Diog. Laert. VII 134; SVF 2,310 (Alexander von Aphrodisias).

²⁷ SVF 2,313 (Plutarch).

²⁸ FORSCHNER 2018, 106 Anm. 118–120.

²⁹ Diog. Laert. VII 136 (Zenon); Arius Didymos (SVF 1,87; Stobaios über Zenon).

³⁰ JEAN-BAPTISTE GOURINAT bei FORSCHNER 2018, 106 Anm. 127.

³¹ So FORSCHNER 2018, 107–108.

³² FORSCHNER 2018, 108–109.

³³ Siehe FORSCHNER 2018, 115. FORSCHNERS Pneuma-Kapitel (2018, 117–122) zeigt die Konsequenz, mit der verschiedene Stoiker den *logos* materiell verstanden haben.

³⁴ Diog. Laert. VII 148 = LS 43 A = SVF 2,1022.

allegorisiert werden, allein schon aufgrund ihrer Verwendung so vieler mehrdeutig besetzter und besetzbarer Begriff, allen voran θεός. Hier ist die Multivalenz der verwendeten Begriffe, die überwiegend eine reiche vor- und außerstoische Bedeutungstradition haben, für Rezeptionsuntersuchungen sicher das größte Problem. Wenn unser Ben Sira nach einer Schilderung der Welt, in der er die Größe und den Plan Gottes erkennt und rühmt (Sir 43,1–26), gemäß der griechischen Übersetzung summierend feststellt (43,27):

Πολλὰ ἐροῦμεν καὶ οὐ μὴ ἀφικώμεθα
καὶ συντέλεια λόγων Τὸ πᾶν ἐστὶν αὐτός.

Viel werden wir sagen und doch zu ?keinem Ende kommen?
und die Zusammenfassung meiner Rede (ist): Das All ist er selbst.³⁶

dann kann man hier in der kurzen und enigmatischen *punch-line* stoischen Pantheismus erkennen, wenn man unbedingt möchte.³⁷ Die Problematik liegt im notorisch vieldeutigen und natürlich bei Ben Sira nicht weiter erläuterten ἐστιν. Der Kontext des Abschnitts jedoch schildert die Welt klar als geschaffen von einem transzendenten Gott (43,28c [G]: αὐτός γὰρ ὁ μέγας παρὰ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ „Er ist ja groß über seine Werke hinaus“), der eben nicht identisch ist mit der materiellen Welt. Beides entspricht jedenfalls nicht der reinen stoischen Lehre.³⁸ Bei der Diskussion möglicher stoischer Denkfiguren bei Ben Sira bekommt man es in der Regel mit dieser Art von Affinität zu tun: einer scheinbar klaren Parallele, die sich bei näherem Hinsehen dann aber auflöst.³⁹

3. Providenz, Barmherzigkeit, Theodizee

Die Ältere Stoa behauptet eine vollständige Determination allen Geschehens durch den kosmischen *logos* oder das *pneuma*, die durch ein lückenloses physisches Kontinuum ermöglicht sei. Als Ursachenver-

³⁵ Cicero, *De nat. deor.* I 36 (=SVF 1,167); Zenon in SVF 1,103–104; SVF 2,564. Siehe auch FORSCHNER 2018, 110 Anm. 160 zu Cornutus.

³⁶ Die Schlusspointe lässt verschiedene Deutungen zu (vgl. GERHARD KARNER in diesem Band zu H: „Er ist das All!“, S. 227). Siehe etwa die Übersetzung des Hebräischen bei KAISER 2003a, 302: „Alles ist nur ER.“

³⁷ Dazu HENGEL 1974, 147–148.

³⁸ Weitere Einwände bei MATTILA 2000, 493–494.

³⁹ Mir ist kein literaturwissenschaftlicher Fachbegriff für dieses beim Vergleich antiker Mittelmeerliteraturen oft zu beobachtende Phänomen bekannt. Man könnte es den ‚Scheinriesen‘ nennen (nach MICHAEL ENDES Kinderbuch, *Jim Knopf und Lukas der Lokomotivführer* [Stuttgart 1960]; siehe dazu die interessanten Bemerkungen zum Zusammenbruch der Zentralperspektive bei D. BORCHMEYER, „Aufstieg und Fall der Zentralperspektive“, in: G. BRANDSTETTER/G. NEUMANN [Hg.], *Romantische Wissenspoetik: die Künste und die Wissenschaften um 1800* [Würzburg 2004] [287–310] 310).

kettung kann dieser Logos dann auch „festgesetztes Schicksal“ (εἰμαρμὴν) heißen. Der kosmisch-kausal wirkende Logos sorgt dafür, dass „was wurde, wurde, was wird, wird, und was werden wird, werden wird“.⁴⁰ Aus der kausalen Determination ergibt sich für die Stoa gleichzeitig eine teleologische Ordnung, die das Geschehen zum Besten bestimmt und die die Stoiker als (unpersönlich zu denkende) πρόνοια („Vorsehung“ im Sinne einer „Vorplanung“) fassen.⁴¹ Zufall ist demnach nur unser Begriff für die Unkenntnis der wahren Ursachen. Eigenverantwortlich ist der Mensch in diesem voll determinierten Ablauf vor allem aufgrund seiner Fähigkeit, dem Geschehen zuzustimmen.⁴²

So unpersönlich diese Kausalitätskonzepte auch klingen und gemeint sein mögen, im Rahmen einer Diskussion über die Möglichkeit von Mantik kommen auch bei der Stoa eher anthropomorphe Konzepte zum Vorschein, die die Zeichenhaftigkeit göttlicher Kommunikation mit der Fürsorge (πρόνοια) des Göttlichen für die Menschen erklären.⁴³ Dieses Konzept ist etwa in Arats Lehrgedicht *Phainomena* (Anfang des 3. Jh. v. Chr.) präsent, in dem Wetterzeichen mit der Fürsorge des Zeus für die Menschen erklärt werden (Z. 5–6). Ähnlich hebt Kleantes in seinem Hymnus auf Zeus den fürsorglichen Aspekt des allwissenden Zeus hervor (SVF 1,537, S. 122 Z. 28ff.), der sein Wort für den stoischen *logos* ist. Man muss vermutlich wie bei Arat berücksichtigen, dass Stoisches, in die Sprache und die Kategorien der herkömmlichen Epik oder Hymnik verpackt, dann eben doch nicht ohne anthropomorphe Elemente auskommt, im Gegenzug allerdings die philosophische Terminologie vermeiden muss (so fällt der terminologische Begriff der πρόνοια nicht). Allerdings ist deshalb auch eine nicht-stoische Lektüre dieser Passagen möglich. Im Falle des Kleantes ist aufgrund seiner Stellung als Schulhaupt die stoische Perspektive immer klar gewesen, aber bei Arat hat man das Stoische erst recht spät erkannt. In ähnlicher Weise kann man im großen Schöpferhymnus Sir 42,15–43,33 stoisches Gedankengut in seiner Verwendung des Begriffs „Zeichen“ (אוֹת, σημεῖον) Sir 43,6b vom Mond, V. 13b Blitze als Gottes „Gericht“ (משפט, κριμα) erkennen, analog zu Arat.⁴⁴ Dass die Gottheit die Zeiten souverän übersieht und das dem Menschen Unzugängliche wohlwollend

⁴⁰ So Chrysippos in verschiedenen Werken über Kosmos und Schicksal (nach Stobaios, SVF 2,913): „[...] λόγος καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται.“

⁴¹ Siehe etwa Augustinus, *De civ. dei* V 8 (SVF 2,932): *ipsam causarum ordinem et quandam connexionem Dei summi tribuunt voluntati et potestati*.

⁴² Die komplizierte Fragmentenlage in der Frage der menschlichen Verantwortung erläutert FORSCHNER 2018, 133ff. Eine solche Konzeption erkennt selbst WICKE-REUTER 2000, 138ff., bei Ben Sira nicht.

⁴³ Siehe die Belege bei FORSCHNER 2018, 130 Anm. 311.

⁴⁴ Siehe WITTE 2015, 50, mit Verweis auf Wicke-Reuter.

durch Zeichen andeutet, passt ebenfalls in den Rahmen der stoischen Providenzlehre (Sir [G] 42,18d–19b):

καὶ ἐνέβλεψεν εἰς σημεῖον αἰῶνος
ἀπαγγέλλων τὰ παρεληλυθότα καὶ τὰ ἐσόμενα
καὶ ἀποκαλύπτων ἰχνη ἀποκρύφω

Und er blickt in das Zeichen der Ewigkeit
Kündend das Vergangene und das Zukünftige
Und aufdeckend Spuren des Verborgenen.

Ben Sira erkennt Orakel, Wahrsagungen und Träume grundsätzlich nicht an, es sei denn, sie würden von Gott gesandt (Sir 34[31],5–6).⁴⁵ Das ist auch die Haltung der Stoa.⁴⁶ Grundsätzlich von der stoischen Haltung verschieden ist allerdings Ben Siras Position, dass der Mensch die Komplexität der Werke Gottes grundsätzlich nicht verstehen könne.⁴⁷ Allerdings entspricht das ebenso auch der viel älteren Orakel-, Omen- und Traumdeutungspraxis überall in den Kulturen des Ostmittelmeerraums (vgl. z.B. Hippokrates, *De diaet.* 4; Aristoteles, *De somn.*).⁴⁸ Das Konzept der Determination vor allem des physischen Weltgeschehens wird seit Anaximander bis heute gern halb-metaphorisch mit dem Gesetzesbegriff gefasst.⁴⁹ Ben Siras Rede vom „Gesetz“ (νόμος ζωῆς Sir 17,11b [G]) hat allerdings sicher einen primär jüdischen Hintergrund in der Toratheologie.⁵⁰ Doch gibt es auch in der griechischen Tradition seit Heraklit und in der Stoa die prägnante philosophische Rede von einem abstrakten ‚natürlichen‘ Gesetz,⁵¹ das mit einer allgemeinen Rationalität identisch wird.⁵² Die Stoiker bedienen sich gern des metaphorischen Konzepts, der Kosmos sei eine μεγαλόπολις, die von einem einzigen νόμος regiert und verwaltet werde.⁵³

⁴⁵ Marko Marttila weist mich daraufhin, dass Ben Sira hier eine Position des Deuteronomiums fortsetzt (Dtn 13,1–6).

⁴⁶ Siehe Cicero, *De div.* I 64; 126–129; insgesamt zu Poseidonios: C. BRITTAIN, „Posidonius’ Theory of Predictive Dreams“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 40 (2011) 213–236. In der Beurteilung der Orakelpraxis war sich die Ältere Stoa vermutlich nicht einig: siehe FORSCHNER 2018, 146 zu Panaitios.

⁴⁷ Darauf weist zu Recht MARTTILA 2012, 28, hin.

⁴⁸ Siehe M. ASPER, „Medicine and Mathematics in Fifth-century Greece and the Question of Near Eastern Influence“, in: B. HALPERN/K. SACKS (Hg.), *Crossing the Mediterranean: A Scholarly Periplos* (Leiden 2016) [177–211] 188–190.

⁴⁹ Anaximander 12 B 1, siehe dazu z.B. C. H. KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (New York 1960), 166–196.

⁵⁰ Siehe dazu WITTE 2015, 146; S. R. WEBER, *Gesetz im hellenistischen Judentum* (Berlin 2000). *Non vidi.*

⁵¹ *Frgm.* 22 B 114 DK = *Frgm.* 250 KRS.

⁵² Siehe etwa Zenon SVF 1,162 (Cicero, *De nat. deor.* I 36).

⁵³ Siehe Chrysippos SVF 1,33 (Philon, *Jos.*). Auch der Kleanteshymnus schreibt Zeus’ Herrschaft vor allem νόμος zu (SVF 1,537, S. 121 Z. 35 μετὰ νόμου πάντα κυβερνῶν, S. 123 Z. 5 spricht vom κοινὸς νόμος).

Für die Stoa ist die Providenzlehre gerade der zentrale Rechtfertigungsgrund ihrer Ethik.⁵⁴ Eine stärker anthropomorph operierende Betrachtungsweise versteht, wie oben schon erwähnt, die πρόνοια eher als Fürsorge.⁵⁵ Dieser Aspekt, bei den Stoikern dem physikalisch determinierten Weltbild klar untergeordnet, steht als ‚Barmherzigkeit‘ aber im Zentrum der Gottesvorstellung Ben Siras (z.B. Sir 18,11b [G] ἐξέχεεν ἐπ' αὐτοὺς τὸ ἔλεος αὐτοῦ).⁵⁶ Dass der stoische Dichter Arat das Wohlwollen des Zeus beiläufig thematisiert, (Z. 5) ebenso wie der dichtende Stoiker Kleanthes (Z. 28ff.), hängt vermutlich eher mit dem traditionell mit anthropomorphen Begriffen agierenden Genre des Hymnus bzw. des Proömiums zusammen als mit einem zentralen stoischen Konzept. Für Sirach ist das Erbarmen aber nur die Kehrseite des von ihm oft beschworenen Zorns Gottes (Sir 16,11 [G] ἔλεος γὰρ καὶ ὀργὴ παρ' αὐτῷ), vgl. 18,24; 48,10), einer prophetischen Vorstellung, die ein Stoiker sicher ablehnen müsste: Der stoische Gott hat natürlich keinerlei Affekte, schon gar keine destruktiven.⁵⁷ Ähnlich wie mit dem Mitleid Gottes ist es mit der Theodizeeproblematik: Abgesehen vom Kleantheshymnus, in dem Theodizeeargumente eine große Rolle spielen (Z. 22–27 leitet zur Schlussbitte um erlösende Erkenntnis über), geht aus den Fragmenten der Alten Stoa meines Erachtens kein eminentes systematisches Interesse an der Theodizee hervor, vermutlich aufgrund des physikalisch gedachten Gotteskonzepts; ganz anders natürlich Ben Sira, bei dem man von vier regelrechten ‚Theodizeeabschnitten‘ sprechen kann.⁵⁸

4. Weisheit

Weisheitsliteratur ist eine alte Gattung nahöstlicher Kulturen,⁵⁹ die als akkultrierter Bestand auch in der griechischen Kultur verbreitet war, etwa im *Corpus Theognideum*. Bei Sirach finden sich wiederholt emphatische Passagen über Weisheit, allen voran in dem nur in G (und in den

⁵⁴ So berichtet Plutarch, *De stoic. rep.* 1035B–D, Chrysippos habe jede Darstellung der Ethik mit einer Einleitung über Schicksal und Providenz begonnen.

⁵⁵ Cicero, *De div.* II 101–102; *De nat. deor.* II 161–168. Der Aspekt steht bei der Älteren Stoa nicht im Mittelpunkt des Interesses. Insgesamt siehe R.J. HANKINSON, „Stoicism, Science and Divination“, *Apeiron* 21.2 (1988) 123–160.

⁵⁶ Siehe dazu die eingehende Diskussion bei WITTE 2015, 83–105.

⁵⁷ Im Gegenteil ist auszeichnendes Merkmal des stoischen Weisen gerade die Freiheit von Affekten (ἀπάθεια), weil er so der Gottheit am nächsten komme (Cicero, *Tusc.* V 71; vgl. die Diskussion bei FORSCHNER 2018, 202).

⁵⁸ Siehe dazu WINSTON 1989; BEENTJES 2006b, 265–282, und WITTE 2015, 69.

⁵⁹ Siehe die kurzen Abrisse z.B. bei M.L. WEST, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth* (Oxford 1997) 76–78; PERDUE 2008, 267.

jüngeren Übersetzungen erhaltenen) Kap. 24, einem regelrechten Hymnus auf die personifizierte Weisheit, die selbst spricht (wobei nicht sicher ist, wo genau ihre wörtliche Rede endet). In diesem Hymnus hat man Bezüge auf die Gattung der Isis-Aretalogien gesehen.⁶⁰ Im Bereich der religiösen Hymnik ist schon aufgrund der regelmässigen, in einer gewissen Öffentlichkeit stattfindenden, kultischen *performances* eher mit der Möglichkeit interkultureller Transformationen zu rechnen.⁶¹ Für stoische Philosopheme gab es *prima facie* keine solche Bühne. Dennoch hat man auch in der Weisheitshymnik Ben Siras stoische Bezüge gesehen.

Ben Sira beginnt seinen Text bereits mit einer Beschreibung der Weisheit im Schöpfungskontext als Privileg Gottes, der sie zuteilt (Sir 1,11–18). Ihr Kern ist kein Wissensbestand, sondern „Furcht vor dem Herrn“ (Sir 1,18a). Rudolf Smend hatte dies bereits als eine polemische Position gegenüber hellenistischer Philosophie und ihrem Konzept der Selbstermächtigung verstanden. In der Tat könnte ein Stoiker diese Verse wohl nur auf dem Weg der Allegorese akzeptieren (vgl. Arat zu Zeus). Ben Sira lässt die Weisheit selbst in Sir 24, in himmlischem Eigenlob (24,2), berichten, wie sie aus Gott hervorging, auf der Suche nach einem Ort die ganze Welt besichtigte und sich dann schließlich auf Befehl Gottes (24,8cf.) in Israel niederließ, wo sie groß wurde (24,12–17). Gott habe sie ganz am Anfang erschaffen (24,9) und sie als Krönung seiner Schöpfung exklusiv denen geschenkt, die er mag (Sir 43,33). Sie kann ihren Adepten einzigartige Ernährung bieten (24,18–22). Ab 24,23 wird diese Weisheit mit dem „Buch des Vertrags mit dem höchsten Gott“ gleichgesetzt, vielleicht wieder gesprochen vom Autor Ben Sira selbst. Dieses „Buch“ wird dann aber mit Flussvergleichen bedacht, im Hinblick auf die Ernte, die es bringen wird. Die Bildlichkeit bleibt also verhältnismässig konsistent. Gegen Ende folgen formelhafte Beteuerungen der Unausschöpflichkeit der Weisheit, während ab 24,31 vermutlich der Autor als Weisheitsvermittler ins Bild rückt. Er betont, dass seine Mühen allen Weisheitssuchern dienen. Hier bleibt der Inhalt dieser Weisheit weitestgehend unbestimmt, abgesehen davon, dass die Tora sie eben auch verkörpert.⁶² Ben Sira kommt es offenbar auf einige Punkte an, die

⁶⁰ Etwa MARBÖCK 1999, 49–54.

⁶¹ Siehe etwa zu ägyptischen Elementen in griechisch-hellenistischen Hymnen S.A. STEPHENS, *Seeing Double. Intercultural Poetics in Ptolemaic Alexandria* (Berkeley 2003), die dafür die produktive Formel des „seeing double“ geprägt hat.

⁶² HENGEL meinte, dass diese Identifikation der stoischen Gleichsetzung von universalem *nomos* mit dem *logos* folge (bei MATTILA 2000, 476; Doxographie zu Identifikationsversuchen ebd. 485 Anm. 49). Beide Größen, *nomos* und *logos*, sind aber von den Stoikern als Gesetzmässigkeiten verstanden, die dem Kosmos zugrunde liegen: Davon findet sich bei Ben Sira nichts. Ebenso wenig kann ich WICKE-REUTER 2000, 220ff. zustimmen, die nach Analogien zwischen stoischer Weltvernunft und der Weisheit Ben Siras sucht.

nicht eigentlich epistemisch bestimmt sind: Israel, genauer Jerusalem, als das Zentrum der Weisheit; ihre privilegierte Stellung gegenüber der Gesamtschöpfung (sie existiert, distinkt geschaffen, gewissermaßen separat); ihre Produktivität (sie ernährt ihre Adepten); ihr Status als exegetisches Wissen, ihre Eigenschaft, religiöse Übertretung zu verhindern. Manche Passagen machen den Eindruck, Ben Sira wolle den Schöpfungsbericht der Genesis um die *sophia* erweitern. Im Hinblick auf den Vergleich mit dem stoischen *logos* ist wesentlich, dass die Weisheit Ben Siras immer Objekt der Schöpfungshandlungen Gottes ist. Sie schafft nie selbst und kommt in den eigentlichen Schöpfungsberichten Ben Siras entsprechend nicht vor (Sir 16,24–18,14; 39–43*).

Es ist klar, dass sich diese zentralen Punkte in der Konzeption der stoischen σοφία nicht wiederfinden,⁶³ wie wir sie etwa bei Diogenes Laertios und in Ciceros *Tusculanen* skizziert finden. Aufgrund der platonisch-peripatetischen Vorgeschichte kam es den Stoikern offenbar darauf an, dass σοφία einen praktischen und einen theoretischen Aspekt habe (Diog. Laert. VII 126; 130). Sie ist die Manifestation des ursprünglichen *logos*, der zugrundeliegenden Allvernunft, in menschlicher Perspektive. Während für Ben Sira die Weisheit eine von Gott geschaffene, mit ihm selbst nicht identische, Größe ist, verstehen die Stoiker sie als den Teil des omnipräsenten *logos*, an dem der Mensch Anteil hat und zu dem er Zugang besitzt. Ben Sira scheint unter *sophia* dagegen vor allem Beratungskompetenz der Mächtigen (Sir 39,4a–b), exegetische Gewandtheit und soziale Akzeptanz aufgrund von Wissen zu verstehen (Sir 39,9–11). Für den Stoiker ist *sophia* in erster Linie Einsicht in den unabänderlich vernünftigen Weltengang. Daraus ergeben sich Fortschritte in der ὁμοίωσις θεῷ und die Einhaltung der daraus resultierenden ethischen Normen.⁶⁴ Zumindest im Anekdotischen gerät der stoische Weise eher in Gegensatz zu den Mächtigen, als sie zu beraten (s. u.). Obwohl sich Ben Sira gewiss der Formel des Aëtios (Chrysippos SVF 2,35) anschließen könnte, „Weisheit“ sei „Wissen vom Göttlichen und vom Menschlichen“, verbergen sich ganz unterschiedliche Wissensbestände hinter den Begriffen (vor allem im Hinblick auf ἐπιστήμη). Überdies sind die Ausführungen Ben Siras zur Weisheit meist selbst-referentiell und legitimieren seinen eigenen auktorialen Anspruch, eben diese Weisheit exklusiv zu vermitteln (dieser Aspekt lässt sich bei den Autoren der Alten Stoa kaum mehr überprüfen).

⁶³ MATTILA 2000, 485–491, betont die Unvereinbarkeit der beiden Positionen (S. 491: „totally at odds with Stoic doctrine“).

⁶⁴ Cicero, *Fin.* III 72–73; *Tusc.* V 66–72; zur Einheit des stoischen Wissens siehe Diog. Laert. VII 83.

5. Der Weise

Der stoische Weise ist eine didaktisch-fiktive Verkörperung, doch als Figur der Anekdote oder anonymen Held anekdotenähnlich paradoxaler Kurzerzählungen erreicht er, wie auch schon die Erzählungen etwa über Thales bei Platon oder Aristoteles, Publikumsgruppen, denen streng philosophische Schriften unzugänglich sind. Narrative Konstrukte über den Weisen haben deshalb primär ethisch-illustrative Relevanz (man vgl. die vielen Beschreibungen des Weisen in Ciceros *De officiis*, der dort wahrscheinlich Panaitios folgt).⁶⁵ Sie berühren sich also schon grundsätzlich mit den Weisheitslehren Ben Siras, der über weite Strecken ja Verhaltensregeln formuliert.

Der Abriss bei Diogenes Laertios VII 119–131 gibt einen kurzen Überblick über die Ethik der Älteren Stoa (131 ἐν τοῖς ἠθικοῖς δόγμασι), formuliert am Subjekt des Weisen. In anscheinend bewusster Abgrenzung von peripatetischen Konzepten von Weisheit (ebenfalls σοφία)⁶⁶ bleibt die der stoischen Weisen immer auf Praxis orientiert und wird daran gemessen, inwieweit sie sich in praktischen, konkreten Situationen bewährt.⁶⁷ Die Einprägsamkeit der stoischen Lehre wird durch eine Tendenz zur Paradoxie gefördert, die gerade die in der Realität unmöglichen Eigenschaften des stoischen Weisen kennzeichnet: So sei er der wahre Arzt, der wahre Könner auf jedem Gebiet, irre sich nie, sei immer reich, könne nicht unglücklich sein, sei einzig frei, usw.⁶⁸ Kein Wunder, dass der Weise seltener ist als der äthiopische Phoinix,⁶⁹ der dem Mythos nach nur alle 500 Jahre auftritt. Es handelt sich um eine Idealvorstellung, die ethische Konsequenzen aus theoretischen Annahmen quasi verbildlicht. Selbst die berühmten Schulhäupter der Stoa haben sich selbst, ebenso wie ihr Vorbild Sokrates, offenbar nur als προκόπτοντες verstanden,⁷⁰ d.h. unterwegs auf dem Weg einer Annäherung an die quasi asymptotische Weisheit.

Weniger weltfremd geht es bei Ben Sira zu: Die Weisheit ist für ihn und seine Rezipienten als greifbar gedacht (z.B. Sir 18,28a ([G] πᾶς

⁶⁵ Zur Anekdote in Ciceros Philosophie vgl. jetzt umfassend M. GRANDL, *Ciceroniana. Zur anekdotischen Strategie in Ciceros rhetoriktheoretischen und philosophischen Schriften* (Wiesbaden 2022), v. a. Kap. V.

⁶⁶ Dazu FORSCHNER 2018, 218–219.

⁶⁷ In ANNAS' Formulierung (2008): He remains „in the world“ (J. ANNAS, „The Sage in Ancient Philosophy“, in: F. ALESSE/F. ARONADIO/M.C. DALFINO/E. SPINELLI [Hg.], *Anthropine Sophia. Studi di filologia [...] in memoria di Gabriele Giannantonio* [Neapel 2008] [11–27] 17–18).

⁶⁸ Siehe Chrysippos SVF 3,599 (Cicero, *Acad. prior.* II 136).

⁶⁹ So Alexander von Aphrodisias, *De fato* (SVF 3,658 = LS 61 N).

⁷⁰ Vgl. Poseidonios bei Diog. Laert. VII 91 (γενέσθαι ἐν προκοπῇ τοὺς περὶ Σωκράτην [...]). = Poseidonios *Frgm.* 29 EDELSTEIN/KIDD).

συνετὸς ἔγνω σοφίαν „Jedermann, der Verstand hat, erkennt die Weisheit“).⁷¹ Ein Aspekt, der bei den älteren Stoikern begreiflicher-weise fehlt, soweit ich sehe, ist die exegetische Kompetenz des Weisen (Sir 18,29b; 39,1–3b).⁷² Es gibt allerdings auch Übereinstimmungen: So hat auch Ben Siras Weiser z.B. seine Affekte unter Kontrolle (etwa Sir 6,2 Gier [τῷ/βουλή], 18,30–19,12 [G: ἐπιθυμία, ὀρέξεις]). Speziell Zorn ist in der jüdischen ebenso wie in der hellenistischen Tradition ein destruktiver Aspekt, vor dem immer gewarnt wird.⁷³ Nirgendwo ist aber davon die Rede, wie bei den Stoikern, dass der Weise gar keine Affekte *habe*. Übrigens wäre Selbstzweifel für den stoischen Weisen ebenso unsinnig, anders als für den Weisen Ben Siras (Sir 37,19).

Eine Konstellation, die aber für den Weisen Ben Siras ebenso typisch ist wie für den hellenistischen Stoiker, ist die Konfrontation mit den Machthabern: Einerseits gefällt die Weisheit den Machthabern, offenbar als Beratungskompetenz, und bietet dem Weisen oder seinem Adrepten deshalb die Möglichkeit, ihre Gunst zu erlangen (Sir 20,27b [G] ἄνθρωπος φρόνιμος ἀρέσει μεγιστᾶσιν; ähnlich 8,8; 39,4ab), andererseits ist es auch riskant, mit den Mächtigen zu verkehren (7,4–6). Für den stoischen Weisen gibt es nur anekdotenartige Erzählungen, die das Thema von Weisheit und Macht variieren, aber stets zugunsten der Weisheit (vgl. etwa die Geschichte des listigen Sphairos vom Bosporos, der Ptolemaios IV. Philopator mit seinen Haarspaltereien düpierte).⁷⁴ Hier ist das Thema eher die Agonalität zwischen Herrscher und stoischem Weisen, die am Ende stets mit einem Punktsieg des Weisen endet. Uusimäki hat zu Recht darauf hingewiesen, dass Ben Sira mit seinem Konzept des Weisheitslehrers auch einen gewissen Anspruch als exklusiver Vermittler von παιδεία zu etablieren versucht.⁷⁵ Die Passage Sir 39,32–35 oder das geradezu komisch-drängende ἐγγίσατε πρὸς με, ἀπαίδευτοι (יְלֵדֵינוּ Sir 51,23a) entfernen Ben Sira aber vom an Öffentlichkeit und Wirkung programmatisch desinteressierten stoischen Weisen. Dasselbe gilt für seinen Anspruch auf ewigen Ruhm (Sir 39,9–11). Man könnte deshalb fast versucht sein, Ben Sira im Kontext der Zwei-

⁷¹ Ein instruktiver Vergleich von Ben Siras Weisheit und griechischen σοφία-Konzepten findet sich bei ODA WISCHMEYER in diesem Band (S. 343–344).

⁷² Zumindest Chrysippos praktizierte allerdings auch allegorische Homerdeutung: siehe Cicero, *De nat. deor.* II 63; 70–71; A. A. LONG, „Allegory in Philo and Etymology in Stoicism: A Plea for Drawing Distinctions“, *The Studia Philonica Annual* 9 (1997) 198–210.

⁷³ Siehe WITTE 2015, 198 Anm. 30; illustrativ etwa noch Galen, *De aff. dign.*, z.B. 4 (5,18–20 Kühn), siehe M. ASPER, „Frame Tales‘ in Ancient Greek Science Writing“, in: K.-H. POHL/G. WÖHRLE (Hg.), *Form und Gehalt in Texten der griechischen und der chinesischen Philosophie* (Stuttgart 2011) [91–112] 101–102.

⁷⁴ Diog. Laert. VII 177 (Granatapfel aus Wachs); siehe auch SVF 1,624 Athenaios (οὐκ ἄχαριώς, Geflügel aus Wachs).

⁷⁵ UUSIMÄKI 2018, 10–11, mit Verweisen auf Bickerman und Zurawski.

ten Sophistik zu denken: mit dem stoischen Weisen der Älteren Stoa hat sein Weiser jedenfalls nicht viel zu tun.⁷⁶

6. Ethik

Der Weisheitslehrer im Text gibt traditionell vor allem Ratschläge zum richtigen Verhalten in gnomischer oder direkt appellativer Form, sowohl in der jüdischen wie in der griechischen Tradition. Berührungspunkte zwischen beiden gibt es (siehe etwa das oben angesprochene Thema des Bürgens). Gerade die Stoa aber, deren Ethik anhand des Weisen das Paradox sucht, eignet sich wenig für die Alltagspraxis. Parallelen sind trügerisch. Zum Thema Freundschaft, das so eine große Rolle etwa in der peripatetischen Ethik spielt, hat der Stoiker nur zu sagen, dass der Weise nur mit Guten befreundet sein kann (Diog. Laert. VII 124), d.h. de facto nur mit seinesgleichen. Ben Sira dagegen beschreibt in seinem Freundschaftsdiskurs falsche und echte Freunde und den Wert des echten Freundes (Sir 6,4–16), unterscheidet beide aber nur anhand des Verhaltens, nicht des Charakters. Ben Siras Anweisung, barmherzig zu sein (Sir 4,10; 7,10; 17,22), ergibt sich notwendig aus der Annahme, Gott sei barmherzig (Sir 2,11; 50,19) und aus der Forderung an den Weisen, ihn nachzuahmen.⁷⁷ Gerade der Stoiker kennt natürlich die *ὁμοίωσις τῷ θεῷ*, doch da dieser stoische Gott ein unpersönlicher Logos ist, führt auch der Appell, ihn nachzuahmen, nicht zu mitmenschlich relevantem Verhalten, im Gegenteil. Entsprechend ist der stoische Weise nicht barmherzig, weil er grundsätzlich keine Ausnahmen macht, für niemanden (siehe Diog. Laert. VII 123 [im Zenon-Kapitel, aber auf die gesamte Ältere Stoa zu beziehen] *ἐλεήμονάς τε μὴ εἶναι συγγνώμην τ' ἔχειν μηδενί*). Bei Ben Sira ist der Gegensatz zwischen arm und reich ein großes Thema. Er positioniert sich rhetorisch auf der Seite der Armen und warnt seine Adressaten generell davor, mit Reichen Umgang zu haben (Sir 13,2–7; 13,18–24). Das markanteste stoische Dogma in diesem Bereich, nämlich die sogenannte ‚Adiaphora-Lehre‘, nach der materieller Besitz ethisch schlicht unbestimmt oder sogar irrelevant ist,⁷⁸ steht demnach offenbar im Gegensatz zu Ben Siras Lehren (und übrigens auch zum gesunden Menschenverstand).

⁷⁶ Im Hinblick auf Ben Sira ist wohl UUSIMÄKI 2018, 19, zuzustimmen: „Nothing suggests that the motif is directly borrowed from Greek philosophical writings [...]“. Vielleicht kommt das Konzept des Propheten in der jüdischen Tradition eher als Modell in Frage (siehe PERDUE 2008, 275). Anders sieht es mit den Weisen der SapSal und Philons aus: dazu UUSIMÄKI 2018, 14–17.

⁷⁷ Siehe dazu WITTE 2015, 233.

⁷⁸ Siehe die Kurzdarstellung bei Sextus Empirikos, *Adv. math.* (SVF 3,122); R. BARNEY,

Die oben (in Punkt 2–5) behandelten thematischen Parallelen zwischen Ben Sira und der Älteren Stoa bleiben sehr vage. Wer möchte, kann Beziehungen erkennen; diese werden aber undeutlicher, je genauer man ihre jeweiligen Hintergründe untersucht. Skepsis hinsichtlich der Akkulturationsrichtung ist wohl zu ergänzen durch grundsätzliche Bedenken,⁷⁹ ob überhaupt ein intellektueller Kontakt stattgefunden hat. Ich schließe mit einer Stelle, die eine überraschend konkrete Anknüpfungsmöglichkeit Ben Siras an hellenistische, genauer: stoische, Philosophie bietet, die aber ihrerseits einige Probleme bereitet.

7. Die Ausstattung des Menschen

Im bisher nur auf Griechisch (und in den jüngeren Übersetzungen) erhaltenen 17. Kapitel seines Weisheitswerks schildert Ben Sira in den Versen 1–4, wie Gott den Menschen aus Erde schuf, ihn nach seinem Vorbild gestaltete und ihm die Herrschaft über alles Lebendige gab. Diese Verse folgen ziemlich genau dem Vorbild der entsprechenden Genesispassage. Doch dann begegnen in den Versen 5–6 interessante Details:⁸⁰

- (5) ἔλαβον χρῆσιν τῶν πέντε τοῦ κυρίου ἐνεργημάτων,
ἐκτον δὲ νοῦν αὐτοῖς ἐδωρήσατο μερίζων,
καὶ τὸν ἕβδομον λόγον ἐρμηνέα τῶν ἐνεργημάτων αὐτοῦ.
- (6) διαβούλιον καὶ γλῶσσαν καὶ ὀφθαλμούς,
ὥτα καὶ καρδίαν ἔδωκεν διανοεῖσθαι αὐτοῖς.
- (5) Sie (die Menschen) nahmen Gebrauch von den fünf Fähigkeiten des Herrn
und als sechstes beschenkte er (Gott) sie, indem er ihnen Anteil am Intellekt
zuteilte,
und als siebtes die Sprache, als Vermittler seiner (?eigenen) Fähigkeiten.
- (6) Entschlussfähigkeit und Sprache und Augen,⁸¹
Ohren und Herz gab er ihnen, damit sie erkennen.

Die Passage begründet offensichtlich die Sonderstellung des Menschen im Rahmen der Erschaffung aller Lebewesen: Er ist bereits als erkenntnis- und kommunikationsfähig geschaffen, anders als in Genesis 3.⁸² Vers 5 stellt fest, dass der Mensch von den fünf ἐνεργήματα des Herrn etwas abbekommen habe, dazu νοῦς und λόγος. Von diesen drei Grup-

„A Puzzle in Stoic Ethics“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 24 (2003) [303–340] 309; FORSCHNER 2018, 189–192.

⁷⁹ MATTILA 2000, 475: „... it is probably impossible to determine precisely who influenced whom, how, when, or where.“

⁸⁰ Vers 5 ist nur in G-II überliefert (siehe dazu MARBÖCK 2010, 26).

⁸¹ Vgl. die Übersetzung bei KAISER 2003a, 234 auf der Basis (nur) des hebräischen Texts; genauere Erklärung bei WICKE-REUTER 2000, 153 Anm. 42.

⁸² Siehe WITTE 2015, 65, zum intellektuellen Kontext innerhalb jüdischer Traditionen.

pen ist nur der *nous* als „Rationalität“ oder „Intellekt“ vielleicht relativ klar bestimmt. *Logos*, mit seinem gerade im Rahmen stoischer Philosophie notorisch breiten Spektrum, scheint hier doch eher auf Kommunikation abzielen: Schließlich soll er der Vermittler (ἐξμηνεύς) eben dieser *energēmata* sein.⁸³ Vermutlich kann man für *nous* aus μερίζων („Anteil an etwas geben“) immerhin noch schließen, dass Gott selbst *nous* hat.⁸⁴ Vom *logos*, der so eine wichtige Rolle im Schöpfungsbericht der Genesis spielt, sagt Ben Sira das hier nicht; wahrscheinlich ist es selbstverständlich. Vers 6 scheint auf den ersten Blick eine lockere Paraphrase der vorhergehenden Darstellung zu sein: Von den fünf genannten Gaben διαβούλιον, das ich hier als „Fähigkeit, auf rationale Weise zu einem gemeinsamen Ratschluss zu kommen“, verstehe (es kann auch den Inhalt der Beratung selbst meinen),⁸⁵ Sprache, Augen, Ohren und Herz finden sich einige im Vers 5. Welche, das hängt vom Verständnis des problematischen Begriffs ἐνέργημα ab. Versteht man es als „Wahrnehmungssinn“, dann könnte man vermuten, dass der *nous* aus Vers 5 in die Bestandteile „Entscheidungsfähigkeit“ und „Herz“ zerlegt wurde (das Herz ist bekanntlich nicht erst seit Aristoteles, sondern auch in der jüdischen Tradition ein Kandidat für den Sitz der menschlichen Rationalität).⁸⁶ Man kann das Problem lösen, indem man Vers 5 als Interpolation in einen älteren Text erklärt, der Vers 6 direkt auf Vers 4 folgen ließ. Das würde die unvollkommene Passgenauigkeit der fünf bis sechs Gaben in Vers 6 mit ihrer partiellen Überlagerung der sieben Geschenke in Vers 5 erklären.⁸⁷ Vers 6 dagegen ist in rein jüdisch-traditionellem Kontext befriedigend zu bestimmen.⁸⁸ Die Frage nach der genauen Bedeutung von Vers 5 und dem Sinn dieses Einschubs bliebe allerdings auch bei der Annahme einer Interpolation berechtigt.

⁸³ M.E. ist nicht sicher, ob αὐτοῦ Gott oder Mensch meint. Z.B. WAGNER 1999, 337; SCHMIDT 2019, II.D.3 votiert für das erste; im anthropologischen Kontext könnte auch das zweite plausibel sein. Aufgrund der Parallele zu 5a τοῦ κυρίου ἐνεργημάτων ist aber wohl doch Gott gemeint. Wie FORSCHNER 2018, 95, bemerkt, findet sich auch in der stoischen Anthropologie, allerdings erst bei Epiktet (*Diss.* I 6.12ff. = LS 63 E; vgl. Poseidonios *Frgm.* 186 EK), das Motiv, Aufgabe des Menschen sei es, Gott zu bedenken.

⁸⁴ Wer möchte, könnte hier die stoische Doktrin herauslesen, dass der menschliche *nous* ein „Fragment“ des göttlichen *nous* sei (im Gegensatz zur platonischen Position, die die menschliche Rationalität als Abbild der göttlichen bestimmt): vgl. dazu REYDAMS-SCHILS 2008, 184–185; 191–192.

⁸⁵ MURAOKA s. v. gibt nur das zweite, MONTANARI s. v. beide, vor allem Belege aus Polybios.

⁸⁶ Vgl. Ps 90,12 (Dank an Marko Marttila für den Hinweis); generell REYDAMS-SCHILS 2008, 184 zur Verbindung von Herz und ἡγεμονικόν bei Philon.

⁸⁷ MARBÖCK 2010, 214, hatte in salomonischer Weise sowohl G-I wie G-II „Inspiriertheit“ und damit Kanonizität zugesprochen (S. 26) und versteht V. 5 deshalb als „V 6 vorausnehmend und erläuternd“.

⁸⁸ MARBÖCK 2010, 215.

In Vers 5a erhält der Leser zwei Signale, was gemeint ist – nur macht es Schwierigkeiten, beide zu verbinden: Die Zahl fünf deutet natürlich auf die fünf Wahrnehmungssinne hin, teilweise wiederaufgenommen in Vers 6. Der Begriff *ἐνεργήματα* allerdings bleibt opak, weil er weder seiner Etymologie noch seiner Verwendung nach zur gewünschten Bedeutung „Wahrnehmungssinn“ führt.⁸⁹ Wenn man, wie Marböck mit seinen „Wirkkräften“, an der Etymologie orientiert übersetzt, gelangt man deshalb nicht zu den menschlichen Sinnen. Dieses Problem ist bisher nicht befriedigend gelöst worden (in Sir 16,15b, wieder nur in G-II enthalten, begegnet *ἐνέργημα* etymologisch befriedigender als „Machttat“ Gottes, die der von Gott selbst verblendete Pharao nicht erkennt). Die Verwendung des Begriffs in der hellenistischen Literatur beschränkt sich auf das Bedeutungsspektrum „Tat, Tätigkeit“.⁹⁰

Dass die menschlichen kognitiven Kapazitäten einzelnen Seelen teilen zugeordnet werden bzw. dass Philosophen sich Gedanken über die *δυνάμεις* oder die *facultates animi* machen, ist ein Standardthema der griechischen Philosophie seit Platons berühmter Seelendreiteilung im *Staat* und seiner Beschreibung im *Timaios*, wie die Seele geschaffen wurde (*Tim.* 42a,6ff., 69c,2ff.). Auch die Stoiker haben die menschliche Seele in Einzelteile zerlegt.⁹¹ Der Doxograph Aëtios berichtet von der Älteren Stoa (*Plac.* IV 4.4 = SVF 2,827):

Οἱ Στωϊκοὶ ἐξ ὀκτώ μερῶν φασὶ συνεστάναι (τὴν ψυχὴν), πέντε μὲν τῶν αἰσθητικῶν ὁρατικοῦ ἀκουστικοῦ ὁσφραντικοῦ γευστικοῦ ἅπτικοῦ, ἑκτοῦ δὲ φωνητικοῦ, ἑβδόμου δὲ σπερματικοῦ, ὀγδόου δὲ αὐτοῦ τοῦ ἡγεμονικοῦ, ἀφ' οὗ ταῦτα πάντα ἐπιτέταται διὰ τῶν οἰκείων ὀργάνων προσφερόως ταῖς τοῦ πολὺποδος πλεκτάναις.

Die Stoiker sagen, dass sie (die Seele) aus acht Teilen bestehe, aus den fünf Wahrnehmungssinnen, Seh-, Hör-, Geruchs-, Geschmacks- und Tastsinn, sechstens aus dem Stimmteil, siebtens aus dem Zeugungsteil, achtens aber aus dem Führungsteil, von dem all diese Teile durchdrungen sind mithilfe spezifischer Organe (? oder „Instrumente“), ganz ähnlich den Tentakeln des Vielfüßers.

Bei Diogenes Laertios finden sich zwei kürzere, aber ähnliche Bemerkungen, die zweite nennt ausdrücklich die Schulhäupter von Zenon bis Poseidonios (VII 110 [ähnlich 157] = SVF 2,828). Hier die erste:

φασὶ δὲ τὴν ψυχὴν εἶναι ὀκταμερῇ· μέρη γὰρ αὐτῆς τὰ τε πέντε αἰσθητήρια καὶ τὸ φωνητικὸν μόριον καὶ τὸ διανοητικόν, ὅπερ ἐστὶν αὐτὴ ἡ διάνοια, καὶ τὸ γεννητικόν.

⁸⁹ Siehe WAGNER 1999, 337, der sich ganz zu Recht an τοῦ κυρίου in V. 5a stört.

⁹⁰ Polybios *Frgm.* 58 („Kriegshandlungen“); doch vgl. II 42,7: Man kann etwas klar erkennen ἐξ αὐτῶν τῶν περὶ τὰς πράξεις ἐνεργημάτων (vielleicht „Fakten“ oder „Urkunden“). IV 8,7 Der Mensch hat psychische Dispositionen zu unterschiedlichen Aktivitäten (τὸν αὐτὸν ἄνδρα μὴ μόνον ἐν τοῖς διαφέρουσι τῶν ἐνεργημάτων πρὸς ἃ μὲν εὐφρῶς ἔχειν, πρὸς ἃ δ' ἐναντίως); Diodor Sikulos benutzt es IV 51,6 von Medeas Zauberpraktiken.

⁹¹ Dazu z.B. REYDAMS-SCHILS 2008, 173–174.

Sie (die Älteren Stoiker) sagen, dass die Seele aus acht Teilen bestehe. Ihre Teile seien die fünf Wahrnehmungssinne, der stimmhafte Teil und der unterscheidende Teil, was eben das Unterscheidungsvermögen (oder: die Intelligenz) selbst ist, und die Zeugungsfähigkeit.

Zu Recht hat man in Sir 17,5 demnach schon lange die Verarbeitung einer stoischen Anregung gesehen.⁹² Dass das σπερματικόν oder γεννητικόν fallen gelassen wurde, kann man gut mit dem Interesse an der Siebenzahl verbinden (zumal in diesem Zusammenhang der Akzent ja auf der Schöpfungsfähigkeit Gottes, nicht auf der des Menschen, liegt). Der Verfasser von Sir 17,5 stößt seinen Leser geradezu auf die Sieben, indem er *nous* und *logos* einzeln mit Zahlworten belegt. In der antiken jüdischen Tradition ist die Vorstellung von sieben Schöpfungsgeschenken Gottes an den Menschen gut belegt.⁹³ Mit Aristobulos, einem alexandrinischen Gelehrten, der offenbar schon lange vor Philon, nämlich um 160 v. Chr., griechische Konzepte mit der jüdischen Überlieferung verbunden hat und der nach dem Zeugnis des Eusebios über die Rolle der Sieben in der Genesis nachdachte,⁹⁴ kann man möglicherweise auch das Milieu und den Ort dieser Verse wenigstens näherungsweise bestimmen. Das Verfahren, Seelenteile zu bestimmen und die Sinne dazuzurechnen, was in der platonisch-aristotelischen Tradition m. E. nicht der Fall ist, und das Ziel, genau sieben Gaben zu benennen, ergeben ein mögliches Transformationsszenario für den Inhalt von Vers 5a–c.⁹⁵ Wenn V. 5c feststellt, dass der Mensch mithilfe der Sprache seine Sinneseindrücke kommuniziert oder die Großtaten Gottes rühmt, sehe ich in keiner Variante von beiden einen Grund, exklusiven Bezug auf Stoisches zu erkennen.⁹⁶ Der Begriff der τοῦ κυρίου ἐνεργήματα bleibt bei alldem leider unerklärt; vielleicht wäre besser ἐνεργεῖαι, im Sinne kognitiver Aktivität, zu lesen (vgl. SVF 4, Index S. 50 s. v. im Wahr-

⁹² Siehe etwa SAUER 1981, 546–547; K.E. GRÖZINGER, Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik. Bd. 1: Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles (Frankfurt/M. 2004) 210–211.

⁹³ WITTE 2015, 66 Anm. 32, führt u. a. Henoch auf; MARBÖCK 2010, 214. Skeptisch jedoch WICKE-REUTER 2000, 153 Anm. 41 (hier sehe ich keinen Grund dafür).

⁹⁴ Eusebios gibt einige Zitate aus Aristobulos (*PE* XIII 12,9 und besonders 12–13, wo sogar τοῦ ἑβδομοῦ λόγου begegnet und die Rede von Hebdomaden als Strukturprinzip des Kosmos ist). Insgesamt zu Aristobulos GRUEN 2016, 45–46; mit explizitem Bezug auf den Peripatos bei MÜLKE 2018, 122–123.

⁹⁵ Wieso man V. 5a–c als christlich beeinflusst verstehen sollte (Y. AVRAHAMI, *The Senses of Scripture: Sensory Perception in the Hebrew Bible* [London 2012], 66 mit Anm. 8), sehe ich nicht.

⁹⁶ (Das gilt ebenso, vielleicht sogar noch mehr, wenn man αὐτοῦ auf Gott bezieht). Pace WICKE-REUTER 2000, 153 Anm. 41, die V. 5c als „eine eher ungenaue aus dem Gedächtnis zitierte Stoikerreminiszenz“ versteht. Wenn es überhaupt Stoikerreminiszenzen bei Ben Sira geben sollte, dann wohl nur solche.

nehmungskontext):⁹⁷ „Von seinen eigenen kognitiven Aktivitäten gab Gott ihnen Anteil an fünf“ (wogegen leider die Stellung von πέντε in V. 5a spricht). Immerhin finden sich im Aristeasbrief und vor allem bei Philon die engsten Parallelen zu ἐνέργημα, im Sinne einer „kognitiven Fähigkeit, die zu einem intellektuell tätigen Zustand (ἐνέργημα) befähigt“.⁹⁸ Diese Parallelen würden zu den bekannten Rahmendaten der Stoikerrezeption im alexandrinisch-hellenistischen Judentum passen und entsprechend auf das spätere 2., eher noch das 1. Jh. v. Chr. weisen.

8. Ausblick

Trotz intensiver und langjähriger Bemühungen der Fachleute bleibt es offenbar eine Ermessensfrage, ob man an einen Kontakt Ben Siras zur Stoa glaubt. Insgesamt hat sich die Perspektive auf Ben Sira eher von seiner vermeintlichen Adaptation griechischer Philosophie auf seine Innovation jüdischer Traditionen verlagert.⁹⁹ Es liegt in der Natur des Problems, dass man intensive Transformation, Unkenntnis oder gar Abwehr durch Totschweigen nicht voneinander unterscheiden kann.¹⁰⁰ Unkenntnis ist darunter die zwar kulturell unattraktivste, aber wohl immer noch wahrscheinlichste Option. Die stoischen *dogmata* sind ja ihrerseits zu einem großen Teil überhaupt nur verständlich als Auseinandersetzung mit der platonisch-aristotelischen Philosophie und ihrer verwickelten Problem- und Terminologiegeschichte. Wie oben angedeutet, sind diese *dogmata* deshalb nichts, was man auf einem Sympo-

⁹⁷ Immerhin ist ἐνέργημα in Singular und Plural bei Alexander von Aphrodisias (2.–3. Jh. n. Chr.) in seiner Diskussion des stoischen Schicksalskonzepts belegt (SVF 2,1001); ebenso bei Stobaios in einer Bemerkung über die stoische Pflichtenlehre des Chrysippos (SVF 3,501) im Sinne von „Handlungen“.

⁹⁸ Vgl. Aristeasbrief 156 διανοίας ἐνέργημα (Aktivität der Intelligenz), Philon, *Det.* 114 γίνεται μὲν γὰρ ἐκ φρονήσεως τὸ φρονεῖν, ἐκ δὲ σωφροσύνης τὸ σωφρονεῖν, ἐκ δὲ εὐσεβείας τὸ εὐσεβεῖν, καὶ ἀφ' ἑκάστης τῶν ἄλλων τὸ κατ' αὐτὴν ἐνέργημα. Zu den wahrnehmungspsychologischen Vorstellungen Philons siehe REYDAMS-SCHILS 2008, 177–180: Philon spricht von δύναμις und übernimmt stellenweise das stoische Seelenmodell (S. 182–183).

⁹⁹ Siehe ÜBERSCHAEER 2017, 33–41.

¹⁰⁰ MATTILA 2000, 499: „The argument here is not that Ben Sira polemically rejected Stoicism, but rather that he simply did not know it [...]“; allgemeiner, doch ähnlich, COLLINS 1997, 41. Vgl. damit die andere Seite, z.B. WICKE-REUTER 2000, 275: „Im Gegensatz dazu hat die vorliegende Untersuchung ergeben, daß eine fruchtbare Begegnung Ben Siras zumindest mit einigen Grundgedanken der alten Stoa mit hoher Wahrscheinlichkeit stattgefunden hat. [...] Unmittelbare sprachliche oder literarische Einflüsse lassen sich kaum nachweisen.“ (Wie das eine mit dem anderen zusammenpasst, bleibt WICKE-REUTERS Geheimnis).

siumsabend aufschnappt.¹⁰¹ Zwar zeigt das Seelenkonzept des Verses 17,5a–c in G-II recht deutlich stoischen Einfluss; doch erscheint aufgrund der ungewöhnlichen Wortwahl und des seltsamen Übergangs zu Vers 6 ausnahmsweise die Annahme eines Einschubs aus philonischer Zeit und entsprechendem Umfeld angebracht, zumal der Text nicht im Hebräischen überliefert ist.

Vielleicht wäre es besser, sich grundsätzlich auf die Frage nach den Innovationen Ben Siras gegenüber der jüdischen Tradition und auf deren Motivation zu konzentrieren. Deren Ausmaß und Art kann ich hier weder feststellen noch diskutieren; immerhin weist die Intensität, mit der stoischer Einfluss auf Ben Sira diskutiert wurde, darauf, dass dieses Paradigma hellenistischer Einflüsse als Erklärung seiner Innovativität verstanden wurde. Dass das Judentum einer nur wenig späteren Zeit die Lehren vor allem der älteren Stoa adaptationsfähig fand, liegt auf der Hand.¹⁰² Der Fall des Aristobulos und seiner Bezugnahmen auf Arat etwa zeigt, dass in der Frage, wie jüdische Leser Stoisches transformierten, ein übergreifendes chronologisches Modell vermutlich irreführend ist und man intellektuelle Innovation lieber nach ‚Zentren‘ gesondert betrachten müsste. Die Diskussion um den vermeintlichen Stoizismus Ben Siras bietet also vielleicht Anlass dazu, erneut darüber nachzudenken, wie und wo genau jüdische und griechische Traditionen einander begegneten. In diesen Fragen Klarheit zu erlangen, wäre vielleicht eine lohnende Aufgabe für ein interdisziplinär arbeitendes Forschungsprojekt, das sich vergleichend mit hellenistischer Akkulturation befasst.

¹⁰¹ Man kann zwar auch über Florilegien und Anthologien als Vermittlungsmedien nachdenken (siehe z.B. PERDUE 2008, 269–270 u.ö.), doch setzen die ja gerade bereits eine hellenisierte Gruppe von Autoren und Lesern voraus.

¹⁰² Siehe zu Aristobulos MÜLKE 2018, Index S. 601 s.v. Stoa.

Die Ethik des Buches Jesus Sirach

Oda Wischmeyer

1. Vorüberlegungen zum Begriff *Ethik*¹

Jesus Ben Sira hat kein Ethiklehrbuch geschrieben, sondern seine Lehrvorträge über die Weisheit zusammengestellt. Eine Darstellung der Ethik des Sirachbuches verfremdet daher in gewisser Weise die Intention des Buches, wenn sie einen Fokus der Lektüre wählt, der sich von dem des Autors und seines Übersetzers, des Enkels Ben Siras, unterscheidet und eine Fragestellung aus der griechischen Philosophie an eine Weisheitsschrift Israels heranträgt, die auch Themen behandelt, die in der griechischen Philosophie als ethische Fragen verhandelt werden.² Allerdings kann eine solche von außen kommende Fragestellung im Vergleich besonders erhellend wirken. Ich beschäftige mich daher eingangs kurz mit der Fragestellung: Was meint und wie beschreibt man Jesus Sirachs „Ethik“?³

Albrecht Dihle hat in seiner grundlegenden Einführung in die antike Ethik die „hellenist(isch)-röm(ische) E(thik) philosophischer Prägung“ als „den unablässig erneuerten Versuch“ bezeichnet, „die Probleme menschlichen Lebens u(nd) Zusammenlebens mit rationalen Mitteln zu lösen“.⁴ Er fährt fort: „In der Philosophie Platons u(nd) des Aristoteles gewann das sokratische Suchen den Charakter einer streng methodischen Wissenschaft. ... [Dabei] blieb doch in der gesamten hellenist(ischen) Epoche die rationale Erkenntnis menschlichen Wesens u(nd) menschlicher Umwelt das Fundament aller Bemühungen um eine sittliche Gestaltung des Lebens. Die großen hellen(istischen) Systeme, de-

¹ Übersetzungen derjenigen Texte, die nur in G überliefert sind ab Kapitel 19, folgen: BECKER/FABRY/REITEMEYER 2010. Texte aus den Kapiteln 1–18 werden nur auf Griechisch zitiert.

² Vgl. die kritischen Überlegungen von J.N. GREY, „Key Approaches to New Testament Ethics: A Response from an Old Testament Scholar's Perspective“, in: RABENS/GREY/KAMMELL KOVALISHYN 2021, 347–366.

³ Analoge Fragen stellen sich evidenterweise für das Alte Testament: vgl. grundlegend E. OTTO, *Theologische Ethik des Alten Testaments* (Stuttgart 1994). Weiter: J. BARTON, *Ethics in Ancient Israel* (Oxford 2014); R. KESSLER, *Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments* (Gütersloh 2017).

⁴ DIHLE 1966, 647.

ren Entwicklung u(nd) wechselseitige Beeinflussung das ethische Denken der hellen(istisch)-röm(ischen) Welt bestimmt, wollen daher ausnahmslos sowohl praktische Lebenskunst als auch Wissenschaft sein, u(nd) selbst die moralische Paränese der rhetorisch geschulten Erzieher u(nd) der gegenüber der Theorie gleichgültigen bzw. feindlichen Philosophen ... wendet sich an die rationale Einsicht ihrer Hörer.“⁵

Ben Sira berührt in seinen Lehrvorträgen über die Weisheit eine große Zahl von Themen, die dem Bereich des höchsten Gutes, der Güterabwägung, des Verhaltens und Handelns und der Charakterbildung – in der Diktion Dihles der sittlichen Gestaltung des Lebens – zuzuordnen sind und damit in das Feld der Ethik im Sinne der griechischen Philosophie gehören. Allerdings gründet Ben Sira seine ethischen Ausführungen weniger auf die *ratio* als auf das Gesetz einerseits und die ständige Beobachtung und daraus resultierende Lebenserfahrung andererseits. Es geht primär um „Lebenskunde“, wie Walther Zimmerli formuliert hat,⁶ und um Ratschläge für ein erfolgreiches und glückliches Leben.⁷ Dabei stößt Sirach mehrfach zu theologischen Grundsatzreflexionen und -urteilen vor, die auch ethische Konsequenzen im Sinne griechischer Ethikkonzepte haben, ohne diese aber systematisch auszuarbeiten. So gilt es also zu differenzieren und den Unterschied zwischen Ethik und Ethos zu berücksichtigen, den der Neutestamentler Friedrich-Wilhelm Horn für die neutestamentlichen Texte folgendermaßen beschreibt: „Ethik ist eine theoretische Reflexion über ein gefordertes menschliches Verhalten und sie legt dessen Begründung, Inhalt und Zielsetzung dar ... Die Darlegung einer Ethik des Neuen Testaments ist in jedem Fall eine konstruktive Aufgabe der Exegese. Demgegenüber beschreibt Ethos das faktische, oft unreflektierte, übliche Verhalten in den neutestamentlichen Schriften.“⁸

Eine entsprechende Differenzierung soll im vorliegenden Beitrag auf das Sirachbuch angewendet werden. Eine Ethik oder *ethical or moral theory* des Buches bleibt auch hier am Ende „eine konstruktive Aufgabe der Exegese“, wie Horn formuliert – oder anders gesagt: eine von der Exegese an die Texte herangetragene Ordnungs- und Interpretationsaufgabe, die die Fragestellung und das Grundvokabular griechischer

⁵ DIHLE 1966, 648.

⁶ W. ZIMMERLI, „Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie“, in: ders., *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*. TB 19 (München 1963) [300–315] 309.

⁷ Vgl. SCHMIDT 2019, 216–219.

⁸ F. W. HORN, „Ethik (NT)“, in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/47913/> (letzter Zugriff: 27.07.2020) (2011) 2. (Lit.). – Ich beschränke mich im Folgenden auf Ethik und Ethos. Das Adjektiv „ethisch“ verwende ich für beide Aspekte. KAISER 1985, 110–121, verwendete den inzwischen veralteten deutschen Begriff „Sittlichkeit“, der den Vorzug hat, Sitte und Ethos zu verbinden.

Philosophie auf die weisheitlichen Texte Israels anwendet. Ethos oder Moral oder *moral advice*, ihre eigenen Themen und ihr eigenes Vokabular lassen sich dagegen vielen Texten direkt entnehmen, auch wenn die Intention des Buches primär im pädagogischen Bereich liegt, wie Sirachs Enkel in seinem Prolog zur griechischen Übersetzung schreibt (Prol. 12–14). Sein Großvater habe sich vorgenommen,

auch selbst etwas zu verfassen von dem, das zu Bildung
und Weisheit gehört,
damit die Wissensliebhaber und, wer Träger dieser Dinge geworden ist,
noch viel mehr beitragen durch das Leben im Gesetz.

Der Schwerpunkt liegt also nach dem Verständnis des Enkels auf der Erziehung. Zugleich besteht ein deutlicher Zusammenhang zwischen Pädagogik und Ethos, denn der Lehrer Jesus Ben Sira will in seinem Lehrhaus die Jünglinge Jerusalems nicht nur zu klugem Verhalten in allen Lebenssituationen erziehen, sondern hat die Bildung ihrer Person, d.h. ihres Charakters (ἦθος) im weitesten Sinn im Blick und bindet diese Bildung an die Lebensführung (βίωσις) gemäß dem Gesetz. Der Enkel beschreibt die Intention seiner Übersetzung mit demselben Vokabular, das er für seinen Großvater benutzt (Prol. 30–36):

... nahm ich mir als das Notwendigste vor, auch selbst einen gewissen Eifer
dazu zu bringen und Arbeitslust dabei, dieses Buch hier zu übersetzen,
wobei ich viele durchwachte Nächte und Wissenschaft daransetzte,
im langen Laufe der Zeit,
das zu Ende geführte Büchlein herauszugeben,
gerade auch für diejenigen, die in meiner Nachbarschaft sich dem Wissen widmen
wollen,
und ihren Charakter (τὰ ἦθη) darauf vorbereiten,
im Gesetz ihr Leben zu führen (ἐννόμως βιοτεύειν).

Die Frage nach der Ethik des Sirachbuches hat es also mit dem Dreiklang von Weisheit, Pädagogik und Ethos zu tun. Damit befindet sich Ben Sira in größerer sachlicher Nähe zu den Grundlagen der griechischen Ethik, als gemeinhin deutlich wird. Es handelt sich dabei nicht um die bewusste Übernahme bestimmter griechischer philosophischer Vorstellungen zum richtigen Leben oder zu einzelnen ethischen Themen, Motiven und Begriffen,⁹ sondern um vergleichbare Ziele unterschiedlicher Konzepte. Weisheit und Ethik sind Konzepte unterschiedlicher altorientalischer und mediterraner antiker Kulturen mit je eigener Geschichte und Intention, die gleichwohl eine deutliche sachliche Schnittmenge aufweisen, die auf ähnliche soziale und kulturelle Determinanten antiker Erziehung und Bildung in Israel und in der grie-

⁹ Dieses Thema wird hier nicht verfolgt. Vgl. dazu den Beitrag von MARKUS ASPER im vorliegenden Band (z.B. zum Thema des Weisen) (S. 331–333).

chischen Welt und auf den Austausch zwischen diesen Welten zurückzuführen ist.¹⁰

In seinem Artikel *Ancient Ethical Theory* in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* weist Richard Parry auf die Bedeutung der praktischen Weisheit für die Ethik des Aristoteles hin: „The moral theory of Aristotle, like that of Plato, focuses on virtue, recommending the virtuous way of life by its relation to happiness. His most important ethical work, *Nicomachean Ethics*, devotes the first book to a preliminary account of happiness, which is then completed in the last chapters of the final book, Book X. This account ties happiness to excellent activity of the soul. In subsequent books, excellent activity of the soul is tied to the moral virtues and to the virtue of ‚practical wisdom‘ — excellence in thinking and deciding about how to behave. This approach to moral theory depends on a moral psychology that shares a number of affinities with Plato’s.“¹¹

Aristoteles stellt am Ende des 1. Buches der Nikomachischen Ethik einen Zusammenhang zwischen ethischen Werten und Verstandeswerten her, indem er einerseits zwischen (dianoetischen) Vorzügen des Verstandes und (ethischen) Vorzügen des Charakters unterscheidet, andererseits auch dem Weisen eine Haltung zuordnet:

Wir sprechen nämlich teils von Vorzügen des Verstandes, teils von Vorzügen des Charakters. Die Weisheit (des Philosophen), Intelligenz und sittliche Einsicht sind Verstandesvorzüge, Großzügigkeit und Besonnenheit sind Charakterwerte. Wenn wir nämlich den Charakter des Menschen bezeichnen, so sagen wir nicht, er ist weise oder intelligent, sondern,

¹⁰ Hier können weder die Nähe der alten griechischen Weisheit (die sieben Weisen) zur altorientalischen Weisheit noch die Entwicklung der beiden unterschiedlichen Konzepte der griechischen Philosophie und der Weisheit Israels und ihre Annäherung in hellenistisch-römischer Zeit (Sapientia Salomonis, Philon) diskutiert werden. Dazu J.G. GAMMIE/L.G. PERDUE (Hg.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East* (Winona Lake 1990); J.A. BLENKINSOPP, *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel* (Louisville 1995); WISCHMEYER 1995, 241–244 („Sirach ist sicher noch nicht von der hellenistischen Philosophie beeinflusst, sondern erfüllt für seine Kultur dieselbe Funktion wie die hellenistischen Philosophen für die ihre. Auch er sucht die Form der Theoriebildung, die in Israel die allein mögliche war, nämlich die gnomische Weisheit, mit der Paränese und Psychagogie zu verbinden und so die Kultur Israels auf eine neue Stufe der theoretischen Verfeinerung und psychologischen Vertiefung zu stellen“, 243–244); KAISER 2005; ANNAS 2008, 11–27; A. WILSON NIGHTINGALE, „Sages, Sophists, and Philosophers: Greek Wisdom Literature“, in: O. TAPLIN, *Literature in the Greek and Roman Worlds: A New Perspective* (Oxford 2009) 156–191; S. WEEKS, *An Introduction to the Study of Wisdom Literature* (London 2010). Vgl. auch die Beiträge in: NAJMAN/REY/TIGCHELAAR 2016, hier besonders die vorsichtige Definition von S. WEEKS, „Is ‚Wisdom Literature‘ a Useful Category?“ [3–23] 23; E. UUSIMÄKI, *Lived Wisdom in Jewish Antiquity: Studies in Exercise and Exemplarity* (London 2021); J.J. COLLINS, „Wisdom as Genre and as Tradition in the Book of Sirach“, in: ADAMS/GOERING/GOFF 2021, 15–32.

¹¹ Zum Zusammenhang von Ethik und Psychologie bei Aristoteles vgl. O. WISCHMEYER, „Emotionen als formative Elemente neutestamentlicher Ethik am Beispiel des Paulus“, *JEAC* 2 (2020/2).

er ist von vornehm-ruhigem Wesen oder besonnen. Allerdings loben wir auch den Weisen wegen seiner (geistigen) Haltung. Haltungen aber, die uns zu Lob veranlassen, nennen wir Wesensvorzüge. (NE 1103a 4–9).¹²

Jesus Sirach seinerseits legt keinen Wert auf derartige Begriffsbildungen und begriffliche Differenzierung, sondern hat gerade den Zusammenhang zwischen praktischer Weisheit und Ethik zu Beginn seines Werkes betont. So folgt auf das eröffnende spekulative Lehrgedicht über die Herkunft der Weisheit von Gott in 1,1–10 eine Grundlegung der Ethik als *Gottesfurcht* (*φόβος κυρίου*) in 1,11–18:¹³

- (11) *Φόβος κυρίου δόξα καὶ καύχημα*
καὶ εὐφροσύνη καὶ στέφανος ἀγαλλιάματος.
- (12) *φόβος κυρίου* τέρψει καρδίαν
καὶ δώσει εὐφροσύνην καὶ χαρὰν καὶ μακροήμερευσιν.
- (13) *τῷ φοβουμένῳ τὸν κύριον* εὖ ἔσται ἐπ' ἐσχάτων,
καὶ ἐν ἡμέρᾳ τελευτῆς αὐτοῦ εὐλογηθήσεται.
- (14) *Ἀρχὴ σοφίας φοβεῖσθαι τὸν κύριον,*
καὶ μετὰ πιστῶν ἐν μήτρᾳ συνεκτίσθη αὐτοῖς.
- (15) μετὰ ἀνθρώπων θεμέλιον αἰῶνος ἐνόσσευσεν
καὶ μετὰ τοῦ σπέρματος αὐτῶν ἐμπιστευθήσεται.
- (16) πλησμονὴ σοφίας *φοβεῖσθαι τὸν κύριον*
καὶ μεθύσκει αὐτοὺς ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῆς
- (17) πάντα τὸν οἶκον αὐτῶν ἐμπλήσει ἐπιθυμημάτων
καὶ τὰ ἀποδοχεῖα ἀπὸ τῶν γεννημάτων αὐτῆς.
- (18) στέφανος σοφίας *φόβος κυρίου*
ἀναθάλλων εἰρήνην καὶ ὑγίειαν ἰάσεως.¹⁴

Die Gottesfurcht verknüpft Sirach in 1,19–21 nochmals mit der Weisheit und schafft damit eine theoretische Grundlage seines Buches. Übergangslos fährt er in 1,22–30 mit praktischen ethischen Ratschlägen zu Zorn, Langmut, Heuchelei und Warnung vor Hybris fort, um diese Ratschläge sogleich wieder in den allgemeinen Zusammenhang mit Weisheit und Gottesfurcht zu stellen. Ethische Grundhaltungen und praktisches Verhalten greifen ineinander. In 1,26 fügt Sirach dann den Hinweis auf die Gebote hinzu:

Wenn du Weisheit willst, beobachte die Gebote,
und der Herr wird sie dir reichlich geben.

In Kapitel 1 wird exemplarisch deutlich, dass Ben Sira anders als Aristoteles nicht an Begriffen und Taxonomien interessiert ist, sondern dass er hier wie überall durchaus programmatisch Grundbegriffe und Inten-

¹² Übersetzung: F. DIRLMEIER. *Aristoteles, Nikomachische Ethik*. RUB 8586 (Stuttgart 2010) 32–33. Aristoteles ordnet hier die Weisheit dem Bereich des Intellekts zu. E. Uusimäki betont in ihrem kurzen historischen Überblick über den Weisen in der griechischen Kultur auch die ethischen Aspekte dieser Gestalt: E. UUSIMÄKI, „The Rise of the Sage in Jewish and Greek Antiquity“, *JSJ* 49 (2017) 1–29.

¹³ Dazu siehe auch unten.

¹⁴ Übersetzung S. 279–281.

tionen der Religion Israels (Furcht des Herrn, Gebote), der Weisheitsliteratur (Weisheit, Erziehung) und der Ethik (gutes Leben, Freude) unter der leitenden Perspektive der Erziehung miteinander verbindet. Damit stellt er seine Lehre in ein traditionelles Koordinatensystem, in dessen Rahmen er seine eigene ethische und weisheitliche Ermahnung und Reflexion einzeichnen kann. Dabei greift er auf die Ältere Weisheit zurück. Bereits Spr 1,2–3. verbinden programmatisch „Weisheit und Erziehung“ mit „Gerechtigkeit, Recht und Redlichkeit“, Grundbegriffen der Ethik Israels.

Richard Parrys einführende Beobachtungen zur antiken Ethik werfen zugleich Licht auf einen weiteren wichtigen Grundzug, der die Konzepte von Weisheit und Ethik bei Sirach verbindet:

Ancient moral theory tries to provide a reflective account of an essential human activity so one can grasp what is of fundamental importance in pursuing it. In their moral theories, the ancient philosophers depended on several important notions. These include virtue and the virtues, happiness (*eudaimonia*), and the soul.

These reflections on virtue can provide an occasion for contrasting ancient moral theory and modern. One way to put the contrast is to say that ancient moral theory is *agent-centered* while modern moral theory is *action-centered*.

By contrast, ancient moral theory explains morality in terms that focus on the moral agent. These thinkers are interested in what constitutes, e.g., a just person. They are concerned about the state of mind and character, the set of values, the attitudes to oneself and to others, and the conception of one's own place in the common life of a community that belong to just persons simply insofar as they are just.¹⁵

Parrys Beschreibung lässt sich in wichtigen Punkten auf die Ethik des Buches Sirach anwenden und hilft, Sirachs Ethik im Kontext wie im Kontrast mit der griechischen Ethik zu verstehen. Erstens: auch Sirachs Ethik ist *agent-centered* und will das Profil der gerechten Person (*just person*) herausarbeiten. Albrecht Dihle spricht von Individualismus: „Alle hellenist(ische) E(thik) ist im Kern streng individualistisch u(nd) lehrt die Autonomie¹⁶ u(nd) Autarkie¹⁷ des Einzelnen“.¹⁸ Zweitens: Diese Konzeption von Ethik enthält von vornherein eine pädagogische Komponente. Sirach erzieht seine Schüler zu eben jener Reflexion über ihren Charakter, über die richtigen Werte und über ihre Stellung im Gemeinwesen, die Parry in der griechischen Ethik findet. Zugleich wird hier

¹⁵ Parry bezieht sich dabei auf: „Socrates as presented in certain dialogues of Plato; Plato in the *Republic*; Aristotle; the Cynics; Cyrenaic hedonism; Epicurus; the Stoics; and Pyrrhonian skepticism.“ R. PARRY, „Ancient Ethical Theory“, in: E.N. ZALTA (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/ethics-ancient/>.

¹⁶ Autonomie bei Sirach: 33,20–24.

¹⁷ αὐτάρκεια nicht bei Sirach, aber in PsSal 5,16 (hap. leg. in der Septuaginta): Μακάριος οὐ μνημονεύει ὁ θεὸς ἐν συμμετρίᾳ αὐτάρκειας· ἐὰν ὑπερπλεονάσῃ ὁ ἄνθρωπος, ἐξ-αμαρτάνει. Adjektiv Sir 5,1; 11,24; 31,28.

¹⁸ DIHLE 1966, 652.

aber drittens auch ein unterschiedliches Grundinteresse der Konzepte von Ethik und Weisheit deutlich: Die griechische Philosophie arbeitet seit Sokrates trotz aller Praxisbezogenheit und dem starken pädagogischen Interesse – beides zeichnet gerade die sokratischen Dialoge aus –, an der ethischen Theorie und einer angemessenen Begrifflichkeit, während die ältere und jüngere Weisheit Israels pädagogisch fokussiert ist und von Beispielen und Erfahrungswerten ausgeht und häufig aspekthaft-situativ im Sinne der Kasualethik und der praktischen Empfehlung bleibt. Ziel ist die Bewältigung des vielfältigen Alltagslebens und seiner Situationen auf der Basis der vorgegebenen religiösen Ideen und Normen Israels. Die grundsätzlich sammelnde und integrative Funktion weisheitlicher Literatur in Israel wird besonders deutlich, wenn man die Rezeption der Älteren Weisheit und ihrer ethischen Grundlinien (Sprüche Salomos) in der jüngeren Weisheit (Jesus Sirach und Sapientia Salomonis) berücksichtigt.¹⁹ Der Siracide wird nicht von der Intention eines Erkenntnisfortschritts in Auseinandersetzung mit der Älteren Weisheit geleitet, sondern von der Notwendigkeit praktischer Erziehung und den Herausforderungen des Alltags in seiner Zeit. So ist es, um nochmals auf Horn zu verweisen, die Aufgabe der Interpretin, ein Konzept von Ethik im Sirachbuch zu finden, ohne Sirachs Absichten zu verzeichnen. Allerdings lässt sich doch im gesamten Sirachbuch eine gewisse Tendenz zu theologisch-systematischem Denken feststellen, das über die Fragen der Älteren Weisheit hinausführt und in der Sapientia Salomonis fortgeführt wird. Ich werde beide Aspekte der Sirachschrift berücksichtigen und zunächst aus den Texten ein kurzes Inventar der ethischen Themen und Weisungen des Siraciden erstellen, das dann in einem weiteren Schritt als Basis der Konstruktion einer Ethik des Sirachbuches dienen wird.

2. Inventar²⁰

Das Feld der ethischen Weisungen Sirachs lässt sich unter verschiedenen Aspekten erschließen, die hier zunächst aufgezählt seien: Personengruppen (2.1), menschliche Typen und Charaktere (2.2), mensch-

¹⁹ Hier geht es nicht um die kontroverse Frage der Entstehungszeit der einzelnen Teilsammlungen und der Endgestalt der Sprüche, sondern um die Kontinuität und den Sammlungscharakter der Weisheitsschriften Israels, die unter der ideellen Verfasserschaft Salomos standen. Vgl. auch Ps-Phokylides. Diese Sammlung entfernt sich aber von der ideellen Verfasserschaft Salomos und sucht stattdessen den Anschluss an die griechische Weisheit.

²⁰ Zum Vergleich führe ich hier diejenigen Themen aus Plutarchs *Moralia* an, die sich ähnlich auch bei Sirach finden. Die Nummern beziehen sich auf die Nummerierung der Traktate in: C. WEISE/M. VOGEL (Hg.), *Plutarch, Moralia Band 1* (Wiesbaden 2012), dort

liche Haltungen und Verhaltens- und Handlungsweisen bzw. Tätigkeiten (2.3), Situationen und Fallbeispiele (2.4), Werte und Normen (2.5). Schon hier sei gesagt, dass alle diese Aspekte zusammenhängen und Sirach selbst wenig an trennscharfen Unterscheidungen liegt.

2.1 Personengruppen

Die erste Personengruppe stellen die Eltern dar, wobei jeweils Vater und Mutter genannt werden.²¹ Benachbart ist das Thema der Kinder.²² Dabei unterscheidet sich die Weisung für den Umgang mit den Söhnen²³ sehr vom Umgang mit den Töchtern.²⁴ Frauen,²⁵ Freunde²⁶ und Ratgeber²⁷ werden thematisiert, Feinde,²⁸ Fremde,²⁹ Sklaven.³⁰ Diese Personengruppen werden ausnahmslos aus der Perspektive des Hausvaters und der Familie gesehen.³¹ Der Hausherr mit seinem Verhalten gegenüber diesen Personengruppen ist der Fluchtpunkt – wir treffen hier auf die sowohl patriarchale als auch individuelle Sozialperspektive in pädagogischer Abzweckung.³² Um den Hausvater sind die genannten Personengruppen angeordnet. Am Rande dieses Kreises sind verschiedene Personengruppen positioniert, die für den *pater familias* wichtig sind und mit denen er ethisch richtig umgehen soll, obgleich sie nicht zu seinem direkten Einflussbereich gehören: einerseits Bedürftige wie die Fremden,³³ die Armen,³⁴ die Trauernden,³⁵ die Kranken³⁶ und die Toten, und sozial niedriger Gestellte wie die Bauern und

die bibliographischen Angaben zu Ausgaben, Übersetzungen und Literatur. 1. Kindererziehung, 4. Unterscheidung von Schmeichler und Freund, 6. Feinde, 7. Freunde, 9. Tugend und Laster, 11. Gesundheit, 12. Ehevorschriften, 20. Von den Tugenden der Frauen, 33. Über die Bezähmung des Zorns, 34. Über die Gemütsruhe, 35. Über die Bruderliebe, 36. Über die Liebe zu den Kindern, 39. Über die Geschwätzigkeit, 40. Von der Neugierde, 41. Von der Liebe zum Reichtum, 42. Von der falschen Scham, 43. Über Neid und Hass. (Die Rechtschreibung der Überschriften bei Weise/Vogel, die der Übersetzung von Christian Nathanael v. Osiander und Gustav Schwab folgt, wurde modernisiert).

²¹ Sir 3,1–16; 7,27–28.

²² Sir 16,1–4; 22,3–5.

²³ Sir 30,1–13.

²⁴ Sir 42,9–11.

²⁵ Sir 9,1–9; 25,13–26; 26,1–27; 42,11–14.

²⁶ Sir 6,5–17; 22,19–26; 37,1–6.

²⁷ Sir 37,7–26.

²⁸ Sir 12,8–18.

²⁹ Sir 11,29–34; 29,21–27.

³⁰ Sir 33,25–33.

³¹ WISCHMEYER 1995, 26–36.

³² Sir 7,18–26; 33,20–33.

³³ Sir 11,29–34; 29,21–28.

³⁴ Sir 4,1–10.

³⁵ Sir 38,16–23.

³⁶ Sir 38,9–15.

Handwerker,³⁷ andererseits Einflussreiche, die unabhängig neben dem Hausvater stehen wie der Kaufmann³⁸ und der Arzt,³⁹ der Freund und der Ratgeber,⁴⁰ drittens solche, die dem Hausvater vom Sozialstatus her übergeordnet sind wie der Weise⁴¹ und der Priester⁴² und Personen, die ihm gefährlich werden können und über ihm stehen wie der Richter,⁴³ der Reiche und der Herrscher.⁴⁴ Dabei wird ein Grundzug der Ethik Sirachs deutlich: Es geht stets um das angemessene Verhalten des Hausvaters bzw. des Lernenden, der einmal Hausvater sein wird, zu einer bestimmten Personengruppe, also um Charakter- und Haltungsbildung des Einzelnen in seinem sozialen Umfeld. So geht es beispielsweise nicht primär um *caritas* als solche,⁴⁵ sondern um das caritative Verhalten des Hausvaters, der auf Bedürftige trifft, auf Arme, auf Hungrige, auf Traurige, auf Bittende, auf Waisen, ihnen seelisch und materiell beisteht und daher sein wird „wie der Sohn des Höchsten“ (4,10).⁴⁶ Der Akzent liegt auf diesem letzten Satz. Die Jünglinge Jerusalems sollen zu Hausvätern erzogen werden, die sich in allen Sozialfeldern richtig verhalten. Sirach vertritt keineswegs die materiellen und sozialen Interessen der Armen und Bedürftigen, obgleich er ihre Situation genau erfasst und mit großer Empathie beschreibt (34,18–22), sondern er nimmt sie als Personenkreise in den Blick, denen gegenüber sich seine Zöglinge „gut“ verhalten sollen. Gutes Verhalten des Hausvaters beinhaltet Empathie und Mitleid, *caritas* und Almosen. Dabei greifen von vornherein ethische, pädagogische und psychagogische Belehrung ineinander, denn innerliche psychische Disposition, kluges Verhalten und ethisches Handeln bilden für Sirach eine Einheit. Typische Texte sind 4,20–31; 6,1–4; 7,7–17; 9,10–16. Das Verhalten, das Sirach empfiehlt, ist einerseits eng auf den jeweiligen Personenkreis und die entsprechenden Begegnungssituationen bezogen. Gemeinsam sind andererseits die übergeordneten, nicht-situativen Verhaltensformen von Respekt, Vorsicht und allgemein maßvollem Verhalten, das die eigene Person nicht gefährdet. Diese bleibt stets im Fokus des Siraciden: Auch die Ehefrau, die Söhne und Töchter werden nur von ihrem Verhältnis

³⁷ Berufskatalog Sir 38,24–34.

³⁸ Sir 26,29–27,3.

³⁹ Sir 38,1–15. Dazu SCHMIDT 2019, 320–324.

⁴⁰ Freund: s.o. Ratgeber: Sir 37,7–15.

⁴¹ Sir 20,27–31; 21,11–28. Die Schüler (und späteren Hausväter) lernen zwar bei Ben Sira Weisheit, sie selbst aber werden nicht unbedingt „Weise“.

⁴² Sir 7,29–31.

⁴³ Sir 8,14–15; 38,33.

⁴⁴ Sir 9,17–10,5.

⁴⁵ Vgl. dazu WITTE 2015, 225–243.

⁴⁶ Sir 3,30–4,10.

zum Hausvater her erfasst, als nützlich, angenehm, Gegenstand des Stolzes und der Hilfe – oder als gefährlich und belastend.

2.2 Typologisierung

Um das unübersichtliche Feld der hier genannten unterschiedlichen sozialen Gruppierungen und Beziehungen zu ordnen und angemessene ethische Verhaltensformen zu lehren, greift Sirach oft zu gruppenspezifischen generalisierenden Typologisierungen, zu charakterlichen Stereotypen und zur Darstellung stereotyper Verhaltensformen, die aus der Älteren Weisheit ebenso bekannt sind wie aus der griechischen Ethik.⁴⁷ Häufig konstruiert er Gegensatzpaare: Freund – Feind,⁴⁸ gute Frau – böse Frau,⁴⁹ Weiser – Narr,⁵⁰ Reicher – Armer,⁵¹ Fleißiger – Fauler, Frommer – Gottloser,⁵² Handwerker – Weiser.⁵³ Dabei bleibt Sirach nicht bei der pädagogisch begründeten typisierenden Vereinfachung stehen. In 33,14.15 hat er dies moralische Gegensatzprinzip von Schlecht und Gut in eine schöpfungstheologische Maxime gebracht:

[Gegenüber dem Bösen steht das] Gute,
und gegenüber dem Leben der Tod.
Gegenüber dem guten Mann steht der Frevler
und gegenüber dem Licht die Fin[sternis].
Schau auf alle Werke Gottes: Sie alle sind jeweils zwei,
eines dem [anderen] entsprechend.

Der Enkel übersetzt:

καὶ οὕτως ἐμβλεψον εἰς πάντα τὰ ἔργα τοῦ ὑψίστου,
δύο δύο, ἐν κατέναντι τοῦ ἐνός.

Und so schau auf alle Werke des Höchsten,
zwei und zwei (paarweise), eines gegenüber dem andern.

In 42,24–25 wiederholt Sirach diese Erklärung der Paarheit der Werke Gottes und verbindet sie mit dem Gedanken des Nutzes:

⁴⁷ Vgl. auch den Schüler und Nachfolger des Aristoteles, Theophrast, und seine „Charaktere“. P. STEINMETZ, *Theophrast, Charaktere, Bd. 1: Textgeschichte und Text* (München 1960); *Bd. 2: Übersetzung und Kommentar*, (München 1962). Die dreißig porträtierten Charaktere sind Ergebnis der sozialen und psychologischen Beobachtung Theophrasts sowie seiner Verknüpfung der Erfahrungswelt mit der Ethik und Psychologie seines Lehrers. Am Anfang jeder der typologisierenden Skizzen steht eine Definition.

⁴⁸ Sir 12,8–18.

⁴⁹ Sir 9,1–9; 25,13–26,27. Die sog. Misogynie des Siraciden hat hier ihre Wurzel. Dazu WISCHMEYER 1995, 29–30 Anm. 29; CALDUCH-BENAGES 2021, 108–123.

⁵⁰ Sir 21,11–28.

⁵¹ Sir 13,1–23.

⁵² Sir 12,1–7.

⁵³ Sir 38,24–39,11.

Sie alle unterscheiden sich, dieses von jenem,
und er hat von ihnen keines um[sonst] gemacht.⁵⁴
Eines ums andere: sein Nutzen wechselt sich ab.
Und wer könnte sich sa[tt] s[e]h[e]n an ihrer [Herrlichkeit].

Der Enkel übersetzt:

πάντα δισσά, ἐν κατέναντι τοῦ ἐνός,
καὶ οὐκ ἐποίησεν οὐδὲν ἑλλείπον.

Alles ist doppelt, das eine gegenüber dem andern,
und nichts hat er geschaffen, was nicht gelungen ist.

Zugleich steckt ebenso viel Beobachtung wie Reflexion in seinen Typisierungen. So baut er auf Detailbeobachtungen zum Listigen und Boshaften in 19,25–28 eine allgemeine Theorie der Typisierung auf (19,29. 30 [G]):

Am Aussehen wird ein Mann erkannt werden,
und in der persönlichen Begegnung wird der Rechtdenkende erkannt werden;
die Kleidung eines Mannes und das Lachen der Zähne
und der Gang des Menschen, das sagt (alles) über ihn aus.

Sirach schildert gern bestimmte Charaktere von ihrem Verhalten her, um seinen Schülern zu ethischer Urteilsbildung zu verhelfen (13,3–8). Am Thema Reichtum in Kap. 13 lässt sich exemplarisch zeigen, wie Sirach ethische Themen behandelt. Er zeichnet in einem ersten Durchgang die antithetischen Typen des Reichen und des Armen (13,3.21–23). Er schildert beide Gruppen in typischen Situationen, vor allem aber entwirft er eine beschreibende Psychologie: Wie verhält sich der Reiche dem „Normalbürger“ gegenüber (13,3–8), und wie reagiert sein Umfeld auf ihn und den Armen (13,21–23)? In 13,15–20 vertieft er zweitens seine Beobachtungen durch eine theoretische Überlegung, die aus der Erfahrungsweisheit stammt: Wie alle Lebewesen sich zu ihrer Art halten, tun es auch die Menschen. Reiche und Arme haben nichts gemeinsam. Erst in einem dritten Abschnitt (13,24–14,19) kommt er zu einem im engeren Sinn ethischen Urteil: „Gut ist der Reichtum, bei dem keine Sünde ist“ (13,24). Dies Urteil wird wieder mit den Mitteln der Typisierung (der Geizige, der Habgierige, der Neider) und mit Hinweisen auf sehr konkrete Verhaltensformen unterstützt (14,8). Der vierte Abschnitt bringt dann das entscheidende Argument: den Tod bzw. die Endlichkeit des Lebens. Sirach ruft im Angesicht der Vergänglichkeit dazu auf, dem Anderen zu geben (dem Freund wie dem Armen 14,13) und selbst gut und froh zu leben. In 31,8–11 entwirft Sirach dann das Bild des guten Reichen, der gesetzeskonform lebt und nicht sündigt, obgleich er als Reicher die Gelegenheit gehabt hätte. Hier wie anderswo ist Sirach

⁵⁴ Vgl. die Anm. im hebräischen Text.

weit entfernt von dem prophetischen Eifer gegen den Reichtum, wie ihn z. B. Jakobus in seiner Bußpredigt gegen die Reichen zeigt.⁵⁵

2.3 Haltungen und Verhaltens- und Handlungsformen

Über das bereits Gesagte hinaus ist Sirach an der Formung von Haltungen und Verhaltensformen interessiert. Er versteht die Felder von intellektuellen, psychologischen, ethischen und praktischen Haltungen, die auch zu Handlungsformen führen können, letztlich als eine Einheit. Zentrale Leitfigur ist die Charakterbildung des Einzelnen, die ihm in jeder Situation angemessenes Verhalten und Handeln ermöglicht. Die Haltungen lassen sich zum Teil als Tugenden,⁵⁶ d. h. als „gute“ Verhaltensformen beschreiben, zum Teil sind es konstruktive oder destruktive Emotionen,⁵⁷ zum Teil soziale Verhaltensweisen und Tätigkeiten. Mehrfach verwendet Sirach wieder das antithetische Doppelpaar zur Konturierung der Haltungen, so bei Demut⁵⁸ und Hochmut,⁵⁹ Selbstbeherrschung⁶⁰ und Unzucht,⁶¹ verantwortlicher Rede⁶² und böser Rede.⁶³ Sirach warnt vor trügerischer Sicherheit,⁶⁴ vor Ehrgeiz,⁶⁵ vor falschem Richten,⁶⁶ vor Lüge, Verleumdung,⁶⁷ Sünde,⁶⁸ Rachsucht und Streit,⁶⁹ aber auch vor dem Betteln.⁷⁰ Er fordert positiv auf zu Maßhalten,⁷¹ Freundlichkeit und Frohsinn,⁷² Scham,⁷³ Klugheit,⁷⁴ weiter zu caritativem Handeln und allgemeiner Wohltätigkeit.⁷⁵

Sirach benennt besondere Handlungsfelder, die der spätere Hausvater richtig beherrschen soll. Neben der Familie ist das Hauswesen selbst von entscheidender Bedeutung. 7,18–26 und 33,20–33 sind hier beson-

⁵⁵ Jak 5,1–6.

⁵⁶ ἀρετή fehlt in Sir (öfter in den Makkabäerbüchern, besonders in 4 Makk).

⁵⁷ Zur ethischen Relevanz der Emotionen ausführlich WISCHMEYER 2020, 24–39.

⁵⁸ Sir 3,17–4,10.

⁵⁹ Sir 7,7–17; 10,6–11,6.

⁶⁰ Sir 18,18–19,3.

⁶¹ Sir 23,16–28.

⁶² Sir 23,7–15.

⁶³ Sir 19,4–19.

⁶⁴ Sir 5,1–8.

⁶⁵ Sir 7,4–6.

⁶⁶ Sir 11,7–9.

⁶⁷ Sir 28,13–16.

⁶⁸ Sir 21,1–10.

⁶⁹ Kap. 28.

⁷⁰ Sir 40,28–30.

⁷¹ Sir 31,12–31.

⁷² Sir 18,15–17; 30,21–25.

⁷³ Sir 41,14–42,14.

⁷⁴ Sir 10,19–11,6.

⁷⁵ Sir 3,30; 12,1–7.

ders aufschlussreich. Sirach rät zur Kontrolle (ἐξουσία 33,20) über alle Mitglieder des Hausstandes. Die Mitglieder des Haushaltes sollen mit Strenge und Vernunft behandelt werden, vor allem aber soll der Hausvater vorsichtig sein, um nicht die Kontrolle zu verlieren (33,20):

Sohn und Frau, Freund und Gefährten,
lass nicht über dein Leben herrschen!

Der Enkel übersetzt:

Υἱὸς καὶ γυναῖκα, ἀδελφῶ καὶ φίλῳ
μὴ δῶς ἐξουσίαν ἐπὶ σέ ἐν ζωῇ σου.

Einem Sohn und einer Frau, einem Bruder und einem Freund
Sollst du nicht Macht geben über dich in deinem Leben.

Wichtige gesellschaftliche Handlungsfelder⁷⁶ liegen außerhalb des eigenen Einflussbereiches des Hausvaters und benötigen daher besondere Vorsicht und Sorgfalt. Handel⁷⁷ und Umgang mit Geld ist ein eigenes Handlungsfeld: Es geht um die Themen von Darlehen, Leihen und Bürgschaften.⁷⁸ Gerade bei diesen sehr praktischen Fragen steht weder eine Sozialethik mit dem Ziel der nachhaltigen Unterstützung von Menschen in finanziellen Schwierigkeiten noch aber eine Geldethik im Fokus, sondern die Tugend der Barmherzigkeit (29,1 Ὁ ποιῶν ἔλεος) und der Geduld (29,8 Πλὴν ἐπὶ ταπεινῷ μακροθύμησον) und damit der „agent“ des ethischen Handelns (Parry). Es geht um Erbarmen (29,12 σύγκλεισον ἐλεημοσύνην), nicht um finanziellen Gewinn. Andererseits rät Sirach stets zur Vorsicht (29,20 ἀντιλαβοῦ τοῦ πλησίον κατὰ δύναμιν σου καὶ πρόσχε σεαυτῷ μὴ ἐμπέσης). Es ist deutlich, dass Sirach auch hier von wohlhabenden Hausvätern ausgeht, die mit Maß, Empathie und Vorsicht caritativ tätig sein sollen, ohne sich selbst zu schaden.

Auch religiöse Pflichten sind Teil der ethischen Erziehung: Opfergaben,⁷⁹ Gebet,⁸⁰ Almosen⁸¹ und das Verhalten gegenüber dem Priester.⁸² Der Verzicht auf den Schwur hat für Sirach hohe ethische Priorität.⁸³ Die Septuaginta stellt die Texteinheit gegen das Schwören (23,7–11) in den größeren Zusammenhang der kontrollierten Rede (Untertitel im Text: Παιδεία στόματος), der die Verse 7–15 umfasst.⁸⁴ Das Alter er-

⁷⁶ WISCHMEYER 1995, 49–82.

⁷⁷ Sir 26,29–27,3.

⁷⁸ Sir 29,1–10.

⁷⁹ Sir 14,11; 34,18–35,15.

⁸⁰ Sir 35,16–26. Vgl. dazu URBANZ 2009.

⁸¹ S.o. Sir 3,30: πῦρ φλογιζόμενον ἀποσβέσει ὕδωρ, καὶ ἐλεημοσύνη ἐξιλάζεται ἀμαρτίαν.

⁸² S.o. Sir 7,29–31 und die Beschreibung in Kap. 50.

⁸³ Sir 23,9–11.

⁸⁴ Das Thema ‚Ethik der Rede‘ wird in mehreren neutestamentlichen Schriften auf-

fordert ethisches Verhalten,⁸⁵ aber auch der Reichtum.⁸⁶ Ein besonderes ethisches Regulativ stellt schließlich der Tod dar, der im Sirachbuch überall gegenwärtig ist. Bei den beiden letztgenannten Themen stützt sich Sirach wieder auf das antithetische Ordnungsprinzip: Reichtum versus Armut und Tod versus Leben.

Besondere Handlungsfelder, die in der Forschung gern in die Nähe der hellenistischen Kultur in Jerusalem zu Beginn des 2. Jh.s v. Chr. gestellt werden⁸⁷ und bei denen Sirach ethischen Erziehungsbedarf sieht, sind Selbstbeherrschung,⁸⁸ Herrschaft,⁸⁹ Freundschaft,⁹⁰ Reisen,⁹¹ Gesundheit,⁹² Träume,⁹³ Tischsitten⁹⁴ und die Leitung eines Gastmahls.⁹⁵ Besonders bei dem Thema der Tischsitten und des Gastmahls sowie der Krankheit⁹⁶ fällt die hellenistische kulturelle Färbung der ethischen Ermahnung auf. Es geht um Zurückhaltung, Anstand und wieder sehr allgemein um den (wohl)erzogenen Menschen (31,19).⁹⁷ Ethik und Erziehung werden hier zum Teil der persönlichen Kultur eines Mannes aus den Oberschichten, der im Kontext hellenistischer Kultur lebt.⁹⁸

Neben dem allgemeinen pädagogischen Impetus spielt, wie schon erwähnt, das Handlungsfeld der Erziehung für den Weisen Ben Sira eine besondere Rolle. Die Erziehung durch den Hausvater soll streng sein, denn Kinder sind eine potentielle Gefahr: Sie können missraten⁹⁹ oder den Vater überwältigen und aus seiner dominanten Position vertreiben.¹⁰⁰ Andererseits wird ein streng erzogener Sohn Grund für

gegriffen, besonders im Jakobusbrief (S. LUTHER, *Sprachethik im Neuen Testament*. WUNT II/394 (Tübingen 2015).

⁸⁵ Sir 25,3–6.

⁸⁶ Sir 11,10–28; 13,24–14,19; 31,1–11. Dazu WISCHMEYER 1995, 54–56.

⁸⁷ KAISER 2005, 140–143. Kaiser rechnet auch das Freundschaftsthema und die Belehrung über die Scham zu diesem Bereich. Zur Freundschaft besonders: BEENTJES 2017, 207–218. Zur Scham: C. V. CAMP, „Honor and Shame in Ben Sira: Anthropological and Theological Reflections“, in: BEENTJES 1997, 171–187.

⁸⁸ Sir 18,30–19,3.

⁸⁹ Sir 9,17–10,18.

⁹⁰ Sir 6,5–17; 22,19–25.

⁹¹ Sir 39,4. Dazu E. UUSIMÄKI, „Itinerant Sages: The Evidence of Sirach in its Ancient Mediterranean Context“, *JSTOT* 44 (2020) 315–336.

⁹² Sir 30,15–25.

⁹³ Sir 34,1–8.

⁹⁴ Sir 31,12–31.

⁹⁵ Sir 32,1–13.

⁹⁶ Sir 38,1–15.

⁹⁷ WISCHMEYER 1995, pass.

⁹⁸ WRIGHT 2016, 71–88, weist auf die Nähe zwischen griechisch-hellenistischer und jüdisch-hellenistischer Ethik sowie auf einzelne thematische Parallelen zwischen Ben Sira und hellenistischen Schriftstellern hin und hält eine Kenntnis griechischer Ethik bei Sirach für möglich. Explizite Bezugnahmen fehlen aber.

⁹⁹ Sir 16,1–4.

¹⁰⁰ Sir 30,1–13; 33,20–24.

Freude und Ruhm sein (30,2–3). Von der Erziehung durch den Hausvater ist die Erziehung im Lehrhaus zu unterscheiden. In 6,18–37 gibt Sirach Weisung für den Weisheitsschüler: Auch hier herrscht das Ideal des strengen Lernens,¹⁰¹ aber der Horizont ist nicht das väterliche Misstrauen, sondern die Freude, Weisheit zu gewinnen (6,28).¹⁰²

2.4 Situationen

Sirach setzt häufig in pädagogischer Absicht bei der Erfahrungswelt an, bei Situationen, Fallbeispielen und der Beschreibung einzelner Szenen. So beschreibt er die Mühen und die Arbeitsvorgänge der Bauern und der Handwerksberufe (38,1–34) im Detail, um dann zu einer sehr positiven ethischen Wertung zu kommen: „Das Geschaffene der Welt stärken sie, und ihr Gebet (besteht) in der Ausübung ihres Handwerks“ (38,34).¹⁰³ In der großen Gegenüberstellung von Weisem und Narr in 21,11–26 flucht Ben Sira immer wieder Detailbeobachtungen ein, so in Kapitel 21,20–24 (G):

Ein Tor erhebt unter Gelächter seine Stimme,
aber ein schlauer Mann wird allenfalls lächeln
Der Fuß eines Toren tritt schnell ins Haus,
aber ein vielerfahrener Mann (ἄνθρωπος δὲ πολύπειρος) wird sich (seiner) Anwesenheit schämen.

Ein Unverständiger schaut von der Tür her ins Haus hinein,
aber ein wohlerzogener Mann (ἀνὴρ δὲ πεπαιδευμένος) wird draußen stehen bleiben.
Unerzogenheit (ἀπαιδευσία) eines Menschen (ist es), an der Tür zu lauschen,
aber der Besonnene (φρόνιμος) wird (bei so etwas) bedrückt werden von Schande.

Derartige Beobachtungen können den Schülern helfen, die Haltung anderer Menschen einzuschätzen und ethisch zu bewerten – mehr noch: ihre Umgebung kritisch zu beobachten und selbst solch Verhalten zu vermeiden. Auch hier sind ethisches Urteil und pädagogische Bewertung nicht voneinander zu trennen: Hier wie anderswo nutzt Sirach das Stilmittel der Gegenüberstellung. Um den Blick der Schüler zu schärfen, verwendet er häufig die beobachtende Aufzählung: „Es gibt jemanden, der ...“.

2.5 Grundlagen

Welche Grundlagen nennt Sirach für seine ethischen Urteile? Die drei großen Eingangsthemen Sirachs, Weisheit, Erziehung und Gottesfurcht, werden ohne deutliche systematische Zu- oder Unterordnung neben-

¹⁰¹ Metaphern in Sir 6,24–25.29–30.

¹⁰² WISCHMEYER 1995, 174–200.

¹⁰³ Für die Feldarbeit vgl. 7,15. Zum Thema: REITERER 2007, 229–267. Zur Arbeit allgemein: WISCHMEYER 1995, 36–48.

einandergestellt:¹⁰⁴ Sind die drei Größen identisch? Ist die Gottesfurcht Ergebnis oder Grundlage von Weisheit und Erziehung? 1,14 bezeichnet die Gottesfurcht den Anfang der Weisheit (Ἀρχὴ σοφίας φοβεῖσθαι τὸν κύριον).¹⁰⁵ Hiob, Psalmen, Sprüche und Sirach stellen die Gottesfurcht gleichermaßen als eine Grundlage guten menschlichen Verhaltens dar.¹⁰⁶ Das innere Verhältnis der drei Größen beschäftigt Sirach nicht. Dasselbe gilt für die oberste Norm des gottesfürchtigen Verhaltens: das Gesetz bzw. das Gebot. Beides ist eng mit Weisheit und Gottesfurcht verbunden: 19,20 Πᾶσα σοφία φόβος κυρίου, καὶ ἐν πάσῃ σοφίᾳ ποιήσῃς νόμους. Erst danach folgen sachliche Überlegungen und der Blick auf die Folgen. Das gesamte Werk Sirachs ist von Verweisen auf das Gesetz bzw. auf die Gebote durchzogen. So folgt bereits in Kap. 1 auf das einleitende Lob der Weisheit (1,1–25) die Anwendung für den Einzelnen in 1,26–27:

ἐπιθυμήσας σοφίαν διατήρησον ἐντολάς,
καὶ κύριος χορηγήσει σοὶ αὐτήν.
σοφία γὰρ καὶ παιδεία φόβος κυρίου.¹⁰⁷

Auch hier gehen, wie eingangs gezeigt, theoretischer und praktischer Zugriff auf Ethik Hand in Hand. Zwei Beispiele mögen hier genügen: das Elterngebot und das Verbot des Ehebruchs. Schon sein erstes praktisches ethisches Thema, das Verhalten gegenüber den Eltern, gründet Sirach auf das Gebot aus Ex 20,12, wobei er auf das Zitat verzichtet und stattdessen das Stilmittel der ausführlichen Umschreibung benutzt (3,1–16). Ein besonders deutliches Beispiel ist 23,22–27.¹⁰⁸ Sirach verurteilt kategorisch den Ehebruch einer Frau, und zwar zuerst mit dem Hinweis auf das „Gebot des Höchsten“ (23,23 nach Ex 20,14). Es folgen weitere moralische und praktische Begründungen: Vergehen gegenüber dem Ehemann, ein Kind von einem fremden Mann, soziale Stigmatisierung, schlimmes Schicksal der Kinder, Schande. Das Resümee in 23,27 weist nochmals auf das Gebot hin:

¹⁰⁴ Im Griechischen fehlt das Verb, das eine Zuordnung vornehmen könnte. Diese asyndetischen Reihungen drücken den integrativen Zugang (dazu s. unten) Sirachs zur Ethik besonders gut aus: Es wird gleichsam ein Begriffsnetz geschaffen.

¹⁰⁵ Vgl. Spr 1,7.

¹⁰⁶ Plutarch beschreibt die zerstörerischen Folgen der jüdischen „Gottesangst“ aus griechischer Sicht in *De superst.* 169C: „So sitzen denn die Juden, wenn es Sabbath ist, in schmutzigen Kleidern untätig da und stehen selbst dann nicht auf, wenn die Feinde Leitern ansetzen und ihre Mauern einnehmen, sondern bleiben unbeweglich, gefangen in de(r) δεσידαμύονια wie in einem Netze“ (Übersetzung: Plut. *Mor.* I, 283). Für den Hinweis danke ich Reinhard Feldmeier.

¹⁰⁷ Übersetzung S. 283.

¹⁰⁸ Gesetz und Gebote werden sehr häufig bei Sirach erwähnt. Ich beschränke mich daher auf ein ethisch besonders relevantes Beispiel.

Und die Zurückbleibenden sollen erkennen,
dass nichts stärker ist als die Furcht des Herrn,
und nichts ist süßer, als auf die Gebote des Herrn zu achten.

So verweist auch in 29,1 die Mahnung, dem Nächsten zu helfen, auf die Gebote:

Ὁ ποιῶν ἔλεος δανιεῖ τῷ πλησίον,
καὶ ὁ ἐπισχύων τῇ χειρὶ αὐτοῦ τηρεῖ ἐντολάς.

Der Erbarmen schafft, leiht dem Nächsten,
und wer seine Hand stark macht, hält die Gebote.

Eine grundsätzliche Äußerung findet sich in Kap. 24. Das Kapitel enthält ein Selbstlob der Weisheit, das in einen Einladungsruf an „alle, die ihr mich begehrt“, mündet (24,19) und mit der Versicherung in 24,22 einen ersten Schluss findet:

ὁ ὑπακούων μου οὐκ αἰσχυνθήσεται,
καὶ οἱ ἐργαζόμενοι ἐν ἐμοὶ οὐχ ἀμαρτήσουσιν.

Wer auf mich hört, wird sich nicht schämen müssen,
und die, die in meinem Sinne tätig sind, werden nicht fehlgehen.

Es folgt in 24,23 ein Kommentar des Siraciden:

Ταῦτα πάντα βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου,
νόμον ὃν ἐνετείλατο ἡμῖν Μωυσῆς
κληρονομίαν συναγωγαῖς Ἰακωβ.

All dies ist das Buch des Vertrags mit dem höchsten Gott,
das Gesetz (νόμος), das uns Moses auftrug,
Erbbesitz den Gemeinden Jakobs.¹⁰⁹

Hier stellt der Siracide eine Verbindung zwischen Gesetz und Geboten einerseits und den Lehren der Weisheit andererseits her, die die Grundlage seiner ethischen Unterweisung darstellt. Der Charakter der Verbindung wird nicht expliziert. Die Weisheit behält ihre eigene Rolle. Sie zitiert nicht einfach das Gesetz, sondern sie bezieht es auf die Situationen des Lebens und buchstabiert es für die Handlungsfelder der Lernenden aus.

Nicht überraschend ist der Umstand, dass neben dem Gesetz die Erfahrung steht, aus der älteren Erfahrungsweisheit Israels übernommen, den Gegebenheiten städtischen Lebens im hellenistischen Jerusalem angepasst und durch eigene Beobachtungen angereichert. Topische Erfahrungswendungen wie

Vieles wie dieses hat mein Auge gesehen (16,5),

werden theoretisch zugespitzt:

¹⁰⁹ Vgl. auch Sir 14,20–15,1: Weisheit wird nur mit Gottesfurcht und Gesetzesbefolgung gefunden.

στέφανος γερόντων πολυπειρία,
καὶ τὸ καύχημα αὐτῶν φόβος κυρίου.

Der Kranz der Alten ist die große Erfahrung,
Und ihr Ruhm ist die Furcht des Herrn (25,6).

Besonderes Interesse verdienen die theologischen Reflexionen, die auch ethische Konsequenzen haben. Die wichtigste theologische Überlegung, die Verbindung von Weisheit und Gesetz, wurde schon genannt. Daneben steht die Reflexion über Gut und Böse, die Sirach mehrfach beschäftigt: in 15,11–20;¹¹⁰ 33,7–15;¹¹¹ 39,12–35.¹¹² In 51,18 schreibt er lapidar im Rückblick über sich selbst:

Ich trachtete danach, Gutes zu tun.

Das Gegenstück ist 7,1:

Tue du nichts Böses, dann wird dir nichts Böses widerfahren.

Ebenso grundlegend ist der große schöpfungs-anthropologische Text in 16,24–18,14. Am Ende des Lebens steht der Tod (17,30.32):

(30) Nicht nämlich kann alles sein unter Menschen,
weil der Sohn eines Menschen nicht unsterblich ist.

(32) Und alle Menschen sind Erde und Asche.

Daher ist die Zeit des Lebens die Zeit der Bewährung und der steten Umkehr zum Guten (17,29 τοῖς ἐπιστρέφουσιν ἐπ' αὐτόν). In Kap. 15 steckt Sirach den theologischen Rahmen für die ethische Leitung des Menschen wie für seine Freiheit und Selbstverantwortung ab, indem er drei wesentliche Dinge klarstellt: Erstens hat der Mensch die freie Wahl¹¹³ zwischen dem Tun der Gebote und ihrer Überschreitung. Zweitens wählt er damit zugleich „Leben“ oder „Tod“ (15,17). Drittens: Gott will nicht die Sünde (14,20), d. h. der Mensch sündigt in Freiheit und Eigenverantwortung. In den Kapiteln 33¹¹⁴ und 39¹¹⁵ benutzt Sirach das Ordnungsschema der Oppositionen zusammen mit dem funktionalen Argument (39,21): das Gute – das Böse, der Fromme – der Sünder, das Nützliche – die Strafe. In 17,7 heißt es:

¹¹⁰ Dazu KAISER 2005, 140.

¹¹¹ Dazu KAISER 2005, 138; er weist auf die parallele Interpretationsstruktur bei Heraklit hin.

¹¹² O. WISCHMEYER, „Gut und Böse. Antithetisches Denken im Neuen Testament und bei Jesus Sirach“, in: N. CALDUCH-BENAGÉS, *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom*. FS M. Gilbert S. J. BEThL 143 (Leuven 1999) 129–136.

¹¹³ Zur Terminologie vgl. SKEHAN/DI LELLA 1987, 71. Zum Text, zur Terminologie und zur Interpretation vgl. GILBERT 2014, 123–141 (Lit.).

¹¹⁴ SKEHAN/DI LELLA 1987, 400–401.

¹¹⁵ SKEHAN/DI LELLA 1987, 458–461.

ἐπιστήμην συνέσεως ἐνέπλησεν αὐτοῦς
καὶ ἀγαθὰ καὶ κακὰ ὑπέδειξεν αὐτοῖς.¹¹⁶

Das ethische Handeln und Verhalten liegt in der Eigenverantwortung, und die theologischen und ethischen Koordinaten sind benannt.

2.6 Formensprache des Sirachbuches

Bei der ethischen Belehrung kommt Vieles auf die Form an, in der die weisheitlichen Lehrvorträge Ethik vermitteln. Otto Kaiser hat nachdrücklich auf die reiche Welt der „Formensprache“ im Sirachbuch hingewiesen,¹¹⁷ die aus der „didaktischen Grundsituation“ der Weisheitsliteratur zu erklären ist.¹¹⁸ Er nennt als kleine ethische Formen: „Mahnworte oder Räte“, „Abmahnungen“, „Begründungen“, entsprechend „Glückwunsch“ einerseits und „Weheruf“ andererseits, die „didaktische Frage“, die „Sentenz“, den „Vergleichsspruch“, das „Sprichwort“, den „Zahlenspruch“.¹¹⁹ Die Geschichte dieser literarischen Kleinformen kann hier nicht dargestellt werden. Sirach bedient sich aus dem reichen Reservoir weisheitlicher Lehrdichtung. Wichtig ist Kaisers Hinweis auf „die Verbindung verschiedener Spruchformen“ zu „lebendige(n) Kurzlehren“¹²⁰ z. B. in 23,29–35. Daraus entstehen „Lehrrede(n)“ und umfangreichere Textzusammenhänge, die Kaiser „Lehren“ nennt.¹²¹ Diese Formen basieren auf dem antithetischen *parallelismus membrorum*, werden von Sirach aber zugunsten des synthetischen Parallelismus verändert, so dass häufig zusammenhängende Argumentations- oder Begründungseinheiten entstehen. Kaiser schließt daraus, „daß der ursprünglich in der altsemitischen Dichtung vorherrschende aspekthafte Charakter des Denkens durch einen systematischen abgelöst wird.“¹²² Dies Urteil ist wohl etwas überzogen. Es geht noch nicht um eine Ablösung, wohl aber um eine eindeutige Tendenz hin zu stärkerer Systematisierung.

Fragen wir noch einmal zugespitzt: Welche ethisch relevanten Sprach- und Argumentationsformen liegen im Sirachbuch vor? Ich habe für die ethischen Texte des Paulus folgende Klassifizierung vorgeschlagen: es handelt sich um „speaking modes which are picked from a broad array that ranges from *prescription* – rule, law, commandment,

¹¹⁶ Übersetzung S. 289.

¹¹⁷ KAISER 2005, 149–156. WISCHMEYER 2021, 324–346.

¹¹⁸ KAISER 2005, 150.

¹¹⁹ Alle Zitate: KAISER 2005, 151.

¹²⁰ KAISER 2005, 151.

¹²¹ KAISER 2005, 152.

¹²² KAISER 2005, 154.

demand, monition, request – to *description* – conceptual definition or *description*, *narration*, metaphor, *ekphrasis* – and *vision*.“¹²³

Es erstaunt nicht, dass sich diese Beschreibung auch auf Sirach anwenden lässt: Die paulinische Paränese ist weitgehend eine Weiterentwicklung der ethischen Lehre der jüngeren Weisheit Israels. Wichtig für Sirach ist, dass bereits hier das präskriptive Element weitgehend von dem deskriptiven abgelöst ist oder mindestens durch den Appell an Erfahrung und Einsicht unterstützt wird. Sirach verweist stets auf das Gesetz, befiehlt aber nicht, sondern rät und mahnt.

3. Sirachs Ethik – konzeptualisiert

3.1 *Ethisch relevante Rahmenbedingungen*

Die Weisheitsschrift von Jesus Ben Sira liegt uns als Buch in doppelter Fassung, in hebräischer Sprache und einer zwei Generationen später gefertigten griechischen Übersetzung, vor. Der Enkel des Verfassers ist überzeugt, dass das in Jerusalem und für die Jerusalemer jungen Männer verfasste Werk auch für die jungen jüdischen griechischsprachigen Männer in Alexandria wichtig ist. Der Enkel geht also davon aus, dass die Ethik des Buches auch unter den anderen Lebensbedingungen der Juden in Alexandria gültig ist. Um das zu dokumentieren, stellt er seiner Übersetzung einen eigenen Prolog voraus, in dem er seine Übersetzungsentention darlegt. Damit erhält das Sirachbuch eine historische Tiefenschärfe und inhärente ethische Dynamik, die zwischen ursprünglicher Bestimmung und neuer Anwendung zu vermitteln weiß. Um das Ethikkonzept des Sirachbuches zu skizzieren, sind vier Parameter zu befragen: der Verfasser (1), das Publikum (2), die Institution (3), die hinter dem Buch steht, und die Autorität (4), mit der ethisch argumentiert wird.

(1) Mit der Frage nach der ethischen Sprache und dem Sprachgestus ist zugleich die Frage nach dem Verfasser der ethischen Schrift gestellt.¹²⁴ Ben Sira ist der Erste, der die Kontinuität salomonischer (pseudepigrapher) Verfasserschaft der weisheitlichen Schriften Israels unterbricht und eine selbstverantwortete Schrift auf der Basis seiner eigenen Lehrvorträge verfasst (33,16–19).¹²⁵ Wenn Sirach auch weiter-

¹²³ WISCHMEYER 2021, 335. Auch bei Sirach spielen Formen, die sich den griechischen *epainoi*, den Enkomien und Ekphrasisen nähern, eine wichtige Rolle, weiter auch Erzählungen (z.B. 16,5–11) und Metaphernsprache: KAISER 2005, 152–153.

¹²⁴ WISCHMEYER 2018, 19–38.

¹²⁵ Die Sapientia Salomonis vollzieht diese Trennung nicht. In SapSal 9,7–12 stellt sich der Verfasser als Salomo vor. Vgl. dazu NEHER 2004, 126–130.

hin Elemente aus der Bindung der klassischen Weisheitslehre an Salomo in den Weisheitspassagen seiner Schrift verwendet, macht er durch das – teilweise durchaus kritische – Lob des historischen Salomo in 47,12–21 seine eigene Verfasserschaft in Absetzung gegenüber Salomo doch ganz klar. Aber er gründet keine eigene ethische Schule, die sich von der älteren salomonisch geprägten Weisheit unterscheiden will. Im Gegenteil: er bezieht sich ausführlich und nachdrücklich auf die Weisheit als Quelle seiner Lehrvorträge. „Die Weisheit“ aber ist nur Eine, sie ist Gottes erstes Geschöpf (Kap. 24). Dieser integrative Ansatz unterscheidet die antike Weisheit Israels von der Ethik Griechenlands, die Erkenntnisfortschritt durch Schulgründungen, d.h. durch Entwicklung und Differenzierung, generiert.¹²⁶ Von der Vorstellung unterschiedlicher Ansätze weisheitlicher Ethik oder gar griechischer philosophischer Schulen und ihrer eigenen Entwürfe ist Ben Sira weit entfernt.

(2) Primäres Publikum sind die jungen Männer in Jerusalem, die er mündlich in seinem Lehrhaus unterrichtet. Allerdings wirkt er über diese fluide Gruppe hinaus, indem er seine Lehrvorträge niederschreibt und sie damit einem gebildeten Publikum in Jerusalem zugänglich macht. Wir haben im hebräischen Sirachbuch nicht die Lehrvorträge selbst, sondern ihre verschriftlichte Form. Der Enkel verstärkt diese Tendenz der Umwandlung von Lehrvorträgen zum Ethikbuch durch seine Übersetzung ins Griechische, in der er den Großvater nicht als Lehrer, sondern als pädagogisch-philosophischen Schriftsteller einführt (Prol. 12).

(3) Damit sind an die Stelle des Lehrhauses in Jerusalem (51,23–30) das Vortragswesen und auch der Buchhandel in Alexandria mit seinem jüdischen und einem weiteren an jüdischer Literatur interessierten Hörer-, Kauf- und Lesepublikum getreten. Die Institution des Lehrhauses beeinflusst dennoch bleibend das Format der ethischen Rede. Wieweit das „Lehrhaus“ ausschließlich metaphorisch zu verstehen ist oder ob mit der Metapher auch auf einen ständigen Lehrbetrieb angespielt wird, wird kontrovers diskutiert.¹²⁷ Die mündliche Lehre scheint auf jeden Fall auch durch die schriftliche Fassung durch: Die Lehre bedient sich mnemotechnischer Mittel wie der Zahlensprüche (25,1–2), der Akrosticha (51,13–30) und der Gegenüberstellungen (Kap. 26). Vor allem pflegt sie die eher kurze Texteinheit, die einem Thema gewidmet ist (32,1–13). Daneben stehen aber längere Textabschnitte, die ein Thema von unterschiedlichen Seiten beleuchten und sich von auswendig zu lernenden Partien weit entfernt haben wie 16,5–18,14. Andererseits

¹²⁶ So aber später Josephus.

¹²⁷ V. 23: Wendet euch zu mir, ihr Toren, und übernachtet im Haus meiner Lehre (ולינו בבית מדרשי). Vgl. SKEHAN/DI LELLA 1987, 578; WISCHMEYER 1995, 174–200; ÜBERSCHAER 2007. Zuletzt SCHMIDT 2019, 298–300, Anm. 405 zur Lit.

flucht Sirach immer wieder einzelne Sätze ein, die nicht nur leicht zu behalten sind, sondern die durch ihre sprachliche und sachliche Eleganz bestechen:

Kind, unter Guten äußere keinen Tadel
und füge nicht zu jeder Gabe betrübende Worte.
Wird nicht Tau die Sonnenhitze kühlen?

So ist Rede besser als ein Geschenk.

Sieh doch, ist nicht Rede besser als eine gute Gabe? (18,15–17 [G])

Die beiden letztgenannten Charakteristika führen zur Lektüre, sie sind literarische Elemente des ethischen Buches, das aus Sirachs weisheitlichen Lehrvorträgen entsteht. In den langen Lehrtexten wie in den sehr kurzen Sätzen überzeugt das ethische Argument den Schüler wie den Leser. Die beiden großen Textkomplexe der Kapitel 42,15–43,33 und 44–50 sowie Kapitel 51 sind von vornherein literarische Texte, ebenso die verschiedenen Weisheitstexte in Kapitel 1–40. Die Tendenz des Sirachiden, nicht erst des Enkels, geht zum literarischen Werk. Zuge-spitzt könnte man sagen: Die Tendenz geht vom Lehrhaus zur Schreibwerkstatt des Ben Sira als ethischer Institution.

(4) Sirachs Autorität in ethischen Fragen stützt sich zuerst, wie dargestellt, auf die Gebote.¹²⁸ Zugleich aber ist die Weisheit selbst direkt „aus dem Munde des Höchsten“ hervorgegangen (24,3) und in gewisser Weise eine gleichgeordnete Größe. Sirach hat Anteil an ihr und ist damit von Gott selbst unterrichtet, allerdings nicht im Akt des enthusiastisch-pneumatischen Erkennens – das steht allein der Weisheit zu –, sondern des langen und beschwerlichen Studiums (6,18–31; 51,13–22). Die Weisheit hat die Funktion der Bildung und Erziehung, während das Gesetz die normative Orientierung bietet. Weiter betont Sirach immer wieder die tiefe Freude, die die Weisheit bereitet, ihre Anziehungskraft und ihre Schönheit. In 14,20–15,6 ist die Weisheit der Überschuss des Denkens. Sirach preist die reiche und inspirierende Welt des Weisen in 38,34–39,11. Hier entwickelt sich eine ethische, psychologische und literarische Kultur¹²⁹ neben der Rechtskultur sowie ein theologisch-ethisches und kosmologisches¹³⁰ Wissen und Verstehen, das Welten weit jenseits des „Buchs des Bundes“ und des „Gesetzes des Mose“ (24,23) erschließt, ohne diese zurückzusetzen.

Die vier Parameter Verfasser, Publikum, Institution und Autorität spielen zusammen, zugleich verändern sich im Lauf der Entstehungs- und Übersetzungsgeschichte des Sirachbuches die Koordinaten. Neben die Autorität des Weisheitslehrers, der auf der Basis der Religion Israels

¹²⁸ Identifikation von Weisheitslehre und Gesetz in Sir 24,23.

¹²⁹ O. WISCHMEYER, „Die Konstruktion von Kultur im Sirachbuch“, in: KARNER/UEBER-SCHAEER/ZAPFF 2017, 71–98.

¹³⁰ SCHMIDT 2019, pass.

und der Erfahrungsweisheit die Jugend lehrt, tritt die literarische Autorität des weisheitlichen Schriftstellers, der auch den Lesern der dritten Generation in Alexandria hilft, Bildung und Weisheit zu erwerben.

3.2 Profil der Ethik Sirachs: *transitorisch – integrativ – israelzentriert – universal*

Wollen wir rückblickend „Sirachs Ethik“ skizzieren, bieten sich zwei Beschreibungsmodelle an, ein historisches (1) und ein systematisches (2).

(1) In historischer Perspektive ist Sirachs Ethik eine Ethik im Übergang, zugleich transitorisch und integrativ. Der transitorische Charakter seiner Ethik bezieht sich zunächst auf die Form seiner Darstellung, die zwischen der älteren Spruchweisheit und dem reflexiven Traktat der Sapientia Salomonis changiert. Am Ende dieses Prozesses stehen Philons ethische Interpretationen der Genesistexte. Einerseits lehrt und schreibt Sirach im Format und im Duktus der älteren Weisheit bzw. im Gewand salomonischer Weisheit, andererseits als Weisheitslehrer unter eigenem Namen und in eigener Autorität und mit eigenem theologischem Anspruch. Auch die wesentlichen Inhalte seiner Ethik lassen sich als Ergebnis transitorischer Prozesse darstellen: Wichtige ethische Themen werden vom Gebot oder von der Erfahrung oder von allgemeiner Reflexion her behandelt.

Der transitorische Charakter der Ethik Sirachs wird von dem integrativen Element flankiert: Ethische Lebensregeln für den Hausvater stehen neben grundsätzlichen ethischen Normen wie dem Verweis auf das Gesetz, neben dem Gebot der Nächstenliebe (18,13) und der Empfehlung von Demut (3,17–24) und Maß (4,20–31) und kultiviertem Verhalten, praktische Erfahrungen finden ihren Platz neben anthropologisch-theologisch-kosmologischen Ausführungen. Für Sirach bilden diese unterschiedlichen Bereiche eine Einheit, die von Israels Theologie garantiert wird. Es gibt keine ethischen Handlungsfelder außerhalb der Herrschaft des Gottes Israels, der Leitung durch das Gesetz des Mose und der Einsicht des Weisen. Eine nicht-theologisch fundierte Ethik kennt Sirach nicht.

(2) Der integrative Charakter gilt zunächst auch für das systematische Beschreibungsmodell: Gesetz *und* Weisheit, Alltagsweisheit *und* Theologie, Gebot *und* ethisch-psychologische Ausführung. Hinzu kommen aber zwei neue Dimensionen: die bewusste Israelzentrierung der Ethik *und* zugleich der universale theologische Ausgriff, der die klassische Weisheit transzendiert. Beides ist ineinander verwoben.

Wie die Israelzentrierung mit dem universalen Blick zusammengeht, zeigt der große schöpfungs-theologisch-anthropologische Text 16,24–

18,14 deutlich. In 17,14 wird die Grundlage der Ethik gelegt, indem Gott zu den Menschen sagt:

καὶ εἶπεν αὐτοῖς Προσέχετε ἀπὸ παντὸς ἀδίκου·
καὶ ἐντεύλατο αὐτοῖς ἐκάστῳ περὶ τοῦ πλησίον.¹³¹

In 17,17–18 heißt es dann:

ἐκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον,
καὶ μερὶς κυρίου Ἰσραὴλ ἐστίν.¹³²

Im Großen zeigt sich die Verbundenheit beider Aspekte in der Abfolge des großen Schöpfungstextes in 42,15–43,33 mit der Schlusspointe **וְהָא הָא** (43,27) und des Lobs der Väter in 44–50.

Sirach legt einen theologisch-kosmologisch-anthropologisch-historisch-kultischen Rahmen um seine ethische Mahnung. In diesen Texten wird er selbst zum Theologen: Die Texteinheiten 1,1–30; 16,24–18,14; 39,12–31 und 42,15–43,33 sind ambitionierte theologisch-kosmologische Abhandlungen.¹³³ In 17,27–18,14; 40,1–11 und 41,1–16 ringt Sirach mit dem Thema des Todes. In 18,15–29 wertet er seine schöpfungstheologischen und anthropologischen Einsichten ethisch aus: Barmherzigkeit, Demut und die Devise *respice finem* folgen aus der Sterblichkeit des Menschen. Damit ist das enge Feld der Alltagsweisheit und Lebenskunst zwar nicht verlassen oder entwertet – Sirach bleibt auch hier integrativ –, aber doch überschritten. Wir beobachten in den genannten Texten, weiter im „Lob der Väter“ sowie in dem Gebet und dem Schlusswort in Kap. 51 die genannte Tendenz zur Transzendierung der klassischen Weisheitsthematik, die Sirachs universaltheologische Ambition zeigt. Er strebt mit den noch begrenzten literarischen Mitteln der Weisheitsliteratur, in die er aber Gebet und Geschichtserzählung in Form des historischen Enkomions integriert, danach, selbständig Theologie zu entwickeln, in der Kosmologie, Anthropologie und Ethik sowie Geschichtstheologie, Frömmigkeit und Pädagogik ihren Platz haben. Der Weisheitslehrer Ben Sira wird zum Theologen Israels, der aus der Gottesvorstellung heraus (1,1) die verschiedenen Themenbereiche der überkommenen Literatur Israels – Gesetz, Geschichte, Prophetie, Weisheit – integriert. Dieser Vorgang ist gleichzeitig integrativ, transitorisch und universal und bleibt dabei stets israelzentriert.

Der Anspruch des Weisen Ben Sira lässt sich nicht auf Alltagsethik und Lebensbewältigung reduzieren, sondern richtet sich auf ein theologisches System, in das die Ethik integriert ist. Hier entsteht ein neues

¹³¹ Übersetzung S. 291.

¹³² Übersetzung S. 291.

¹³³ SCHMIDT 2019, pass., betont zurecht die Bedeutung des kosmologischen Themas für Sirach.

Denken, dessen Dynamik in die eigene Literatur Israels und des Diasporajudentums zwischen 200 v. Chr. und 100 n. Chr. fließt und auch die frühchristlichen Schriftsteller tief prägt.¹³⁴

¹³⁴ Vgl. nur die Rolle, die H. Frankemölle dem Sirachbuch für den Jakobusbrief (besonders für dessen Ethik) zuweist: H. FRANKEMÖLLE, *Der Brief des Jakobus*, 2 Bde. ÖTKNT 17/1 und 2 (Gütersloh/Würzburg 1994). Jetzt auch: MARTTILA 2020, 219–249.

Gerechtigkeit in der Krise

Jesus Sirach und die Theodizee

Marko Marttila

1. Die Gerechtigkeit Gottes im Sirachbuch nach der früheren Forschung

Die Gerechtigkeit Gottes ist ein klassisches Thema in der Sirachforschung, über das schon viele Bücher und Aufsätze geschrieben worden sind. Im Folgenden werde ich einige der wichtigsten Beiträge chronologisch vorstellen und beurteilen. Ich beginne meinen Überblick im Jahr 1971, in dem Gerhard Maier's Studie *Mensch und freier Wille* erschienen ist. Maier stellt u.a. fest, dass das Sirachbuch das erste schriftliche Zeugnis des palästinischen Judentums sei, in dem die Frage nach der Willensfreiheit ein Diskussionsgegenstand geworden ist.¹ Einen wichtigen Hintergrund für Sirachs Gedanken stellt Dtn 30,15–20 dar. Ben Sira kann also im deuteronomistischen Geist die Willensfreiheit des Menschen begründen. Weder eine klare Vergeltung jenseits des Grabes noch der Gedanke an eine Erbsünde kommen in Ben Siras Werk vor. Die Weisung Gottes – seinen Geboten zu folgen – zeige dem Menschen auf der einen Seite, was Sünde ist, und auf der anderen Seite, was eine gute Tat ist. Gott reagiere auf die Wahl der Menschen entweder lohnend oder strafend.² Maier beobachtet, dass eine gewisse Spannung zwischen den Abschnitten Sir 15,11–20 und Sir 33,7–15 besteht: So spreche nur Sir 15,11–20 deutlich von der Wahlfreiheit des Menschen, während in Sir 33,7–15 eher eine prädestinarianische Linie begegne. Maier versucht diese Spannung damit zu erklären, dass er für diese Passagen einen unterschiedlichen Hintergrund annimmt. Maier hält die Willensfreiheit betonende Linie für Ben Siras eigene Anschauung, während er die prädestinarianische Deutung als die traditionelle betrachtet, die Ben Sira schon vorgegeben gewesen sei.³

¹ MAIER 1971, 113.

² MAIER 1971, 79; 94–95.

³ MAIER 1971, 114–115.

Vier Jahre nach Maiers Studie erschienen zwei bahnbrechende Untersuchungen zum Gerechtigkeits thema im Sirachbuch. Gian Luigi Prato widmete eine ganze Monographie dieser Frage (*Il problema della teodicea in Ben Sira*). Pratos Untersuchung ist sehr umfangreich und detailliert. Er analysiert insgesamt acht Passagen, die für das Thema von Gerechtigkeit und Theodizee von Bedeutung sind (Sir 4,20–6,17; 9,17–11,28; 15,11–18,14; 33,7–15; 39,12–35; 40,1–17; 41,1–13 und 42,15–43,33). Pratos Analyse beginnt mit ausführlichen textkritischen Bemerkungen. Danach kommentiert er den Inhalt und die Traditionen, die in diesen Abschnitten vertreten sind. Prato beschäftigt sich nicht intensiv mit einem möglichen stoischen Einfluss auf Ben Sira. Er ist der Ansicht, dass Ben Sira fest auf dem Boden der alttestamentlichen Traditionen stehe und es sich deshalb nicht lohne, nach Quellen außerhalb des Alten Testaments zu suchen.⁴ Prato interessiert sich für die Texte, in denen Ben Sira die Auseinandersetzung mit Gegensätzen in der Erfahrung des Menschen schildert. Ben Siras Lösung zur Theodizeefrage besteht nach Prato darin, dass man, anstatt auf die individuelle Ebene zu schauen, eine weitere Perspektive einnehmen und auf das blicken solle, was in der ganzen Schöpfung erkennbar sei. Sirach betone wiederholt die Gesetzmäßigkeit, die in der Natur erscheint. Schicksalsglaube sei für Ben Sira fremd, da nach seiner Auffassung jedes Ding seinen bestimmten Zweck habe.⁵ Prato schlägt vor, Sir 5,4–8 als eine kurze Zusammenfassung der Lehre Ben Siras über die Theodizee zu verstehen.⁶ In dieser Passage warnt Ben Sira vor falscher Sicherheit. Trotz gegensätzlicher Kräfte und der Zweckmäßigkeit in der Welt sei jeder einzelne Mensch für seine eigenen Taten verantwortlich und darf die Langmütigkeit Gottes nicht zu sehr belasten.

Eine andere Studie, die 1975 publiziert wurde, ist James L. Crenshaws Aufsatz „The Problem of Theodicy in Sirach: On Human Bondage“. Crenshaw konzentriert sich im ersten Teil seines Beitrags auf die **אֵל תֹּאמַר** („Sage nicht“)-Ausdrücke, die neunmal im Sirachbuch auftauchen (Sir 5,1–6; 11,23–24; 15,11–12; 16,17). Diese Struktur habe Vorbilder nicht nur in der altägyptischen Weisheitsliteratur, sondern auch im Proverbienbuch sowie im Werk Kohelets, der zeitlich Ben Siras nächster Vorgänger war. Ben Sira verwende das Formular, wenn er die Gedanken seiner Opponenten zitiert und dann diese Gedanken für irrtümlich erweist.⁷ Manchmal sei es sogar möglich, dass Ben Sira und Kohelet in dieser Debatte gegeneinander argumentieren.⁸ Ben Sira habe die **אֵל תֹּאמַר**-Sentenz als besonders nützlich in solchen Fällen gefunden, in de-

⁴ PRATO 1975, 299; 359.

⁵ PRATO 1975, 60; 385.

⁶ PRATO 1975, 367–368.

⁷ CRENSHAW 1975, 49–51.

nen er die schwierige Theodizeefrage behandelt. Auch in Kap. 39 (V. 17 und 21) weist Ben Sira auf fehlerhafte Bemerkungen hin und bietet ein umfangreiches Gedicht, in dem er seinen Adressaten die richtige Auffassung über die Gerechtigkeit erkläre. Crenshaw beobachtet, dass Ben Sira hier und da in Schwierigkeiten gerät, wenn er den traditionellen Tun-Ergehen-Zusammenhang zu verteidigen versucht. Ben Sira glaube an eine Weltordnung, der gemäß ein Gerechter belohnt und gleichermaßen ein Frevler gestraft würde. Aber eine Krise entstünde dadurch, dass dieses theologische Modell kaum den täglichen Erfahrungen und Beobachtungen entspreche.⁹

Crenshaw fasst Ben Siras Lehre über die göttliche Gerechtigkeit in sechs Punkten zusammen:¹⁰ (1) Gott weiß alles, bevor es geschieht, und Gott sieht alles, wenn es sich zu bilden beginnt. (2) Die Ereignisse der Vergangenheit zeigen, dass Gott gerecht ist. (3) In angemessener Zeit wird alles geradegemacht. (4) Die tiefstinnigste Antwort auf die Großartigkeit der Schöpfung besteht darin, sich dem göttlichen Wunder zu unterwerfen. (5) Der Kosmos wurde zweckmäßig geschaffen, in der Welt herrscht eine wunderbare und harmonische Ordnung sich komplettierender Paare.¹¹ (6) Gott straft Sünde damit, indem er auf den Übeltäter große Unruhe sendet. Nach Crenshaw wären nur die zwei letztgenannten Argumente neu in der langen Debatte über die Gerechtigkeit Gottes in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur.¹² Ben Siras Aufgabe sei nicht leicht gewesen, weil er die Vergeltung im Jenseits nicht akzeptierte, aber gleichzeitig noch die traditionelle Vorstellung von der diesseitigen Vergeltung verteidigen wollte, obwohl Hiob und Kohelet vor ihm diese Lehre ernsthaft problematisiert hatten. Das Beste, was Ben Sira darzubieten hatte, sei die spekulative Auffassung gewesen, dass die Frevler an Alpträumen und sonstiger psychischer Unruhe litten, obwohl sie scheinbar ohne Strafe davonkämen.

⁸ Auf allgemeinerer Ebene weist SPIECKERMANN 2014, 122, darauf hin, dass Ben Sira in eine Auseinandersetzung mit Entwicklungen im Hebräisch sprechenden Judentum geriet.

⁹ CRENSHAW 1975, 55.

¹⁰ CRENSHAW 1975, 58.

¹¹ In einer neueren Studie erkennt SCHMIDT 2019, 170–175, einen wichtigen Unterschied in Ben Siras Rede über die paarweise erscheinenden Phänomene. Nach Schmidt ist es begründet, in Sir 33,7–15 von gegensätzlichen Paaren zu sprechen, aber in Sir 42–43 liegt das Hauptgewicht auf den sich komplettierenden Paaren. Zum Beispiel gleicht die Beziehung zwischen der Sonne und dem Mond nicht der Beziehung zwischen gut und böse. Auf der anderen Seite hebt GOERING 2009, 26; 33; 35, hervor, dass die Lehre von Gegensätzen keinesfalls Ben Siras Kernpunkt in den Passagen von der Schöpfung ist, sondern dass es für Ben Sira äußerst wichtig ist, die Souveränität Gottes bei der Schöpfung zu betonen. In dieser Hinsicht kritisiert Goering die Untersuchung von ARGALL 1995, 135–145, in der die These vertreten wird, dass die Lehre von den gegensätzlichen Paaren einen Dualismus der Schöpfung voraussetzt.

¹² CRENSHAW 1975, 58.

Ungefähr zwanzig Jahren nach Crenshaws Aufsatz kehrte John J. Collins in seinem berühmten Werk *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (1997) zu denselben Themen zurück. Collins hebt ein Schlüsselwort aus Ben Siras Text hervor, nämlich יצר, das Neigung bedeutet.¹³ Mit diesem Begriff versuche Ben Sira zu erklären, warum es so viel Böses in der Welt gibt. Gott sei nicht für die Existenz der Sünde verantwortlich. Gott habe am Anfang alles gut geschaffen, aber der freie Wille des Menschen hat dazu geführt, dass man falsche Entscheidungen trifft. In seiner Adaption von יצר lehne sich Ben Sira an eine traditionelle Vorstellung an, denn sowohl Gen 6,5 als auch Gen 8,21 verwenden den Terminus auf ähnliche Weise. Außerdem betont Collins, dass das Prinzip „Alles habe seinen Zweck“ das Denken Ben Siras beherrscht. Collins vermutet, dass sich in diesem Gedanken Einflüsse aus der Stoa auf Ben Sira spiegelten.¹⁴ Mehrere Alt- und Neutestamentler (z. B. Hengel,¹⁵ Kaiser,¹⁶ Marböck¹⁷) haben darauf hingewiesen, dass Ben Sira offensichtlich mit der stoischen Lehre vertraut gewesen sei. Seine Auffassung eines göttlichen Determinismus und eines freien Willens des Menschen scheinen mit Vorstellungen der frühen Stoa zusammenzupassen, wie sie sich beispielsweise in den Werken Kleanthes' (ca. 310–232/231 v. Chr.) und Chrysipps (281/277–208/204 v. Chr.) zeigen.¹⁸ Diese fast etablierte Ansicht der Forschung wurde im Jahr 2000 von Sharon L. Mattila problematisiert, als sie ihren Beitrag „Ben Sira and the Stoics: A Reexamination of the Evidence“ veröffentlichte. In diesem Aufsatz zeigt Mattila an mehreren Stellen, wie sich die Lehren Ben Siras und der Stoiker voneinander unterscheiden. Oberflächlich kann man ähnliche Züge sehen, aber tiefer betrachtet sind auch die Abweichungen deutlich. Mattila

¹³ COLLINS 1997, 81–82. Wenn Maurice Gilbert Sir 15,14–17 näher analysiert, betont er, dass das Wort יצר für Ben Sira keineswegs eine böse Neigung bedeutet wie im späteren rabbinischen Judentum, sondern eine neutrale Neigung bezeichnet und darauf hinweist, dass Gott den Menschen eine Wahlfreiheit gegeben hat (GILBERT 2014, 125–126); siehe auch ADAMS 2008, 185.

¹⁴ COLLINS 1997, 86.

¹⁵ HENGEL 1988, 265–270. Hengel geht sogar so weit, dass er sehr enge Ähnlichkeiten in der Gedankenwelt der Stoiker und des Sirachbuchs sieht. Hengels Schlussfolgerung ist gewagt: „Der Zeushymnus des Kleanthes hätte mit kleinen Änderungen auch aus der Hand des Siraciden stammen können“ (HENGEL 1988, 266).

¹⁶ KAISER 2003a, 1–38, und O. KAISER, *Des Menschen Glück und Gottes Gerechtigkeit. Studien zur biblischen Überlieferung im Kontext hellenistischer Philosophie*. Tria Corda 1 (Tübingen 2007) 72–73; 107–108.

¹⁷ MARBÖCK 1999, 93, erwähnt, dass sowohl Weisheit als auch Gesetz zentrale Themen in der stoischen Philosophie waren. Diese beiden Themen sah Ben Sira in Israels Tora verbunden. Wenn Marböck Sir 39 analysiert, ist er vorsichtiger und zurückhaltender als Hengel und Kaiser, denn er stellt fest, dass keine direkte Abhängigkeit Sirachs vom Stoizismus bewiesen werden kann.

¹⁸ Die Angabe der Daten der stoischen Philosophen folgt K. BORMANN, „Stoa/Stoizismus/Neustoizismus I“, *TRE* 32 (2001) [179–190] 179.

stellt eine zentrale Frage: Wo hätte Ben Sira die stoische Philosophie kennengelernt? Es sei denkbar, dass Ben Sira Griechisch verstand und über die Grenzen Palästinas hinaus reiste, aber wo hätte er mit den Stoikern im Kontakt kommen können? Auf palästinischem Boden sei das zu seiner Zeit unmöglich gewesen. Die natürlichste Alternative wäre Alexandria in Ägypten, wo verschiedene Wissenschaften seit der Gründung der Stadt gediehen. Im Blick auf die Philosophie stellt aber Mattila fest, dass Alexandria zu Lebzeiten Ben Siras verarmt gewesen sei. Die bedeutenden Stoiker wären in Griechenland zu finden, und diese Region hätte Ben Sira wahrscheinlich nie besucht.¹⁹ In Jerusalem wäre es Ben Sira möglich gewesen, einzelne Themen zu hören und zu erfahren, die auch der stoischen Lehre gemein waren, aber auf keinen Fall lehne Ben Sira sich an die Stoa an.²⁰ Mattilas Studie ist später auch kritisiert worden (z.B. von Adams), weil das Bild eines philosophisch verarmten Alexandria kaum zuträfe,²¹ aber man sollte im Folgenden vorsichtiger argumentieren, wenn man ähnliche Züge in den Werken Sirachs und der stoischen Philosophen beobachtet. Diese seien möglicherweise ohne gegenseitige Verbindungen oder Abhängigkeiten entstanden. Man hat schon lange in der Sirachforschung festgestellt, dass Ben Sira weder Systematiker noch Philosoph war. Am liebsten stützte er sich auf den biblischen Hintergrund. Deswegen liegt es nahe, die Impulse für Ben Siras Auffassung über die Gerechtigkeit Gottes in den früheren biblischen Erzählungen und Traditionen zu suchen. Ben Sira gab jedoch den Themen eine neue Form und mitunter eine neue Bedeutung, die er selbst in den Schriften der Väter gefunden hatte. Mattila sagt, dass das Sirachbuch trotz des internationalen Eindrucks hauptsächlich

¹⁹ MATTILA 2000, 495–500. Früher hat WINSTON 1989, 240, darauf hingewiesen, dass es zu Ben Siras Zeit keine stoische Schule in Alexandria gab, obwohl ein einzelner Philosoph dort nachweislich tätig war. In seinem Aufsatz schlägt WINSTON 1989, 244–245, auch vor, dass die Ähnlichkeiten zwischen dem Sirachbuch und dem *Papyrus Insinger* einerseits und ihre Ähnlichkeiten mit der Stoa andererseits, die besonders in der Frage nach Wahlfreiheit und Determinismus erheblich sind, darauf basieren, dass die beiden Autoren stoische Quellen verwendet haben.

²⁰ „The argument here is not that Ben Sira polemically rejected Stoicism, but rather that he simply did not know it because – unlike gnomic wisdom, which had already enjoyed a long history and had become part of the most basic education available in the Hellenistic World – Stoic doctrines at this time would not have been readily accessible to him.“ (MATTILA 2000, 499).

²¹ ADAMS 2008, 174, stellt eindeutig fest, dass „we do find traces of Stoic thought in Ben Sira, especially in relation to divine omnipotence.“ Er fügt noch hinzu: „While no reasonable argument would call Sirach a Stoic text, this author borrows selectively from ideas and concepts with which he was at least partially familiar. The Jewish sage wrestles with a central paradox also found in Greek writings: both Ben Sira and the Stoics hold divine determinism and human freedom in tension (or contradiction).“ Zur Frage, ob Ben Sira die Stoa gekannt habe, siehe insgesamt MARKUS ASPER in diesem Band, S. 319–339.

ein Vertreter des jüdischen Partikularismus sei, dessen Kennzeichen die offensichtliche Abhängigkeit vom Deuteronomium darstelle.²²

Johannes Marböck publizierte im Jahr 2000 einen wichtigen Artikel (neu abgedruckt in 2006) unter dem Titel „Gerechtigkeit Gottes und Leben nach dem Sirachbuch“. Obwohl Marböck damals den Beitrag von Mattila nicht kannte, mahnt er, vorsichtig zu sein, wenn man einen stoischen Einfluss auf das Sirachbuch in Betracht zieht.²³ Marböck betont zu Recht, dass Ben Sira keine umfassende Theorie der Theodizee darstelle. Ben Sira skizzierte seine Gedanken so grob, dass es unklar bliebe, inwieweit er die entsprechenden Aussagen der Stoiker kannte. In seinem Aufsatz macht Marböck darauf aufmerksam, dass die Wurzel צדק nur einmal im Sirachbuch für Gottes Handeln verwendet wird (Sir 35,21).²⁴ Gott wird in diesem Vers als gerechter Richter beschrieben. Ein schwierig zu interpretierender Fall ist Sir 16,22, bei dem nicht klar ist, ob Ben Sira mit dem Ausdruck צדק מעשי über das gerechte Handeln Gottes oder des Menschen spricht. Marböck fasst jedoch zusammen, dass der Großteil der Belege für צדקה/צדק im Sirachbuch ein Verhalten des Menschen bezeichnet.²⁵ Der wichtigste Textabschnitt, auf den sich Marböck in seinem Artikel konzentriert, ist Sir 39,12–35. Nach Marböck nimmt dieser Text am klarsten und geschlossensten Stellung hinsichtlich der Güte und Gerechtigkeit der Werke Gottes. Marböck betont, dass das Ziel des ganzen Abschnitts der Lobpreis zu Gott sei.²⁶ Hier könne man leicht eine Fortsetzung der traditionellen Psalmentheologie sehen. Eine Basis für diesen Lobpreis sei die Zweckhaftigkeit von Gottes Werk. Marböck analysiert, wie Ben Sira die Schöpfung durch Gegensatzpaare versteht und strukturiert. Unter den Stoikern hielt besonders Chrysipp Gegensätze für das Ganze für notwendig. Aber die Ähnlichkeiten zwischen dem Sirachbuch und Chrysipp sind nicht wortwörtlich. Marböck ist der Meinung, dass die Stoa in Jerusalem um 200 v. Chr. kaum unbekannt gewesen sei, aber Ben Siras unmittelbare literarische Abhängigkeit von stoischem Gedankengut nicht eindeutig zu erweisen sei.²⁷ Auf jeden Fall bewahrt das Sirachbuch spannungsreiche Artikulationen des Glaubens an Gottes Gerechtigkeit.

²² MATTILA 2000, 500.

²³ Wenn MARBÖCK 2006, 186, die Passage Sir 39,12–35 mit Texten der Stoa vergleicht, beobachtet er unmittelbar, dass die Stoiker eine weitaus umfassendere und differenziertere Auseinandersetzung mit einer größeren Zahl von Antwortversuchen zur Einordnung des kosmischen Übels haben als die Sirachperikope, die nur höchstens zwei Argumente nennt und deswegen keine Theorie über die Theodizee darstellt.

²⁴ MARBÖCK 2006, 174.

²⁵ MARBÖCK 2006, 175.

²⁶ MARBÖCK 2006, 178–183.

²⁷ MARBÖCK 2006, 190.

Der Textabschnitt Sir 39,12–35, den Marböck in seinem oben erwähnten Beitrag kurz behandelt, erhält eine ausführlichere Analyse in der Monographie Jan Liesens *Full of Praise* (2000). Für das Thema über die Gerechtigkeit Gottes ist die Passage Sir 39,12–35 von großer Bedeutung. Liesen kommentiert besonders Ben Siras Konzept von der rechten Zeit (בעתו „zu seiner Zeit“).²⁸ Mit diesem Konzept sei Ben Sira fähig, die Güte in der Schöpfung Gottes zu bestätigen. Diese Güte genügt jedem Zweck zur rechten Zeit. Sirachs Modell enthalte jedoch eine Lücke, wenn es z.B. um die Naturkatastrophen geht, die gleichzeitig die Frevler strafen und die Gerechten schädigen oder gar vernichten.²⁹ Ben Sira konzentrierte sich so stark auf das diesseitige Leben, dass sich die Lehre „Die Werke Gottes sind gut“ vor dem Tod realisieren muss. Für dieses Prinzip verwende Ben Sira den Begriff רצון („Gefallen“) – einer seiner Lieblingstermini³⁰ – und versuche zu erweisen, dass Gottes Gnade und Segen den Gerechten vorbehalten sind. Auf der anderen Seite seien Gottes Zorn und Rache der Anteil der Frevler.³¹ Das Problem sei, dass Gottes Segen für die Frommen und seine Strafe für die Sünder auf sich warten ließen. Ben Sira antwortet auf diese Herausforderung, indem er feststellt (Sir 16,13), dass sich das Werk Gottes im Leben eines Einzelnen erst am äußersten Ende des Lebens verwirklichen kann.³² Ben Sira sei zu einem solchen Ergebnis gezwungen, weil er die Lehre einer Eschatologie zurückweist.

Wie wir oben beobachtet haben, sind mehrere Veröffentlichungen zum Gerechtigkeitsthema bei Sirach im Jahr 2000 erschienen. Die wichtige Monographie von Ursel Wicke-Reuter vervollständigt das Bild (*Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa*). Wicke-Reuter bietet zuerst eine Einführung in die stoische Philosophie und analysiert danach die zentralen Abschnitte des Sirachbuchs zum Thema der göttlichen Providenz und der menschlichen Verantwortung (Sir 39,12–35; 15,11–16,14; 16,17–18,14; 1,1–10; Kap. 24; 33,7–15). Nach der ausführlichen Analyse der Passagen fasst Wicke-Reuter zusammen, dass „eine fruchtbare Begegnung Ben Siras zumindest mit einigen Grundgedanken der alten Stoa mit hoher Wahrscheinlichkeit stattgefunden hat“.³³ Wicke-Reuter fügt jedoch hinzu, dass sich

²⁸ LIESEN 2000, 282.

²⁹ LIESEN 2000, 264.

³⁰ MARTILA 2012, 147, erwähnt, dass das Wort רצון sogar 23-mal im Sirachbuch vorkommt. Diese Zahl ist tatsächlich groß, wenn man berücksichtigt, dass dieses Wort im übrigen Alten Testament 56-mal zu finden ist.

³¹ Diese Aspekte hat WITTE 2015, 86–88, in Sir 2,1–18 näher analysiert und ist zum Ergebnis gekommen, dass Ben Sira an dieser Stelle von der Barmherzigkeit und dem Zorn Gottes im Rahmen der Paränese und der Paraklese spricht.

³² LIESEN 2000, 271.282.

³³ WICKE-REUTER 2000, 275.

unmittelbare sprachliche oder literarische Einflüsse kaum nachweisen lassen. Gemeinsam für das Sirachbuch und die Stoa sei der Gedanke über die Welt, die als ganze zweckmäßig und vernünftig eingerichtet ist.³⁴ Aber auch die Unterschiede zwischen diesen zwei Weltauffassungen seien deutlich genug: Für Sirach war Gott der Schöpfer der Welt, und die Trennung zwischen Schöpfer und Geschöpf ist klar. Anders ist es in der Stoa, für die der Naturbegriff eine Verschmelzung des Göttlichen mit dem Kosmos beinhaltet. Wicke-Reuter betont zu Recht, dass Ben Sira auf dem Boden der alttestamentlichen Tradition bleibt. Wenn Sirach das Theodizeethema hervorhebt, schildert er gern die Schönheit der Schöpfung.³⁵ Gottes Gerechtigkeit bestehe darin, dass Gott zu seiner Zeit jedem Einzelnen zuteil werden lässt, was diesem nach seinen Taten zusteht.³⁶

Pancratius C. Beentjes konzentriert sich in seinem Beitrag „Theodicy in Wisdom of Ben Sira“ (2003; neu abgedruckt in 2006b) auf wichtige Aspekte der Theodizeelehre des Sirachbuchs. Beentjes analysiert einige zentrale Passagen wie Sir 5,4–8; 15,11–20 und 33,7–15. Er verteidigt die von Prato vertretene These (gegen Wicke-Reuter), dass Ben Sira in Sir 5,4–8 eine Zusammenfassung der Theodizee darstelle.³⁷ Diese Perikope enthält drei Redewendungen, mit denen Ben Sira das Problem behandelt. Zuerst lehnt er die Argumente seiner Gegner ab, dann gibt er seine eigene Antwort auf diese wichtige Frage, schließlich ermahnt er seine Adressaten, dieser Weisung zu folgen. Eine ähnliche Struktur ist auch in Sir 15,11–18,14 zu finden. Beentjes hebt – wie vor ihm Collins – zwei wichtige Aspekte in Ben Siras Lehre hervor: den häufigen Gebrauch des Wortes יָצַר und das Modell der Gegensatzpaare, die in der Welt anwesend sind.³⁸

In demselben Sammelband, in dem der Aufsatz von Beentjes erschienen ist, sind weitere wichtige Beiträge zum Thema der Gerechtigkeit veröffentlicht. Die Autoren dieser Beiträge konzentrieren sich auf die Theodizee in der biblischen Umwelt oder in verschiedenen kanonischen bzw. deuterokanonischen Büchern. Diese Darstellung, auf welche Weise die wichtige Frage der Gerechtigkeit Gottes in der anti-

³⁴ WICKE-REUTER 2000, 276. In einem Aufsatz, den Wicke-Reuter zwei Jahre nach ihrer Monographie schrieb, betont sie, dass bereits im Alten Testament die Vorsehung Gottes ein Thema ist, das eine beachtliche Rolle spielt. Wicke-Reuter weist z.B. auf die Josefsgeschichte hin. Nach Wicke-Reuter ist aber die Universalisierung entsprechender Ansätze im Alten Testament bei Ben Sira etwas Neues; U. WICKE-REUTER, „Ben Sira und die frühe Stoa. Zum Zusammenhang von Ethik und dem Glauben an eine göttliche Providenz,“ in EGGER-WENZEL 2002, 268–281.

³⁵ WICKE-REUTER 2000, 277.

³⁶ WICKE-REUTER 2000, 280–281.

³⁷ BEENTJES 2006b, 275–278.

³⁸ BEENTJES 2006b, 266–270.

ken Welt gelöst wurde, ist sehr hilfreich. Die Herausgeber des Bandes (A. Laato und J. C. De Moor) führen sechs Alternativen vor, mit deren Hilfe das Problem der Theodizee erklärt werden konnte³⁹: (1) Vergeltungstheodizee (*retribution theodicy*),⁴⁰ (2) erziehende Theodizee (*educative theodicy*),⁴¹ (3) eschatologische Theodizee (*eschatological theodicy*),⁴² (4) das Geheimnis der Theodizee (*the mystery of theodicy*),⁴³ (5) Gemeinschaftstheodizee (*communion theodicy*),⁴⁴ (6) menschlicher Determinismus (*human determinism*)⁴⁵. Ich werde auf diese Modelle unten zurückkommen, wenn ich Ben Siras Lösungsversuche näher untersuche.

Im dritten Band seiner alttestamentlichen Theologie (*Der Gott des Alten Testaments: Jahwes Gerechtigkeit*, 2003) zählt Otto Kaiser insgesamt fünf Züge auf, die für die Gerechtigkeit Gottes nach Ben Siras Auffassung charakteristisch seien.⁴⁶ Ben Siras erstes Argument für den Glauben an Gottes Gerechtigkeit bedient sich des Gedankens der durch die göttliche Providenz gesicherten Güte und Zweckmäßigkeit der Welt. Die Belohnung der Guten und die Bestrafung der Bösen geht besonders aus Sir 39,12–35 hervor. Zweitens argumentiert Ben Sira zugunsten der Allwissenheit bzw. Omniszienz Gottes, die einen Teil der Providenz Gottes darstellt. Nach dieser Lehre bleibt nichts, was auf der Erde geschieht, vor Gott verborgen. Ben Siras drittes Argument ermuntert die Frommen, an Gottes Gerechtigkeit zu glauben, obwohl sie Unglück erfahren. Es ist nämlich manchmal so, dass Gott seine Verehrer durch Leiden prüft. Darüber denkt Ben Sira in Sir 2,1–11 nach. Viertens erinnert

³⁹ A. LAATO/J. C. DE MOOR, „Introduction“, in: A. LAATO/J. C. DE MOOR (Hg.), *Theodicy in the World of the Bible* (Leiden 2003) [vii–liv] xxix–liv.

⁴⁰ Die Vergeltungstheodizee kann als das am meisten verbreitete Modell sowohl in der Bibel als auch im ganzen alten Orient betrachtet werden. Es ergab für den Menschen in der antiken Welt Sinn, dass Gott für Verbrechen strafte und andererseits für gute Taten belohnte. In der Weisheitsliteratur des Alten Testaments, besonders in Hiob und Kohelet, wird dieses traditionelle Modell stark kritisiert.

⁴¹ Wenn eine unschuldige Person leidet, muss dieses Paradox irgendwie erklärt werden. Eine Antwort lautet, dass das Leiden die Person auf positive Weise erzieht. Durch das Leiden erhält der Mensch ein besseres Verständnis seines Lebens.

⁴² Das Recht bewahrheitet sich – falls nicht in diesem Leben, dann am Ende der Zeiten. Die apokalyptische Literatur hat diesen Gedanken weiterentwickelt, und auch die christliche Verkündigung eines jüngsten Gerichts, wenn alle Völker vor Christus versammelt werden, vertritt diese Ansicht.

⁴³ Dieses Modell betont den ungeheuren Unterschied zwischen Gott und Menschen. Es ist dem Menschen nicht möglich, die Pläne Gottes zu begreifen. Diese Ansicht ist besonders offensichtlich in Hi 28, wo der Mensch zugeben muss, dass er trotz seiner Fähigkeiten die Wohnstelle der Weisheit nicht erreichen oder finden kann.

⁴⁴ Die Gemeinschaftstheodizee setzt voraus, dass das Leiden Menschen näher zu Gott bringt. Von dieser Perspektive her kann man zum Beispiel einige Klagepsalmen auslegen. In diesen ist das Leiden ein Zeichen von Gottes Annahme, nicht von seiner Ablehnung.

⁴⁵ Nach diesem Modell können die Menschen ihrem Schicksal nicht entfliehen, weil Gott alles auf der Erde bestimmt. Der beste biblische Vertreter dieser Ansicht ist Kohelet.

⁴⁶ KAISER 2003b, 300–304.

Ben Sira seine Schüler daran, dass Gott die Schicksale der Menschen sehr schnell ändern kann (z.B. Sir 11,20–28). Deswegen darf man sich nicht durch das scheinbare Glück der Gottlosen in die Irre führen lassen. Das letzte Argument betont die Schönheit der erschaffenen Welt. Der Unterschied zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf ist riesig. Kaiser fasst auf folgende Weise zusammen: „Der Glaube an Gottes Gerechtigkeit ist so zugleich Ausdruck der Demut des Menschen, der die ihm gesetzten Grenzen akzeptiert und sich auf die Zusagen seines Gottes verläßt“.⁴⁷

In seiner Untersuchung *Wisdom in Transition* (2008) analysiert Samuel L. Adams den Tun-Ergehen-Zusammenhang in der Weisheitsliteratur in der Zeit des Zweiten Tempels. Er weist auf Ben Siras berühmte Lehre von den gegensätzlichen Paaren in der Schöpfung hin und fasst zusammen, dass ein gewisser Dualismus von Anfang an zu Ben Siras Weltbild gehörte und eine solche Struktur des Weltalls die individuelle Autonomie zu reduzieren scheint. Wenn das Sirachbuch als Ganzheit betrachtet ist, spielen die dualistischen Züge des Siraziden nur eine geringfügige Rolle.⁴⁸ Nach Ben Siras Auffassung passiert nichts in der Welt zufällig, sondern alles, was Gott geschaffen hat, dient seinem Zweck. Mit vielen anderen modernen Auslegern stellt Adams fest, dass die gleichzeitige Gültigkeit des göttlichen Determinismus und des freien Willens des Menschen zu Schwierigkeiten in Ben Siras Lehre führe.⁴⁹ Adams hält einige der Argumente des Sirachbuchs für lächerlich, z.B. wenn Ben Sira schreibt, dass sich das Salz für die Sünder ins Schlechte kehren wird (Sir 39,26–27) und dass Naturkatastrophen wie Feuer, Hagel und Hunger (V. 29) besonders die Sünder treffen. Für eine solche Aufgliederung gebe es überhaupt keine Beweise. Ben Sira gibt zu, dass den Gerechten schwere Lebenssituationen begegnen, ist aber der Überzeugung, dass diese nur eine begrenzte Zeit dauern. Zum Schluss würden die Frevler gestraft, aber ein moderner Leser könnte fragen, welche einzigartigen Unfälle den Frevler auf seinem Sterbebett begegneten.⁵⁰ Es scheint, dass Ben Sira viel Mühe darauf verwendet, seine selbst gebildete theologische Struktur zusammenzuhalten.

⁴⁷ KAISER 2003b, 304.

⁴⁸ ADAMS 2008, 188.

⁴⁹ ADAMS 2008, 189.

⁵⁰ ADAMS 2008, 206–207.

2. Analyse der wichtigen Textpassagen

2.1 Prüfung und Gottvertrauen: Sir 2,1–18

Es ist nicht immer einfach, eine planvolle Disposition im Sirachbuch zu definieren. Meistens handelt es sich um Weisheitslehren, die nur locker miteinander verbunden sind. Für wohl überlegt an ihrer Stelle kann man jedoch mit guten Gründen die Passage über den Ursprung der Weisheit halten, die programmatisch am Anfang des Buches steht (Sir 1,1–10). Es ist meines Erachtens auch von Bedeutung, dass Ben Sira im zweiten Kapitel solche Themen wie Prüfung und Gottvertrauen hervorhebt. Kap. 2 ist tatsächlich die erste Passage, in der Ben Sira die Gerechtigkeit Gottes berührt. Deswegen kann man auch Sir 2,1–18 in gewisser Hinsicht für programmatisch halten. Georg Sauer hat vorgeschlagen, Kap. 2 als Auftakt zu den folgenden Kapiteln Sir 3–23 zu verstehen.⁵¹ Man könne sogar einen engen und planvollen Zusammenhang zwischen den Kapiteln 1 und 2 sehen.⁵²

Ben Sira beginnt in Sir 2,1 mit einer Anrede an seine(n) Schüler:⁵³

Τέκνον, εἰ προσέρχῃ δουλεύειν κυρίῳ,
έτοιμάσον τήν ψυχήν σου εἰς πειρασμόν.

Kind, wenn du darangehst, dem Herrn zu dienen,
bereite deine Seele vor auf Versuchung (Prüfung).

Das Schlüsselwort in diesem Satz ist „Prüfung“ (πειρασμός).⁵⁴ Ben Sira betont am Anfang seines Weisheitswerkes, dass das unschuldige Leiden nicht als Strafe zu verstehen sei, sondern als Folge einer göttlichen Prüfung des frommen und gerechten Menschen.⁵⁵ Das Alte Testament kennt dieses Phänomen gut, die besten Beispiele davon sind Abraham und Hiob. Gott gab Abraham eine entsetzliche Aufgabe, um ihn zu prüfen. Abraham sollte seinen einzigen Sohn Isaak auf dem Berg Morija opfern (Gen 22). Auf diese Episode weist Ben Sira in seinem „Lob der Väter“ hin, wenn er über Abraham sagt (Sir 44,20): „In der Prüfung

⁵¹ SAUER 2013, 38. SCHRADER 1994, 204, ist der Meinung, dass Sir 2,1–18 eine der spätesten schriftlichen Hinterlassenschaften Ben Siras darstellt.

⁵² SAUER 2013, 41.

⁵³ Sir 2 ist nicht im Hebräischen erhalten (siehe dazu KARNER, in diesem Band, S. 40–41). Der griechische Text ist hier und im Folgenden aus der Ausgabe von ZIEGLER 1980. Insgesamt kommt der Vokativ „Mein Sohn“ bzw. „Sohn“ 24-mal im Sirachbuch vor (CALDUCH-BENAGÉS 2021, 161). Diese Anrede drückt sowohl die Autorität als auch das Gefühl aus, das für die Beziehung zwischen Vater und Sohn kennzeichnend ist.

⁵⁴ Das Wort πειρασμός hat mehrere Übersetzungsvarianten: Prüfung/Anfechtung/Versuchung/Erprobung. CALDUCH-BENAGÉS 2021, 158–162, hat bemerkt, dass die Begriffe, die in Sir 2 verwendet sind, in einem ähnlichen Kontext auch im Jakobusbrief (Jak 1,2–3) vorkommen.

⁵⁵ SCHRADER 1994, 145.

wurde er treu befunden.“ Hier verwendet der griechische Übersetzer wieder das Wort *πειρασμός*, wenn er schreibt: *καὶ ἐν πειρασμῷ εὐ-
ρέθη πιστός*. Im Hebräischen (MsB) lautet derselbe Satz:⁵⁶ *ובניסוי נמצא
נאמן*. Die Wurzel *נסה* wird nicht häufig im hebräischen Alten Testament
verwendet, sie kommt nur 36-mal vor.⁵⁷ Es ist deutlich ein später Terminus.
Die von diesem Stamm abgeleiteten Formen *ניסוי* und *ניסיון* sind nur
im Sirachbuch und in den Qumranschriften zu finden.⁵⁸ Das hebräische
Sirachbuch weist im „Lob der Väter“ auf Hiob hin (Sir 49,9) und betont,
wie Hiob, der Prophet, alles in Gerechtigkeit ausrichtete.⁵⁹ Es ist kein
Wunder, dass Ben Sira die beiden Personen – Abraham und Hiob – als
Beispiele solcher Menschen erwähnt, welche schwere Prüfungen be-
standen haben. Offensichtlich hat das theologische Interesse an diesen
exemplarischen Figuren in der Zeit des Zweiten Tempels ständig zu-
genommen. Das beweist auch Timo Veijola, der einerseits konstatiert,
dass Gen 22 zu einer späten literarischen Phase im Pentateuch gehört,
und andererseits zeigt, dass der Verfasser der Hiob-Novelle offenbar
Gen 22 in der schon fertigen Gestalt mit allen Erweiterungen gekannt
hat.⁶⁰ Ein Thema, das Abraham und Hiob besonders miteinander ver-
knüpft, ist ihre Gottesfurcht.⁶¹ Bei Ben Sira gehört die Gottesfurcht zu
den tragenden theologischen Gedanken seines gesamten Weisheits-
werks.

Im griechischen Sirachbuch begegnet man dem Substantiv *πειρασ-
μός* außer Sir 2,1 und 44,20 noch in 6,7; 27,5.7 und 36(33),1. Die Fälle in
6,7 und im Kap. 27 handeln von Beziehungen zwischen Menschen. Sir
33,1 dagegen erinnert daran, dass demjenigen, der den Herrn fürchtet,
nichts Böses widerfährt, sondern dass er, wenn er angefochten ist, wie-

⁵⁶ Der hebräische Text in diesem Zitat und im Folgenden stammt aus der Ausgabe von BEENTJES 2006a.

⁵⁷ AURELIUS 2003, 44.

⁵⁸ AURELIUS 2003, 44. Bezüglich dieser hebräischen Wörter stellt SCHRADER 1994, 178 fest, dass sie im Sirachbuch nicht „Versuchung“, sondern „Prüfung“ bedeuten. Nach Schrader hat das Wortfeld *נסה* im Sirachbuch durchgängig die neutrale Bedeutung „prüfen“ und ist es für Ben Sira fremd, diese Termini in der negativen Bedeutung „in Versuchung führen“ zu verwenden (vgl. Sir 33,1).

⁵⁹ Diese deutsche Übersetzung des schwierigen Verses Sir 49,9 stimmt überein mit SAUER 2000, 333. Der griechische Text ist völlig unterschiedlich und erwähnt den Namen Hiob nicht. WITTE 2015, 33–35, erwägt, dass die Lesart des griechischen Textes auf eine bestimmte hebräische Vorlage hinweisen könnte; die Lesart von MsB (*איוב נביא*) wäre dann nach Witte eine spätere Korrektur einer verdorbenen Vorlage. SPIECKERMANN 2014, 123, ist allerdings der Meinung, dass es nicht zuletzt Hiob gewesen ist, der solche Themen wie Gottesfurcht, Versuchung, Prüfung, Geduld und vertrauensvolle Treue in Sir 2 in Verbindung gebracht hat. Spieckermann argumentiert, dass sich Ben Sira kritisch zu Hiob verhielt. Vor allem stellten die rebellierenden Reden Hiobs gegen Gott eine große Herausforderung für Ben Sira dar.

⁶⁰ VEIJOLA 2007, 153–154.

⁶¹ VEIJOLA 2007, 145.

der erlöst wird. Das Verb *πειράζω* kommt nur viermal im griechischen Sirach vor (4,17; 13,11; 18,23; 39,4). In keinem dieser Fälle geht es darum, dass Gott den Menschen prüft. Statt dessen lehrt Ben Sira in 4,17, wie die Weisheit ihre Nachfolger mit verschiedenen Forderungen prüft. Eine gegenteilige Position ist in Sir 18,23 zu finden, wo davor gewarnt wird, dass der Mensch den Herrn nicht versuchen darf. Der hebräische Text enthält in den entsprechenden Versen die Wurzel *נס* (Sir 4,17; 6,6; 13,12; 33,1; 44,20).

In Sir 2,1–6 unterstreicht Ben Sira die Geduld der Menschen. Er legt sogar dar, dass die Zeit der Prüfung lang sein könnte. Aber am Ende werde die Standhaftigkeit belohnt. Die wichtigste Stellungnahme ist das unerschütterliche Vertrauen zu Gott. Dann wird es niemandem, der Gott fürchtet, an seinem Lohn fehlen (Sir 2,8). Ein bisschen rätselhaft ist für die Ausleger der Ausdruck „die ewige Freude“ (*εἰς εὐφροσύνην αἰῶνος*) in 2,9. Ben Siras Überzeugung war, dass die Toten nichts mit Jahwe zu tun hatten. Deswegen kann die ewige Freude an dieser Stelle nicht das Leben nach dem Tod bedeuten. Am wahrscheinlichsten weist Ben Sira hier auf einen Wunsch nach der Befreiung Israels von heidnischer Herrschaft hin.⁶²

Ben Sira ermahnt in 2,10 seine Schüler, aus der Geschichte zu lernen. Der kurze Hinweis auf die vergangenen Zeiten an dieser Stelle setzt vorbereitend voraus, was eingehender im „Lob der Väter“ dargestellt wird.⁶³ Ben Sira stellt in 2,10 drei rhetorische Fragen, die nur so beantwortet werden können, dass niemand ohne Hilfe bleiben wird, der seine Hoffnung auf den Herrn gesetzt hat und in der Furcht des Herrn geblieben ist. Ben Sira betont Gottes Gnade und Barmherzigkeit (2,11). Diese Aussage stammt aus der sogenannten „Gnadenformel“, deren ältester Beleg in Ex 34,6 zu finden ist. Außerdem kommt diese Formel in Joel 2,13; Jona 4,2; Ps 86,15; 103,8; 145,8 und Neh 9,17 vor. In allen diesen Stellen sind die einzelnen Elemente der Gnadenformel austauschbar.⁶⁴ In Sir 2,11 verwendet Ben Sira die Gnadenformel in drei Stufen: (1) Er definiert Gott als gnädig und barmherzig. (2) Die Sündenvergebung wird verheißen. (3) Die Rettung in der Zeit der Not wird zugesagt.⁶⁵ Am Schluss des Kapitels zitiert er diejenigen, die den Herrn fürchten und sagen, dass die Barmherzigkeit Gottes so groß wie er selbst ist (2,18; vgl. 2 Sam 24,14). Geduld und Vertrauen zu Gott sind also die richtige Antwort auf die Prüfung. Es ist auch möglich, dass die Prüfung den Menschen erzieht, aber Ben Sira schweigt über die näheren Einzelheiten. Wenigstens sollte die Gemeinschaft zwischen Gott

⁶² SCHRADER 1994, 247.

⁶³ SPIECKERMANN 2014, 120.

⁶⁴ WITTE 2015, 86.

⁶⁵ WITTE 2015, 87.

und Mensch durch die Prüfung enger werden, wenn sich der Mensch nur kräftig an Gott hält.

2.2 Warnung vor trügerischer Sicherheit: Sir 5,1–8

Die Passage Sir 5,1–8 haben einige Exegeten das Resümee der Theodizee genannt.⁶⁶ Gottes Gnade und Barmherzigkeit tauchen auch in Kap. 5 auf, wie es früher in Sir 2 der Fall war, aber die Betonung ist jetzt anders. In Kap. 5 geht es darum, dass der Mensch sich irrtümlich auf Gottes unermessliche Vergebung verlässt und sich auf dieser Basis vorstellt, dass man immer neue Sünden begeht und dann wiederholt von Gott um Vergebung bitten kann. In diesen Gedanken gebe es keinen Platz für Reue und Demut; nichts verändert sich im Innern des Menschen. Gegen eine solche „Irrlehre“ bezieht Ben Sira entschlossen Stellung. In diesem Zusammenhang lehnt er sich anstatt an die Vorstellung von einer göttlichen Prüfung (vgl. Kap. 2) eher an die traditionelle Lehre von der Vergeltung an. Es ist dem Menschen unmöglich, Gott zu betrügen. Gott straft oder belohnt jeden nach seinen Taten.

Mit den Sätzen in Sir 5,1–8 lehrt Ben Sira seinen Schülern das richtige Vertrauen.⁶⁷ In 5,4 beschäftigt sich Ben Sira mit einem Problem, das den traditionellen Tun-Ergehen-Zusammenhang ernstlich in Frage stellt: „Sage nicht: Ich habe gesündigt, doch was ist mir geschehen?“ Das Fehlen einer unmittelbaren Strafe führt zu dem Gedanken, dass dem Sünder nichts Negatives passiert. In seiner Antwort betont Ben Sira Gottes Gerechtigkeit samt dessen Langmütigkeit (μακροθυμος). Die göttliche Strafe kann erst nach einer langen Periode stattfinden, aber sie wird sicher geschehen. Ben Sira kehrt zu diesem Thema in Kap. 11 zurück (Sir 11,26–27).

Ben Sira verwendet in 5,5–6 zentrale theologische Begriffe, wenn er von dem gnädigen Handeln Gottes spricht. Als Schlüsselworte kann man sowohl „Vergebung“ (סליחה/ἐξιλασμός)⁶⁸ als auch „Barmherzigkeit“ (רחמים/ἔλεος) nennen. Ben Sira hebt jedoch hervor, dass Gottes Gerechtigkeit zwei gegenteilige Seiten enthält. Man soll seinen Zorn (זעם/ὄργη) nicht vergessen, weil dieser plötzlich kommt und der sündige Mensch zur Zeit der Vergeltung zugrunde gerichtet wird (Sir 5,7).⁶⁹ Deswegen ermahnt Ben Sira seine Zuhörer zur aktiven Umkehr zu dem Herrn. Es ist keineswegs empfehlenswert, diese Umkehr zu ver-

⁶⁶ PRATO 1975, 367–369; WITTE 2015, 91.

⁶⁷ SPIECKERMANN 2014, 125–127, sieht in den Zitaten des fünften Kapitels Ben Siras Kritik gegen Kohelets Gedanken.

⁶⁸ Das hebräische Wort סליחה ist ziemlich selten im Alten Testament; im Singular kommt es sonst nur in Ps 130,4 vor. Im Plural ist dieses Wort in Neh 9,17 und Dan 9,9 zu finden; beide Stellen sind spät. Für das Vorkommen des Worts siehe SKEHAN/DI LELLA 1987, 182.

⁶⁹ WITTE 2015, 90.

schieben. Obwohl der Wortstamm נסה oder πειράζω in 5,1–8 nicht vorkommt, erhält man leicht den Eindruck, dass die Menschen die Geduld Gottes nicht prüfen sollten. Nur Gott kann den Menschen prüfen, wie wir in Sir 2 sahen, aber nicht umgekehrt.

2.3 Gutes und Böses kommen von Jahwe: Sir 11,10–28

In Kap. 11 bietet Ben Sira weitere wichtige Aspekte zum Thema der Gerechtigkeit. Ich beginne meine Analyse mit den Versen 12–13. Der hebräische Text stammt aus MsA.⁷⁰

- (12) יש רשע ואבד מהלך חסר כל ויותר א[.]נש
 Es gibt einen, der darbt und auf dem Weg zugrunde geht,
 der an allem zu wenig hat und zu viel an Armut.
- ועין יי צפתהו לטוב וינעריהו מעפר צחנה
 Aber das Auge Jahwes ersieht ihn zum Guten
 und er schüttelt ihn aus dem modrigen Staub heraus.
- (13) נשא בראשו וירממהו ויתמהו עליו רבים
 Er hat ihn mit seinem Haupt emporgehoben und richtet ihn auf
 und viele staunen über ihn.

Diese kurze Passage knüpft an die lange Traditionskette an, der zufolge Gott den armen und schwachen Menschen gnädig anschaut. Das Loblied Hannas (1 Sam 2,1–10) und Ps 113 sind gute Beispiele dafür. Zu diesem Thema gehören auch die Erzählungen, in denen Gott den jüngeren Bruder vor dem älteren bevorzugt (z. B. Abel, Josef und David). Die Erwählung Israels zum Eigentumsvolk basiert ausschließlich auf Gottes Entscheidung, die von Liebe her zu erklären ist (Dtn 7). Alle diese Beispiele zeigen, dass Gott in seiner Gerechtigkeit nicht völlig unparteiisch ist, sondern die Armen den Mächtigeren vorzieht. Ein ähnlicher Fall kommt auch in Sir 35,15–17 vor. Wann, wo und für wen Gott seine Gnade erweist, hängt einzig von seiner Souveränität ab. Die Menschen können mit ihren Taten die göttliche Entscheidung nicht beeinflussen.

In Sir 11,14 bietet Ben Sira so etwas wie eine kurze Zusammenfassung, wenn er sagt: „Gutes und Böses, Leben und Tod, Armut und Reichtum kommen von Jahwe“ (טוב ורע חיים ומות ריש ועושר מיי הוא). Hier spielt Ben Sira mit Gegensätzen, die alle in der Macht Gottes sind. Dieser Vers nimmt vorweg, was Ben Sira später in 33,7–15 eingehender über die in der Welt wirkenden Paare schreiben wird. Die Welt besteht also aus Gegensätzen. Sie gehören zu Gottes Plan von Anfang an. Schon seit der Schöpfung ist der Mensch ein sterbliches Wesen (vgl. Sir 17). Verschiedene böse Dinge kommen aus der Hand Gottes. Tiefer geht Ben Sira an dieser Stelle auf diese Problematik jedoch nicht ein.

⁷⁰ Die deutsche Übersetzung des hebräischen Textes ist der Übersetzung GERHARD KARNERS in diesem Band entnommen.

Der griechische Text enthält den Vers Sir 11,26, der in der hebräischen Handschrift A fehlt, obwohl die Handschrift in dieser Passage keine Lücken hat. Gemäß dem griechischen Text kann der Herr jedem Menschen am Tag des Endes nach seinen Wegen vergelten (ὅτι κοῦφον ἔναντι κυρίου ἐν ἡμέρᾳ τελευτῆς ἀποδοῦναι ἀνθρώπῳ κατὰ τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ). Hier weist der griechische Text darauf hin, dass die Vergeltung durch Gott spätestens am Todestag kommt. Es ist nicht eindeutig, ob dieser Vers von Ben Sira stammt oder ob der griechische Übersetzer den ursprünglichen Text an dieser Stelle erweitert hat. Auf jeden Fall vertritt V. 28 (MsA) eine ähnliche Ansicht: Niemand soll also vor dem Tod glücklich gepriesen werden (11,28). Dieser Gedanke hat mehrere Parallelen in der griechischen Literatur.⁷¹ Auf jeden Fall ist Ben Sira wieder sehr zurückhaltend, wenn es um die Details geht. Er entfaltet nicht genauer, wie sich die Vergeltung (kurz) vor dem Tod offenbart.⁷² Welche Möglichkeiten hat Gott dann zur Verfügung, seine Gerechtigkeit zu verwirklichen? Der griechische Text sagt jedoch in Sir 11,28b (gegen den hebräischen Text), dass ein Mann in seinen Kindern (ἐν τέκνοις) erkannt werden wird. Die Belohnung oder die Bestrafung wirkt also auf die nächste Generation. Das entspricht der Anschauung, dass das Leben des Einzelnen nach seinem Tod in den Kindern weitergeht. Der hebräische Text in 11,28b betont, dass sich erst am Ende eines jeden Menschen herausstellt, was er für ein Mensch gewesen ist.

2.4 Über die Wahlfreiheit des Menschen: Sir 15,11–20

Eine besonders wichtige Passage zum Gerechtigkeitsthema ist Sir 15,11–20, in der Ben Sira als erster jüdischer Autor in einem solchen Umfang und Deutlichkeit über die Wahlfreiheit des Menschen spricht.⁷³ Ben Sira beginnt seine Argumentation in 15,11–12 mit einem zweimaligen Zitat von Reden unvernünftiger Menschen, die zuerst der Meinung sind, dass ihre Abtrünnigkeit von Gott veranlasst sei (V. 11), und dann sagen,

⁷¹ MARBÖCK 2010, 165.

⁷² Der große Unterschied zwischen dem Sirachbuch und dem Ersten Henochbuch liegt in der Vergeltungslehre. Der Autorenkreis hinter dem Brief des Henoch (1 Hen 92–105) betont, dass im diesseitigen Leben die Frommen oft keinen Lohn erhalten und die Sünder ihrer Bestrafung entgehen. Die Gerechtigkeit aber verwirklicht sich in der jenseitigen Zukunft; siehe dazu ARGALL 1995, 243; 247. Ein solches Modell war keine Option für Ben Sira, der seine Hoffnung völlig darauf richtete, dass Gott zur rechten Zeit handelt und die Frommen belohnt und die Sünder noch während ihrer Lebenszeit bestraft.

⁷³ In der Forschungsliteratur spricht man auch oft von „Willensfreiheit“ statt „Wahlfreiheit“, aber ich folge Otto Kaiser, der vorgeschlagen hat, dass man den Begriff der Willensfreiheit vermeiden sollte, weil die Vorstellung vom Willen ein römisches Erbe und damit ihre Annahme für die Umgebung Ben Siras anachronistisch ist (O. KAISER, „Jesus Sirach: Ein jüdischer Weisheitslehrer in hellenistischer Zeit“, in: KARNER/UEBERSCHAER/ZAPFF 2017, 67).

dass Gott selbst sie verführt habe (V. 12). Ben Sira macht deutlich, dass Gott auf keinen Fall hinter den verführerischen Gedanken steht. Ganz im Gegenteil: Gott hasst nämlich alles, was ein Gräuel ist (V. 13).

Den Kern in Ben Siras Aussage findet man in 15,14–17. Die deutsche Übersetzung unten stimmt mit Gerhard Karners Übersetzung (in diesem Band) überein und basiert auf der Lesart von MsA, weil die andere Handschrift, MsB, in dieser Passage lückenhaft ist.

- (14) Gott hat von Anfang an den Menschen geschaffen
und übergab ihn in die Hand dessen, der ihn hinwegrafft,
und er gab ihn in die Hand seines Strebens.
- (15) Wenn es dir gefällt (תחפץ), wirst du das Gebot bewahren (שמר),
und Einsicht heißt, seinen Willen zu tun (עשה).
Wenn du an ihn glaubst,
wirst auch du leben.
- (16) Ausgegossen vor dir ist Feuer und Wasser,
nach dem, was dir gefällt (תחפץ), strecke deine Hände aus.
- (17) Vor dem Menschen liegen Leben und Tod,
was ihm gefällt (יחפץ), wird ihm gegeben werden.

Nach diesen Versen betont Ben Sira, dass Gott alles sieht und jedes Werk des Menschen wahrnimmt (V. 18–19). Niemandem hat Gott die Erlaubnis gegeben zu sündigen (V. 20). In 15,14 spricht Ben Sira über die Schöpfung des Menschen. Zum Schöpfungsthema kehrt er wenig später in 17,1–11 zurück. Die Wahlfreiheit in Verbindung mit der Schöpfung dürfte erstens eine Anspielung auf Gottes Verbot in Gen 2,16–17 und zweitens auf die Sündenfallgeschichte (Gen 3) sein,⁷⁴ der zufolge sich die ersten Menschen nach ihrem eigenen Sinn entschieden und gegen Gottes Gebot handelten, obwohl Ben Sira an keiner Stelle direkt über den Sündenfall spricht. Die hebräischen Handschriften (A und B), die den Text 15,11–20 enthalten, sind in V. 14 nicht miteinander zu vergleichen. MsB hat eine große Lücke im zweiten Stichos, während MsA V. 14 auffällig als ein Trikolon darstellt. Trikola sind im Sirachbuch sehr selten. Wahrscheinlich stellt das mittlere Kolon in 15,14 in MsA eine spätere Erweiterung des Textes dar, die in der griechischen Übersetzung fehlt.⁷⁵

Das hebräische Wort in 15,14, mit dem MsA auf das Sinnen des Herzens hinweist, ist יצר. Es gehört zu Ben Siras Lieblingswörtern und kommt auch in anderen Büchern des Alten Testaments ziemlich häufig vor. Das Bedeutungsfeld des Begriffs ist breit: יצר kann ein Gebilde (Ps

⁷⁴ Auch SAUER 2000, 132, stellt fest, dass Ben Sira in 15,14 auf die ihm bekannte Erzählung von der Erschaffung des Menschen in Gen 2 zurückgreift. Sauer erwähnt allerdings die Sündenfallgeschichte nicht in diesem Zusammenhang.

⁷⁵ DI LELLA 2003, 256, stellt fest, dass das sekundäre Kolon in MsA eine Rückübersetzung aus dem syrischen Text von Sir 4,19b darstellt, mit der notwendigen Veränderung des Subjekts. Keine der frühen Übersetzungen enthält das Kolon in Sir 15,14.

103,14), ein Bildwerk (Jes 29,16) oder ein Götzenbild (Jes 45,16; Hab 2,18) bezeichnen, zudem begegnet man diesem Wort in Zusammenhängen, in denen das Sinnen des Herzens im Mittelpunkt steht (Gen 6,5; 8,21; Dtn 31,21; 1 Chr 28,9; 29,18 und unsere Stelle Sir 15,14).⁷⁶ Die Septuaginta hat den Begriff in Sir 15,14 etwas philosophischer übersetzt, indem sie das Wort διαβούλιον verwendet, was „Vernunft“, „Überlegung“ oder „Entschlussfähigkeit“ bedeutet (wie in Sir 17,6). Oft hat dieses griechische Wort in der Septuaginta einen pejorativen Ton, insofern es auf eine Intrige hinweisen kann, aber bei Ben Sira kommt ein solcher Sprachgebrauch nicht vor.⁷⁷

Von der Vergangenheit (Schöpfung) geht Ben Sira in 15,15 zu seiner eigenen Zeit über. Dieser Vers enthält zwei Schlüsselbegriffe. Zuerst verwendet Ben Sira das Verb חפץ (θέλω) für das Wollen und Streben des Menschen. Dieses Verb ist im Alten Testament sehr gebräuchlich und bedeutet „wollen“ oder „Gefallen haben“. Es hängt also nach Ben Sira ausschließlich vom Sinn des Menschen und dessen eigener Entscheidung ab, ob er die Gebote Gottes hält. Beachtenswert ist, dass das Verb חפץ dreimal in V. 15–17 vorkommt. So betont Ben Sira ausdrücklich die eigene Verantwortung des Menschen.⁷⁸ Obwohl der Mensch in seinen Entscheidungen frei ist, führt nur eine solche Wahl zum Leben, die mit den Geboten Gottes übereinstimmt.

⁷⁶ VEIJOLA 2008, 153–154. Auf der anderen Seite weist KAISER 2008, 52, darauf hin, dass es in der antiken Welt keine Vorstellung vom Willen als einem besonderen Element der menschlichen Konstitution gegeben habe.

⁷⁷ DI LELLA 2003, 261, macht darauf aufmerksam, dass der Gebrauch von διαβούλιον im Werk des Enkels Ben Siras dem klassischen Griechisch näher steht als die übrige Verwendung des Wortes in der Septuaginta. MARBÖCK 2010, 201, zieht die Schlussfolgerung, dass διαβούλιον sowohl in Sir 15,14 als auch in Sir 17,6 und 44,4 durchaus positiv als Überlegung oder freier Wille verstanden wird. Das positive Verständnis gilt auch für das hebräische Wort יצר, das bei Ben Sira keineswegs nach der späteren rabbinischen Auslegung als Neigung zum Bösen zu verstehen ist. Ben Sira verwendet diesen Begriff auf völlig neutrale Weise; siehe GILBERT 2014, 125, und MURPHY 1998, 264 Anm. 7. Auf der anderen Seite ist SPIECKERMANN 2014, 128, der gegenteiligen Meinung: „Bei diesem Wort schwingt hier derselbe negative Unterton mit wie in Gen 6,5 und 8,21, wo vor und nach der Sintflut das Wollen und Sinnen des menschlichen Herzens als ausgenommen böse beurteilt wird.“

⁷⁸ DI LELLA 2003, 253–264, stellt drei mögliche Erklärungsversuche für den Ursprung des Bösen dar, die alle im Alten Testament vertreten sind. Nach dem ersten Modell ist Gott selbst verantwortlich für die Sünden der Menschen („God-made-me-do-it“). Ein typisches Beispiel für dieses Modell ist Ex 4,21, wo Gott das Herz des Pharao verhärtete. Di Lella übersieht in seinem Beitrag Sir 16,15, wo ausdrücklich erwähnt wird, dass Gott den Pharao verstockte. Die Verse Sir 16,15–16 stellen allerdings eine sekundäre Erweiterung im hebräischen Text dar. Das zweite Modell vertritt, dass die Menschen selbst ihre Sünden veranlassen. Nach dem dritten Modell ist der Satan/Teufel an dem Bösen schuld („The-devil-made-me-do-it“). Dieses Modell kommt nur in einigen der jüngsten Texte des Alten Testaments vor, z. B. in 1 Chr 21,1. Di Lella schlussfolgert, dass nach Ben Siras Ansicht das Böse seinen Ursprung nicht in Gott hat, sondern der freie Wille ein Geschenk von Gottes großer Weisheit ist (Sir 15,18a).

Ein anderer wichtiger Terminus für Ben Sira kommt am Ende von V. 15 vor, wenn er auf Gottes Wohlgefallen (רצון) hinweist. Dieses Wort verwendet Ben Sira besonders häufig. Im Kontext von 15,11–20 unterscheidet Ben Sira zwischen dem Willen (רצון) Gottes und dem Willen (צר) des Menschen. Diese beiden Begriffe sind terminologisch und intentional klar voneinander geschieden; Ben Sira geht aber nicht näher in die Einzelheiten.⁷⁹

Auffällig ist auch die Verwendung der Verben עשה und שמר in 15,15. Dass diese Verben gerade in dieser Reihenfolge in dem gleichen Kontext vorkommen, ist charakteristisch für den paränetischen Stil des Deuteronomiums (u.a. Dtn 8,1; 11,22; 15,5; 19,9). Aufgrund dieser Beobachtung zieht Timo Veijola den Schluss, dass Ben Sira in erheblichem Maß vom deuteronomistischen Hintergrund beeinflusst sei.⁸⁰

Ben Sira erwähnt in 15,16 zwei grundlegende, allerdings gegenteilige Dinge, wenn er von Feuer und Wasser spricht. Die beiden Elemente gehören zu den Grundvoraussetzungen des Lebens. Die hebräischen Handschriften A und B nennen diese Elemente in unterschiedlicher Anordnung. MsA bietet das Wortpaar in der Ordnung „Feuer und Wasser“ (אש ומים); wie in G: πῦρ καὶ ὕδωρ), während in MsB die Termini in der umgekehrten Folge „Wasser und Feuer“ erscheinen. Die Lesart von MsB macht zwar einen logischeren Eindruck, wenn man das Wasser als ein Symbol für das Leben und das Feuer als ein Symbol für den Tod versteht und die Wortfolge damit besser dem Wortpaar „Leben und Tod“ in 15,17 entspricht, aber die ursprüngliche Form dürfte doch von MsA und G vertreten sein (nach den Regeln der Textkritik handelt es sich um die schwierigere Lesart). Auch in Sir 3,30 geht die Erwähnung des Feuers dem Wasser voraus, aber der Kontext ist so unterschiedlich, dass von dort kein Licht auf den Gebrauch der Wortpaare in 15,16 geworfen wird. In Sir 39,26b taucht das Wortpaar „Wasser und Feuer“ noch einmal auf, genau in dieser Reihenfolge, aber dort handelt es sich um eine Liste der für den Menschen lebensnotwendigen Dinge.

Ben Sira gibt seinen Schülern eine konkrete Weisung: Sie sollten ihre Hand entweder nach dem Feuer oder nach dem Wasser ausstrecken.⁸¹ Die Entscheidung trifft jeder einzelne Mensch selbst, aber das von Ben Sira erwähnte Beispiel lenkt die Gedanken auf erhebliche Weise. Natürlich wird jeder vernünftige Mensch vermeiden, seine Hand im Feuer zu verbrennen. Ebenso sollte nach dieser Analogie offensichtlich sein, dass der gottesfürchtige Mensch *die* Alternative wählt, die Gott gefällt. Aus dieser Hinsicht sind die Alternativen nicht ebenbürtig.

⁷⁹ SPIECKERMANN 2014, 128.

⁸⁰ VEIJOLA 2008, 154.

⁸¹ Nach den Lesarten von MsA, Peschitta und Vulgata steht das Verb im Imperativ „Strecke aus“, aber MsB und G bevorzugen den Indikativ „Du streckst aus“.

Von der Bildsprache geht Ben Sira in 15,17 zur existentiellen Frage über. Leben und Tod sind die eigentlichen Sphären, zwischen denen der Mensch seine Wahl treffen soll. Diese Aufstellung ist jedoch an sich problematisch. Typisch sind sowohl Leben als auch Tod solche Gegebenheiten, die man nicht selbst wählen kann, abgesehen vom Selbstmord, aber über diesen extremen Fall der menschlichen Wahlfreiheit schweigt Ben Sira völlig.⁸² Wie in der bisherigen Forschung oft erwähnt, lehnt sich Ben Sira in seiner Aussage deutlich an die Verkündigung an, die am klarsten in Dtn 30,15.19–20 ausgedrückt ist:

(15) Siehe, ich lege dir heute das Leben und das Gute vor, den Tod und das Böse. [...] (19) Ich nehme Himmel und Erde heute über euch zu Zeugen: Ich habe euch Leben und Tod, Segen und Fluch vorgelegt, dass du das Leben erwählst und am Leben bleibst, du und deine Nachkommen, (20) dass du den Herrn, deinen Gott, liebst und seiner Stimme gehorchst und ihm anhangest.⁸³

Als Lohn für die rechte Wahl wird ein langes Leben im Land der Väter versprochen. Ähnliche Wahlsituationen sind auch in Dtn 11,26–28 (zwischen Segen und Fluch) und in Jer 21,8 (zwischen Leben und Tod) zu finden. Obwohl der deuteronomische bzw. deuteronomistische Hintergrund für Ben Siras Lehrrede an dieser Stelle unumstritten ist, kann man nicht von einem wortgetreuen Zitat sprechen. Überhaupt sind wörtliche Zitate selten in Ben Siras Werk. P.C. Beentjes hat in seiner Untersuchung nur einige Stellen gefunden, an denen Ben Sira explizit auf das Deuteronomium hinweist.⁸⁴

Nach der Schilderung der menschlichen Wahl hebt Ben Sira die Eigenschaften Gottes hervor. Ben Sira betont in 15,18, dass die Weisheit des Herrn reich ist. Genauer könnte man den Sachverhalt so ausdrücken, dass Gottes Weisheit „überschwemmt“. Im hebräischen Text (MsA und MsB) wird an dieser Stelle das Verb ספך gebraucht, das wörtlich „erbrechen“ bedeutet (vgl. Jer 48,26). In gewissem Sinn kann man das Erbrechen als eine Art von Überschwemmung betrachten. In 15,19 stellt Ben Sira fest, dass Gott die Menschen und ihre Werke kennt. Das „Kennen“ ist in den beiden hebräischen Handschriften mit dem Verb נכר (Hif'il) ausgedrückt. Dieses Verb bedeutet u.a. „betrachten“, „sich etwas genau ansehen“, „durch genaue Betrachtung erkennen“.⁸⁵ Im

⁸² VEIJOLA 2008, 155; siehe auch SCHRADER 1994, 242.

⁸³ Die deutsche Übersetzung ist der revidierten Lutherbibel entnommen (2017).

⁸⁴ Nach Beentjes' Analyse handelt es sich um folgende Stellen: Sir 24,23 (Dtn 33,4); 35,14 (Dtn 10,17) und 45,21 (Dtn 18,1). Beentjes fügt hinzu, dass man bei den meisten anderen Fällen weder von Zitaten noch Anspielungen sprechen könne; siehe BEENTJES 2017, 103–123. Es ist allerdings interessant, dass Beentjes in seinem Beitrag Dtn 30,15–19 völlig außer Acht lässt.

⁸⁵ W. GESENIUS, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Bearbeitet von Dr. FRANTS BUHL. Unveränderter Nachdruck der 1915 erschienenen 17. Auflage (Berlin 1962) 506.

Kontext von Sir 15,19 könnte man das Verb auch als „wahrnehmen“ übersetzen.⁸⁶ Obwohl nichts vor Gott verborgen oder ihm unbekannt ist, kann hier nicht gemeint sein, dass Gott die Taten der Menschen im Voraus kennt oder sie sogar im Voraus bestimmt. Eine solche Auslegung stünde dem Konzept der Wahlfreiheit entgegen. Wie wir unten (bei der Analyse von Sir 33,7–15) noch sehen werden, bietet Ben Sira auch Formulierungen, die eine Art von Determinismus vertreten, aber in 15,11–20 ist das nicht der Fall. Hier verteidigt Ben Sira das Recht und die Möglichkeit des Menschen, seine Entscheidungen frei und unabhängig zu treffen.⁸⁷

2.5 Gottlosigkeit, Gottes Gericht und die Größe Gottes: Sir 16–18

Im Folgenden wenden wir uns einigen Einzelversen in den Kapiteln 16–18 zu, in denen sich Ben Sira dem Gerechtigkeitsthema von einem anderen Blickwinkel aus nähert als in seiner Lehre von der Wahlfreiheit. Die Mannigfaltigkeit seines Weisheitswerkes wird erneut deutlich, wenn er anstelle von Prüfung und Wahlfreiheit in traditioneller Weise von Vergeltung spricht. Unmittelbar nach der Passage Sir 15,11–20 beginnt Ben Sira seine Lehre von Gottlosigkeit und von Gottes Gericht (16,1–14). Er bezieht sich auch auf seine eigene Erfahrung, indem er in 16,5 sagt, dass sein Auge oft gesehen hat, wie Gottlosigkeit unausweichlich zum Untergang führt. Diesen selbsterlebten Ereignissen fügt Ben Sira noch Erzählungen hinzu, die er gehört hat.

Mit ausgewählten Beispielen aus dem Pentateuch versucht Ben Sira zu zeigen, dass Gottes Zorn äußerst zerstörerisch sein kann. Ben Sira geht nicht chronologisch vor, denn sein erstes Beispiel ist Num 16 entnommen, wo von der Rebellion Korahs, Datans und Abirams erzählt wird. Ben Sira fasst diese Geschichte kurz zusammen und sagt, wie Gottes Zorn über das ungehorsame Volk entbrannte (Sir 16,6). Als Nächstes weist Ben Sira (16,7) auf die Erzählung von Gen 6,1–4 hin, wo die rätselhaften Giganten der Vorzeit erwähnt werden.⁸⁸ Ihre Macht half nichts, als Gottes Zorn sich als mächtiger erwies. In Sir 16,8 erinnert Ben Sira seine Schüler an das Schicksal der Einwohner von Sodom und Gomorra (Gen 19,4–11.23–25), die Lot und seine Gäste zu misshandeln versuchten. Zudem stellt Ben Sira fest (16,9), dass sich Gott nicht über

⁸⁶ So z.B. MARBÖCK 2010, 197 und SKEHAN/DI LELLA 1987, 267, die auf folgende Weise übersetzt haben: „He perceives a person's every deed.“

⁸⁷ VEIJOLA 2008, 155–156.

⁸⁸ Der hebräische Text (MsA) ist an dieser Stelle nicht eindeutig, weil er anstatt von „Giganten“ von den „Fürsten der Vorzeit“ (לְנִסִּי קִדְם) spricht, aber der griechische Text weist deutlich auf Gen 6,1–4 hin. MARBÖCK 2010, 204, lässt es dahingestellt sein, ob sich die vagere Anspielung im hebräischen Text einer Ablehnung von Spekulationen in der Hekhalotliteratur verdankt.

das Volk (die Völker) erbarmte, das (die) er dem Untergang geweiht hatte. Diese Völker trieb Gott aus ihren Ländern um ihrer Sünde willen. Hier hat Ben Sira sicher im Gedächtnis, wie Gott dem Volk Israel während der Wüstenwanderung zugesprochen hatte:

Siehe, ich will vor dir her ausstoßen die Amoriter, Kanaaniter, Hetiter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter (Ex 34,11).⁸⁹

Zum Schluss dieser geschichtlichen Rückschau berichtet Ben Sira (16,10) über das Volk Israel, das in der Wüste wanderte. Das Volk bestand aus sechshunderttausend Männern (samt Frauen und Kindern), wie die Zahl z. B. in Ex 12,37 genannt ist. Wegen ihrer Hartherzigkeit wurden sie von Gott in der Wüste dahingerafft. Sie hatten also ihr Schicksal verdient.

In Sir 16,12–13 fasst Ben Sira seine Vergeltungslehre kurz zusammen. Zu Gottes Eigenschaften gehören sowohl Erbarmen als auch Zorn. Wenn Gott richtet, macht er das auf äußerst gerechte Weise. Er richtet jeden nach seinen Werken, der Sünder kann seiner Bestrafung nicht entkommen. Den Frommen wird auch ihr Lohn gegeben (V. 13), aber sie sollen geduldig bleiben. Diesen Sachverhalt unterstreicht Ben Sira in dem folgenden Abschnitt 16,17–23, in dem er davor warnt, an Gottes Gericht zu zweifeln.

Kap. 17 ist dem Thema der Schöpfung und Gesetzgebung gewidmet. In 17,6 kann man wieder einen Hinweis auf die Wahlfreiheit des Menschen sehen, wenn Ben Sira davon spricht, wie Gott dem Menschen die Vernunft (*διαβούλιον*; der hebräische Text ist an dieser Stelle nicht erhalten) und das Herz (*καρδία*) zum Denken gegeben hat. Am Ende der langen Passage betont Ben Sira, dass der Herr zuletzt aufsteht und vergilt (17,23). Die Vergeltung kommt – wörtlich – über das Haupt der Sünder. Den präzisen Zeitpunkt der Vergeltung lässt Ben Sira wieder offen. Ein allgemeines Jüngstes Gericht ist nicht in seinem Horizont. Wichtiger als das genaue Datum scheint für Ben Sira zu sein, dass niemand Gottes gerechter Vergeltung entkommen kann.⁹⁰

Ben Sira spricht nicht nur über die Unumgänglichkeit der Vergeltung, sondern hebt in 17,24–32 auch das Thema der Bekehrung hervor. In drei aufeinander folgenden Versen (V. 24–26) erinnert Ben Sira seine Schülern daran, wie lebenswichtig es ist, zum Höchsten zurückzukehren und sich vom Unrecht abzuwenden.⁹¹ Zu Gottes Gerechtigkeit gehört, dass er die Tür zu sich offen hält und seine Gnade denjenigen,

⁸⁹ SAUER 2000, 136, bezieht in diese Beispiele auch die Berichte über die Landnahme im Buch Josua ein.

⁹⁰ PERDUE 2007, 241, betont, dass die Vergeltung auf dem Ungehorsam gegen die Israel geöffnete Tora basiert. Deswegen ist es das erwählte Volk Israel, das in Ben Siras Lehrgedicht vor dem Gericht steht, nicht die heidnischen Völker.

⁹¹ MURPHY 1998, 268.

die sich bekehren, erweist (V. 29). Eng mit der Bekehrung ist das Lob Gottes verbunden (V. 27–28). Wenn der Mensch sich also von seinen Sünden abwendet und zu Gott hinkehrt, hat er eine grundlegende Wende vom Tod zum Leben vollzogen. Dasselbe Thema kommt häufig in der Theologie der Psalmen vor, wie z.B. Bernd Janowski in mehreren Untersuchungen gezeigt hat.⁹² Nach dem Psalmenbuch könnte man sogar behaupten, dass der Sinn des Lebens einfach das Loben Gottes sei. Ben Sira ist am Ende des 17. Kapitels derselben Meinung. In 39,12–35 kommt er auf dieses Thema ausführlicher zurück. Gottes Barmherzigkeit übertrifft alle menschlichen Dimensionen, und Ben Sira macht auf den großen Unterschied zwischen Gott und Mensch aufmerksam, insofern der Mensch ein sterbliches Wesen ist (17,30). Ähnliche Gedanken kommen auch in Sir 18,12 vor.

Von der Erwähnung des Unterschieds zwischen Gott und Mensch geht Ben Sira treffend zu seinem nächsten Thema über, wenn er über Gottes Allmächtigkeit und Allwissenheit spricht (18,1–14).⁹³ Als Gegensatz zum sterblichen Menschen stellt Ben Sira Gott als ewig lebend dar (18,1). Im folgenden Vers (V. 2) betont Ben Sira, dass Gott allein gerecht ist. Seine Werke sind unerforschlich, unermesslich und unverstehbar für die menschliche Vernunft. Im Licht verschiedener Beispiele veranschaulicht Ben Sira den Unterschied zwischen Gott und Mensch.⁹⁴ Obwohl der Mensch ein sehr hohes Alter erreichen kann (nach 18,9 einhundert Jahre), sind unsere Jahre nur wie ein Tropfen Wasser im Meer, wenn man diese Jahre mit der Ewigkeit Gottes vergleicht (18,10). Auch die Barmherzigkeit eines Menschen hat ihre Grenzen. Ben Sira hat gesehen, dass menschliche Barmherzigkeit nur von einem Menschen bis zu seinem Nächsten reicht, aber Gottes Barmherzigkeit der ganzen Welt

⁹² In Anlehnung an H. W. Wolffs frühere Antwort auf die Frage nach dem eigentlichen Ziel des Menschenlebens fasst B. JANOWSKI, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen* (Neukirchen-Vluyn 2003) 264, zusammen: „Der Mensch ist dazu bestimmt, zu leben und Gott, den Schöpfer und Retter, zu loben.“ Als gute Beispiele kann man folgende Psalmenstellen erwähnen: Ps 6,6; 30,10–11; 88,11–13; 115,17 und auch Jes 38,18–19. Mit ähnlichem Ton warnt Ben Sira davor, dass es kein Gotteslob in der Totenwelt gibt; siehe SAUER 2000, 145 und MARBÖCK 2010, 221.

⁹³ WITTE 2015, 93–95, stellt dar, dass die Thematisierung der Barmherzigkeit Gottes in Sir 18,1–24 in einem dreifachen Kontext stattfindet: (1) im Rahmen theologischer Kosmologie; (2) im Rahmen theologischer Anthropologie und (3) im Rahmen theologischer Ethik. In Bezug auf die dritte Kategorie (Ethik) stellt WITTE 2015, 94–95, fest, dass Gottes Erbarmen bei Ben Sira stets größer als sein Zorn ist. Dieselbe Beobachtung gilt auch sonst im Alten Testament.

⁹⁴ Man bekommt mit SAUER 2000, 147, leicht den Eindruck, dass Ben Sira dieselbe rhetorische Frage auf den Lippen hatte wie Ps 8,5: „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?“ Nach MARBÖCK 2010, 223, steigert Ben Sira diese Psalmenfrage in alle Dimensionen und dehnt sie bis an die Grenzen der Lebenszeit aus; siehe auch PERDUE 2007, 241.

gilt (V. 13).⁹⁵ Wegen der Begrenztheit des Menschen schaut Gott diesen erbarmend und vergebend an. Die Absicht Gottes ist, seine Herde wie ein Hirte zurückzuführen (V. 14). Dieses Vorgehen setzt voraus, dass Gott Weisungen erteilt, erzieht und belehrt (ἐλέγχων καὶ παιδεύων καὶ διδάσκων). Im Licht der Unterweisungen Ben Siras kommt man zum Ergebnis, dass Gottes Erbarmen größer als sein Zorn ist; dieses göttliche Erbarmen übertrifft auch alle Formen menschlicher Barmherzigkeit.⁹⁶

In 18,23–24 kehrt Ben Sira zu Gottes Gericht zurück. Er warnt davor, Gottes Geduld zu prüfen (V. 23), und erinnert dann an den Zorn Gottes, der am Ende kommen wird: μνήσθητι θυμοῦ ἐν ἡμέραις τελευτῆς καὶ καιρῶν ἐκδικήσεως ἐν ἀποστροφῇ προσώπου (V. 24).⁹⁷ Weiterhin beschreibt Ben Sira die Stunde der Strafe, für die charakteristisch ist, dass Gott sein Antlitz abwendet. Hierbei handelt es sich um einen deutlichen Gegensatz zum Aaronitischen Segen, in dem Gott als Zeichen des Lebens sein Angesicht über den Menschen erhebt (Num 6,26).⁹⁸ Dieser Abschnitt zeigt wieder, dass Ben Sira über die Einzelheiten der am Ende stattfindenden Vergeltung schweigt.

2.6 Die Ordnung in der Welt: Sir 33,7–15

Wesentlich für Ben Siras Verständnis von der Gerechtigkeit Gottes ist der Abschnitt Sir 33,7–15. Diese Passage ist schon mehrmals analysiert worden. Im obigen Forschungsüberblick sahen wir, dass speziell Gerhard Maier der Meinung war, Ben Sira vertrete hier eine Art Determinismus, den er von einer früheren Tradition entnommen habe.⁹⁹ Der Kosmos und seine Einzelheiten scheinen auch in dieser Passage prädestiniert zu sein.

Man kann Sir 33,7–15 in drei kürzeren Abschnitte gliedern: V. 7–9; V. 10–12 und V. 13–15. Die Basis für Ben Siras Argumentation ist hier die Schöpfungstheologie.¹⁰⁰ Alles, was Ben Sira in diesen Versen vorstellt, hat seinen Ursprung in Gottes Schöpfung. Ben Sira nähert sich

⁹⁵ Früher im Sirachbuch (in 2,18) erscheint die Barmherzigkeit als ein wesentliches Differenzkriterium zwischen Gott und Mensch; siehe WITTE 2015, 88.

⁹⁶ MARBÖCK 2010, 224.

⁹⁷ Übersetzung S. 297.

⁹⁸ Besonders in der Psalmentheologie bedeutet Gottes Angesicht Leben und Heil; SPIECKERMANN 2014, 130. Als Beispiele dafür, dass Gott sein Angesicht verbirgt und dadurch den Sünder straft, nennen SKEHAN/DI LELLA 1987, 291, Stellen wie Dtn 31,17–21; 32,20–25 und Ps 10,1.

⁹⁹ MAIER 1971, 114–115.

¹⁰⁰ SAUER 2000, 232 schreibt, dass sich Ben Siras Erklärungsversuch nicht im Rahmen rationalistischen Nachdenkens bewegt, sondern allein durch sein Gottesverständnis verursacht und geprägt ist. Letzten Endes geht es um die Erklärung, woher das Übel in dieser Welt stamme.

seinem Thema mit einem konkreten Beispiel, wenn er über den Unterschied zwischen Werktagen und Feiertagen spricht (V. 7–9).¹⁰¹ Im Lauf der Natur scheint sich ein einzelner Tag nicht von dem anderen zu unterscheiden, aber der Unterschied gründet in der Weisheit Gottes (V. 8). Gott hat für gut gehalten, dass einige Tage einen speziellen Inhalt haben. Schon in der Schöpfung hat er das Fundament für ein religiöses Jahr und den Festkalender gelegt. Es überrascht, dass Ben Sira niemals den Sabbat erwähnt, aber er lehrt auf jeden Fall in V. 7–9 drei wichtige Aspekte: (1) Es gibt einen prinzipiellen Gegensatz zwischen Werk- und Feiertagen. (2) Dieser Gegensatz basiert auf Gottes Plan, den er in seiner Weisheit gefasst hat. (3) Gottes Pläne sind gut und nützlich, obwohl der Mensch sie nur oberflächlich verstehen kann.

In den nächsten Versen (V. 10–12) macht Ben Sira seine Schüler darauf aufmerksam, dass alle Menschen aus der Erde erschaffen sind. Es handelt sich also um einen ähnlichen Ursprung für alle, ohne Ausnahme. Man kann diesen Anfangspunkt zu Recht ebenbürtig nennen. Aber jeder sieht, dass die Menschen unterschiedlich sind, nicht nur im Aussehen, sondern auch in ihrem Innersten. Einige sind wohlwollender als die anderen, einige sind ganz skrupellos und böswillig. Worauf gründen sich solche Gegensätze? Ben Sira konnte sich natürlich nicht an eine moderne Entwicklungspsychologie anlehnen. Seine Antwort in V. 11a lautete, dass Gott in der Fülle seiner Einsicht (ἐν πλήθει ἐπιστήμης; der hebräische Text ist am Versanfang nicht lesbar) die Menschen samt ihren Wegen verschieden bestimmt hatte. Wieder betont Ben Sira, wie Gottes Weisheit mehrfach das menschliche Verständnis übertrifft. In V. 12 erwähnt Ben Sira konkreter, dass Gott einige Menschen gesegnet, erhöht und geheiligt hat und sogar näher zu sich gebracht hat.¹⁰² Auf der anderen Seite gibt es auch Menschen, die Gott verflucht, erniedrigt hat und aus ihrem Stand gestürzt hat.¹⁰³ Es ist bemerkenswert, dass Ben Sira sowohl in 33,9 (für die speziellen Tage) als auch in 33,12 (für

¹⁰¹ Die wichtigsten Festtage in der Zeit des Zweiten Tempels werden von PERDUE 2007, 249, erwähnt.

¹⁰² Hier impliziert Ben Sira die Erwählung, die dem Volk Israel zuteil geworden war; siehe SAUER 2000, 233. Es ist aber meines Erachtens eine zu weit gehende Auslegung, die z. B. Di Lella vertritt, dass Ben Sira in 33,7–15 gegen die hellenisierten Juden argumentiere, welche die göttliche Erwählung Israels für fragwürdig hielten; SKEHAN/DI LELLA 1987, 400. Ben Sira kann sich in seiner Lehre natürlich an die offensichtlichste Prädestination anlehnen, die mehrmals in den Büchern des Pentateuchs erzählt ist, nämlich die Erwählung Israels zum Eigentumsvolk Gottes: „Ben Sira likely has in mind the election of Israel from among the nations, a status that is based on the predestination of God, not on Israel's own merit“ (PERDUE 2007, 250).

¹⁰³ Der Hinweis an dieser Stelle zielt auf die Kanaanäer, wie mehrere Textbeispiele aus dem Pentateuch veranschaulichen: Gen 9,25–27; 12,6–7; Ex 33,1–3; siehe SKEHAN/DI LELLA 1987, 400. PERDUE 2007, 250, hält diese Aussage für „... a strong endorsement of predestination, occurring in wisdom literature for the first time in Ben Sira's teaching.“

die verschiedenen Menschen) dieselben Verben verwendet: רוּם (Hif'il) „erhöhen“ und קִדַּשׁ (Hif.) „heiligen“. In den beiden Fällen geht es vor allem um Erwählung.¹⁰⁴

Einen Höhepunkt erreicht Ben Sira in V. 13–15, wenn er von den Paaren spricht, die sich in der Welt beeinflussen. Ben Sira beginnt wieder mit einem sehr konkreten Bild. Er weist auf den Töpfer hin, der zuerst einen formlosen Tonhaufen in seinen Händen hat, diesem dann aber geschickt die Form gibt, die ihm gefällt. Der Töpfer hat also eine Macht darüber, was für Gefäße er bildet und für welchen Zweck. Ben Siras Aussage erinnert hier an die Szene in Jer 18,3–6, in der der Prophet Jeremia das Haus eines Töpfers besucht und lernt, dass das Volk Israel auf ähnliche Weise in Gottes Hand ist wie der Ton in der Hand des Töpfers. Ben Sira betont in V. 13b, dass Gott den Menschen gibt, was er für recht hält. Zum dritten Mal in diesem kurzen Abschnitt (V. 7–15) weist Ben Sira auf den Plan Gottes hin. Gott weiß, was zu tun ist; er lenkt die Ereignisse.

Dann stellt Ben Sira drei Paare vor, die auf der einen Seite in einem gegensätzlichen Verhältnis zueinanderstehen, auf der anderen Seite für das Gleichgewicht in der Welt notwendig zu sein scheinen. Gut und böse, Leben und Tod, gottlos und gottesfürchtig – all das existiert in der Welt; diese Sachlage kann niemand bestreiten. Ben Sira akzeptiert diese „Weltordnung“. Letzten Endes geht die hier dargestellte Ordnung auf Gott, den Schöpfer, zurück. Am Schluss der Passage stellt Ben Sira fest (V. 15), es sei für Gottes Werke kennzeichnend, dass sich immer paarweise erscheinende Strukturen ergeben und eins dem andern gegenübersteht. Die letzten Gedanken haben enge Berührungspunkte mit Pred 7,13–14:

(13) Sieh an die Werke Gottes; denn wer kann das gerade machen, was er krümmt? (14) Am guten Tage sei guter Dinge, und am bösen Tage bedenke: Diesen hat Gott geschaffen wie jenen, damit der Mensch nicht wissen soll, was künftig ist.¹⁰⁵

Obwohl Kohelet und Ben Sira an manchen Stellen verschiedenartig denken, gibt es auf jeden Fall dieses Thema, das sie verbindet: Beiden ist gemeinsam, dass sie den unermesslichen Unterschied zwischen Gott und Mensch unterstreichen.¹⁰⁶

2.7 Gebet um die Rettung: Sir 36,1–22

Das Volksklagegebet in Sir 36,1–22 sieht einigen Auslegern wie ein „Fremdkörper“ aus, weil der fast eschatologische Stil des Gebets nur

¹⁰⁴ GOERING 2009, 54.

¹⁰⁵ Die Übersetzung ist der revidierten Lutherbibel (2017) entnommen.

¹⁰⁶ Die Ähnlichkeiten zwischen Pred 7,13–14 und Sir 33,15 sind so eng, dass MARBÖCK 2006, 83–85, eine literarische Beziehung für nicht ausgeschlossen hält.

schwer mit den anderen Texten des Sirachbuchs übereinstimme.¹⁰⁷ In neueren Untersuchungen hat man jedoch mit guten Gründen die Authentizität des Gebets verteidigt.¹⁰⁸ Kürzere eschatologisch geprägte Aussagen tauchen auch sonst im Sirachbuch auf, aber sie sind nicht so umfangreich wie in Sir 36.¹⁰⁹ Obwohl sich der heftige Inhalt und der Umfang des Gebets von den übrigen Sirachtexten unterscheidet, enthält der Abschnitt einige von Ben Siras Lieblingsworten, wie z.B. רצון „Wohlgefallen“. Man könnte vermuten, dass irgendein politisches oder gesellschaftliches Ereignis in Ben Siras Tagen die teilweise gewalttätigen und emotionalen Aussagen in Sir 36 bewirkten.

Für das Thema der Gerechtigkeit Gottes sind einige Verse in Ben Siras Volksklage von besonderer Bedeutung. Zuerst ist jedoch zuzugeben, dass der Begriff „Volksklage“ hier etwas unbefriedigend ist, weil das kennzeichnende Sündenbekenntnis in diesem Klagegebet fehlt.¹¹⁰ Auch ausführlichere Beschreibungen der Klage oder der notvollen Situation des Beters werden nicht geboten.¹¹¹ Die vielfachen Bitten des Beters berufen sich direkt auf Gottes Gerechtigkeit, weil sich der Beter daran erinnert, wie Gott sein eigenes Volk früher behandelt und gerichtet hat. Jetzt erwartet Ben Sira, dass Gott die fremden Völker auf ähnliche Weise richtet und sogar vernichtet. Israel hat schon wegen seiner Sünden gelitten. Nun ist die Zeit gekommen, dass die göttliche Vergeltung auch die anderen Völker trifft. Diese Bitte ist kräftig in V. 4–5 ausgedrückt:

- (4) ¹¹² כאשר נקדשת לעיניהם בנו כן לעינינו הכבד במס
Wie du dich vor ihren Augen an uns als heilig erwiesen hast,
so erweise dich auch vor unseren Augen *an ihnen* als herrlich;
- (5) וידעו כאשר ידענו כי אין אלהים זולתך
Und sie sollen erkennen, wie wir erkannt haben,
dass es keinen Gott gibt außer dir.

Das Schicksal Israels ist also zu einem Maßstab geworden, und der Beter hält es für gerecht, dass für einen ähnlichen Fall auch eine ähnliche Strafe folgen wird. Ben Sira erwartet nicht nur die Bestrafung der hochmütigen Völker, sondern appelliert auch an Jahwe wegen seines eigenen Volkes. Er richtet seine Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit

¹⁰⁷ MIDDENDORP 1973, 113–136; SCHRADER 1994, 87–95.

¹⁰⁸ MARBÖCK 1995, 149–166; BEENTJES 2006b, 241; WITTE 2015, 97; MARTILA 2012, 156–157. Zu diesem Gebet siehe auch WERNER URBANZ in diesem Band S. 409–414.

¹⁰⁹ WITTE 2015, 97, spricht von „eschatologischen Momenten“, die an einigen anderen Stellen des Sirachbuchs zu finden sind (z.B. Sir 48,10–11).

¹¹⁰ MARTILA 2012, 133.

¹¹¹ WITTE 2015, 97.

¹¹² Hier wird der Randlesart von MsB gefolgt (so auch SAUER 2000, 247 Anm. 120). Die Pluralform der dritten Person wird an dieser Stelle auch durch die Septuaginta gestützt.

und erinnert daran, dass Gott in der Vergangenheit sein Volk erwählt und mit seinem Namen (קרא בשם) genannt hat (V. 17).¹¹³ Der Ausdruck קרא בשם kommt im Alten Testament häufig vor (u. a. Ex 31,2; 35,30; Jes 40,26; 43,1; 45,3–4), aber die Kontexte sind so unterschiedlich, dass sie kaum als direkte Vorbilder für Ben Sira gedient haben. Auch für den Ausdruck קרא שם על gibt es mehrere Belege im Alten Testament (z. B. Dtn 28,10; Jes 63,19; Jer 14,9; 15,16).¹¹⁴ Die Verheißungen, die Ben Sira in 36,17 erwähnt, brauchen jetzt eine Aktualisierung. Die Antwort der Israeliten wird im Loben deutlich, wie V. 19a darstellt: „Erfülle Zion mit deinen Ruhmestaten“. Gott hilft seinem Eigentumsvolk, ist in seinen Entscheidungen gerecht und gnädig, und das Volk preist ihn im Tempel. Hier findet sich vereinfacht und verkürzt das Modell, wie nach dem Verständnis des Beters Gottes Gerechtigkeit auf der nationalen Ebene funktioniert. Am Ende des Gebets bittet Ben Sira, dass Gott denjenigen, die auf ihn gewartet haben, Lohn (פֶּעֶלָה) gibt. (V. 21). Dies ist ein Zeichen der positiven Vergeltung.¹¹⁵ Wieder kehrt Ben Sira zu Gottes Barmherzigkeit zurück, wenn er in V. 22 auf Gottes Wohlgefallen (רצון) an seinem Volk hinweist.

Hauptsächlich gibt Ben Sira Unterweisungen für das Leben eines Individuums. Das gilt auch für seine Lehre von der Gerechtigkeit Gottes. Das Gebet in Sir 36 ist eine Ausnahme. Bei der Bestrafung der Völkerwelt hofft Ben Sira darauf, dass Gott die Völker nach denselben Normen richtet, nach denen er früher Israel gerichtet hat. Nach dem Inhalt des Gebets kann man das hier zugrundeliegende Gottesverständnis nicht für ganz unparteiisch halten. Ein Thema wiederholt sich nämlich besonders am Ende des Gebets, und das ist die Sonderstellung Israels. Das Verwerfen seines Eigentumsvolkes ist für Gott keine Option, da er seine Verheißungen gegeben hat. Wir kommen wieder zu dem Schluss, dass Gottes Barmherzigkeit seinen Zorn übertrifft.

2.8 Einladung zum Gotteslob: Sir 39,12–35

Sir 39,12–35 enthält ein Lob, dessen Anlass die Werke Gottes sind.¹¹⁶ Ben Sira will in diesem Gedicht auch betonen, dass alles in der Welt seinen Zweck hat. Gott hat nichts vergeblich geschaffen, obwohl der Mensch als begrenztes Wesen die Pläne Gottes nicht erfassen kann. Ben Siras Lehrrede wird von der Ermahnung zum Lob in V. 14–15 und V. 35

¹¹³ BEENTJES 2006b, 244, und WITTE 2015, 96 Anm. 69, haben bemerkt, dass der Imperativ רחם (Pi'el), den Ben Sira am Anfang des V. 12 verwendet, in den kanonischen Büchern des Alten Testaments nicht vorkommt, und ziehen dadurch die Schlussfolgerung, dass diese Formulierung vermutlich von Ben Sira selbst stammt.

¹¹⁴ MARTTILA 2012, 145.

¹¹⁵ WITTE 2008, 196.

¹¹⁶ PERDUE 2007, 251, definiert die Gattung von Sir 39,12–35 als „didactic hymn“.

gerahmt. Das ganze Gedicht kann in fünf Teile gegliedert werden:¹¹⁷ (1) Ermahnung zum Lob (V. 12–15); (2) Über Schöpfung und Providenz (V. 16–21); (3) Die Schöpfung des Guten (V. 22–27); (4) Die Schöpfung des Bösen (V. 28–31); (5) Schlussfolgerung von den Werken Gottes und Schlussdoxologie (V. 32–35). Es fällt auf, dass in diesem Abschnitt das Wort כַּל im hebräischen Text bzw. *πάς/πάντα* im griechischen Text ziemlich häufig vorkommt (11-mal in MsB und 14-mal in G). Die Frequenz ist hoch, und man kann mit gutem Grund vorschlagen, dass das Wort כַּל (bzw. *πάς/πάντα* in der griechischen Übersetzung) in diesem Kapitel ein wichtiges Schlüsselwort darstellt. Nach der hymnischen Einleitung (V. 12–15) beginnt Ben Sira seine Lehrrede in V. 16 mit einer Feststellung, die sich deutlich an Gen 1,31 anlehnt: „Alle Werke des Herrn sind sehr gut“ (Sir 39,16). Hiermit wird bestätigt, dass Gottes Schöpfung vollkommen ist. Es gibt weder Mangel noch Scheitern in Gottes Werken. Gott hat alles nach seinem Plan gemacht. In V. 16b fährt Ben Sira fort, die Allmacht Gottes zu beschreiben, und auszuführen, dass alles, was Gott gebietet, zur rechten Zeit (בְּעֵתוֹ) geschehen wird. Dieser Vers hat auffallende terminologische Ähnlichkeiten mit Pred 3,11, wo Kohelet hervorhebt, dass Gott alles schön „zu seiner Zeit“ (בְּעֵתוֹ) gemacht hat.¹¹⁸

In V. 17 zitiert Ben Sira dann Fragen, die allezeit im Mund der Menschen typisch sind: „Was soll das? Wozu ist das?“ Ben Sira gibt keine ausführliche Antwort, sondern weist darauf hin, dass alles zur rechten Zeit eintritt. Es ist nicht die Aufgabe des Menschen, die Absichten Gottes zu verstehen.¹¹⁹ Es reicht, dass die Zweckmäßigkeit in der Welt gegeben ist. Ein wichtiger Schlüsselbegriff für Ben Sira ist die Betonung der rechten Zeit.¹²⁰ Hier vertritt er jedoch eine andere Vorstellung von der Zeit als Kohelet in Pred 3, wo die Ereignisse nicht so deutlich an Gottes Wirken geknüpft werden. Deshalb ist Ben Siras Lehre weniger deterministisch als Kohelets.¹²¹

Ben Sira ist davon überzeugt, dass Gott alles sieht und weiß. Nichts ist vor seinen Augen verborgen. Das hebt Ben Sira in V. 19 hervor, wenn er sagt, dass alle Werke der Menschen vor Gott offenbar sind. Ben Sira

¹¹⁷ SKEHAN/DI LELLA 1987, 458; PERDUE 2007, 251.

¹¹⁸ Siehe die nähere Analyse der Passagen Pred 3,11 und Sir 39,16 in MARBÖCK 2006, 88–91.

¹¹⁹ In der heutigen christlichen Verkündigung wird oft gesagt – zum Beispiel bei der Beerdigung einer Person, die viel erlitten hat –, dass wir erst im Jenseits verstehen, welchem Zweck Leiden gedient haben. Ben Sira bleibt im Diesseitigen und verteidigt deswegen seine Überzeugung, dass die Zweckmäßigkeit der Welt sichtbar und vernünftig ist.

¹²⁰ ARGALL 1995, 142, stellt fest, dass die Betonung der rechten Zeit für die Vergeltung der wichtigste Beitrag Ben Siras zur zeitgenössischen Theodizeefrage ist. SPIECKERMANN 2014, 131, sagt zutreffend, dass es keinen Kairos ohne Gottes Willen gibt.

¹²¹ SPIECKERMANN 2014, 131.

kehrt in V. 21 zu dem Thema mit denselben Fragen zurück, das er schon in V. 17 behandelt hatte. Wieder erscheint das Sich-Wundern der Menschen als vergeblich, weil jedes Ding zu seinem Zweck geschaffen ist. Ben Sira verwendet gern das Wort „Zweck“ (צֶרֶךְ), das nur einmal in den (proto-)kanonischen Büchern belegt ist (2 Chr 2,15). In Sir 39,12–35 kommt dieses Wort sogar viermal vor (V. 16.21.30.34). Mit diesem Begriff ist es Ben Sira möglich, sowohl den Mangel der Menschen als auch dessen Kompensation nach göttlichem Willen und Vermögen zu bezeichnen.¹²² Ben Sira geht in seiner Argumentation weiter und macht in V. 25 eine interessante Feststellung: „Das Gute ist den Guten geschaffen von Anbeginn, für die Bösen aber Gutes und Böses.“ Die beiden Aspekte – gute und böse – gehören nach dieser Aussage zu Gottes ursprünglichen Schöpfungsplan. Ben Sira sagt nicht direkt, dass Gott das Übel geschaffen hat, aber das Böse scheint von Anfang an in der von Gott geschaffenen Welt existiert zu haben. Eine eingehendere Lösung zum Ursprung des Bösen kann Ben Sira weder hier noch an anderer Stelle geben.

Die Liste der lebensnotwendigen Mittel in V. 26 (Wasser, Feuer, Eisen, Salz, Mehl, Milch, Honig, Wein, Öl und Kleider) wird in V. 27 dahingehend ergänzt, dass dies alles den Frommen zugutekommt, sich aber für die Sünder zum Bösen wandelt. Ben Sira beschreibt nicht in Einzelheiten, wie in der Praxis geschieht, dass sich solche guten und notwendigen Dinge im Leben der Sünder in ihr Gegenteil verändern. Statt dessen zählt Ben Sira in den folgenden Versen (V. 28–31) mehrere Naturphänomene besonders auf, die als Mittel zur Ausführung der Strafe dienen, bis Gottes Zorn besänftigt ist. Ben Siras Liste sieht furchtbar aus: Sturmwinde, Feuer (das auch als nützliches Mittel für Leben erwähnt wurde), Hagel, Hunger, Tod, die Zähne der wilden Tiere, Skorpione, Schlangen und Schwert. Ben Siras Argumentation ist aber ungenügend, weil er nicht näher ausführt, wie sich der Fromme besser als der Sünder schützt, wenn die Naturplagen z. B. eine Stadt treffen, in der sowohl Fromme als auch Sünder wohnen. Hunger oder Hagel wählen unter ihren Opfern nicht aus. Ben Sira ist jedoch der Meinung, dass all diese Phänomene für die göttliche Strafe geschaffen sind (V. 29). Sie sind offensichtlich immer bereit, den Befehl Gottes auf der Erde auszuführen. Nach diesen düsteren Gedanken kehrt Ben Sira in V. 33 wieder zu dem Thema zurück, zu dem er sich schon in V. 16 geäußert hatte. Ben Sira fasst nämlich in V. 33 zusammen: „Die Werke Gottes sind alle gut, sie genügen zur rechten Zeit für jeden Bedarf.“ Alles ist also in der Hand Gottes, und der Mensch soll auf die Güte Gottes vertrauen. Das Schlüsselwort כָּל wiederholt sich in V. 34, in dem Ben Sira unterstreicht, dass alles zur rechten Zeit Wertschätzung erfährt. Deswegen ist nichts

¹²² SPIECKERMANN 2014, 134.

schlechter als ein anderes. Zum Schluss (V. 35) ermahnt Ben Sira seine Schüler, mit ganzem (כל) Herzen Gott zu preisen. Diese Ermahnung dürfte auf Ps 150,6 anspielen.

2.9 Vom Elend des Menschen: Sir 40,1–11

In Kap. 40 kehrt Ben Sira kurz zu den Gedanken zurück, die er in 39,28–31 ausgedrückt hat. In 40,1–11 konzentriert sich Ben Sira nun auf die Begrenztheit des Menschen. Das Bild, das Ben Sira hier vom Menschenleben entwirft, scheint keineswegs leicht verständlich zu sein. Der schwierigste Teil gilt jedoch den Sündern, wie Ben Sira in 40,8–10 sagt:

- (8) μετὰ πάσης σαρκὸς ἀπὸ ἀνθρώπου ἕως κτήνους,
καὶ ἐπὶ ἁμαρτωλῶν ἑπταπλάσια πρὸς ταῦτα
Dies widerfährt allem Fleisch, Mensch und Tier,
aber den Sündern siebenmal mehr:¹²³
- (9) [...] ודם חרחר וחרב שד ושבר רעה ומות
[P]est und Blut, Fieber und Schwert,
Verwüstung und Zusammenbruch, Unheil und Tod.
- (10) [...] לרשע נבראה רעה ובעבור תמוש כלה
Wegen des Frevlers ist das Unheil geschaffen,
und deswegen trifft die Vernichtung ein.

Ben Siras Lehre ist in der Forschung auch kritisiert worden (z.B. von Crenshaw), weil es kaum keinen Beweis dafür gebe, dass die Sünder siebenmal schwerer geplagt würden als die anderen. Ben Sira lehrt, was er der Tradition entnommen hat, aber er problematisiert nicht, ob diese Lehre auch der Wirklichkeit entspricht. Möglicherweise hat Ben Sira an solche Texte gedacht wie 2 Sam 12,10, wo der Prophet Nathan an David die göttliche Strafe vermittelt: „Nun, so soll von deinem Hause das Schwert nimmermehr lassen.“ Diese Verheißung beinhaltet, dass jeder Generation in Davids Dynastie verschiedene Gewalt- und Bluttaten begegnen werden.

2.10 Gottes Herrlichkeit in der Schöpfung: Sir 42,15–43,33

Der lange Abschnitt Sir 42,15–43,33 schildert ausführlich Gottes Herrlichkeit in der Schöpfung. Dieser Text hat manche Ähnlichkeiten mit Hi 28; Hi 36,22–37,24 und Hi 38–41.¹²⁴ Ben Sira beginnt in 42,15–21 mit

¹²³ Vers 8 ist aus dem griechischen Text übersetzt, weil die hebräische Handschrift B an dieser Stelle eine Lücke hat. Die Übersetzung des hebräischen Textes stimmt mit Karners Übersetzung in diesem Band überein.

¹²⁴ Auch Ps 104 und Ps 148 beschreiben Naturereignisse auf ähnliche Weise. Außerdem kann man den berühmten „Zusatz“ im griechischen Danielbuch – den Gesang der drei Männer im Feuerofen – erwähnen (Dan^{LXX} 3), der einen detaillierten Bericht von Naturphänomenen enthält; siehe COLLINS 1997, 87.

der mehrfachen Betonung, dass Gott alles weiß und Gott allein den Abgrund und das Herz erforscht. Kein Wort bleibt ihm verborgen (V. 20). Der Mensch kann nur einen Bruchteil von der Herrlichkeit Gottes erfassen. Ben Sira verwendet in V. 22 die Metapher eines Funkens: Ebenso wenig weiß der Mensch über Gottes Werke. Von dieser Einführung geht Ben Sira in 42,23–25 zu einem anderem Aspekt über, den er schon in 33,14–15 behandelt hat. Charakteristisch für die Schöpfung ist, dass in ihr eine gute Ordnung herrscht. Jedes Geschöpf dient seinem Zweck (V. 23).¹²⁵ Hier gebraucht Ben Sira wieder sein Lieblingswort צֶרֶךְ. Dann erinnert er daran, dass Gott nichts vergeblich geschaffen hat (V. 24).¹²⁶ Ein Ding nützt dem andern. Die paarweise Struktur der Schöpfung (שְׁנַיִם שְׁנַיִם) wird in V. 24 verdeutlicht.¹²⁷ Ben Sira spricht also nochmals von der Welt, in der alles unter Gottes Kontrolle passiert und in der sowohl das Gute als auch das Böse seinen Platz hat. Für den Menschen ist es besser, wenn er diese göttliche Ordnung nicht in Einzelheiten zu begreifen versucht. Das übertrifft seine Fähigkeiten, er soll nur der Gerechtigkeit Gottes vertrauen.

Das Hauptgewicht von Kap. 43 liegt auf den Beschreibungen, in denen Ben Sira verschiedene Naturphänomene schildert (Sonne, Mond, Sterne, Regenbogen, Schnee, Hagel, Donner, Reif, Eis, Nebel, Tau u. a.). Dadurch zeigt er seine „naturwissenschaftliche“ Erkenntnis nach den Maßstäben seiner Zeit. In den modernen Auslegungen finden sich unterschiedliche Ansichten zur Deutung des Südwindes und des Nordwindes in 43,13–22. Einige Exegeten sind der Meinung, dass der glühende Südwind Gottes Zorn realisiert, während der kühle Nordwind mit Schnee ein Zeichen von Gottes Segen darstellt.¹²⁸ Hingegen teile ich die Meinung Argalls, dass auch der Nordwind in diesem Zusammenhang die strafende Tätigkeit Gottes bedeutet.¹²⁹ Am Schluss seiner Beschreibungen fasst Ben Sira in 43,27 kurz zusammen, dass Gott alles/ das All ist (הוּא הַכֹּל). Danach ermahnt er seine Schüler, den Herrn zu loben (43,30–33). Der Lobpreis ist die passende Antwort des Menschen auf Gottes großartige Taten, wie wir schon in Sir 39,12–35 bemerkt haben.¹³⁰ Es fällt auf, dass Ben Sira auch in 42,22–25 das Wort „All“ (כָּל) oft wiederholt, wie er es in 39,12–35 tut. Mit diesem Sprachgebrauch,

¹²⁵ Diesen Gedanken hat Ben Sira schon in 39,33–34 erwähnt; siehe SKEHAN/DI LELLA 1987, 492.

¹²⁶ „Ben Sira portrays the world as an esthesis, that is, an order that is both elegant and purposeful.“ PERDUE 2007, 255.

¹²⁷ SCHMIDT 2019, 146 Anm. 37, nimmt eine detaillierte Textkritik dieses Verses vor und vergleicht besonders die Lesarten der hebräischen Handschriften B und M miteinander. Er hält die Lesart von MsMas für ursprünglicher; siehe auch SCHMIDT 2019, 171–172.

¹²⁸ SKEHAN/DI LELLA 1987, 493–494.

¹²⁹ ARGALL 1995, 149–150. Auch SAUER 2000, 298–299, macht darauf aufmerksam, dass in den prophetischen Büchern das Unheil oft aus dem Norden kommt.

bei dem die Wörter כַּל und צַדִּיק im gleichen Kontext vorkommen, will Ben Sira daran erinnern, dass die Güte, die Zweckmäßigkeit und das Verlangen jedes Geschöpfes ebenbürtig bleiben, obwohl manche Dinge verderblich oder böse für den Menschen erscheinen mögen.¹³¹

3. Ergebnis

Die Analyse der einzelnen Passagen hat gezeigt, dass Ben Sira folgende Modelle zur Erklärung der Gerechtigkeit Gottes bzw. der Theodizeefrage kennt:

(1) Gott prüft den Menschen, was aber Gottes Gerechtigkeit nicht in Frage stellt. Das beste Beispiel für dieses Modell ist Sir 2,1–11.

(2) Der Mensch hat eine Wahlfreiheit, was bedeutet, dass der Mensch auch falsch wählt und böse handelt. Dieser Gedanke kommt besonders in Sir 15,11–20 vor, ist aber auch in Sir 17,6–11 belegt.

(3) Im Allgemeinen gilt eine Vergeltung nach dem Tun-Ergehen-Zusammenhang. Gott belohnt für gute Taten und straft für Sünden. Diese Ansicht ist in Ben Siras Werk weit verbreitet: Sir 5,1–8; 16,11–16; 17,23–24; 18,11–14.23–24; 36,4–5.20–22; 40,8–10.

(4) In Gottes Schöpfung gibt es prädestinationistische Tendenzen. So ist Ben Siras Lehren zu entnehmen, dass er mitunter annimmt, von Anfang an habe ein Gleichgewicht im Kosmos zwischen den gegensätzlichen oder komplementierenden Paaren geherrscht. Es ist außerdem in Ben Siras Lehren zu lesen, dass er einen prädestinationistischen Charakter in Gottes Schöpfung annimmt. Wenigstens folgende Passagen vertreten eine derartige Anschauung: Sir 11,12–28; 33,7–15; 39,12–35; 42,17–25; 43,27–30. In diesem Zusammenhang betont Ben Sira oft die Unfähigkeit der Menschen, die großartigen Pläne Gottes zu verstehen. Die passende Antwort des Menschen ist es, Gott zu loben.

Diese Beobachtungen erwecken den Eindruck, dass Ben Sira verschiedene, teilweise miteinander in Spannung stehende Erklärungsversuche gesammelt und ihnen allen einen sinnvollen Platz in seinem Werk gegeben hat. Nur ein Modell fehlt: die Vorstellung, dass die Vergeltung erst jenseits des Grabes eintrifft.

¹³⁰ Die beiden Textabschnitte Sir 39,12–35 und Sir 42,15–43,33 haben eine ähnliche Struktur; siehe SCHMIDT 2019, 161.

¹³¹ SCHMIDT 2019, 170.

Gebete im Buch Jesus Sirach

Werner Urbanz

1. Literarische Gebete im Judentum und in der biblischen Weisheitsliteratur

Gebete sind Formen der Beziehungspflege mit der Gottheit und wesentliches Element religiöser Praxis in allen Kulturen und Religionen des Alten Vorderen Orients.¹ Wer sich mit dem antiken jüdischen Schrifttum beschäftigt, begegnet dort einem breiten und lebendigen Strom von Gebetstraditionen, als Reaktion auf Wirklichkeitserfahrungen und Begegnungen mit dem Göttlichen.² Gruppen und Einzelne pflegen in dieser besonderen Form von Kommunikation die Anrede Gottes im Modus von Lob oder Klage (vgl. Psalmen). In und mit den Gebeten werden auch identitätsbildende Prozesse mit hoher emotionaler Bedeutsamkeit für Gruppen (z.B. die Frommen, oder „Israel“) und Einzelne angeregt (vgl. neben den Bußgebeten in Esr 9 und Neh 9 die zahlreichen Gebetsbezüge in 1–2 Chr).³

Gerade die jüngeren Schriften des Alten Testaments zeigen eine wachsende Präsenz und große Vielfalt sorgfältig literarisch ausgearbeiteter Gebete in verschiedenen literarischen Kontexten als auch mit unterschiedlichen Funktionen (vgl. u.a. Tob 3; 13; Jdt 9; 16; Est 3,17a–z; 1 Makk 4,30–33; 2 Makk 1,24–29; 15,22–24; Dan 3; Jona 2).⁴ Das Gebet gewinnt eine immer größere Bedeutung für die religiöse Praxis, wie

¹ Es gibt vielfältige Definitionen dessen, was Gebet „ist“. Einen interessanten Überblick zur Forschungsgeschichte und von Definitionen bietet T.M. JONQUIÈRE, *Prayer in Josephus*. AGJU 70 (Leiden 2007) 1–24.

² Siehe einen kompakten Überblick bei R.G. KRATZ, „Gebet“, *HGANT* (©2016) 208–211, sowie A.K. HARKINS, „Hymns, Prayers, and Psalms“, in: J.J. COLLINS/D.C. HARLOW (Hg.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism* (Grand Rapids 2010) 753–757, und D.K. FALK/A.K. HARKINS, „Early Jewish Prayer“, in: M. HENZE/R.A. WERLINE (Hg.), *Early Judaism and its Modern Interpreters* (Atlanta 2020) 461–486. Eine Darstellung für die ganze Bibel bieten G. FISCHER/K. BACKHAUS, *Beten*. NEB.T 14 (Würzburg 2009). Im Blick auf die vielfältige Rezeption siehe E. von SEVERUS, „Gebet I“, *RAC* 8 (1972) 1134–1258.

³ Vgl. dazu GILLMAYR-BUCHER/HÄUSL 2019, 1–2.

⁴ Die Sammlung von OSTMEYER 2019 bietet einen sehr guten Einblick in die reichhaltigen Facetten jüdischen Betens von den deuterokanonischen Büchern über Qumran bis zu Philon von Alexandria.

dies auch in der außerbiblischen Literatur und besonders in Qumran deutlich wird.⁵

Auch in den Kontexten weisheitlicher Lehre, im Nachdenken über das Verhältnis von Gott, Welt und Mensch, kommt das Gebet als Thema in den Blick, sei es reflektierend (Weisheitspsalmen) sei es diskutierend (Hiob).⁶ Auffallend ist dabei, dass besonders im Sirachbuch, als dem Versuch einer orientierenden Summe alttestamentlicher Theologie,⁷ das Gebet deutlicher und intensiver als z.B. in den Sprüchen und im Predigerbuch und anders als in Hiob behandelt wird.⁸ Gebetsbezüge von Klage und Lob, ab Sir 42,15 deutlich geprägt von hymnischen Elementen, durchtränken das Buchsubstrat und illustrieren gelebte Gottesfrucht und Frömmigkeitspraxis als menschliche Grundrelationen.

Die wirkliche Besonderheit – im Vergleich zu den „Vorläufern“ Sirachs im Rahmen der Weisheitsliteratur (Spr; Pred) – sind die umfangreichen Gebetstexte des Buches (Sir 22,27–23,6; 36,1–22; 51,1–12; 51,12a–o), welche in der didaktischen Schrift neue Akzente für die Form eines Weisheitsbuches in der Bibel setzen.⁹ Das Sirachbuch möchte als weisheitliches „Lehrbuch“ der Bibel zu einer gelebten aktiven Gebetspraxis hinführen. Im Gebet pflegt der Mensch seine Beziehung zu Gott. Er bringt darin seine Nöte vor Gott und erhofft sich dessen helfende Zuwendung. Ebenso dankt er für erfahrende, rettende Zuwendung und reflektiert Gottes Erfahrungsweisen.

Im Folgenden stehen die großen Gebete im Sirachbuch im Mittelpunkt. In deren Darstellung werden auch die vielfältigen Verbindungen und Hinweise zu den anderen Texten des Buches, die sich auf Gebet/Gebete beziehen, eingewoben.

⁵ Siehe dazu u.a. D.K. FALK, „Qumran Prayer Texts and the Temple“, in: D.K. FALK/F. GARCÍA MARTÍNEZ/E.M. SCHULLER (Hg.), *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran*. StTDJ 35 (Leiden 2000) 106–126; E.G. CHAZON, „Prayer and Identity in Varying Contexts. The Case of the Words of the Luminaries“, *JSJ* 46 (2015) 484–511, und E. SCHULLER, „Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period“, in: PAJUNEN/PENNER 2017, 5–23.

⁶ SCHREINER 2002, 123. Zum Thema Gebet in der Weisheitsliteratur siehe N. CALDUCH-BENAGÉS/J. Y.-S. PAHK, *La preghiera dei saggi. La preghiera nel Pentateuco sapienziale* (Rom 2004).

⁷ Vgl. u.a. die Darstellungen bei WITTE 2015, 59–85, und MARTILA 2020, 219–248.

⁸ M. GILBERT, „La prière des sages d'Israël“, in: H. LIMET/J. RIES (Hg.), *L'expérience de la prière dans les grandes religions. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22–23 Novembre 1978)*. HoRe 5 (Louvain 1980) 227–243, und J.L. CRENSHAW, „The Restraint of Reason, the Humility of Prayer“, in: J.L. CRENSHAW, *Urgent Advice and Probing Questions. Collected Writings on Old Testament Wisdom* (Macon 1995) [206–221] 216.

⁹ Vgl. dazu die umfassenden Darstellungen zur Lobthematik in Sir bei REITEMEYER 2000 und LIESEN 2000, sowie für das Gebet allgemein in Sir GILBERT 2014, 265–280, bzw. im Hinblick auf liturgische Aspekte und Bezüge S. REIF, „Prayer in Ben Sira, Qumran and Second Temple Judaism“, in: EGGER-WENZEL 2002, 321–341. Als neuere umfassende Studie mit konsequenter Berücksichtigung der syrischen Textform siehe ŁOPUCH 2023.

2. Sir 22,27–23,6: Das Bitt-Gebet um Beherrschung von Zunge und Begehren

2.1 Die Verortung von Sir 22,27–23,6 im Buch und in der Bibel

Das erste große Gebet des Buches ist Sir 22,27–23,6. Dieses ist deutlich durch die betonte Anrufung Gottes in 23,1 und 23,4 als Gebet markiert und stellt das Bittgebet eines Einzelnen dar.¹⁰ Das Thema Gebet an sich wurde bereits zuvor an mehreren Stellen im Buchverlauf angeschnitten sowie im Rahmen ähnlicher theologischer Fragestellungen (Rede über Gott) behandelt (vgl. 2,10; 15,9–10; 17,8–10.25.27; 21,1.6). In Sir 22,7–23,6 (Ich-Form) bietet das Buch aber nun das erste „Gebetsformular“ als Rede zu Gott,¹¹ weitere folgen noch in Sir 36,1–22 (Wir-Form) und Sir 51,1–12 (Ich-Form), sowie nur in MsB 51,12a–o (Wir-Form).

Das Gebet in Sir 22,27–23,6 erinnert an das einzige Gebet im Sprüchebuch, in Spr 30,7–9. Dort bittet (שאל/αἰτέω, Spr 30,7) der Weise Agur in kurzen Worten, die Ich-Rede von Spr 30,1–3 aufnehmend, um Verschonung vor Lügenwort und Falschheit (V. 7) als auch um Bescheidenheit im täglichen Brot (V. 8) und die Bewahrung vor Versuchung Gottes (V. 9).¹²

¹⁰ Der Text ist vollständig nur in Griechisch erhalten. Auf Hebräisch existiert nur eine gereimte mittelalterliche Paraphrase, siehe P.C. BEENTJES, „The Prayer in Ben Sira 22:27–23:6 and the Prosodic Version in MS ENA 3053.3“, in: DUGGAN/MARX 2019, 21–36. Eine umfangreiche stilistische Analyse und einen Textvergleich mit Syr bietet F.V. REITERER, „Gott, Vater und Herr meines Lebens. Eine poetisch-stilistische Analyse von Sir 22,27–23,6 als Verständnisgrundlage des Gebetes“, in: EGGER-WENZEL/CORLEY 2004, 137–170. Neben den Kommentaren sind als Einzelstudien zu nennen: P.C. BEENTJES, „Sirach 22:27–23:6 in zijn context“, *Bijdr.* 39 (1978) 144–151; GILBERT 2014, 265–266; CALDUCH-BENAGES 2021, 189–201 (mit Forschungsrückblick); OSTMEYER 2019, 307–309; R. DE ZAN/S. BUSSINO/M. GILBERT/M. PRIOTTO, „Sir 22,27–23,27: custodia della bocca e tutela da una sessualità scorretta. Parte I: Sir 22,27–23,15“, *RivBib* 68 (2020) 213–233; GREGORY 2021, 203–222.

¹¹ SAUER 2000, 170–171, spricht vom Gebet in Sir 22–23 als einem absoluten Novum in der Literatur der Weisheit.

¹² Zu den Gemeinsamkeiten von Spr 30,7–9 und Sir 22,27–23,6 kann zählen: Ich-Rede; Charakter als Bittgebet zur Unterstützung, um den Sorgen und Gefahren des allgemeinen menschlichen Alltags nicht gänzlich anheimzufallen (negat.), sowie positiv um einen stärkenden Beistand („lass“), weiters die Form der Frage im Gebet. H.F. FUHS, *Das Buch der Sprichwörter. Ein Kommentar*. FzB 95 (Würzburg 2001) 384, deutet dies charmant aus: „In Bescheidenheit und Genügsamkeit will der Dichter ein Leben lang ein nach Gott Fragender bleiben und konsequent den Weg seiner Weisung gehen.“ Letztlich steht dahinter das Wissen als Haltung, dass Gott selbst für den Menschen sorgt, vgl. M. SAUR, „Prophetie, Weisheit und Gebet. Überlegungen zu den Worten Agurs in Prov 30,1–9“, *ZAW* 126 (2014) [570–583] 581.

2.2 Sir 22,27–23,6 Grundstrukturen

Das Gebet in Sir 22,27–23,6 weist inhaltlich und strukturell zwei Teile auf. Die vorkommenden Themen sind oftmals Inhalt weisheitlicher Lehrreden. Der erste Teil 22,27–23,1 hat Aspekte der „rechten/verantworteten Rede“ im Blick, während der zweite umfangreichere Teil 23,2–6 Facetten des Denkens und Begehrens behandelt. Beide Teile weisen eine ähnliche und kunstvolle Struktur auf: Zuerst (A) schreckt die (rhetorische) Frage nach einem „wer?“ (τίς 22,27a; 23,2) – der eine entsprechend geforderte Hilfe zu bieten vermag – auf. Diese wird gleich mit einer Begründung (ἵνα „damit“ 22,27c; 23,2c) bzw. einer Schilderung von bedrohlichen Folgen verstärkt (22,27cd; 23,2c–3d). Zweitens (B) sind Richtung und Ziel des drängenden Frageimpulses in einer ausgestalteten Form der Anrufung Gottes (23,1a.4a) markiert. Diese direkte Gottesrede gibt dann den Bitten in der dritten Phase (C: 22,1bc; 23,4b–6) auch einen entsprechenden Nachdruck und schafft den Raum und Horizont, in welchen hinein die Bitten gesprochen werden können.

2.3 Die exemplarische Ich-Stimme des Gebets

Der ganze Text ist markant von einer Ich-Stimme geprägt. Diese ist hintergründig präsent und schafft gemeinsam mit den eröffnenden Fragen (jeweils zu Beginn der Abschnitte τίς 22,27a; 23,2) eine erhöhte Aufmerksamkeit und erzeugt Spannung: Wer wird eigentlich angesprochen? Was ist wirklich gemeint/das Problem? Wer spricht hier? Ist die Frage ernst gemeint? An wen ist sie gerichtet? Erwartet man eine Auskunft oder ist es eine rhetorische Frage, die um der eindrucklichen Wirkung willen gestellt wird? Oder ist die Frage zu Beginn im Blick auf die weiteren Informationen nicht mehr als ein Wunsch, welchem man auf diesem Wege eine höhere Nachdrücklichkeit verleihen möchte?¹³ Die Antwort ist entweder „niemand“ (irdischer) oder auch „nicht ich“.¹⁴ Und für wen steht das „ich“? Die Möglichkeiten reichen vom konkreten schriftgelehrten Weisen selbst, der diese Fehler vermeiden möchte und der als Lehrer den Lesenden hier eine Einladung zur Partizipation am Bewältigungsprozess anbietet, bis hin zu einer typisierten Figur, dem Kontext enthoben, die eine universale, für alle Zeiten gültige Wahrheit an- und ausspricht.¹⁵ Für ein Gebet, das „ansprechen“ möchte, sind

¹³ Im Kontext von Gebetsaussagen findet sich die Frageform an einigen Stellen (Sir 2,10; 17,27; 18,4.5; 34,31; 43,31) jeweils an menschliche Akteure adressiert, um eine Unmöglichkeit zu benennen. In 34,31 ist Gott hinter dem „wer“ vorauszusetzen; wie in Sir 22,27 und 23,2.

¹⁴ PALMISANO 2016, 219.

¹⁵ Feinfühlig diskutiert bei CALDUCH-BENAGES 2021, 193, und ergänzt mit GILBERT 2014, 266, und MARBÖCK 2010, 266.

beide Seiten wichtig: es braucht ein verallgemeinerbares Beispiel aber auch konkrete lebensweltliche Relevanz.

2.4 Teil I. Sir 22,27–23,1: Verantwortete Rede

Das Thema des ersten Teiles Sir 22,27–23,1 verweist mit den Stichworten Mund, Lippen und Zunge auf den Bereich der „rechten Rede“ und die große Gefahr misslingender Kommunikation für das menschliche Leben. Das Thema ist im Buchverlauf schon mehrfach begegnet (Sir 5,9–6,1; 19,13–15,17; 20,1–8,13,18–20,27–28), zuletzt im Kontext von Freundschaft (Sir 22,22).¹⁶ Die zweimalige Nennung der Metapher „zu Fall kommen“ (22,27c; 23,1c) im ersten Abschnitt und der Aufnahme in 23,3c unterstreicht die Gefährlichkeit und verweist auf die Zuordnung zum übergeordneten Komplex der „Sünde“ als menschlichem Fehlverhalten (vor Gott) mit der Konsequenz einer grundlegenden „Störung des Gottesverhältnisses und der zwischenmenschlichen Beziehung“.¹⁷ In 23,3c wird die Bedrohlichkeit noch gesteigert, weil der Fall vor den Feinden passiert.¹⁸ Diese äußeren Feinde verstärken zusätzlich noch die ohnehin aggressiven inneren „Feinde“ als Gefahrenquellen für das Leben des Betenden. Äußere und innere Feinde bedrängen den Beter.

Was erbittet die Ich-Stimme bzw. womit begründet sie die Gefahr? Mit den Metaphern von „Wache“ (22,27a), „wirksamem Siegel“ (22,27b) und den „Ruten“ (23,2a) werden Instrumente des Schutzes und der Bewahrung imaginiert. Letztlich geht es um eine Beherrschung und nicht um eine Vernichtung der gefährlichen „Subjekte“, eine solche wäre wohl unrealistisch.¹⁹ 23,2b erweitert den Horizont, wenn als viertes Mittel zur Bändigung dieser „Gewalten“ – besonders im Herzen – die Erziehung der/zur Weisheit (παιδείαν σοφίας) als rettender Fluchtpunkt gilt, womit inmitten des gesamten Gebets, in seinem Herzen, Perspektiven der Lösung angeboten werden, die in der Praxis des Weisheitsbuches insgesamt entfaltet sind.

2.5 Die Gottesanreden in Sir 22,27–23,1

Die offene Frage vom Beginn führt zu einem Wendepunkt hin. Es ist die Anrufung Gottes, in beinahe identischer Formulierung in Sir 23,1a

¹⁶ Vgl. MARBÖCK 2010, 244, zu Sir 20,1–8 mit Hinweis auf die ältere Weisheit (z.B. Spr 10,11.19–20,32; 13,2–3; 15,1–2,23,28; 18,7,21; 21,23) sowie Ps 12,3–5; 39,2; 120,2; 141,3. – Vgl. auch die Abfolge von „Rede“ in Sir 5,9–6,1 und „Begehren“ in Sir 6,2–4; MARBÖCK 2010, 105–107. Die enge Verbundenheit von Rede und Gebet zeigt deutlich BUSSINO 2017, 117–140.

¹⁷ R. KAMPLING, „Sünde“, *HGANT* (52016) [409–411] 409.

¹⁸ CALDUCH-BENAGES 2021, 194.

¹⁹ STROTMANN 2017, 1622.

[der Ausdruck in der eckigen Klammer gibt die Variante in 4a an]: κύριε πάτερ καὶ δέσποτα/[θεὸς] ζωῆς μου „Herr, Vater und Gebieter/[Gott] meines Lebens.“ Erst dadurch wird dieser Text wirklich zu einem Gebet, weil die Sprechrichtung auf die göttliche Wirklichkeit hin deutlich benannt wird. Die erste Gottesbezeichnung „Herr“ (κύριε) eröffnet jeweils die Beziehung und ist die „geläufigste“ in der Septuaginta. Die zweite Gottesbezeichnung mit „Vater“ (πάτερ) steht für die sich erbarrende und zum Helfen bereite Seite Gottes. Der „Gebieter/Herrscher“ (δέσποτα) bzw. „Gott (θεὸς) meines Lebens“ imaginiert die mächtige, zum Helfen fähige Seite Gottes.²⁰ Innerhalb des Buches tauchen die Termini an ebenfalls gebetsgeprägten Stellen auf: Vater (πάτερ) in 51,10 (G) und (בֹּאֵר) in 51,1.10 (MsB); Gebieter (δεσπότης) in 34,24 und 36,1. Gerne wird die Vateranrede als das bemerkenswerteste Element dieses Gebets angesehen, da Gott selten in der Hebräischen Bibel als solcher angesprochen wird. Nie sonst taucht er in dieser direkten Form als Vater eines einzelnen Individuums auf (indirekt Ps 2), wohl aber kollektiv als Vaters des Volkes Israel in Dtn 32,6; Jes 63,16; Mal 2,10 (eventuell 1 Chr 29,10?).²¹ Betont werden mit dieser Metapher jene Aspekte von Gott als Schöpfer und Löser der Menschen sowie als Anwalt der Armen und Freund des Lebens.²² Das am Ende der Anrufung betonte Leben der Ich-Stimme weist auf die persönlich erlebte Bedrohung des Lebens hin und erinnert den Geber des Lebens an den Wert und die Unterstützungsbedürftigkeit jeglicher menschlicher Kreatur.

Die abschließenden Bitten (23,1bc) des knappen ersten Teils des Gebets betonen den Ernst der Lage, wenn der Beter sich sorgt, von Gott verlassen zu werden²³ und letztlich durch die eigene Zunge – und unangebrachte Kommunikationsformen – zu Fall zu kommen.

2.6 Teil II. Sir 23,2–6: Denken und Begehren

Betrachtet man den zweiten Teil des Gebets Sir 23,2–6, steigert sich die Dramatik durch die umfangreicheren Benennungen. Diese bleiben inhaltlich offen, gleiten aber als Bildfelder mehr und mehr ins Innere des Menschen (23,2–3), bzw. nach „unten“ (23,4b–6). Das eröffnende Den-

²⁰ So treffend STROTMANN 2017, 1622, und umfassend A. STROTMANN, „Mein Vater bist du!“ (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften. FTS 39 (Frankfurt/M. 1991) 83.

²¹ J.J. COLLINS, „Ecclesiasticus, or The Wisdom of Jesus Son of Sirach“, in: M. GOODMAN (Hg.), *The Apocrypha* (Oxford 2012) [68–111] 88. – Häufiger begegnet die Vateranrede im hellenistischen Judentum (Tob 13,4; SapSal 2,16; 14,3; Gebet der Aseneth JosAs 11,19–13,15; Gebet des Josef 4Q372 Frgm. 1:16) und als „Standardanrede“ Gottes von Jesus (Lk 1,2; Mk 14,36); vgl. CORLEY 2013, 65 und SAUER 2000, 345.

²² B. JANOWSKI, „Gottesbilder. AT“, HGANT (©2016) 244–245, hier: 245.

²³ Häufiges Motiv in den Ps 27(26),9; 38(37),22; 71(70),9.18.

ken (23,2a διανόημα) und das Herz (V. 2b καρδιά) bilden in einem gewissen Sinne den inneren Hintergrund und Kampfplatz für Gelingen und Misslingen der Rede (22,27–23,1) und repräsentieren – verstärkt durch den Bezug zur weisheitlichen Bildung – die heimliche Mitte des ganzen Gebets. Besteht bei Denken und Herz als Zentrum des Menschen das Risiko der Labilität, ergibt sich eine schiere Unzahl an Problemen wie Vergehen (V. 2c), Sünden (V. 2d.3b) und Unwissenheit (V. 3a). Durch diese ist die Gefahr groß, vor den Gegner zu Fall zu kommen (V. 3c) und der Schadenfreude des Feindes (V. 3d) anheimzufallen.²⁴ Nach der Gottesanrufung (V. 4a) beginnt das Gefahren-Screening erneut und ortet die noch stärkeren Bedrohungen. Diese gehen von den Augen aus und werden mit Hochmut assoziiert (V. 4b), ehe durch einen Imperativ kulminierend die Begierde (ἐπιθυμία) ferngehalten werden soll (V. 5a). Die Begrifflichkeiten in 23,6 mit „Begehren des Bauches“ (κοιλίας ὀρεξίς) und „geschlechtliches Verlangen“ (συνουσιασμός) verweisen mit der „schamlosen Seele“ (ψυχῇ ἀναιδεῖ) auf außer Kontrolle geratene sexuelle Leidenschaften und Emotionen.²⁵

2.7 Menschenbild im Gebet – Gefährdungen sichtbar machen

Das Gesamt der verwendeten starken Bilder, gepaart mit einer kontrastierenden Schwarz-Weiß-Malerei, weist auf große Gefahr und höchste Not hin. Die Körperbilder (Mund, Bauch) machen den thematisierten Inhalt „begreifbarer“ und konkreter. Hier tritt uns kein kühler und abgeklärter Weiser entgegen. Hier begegnet uns ein Mensch mit Leidenschaften und mit dem Wissen um deren Schattenseiten und Abgründe. Ob nun aus eigenem Erfahrungswissen oder geschöpft aus dem tradierten Erfahrungsschatz, sind die bildhaft beschriebenen Dynamiken mitreißend und gefährlich und werden gerade deshalb vor Gott gebracht. Im Hinblick auf das Menschenbild des Sir-Buches ist 22,27–23,6 ein wichtiger Text. Wenn in Sir 17,5–14 ein äußerst positives Bild gezeichnet wird, ergänzt das Gebet in Sir 22–23 einerseits realistischer auch die bedrohten und bedrohlichen Aspekte des Menschen (nicht nur beim Weisen) und bietet andererseits einen wichtigen theologischen Marker: Zuwendung zu Gott – im Bild des Vaters – bewahrt vor zerstörerischen Dynamiken des Lebens und der Mensch bedarf letztlich immer dieser göttlichen Unterstützung.²⁶ Auch er, der Lehrer, ist nicht perfekt, sondern benötigt in heiklen Situationen – ebenso wie jeder Student – die

²⁴ Deren Haltung (Feinde) in G-II durch einen fehlenden größeren göttlichen Heils-Horizont (Hoffnung und Erbarmen) erläutert wird.

²⁵ CALDUCH-BENAGÉS 2021, 194–198, mit einer genauen Analyse der Begriffe.

²⁶ MARBÖCK 2010, 268.

Hilfe Gottes.²⁷ Wenngleich das Gebet keine Erhörung schildert, so prägt es durch die Gottesanrufungen doch eine Offenheit auf das Wirken Gottes hin und bezeugt ein Vertrauen auf den Gott „meines Lebens“.

2.8 Gebet in die weisheitliche Lebenslehre integriert

Das doppelte Gebetsformular in Sir 22,27–23,6 bereitet genau jene Themen vor, die in den folgenden Traktaten entfaltet werden: Sir 23,7–11.12–15 Schwören und sündhaftes Reden²⁸ sowie in 23,16–21.22–27 die Warnung vor Unzucht.²⁹ Auf diese Weise „übersetzt“ der Weise effektiv und didaktisch klug das Gebet in eine menschliche Belehrung, bzw. verbindet Lehre und/mit Gebet. Wie er im Gebet selbst Gott um Schutz und Befreiung angerufen hat („vertical adress“), so soll auch sein Auditorium („horizontal lesson“) die Worte hören und berücksichtigend verinnerlichen.³⁰ Das Gebet verleiht der Figur des Weisheitslehrers konkrete Züge von gelebter Frömmigkeit und Ausrichtung auf Gott, gerade auch angesichts der Gefährdung einer weisheitlich besonnenen Lebenshaltung.³¹ Die Ausrichtung auf Gott hin passt auch gut zur Buchdynamik im Blick auf Sir 24, wo das Wirken der Weisheit und die Wirklichkeit Gottes zueinander in eine große Nähe treten.

In der in Sir 22,27–23,6 geschilderten Situation von Bedrohung und Unsicherheit ergibt sich für den Betenden durch die Orientierung auf Gott hin eine Hoffnungsperspektive zur Lebensbewahrung.³² In didaktischer Perspektive unterstützt das Gebet in seiner poetischen Sprache die Reflexion über eigene Haltungen und bietet Modelle der Veränderung bei destruktiven inneren Zügen an. Im Kontext des Buches wird der Stellenwert gelingender Kommunikation hervorgehoben. Auch die „Gestalt“ des Weisheitslehrers selbst gewinnt an Konturen und Profil.

²⁷ Umfassend dazu – gerade auch im Vergleich mit philosophischen Strömungen – GREGORY 2021.

²⁸ In griech. Ms. findet sich vor 23,7 die Überschrift Παιδείαν στόματος/Erziehung des Mundes.

²⁹ GILBERT 2014, 266.

³⁰ PETRANY 2015, 64.

³¹ Auf die Verbindung von Weisheit und Gebet bereits in den Psalmen verweist JONES 2019, 184, und sieht darin „not only [...] the sapientializing of the Psalter, but also of the devotionalizing of instruction.“

³² Vgl. ev. dazu W. BRUEGGEMANN, *Spirituality of the Psalms* (Minneapolis 2002) 1–15, mit seinem Psalm-Modell von „orientation“, „disorientation“ und „new orientation“.

3. Sir 36,1–22: Das Bitt-Gebet um Rettung Israels

Das zweite große Gebet des Buches wendet sich als Volksklagegebet, als kollektiver Klage- und Bittpsalm, mit großer Emphase an Gott um Rettung in Not und ist in allen Textformen enthalten.³³ Das Gebet kann in vier Strophen gegliedert werden: V. 1–5; V. 6–10.12; V. 13a.16b–19; V. 20–22.³⁴ Alle Strophen fordern in dringenden Bitten Gott auf, für sein Volk – angesichts der Völker – tätig zu werden.

3.1 Teil I. Sir 36,1–5 „*hilf doch!*“ – Gott, Völker und Israel

Am Beginn der ersten Strophe (V. 1–5) werden sofort die grundlegenden Konstellationen aufgeworfen. Das Gebet beginnt mit dem Imperativ „rette uns/hilf uns“ (הושיענו)³⁵ als intensivem Hilferuf an Gott, der mit einem universalisierenden Zusatz als Gott des Alls (אלהי הכל)³⁶ und damit in seiner Allmacht angesprochen wird.³⁷ Die Wir-Stimme ist einstweilen unbestimmt, aber deutlich als Suffix mit der Verbform und

³³ Die Auslegung hier bezieht sich primär auf MsB und webt Elemente von G mit ein. Verszählung nach REITERER 2003, 192–194. In der Handschrift B findet sich vor 36,1 eine markante Markierung „*ף*“ (ebenso vor 36,23; 38,13 und neben 51,12); vgl. dazu J.M. OESCH, „Textdarstellungen in den hebräischen Sirachhandschriften“, in: FISCHER/RAPP/SCHILLER 2003, 316–317; PALMISANO 2006, 133, und MARTILA 2017, 363. – PALMISANO 2006 hat die umfangreichste Untersuchung des Textes und seiner Versionen vorgelegt; für eine kompakte Zusammenfassung der Unterschiede siehe PALMISANO 2011, 281–291. Weitere Untersuchungen zu Sir 36 neben den Kommentaren: MARBÖCK 1995, 149–166; ZAPPELLA 1994, 409–446; GILBERT 2014, 266–270; GOERING 2009, 204–235; 258–260; MARTILA 2012, 119–157 (mit einer kompakten Forschungsgeschichte, 124–130); MARTILA 2017, 360–368; REYMOND 2020b, 455–474.

³⁴ GILBERT 2014, 266–267, und als Textblatt bei GOERING 2009, 258–260. ZAPFF 2010, 236, gliedert in zwei Teile V. 1–12 als Gericht über die Völker und V. 13–22 als Rettung Israels, V. 1–2 (Eröffnung) und 22cd (Ziel) bilden die Rahmenteile.

³⁵ Das Verb יָשַׁע verbindet in Sir mit anderen Texten mit der Thematik des Gebets: Sir 48,20 (auch im Kontext einer Bedrohung für Jerusalem); 51,3. – Die gleiche Form begegnet in 2 Kön 19,19; 1 Chr 16,35; Jes 37,20; Jer 2,27; Ps 106,47, also in Kontexten mit einer ähnlichen politischen Bedrohung, welche aber zugleich eine theologische Dimension durch die für die ganze Welt erkennbare rettende Zeichenhandlung Gottes an seinem Volk erhalten. – Vgl. die Tabelle mit Begriffen der Rettung in Sir bei PALMISANO 2006, 145. Dabei scheint fast die Hälfte der Begriffe auch in Sir 51 auf!

³⁶ PALMISANO 2006, 150–156, streicht neben den Bezügen in Sir 45,23 (MsB) bei Pinchas (לְאֵלֹהֵי כָל) die vielen Bezüge zur prophetischen Literatur (besonders Jesaja) hervor, in denen ein Einschreiten Gottes für sein Volk als seiner Schöpfung erhofft wird. ZAPFF 2010, 236, bezeichnet den Terminus als Zusammenfassung des machtvollen Schöpfungshandelns Gottes in einem Begriff (ähnlich Jer 51,19 und Jes 42,5), sowie indirekt als Klarstellung, dass es damit keine anderen Götter geben kann. – PALMISANO 2006, 154, verweist hinsichtlich der Formulierung „Herr über alles“ (κύριος εἰ πάντων) auch auf das Gebet Mordechais in Est 4,17c. – In Sir 50,22 (G) wird zu einem Lob des Gottes des Alls (εὐλογήσατε τὸν θεὸν πάντων) aufgerufen.

³⁷ Vgl. Sir 43,27 (MsB) הוּא הַכֹּל. Gott ist Schöpfer von allem (Sir 18,1; 24,8; 43,33); vgl.

dem Handlungsaufwurf an Gott präsent. Mit V. 2 wird klarer, in welche Richtung das Problem der Wir-Gruppe zu denken ist: es geht um das Verhältnis Israels mit den Völkern und damit auch um die Frage, welche Rolle Gott in diesem Konflikt spielen kann, bzw. aus der Sicht der Wir-Gruppe spielen möge. Gott soll seinen Schrecken (פחד) auf die Völker (גוים) legen (V. 2)³⁸ und seine Hand gegen ein fremdes Volk (עם נכר) einsetzen (V. 3).³⁹ Schrecken und Hand verweisen auf die kraftvolle Initiative Gottes, die als Mächtigkeit (גבורה) sichtbar werden soll. Die Bühne für das Auftreten seiner Wirkmächtigkeit ist jeweils das Ergehen der einen „Partei“, das von der anderen Partei wahrgenommen werden kann (V. 4). Aus einer solchen Anschauung kommt es zu jener Erkenntnis, dass es keine Gottheit gibt außer dem Gott Israels („außer dir“ זולתך), der in diesem Gebet ja angerufen wird (V. 5) und seine Handlungssouveränität unter Beweis stellen konnte (V. 4a Vergangenheit) und können wird (= „kann“, also Gegenwart und Zukunft) (V. 4b).⁴⁰ Damit enthält die erste Strophe im Kern bereits die ganze folgende Dynamik. Angesichts einer gravierenden Krise steht die (An-)Erkenntnis des einzigen Gottes auch durch die fremden Völker im Fokus. Damit ist Sir 36 eine Leseanleitung für die folgenden Bezüge im Väterlob. Wie in der Geschichte Israels zuvor möge Gott nun wieder zugunsten seines Volkes einschreiten und rettendes Gericht halten. So zeigt es das Väterlob bei Josua (46,5), David (47,5), das Volk bei Hiskia (48,20). Dazu passen auch die Bezüge zu Sir 35,1–25: wie Gott zugunsten der Armen eintritt, so möge er für sein Volk eintreten.⁴¹ Ein Blick auf die griechische Fassung von 36,1–5 (G: 33,1–5) zeigt bereits in V. 1 besondere Akzentsetzungen, wenn dort als Gebetseröffnung anstelle des Rufes nach Rettung stärker das Erbarmen Gottes erfleht wird (ἐλέησον ἡμᾶς).⁴²

auch Sir 51,12d (MsB) (ויצור הכל); MARTILA 2017, 364. – Vgl. weitere Thesen zu diesen Bezeichnungen bei BECKER/FABRY/REITEMEYER 2011, 2222.

³⁸ ZAPFF 2010, 237 spricht von der Tradition des Gottesschreckens; vgl. Ex 15,16.

³⁹ In Sir taucht das Motiv der (starken) Hand auch im Kontext Josuas Sir 46,2.4–5 und Davids Sir 47,4–5 auf. Das Motiv der „schwingenden Hand“ gegen fremde Völker siehe z. B. Jes 19,16 (dort gegen Ägypten).

⁴⁰ Es finden sich viele Bezüge zur (priesterlichen) Theologie Ezechiels: der Heiligkeitserweis vor den Augen der Völker (Ez 20,41; 36,23) und die Gotteserkenntnis der Völker (Ez 28,22; 29,6.9; 38,23). – Vgl. auch 2 Sam 7,22.

⁴¹ PALMISANO 2006, 180–181. Krisenzeiten sind nicht nur im Leben des ganzen Volkes präsent, sondern auch im Leben der Einzelnen wie die starken Bezüge zu Sir 51,1–12 zeigen. Zudem werden Befreiungstraditionen der Vergangenheit in ein Gespräch mit gegenwärtigen Momenten der Krise gebracht. – Zur engen inhaltlichen Verknüpfung zw. Sir 35–36 sowie Bezügen zur Armenfrömmigkeit in anderen Gebetstexten siehe GREGORY, 311–327. Für REITEMEYER 2000, 266, ist Sirach Teil jenes Milieus, in welchem der Psalter als Gesangsbuch der Armen seine Endgestalt gefunden hat.

⁴² PALMISANO 2011, 282 Anm. 4.

Dafür wird die Gottesanrufung zu Beginn um „Gebierter“ (δέσποτα) erweitert, welche seine Herrschaftsfunktion unterstreicht.⁴³

3.2 Teil II. Sir 36,6–10.12: Beuge den Feind

In der zweiten Strophe (V. 6–10.12) steht nun der Feind im Fadenkreuz. Mit der Aufforderung an Gott Zeichen und Wunder zu wiederholen (V. 6) und die Wirkmächtigkeit von Hand und Arm zu zeigen werden alte Befreiungserfahrungen im Kontext des Exodus eingespielt.⁴⁴ Von 6–10a an dynamisieren durchgehend Imperative stakkatoartig das Geschehen. Nach dem Wunsch um sichtbare Zeichen und Wunder (V. 6), der gelebten Mächtigkeit Gottes mit Hand/Arm/Rechte (V. 7), soll konkret Zorn erweckt und Grimm ausgegossen werden (V. 8), um den Gegner ([צַר]) zu beugen und den Feind (אֹיִב) niederzustoßen (V. 9).⁴⁵ Damit soll das Kommen des Tages des Herrn als das Gericht (קֶץ/Ende und מוֹעֵד/verabreiteter Zeitpunkt) über die Feinde beschleunigt werden (V. 10a).⁴⁶ Der in der Verszählung berücksichtigte V. 11 ist nur in der griechischen Fassung überliefert (G: 33,11) und erweitert das Gerichtsbild.⁴⁷ V. 12 nennt mit Moab erstmals konkret ein Volk, doch scheint es mehr bereits den Charakter einer israel-feindlichen Chiffre angenommen zu haben.⁴⁸ Der Gegensatz wird mit dem Schlusssatz (V. 12b) auf die Spitze getrieben: „Es gibt nichts außer mir“ (אֵין זולָתִי), was einen elementaren Gegensatz zum Gott Israels aufwirft (siehe oben zu V. 4). Die zweite Strophe ist geprägt von den Gerichtsmotiven des Gotteskrieges und des Tags des Herrn als Formen der Epiphanie Gottes. In dieser Dichte stellen die Anspielungen eine Besonderheit in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur dar. In die Heftigkeit des Schreis um

⁴³ Vgl. die Häufigkeit von δεσπότης in den deuterokanonischen Schriften, z.B. im Gebet Judits Jdt 9,12 oder in SapSal 6,7; 8,3 (ὁ πάντων δεσπότης); 11,26 bzw. auch im Bußgebet Daniels in Dan^{LXX} 9,8.15.16.17.19 – in Sir noch in Sir 23,1 und als „Vorgeschichte“ für Sir 36 in Sir 34(31),29 ebenfalls im Kontext von Gebet. – Siehe auch ZAPPELLA 1994, 419–421, und die Positionierung von Sir (G) im liturgischen Kontext, bzw. PALMISANO 2011, 284.

⁴⁴ Unter anderem Ex 7,3; 15,6; Dtn 4,34; 6,22; 7,19.

⁴⁵ Die menschlich gedachten Handlungsreaktionen Gottes zeigen das Engagement Gottes an (Jes 42,13; 51,9; 63,12). Der Zorn über die Völker ist ein markantes prophetisches Motiv, u.a. Jer 10,25; Ps 79,6. – Zum Text auch REYMOND 2020b, 457; 466–469.

⁴⁶ Zur Frage welche eschatologischen Strömungen (1 Henoch, Daniel) hier sichtbar werden siehe die Zusammenschau der Diskussion zwischen Argall und Marböck bei ADAMS 2008, 167–168.

⁴⁷ ZIEGLER 1980, 291: ἐν ὁργῇ πυρὸς καταβρωθήτω ὁ σφζόμενος, καὶ οἱ κακοῦντες τὸν λαὸν σου εὐροισαν ἀπώλειαν. Im Zorn des Feuers soll verschlungen werden der Gerettete, und diejenigen, die dein Volk misshandeln, mögen Vernichtung finden; BECKER/FABRY/REITEMEYER 2010, 1139.

⁴⁸ Sir (MsB^{ms}) verallgemeinert in Feind/אֹיִב. Sir (G): die Häupter der Herrscher der Feinde/κεφαλαὶ ἀρχόντων ἐχθρῶν. – Moab gilt als Erz-Feind Israels; vgl. die Bileamperikope in Num 22–24 mit dem Orakel in Num 24,17.

Hilfe gegen den Feind ist die Dringlichkeit der Appelle an die Gerechtigkeit des Höchsten verpackt.⁴⁹ Nach außen, gegenüber den Feinden wirken Zorn und Grimm.

3.3 Teil III. Sir 36,13a.16b–19: Erbarme dich über Israel, Jerusalem und den Tempel

Die dritte Strophe (V. 13a.16b–19) nimmt nun eine bisher ungewohnt positive Stimmung an und spricht in berührenden und warmherzigen Bildern von der Beziehung Gottes zu seinem Volk und zu Jerusalem. Nach innen soll das Volk Erbarmen und Mitleid erfahren. Nach den aufreibenden Ereignissen ergeht die Bitte an Gott, „alle Stämme Jakobs“ wieder zu sammeln (V. 13a) und die Situation der Golah zu beenden.⁵⁰ Ziel ist es, das Land als Erbteil wieder in Besitz nehmen zu können (נחל), wie es den Erzvätern versprochen ist.⁵¹ Dass Gott sich über das Volk erbarmen soll (רחם), ist in Sir (H) ein neuer Zug, der – anders als der Zorn Gottes gegen die Feinde – tiefer im innersten Wesen Gottes ansetzt.⁵² Diese Zuwendung kommt aus einem engen Beziehungsverhältnis, denn der Name Gottes (dein[!] Name) ist wie ein Besitzanspruch und damit auch Schutzanspruch.⁵³ Nachdem in V. 13a bereits die Stämme Jakobs genannt wurden, kommt nun endlich Israel direkt in den Blick, welches als Erstgeborener (בכור) in eine ganz besondere Beziehung zu Gott gestellt wird.⁵⁴ Nach Israel als Volk (V. 13a.16b.17) tritt nun Jerusalem als Krönung/Klimax dieses Abschnitts auf (V. 18–19). Auch seiner soll sich Gott erbarmen und V. 18 umreißt in ungemein dichter Form deren Besonderheiten. Zunächst erfolgt eine theologische Markierung der Stadt als heilig (קדשך/קדש/deine heilige Stadt/Stadt deiner Heiligkeit), in der Mitte, als Höhepunkt, findet sich der Name Jerusalem und daraufhin (gerahmt) die Konkretisierung der Heiligkeit als Ort der Präsenz Gottes, seines Wohnens im Tempel.⁵⁵ Damit ist der

⁴⁹ PALMISANO 2006, 227.

⁵⁰ Dies ist häufiges Thema der Heilsprophetie, vgl. Jes 11,11–12; 27,13; Jer 29,14; 30,3; 31,8, generell in Dtn 33,5; Jos 24,1; 2 Makk 1,26–29.

⁵¹ Gen 12,7; 13,14–17; 15,7. PALMISANO 2006, 240–242, hat hierbei stark Texte aus der Tempelvision des Ezechielbuches ins Spiel gebracht: Ez 45,1–7; 47,13–48,29 und auch im Blick auf Ez 11,17.

⁵² In Sir (G) bereits in 36,1.

⁵³ Vgl. Dtn 28,10; Jes 63,19. Der Name (שם) Gottes taucht in Sir (H) nochmals im Gebet in Sir 36,20 sowie in Sir 51,1.11.12 auf, und ist wesentliches Element des göttlichen Segens im Kontext des Kultes, Sir 45,15; 50,20.

⁵⁴ Ex 4,22; Jer 31,9 (H)/Jer 38,9 (G). – In Sir 36,17 (G) ergeben sich durch πρωτόγονος interessante Bezüge zu Philon; siehe ZAPPELLA 1994, 426–427.

⁵⁵ Vgl. Ex 15,17 – und ähnlich 1 Kön 8,39.43.49. Sir 36,18 (G) spricht vom Mitleid haben (οικτίρω) mit der „Stadt deines Heiligtums“ (πόλιν ἀγιάσματος σου) als „Ort deiner Ruhe“ (τόπον καταπαύματος σου) – letzteres als Hapax; vgl. WAGNER 1999, 226–228.

„Höhepunkt“ der Stadt nun erreicht. Zion soll (wieder) von göttlicher Majestät (הוד) erfüllt sein und der Tempel mit der Herrlichkeit (כבוד) Gottes.⁵⁶ In der griechischen Fassung von 36,19 soll sich Zion mit Wundertat/Ruhmeslied (ἀρεταλογία) füllen, Lobreden im Namen der Göttlichkeit, nach dem Vorbild griechischer Isis-Aretalogien.⁵⁷

3.4 Teil IV. Sir 36,13a.16b–19: Zeugnis geben und erhören

Die Bitten der vierten und letzten Strophe (V. 20–22) greifen nun nicht nur auf prophetische Texte zurück, sondern bringen die Propheten selbst als Akteure auf die Bühne des Dramas. Im Sinne einer Bewahrheitung (עדות) der Anfangstaten (Schöpfung, Exodus?) und der damit grundlegenden Beziehungsrelation Gottes zu seinem Volk Israel, soll Schauung (חזיון) und Wort (דבר) im göttlichen Namen Bestand haben, d.h. diese Grundbeziehung nicht gelöst, sondern auch in der Gegenwart beständig sein (V. 20).⁵⁸ Das Bild vom Lohn (V. 21) verbindet mit Verheißungen z.B. in Jes 49,4; 61,8.11 und stimuliert das Erbarmen und erinnert an die Verpflichtung Gottes.⁵⁹ V. 22 leitet zum Abschluss über, indem die Reihe der Imperative beendet wird. Fast wie eine kleine Heilsgewissheit wird auf eine Gebetserhörung angespielt. Und mit dem Terminus Gebet wird endlich dem Text ein „Namen“ gegeben und der gesamte Textzusammenhang als „Gebet deiner Diener/תפלת עבדיך“ offengelegt. Die Diener sind eine ebenfalls relationale Bezeichnung, mit der sich auch das Volk Israel in ein Verhältnis zu Gott gesetzt wissen kann.⁶⁰ V. 22cd bilden das Ziel des Textes und eine abschließende Motivation für ein Handeln Gottes, denn es geht nicht nur um Israel allein. Es geht um das Ganze (alle Enden der Erde). Und hier zum Schluss wird Gott auch endlich direkt als Du/אתה angesprochen, und als der/ein ewige(r) Gott titulierte.⁶¹ Gott soll die Gebete seines Volkes

⁵⁶ Vgl. Ez 43,3–4. ZAPFF 2010, 240, spricht hier von schriftgelehrten Bezügen zu 1 Kön 8 und Ez 43 als Elementen traditioneller Tempeltheologie. Zudem sind die die vielen Bezüge zum Diptychon von Schöpfung und Geschichte in Sir 42–50 als Manifestationen und Realisationen der göttlichen Herrlichkeit wichtig, u.a. Sir 42,17; 43,12; Sir (MsMas) 44,13; 45,7.20; 50,13. Die hier auch sichtbaren Tempelbezüge verbinden Sir 36 auch nach vorne zu Sir 34,21–31; PALMISANO 2006, 264–268.

⁵⁷ PALMISANO 2011, 285, mit einer Diskussion zum Begriff.

⁵⁸ Die Heilsprophetie für Israel ist in Sir 36 deutlich im Blick, ZAPFF 2010, 241.

⁵⁹ Hoffen (קוה) auf Gott ist ein häufiges Motiv der Sehnsucht und Beziehungssuche, u.a.: Jes 25,9; 33,2; 60,9; Ps 25.3.5.21; Ps 27,14; 40,2; 130,5; Spr 20,22. – Zum Motiv der nicht-erfüllten Prophetien vgl. Dtn 18,22.

⁶⁰ Vgl. Neh 1,11; Jes 65 und als Einzelner in Klagepsalmen Ps 27,9; 31,17.

⁶¹ Der Text in Sir (MsB) ist an dieser Stelle sehr unsicher; vgl. SAUER 2000, 248: „Gott des Weltalls“. – WITTE 2019b, 560, streicht die konsequente Anrede Gottes als universalen und einzigen Gott als eine Besonderheit von Sir 36 gegenüber anderen atl. Volksklagen heraus (weitere: das Fehlen der Klage und Konzentration auf Bitte, Nähe zu apokalyptischen Texten, Fokussierung auf Jerusalem/Zion).

annehmen, die Bittstürme von V. 1–21 erhören und damit sein Volk wieder zu einem „besseren“ Verhältnis zu anderen Völkern führen. Aus diesem Handeln kann Anerkennung folgen.

3.5 Das Thema Gebet in Sir 34–35 und Sir 36

Das Stichwort Gebet (תפלה) in Sir 36,22a (H) ist auch jener Basisbegriff für das, was man Gebet allgemein und grundsätzlich nennen kann. Durch den Kontext wird in Sir 36 sichtbar, dass es ein flehendes Gebet der Klage und dringlichen Bitte ist, wie auch in ähnlicher Situation der Not für Jerusalem in Sir 48,20.⁶² Äußerst markant sind auch die Verbindungen zu den Sir 36 vorausgehenden Texten in Sir 34–35. Im Abschnitt Sir 34,21–35,22 wird ungerechte Opfer- und Gebetspraxis angesprochen (z. B. 34,29.31). Dies hebt die besondere Zuwendung Gottes zu den Benachteiligten wie Witwen und Waisen hervor, reflektiert die göttliche Reaktion auf deren Notschrei (Sir 35,16.17.20) und bietet somit auch Impulse für die Gegenwart (Sir 36) an.⁶³ In welche „Gegenwart“ genau diese Worte hineingesprochen sind, ist freilich nicht klar zu entscheiden.⁶⁴ Im Blick auf alle Gebete (Klage und Lob) wird aber deutlich, dass diese immer als intensive Hinwendung zu Gott gedacht, gesprochen und formuliert sind.⁶⁵ Die Haltung des Betenden ist in jedem Fall eine äußerst aktive und engagierte.

Das Gebet in Sir 36 stellt den Weisheitslehrer in den großen Gebetsraum der Nöte ganz Israels („uns“). Wie die *personae miserae* in Sir 35 das Eintreten Gottes für ihr Recht – in einem didaktisch angehauchten Diskurs – erleben,⁶⁶ so erhofft ganz Israel in einem dramatischen Gebet die göttliche Hilfe, da es letztlich um die Identität dieses Volkes geht, welche in Land und Stadt ihren Ankerpunkt hat.⁶⁷ Das Gebet ver-

⁶² תפלה findet sich auch in 7,10a.14b; 32,14; 50,19b; 51,11b.13b; vgl. die Übersicht auch mit den griechischen Parallelen in URBANZ 2009, 29–30.

⁶³ PALMISANO 2006, 111–115, und GREGORY 2011.

⁶⁴ PALMISANO 2006, 57–64, stellt die verschiedenen Deutungspositionen zusammen, sei es vom Sitz im Leben als liturgischer Text (Volz, Sauer, Alonso Schökel), aus einem didaktischen Kontext (Zappella) oder vor einem konkreten geschichtlichen Hintergrund im Kontext wie der sogenannten Heliodoraffäre unter Seleukos IV. (2 Makk 3/ Marböck) oder bereits unter Onias III. (Wright), wobei auch Palmisano die Heliodor-Episode favorisiert; ebenso GILBERT 2004, 269–270. Siehe auch die Zusammenschau bei GOERING 2009, 212–219: er denkt an ein bereits vorhandenes Gebet, das der Weise in sein Buch integriert hat (220). Vgl. dazu auch ADAMS 2008, 164–169, und MARTILA 2012, 130.

⁶⁵ URBANZ 2009, 57.

⁶⁶ GREGORY 2011, 326.

⁶⁷ Vgl. dazu den Hinweis von JONES 2019, 176–180, dass – auch in weisheitlichen Diskursen – die Hoffnungen der Armen im Erhalt von Gerechtigkeit und im Bewohnen „des“ Landes liegen. Damit sind möglicherweise auch die oftmals als irritierend und fremd angesehenen eschatologischen und nationalistischen Züge in Sir 36 neu zu bewerten bzw. im Kontext zu verorten.

knüpft – in seiner didaktischen Funktion – das (individuell gezeichnete) Unrechtsbewusstsein aus Sir 35 mit einer kollektiven bzw. politischen Dimension. Zugleich rückt das Handeln Gottes in der Geschichte in den Mittelpunkt, wie dies auch in den Texten des Väterlobs (Sir 44–50) entfaltet wird und in Sir 36 als Pfeiler in der Buchkomposition betont und vorbereitet wird.⁶⁸ Mit den Bezügen zur Prophetie in Sir 36 erscheint das Gebet mit seiner Unheilsankündigung gegen die Völker wie ein Fremdvölkerspruch, der in der Buchmitte angesiedelt ist und den Umschlag zum Heil für Israel vorbereiten möchte. Theologisch bietet das Gebet neue Facetten für Fragen des Gottesbildes im Hinblick auf seine Geschichtsmächtigkeit und weitende Impulse zu Möglichkeiten der Gotteserkenntnis, gerade auch in existentiellen Krisenerfahrungen.

4. Sir 51,1–12: Dankgebet eines Einzelnen

4.1 Die Verortung von Sir 51,1–12 im Buch

Der dritte Buchteil in Sir 42,15–51,30 ist stark von hymnischen Textteilen geprägt.⁶⁹ Sir 42,15–43,33 als Lobpreis der Herrlichkeit und Ordnung Gottes in der Schöpfung bildet mit Sir 44,1–49,16, dem Väterlob als Ort der Offenbarung des Wirkens Gottes in großen Gestalten der Geschichte, ein großes Diptychon. In Sir 50 wird mit dem Lob des Hohepriesters Simon und des Kultes das Wirken Gottes bleibende Gegenwart.⁷⁰ Die Schlusstexte in Sir 51 bilden mit Sir 1,1–2,18 einen Rahmen um das Buch.

Der erste Text in Sir 51,1–12⁷¹ ist das Danklied eines Einzelnen und berichtet von der ihm widerfahrenen Rettungstat Gottes. Als Gebet eines Einzelnen erinnert es an Sir 22,27–23,6. Die Textdynamik (nach Sir [MsB] 51) ermöglicht verschiedene Gliederungsmodelle.⁷² Im Blick auf

⁶⁸ MARBÖCK 2006, 36, und SCHMIDT 2019, 23.

⁶⁹ Siehe dazu umfassend SCHMIDT 2019.

⁷⁰ J. MARBÖCK, „Das Buch Jesus Sirach“, in: E. ZENGER/C. FREVEL (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*. KStTh 1,1 (Stuttgart 2015) [497–507] 506.

⁷¹ Neben den Kommentaren sind zu nennen: A. J. GUERRA MARTÍNEZ, *El poder de la oración. Estudio exegético-teológico de Sir 51,1–12*. ABE 50 (Estella 2010) als Monographie und die Einzelstudien von A. A. DI LELLA, „Sirach 51:1–12. Poetic Structure and Analysis of Ben Sira's Psalm“, *CBQ* 48 (1986) 395–407; GILBERT 2014, 181–190; 270–274; MULDER 2004, 171–201; URBANZ 2017, 301–322, sowie S. HOLM-NIELSEN, „Religiöse Poesie des Spätjudentums“, *ANRW* 19/1 (1979) 152–186, und GOFF 2019, 31–54. Die Textversionen in Sir (MsB) und Sir (G) weisen viele Unterschiede auf; vgl. dazu PALMISANO 2011, 291–295, und URBANZ 2009, 278.

⁷² Siehe die Zusammenschau bei MULDER 2004, 175. GILBERT 2014, 270–271, orientiert sich an der Art und Weise, wie Gott angesprochen wird: V. 1–6 „You“ Dank für Rettung, V. 7–12 „He“ beschreibt den Zustand der Not und die Rettung. Die meisten Modelle orien-

die typischen Elemente der Gattung⁷³ zeigen sich folgende Bewegungen: 1. Teil Dankrede (1), 2. Teil Zeugenrede mit dem Rückblick auf die Not (2–7), Bericht von der Anrufung Gottes (8–11b) und Bericht von der Erhörung (11c–12d). Entlang dieser Abschnitte sollen im Folgenden auch die Varianten in Sir (G) betrachtet werden und über Vokabular in Sir (G) ein Rückblick auf die Gebetsthematik im ganzen Buch versucht werden.

4.2 Sir 51,1: Dank nach erfahrener Hilfe

Die Dankrede (1) zeigt eine kunstvolle dreigliedrige Selbstaufforderung in V. 1.⁷⁴

meine Rettung	ישעי	mein Gott	אלהי	ich will dich loben	הלל +ך (a)
mein Vater	אבי	mein Gott	אלהי	ich will dir danken	ידה +ך (b)
Schutz meines Lebens	מועז חיי	deinen Namen	שמך	ich will verkünden	ספר (c)

Damit ist bereits der Grundcharakter deutlich gemacht, dass es um ein Lob nach erfahrener Hilfe geht.⁷⁵ Die Ich-Stimme des Betenden beschreibt Gotteserfahrungen komprimiert in den Anreden als Heil/Helfer/Retter (vgl. Sir 36,1 [H]), als schützender und beziehungserhaltender Vater⁷⁶ und als sicherer Schutz/Zufluchtsstätte/Burg für das Leben des Betenden. Sir 51,1 (G) ist eine Überschrift vorangestellt: Πρὸς εὐχὴ Ἰησοῦ Υἱοῦ Σιραχ „Gebet des Jesus, des Sohnes des Sirach“.⁷⁷ Damit sind vielerlei Bezüge zu anderen Gebetstexten im Buch hergestellt, wenn z.B. in Sir 35,21a vom Gebet des Elenden die Rede ist, oder auch zu Sir 51,13 (G) (Terminus nicht in Sir [MsB] und [Q]). In Sir 51 ist der

tieren sich an Sir (MsB). Für Sir (G) ergeben sich andere Möglichkeiten, z.B. dadurch, dass die Gottesanrede bis V. 9 immer mit „du“ erfolgt, vgl. URBANZ 2009, 263. Orientiert an Sir (G), aber auch im Blick auf Sir (H) PALMISANO 2016, 493: Die V. 1–5 führen in die Gründe von Lob und Dank ein, die V. 6–11 entfalten die Gründe der Not und die Anrufung Gottes, V. 12 schließt das Gebet mit einem neuerlichen Lob ab.

⁷³ Zur Gattung: WITTE 2019a, 426. ZAPFF 2010, 388, gliedert [Verszählung wie bei Zapff]: 1 Hymnischer Aufgesang, 2–7 Beschreibung der vergangenen Not, V. 8–11b Beschreibung der Hinwendung zu Gott, V. 11c–12β Erhörung durch Gott, V. 12γ.δ Dankgelübde. – Hinsichtlich weiterer Gattungsfragen siehe GILBERT 2014, 187–188.

⁷⁴ ZAPFF 2010, 388, sieht die dreigliedrige Struktur als Symbol für Vollendung (vgl. Trisagion in Jes 6,3). Der Charakter als abschließendes Gebet in Sir 51 könnte diesem Aspekt zugeordnet werden. – Dreiergruppen finden sich häufig in Sir 51,1–12 (H), z.B. noch in V. 3 und V. 8b–d.

⁷⁵ SAUER 2000, 345, mit Hinweis auf Ps 9,1 und Jes 12,1. WITTE 2019a, 426, verweist noch auf Ps 118,21 und Jona 2,10.

⁷⁶ Vgl. die Auslegung zu Sir 22,27–23,6.

⁷⁷ Zu den Überschriften in Sir siehe URBANZ 2017, 305–306. Sir (H) bringt keinen Titel, weshalb ein stärkerer Zusammenhang zu Kap. 50 und der dort geschilderten Tempellitatur-gie Simons besteht; vgl. GOFF 2019, 35–36.

Beter selbst nun ein solcher Mensch in Not, der um Hilfe schreit. Auch die Gestalt des schriftgelehrten Weisen mit seiner Gebetsbewegung in Sir 39,5–6 ist hier bedenkenenswert. Dort trägt in V. 5d das Gebet eher das Signum der Klage (flehen/δέομαι wegen Sünden), während es in V. 6d von Dank spricht (καὶ ἐν προσευχῇ ἑξομολογήσεται κυρίῳ). In Sir 51,1 (G) findet sich „loben“ (ἑξομολογέω) sowohl in V. 1a als auch in V. 1c, wo auch nur der Name Gottes gelobt wird.⁷⁸ Wie der Schriftgelehrte Weise in Sir 39,6 Gott lobt, so praktiziert es auch die Stimme in Sir 51 und bietet somit den Lesenden des Buches (vgl. Sir 39,15) ein Beispiel für eine solche Haltung an.

4.3 Sir 51,2–7: Beschreibung der Not

Im zweiten Abschnitt (V. 2–7), als erstem Teil der Zeugenrede und dem umfangreichsten Textbereich des Gebets, blickt die Ich-Stimme des Beters auf die Notsituation(en) und ihre Gefahren zurück. Zunächst wird ausgehend von der Rettungserfahrung, wie mit einem gesicherten Seil, wieder in die ausfühlich beschriebene Grube und Zone des Todes (V. 2ab) hinabgestiegen, aus der man von Gott gezogen wurde (V. 2–3). Weiterhin wird Gott als „Du“ angesprochen und dieser hilft V. 3a dem Beter mit seiner Anwesenheit (V. 2g) und somit durch seine Treue (V. 3a חסד).⁷⁹ Diese Rettungserfahrung klammert die Not in V. 2–3 gleichsam ein und eröffnet einen Blick auf den Umschwung in V. 8. Die Gefahren werden beschrieben mit Geschwätz des Volkes (V. 2d+), Netz (Jagdmetaphorik) verleumderischer Zunge (V. 2e), Lippen umherstreifend mit Lüge (V. 2f), Menschen die gegen einen aufstehen (V. 2g) und verweisen somit auf Verleumdung, böse Nachrede und Formen der Verachtung durch andere.⁸⁰ V. 3b–d klappen die Not nochmals auf in der Form der belauerten Zuflucht/„Fels“ (V. 3b סלע) bis zur Feindeshand und summarisch durch die Vielzahl an Nöten, aus denen Gott („du“) den Beter („mich“) gerettet hat (ישע vgl. V. 1a).⁸¹

Dem Erbarmen Gottes (ἔλεος) wird in Sir (G) – neben Sir 51.3a.8a (G) – eine bedeutende Rolle im Umfeld von Gebeten zugedacht. In Sir 2,7.9 dient es als Motivation, auf den Herrn zu vertrauen. Sir 18,5

⁷⁸ Sir 51,1–12 (G) ist straffer organisiert, wie die kürzeren Textstücke in 1c und besonders die fehlenden Versteile in V. 2c+.d+.10b+.11d+ zeigen. – Einen anderen Akzent setzt auch V. 1a, wenn anstelle des „mein Heil/Rettung(er)“ der Begriff König (βασιλεῦ Vokativ) als Ausdruck der universalen Macht Gottes (vgl. Sir 36) auftaucht.

⁷⁹ חסד verbindet nach vorne zu Sir 50,24 (für Simon) und nach hinten zur Litanei nach 51,12 mit der wiederkehrenden Aussage: בי לעולם חסדו. „Du hast mir geholfen“ ist rettendes Element in vielen Psalmen.

⁸⁰ Hi 5,21; Ps 31,14; 40,5.

⁸¹ Sir 51,3d (G) zeigt hier kein „du“ Gottes mehr. Der Beter ist bereits ab V. 3b „allein“ in seiner Not.

nennt die Unmöglichkeit, alle Erbarmungen Gottes zu berichten (vgl. Sir [G] 51,3a Fülle des Erbarmens/πληθος ἐλέους). Sir 28,4 spricht von Menschen, die kein Erbarmen gegenüber Mitmenschen haben, aber für eigene Sünden um Erbarmen flehen. In Sir 35(32),25–26 ist das Erbarmen Hilfe im Augenblick der Bedrängnis (vgl. Sir 51,3d.10c). In dem flehenden Gebet des Volkes bei der Belagerung Jerusalems in Sir 48,20 wird Gott als der Herr, der Erbarmer angerufen (Sir [MsB] אל עליון „Gott der Höchste“). In den Aussagen von Sir 50,22.24 ist das Leben vom Erbarmen umschlossen. Am Buchschluss in Sir 51,29 (G) werden die Lesenden aufgefordert, sich nicht des Erbarmens Gottes zu schämen (Sir [MsB] בשירתי „meines Liedes“).

Von Sir 51,4–7 an ist nur noch Not um den Betenden. Es ist der Tiefpunkt des Gebets. Feuerbilder (V. 4) und bedrohliche Tiefen (V. 5a) umklammern mit den bereits vorgestellten trügerischen Lippen (V. 5b) und Zungen (V. 6a) den Beter. Er ist ganz „unten“ angekommen, am Rand des Todes (V. 6b) und in den Tiefen der Unterwelt (V. 6c). In V. 7 zeigt sich, dass es keinerlei Hilfe (V. 7a) und Schutz mehr gibt (anders als V. 3a).

4.4 Sir 51,8–11b: Rettende Anrufung Gottes

Mit dem sich Erinnern (יזכר) an das Erbarmen Gottes in V. 8a schwenkt aber der Beter zu einem Bericht von der Anrufung Gottes (V. 8–11b) über. Wenn niemand mehr hilft, und eigenes Handeln unmöglich ist, bleibt die positive Erinnerung als ein erster Schritt der Handlungsermächtigung. Der Beter erinnert sich an die heilsame Zuwendung Gottes (als Bericht „er“) in der Form seiner Barmherzigkeit/Erbarmen (V. 8a רחם) und seiner Gnadenerweise (V. 8b חסד), die sich manifestieren, indem er den rettet (V. 8c נצל), der zum ihm seine Zuflucht nimmt (חסה) und diese auslöst (V. 8d גאל) aus allem Übel. Die Erinnerung an Gott und seine hilfreichen Taten gibt dem einzelnen Beter in den Psalmen immer wieder Mut.⁸² In der Not wird Gott gesucht (Jona 2,8; Jes 26,16), und sich erinnernd dankt man für sein hilfreiches Erbarmen (Jes 63,7). Sirach selbst hat schon in Sir 42,15 der Werke des Herrn gedacht und damit eine hymnische Betrachtung der Schöpfung anheben lassen. Sir 51,9 beschreibt nun die nächste Aktivität des Betenden, die von der positiven Erinnerung angestoßen wird: Von unten, der Erde und den Toren der Unterwelt erhebt er seine Stimme und sein Schreien um Hilfe (V. 9b שוע).⁸³ V. 10 erscheint wie das Gebetszitat, in welchem der Betende Gott als seinen Vater anspricht und somit die persönliche Beziehung und das Vertrauen des Beters zum Ausdruck bringt, auf dessen Basis

⁸² Ps 77(76),4.6; 119(118),52; 143(142),5.

⁸³ KAHAL 593: um Hilfe rufen, eigentlich ein sukzessives Ausstoßen von Schreien.

die Wendung der Not erbeten werden kann.⁸⁴ Betont wird markant das Du Gottes (V. 10a אַתָּה). Das Heil (V. 10b+ יִשַׁע) bindet zurück an den Beginn der großen Not (V. 3d) und an den Beginn des Gebets (V. 1a). Gott möge sich wie ein Held (V. 10b+ גִּבּוֹר) für den Betenden in Bedrängnis und Verderben einsetzen.

Das in Sir 51,10a (G) verwendete Verb „rufen“ (ἐπικαλέω) verweist in Sir (G) deutlich auf die Gestalten der Geschichte. Prominente Vorbilder wie Josua (Sir 46,5), Samuel (Sir 46,16), David (Sir 47,5) und die Einwohner Jerusalems zur Zeit Jesajas (Sir 48,20) riefen den Herrn an, und die wurden gerettet.⁸⁵ Bereits in Sir 2,10 setzte der erste Gebetsbegriff mit dieser fundamentalen Aussage ein und eröffnete den Erfahrungsraum des kollektiven Gedächtnisses. V. 11a–b beschreibt das Lobgelübde als Teil der Anrufung Gottes und als Abschluss des Notteiles. Das Vokabular verbindet deutlich (V. 1a.11 הלל und V. 1c.11a שם) mit dem Gebetsbeginn mit der Erfüllung des Lobgelübdes. V. 11b greift auf das wesentliche Element des sich Erinnerns (זכר) für eine Situationsveränderung hin und verbindet dies generell mit dem Modus des Gebets (תפלה).⁸⁶ Damit wird jedes Gebet potentiell zur Möglichkeit, etwas im Leben verändern zu können, wenn es als Hinwendung zu Gott gedacht und gesprochen ist. Die Erinnerung an Gottes Taten, seine Anrufung im Gebet eröffnen einen neuen Erfahrungsraum.

4.5 Sir 51,11c–12: Erhörung, Rettung und Dank

V. 11c–12 schildert die Erhörung des Gebets und den Umschwung von der Seite Gottes. Der HERR (יְיָ) hörte (שמע) die Stimme⁸⁷ des Beters (V. 11c) und war aufmerksam (אזין) auf sein Flehen. Diese göttliche Aufmerksamkeit ist der erste Schritt dahin, dass Gott auslöst/loskauft (V. 12a פדה) und rettet (V. 12b מלט), besonders in Übel und Not. Das Hören Gottes wurde „aktiviert“ durch den menschlichen Klage- und Hilfescrei. V. 12cd schließt sich wie eine Klammer um den Text und bildet mit V. 1 einen Rahmen um die ganze Not, den Hilferuf und die Erfahrung der Rettung. Die Wortfelder um הלל und ידה, bzw. αἰνέω und ἑξομολογέω verweisen auf ein dichtes Netz an Lobbezügen und eine eigene Theologie des Lobes als idealer Ausrichtung des Gebets, sei es als Wunsch des Einzelnen (aufgrund von Rettungserfahrungen), loben zu können, sei es als weisheitliches Ziel in der lobenden Hinwen-

⁸⁴ ZAPFF 2010, 391.

⁸⁵ N. CALDUCH-BENAGES, „Ben Sira's Teaching on Prayer. The Example of the Generations of Old“, in: DUGGAN/MARX 2019, 37–54, und N. CALDUCH-BENAGES, *En el crisol de la prueba. Estudio exegético de Sir 2,1–18*. ABE 32 (ESTELLA 1997).

⁸⁶ Sir 51,11b (G): und lobsing in Danksagung καὶ ὑμνήσω ἐν ἑξομολογήσει.

⁸⁷ Sir 51,11c (G) konkretisiert im Hinblick auf die Gebetsform mit δέησις. Dafür wird das göttliche Subjekt in einer passiven Formulierung, die Bitte wurde erhört, ausgedrückt.

nung zu Gott, die dankbare Einsicht in die tragenden Grundlagen des Lebens zu feiern.⁸⁸

4.6 Die Dynamik des Lobes im Sirachbuch

Folgendes Bild lässt sich zur Lobthematik im Sirachbuch skizzenhaft zeichnen: Das erste Mal taucht das Thema des Lobes im Buch in Sir 15,9–10 auf und beschreibt Lob als weisheitlichen Akt, der in rechter Weise nur von einem die Sünde meidenden Menschen vollzogen wird. Kolon b verdeutlicht jeweils (V. 9b.10b), dass Gott es ist, vom dem ein echtes Lob seinen Ausgang nimmt und seine Ordnung erhält. Ein Mensch, der sensibel ist für die Wirklichkeit der Weisheit, ist fähig, Gott in rechter Weise im Gebet zu loben.⁸⁹ In Sir 39,6d wird dies nochmals auf den schriftgelehrten Weisen hin verdeutlicht. Er sucht Gott, betet und fleht wegen seiner Sünden (39,5) und wird durch Gottes Willen und Tat mit Einsicht erfüllt.⁹⁰ Dort ist am Ende das Gebet mit Dank erfüllt und auf Gott hin ausgerichtet. Dass Lob und Dank eine dem Menschen grundsätzlich innewohnende Potenzialität sind, verdeutlichen die Stellen in Sir 17. Die Größe der Werke Gottes lässt den Menschen Gottes Namen loben (Sir 17,10), der durch seine Erschaffung (vgl. 39,5b) zu dieser Aufgabe fähig ist. Wer tot ist, an dem werden keine Taten Gottes mehr sichtbar und dieser vermag nicht mehr entsprechend zu reagieren. Nur Lebende vermögen dies (Sir 17,27a.28b). Damit wird die Aussage von 17,10 verstärkt und durch den Kontext der Sünden- und Umkehrthematik (Sir 17,23–32) auch an die Aussagen in Sir 15,9–10 rückgekoppelt. Zugleich wird in Sir 17,27–28 die innere Verschränkung des Lobes mit dem Dank deutlich, denn auch dieser gehört zum Leben, während ein Toter nicht mehr dazu fähig ist. Lob und Dank werden schon hier als eine Bewegung sichtbar, die letztlich durch das Wirken Gottes angestoßen wird und über das Leben der Menschen zu ihm zurückfindet. Wenn der Mensch lobt, Gott lobt, dann tut er das nicht allein aus eigener Kraft, sondern durch göttlichen Anstoß (Sir 17,10) und als menschliches Vorrecht (Sir 17,1–14). Ähnlich wie der persönliche Dank Davids (Sir 47,8a) ins Lob übergeht (V. 8c) und als perfektes Modell Kreise zieht (9c+.10c), in die andere mit einstimmen können, so drängt auch der Dank des Weisen (Sir 39,6) zu Lob und Dank im Mun-

⁸⁸ SPIECKERMANN 2014, 130. Als Überblick zu Lob und Dank siehe URBANZ 2009, 156–157. – Die in diesem Beitrag nicht besprochenen hymnischen Teile des Buches beschreibt SPIECKERMANN 2014, 135, treffend als Sprechakt, „in dem der Mensch Tradiertes, Erfahrenes und Erkanntes dankend und lobend vor Gott bringt, von dem alles kommt und zu dem alles in Beziehung steht.“ Diese Beschreibung kann wohl auch für Sir 51,1–12 gelten.

⁸⁹ Umfassend dargestellt bei REITEMEYER 2000.

⁹⁰ LIESEN 2000 und J. LIESEN, „‘With all Your Heart’. Praise in the Book of Ben Sira“, in: EGGER-WENZEL 2002, 199–213.

de der Schüler (Sir 39,14–15). In Sir 51 wird durch die Ich-Stimme des Beters der Weisheitslehrer selbst zur Folie, an der man die Bewegung des Dankes und Lobes in einem Leben mit Gott durch alle Wirren der Existenz hindurch (V. 1.11.12) wahrnehmen kann. Seine persönlichen Erfahrungen färben Dank und Lob noch kräftiger ein, zeigen deutlich die hilfreiche Nähe Gottes gegenüber dem Flehenden (V. 11) und die lebenspendenden Wesensmerkmale des Gebets.⁹¹ Das Lob wird „persönlich“. Das Gebet in 12d endet mit dem „Namen des HERRN“ (שם יי), der gesegnet (ברך) wird und somit nochmals in Dank und Lob seine Wirkung entfalten möge.

Sir 51,1–12 vermittelt die glaubende Gewissheit, dass man in der Not beten soll und kann. Aus der Erinnerung an die rettende Präsenz Gottes – in der Erfahrungswelt der Glaubensgemeinschaft als auch des Einzelnen – erwächst das Vertrauen und die Kraft zum Schrei in der Not und der Klage in der Bedrängnis. Damit tut sich eine neue Chance zur Selbstermächtigung auf. Ziel ist das Lob Gottes, als dankbares Bekenntnis der rettenden Präsenz Gottes und zugleich als Hoffnungsraum. Somit klingen im Modus der Anrede Gottes im Gebet in Sir 51,1–12 Themen und Texte des Buches nach und eröffnen Identifikationsmöglichkeiten und Impulse, diesen existentiellen Blick auf die Erfahrungsweisen Gottes weiterhin zu pflegen.

4.7 Gottesbezeichnungen im Sirachbuch

Sir 51,1–12 ist reich an Formen der Anrede Gottes.⁹² Gerade in den Gebeten, in der Anrede Gottes und in Texten mit Gebetsbezug findet sich eine größere Vielfalt im Ausdruck, von Gott und seinen Erfahrungsweisen zu sprechen.⁹³ Hier wird – wohl auch im Sinne der Textpragmatik – an die Beziehungsfähigkeit (vgl. πατήρ/אב Sir 23,1.4; 51.1.10) sowie Handlungsfähigkeit Gottes (δεσπότης 23,1; 34,24 und 36,1) bzw. seine universelle Macht (βασιλεύς/מלך 51,1.12n; 36,1 אלהי הכל ó

⁹¹ Auch am Ende des Tobitbuches (Tob 13,1–18) steht ein Dankgebet wie ein Vermächtnis Tobits (OSTMEYER 2019, 236), dessen Leben viele Wendungen genommen hatte. Dass individuelle Situationen und deren Bewältigung paradigmatischen Charakter für ganz Israel entwickeln können, zeigt sich vielfach (Ps; Tob; Lk 1,46–55); vgl. dazu GREGORY 2011, 322–327.

⁹² Vgl. zur Anrede Gottes neben Punkt 2.5 dieses Beitrags (S. 405–406) u. a. SMEND 1906b, LXIV–LXV; M. FANG CHE-YONG, „Usus nominis divini in Sirach“, VD 42 (1964) 153–168; R. C. T. HAYWARD, „El Elyon and the Divine Names in Ben Sira“, in: EGGER-WENZEL 2002, 180–198; URBANZ 2009, 157 und R. DE ZAN, *Il culto che Dio gradisce. Studio del „Trattato sulle offerte“ di SirGr 34,21–35,20*. AnBib 190 (Rom 2011) 415–418.

⁹³ Standardmäßig κύριος an Stelle des Tetragramms bzw. θεός/אלהים. Interessant ist dabei, dass die mittelalterlichen Handschriften beim Gottesnamen als Ersatzzeichen יי verwenden. Bei den Fragmenten aus Massada (Sir [MsMas]) ist im Vergleich mit Sir (MsB) häufig אדני zu finden (Sir 42,16; 43,5.29).

θεὸς πάντων) appelliert. Die Prädikation „Höchster“ (עליון/ὑψιστος) verweist auf liturgische Sprache in Sir 46,5; 47,5.8; 48,20; 50,14–17. Gerade in Kontexten des Lobes wird der „Name“ (שם/ὄνομα) (Gottes) als Richtung der dankenden Zuwendung abstrakt genannt; vgl. Sir 17,10; 39,15; 51,11.1.⁹⁴ Weitere Formbildungen drücken besondere Züge Gottes aus, derer man im entsprechenden Kontext bedarf, bzw. welcher man lobend gedenkt: z.B. Erbarmer in Sir 48,20 (עליון אל/κύριον τὸν ἐλεήμονα); Sir 50,19 (חַסֵּד/ἐλεήμων); Retter Sir 51,1 (יְשַׁע/אלהי/θεὸν τὸν σωτήρά μου); Heiliger Sir 39,35 (שֶׁמֶךְ הַקְּדוֹשׁ/ὄνομα κυρίου); 47,8 (עליון אל/ἀγίω ὑψίστω), Sir 48,20 (ὁ ἅγιος ἐξ οὐρανοῦ), Sir 50,17 (קדוש ישרא/παντοκράτορι θεῷ ὑψίστω).

5. Sir 51,12a–o: Hymne der göttlichen Namen

Nur in einer einzigen Handschrift in Sir [MsB] findet sich im Anschluss an das Dankgebet in Sir 51,1–12 ein in 16 Strophen litaneiert gestaltetes Gebetstext als Sir 51,12a–o.⁹⁵ In der Handschrift Sir [MsB] trennt ein eigenes Zeichen den Text von Sir 51,12 ab.⁹⁶ Form und Refrain in V. 12a–n „denn ewig (währet) seine Güte/Huld“ (כִּי לְעוֹלָם חֶסֶד) verweisen direkt auf Ps 136, dessen erster Vers wörtlich übernommen wird.⁹⁷ 14-mal wird also aufgerufen, Gott zu danken (Imp. pl. הוֹדוּ). Das Verb begegnet im Buch in dieser Bedeutung nur in Sir 51, in 51,1b.12 vor der Dankeslitanei und in V. 22b nach dem Text, sowie als Nomen in Sir

⁹⁴ Vgl. FELDMAYER 2016, 62–66, und in Sir die „Litanei der Namen Gottes“ in Sir 51,12a–o.

⁹⁵ Zählung mit Sir 51,12a–o findet sich mehrheitlich u.a. bei BEENTJES 2006a; SAUER 2000, 346–347; MIES 2009, 336–367; 481–504; MORLA 2012, 353–354; MARTILA 2017, 369. Die Zählung nach REITERER 2003 (51,12e–zj) findet sich u.a. bei MULDER 2004, 183–184, und EGGER-WENZEL 2022. SKEHAN/DI LELLA 1987, 568–569 zählen als 51,12i–xvi. – In deutschen Übersetzungen findet sich der Text nur in der Einheitsübersetzung (ohne Vergliederung). In der Ausgabe von 1980 (Mischtext aus Sir [H] und Sir [G] u.a.) wird der Text direkt und ohne Zwischenüberschrift an Sir 51,1–12 angefügt, während die Ausgabe 2016 (Sir [G] als Basis) den Text am Seitenfuß in einer Anmerkung abdruckt. – Vgl. zur Frage der Kanonizität BÖHMISCH 1997, 87–122. – ZAPFF 2010, 393, deutet die Zahl der gleichförmigen 14 Strophen als Hinweis auf Vollkommenheit (7+7) oder als Summe der Zahl der Harmonie und der Weltzahl (10+4).

⁹⁶ MIES 2009, 493; URBANZ 2017, 302. Vgl. auch ähnliche Markierungen vor Sir 36,1 und neben Sir 36,23. Am Ende wird 51,12a–o von einer Leerzeile textlich abgetrennt.

⁹⁷ Hinsichtlich der Literatur sind neben den Kommentaren A. PASSONI DELL'ACQUA, „L'inno di Sir 51,12a–o e le preghiere del III libro dei Maccabei. Affinità di scelta negli attributi divini da celebrare“, in: L. CAGNI (Hg.), *Biblica et semitica. Studi in memoria di Francesco Vattioni*. IUOS 59 (Napoli 1999) 457–478; MULDER 2004, 184–187; ausführlich MARTILA 2017, 368–382, und GOFF 2019 zu nennen. Die umfassendste Studie bietet MIES 2009 mit vielen Einzeldetails.

47,8 bei David.⁹⁸ Insofern zeigt es gerade im Anschluss an 51,12 (הודיתי), dass das dankende Lobbekenntnis auf eine größere und auch öffentlichere (liturgisch?) gedachte Gruppe überzuspringen vermag. Somit tritt nach dem „ich“ in Sir 51,1–12 wieder eine Gruppe in den Blick (ähnlich der Wechsel bei Sir 22,27–23,6 und Sir 36). Ausgangspunkt ist das ordnungs- und lebensschaffende Handeln Gottes, welches an die Schöpfung anspielt (Gen 1,31 טוב). Im Kehrvers zeigt sich die gnädige Zuwendung (חסד) Gottes zu Mensch und Schöpfung als das tragende Movers über alle Zeiten hinweg.⁹⁹ Der Text ist von unzähligen Bezügen zu anderen biblischen Texten durchtränkt, die hier nur angedeutet werden können,¹⁰⁰ und zeigt eine lockere Ordnung.

V. 12a–d benennen verschiedene Charakterisierungen und Erfahrungsweisen Gottes gerade auch in/aus der Gebetsliteratur (Ps 121,4) und weiten auf die Perspektive der Schöpfung hin. Der „Schöpfer des Alls“ in V. 12d הַל יוֹצֵר nimmt nicht nur Jer 10,16 auf, sondern lässt auch Sir 36,1 (אֱלֹהֵי הַל) und wohl auch das Lob der Weisheit anklingen (Sir 24,8 ὁ κτίστης ἀπάντων).¹⁰¹ Dabei tauchen auch Begriffe auf (V. 12b התשבחות Lobgesänge), die wörtlich nicht in der Bibel (dort nur inhaltlich Ps 22,4), aber in Qumran zu finden sind.¹⁰²

V. 12e–g bringen mit dem Wirken Gottes an Israel als Erlöser (V. 12e גֹּאֵל auch in 51,8d) und Sammler der Vertriebenen konkrete geschichtliche Töne ins Spiel, die in Zuwendung zu Stadt (V. 12g) und Heiligtum (vgl. Sir 36) Gestalt annehmen.¹⁰³

V. 12h–i thematisieren „Ämter“ wie das Königtum Davids und die Wiederherstellung seiner Dynastie (קֶרַן Horn in V. 12h und natürlich in der Davidsperikope Sir 47,5.11) sowie das mit dem davidischen Könighaus verbundene Priestertum der Söhne Zadoks (vgl. Aaron Sir 45,6–22, Pinchas Sir 44,23–26, Simon Sir 50,1–21).¹⁰⁴

V. 12j–l sprechen von Gott als „Schild Abrahams“ (Gen 15,1), „Felsen Isaaks“ (Dtn 32,4) und dem „Starken Jakobs“ (Gen 49,24) und bringen seine schützende, bergende und verlässliche Zuwendung zu prototypischen Israeliten zum Ausdruck.

⁹⁸ Weitere Bezüge von Begriffen zu Sirachtexten siehe übersichtlich als Tabelle bei MIES 2009, 482–485.

⁹⁹ Auslegung hier in der Grundstruktur nach ZAPFF 2010, 393–394.

¹⁰⁰ Dazu sei neben ZAPFF 2010 auch besonders auf die ausführlichen Darlegungen bei MIES 2009 und MARTILA 2017 zu verweisen.

¹⁰¹ MARTILA 2017, 371.

¹⁰² MARTILA 2017, 370–371, nennt mehr als 20 Belege (u.a. 1QM IV:8). MIES 2009, 355–356.

¹⁰³ Hier finden sich wieder interessante Bezüge zu Tob 13,10.16–18; MARTILA 2017, 375.

¹⁰⁴ Diese auffallende Nennung wirft viele Fragen zur Herkunft auf; vgl. MARTILA 2017, 373–374.

Das Stichwort der Erwählung (בְּחֵר) verbindet V. 12m mit V. 12i (Priester Sir 51,12i bzw. 45,16) und stellt mit Zion ein gewichtiges Thema in den Raum (Zionstheologie Ps 132,2), das ein selten gesetzter Akzent im Buch (Sir 36,19; 48,18.24) ist.

Die unvergleichliche Machtfülle Gottes wird zuletzt (12n) mit dem „König der Könige der Könige“ betont. Damit endet auch der hymnische Dank an Gott, der in vielfältigen Anrufungen und gerade auch mit den häufigen Partizipien, die eine grundsätzliche und bleibende Aktivität imaginieren, die facettenreiche Zuwendung Gottes an sein Volk besingen und eine kompakte Theologie der göttlichen Aktivitäten an Israel bietet.

12o stellt nochmals die Sonderstellung Israels in den Vordergrund, die nun aber wieder erlebt werden muss. Der Name Israel taucht im Buch erst im Gebet in Sir 36,17 auf und ist im Väterlob (ab Sir 44,23) stets präsent bis zum hymnischen Abschluss in Sir 50,22. Durch Beziehung zum Göttlichen werden die Frommen zum Lobpreis (תְּהִלָּה) und damit schließt sich ein Bogen zu Sir 15,9–10 und dem Mund des Weisen.

Sir 51,12a–o ist ein Musterbeispiel für Intertextualität und auch für die damit verbundenen Schwierigkeiten. Der hymnische Text ist nicht nur mit biblischen Bezügen reicht gespickt, sondern auch mit zahlreichen Bezügen zur Qumranliteratur verbunden¹⁰⁵ und weist überdies viele Gemeinsamkeiten mit der frühjüdischen Frömmigkeitspraxis wie u.a. der Amidah auf.¹⁰⁶ Sir 51,12a–o nimmt die Dankbewegung von Sir 51,1–12 auf (vom Ich zum Wir) und verortet diese im Kontext der Glaubensgemeinschaft und seiner Traditionen. Das eigene Erfahrungswissen (51,1–12) und das kulturelle Gedächtnis der Glaubenstradition (51,12a–o) betonen die Wirkmächtigkeit Gottes in Vergangenheit und Gegenwart.

Das ganze Kapitel 51 ist angereichert mit hymnischem Material, das lexematisch sehr gut in die vorderen Buchteile hinein verbunden ist. Sirach wird wie ein echter Weiser aus der Zeit des Tempels gezeichnet, der die Gebetsbewegung aus der Liturgie in Sir 50 aufnimmt und so weitervermitteln kann.¹⁰⁷ Das Weisheitsbuch, die Weisheit selbst möchte zur Gottesbegegnung führen, gerade auch im Gebet. Die in Sir 51 arrangierten Texte betonen dies am Buchende wie ein Ausrufezeichen.

¹⁰⁵ MIES 2009, 355–361, und MARTTILA 2017, 381–382, der sich auch für eine qumranische Herkunft des Textes ausspricht.

¹⁰⁶ MIES 2009, 361–367, und GOFF 2019, 39–42.

¹⁰⁷ GOFF 2019, 47–49, verweist im Blick auf Sir 51,12a–o als Teil der mittelalterlichen Genizasammlung von Kairo auf die Wertschätzung Sirachs im rabbinischen Judentum. Hier zeigen sich viele Bezüge zur Piyyut-Dichtung und deren liturgischen und spirituellen Impetus. Vgl. dazu auch die Beziehungen zwischen Sirachhandschriften (Sir [MsF] und Gebetssammlungen in Form eines Machsor in ebendieser Geniza; F. BÖHMISCH, „Die Sirachhandschriften aus Kairo und das Umfeld von Ms. F“, *PZB* 29 (2020) 142–155.

6. Wozu Gebete in einem Weisheitsbuch?

6.1 Gebete bereichern die Lebenslehre um wichtige Aspekte

Die drei großen Gebete ergänzen mit den in ihnen vor Gott angesprochenen Themen, wie „rechte Rede“ und Begehren (Sir 22,27–23,6), Hilfe angesichts von Feinden für Israel und Jerusalem (Sir 36) und dem Danklied für Rettung (Sir 51,1–12 ebenso Sir [MsB] 51,12a–o) die hymnisch geprägten Texte in den verschiedenen Buchteilen. Sie bringen stärker bedrohliche Lebenskontexte – als Teil einer ganzheitlichen und realistischen Sicht der Wirklichkeit – in die Buchdiskurse mit ein. Die Kommunikation mit Gott im Gebet löst nicht alle Fragen. „Aber sie stellt die angesprochenen Themen und Probleme in einen anderen Horizont.“¹⁰⁸ Die Beziehung zu Gott ist der Raum, in dem der dankende und lobende, aber auch der klagende und bittende Mensch seine Fragen stellt. Die lebensweltlichen Dimensionen und Umstände der Betenden stehen in einer engen Relation zur Erfahrung des und Kommunikation mit dem Göttlichen.¹⁰⁹

6.2 Die Gebete des Weisen verknüpfen Weisheit und Theologie

Im Sirachbuch begegnet ein betender Weiser, der im Gebet (nach)denkt und seine Weisheitslehre als Gotteslob, aber auch als Bitte weitergibt.¹¹⁰ Die Tätigkeit des Weisen, die auf einem Austausch zwischen Gott und Mensch beruht, hat somit zwei Zielrichtungen; sie ist horizontal auf Lehre von Weisheit, Führung und Belehrung von Schülern ausgerichtet und vertikal auf die Beziehung mit Gott, besonders in der Form des Lobes.¹¹¹ Die Lesenden des Buches sollen in eine persönliche Beziehung mit Gott eintreten, welche die wahre Voraussetzung für die Weisheit ist, die der Lehrer ja vermehren möchte.¹¹² Zugleich „praktizieren“ die Gebete Theologie, indem die vielen Gotteserfahrungen und die Rede von Gott eine Rede zu Gott, zu einem Gespräch mit ihm werden. Gebete reflektieren und entwerfen vielfältige „Gottes-Perspektiven“. Gebete vertiefen die Inhalte der weisheitlichen Lehre, indem sie deren Themen vor- oder nachbereiten.

¹⁰⁸ SPIECKERMANN 2014, 135.

¹⁰⁹ BUSSINO 2017, 137.

¹¹⁰ SPIECKERMANN 2014, 116–140.

¹¹¹ LIESSEN 2000, 93. Vgl. dazu auch PETRANY 2015, 64.

¹¹² Vgl. UEBERSCHAEER 2007, 398–399.

6.3 Gebete formen den Menschen spirituell und ganzheitlich für eine Gottesbeziehung

Der Weise agiert als eine Art „majeutic assistance“. Er tritt ein in eine Interaktion mit Gott. Er meditiert über das Gesetz und die Werke Gottes, wird vom ihm „erfüllt“ und vermag somit die Schüler in sein spezielles Ausbildungsprogramm zu führen.¹¹³ Das Buch ist für die Lesenden auch eine Art geistlicher Begleiter. Sie werden vom Buch – und dem Weisen exemplarisch – in die Thematik des Gebets eingeführt, konkret dazu angeleitet und eingeladen, dieses auch zu praktizieren.¹¹⁴ Das Gebet ist aber nicht nur ein Teil der religiös/geistlichen Ausbildung, sondern auch eine wesentliche Schnittstelle für eine wirklich umfassende Bildung/*paideia* des Weisen.¹¹⁵ Das Gebet, als echter Dialog mit Gott als auch den Erfahrungen der Welt gedacht, dient im weisheitlichen Sirachbuch nicht zur frommen oder geistigen Selbstoptimierung.¹¹⁶ Es dient der Begegnung mit Gott, von dem alle Weisheit und Wirklichkeit ausgehen.

¹¹³ LIESEN 2000, 142–143. S.M. SCHNEIDERS, „Biblical Spirituality“, *Interp.* 56 (2002) [133–142] 134, spricht von Spiritualitäten, die in der Bibel ihren Ausdruck finden und Zeugnis geben von Mustern der Beziehung mit Gott „that instruct and encourage our own religious experience“. Siehe zur Frage von geistigen und geistlichen Übungen in Sir auch W. URBANZ, „Spiritual Exercises in Sirach and the Role of Prayer“, in HARKINS/SCHMITZ 2021, 203–222.

¹¹⁴ D.J. HARRINGTON, „Ben Sira as a Spiritual Master“, *JSpF* 15 (1994) [147–157] 147, spricht von einem „handbook for spiritual formation“ und greift (als Jesuit) auf die Kategorie der (geistlichen) Exerzitien zurück. Das Sirachbuch bringt er mit den philosophischen Traditionen der Antike im Hinblick auf die radikale Transformation des Selbst durch geistige Übungen ins Gespräch – im Rückgriff auf (als Bsp. für eine dt. Ausgabe) P. HADOT, *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit* (Frankfurt/M. 2005). – D.J. HARRINGTON, *Jesus Ben Sira of Jerusalem. A Biblical Guide to Living Wisely* (Collegeville 2005) 102–132, systematisiert die vielfältigen Themen des Sirachbuches in zehn „spiritual exercises“ als einem Modell für seine Pädagogik und „as a good way of doing biblical theology“ (132). E. UUSIMÄKI, „The Formation of a Sage According to Ben Sira“, in: ZURAWSKI/BOCCACCINI (2017) 59–69, hat diesen Duktus weiter verdeutlicht und den größeren hellenistischen Kontext noch stärker herausgearbeitet (vgl. E. UUSIMÄKI, „Spiritual Formation in Hellenistic Jewish Wisdom Teaching“, in: NAJMAN/REY/TIGCHELAAR 2016, 57–70).

¹¹⁵ So im Titel eines Kapitels von J.H. NEWMAN, *Before the Bible. The Liturgical Body and the Formation of Scriptures in Early Judaism* (New York 2018a) 23–51, siehe auch J.H. NEWMAN, „The Formation of the Scribal Self in Ben Sira“, in: S.C. JONES/C. ROY YODER (Hg.), *„When the Morning Stars Sang“*. FS C.L. Seow. BZAW 500 (Berlin/Boston 2018) 227–238.

¹¹⁶ Hier zeigen sich deutliche Unterschiede zu antiken philosophischen Konzeptionen von Gebet, bzw. dessen Funktionen, vgl. dazu FELDMEIER 2016 [25–82] 30–47, sowie M. ERLER, „Selbstfindung im Gebet. Integration eines Elementes epikureischer Theologie in den Platonismus der Spätantike“, in: T.A. SZLEZÁK (Hg.), *Platonisches Philosophieren* (Hildesheim 2001) 155–172. – Siehe zu diesem Fragenkreis auch die Beiträge in R. HIRSCH-LUIPOLT/M. TRAPP (Hg.), *Ist Beten sinnvoll? Die 5. Rede des Maximus von Tyros*. SAPERE 31 (Tübingen 2019).

Das Sirachbuch als Auslegung der heiligen Schriften Israels

Burkard M. Zapff

1. Einleitung

In dem vom Enkel des Ben Sira stammenden, nur in der griechischen Version existierenden Vorwort, dem wir zugleich die griechische Übersetzung einer ursprünglich hebräischen Vorlage des Ben Sira verdanken, beschreibt dieser seinen Großvater als jemanden, „der sich für eine recht lange Zeit der Lektüre des Gesetzes, der Propheten und der anderen Vaterschriften gewidmet und sich in diesen die rechte Haltung erworben hatte“, ¹ so dass, so der Enkel weiter, er „dazu getrieben worden (sei), auch selbst etwas zu verfassen von dem, das zu Bildung und Weisheit gehört“. Diese Beschreibung des Großvaters findet ihre Bestätigung in Sir 33,16–18, wo Sirach in Form eines autobiographischen Berichtes sein Tun im Bild eines Mannes, der Nachlese in einem Weinberg hält, beschreibt und dies als Dienst für alle, die Bildung suchen, charakterisiert. Auch im Idealbild des Schriftgelehrten in Sir 38,34b–39,11, ² der mit seinem Tun alle anderen Berufe, wiewohl diese für das Leben und den Aufbau einer Stadt vonnöten sind (vgl. Sir 38,32), bei weitem übertrifft, entfaltet Sirach wohl sein eigenes Ideal. Dabei steht an der Spitze in Sir 39,1a das „Nachdenken über das Gesetz des Höchsten“ (G), ³ in Sir 39,1a die Erforschung „der Weisheit der Altvorderen“ (σοφίαν πάντων ἀρχαίων ἐκζητήσει) und in Sir 39,1b die Beschäftigung mit „Prophezeiungen“ (ἐν προφητείαις ἀσχοληθήσεται), was die syrische Fassung, offenbar um Missverständnisse zu vermeiden, mit „den früheren Propheten wird er sich zuwenden“ (ܠܦܪܫܝܬܐ ܕܢܒܝܐ ܕܩܕܝܫܐ) wieder gibt. Aus dieser Beschäftigung wiederum wird der Schriftgelehrte entsprechend Sir 39,6, wenn er denn seitens des Herrn mit Einsicht erfüllt wird, selbst Worte der Weisheit „regnen lassen“ (G). D. h. entsprechend des Selbstverständnisses Sirachs gründet seine Weisheit im intensiven

¹ Zur Übersetzung siehe MARKUS ASPER in diesem Band.

² Vgl. B. M. ZAPFF, „Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Bildungsideal des Jesus Sirach in der griechischen und syrischen Fassung von Sir 39,1–11“, in: EBERHART 2020, 235–252.

³ Dies ist wohl in Anlehnung an Ps 1,2 formuliert, vgl. SAUER 2000, 270; ZAPFF 2010, 264.

Studium des Gesetzes und der Propheten, womit zwar nicht notwendigerweise bereits die Anordnung des heutigen *Tanach* zu verstehen ist,⁴ jedoch klar wird, dass sich Sirachs Erkenntnisse aus den heiligen Schriften Israels speist, mögen diese zur Zeit des Sirach, wie im Fall der Tora, bereits kanonische Geltung oder aber zumindest autoritativen Charakter besitzen, wie das wohl nicht in allzu großem zeitlichen Abstand zu Sirach abgeschlossene *Corpus Neviim*.⁵ In welcher Weise Ben Sira nun auf dieser Grundlage seine Lehre entfaltet, so dass man das Buch Jesus Sirach als „Auslegung der heiligen Schriften Israels“ bezeichnen kann, soll in diesem Aufsatz anhand einiger markanter Beispiele dargestellt werden und dabei so etwas wie eine Beschreibung der unterschiedlichen Formen der Bezugnahme auf die Schriften Israels geleistet werden. Zuvor sind jedoch einige grundsätzliche Überlegungen nötig.

2. Grundsätzliche Überlegungen

Wie bereits in der Einleitung angeklungen, existiert das Buch Jesus Sirach nicht einfach als erratische Größe. Vielmehr besitzt es, da es im Judentum niemals als „kanonisch“ betrachtet wurde und auch in der Katholischen Kirche nicht in seiner hebräischen Urgestalt, sondern seiner griechischen Fassung (G-I) kanonischen Rang erlangte, eine Pluralität von Textfassungen. Dies geht weit über das hinaus, was man von den der Hebräischen Bibel zugrunde liegenden Manuskripten gewohnt ist, bei deren Überlieferung bekanntlich schon frühzeitig auf möglichst fehlerfreie Abschrift bzw. Textpflege geachtet wurde. So weisen selbst die in der Geniza von Kairo gefundenen mittelalterlichen Fragmente des Sirachtextes,⁶ welche wohl auf antiken Vorlagen basieren und durch einige Fragmente des Sirachbuches aus Qumran bzw. Masada⁷ ergänzt wurden, zum Teil beträchtliche Unterschiede auf. Auch die griechische Version des Sirachbuches,⁸ sowie deren Erweiterung in G-II, aber auch der syrische Text, wiewohl von den antiken Textzeugen⁹

⁴ Entsprechend der hier zitierten griechischen Fassung wäre dabei die Reihenfolge der späteren Kanontexte vertauscht, vgl. SKEHAN/DI LELLA 1987, 452.

⁵ O. H. STECK, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons* (Neukirchen-Vluyn 1991) 136–144.

⁶ Bilder der Originalfragmente finden sich auf www.bensira.org.

⁷ Bilder dieser Fragmente finden sich ebenfalls auf www.bensira.org.

⁸ Eine Fassung mit textkritischem Apparat findet sich bei ZIEGLER 1980.

⁹ Hier sind vor allem der Codex Ambrosianus 7a1, der Londoner Codex 7h3 – jeweils aus dem 7. Jh. – und die Mosulhandschrift 8a1 aus dem 8. Jh. zu erwähnen. Eine Übersicht der wichtigsten syrischen Manuskripte des Sirachbuches findet sich bei PEURSEN 2007, 3. Zur Mosulhandschrift wird derzeit eine englische Übersetzung nebst textkritischen Anmerkungen in der Reihe *The Syriac Peshitta Bible* (Gorgias Press) angefertigt.

ohne allzu schwerwiegende Varianten überliefert, weichen bisweilen von den hebräischen Manuskripten erheblich ab. Daraus lässt sich die Schlussfolgerung ziehen, dass diese Übersetzungen nicht oder zumindest nicht immer eine authentische Wiedergabe einer ihnen zugrunde liegenden hebräischen Vorlage sind, sondern sehr oft auch als Interpretationen und weiterführende Deutungen verstanden werden müssen.¹⁰ D.h. wenn man Bezugnahmen des Sirachbuches auf die heiligen Schriften Israels untersucht, sind neben den hebräischen Fragmenten immer auch alle drei Sprachfassungen im Blick zu haben. So lässt sich an verschiedenen Stellen zeigen, dass Bezugnahmen in den Übersetzungen entweder nicht mehr wahrgenommen, verstärkt und gelegentlich sogar mit neuer Interpretation versehen wurden. Dabei ist gleichzeitig zu berücksichtigen, welche Form des Alten Testamentes als Referenztext herangezogen wurde (etwa Griechische Bibel, also LXX, oder Peschitta).

Bei einer Bezugnahme von Sirach auf einen Text in den „Heiligen Schriften Israels“ sind nun verschiedene Formen wahrzunehmen.¹¹ Wie bei einem Autor, der sich entsprechend der oben entfalteten Selbstcharakterisierung mit Gesetz und Propheten auf intensive Weise beschäftigte, nicht anders zu erwarten ist, sind zunächst viele Sentenzen Sirachs von alttestamentlicher Sprache und Phraseologie geprägt, ohne dass man deshalb gleich von bewusst intendierten schriftgelehrten Bezugnahmen sprechen kann. Manches ist Sirach als Schriftgelehrten, also jemandem, der sich sozusagen Tag und Nacht – entsprechend des in Ps 1,2 beschriebenen Ideals – mit den für das Selbstverständnis Israels kanonischen oder – vorsichtiger ausgedrückt – autoritativen Schriften des Frühjudentums beschäftigte, offensichtlich beinahe automatisch in die Feder geflossen. Es ist eben seine Lebens- und Denkwelt. Weiterhin steht Sirach als Weisheitslehrer in der großen und umfangreichen Tradition israelitischer Weisheit, die sich z.T. auch aus den Weisheits-

¹⁰ Um das Verhältnis der verschiedenen Sprachversionen abzubilden, ist derzeit eine von der DFG geförderte diplomatische Synopse im Entstehen, die auch lateinische Versionen entsprechend wichtiger Traditionen der Vetus Latina miteinbezieht, vgl. www.sirach-synopse.uni-saarland.de.

¹¹ Überblicksartig hat mögliche Formen der Bezugnahme auf biblische Texte in der frühjüdischen Literatur F. UEBERSCHAEER, „Early Jewish Literature“, in: L.-S. TIEMEYER/J. WÖHRLE (Hg.), *The Book of the Twelve. Composition, Reception and Interpretation*. SVT 184 (Leiden/Boston 2020) [352–384] 356, zusammengestellt: „... it might be helpful to distinguish between echoes, allusions, and reception. Reception is characterized both by quoting words from the text referred to and their integration into the argumentation of the receiving text; allusions refer to phraseology or a notion, but the context or the argument of the ‚original‘ text is of referred to the receiving text; echoes are probable references to text of other books by using short phrases or expressions which are either common or rarely found (nämlich im sonstigen Bestand des untersuchten Buches, Anm. v. mir)“; eine Übersicht der biblischen Zitate und Anspielungen in den hebräischen Textfragmenten des Sirachbuches findet sich in LANGE/WEIGOLD 2011, 306–316.

traditionen der umliegenden Kulturen speist.¹² So ist es kein Wunder, wenn eine Reihe weisheitlicher Sentenzen Sirachs inhaltliche, aber auch sprachliche Parallelen zu den weisheitlich geprägten Büchern der Hebräischen Bibel, dem Buch der Sprüche, Hiob und sogar Kohelet aufweisen. Von einer Auslegung im eigentlichen Sinn kann man in den beiden zuletzt genannten Formen der Bezugnahme meistens noch nicht sprechen.

Eine Auslegung der heiligen Schriften Israels hingegen liegt dort vor, wo sich Sirach etwa auf eine vorgegebene Abfolge eines alttestamentlichen Geschehenszusammenhangs bezieht – z.B. innerhalb der Abrahamserzählungen –, um darin seine Lehre zu entfalten. Eine weitere Form ist die Aufnahme direkter Zitate, die bisweilen auch als Mischzitate erscheinen können, d.h. dass hier verschiedene biblische Texte unterschiedlicher Herkunft zu einer Größe zusammengeführt werden, um daraus eine Aussage zu kreieren, die dem Verständnis der Texte und der Aussageintention Sirachs dienlich ist. Eine dritte Form ist die Voraussetzung einer biblischen Erzählung, die als Hintergrund und zur Begründung allgemeiner Aussagen, Mahnungen oder Feststellungen verwendet wird. Schließlich finden sich Texte, in denen lediglich ein Stichwort aus einem alttestamentlichen Zusammenhang aufgegriffen wird, welches aber als solches derart markant und ausgefallen ist, dass es den Leser mehr oder weniger zielsicher auf einen bestimmten biblischen Hintergrund verweist. Hier ist natürlich die Unsicherheit, ob Sirach tatsächlich auf den vom heutigen Exegeten vermuteten Text Bezug nehmen will, besonders groß. Zwar ist in einem schriftgelehrten Milieu, wo die heiligen Schriften permanent studiert und zitiert werden, damit zu rechnen, dass mittels solcher Stichworte auf bestimmte Textzusammenhänge angespielt werden soll, doch ist dies eben nicht einfach mit den Möglichkeiten moderner Exegese zu vergleichen, die mit einer computergestützten Konkordanz versehen ist.

Es muss dabei nicht extra gesagt werden, dass sich die hier ein wenig schematisch dargestellten unterschiedlichen schriftgelehrten Vorgehensweisen Sirachs auch überschneiden und bisweilen in ein und demselben Text finden können.

Im Folgenden sollen für all die genannten Vorgehensweisen Sirachs Beispiele angeführt werden. Dabei soll zunächst von der soweit vorhandenen hebräischen Textfassung entsprechend der aufgefundenen

¹² Ein guter Überblick zum Phänomen Weisheit im AT findet sich in <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/weisheit-at/ch/f2733486e66e2f6d7abcaa5e804c9aa4/#h20>, aufgerufen am 17.1.2022; zu nennen sind hier u.a. R.J. CLIFFORD (Hg.), *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel*. SBLSymS 36 (Atlanta 2007); PERDUE 2007; H.D. PREUSS, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur* (Stuttgart 1987).

Textfragmente ausgegangen und in einem zweiten Schritt überprüft werden, inwiefern die griechischen und syrischen Übersetzungen von diesen Bezügen Kenntnis zeigen, sie nachvollziehen oder aber ignorieren.

3. Beispiele für biblisch geprägte Sprache Sirachs, ohne die Intention des Kontextes des biblischen Bezugstextes zu berücksichtigen

Ein erstes Beispiel findet sich in Sir 4,6. Dort wird Gott in MsA als „sein Fels“ (צור) dessen bezeichnet, der „mit verbittertem Geist“ (מר רוח) schreit und damit geprägte Psalmensprache übernommen, wie sie sich z.B. in Ps 18,32 „Und wer ist ein Fels außer unserem Gott?“ (ומי צור זולתי אלהינו) und Ps 62,3.8 „Gewiss ist er mein Fels“/„Fels meiner Stärke“ (צור־עזי/אך־הוא צורי) – jeweils in Entsprechung zu Gott – findet, ohne dass dabei eine bestimmte Aussage eines der möglichen Spender-texte rezipiert oder interpretiert würde. Eine Parallele liegt allenfalls in der in Ps 62 ebenfalls bezeugten bedrängten Situation des Beters vor, vgl. V. 4. Interessant ist dabei, dass diese Wendung weder von G noch von Syr übernommen wird, sondern in beiden von „seinem Schöpfer“ (ὁ ποιητὴς αὐτόν bzw. בורא)¹³ gesprochen und damit die Metaphorik „Fels“ vermieden wird.

Ein weiteres Beispiel findet sich in Sir 17,28 (G) „Von einem Toten, da er nicht mehr ist, geht das Lob (Gottes) zugrunde“. Gedanklich steht im Hintergrund Ps 115,17a, ohne dass eine direkte semantische Berührung besteht: „Die Toten werden Jhwh nicht loben“. Beinahe wörtlich wird in der syrischen Fassung Sir 17,30b (eine hebräische Fassung existiert nicht) eine Aussage aus Jes 55,8 aufgegriffen, wo Jhwh Israel gegenüber betont: „Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken“ (כי לא (מחשבותי מחשבותיכם). Dies wird zu einer allgemeinen Aussage über die Unterschiedlichkeit zwischen Gott und Mensch: „Auch sein Denken ist nicht wie das Denken der Menschen“ (אף לא חושבתו אף חושבתם). Die griechische Version hingegen zeigt keine Kenntnis von diesem Schriftbezug: „weil der Sohn eines Mensch nicht unsterblich ist“. G hat hier offensichtlich eine inhaltliche Angleichung an den Kontext

¹³ SMEND 1906b, 37, meint, dass G (und damit wohl auch Syr) hier ein יצרו gelesen habe, also eine Metathesis von י und צ voraussetzt, was einer häufigen Interpretationsmethode von G entspricht. Interessant ist, dass Ps^{LXX} 61,3.8 bzw. Ps^{Syr} 62,3.8 die Metaphorik „Fels“ ebenfalls nicht übersetzen. Möglicherweise entspricht dies einer auch anderweitig festzustellenden Tendenz von LXX zu einer größeren Transzendenz des Gottesbildes.

vorgenommen, wo es insbesondere in V. 28 um den Gegensatz von Lebenden und Toten geht.

Ein anderes Beispiel findet sich in Sir 36,30 (MsB/D), wo es um die Vorteile geht, die eine Frau für ihren Mann bringt: „Ohne Zaun wird der Weinberg abgeweidet“. Hier wird ein Bild aus Jes 5,5 (vgl. Jes 3,14)¹⁴ aufgegriffen, ohne dass dies mit dem ursprünglichen Kontext in direkter Verbindung steht.¹⁵ Spricht dort Jhwh in Form eines Gerichtswortes davon, dem Weinberg Jerusalem seinen schützenden Zaun (גִּדְרֵי) zu nehmen, so dass dieser abgeweidet wird (לִבְעֵר), verwendet Sir 36,30 unter Aufgreifen der Stichworte „Zaun“ (גִּדְרֵי) und „weiden“ (בָּעֵר) das Bild zur Veranschaulichung dafür, dass ein Mann ohne Frau einem Weinberg ohne Zaun gleicht, der verwüstet wird. G sieht diesen Bezug offensichtlich nicht und spricht davon, dass dessen Besitz geplündert wird, der keinen Zaun besitzt: οὐ οὐκ ἔστιν φραγμός διαρπαγῆσεται κτήμα. G fasst also das Jesaja entnommene Bild nicht mehr als vergleichende Metapher, sondern als Realie auf, hingegen entspricht Syr weitgehend der hebräischen Version. Diese wenigen Beispiele, die sich beinahe beliebig vermehren ließen, sollen genügen. Sie zeigen, in welcher vielfältiger Weise die Ausführungen Sirachs von biblischer Sprache geprägt sind, ohne dass damit Intentionen, die den Aussagekontext des Bezugstextes berücksichtigen, verbunden wären.

4. Beispiele für den traditionellen weisheitlichen Hintergrund der Ausführungen Sirachs

Die überblicksmäßig in der Einheitsübersetzung und in der Übersicht von A. Lange/M. Weigold¹⁶ anzutreffenden Hinweise auf weisheitliche Sentenzen aus dem Buch der Sprüche, Kohelet und Hiob, die mit Sentenzen Sirachs inhaltlich kongruieren oder zumindest in eine ähnliche Richtung weisen, sind zahlreich (vgl. z.B. Sir 21 V. 13 mit Spr 13,14; V. 16 mit Pred 10,12; V. 20 mit Pred 7,6 und V. 22 mit Spr 25,17). Ein genauer Vergleich zeigt dabei jedoch auch, dass direkte wörtliche Übereinstimmungen mit Spruchgut aus den aufgeführten weisheitlichen Büchern verhältnismäßig selten sind – ein Befund übrigens, der, wie

¹⁴ SKEHAN/DI LELLA 1987, 431.

¹⁵ Auch der zweite Teil der Sentenz in MsB und MsD, in der davon die Rede ist, dass der betreffende Mann ohne Frau „hin und her schweift“ (נָע וָנָד), scheint einen biblischen Hintergrund zu haben. So wird im Strafwort Gen 4,12 dem Brudermörder Kain angekündigt, וְנָע וָנָד auf der Erde „hin und her zu schweifen“. Auch hier weicht LXX deutlich von der hebräischen Version ab und damit auch von der wohl von Gen 4,12 vorgegebenen Formulierung.

¹⁶ LANGE/WEIGOLD 2011, 306–316.

So wird in Sir 4,12 (MsA) die Weisheit als Weg zum Leben gepriesen: „die sie lieben, lieben das Leben, die nach ihr suchen erlangen Wohlgefallen von Jhwh“. Möglicher Bezugstext ist Spr 8,35, wo inhaltlich ähnlich, allerdings in direkter Rede seitens der personifizierten Weisheit formuliert wird: „Denn wer mich findet, findet das Leben und er wird Wohlgefallen von Jhwh erlangen“ (כִּי מֵצֵא יִמְצֵא ¹⁷חַיִּים וַיִּפֶּן רְצוֹן מִיְהוָה). Sowohl bei Sirach wie im Buch der Sprüche ergeht die Einladung an die Söhne der Weisheit, so dass durch das Stichwort „lieben“ in der Sirach-version eine emotionale Konnotation eingetragen wird, entsprechend der Tatsache, dass Söhne ihrer Mutter Liebe entgegenbringen sollen. Während im ersten Teil des Verses G weitgehend der hebräischen Version folgt, weicht sie im zweiten Teil deutlich ab: „und die sie am Morgen suchen, werden erfüllt mit Freude“. Syr hingegen entspricht wörtlich der hebräischen Version.

¹⁷ Zur Konjektur vgl. BHS.

(נִחְלָם). Sie orientiert sich also hinsichtlich der Konsequenz der Tat nicht an der Vorlage des Buches der Sprüche.

Ein weiterer möglicher Rückbezug auf eine weisheitliche Sentenz im Buch der Sprüche findet sich in Sir 32,24 (MsB). Dort heißt es: „Wer (die) Tora hütet, achtet auf sich“. Hier sind offensichtlich zwei Bezugstexte im Blick. Zum einen wird im zweiten Teil wörtlich Spr 19,16aß zitiert. Dort findet sich die Sentenz: „Wer das Gebot bewahrt, bewahrt sein Leben“ (שָׁמַר מִצְוָה שָׁמַר נַפְשׁוֹ). Zum anderen steht offensichtlich Spr 28,7a im Hintergrund. Dort wird vom „verständigen Sohn“ gesprochen, der (die) „Tora hütet“ (נוֹצֵר תּוֹרָה בֶּן מִבִּין). Deutlich weicht hier G (Sir 32,24) ab: „Wer dem Gesetz vertraut, hält die Gebote“. Dieser kurze Durchgang soll genügen. Er zeigt, dass Sirach zwar inhaltlich zahlreiche Berührungen mit traditionellen weisheitlichen Sentenzen aufweist, dabei jedoch unveränderte wörtliche Zitate eher selten sind und auch dann meistens formal dem Duktus, in dem sie stehen angepasst werden. So ist anzunehmen, dass es sich auch im Fall wörtlicher Übereinstimmungen nicht um direkte Zitate handelt, sondern eher um allgemein umlaufendes weisheitliches Gedankengut, auf das Sirach Bezug nimmt. Im Hintergrund könnte hier die Tatsache stehen, dass den weisheitlichen Büchern, anders als anderen Teilen der hebräischen Bibel, zur Zeit Sirachs noch nicht ein ausdrücklich kanonischer Rang zugebilligt wurde, so dass weniger Wert auf weitgehend wörtliche Übereinstimmung gelegt wurde.

5. Methoden der Schriftgelehrsamkeit Sirachs im „Lob der Väter“ (Sir 44–50)

Im Unterschied zum Rückgriff auf traditionelle, festgeformte weisheitliche Sentenzen, nimmt Sirach auf andere Teile der hebräischen Bibel wesentlich konkreter Bezug. Dies gilt vor allem für den Schlussteil des Sirachbuches, dem „Lob der Väter“, bei dem Sirach wichtige Gestalten der Geschichte Israels bzw. seiner Vorgeschichte beginnend mit Henoch bis zu seiner eigenen Gegenwart, dem Auftreten des Hohepriesters Simons II., beschreibt.¹⁸ Die Art und Weise, wie er dies tut, lässt erkennen, dass er weitestgehend den heutigen hebräischen Text, zumindest einzelner Bücher vor sich hatte, möglicherweise auch mit

¹⁸ Zur Diskussion hinsichtlich der Gattung vgl. LEE 1986; H. STADELMANN, *Ben Sira als Schriftgelehrter: Eine Untersuchung zum Berufsbild des vormakabäischen Sofer unter Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Priester-, Propheten- und Weisheitslehrertum*. WUNT II/6 (Tübingen 1980); HILDESHEIM 1996.

einer Vokalisierungstradition, die dann später in die masoretische Vokalisierung eingeflossen ist.

Diese Anleihen an alttestamentliche Vorgaben zeigen sich nun auf verschiedene Weise. Dies beginnt bereits bei der Anordnung der Gestalten. Wie gesagt, beginnt Sirach mit Henoch (Sir 44,16), fährt fort mit Noah (Sir 44,17–18), den Vätern Israels (Sir 44,19–23), um schließlich über Mose, Aaron und Pinchas als Vertreter des Priestertums (Sir 45,1–26), zu Josua und Kaleb (Sir 46,1–10) und den Richtern fortzuschreiten (Sir 46,11–12). Letztere behandelt er allerdings als eine geschlossene Größe. Es folgt das Königtum, angefangen mit dessen Begründer Samuel (Sir 46,13–20), den ersten großen Königen David und Salomo, sowie die Spaltung des Reiches unter Rehabeam (Sir 47,1–23). Erwähnt werden die beiden großen Prophetengestalten Elia und Elisa (Sir 48,1–15), von den Königen des Nordreiches außer Jerobeam allerdings kein weiterer (Sir 47,23), von den Königen des Südreiches zunächst lediglich Hiskia und als dessen prophetischer Begleiter Jesaja (48,17–25). Der Durchgang fährt fort mit König Josia und den Propheten Jeremia und Ezechiel, auffälligerweise Hiob (nur in H und Syr) sowie den Zwölf Propheten, die wiederum als eine Größe behandelt werden (Sir 49,1–10). Es folgt die nachexilische Zeit mit Serubbabel, Jeschua, dem Sohn Jozadaks, und Nehemia (Sir 49,11–13). Der Durchgang endet mit der nochmaligen Erwähnung Henochs, sodann Josefs und einem der Söhne Noahs, nämlich Sem, dem Stammvater der Semiten, sowie Sets, Enoschs (nur in H und Syr) und schließlich Adams selbst. Bei diesem Durchgang lässt sich eine Anordnung bestimmter Teile der hebräischen Bibel nachvollziehen, die z. T. mit der heutigen Anordnung des *Tanach* kongruiert. So setzt der Duktus von Henoch bis Rehabeam und Jerobeam die Abfolge von Gen 5–1 Kön 12 voraus. Die Anordnung und Abfolge der Propheten Elia und Elisa orientieren sich an 1 Kön 18–2 Kön 13. Die Verbindung von Hiskia und Jesaja setzt 2 Kön 19–20 voraus. Die Sequenz Jeremias, Ezechiels und der Zwölfpropheten bezieht sich auf die auch heute noch anzutreffende Anordnung der entsprechenden prophetischen Bücher im *Tanach*, wobei, wie bereits gesagt, sowohl in der hebräischen wie syrischen Sirachversion Hiob zwischen Ezechiel und den Zwölfpropheten eingeordnet wird, während G Hiob nicht erwähnt, sondern in Sir 49,9 (G) davon spricht, dass „man sich der Feinde beim heftigen Regen erinnerte“ (καὶ γὰρ ἐμνήσθη τῶν ἐχθρῶν ἐν ὀμβρῶ). G hat dabei den Namen Hiob offensichtlich nicht als Eigennamen verstanden, sondern von אִיב („Feind“) abgeleitet.¹⁹ Der starke Regen, der auf die Feinde niederprasselte, ist dabei möglicherweise eine Reminiszenz an den Kampf Gottes gegen Gog in Ez 38/39, insofern der

¹⁹ SMEND 1906b, 471.

Vers direkt der Erwähnung Ezechiels in Sir 49,8 folgt.²⁰ Die Schilderung der Gestalten der nachexilischen Zeit schließlich hat die Bücher Esra und Nehemia vor Augen, die sich nach den Propheten im *Tanach* unter dem dritten Teil der *Ketuvim* finden. Übernommen wird auch die deuteronomistische Wertung der Könige, wenn etwa neben Jerobeam, dem in Sir 47,23–25 die Verantwortung für den Untergang des Nordreiches auferlegt wird, kein weiterer positiv erwähnenswerter Nordreichskönig genannt wird, zumal diese entsprechend der deuteronomistischen Wertung an der Sünde Jerobeams festhielten (Sir 47,24b greift dabei das wichtige Stichwort חטאתו [„seine Sünde“] auf, das sich in diesem Kontext z.B. auch in 1 Kön 15,26 findet). In Sir 49,4 wird abgesehen von David, Hiskia und Josia sogar über die deuteronomistische Wertung hinaus allen Königen des Südreiches der Abfall vom Gesetz bescheinigt (vgl. dagegen 1 Kön 15,11!).

Der Blick auf die Aufnahme des alttestamentlichen Erzählduktus zeigt aber zugleich auch deutliche Unterschiede. Von der ungewöhnlichen Stellung Hiobs im Erzählduktus war bereits die Rede. Dass dieser unter die Propheten eingereiht wird, hängt wohl damit zusammen, dass Hiob im Frühjudentum als Prophet der Heiden betrachtet wurde.²¹ Auch verschiedene weitere Unterschiede bzw. Akzentuierungen zeigen, dass es Sirach nicht lediglich um eine Nacherzählung der biblischen Vorgaben geht. So wird etwa die in 2 Kön 18–20 erzählte Begleitung Hiskias durch den Propheten Jesaja zu einem Paradigma, das auch auf andere Gestalten übertragen wird: Samuel wird ebenfalls zum Begleiter eines Königs, gemeint ist wohl Saul, dessen Namen und Schicksal allerdings auffälligerweise nicht genannt wird. Hier liegt wohl eine Art *damnatio memoriae* vor. Nathan wird in Sir 47,1 als der charakterisiert, der vor David „hintrat“, was wohl im Sinne seiner Funktion als Ankläger (vgl. 2 Sam 12,1),²² aber auch als Prophet der Dynastiezusage (vgl. 2 Sam 7,11–16) zu verstehen ist. Elia wird in Sir 48,6 als ein Prophet beschrieben, der über das Schicksal von Königen bestimmte. Durch diese Stilisierung der Propheten als Begleiter der Könige wiederum wird die Prophetie als eine wichtige Orientierungsgröße hervorgehoben.²³ Propheten bewirken für den, der ihnen folgt, Heil. Wenn man gelegent-

²⁰ SMEND 1906b, 471; vgl. auch WITTE 2015, 23–37. Da das griechische Lexem ὀμβρος in Dtn^{LXX} 32,2 das hebräische שָׁעִיר („Regenguss“) wiedergibt, vertritt WITTE 2015, 34, die Hypothese, dass in der hebräischen Vorlage ein שָׁעִיר stand, womit sich eine Anspielung auf Hi 38,1 ergäbe.

²¹ SMEND 1906b, 471, verweist hier auf Josephus *Apion*. I,8; ausführlich zur Stellung Hiobs WITTE 2015.

²² ZAPFF 2010, 345. Das hier verwendete הִתְצַב ist in Sir 46,7 Ausdruck der Standhaftigkeit Josuas und Kalebbs.

²³ ZAPFF 2010, 345: „Wahres und gottgefälliges Königtum wird begleitet durch Propheten (vgl. dagegen Salomo, Rehabeam und Jerobeam, an deren Seite *kein* Prophet steht).“

lich wichtige Gestalten vermisst, so etwa den Schriftgelehrten Esra, den man im Rahmen der Erwähnung der nachexilischen Größen, vor allem Nehemia in Sir 49,13, eigentlich erwartet, so ist dies wohl nicht auf die Nachlässigkeit Sirachs zurückzuführen. Im Fall von Esra mag die Nichterwähnung vielmehr damit zusammenhängen, dass Esra dem levitischen Priestertum einen gewichtigen Stellenwert einräumte, während Sirach die aaronidisch-hohepriesterliche Linie herausstellt und dabei die Leviten gänzlich übergeht (vgl. Sir 45,6–7.15–16.23–24).²⁴ Der gegenüber der biblischen Abfolge der Gestalten auffällige Abschluss in Sir 49,14–16 (MsB) mit der Erwähnung Henochs, Josefs, Sems, Sets, Enoschs und Adams, bei der man vier der Genannten in der bereits in Sir 44,16–18 beschriebenen Urgeschichte und Josef im Zusammenhang mit den Vätern Israels, also nach Sir 44,23 erwarten würde, dient einer Hervorhebung im Sinne einer Klimax.²⁵ So stehen Henoch und Josef für ein außergewöhnliches postmortales Geschick.²⁶ Sirach erwartet nämlich ansonsten eine Überwindung der Todesgrenze allenfalls in der Bewahrung der Erinnerung des Verstorbenen und seines Lobes in der Gemeinde (vgl. Sir 39,10). Hingegen wurde Henoch lebend entrückt und die Gebeine Josefs über die Erinnerung an seine Großtaten hinaus bewahrt. Der im Anschluss genannte Sem²⁷ steht für den Stammvater der Semiten, zu denen Israel zählt, Set und Enosch ergeben sich als Paar aus Ps 8,5.²⁸ Geht es in dem Psalm um die königliche, von Gott verliehene Würde des Menschen, so interpretiert Sirach die dort verwendeten Bezeichnungen für den Menschen (בְּנֵי-אָדָם und אָנוּשׁ, eigentlich „Menschenkind“) auf den in Gen 5,6 als Sohn Sets genannten Enosch (אָנוּשׁ) und auf den Sohn Adams (בְּנֵי-אָדָם), nämlich Set, entsprechend Gen 5,3. Dass sie (von Gott) Zuwendung erfahren haben (נִפְקָדִים) entnimmt Sirach wiederum Ps 8,5 und wandelt die dortige 2. p.sg.m. Qal in ein Nifal um, um damit das bei ihm recht häufig anzutreffende *passivum divinum* zum Ausdruck zu bringen. Dieser schriftgelehrte Rückbezug ist in der griechischen und syrischen Fassung nicht mehr zu erkennen: für אָנוּשׁ liest G ein באָנוּשׁ und fasst das Nomen als Collectivum auf: „bei den Menschen“ (ἐν ἀνθρώποις); ähnlich versteht dies Syr mit ܐܢܫܝܢ, die al-

²⁴ HILDESHEIM 1996, 372.

²⁵ ZAPFF 2010, 373.

²⁶ Ebenda; WITTE 2015, 178, meint, dass Sirach hier ein jüdisches Gegenbild zur Entrückung des Herakles und der Translatio des Leichnams Alexander d. Gr. entwickle: „Nicht nur das stete Vorbild Alexanders, der von den Makedonen als Stammvater und idealer Herrscher angesehene Herakles, wurde entrückt, sondern eben auch der jüdische Prototyp an Frömmigkeit und Gotteserkenntnis Henoch.“

²⁷ Syr nennt zunächst Set und dann Sem und ist dabei vermutlich von der biblischen Chronologie geleitet.

²⁸ מַה-אָנוּשׁ כִּי תִפְקְדֵנוּ: וּבְנֵי-אָדָם כִּי תִפְקְדֵנוּ („Was ist der Mensch [אָנוּשׁ], dass du seiner gedenkst, und des Menschen Kind [בְּנֵי-אָדָם], dass du ihn Zuwendung erfahren lässt“).

lerdings gleichzeitig den Namen Enosch (עֲנוֹשׁ) beibehält. Anstelle von נִפְקְדוּ setzt G mit ἔδοξασθησαν („sie wurden geehrt“) ein נִכְבְּדוּ voraus;²⁹ Syr liest „wurden geschaffen“ (ܐܬܝܪܝܢ) und stellt damit den Bezug zur Schöpfungsgeschichte her. „Adam“ schließlich bezeichnet Sirach als Höhepunkt des Ruhmes der Menschheitsgeschichte: „aber über allem Lebendigen steht die Ehre Adams“.³⁰ Hintergrund dürfte das Faktum sein, dass Adam nach dem Buch der Jubiläen im Heiligtum von Eden als Priester fungierte.³¹ Adam ist damit Urbild des Hohepriesters. Damit wiederum wird eine Verbindung zum Folgenden hergestellt, zum Lobpreis des Hohepriesters Simon II.

Eine weitere Orientierung an der Abfolge der alttestamentlichen Vorlage schließlich geschieht durch die Vorschaltung des Lobes des Schöpfers in der Natur in Sir 42,15–43,33. Die Abfolge vom Wirken Gottes in der Schöpfung und Wirken Gottes in der Geschichte der Menschheit und Israels entspricht damit der Vorschaltung der Schöpfungserzählungen in Gen 1,1–2,4 zur Urgeschichte der Menschheit und vor allem der Vorgeschichte Israels in Gestalt der Vätererzählungen. Der Akzent der Darstellung liegt aber nicht auf der Erschaffung der einzelnen Schöpfungswerke, vielmehr auf der Ordnung, die die Schöpfung erfüllt, in der jedes Werk einem Zweck dient (vgl. Sir 42,22–25), auch wenn sich das Gesamt der Welt menschlicher Betrachtung nur zum Teil erschließt (Sir 43,32). Diese Akzentuierung erklärt wohl auch, wieso in diesem Zusammenhang der Mensch als Teil der Schöpfungswerke Gottes keine Rolle spielt. Bezüge auf das sich aus der Schöpfung ergebende Wesen des Menschen bzw. auf die Geschichte vom Fall des Menschen finden sich an anderer Stelle im Buch (z.B. Sir 15,14–17; 17,1–9).³²

Anordnung und Inhalt des Stoffes zeigen also nicht nur eine Bezugnahme Sirachs auf die alttestamentliche Vorlage, sondern zugleich Interpretationen, die Sirach vornimmt, sei es durch eine Änderung der Abfolge, sei es durch ein Verschweigen wichtiger biblischer Gestalten, sei es durch die bewusste Zuordnung einzelner Gestalten zueinander.

Wie aber greift nun Sirach im „Lob der Väter“ die alttestamentlichen Vorgaben auf? Genauer: In welcher Weise nimmt er die mit den einzel-

²⁹ Dabei dürfte diese Änderung nicht einfach willkürlich sein. Vielmehr setzt G offensichtlich eine Metathesis von פ und ק voraus und verbindet den Labial פ mit ב und den Laryngal ק mit ב.

³⁰ G lässt – vermutlich aus formalen Gründen – תפארת unübersetzt (Doppelung mit V. 16a: ἔδοξασθησαν „wurde geehrt“) bzw. hat hier ein ἐν τῇ κτίσει „in der Schöpfung“. Syr hingegen verkürzt „über allem Lebendigen“ zu „über all diesen“ und stellt damit einen Rückbezug zu den zuvor genannten Set, Sem und Enosch her.

³¹ E. TIGCHELAAR, „Seth in Sirach (Ben Sira 49,16)“, in: G.P. LUTTIKHUIZEN (Hg.), *Eve's Children. The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Tradition* (Boston 2003) [177–186] 181.

³² Ausführlicher ZAPFF 2020, 95–118.

nen Gestalten verbundenen Erzählungen und damit Charakterisierungen auf? Es ist naheliegend, dass dies hier nur beispielhaft gezeigt werden kann, und zwar anhand der drei ersten Gestalten in der Auflistung des Sirach.

Die erste im „Lob der Väter“ erwähnte Gestalt ist Henoch in Sir 44,16. Ihn charakterisiert Sirach (entsprechend MsB) in dreifacher Hinsicht: „Er wurde als untadelig befunden“ (נמצא תמים) „und wandelte mit Jhwh“ (והתהלך עם יי) und „und er wurde hinweggenommen“ (ונלקח). Der alttestamentlichen Vorlage in Gen 5,22a.24a wird dabei jenes Gehen mit Gott (וַיִּתְּהַלֵּךְ הֲנוּךְ אֶת־הָאֱלֹהִים) entnommen, wobei Sirach „Gott“ durch den Gottesnamen Jhwh und die Präposition את durch עם ersetzt, sowie anstelle des *wajiqtol* ein *we-qatal* setzt. Die griechische Version – eine syrische Version liegt nicht vor³³ – konkretisiert die Charakterisierung Henochs als „untadelig“, insofern sie davon spricht, dass Henoch Wohlgefallen beim Herrn fand (εὐηρέστησεν κυρίῳ), womit sie auf die entsprechende Formulierung in Gen^{LXX} 5,22.24 zurückgreift (εὐηρέστησεν [δὲ] Ενωχ τῷ θεῷ). Dabei ersetzt sie auch hier „Gott“ durch „Herr“ (κυρίῳ) entsprechend des Gottesnamens in der hebräischen Fassung. Hingegen lässt G „das Gehen mit“ der hebräischen Fassung unübersetzt. Spricht die alttestamentliche Vorlage davon, dass Gott den Henoch aufgenommen, im Sinn von entrückt habe (לָקַח), so formuliert Sirach hier passivisch unter Verwendung derselben Wurzel „und wurde (weg)genommen“ (ונלקח)³⁴. G hat hier, wiederum unter Aufnahme des Fachterminus aus Gen^{LXX} 5,22, „wurde entrückt“ (μετετέθη), wobei MT und ihr folgend LXX aktivisch formulieren: „denn ihn nahm/entrückte Gott“ (כִּי־יָלַקְהוּ אֹתוֹ אֱלֹהִים). Die mit dem enklitischen Personalpronomen der 3. p.m.sg. verbundene *nota accusativi* אֹתוֹ („ihn“) greift Sirach auf und macht daraus jedoch durch Metathesis das Subjekt des folgenden Nominalsatzes: „ein Zeichen (אוֹת) (der Erkenntnis)“.³⁵ Damit wiederum stellt Sirach eine Verbindung zum folgenden Vers her, wo erneut, diesmal im Zusammenhang mit Noah, von einem „Zeichen“ die Rede ist (s.u.).

³³ Dies könnte zusammen mit der doppelten Erwähnung des Henoch im „Lob der Väter“ ein Hinweis darauf sein, dass es sich bei V. 16 um einen Nachtrag handelt, zumal der Vers auch in MsMas fehlt. Offensichtlich soll dadurch nachträglich eine Inklusion des „Väterlobes“ mit Sir 49,14 bewirkt werden.

³⁴ BEENTJES 2006a, 78, liest hier lediglich die Konsonantenabfolge נק[...], vgl. VATTIONI 1968, 239. Dass es sich hier aber um ein Nifal handeln muss, ergibt sich aus dem fehlenden Objekt und der griechischen Übersetzung, die hier ebenfalls ein Passiv liest.

³⁵ Man kann also wohl sagen, dass hier Sirach mit dem ihm vorliegenden hebräischen Text „spielt“. Es wäre zu prüfen, inwieweit Metathesis in formaler und inhaltlicher Hinsicht als Interpretationsmethode auch anderweitig verwendet wird, vgl. dazu I. KALIMI, *Metathesis in the Hebrew Bibel. Wordplay as a literary and exegetical device* (Peabody 2018) 136–150.

Die im ersten Teil des Satzes vorgenommene Qualifizierung Henochs als „untadelig“ (תמים) findet sich nicht in der hebräischen Vorlage von MT. Sie begründet zum einen die Entrückung des Henoch, für die Sirach offensichtlich das „Gehen mit Gott“ nicht als ausreichenden Grund gesehen hat, und verbindet zum anderen Henoch mit dem nachfolgenden Noah. Entnommen werden der biblischen Vorlage also lediglich zentrale Stichworte, die den besonderen Charakter der betroffenen Gestalt beschreiben, nämlich eben sein Gehen mit Gott und seine Entrückung bzw. in der griechischen Version sein Wohlgefallen vor Gott, entsprechend Gen^{LXX}. In der konkreten Formulierung verfährt Sirach hingegen recht frei. Ähnliches gilt für die anschließende Beschreibung des Noah. Aus der alttestamentlichen Vorlage der sich mit Noah beschäftigenden Texte werden wiederum zentrale Stichworte aufgenommen. So beschreibt Sir 44,17 (MsB) Noah als „Gerechten“ (צדיק), der – ähnlich wie Henoch – als „untadelig befunden wurde“ (נמצא תמים), und greift damit zwei zentrale Stichworte aus Gen 6,9 auf, wo Noah als „gerechter und untadeliger Mann unter seinen Zeitgenossen“ (אִישׁ צַדִּיק וְתָמִים הָיָה בְּדִרְתּוֹ) beschrieben wird. Während die hebräische Vorlage dies als feststehende Tatsache darstellt, deutet Sirach durch die passivische Form „wurde befunden“ (נמצא) – wiederum im Sinn eines *passivum divinum* – eine Prüfung seitens Gottes an.³⁶ Dies schließt Sirach offensichtlich aus dem gesamten Duktus der biblischen Erzählung, wonach Gen 6,5 davon spricht, dass Jhwh sich die Erde ansah und dabei das Wachsen der Bosheit des Menschen erkannte.³⁷ Aufgenommen werden aus der Noaherzählung weiterhin in V. 17b das Stichwort „Bund“ (ברית) bzw. „ewiger Bund“ (ברית עולם) aus Gen 9,16, aus dem Sirach in V. 18a entsprechend MsB ein „mit einem ewigen Zeichen“ (באות עולם) macht und damit gleichzeitig das Stichwort „Zeichen“ (אות) als Bundeszeichen aus Gen 9,12 aufgreift. G hingegen spricht pluralisch von „Bünden der Ewigkeit“ (διαθηκαι αιωνος), die errichtet wurden,³⁸ wobei sie die entsprechende aktivische Formulierung aus Gen 9,9 „Siehe ich richte (einen Bund) auf“ (הִנְנִי מַקִּים, LXX entsprechend ἰδοὺ ἀνίστημι) als Passiv ins Griechische übersetzt: ἐτέθησαν. Wie hier ist auch in der hebräischen Version nicht Gott direkt Agens des Bundesschlusses, sondern erscheint hinter der passivischen Form: „Mit einem ewigen Zeichen

³⁶ Vgl. S. WAGNER, „מָצָא“ *ThWAT* IV (1984) [1043–1063] 1054: „Im AT gibt es eine Reihe von Stellen, in welcher *mš'* (*gal* = aktiv; *niph* = passiv) zur Kennzeichnung eines Untersuchungs- und Prüfungsergebnisses gebraucht wird. Hier gewinnt der Terminus deklaratorische Züge.“

³⁷ וַיֵּרָא יְהוָה כִּי רָבָה רַעַת הָאָדָם בָּאָרֶץ וְכָל-יֶצֶר מַחֲשַׁב לְבָבוֹ רָק רַק כָּל-יְהוֹנָם:

³⁸ MsB hat hier entsprechend der sonstigen biblischen Terminologie ein „wurde geschnitten“ (נִכְרַת).

wurde (ein Bund) mit ihm geschlossen (wörtl.: geschnitten)“.³⁹ Syr hingegen spricht hier aktivisch von „Schwüren“, die Gott dem Noah „in Verlässlichkeit schwor“, und greift damit bereits hier ein wichtiges Stichwort auf, das in V. 21, wo es um Abraham geht, eine wichtige Rolle spielt. Entnommen werden aus Gen 9,11 weiterhin das Stichwort „Flut“ (מבול) und die Verheißung Gottes, wonach nie wieder eine Flut „alles Fleisch vernichten werde“ (ולא יכרת כל־בשר). Letzteres gibt Sirach mit „ohne Vernichtung“⁴⁰ allen Fleisches“ (לבלתי השחית כל בשר) wieder und weitet damit die Vernichtung durch die Sintflut auf jede denkbare Vernichtung irdischen Lebens aus; ähnlich Syr, die hier mit: „damit nicht alles Fleisch zugrunde gehe“ (ולא יכרת כל־בשר) übersetzt. G hingegen spricht ausdrücklich von einer Sintflut (κατακλυσμῶ) als Werkzeug der Vernichtung und verstärkt damit den Rückbezug auf Gen 9,11. Auch hier werden also lediglich Stichworte aus der Vorlage aufgegriffen, ansonsten aber recht frei formuliert, mit, wie man dem letzten Satz entnehmen kann, durchaus eigenen theologischen Akzentuierungen. Ähnlich ist dies auch bei der folgenden wichtigen Gestalt in Sir 44,19–21: Abraham. Im Unterschied zu den beiden oben behandelten Beispielen schriftgelehrten Arbeitens im Sirachbuch werden hier nun nicht nur einige besonders markante Stichworte aus den Abrahams-erzählungen aufgegriffen, sondern auch zentrale Formulierungen. Dazu zählt z.B. Sir 44,19, wo Abraham als „Vater einer Menge von Völkern“ (אב המון גוים) bezeichnet wird, womit auf die Erklärung der Namensänderung in Gen 17,5 Bezug genommen wird. G ergänzt dabei ein Adjektiv μέγας und spricht vom „großen Vater“ (μέγας πατήρ). Der weitere Rückblick auf Abraham und seine Beziehung zu Gott schreitet den Duktus der Abrahamserzählungen ab. Sir 44,20aβ nimmt auf Gen 17,7 Bezug, indem er das Stichwort „Bund“ (ברית) aufgreift. Allerdings stärkt die hebräische Version die Aktivität Abrahams, insofern er in den Bund mit dem Höchsten eintrat (ובא בברית עמו, vgl. Syr: (ܫܚܕܐ ܒܚܝܬܐ ܥܡܐ), ein Akzent, den G wieder etwas zurücknimmt: „Er war im Bund mit ihm“ (ἐγένετο ἐν διαθήκῃ μετ’ αὐτοῦ). Auf Gen 22 nimmt Sir 44,20bβ durch das Stichwort בניסוי („in der Prüfung“) Bezug, wobei Sirach durch die Wahl des Nomens offensichtlich das aktive Tun Gottes, welches der Referenztext bietet („er stellte [Abraham] auf die Probe“ [וַיִּסָּו]), etwas zurücknimmt. Wiederum wird lediglich durch ein Stichwort auf das Geschehen Bezug genommen, ohne es weiter – im vorliegenden Fall auf die Forderung Gottes an Abraham seinen Sohn zu opfern – zu entfalten.

³⁹ MsB^{mg} hat hier eine aktivische Form: „schnitt (כרת) (mit ihm einen Bund)“ und gleicht damit die Aussage grammatikalisch an die hebräische Vorlage an, vgl. VATTIONI 1968, 241.

⁴⁰ Anstelle von השחית könnte auch תשחית zu lesen sein, dann wäre als Subjekt an die gedanklich zu ergänzende Vernichtung zu denken: „damit sie (sc. die Vernichtung) nicht alles Fleisch vertilge“.

Das in V. 21aα folgende Nomen בשבועה („durch einen Eid [bestätigte er ihm]“) (Syr mit einer *fig. etym.*: „mit Eiden schwor ihm Gott“ [ܒܫܒܥܬܗ ܠܗ ܐܠܗܐ]) verweist wiederum stichwortartig auf die Rede Gottes in Gen 22,16: „ich habe geschworen“ (ܢܫܒܥܬܝ). Die in Sir 44,21aβ folgende Formulierung nimmt durch den Ausdruck „durch seine Nachkommenschaft die Völker“ (בזרעו גוים) und das Stichwort „zu segnen“ (לברך) zwar auf die Verheißung in Gen 22,18 Bezug, ändert diese jedoch dahingehend ab, dass aus dem Bestreben der Völker, sich in der Nachkommenschaft Abrahams zu segnen (וְהִתְבָּרְכוּ), nun ein direktes Handeln Jhwhs an den Völkern wird: „(um) durch seine Nachkommenschaft die Völker zu segnen“. Anders hingegen G, die in Anlehnung an die griechische Übersetzung in LXX (ἐνευλογηθήσονται) einen passivischen Infinitiv setzt: „dass die Völker gesegnet werden in seiner Nachkommenschaft“ (ἐνευλογηθῆναι ἔθνη ἐν σπέρματι αὐτοῦ). Syr nimmt hier sogar die reflexive Verbform aus Gen 22,18 וְהִתְבָּרְכוּ auf und übersetzt mit einem *Ethpaal* „damit sie (die Völker) gesegnet werden“ bzw. „damit sie bestrebt sind, gesegnet zu werden“ (ܘܢܬܬܒܪܟܘܢ).⁴¹ D.h. hier korrigieren die Sprachversionen offensichtlich ihre hebräische Vorlage vor dem Hintergrund von Gen 12,3, wo beide das dortige hebräische Nifal (וְנִבְרַךְ) ebenfalls jeweils mit Passiv-Formen wiedergeben. Die griechische und syrische Sirachfassung ergänzen darüber hinaus noch die verheißene Mehrung der Nachkommenschaft Abrahams wie „Sand der Erde“ (vgl. Gen 28,14) bzw. „Sand am Ufer des Meeres“ (ܫܡܬܬ ܗܝܬ ܕܥܝܪܐ ܕܝܡܐ, vgl. Gen 22,17). Interessant ist auch der letzte Halbvers der hebräischen Fassung in V. 21b, mit der die griechischen und syrischen Versionen weitgehend kongruieren und der davon spricht, dass Gott den Nachkommen Abrahams ein Erbe geben wird „von Meer zu Meer und vom Strom bis an die Enden der Erde“. Es handelt sich dabei um eine Formulierung, die sich im Schwur Gottes an Abraham in Gen 22 der hebräischen Bibel *nicht* findet. Zunächst ist klar, dass hier eine geprägte Wendung aufgenommen wird, die wörtlich im Königpsalm Ps 72,8 belegt ist (vgl. auch Mi 7,12). In jedem Fall wird hier die auf den – wohl messianischen – König bezogene Verheißung kollektiviert, also auf alle Nachkommen Abrahams bezogen. Wie aber kommt Sirach zu dieser Ergänzung? Offensichtlich war auch hier wieder die alttestamentliche Vorlage leitend, finden sich doch auch hier die Stichworte „(Strand) des Meeres“ (ܫܬܪܬ ܗܝܬ) und „erben“ (ܝܪܫܐ), letzteres mit dem Subjekt „deine Nachkommenschaft“ (ܕܝܪܫܐ). Offensichtlich hat Sirach ausgehend von diesen Stichworten das Zitat aus Ps 72,8 assoziiert und diese Verheißung in der jüdischen Diaspora seiner Zeit erfüllt gesehen, der somit königliche Konnotationen zugesprochen wer-

⁴¹ Vgl. J. PAYNE-SMITH (Hg.), *Syriac Dictionary founded upon the Thesaurus Syriacus of Robert Payne Smith* (Winona Lake 1998) 56.

den.⁴² Diese wenigen Beispiele sollen genügen. Sie zeigen, in welcher intensiver Weise Sirach im „Lob der Väter“ aus alttestamentlichen Vorgaben schöpft. Die Methodik, die sich hier abzeichnet, scheint die zu sein, Stichworte bzw. ganze Phrasen aufzugreifen, um den damit verbundenen biblischen Hintergrund zu assoziieren und sich dabei gleichzeitig die Freiheit zu bewahren, die Texte nach eigener Vorstellung und Theologie zu interpretieren. Im zuletzt beschriebenen Beispiel dienen Stichworte sogar als Ausgangspunkt von Assoziationen zu anderen, ursprünglich mit dem Referenztext in keinem Zusammenhang stehenden Texten, um daraus neue, offensichtlich für die Adressatenschaft Sirachs wichtige Aussagen zu gewinnen. Ein theologischer Ansatzpunkt scheint, so ließen die Beispiele erkennen, das Bemühen zu sein, ein allzu konkretes Handeln Gottes zurückzunehmen, bei gleichzeitiger Betonung göttlicher Allwirksamkeit, grammatikalisch besonders gerne durch das *passivum divinum* zum Ausdruck gebracht. Im Hinblick auf die griechische und syrische Version lässt sich dabei die Tendenz erkennen, die Texte mit der alttestamentlichen Vorlage kongruenter zu machen. Dies ließe sich noch anhand einer Reihe anderer Texte im „Lob der Väter“ veranschaulichen, vgl. z.B. Sir 45,23–24.⁴³

Die hier skizzenhaft beschriebene Methodik der Schriftgelehrsamkeit Sirachs ist nun auch außerhalb des „Väterlobes“ zu prüfen. Ein sehr geeigneter Text, in dem noch weitere wesentliche Aspekte zum Tragen kommen, ist Sir 38,1–14: Die Empfehlung der Konsultation eines Arztes im Falle der Krankheit.

6. Schriftgelehrsamkeit Sirachs außerhalb des „Väterlobes“ am Beispiel von Sir 38,1–14

Hinter Sir 38 steht die unter dem Eindruck hellenistischer Wanderärzte offensichtlich in glaubenstreuen jüdischen Kreisen entstandene Frage nach der Erlaubtheit der Konsultation solcher Ärzte.⁴⁴ Hintergrund dürften Auffassungen wie die in 2 Chr 16,12 geäußerten sein, wonach es einem Abfall von Jhwh gleichkomme, in Krankheiten einen Arzt aufzusuchen. An der genannten Stelle ist von dem jüdischen König Asa

⁴² ZAPFF 2010, 323.

⁴³ Ausführlicher in B.M. ZAPFF, „Schriftgelehrte Rezeptionen im hebräischen, griechischen und syrischen Sirach“, in: S. KREUZER/M. MEISER/S. MARCUS (Hg.), *Die Septuaginta – Orte und Intentionen*. WUNT 361 (Tübingen 2016) 614–628.

⁴⁴ Ausführlich zu diesem Text vgl. B.M. ZAPFF, „Sir 38,1–15 als Beispiel der Verknüpfung von Tradition und Innovation bei Jesus Sirach“, *Bib.* 92 (2011) 347–367. Die Methodik der Schriftgelehrsamkeit Sirachs wurde in diesem Artikel allerdings noch nicht ausführlich untersucht.

die Rede, der sich in einer schweren Erkrankung an den Füßen nicht an Jhwh, sondern die Ärzte wandte. Der Gang zum Arzt wird also zu einer Art Glaubensentscheidung. Was in moderner Sicht zunächst absurd erscheint, wird einsichtiger, wenn man sich vor Augen hält, dass die ärztliche Heilkunst – auch und nicht an letzter Stelle die der hellenistischen Wanderärzte – mitnichten einen profanen Charakter hatte, sondern durchaus religiöse Praktiken miteinschloss, die leicht als Götzendienst und damit Abfall von Jhwh gewertet werden konnten. Es geht hier nun nicht darum, die Argumentationsstruktur Sirachs nachzuzeichnen, sondern lediglich zu untersuchen, wie und auf welche Weise Sirach seine Argumentation auf alttestamentliche Grundlagen stützt, die die gemeinsame Argumentationsbasis auch seiner jüdischen Gegner bzw. Gesprächspartner war.

Die grundsätzliche Aussage Sirachs findet sich bereits in Sir 38,1, wonach Gott den Arzt erschaffen (wörtl.: zugeteilt) hat (MsB: חלק, G: ἔκτισεν, Syr: ܚܠܩ). Als Teil der Schöpfungsordnung ist also der Arzt grundsätzlich eine gottgewollte, positive Institution. Begründet wird dies durch einen Analogieschluss in V. 4. Demnach lässt Gott aus der Erde Heilkräuter hervorgehen (MsB: מוציא תרופות). Damit spielt aber Sirach auf Gen 1,12 an, wo davon die Rede ist, dass die Erde auf die Anordnung Gottes grünes Kraut hervorbrachte (וַתּוֹצֵא הָאֲרֶזֶן דָּשָׁא (עֵשֶׂב). Aufgenommen werden also die Stichworte „hervorbringen“ (יצא, ebenfalls im Hif'il), allerdings in Form eines Partizips, wobei nun Gott selbst Subjekt ist, ebenso wie „Erde“ (ארץ), wobei diese nun als Ursprungsort der Heilkräuter gilt und nicht mehr aktives Subjekt ist. G und Syr verschleiern diesen Zusammenhang ein wenig, indem sie anstelle von „lässt hervorgehen“ wie in V. 1 von „erschaffen“ (G: ἔκτισεν bzw. Syr: ܠܚܩ) sprechen und dies im Unterschied zur hebräischen Version als vergangenes Geschehen (Aorist bzw. Perfekt) verstehen. Gleichzeitig jedoch stellen sie durch die beiden Verbformen einen Rückbezug zur Aussage über den Arzt in V. 1 her: Wie er, so sind auch die Heilkräuter erschaffen. Durch das Stichwort „Heilkräuter“ (תרופות), welches das biblische „grüne Kraut“ (דָּשָׁא עֵשֶׂב) ersetzt, stellt die hebräische Fassung zugleich eine Assoziation zum „Arzt“ (רופא) in V. 1 her. Wie die Heilkräuter ist auch er Geschöpf Gottes, wenngleich sie diesen Sachverhalt im Unterschied zu G und Syr unterschiedlich zum Ausdruck bringt. Durch die Änderung des Subjektes gegenüber der biblischen Vorlage erscheinen die Heilkräuter als direkte Folge des Handelns Gottes, der – so die mit dem Partizip in der hebräischen Version verbundene Implikation – dies dauernd im Sinne einer *creatio continua* bewirkt – im Unterschied zur griechischen und syrischen Version, die beide auf ein einmaliges, abgeschlossenes Schöpfungsgeschehen verweisen. Das im Nachsatz – „ein einsichtiger Mann verwirft sie nicht“ –

verwendete ימאס hat theologische Konnotationen und wird häufig im Zusammenhang mit der Verwerfung der Weisung Jhwhs verwendet.⁴⁵ Das Verwerfen der von Gott hervorgebrachten Heilpflanzen wird damit zur Verwerfung von Gottes gutem Schöpferwillen. Wiederum wird durch einige Stichworte, die auf einen bestimmten Kontext verweisen, ein schriftgelehrter Rückbezug hergestellt, wobei Sirach auch hier nicht direkt zitiert, sondern durch gezielte Verwendung von zentralen Stichworten aus dem Spendertext seine These unterstreicht.

Ein zweiter schriftgelehrter Rückbezug liegt in Sir 38,5a vor und zwar diesmal auf Ex 15,25: Es geht hier um die Wandlung von bitterem Wasser in trinkbares Wasser während der Wüstenwanderung Israels mittels eines Stücks Holz, welches Gott dem Mose zeigte. Sir 38,5a (MsB) formuliert: „Wurde nicht durch das Holz das Wasser süß?“.⁴⁶ V. 5 ist also eine konkrete Anwendung eines jener in V. 4 genannten Heilmittel durch jene Gestalt, deren Wort und Tat für die jüdischen Zeitgenossen Sirachs höchste Autorität hat: Mose. Entnommen werden dabei dem Referenztext drei Stichworte: „Holz“ (עץ)/„durch das Holz“ (בעץ), „und sie wurden süß“ (וַיִּמָּתְקוּ)/„sie schmeckten süß“ (הִמְתִּיקוּ) und natürlich „die Wasser“ (הַמַּיִם)/„Wasser“ (מַיִם). Auch hier genügen Sirach wenige zentrale Stichworte, um den Bezugstext als Hintergrund seiner Aussage einzuspielen. Wiederum nimmt er einige zunächst unscheinbare, aber für seine Aussage wichtige Änderungen vor. Während im Referenztext nicht wirklich ersichtlich ist, welche Rolle eigentlich das Holz bei der Heilung des Wassers spielt,⁴⁷ wird dies durch das ב-Instrumentalis bei Sirach deutlich. Heilung geschieht eben durch das Holz. Wenn er das Qal von מתק durch ein Hifil ersetzt,⁴⁸ schwächt er das Wunder zugunsten des Holzes ab. Das Holz verwandelt nicht, sondern wirkt wie ein Mittel zum Versüßen und wird damit zur Hauptsache, ähnlich wie die zuvor genannten Heilmittel, die wie das Holz von der Erde stammen. Wiederum ordnet Sirach einen biblischen Bezugstext seinem Anliegen unter.

⁴⁵ Vgl. S. WAGNER, „מאס“ *ThWAT* IV (1984) [618–633] 626, Wagner schreibt: „In der überwiegenden Mehrheit der Stellen, in denen ein *m's*-Handeln des Menschen zum Ausdruck gebracht wird, ist die Ablehnung Gottes durch den Menschen nachgewiesen, oft genug in Gestalt der Abweisung von Wort, Gesetz, Gebot Gottes, der Verschmähung seiner Führung durch das Leben wie seiner guten Gaben.“

⁴⁶ Die griechische und syrische Version kongruieren hier weitgehend mit MsB, wobei Syr die rhetorische Frage zu einer begründeten Feststellung macht: „Denn durch das Holz wurde das bittere Wasser süß“ (ܠܡܢ ܕܗܘܠܐ ܕܡܝܐ ܚܝܪܐ ܕܡܝܐ ܫܘܕܐ).
⁴⁷ Der hebräische Text formuliert recht ungenau: וַיִּשְׁלַךְ אֶל-הַמַּיִם („und er sandte zum Wasser“), wobei meistens ein „es“ ergänzt wird.

⁴⁸ Zur unterschiedlichen Bedeutung beider Stämme vgl. HALAT II, 619: Im Qal: „süß werden“, im Hifil „süß schmecken“.

Ein weiterer, zunächst kaum erkennbarer biblischer Rückbezug liegt in Sir 38,9b β vor. So fordert Sirach in V. 9 dazu auf, im Krankheitsfall nicht zu säumen, sondern zu Gott zu beten, „denn *er* wird heilen“, im Sinn von „denn *er* allein heilt“. Letzterer Stichos lautet im Hebräischen **כִּי הוּא יִרְפָּא**.⁴⁹ Das Pronomen dient hier der Betonung, womit Sirach deutlich macht, dass trotz des bisher Ausgeführten es letztlich Gott ist, der die Heilung des Menschen herbeiführt und der Arzt bei aller Wertschätzung nur eine Institution bleibt, die Gott seiner Schöpfung beigegeben hat, um Heilung zu bewirken. Der Kausalsatz hat als biblischen Hintergrund Ex 15,26b β , stammt also aus dem direkten Kontext, aus dem auch das Beispiel von der Heilung des bitteren Wassers entnommen ist. Der Originaltext lautet: „denn ich, Jhwh bin dein Arzt“ (**כִּי אֲנִי יְהוָה רֹפֵאֲךָ**). An die alttestamentliche Vorlage erinnern also drei Aspekte: die Form des Kausalsatzes eingeleitet mit „denn“ (**כִּי**), die Betonung durch das Personalpronomen 1. p.sg. „ich“ (**אֲנִי**), welches, da Sirach über Gott spricht, zum Personalpronomen 3. p.sg. wird, und schließlich die Wurzel **רפא** („heilen“). Während sie in Ex 15,26 nach der masoretischen Vokalisation ein Nomen, „dein Arzt“ (**רֹפֵאֲךָ**) bildet, verwendet sie Sirach als Verbform und zwar als Präfixkonjugation. Damit aber tritt Sirach seinen Gegnern, die mit Verweis auf Ex 15,26 behaupten konnten, Jhwh sei Arzt und er allein, entgegen, indem er zwischen dem menschlichen Arzt (**רופא**) und Jhwh unterscheidet, der bei allen Bemühungen dieses Arztes letztlich der ist, der heilt (**ירפא**), und somit keiner der beiden in Konkurrenz zum anderen tritt. Wiederum stützt Sirach seine Argumentation auf einen biblischen Text, den er durch Stichworte einspielt, um dabei gleichzeitig durch geringfügige Modifikationen diesen Text seinem Anliegen einzufügen.

Ein letzter schriftgelehrter Bezug, der ebenfalls zunächst kaum auffällt, findet sich in Sir 38,14a. Dort spricht Sirach davon, dass auch der Arzt zu Gott betet:⁵⁰ „denn auch er betet zu Gott“. So ansprechend das Bild eines um das Heil seines Patienten betenden Arztes auch ist, so hat diese Aussage doch auch Verwunderung hervorgerufen, sollte es sich bei dem Arzt um einen hellenistischen, also heidnischen Arzt handeln. So schließt man hier gerne auf einen jüdischen Arzt.⁵¹ Dies aber ist bei dem selbstverständlichen Monotheismus, den Sirach vertritt,

⁴⁹ Dabei entspricht die griechische Form $\acute{\iota}\alpha\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ auch hinsichtlich des Tempus der hebräischen Vorlage, wobei sie allerdings durch die Hinzufügung eines Objektes „σε“ der Aussage ihre Allgemeingültigkeit nimmt und sie auf die Situation des kranken Adressaten reduziert. Hingegen verstärkt die syrische Version durch die Partizipialkonstruktion **ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ** („denn *er* heilt“ – wörtl. eigentlich: „von dem gilt: er ist einer, der heilt“), die Allgemeingültigkeit der Aussage noch über die hebräische Version hinaus.

⁵⁰ G setzt hier eine Pluralform: „Denn auch sie werden zum Herrn beten“ $\kappa\alpha\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \alpha\upsilon\text{-}\tau\omicron\iota\ \kappa\upsilon\tau\iota\omicron\upsilon\ \delta\epsilon\eta\theta\eta\sigma\omicron\upsilon\tau\alpha\iota$.

⁵¹ So geht etwa L.P. HOGAN, *Healing in the Second Temple Period* (Göttingen 1992) 48, vor.

nicht notwendig. Es kann hier also durchaus die These vertreten werden, wonach Sirach damit rechnet, dass jegliches menschliches Gebet den einzigen Gott – es ist ja auffälligerweise hier nicht von Jhwh, sondern schlicht von „Gott“ die Rede⁵² – erreicht. Wichtiger ist hier jedoch etwas anderes. So verwendet Sirach hier die im Alten Testament sehr selten verwendete Wurzel⁵³ עָתַר. Im Grundstamm findet sie sich zusammen mit der Präposition אַל und dem Objekt Jhwh bzw. Gott in Ex 8,26; 10,18 sowie Ri 13,8 und Hi 33,26. In drei der genannten Fälle handelt es sich jeweils um ein fürbittendes Gebet. Dabei fällt auf, dass in den Exodusbelegen Mose Subjekt der Verbform ist und für den Pharao Fürbitte einlegt, einmal um ihn von der Plage der Stechmücken, zum anderen von der der Heuschrecken zu befreien. Da bereits in V. 5 ein Bezug des Handelns des Arztes zu dem des Moses hergestellt wurde, ist dies aufgrund dieses Stichwortes auch hier anzunehmen. Der betende Arzt wird somit in Form von Schriftgelehrsamkeit auf eine Linie mit Mose gebracht.⁵⁴ Freilich erschließt sich dieser wahrscheinliche, schriftgelehrte Rückbezug nur aus dem gesamten Kontext des Textes. In jedem Fall zeigt er, dass Sirach nicht nur mit jedermann erkennbaren Rückbezügen zu biblischen Texten formuliert, sondern auch durch das Aufgreifen besonders markanter Stichworte Assoziationen herstellt, die sich nur einer vertieften schriftgelehrten Lektüre erschließen.

7. Zusammenfassung

Anhand der beschriebenen Beispiele lassen sich also in Kürze folgende Schlussfolgerungen ziehen:

(1) Es zeigt sich, dass die Sprache Sirachs durch zahlreiche biblische Begrifflichkeiten und Bilder geprägt ist, ohne dass damit eine Interpretation des biblischen Textes oder ein direkter schriftgelehrter Bezug verbunden sein muss.

(2) Inhaltlich steht Sirach im großen Traditionsstrom weisheitlichen Denkens, was eine Vielzahl inhaltlicher Berührungen mit Sentenzen aus den Weisheitsbüchern der Heiligen Schriften Israels belegen. Wört-

⁵² Dies korrigiert übrigens G, indem sie durchgängig vom „Herrn“, κυρίου spricht und damit alle Ausführungen eindeutig auf Jhwh bezieht.

⁵³ Hingegen übersetzt G hier mit dem relativ breit belegten Verb δέομαι und Syr mit ܥܬܪ, beide sind sich also offensichtlich keines intendierten schriftgelehrten Bezuges bewusst.

⁵⁴ E. GERSTENBERGER, „עָתַר“, *ThWAT* VI (1989) [489–491] 491, etwa meint, dass עָתַר auch das „liturgische Gebet des Gemeindeleiters“ bezeichnen könne, der in der Nachfolge des Moses stehe, so dass sich hier eine interessante Parallele ergeben würde.

liche Aufnahme geprägter Sentenzen aus den Weisheitsbüchern sind hingegen eher selten.

(3) Im Bereich des „Lobes der Väter“ orientiert sich Sirach im Duktus seiner Ausführungen an der biblischen Reihenfolge, macht dabei aber auch Ausnahmen, wo es seiner Aussageintention entspricht.

(4) Aus den Erzählungen bezüglich wichtiger biblischer Gestalten zitiert Sirach stichwortartig und entfaltet damit einen Assoziationshintergrund. Gleichzeitig setzt er durch gezielte Veränderungen eigene theologische Akzente.

(5) Die Sprachversionen zeigen eine unterschiedliche Wahrnehmung der schriftgelehrten Bezüge. Dabei scheint sich die griechische Version bisweilen neben der hebräischen Vorlage auch auf die Übersetzung der LXX zu beziehen.

(6) Was für das „Lob der Väter“ zutrifft, lässt sich auch im Rest des Buches nachweisen, wenn auch umfangmäßig in wesentlich geringerem Maß. Dort werden schriftgelehrte Rückbezüge zur Veranschaulichung und Untermauerung der Thesen Sirachs verwendet, wobei er auch hier gestalterische Freiheit walten lässt, soweit dies seiner Intention entspricht.

Grundlinien der Rezeptionsgeschichte des Sirachbuchs

Christine Ganslmayer

1. Vorbemerkungen und Fragestellungen

Rezeptionsgeschichtliche, rezeptionsästhetische und wirkungsgeschichtliche Analysen eines Textes¹ haben mit unterschiedlicher Fokussierung die Interaktion zwischen Text und Adressat(en) zum Gegenstand, die sich im Prozess der Rezeption selbst manifestiert. Ausgehend von dem untersuchten Text lässt sich entsprechend fragen, wie viele bzw. welche Rezipienten der Text hat, ausgehend von den Rezipienten, wie und in welcher Form diese den Text aufgenommen haben.² Damit jedoch sieht man sich bei der Analyse mit dem Gesamtspektrum methodisch-hermeneutischer Probleme konfrontiert, noch verstärkt durch die kulturelle und zeitliche Brechung, die mit historischen Texten genuin verbunden ist. Denn in der Regel sind weder Rezipienten noch individuelle Rezeptionsprozesse konkret greifbar, die „in der verstehenden, interpretierenden, missverstehenden und uminterpretierenden ‚Aufnahme‘ und ‚Weitergabe‘ der Texte“³ in immer neue Konzeptionen der Textdeutung münden. Bei einer Analyse sind erkannte Wissensdefizite näherungsweise zu kompensieren. Dies mag gelingen, wenn man sich

¹ Vgl. grundlegend in Auswahl H.R. JAUSS, *Literaturgeschichte als Provokation*. edition suhrkamp 418 (Frankfurt/M. 1970); W. ISEK, *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett* (München 1972); R. WARNING (Hg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*. UTB für Wissenschaft 303 (München 1975); G. GRIMM, *Rezeptionsgeschichte. Grundlegung einer Theorie. Mit Analysen und Bibliographie*. UTB 691 (München 1977); H.R. JAUSS, *Wege des Verstehens* (München 1994); V. GEHRAU, „Eine Skizze der Rezeptionsforschung in Deutschland“, in: P. RÖSSLER/S. KUBISCH/V. GEHRAU (Hg.), *Empirische Perspektiven der Rezeptionsforschung*. Angewandte Medienforschung 23 (München 2002) 9–47; D. KIMMICH/B. STIEGLER (Hg.), *Zur Rezeption der Rezeptionstheorie*. Studien des Frankreich-Zentrums der Albert-Ludwigs-Universität 12 (Berlin 2003); K.S. ROTH/J. SPITZMÜLLER (Hg.), *Textdesign und Textwirkung in der massenmedialen Kommunikation* (Konstanz 2007).

² Vgl. bei G. GRIMM, „Rezeptionsgeschichte. Prämissen und Möglichkeiten historischer Darstellungen“, *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 2 (1977) 144, Subjekt-/Objekt-Perspektive und -Orientierung.

³ O. WISCHMEYER, *Hermeneutik des Neuen Testaments. Ein Lehrbuch*. Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 8 (Tübingen/Basel 2004) 154.

diskurs- und textlinguistischer Methoden⁴ bedient und empirisch basiert die konkreten überlieferten Textexemplare sowie belegte Reflexe des Textgebrauchs als Ausgangspunkt der Analyse wählt. Auch eine textimmanente Analyse insbesondere der Textillokution erlaubt Rückschlüsse auf die Textadressaten. Denn Textproduktion und Textrezeption sind gegenseitig aufeinander bezogen,⁵ indem der Autor einen Text mit einer adressatenbezogenen Intention verfasst. Diese autorseitige Intention wird in Anlehnung an die Sprechakttheorie als Textillokution oder Textfunktion bezeichnet.⁶ Hilfreich für eine Analyse der Textillokution können gegebenenfalls die Paratexte sein, „also jenes Beiwerk, durch das ein Text zum Buch wird“.⁷ Insbesondere in Vorworten äußern sich Autoren häufig explizit zu ihren Intentionen hinsichtlich der Textproduktion.

Ein weiteres Problem ergibt sich dadurch, dass eine rezeptionsgeschichtliche Analyse stets nur ausschnittsweise bzw. exemplarisch erfolgen kann. Denn es ist schier unmöglich, die Gesamtheit einer Textrezeption auch nur annähernd zu erfassen. Grundsätzlich stellt sich dann die Frage, in welcher Weise relevante Ausschnitte der Rezeptionsgeschichte methodisch zu bestimmen sind. Letztlich geht es bei einem Text, der sich überlieferungsgeschichtlich durch *longue durée*⁸ auszeichnet, auch darum, mögliche Zäsuren der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte zu eruieren und deren Bedingungen im kulturgeschichtlichen Kontext einzuordnen.

Was bedeuten diese Vorbemerkungen nun konkret für die rezeptions- und wirkungsgeschichtliche Analyse von Jesus Sirach als einem Text mit hochkomplexer Entstehungs-, Überlieferungs- und Transformationsgeschichte? Für die jeweiligen überlieferten Textgestalten müssten die Rezeptionsprozesse in ihrem jeweiligen kulturgeschicht-

⁴ Vgl. grundlegend A. LANDWEHR, *Historische Diskursanalyse*. Historische Einführungen 4 (Frankfurt/M. 2009); J. SPITZMÜLLER/I. H. WARNKE, *Diskurslinguistik. Eine Einführung in Theorien und Methoden der transtextuellen Sprachanalyse*. de Gruyter Studium (Berlin/Boston 2011); D. BUSSE/W. TEUBERT (Hg.), *Linguistische Diskursanalyse: neue Perspektiven*. Interdisziplinäre Diskursforschung (Wiesbaden 2013); T. NIEHR, *Einführung in die linguistische Diskursanalyse*. Einführung Germanistik (Darmstadt 2014); S. BENDEL LARCHER, *Linguistische Diskursanalyse. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*. narr studienbücher (Tübingen 2015).

⁵ M. HEINEMANN/W. HEINEMANN, *Grundlagen der Textlinguistik. Interaktion – Text – Diskurs*. Reihe Germanistische Linguistik 230 (Tübingen 2002) 165–167.

⁶ K. BRINKER/H. CÖLFEN/S. PAPPERT, *Linguistische Textanalyse. Eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden*. Grundlagen der Germanistik 29 (Berlin 2018) 87–106.

⁷ G. GENETTE, *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches*. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1510 (Frankfurt/M. 2001) 10.

⁸ F. BRAUDEL, „Geschichte und Sozialwissenschaften. Die *longue durée*“, in: C. M. HON-EGGER (Hg.), *Marc Bloch, Fernand Braudel, Lucien Febvre u. a.: Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zu einer systematischen Aneignung historischer Prozesse*. edition suhrkamp 814 (Frankfurt/M. 1977) 47–85.

lichen Kontext rekonstruiert und bewertet werden. Dies kann in einem kurzen Überblicksartikel selbstverständlich nicht geschehen, zumal eine umfassende und systematische rezeptionsgeschichtliche Einordnung des Sirachbuchs noch nicht geleistet ist. So können aktuell nur gewisse Linien ausschnittsweise skizziert werden, mit einem Fokus auf der Rezeption in Deutschland. Als Ausgangspunkt hierfür werden verschiedene Indizien berücksichtigt, in denen sich rezeptive Prozesse des Textes spiegeln, wie Kanonisierung und Zitation, Übersetzung, sonstige textuelle Transformation und Adaption in der bildenden Kunst. Anhand dieser Faktoren kann die Diskursrelevanz des Textes im Zeitverlauf rekonstruiert werden, woraus sich Rückschlüsse auf die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte ergeben.

In der Gliederung des Artikels zeigt sich eine deutliche Zäsur zwischen der Rezeption des Sirachbuchs in Antike und Mittelalter (2.) und im Protestantismus. Durch Martin Luthers Übersetzung erhielt die Sirachrezeption neue Impulse (3.).⁹ Dieser Einschnitt fällt nicht zuletzt mit der medialen Revolution des Buchdrucks zusammen, der einerseits für Luther als Publizist und die Luther-Rezeption von unbestrittener Bedeutung ist und der andererseits durch die mit ihm verbundene Textexplosion empirische Forschungen auf breiterer Datengrundlage ermöglicht. Ein weiterer Abschnitt ist der (früh)neuzeitlichen intertextuellen, produktiven Textrezeption gewidmet, die durch die Neukontextualisierung des Sirachbuchs infolge der Lutherübersetzung ausgelöst wurde (4.). Nach der Sirachrezeption im Spiegel von Zitaten (5.) folgt zuletzt ein Ausblick auf die Sirachrezeption in der Moderne (6.).

2. Sirachrezeption in Antike und Mittelalter

Am Anfang der Sirachüberlieferung steht der heute fragmentarisch bekannte hebräische Text, über dessen Verfasser Ben Sira (Jesus aus Jerusalem, Sohn des Sirach)¹⁰ wir durch den gleichnamigen Enkel informiert sind (Prol. 7), der die Weisheitslehre seines Großvaters ins Griechische übersetzen wird: Das Sirachbuch ist ursprünglich das Werk eines jüdischen Weisheitslehrers aus Jerusalem und wohl zwischen 195 und 175 v. Chr. entstanden.¹¹ Der erste Rezipientenkreis der Weisheitslehre war demnach zunächst beschränkt auf den jüdischen Schülerkreis des Verfassers in Jerusalem. Vermutlich handelt es sich bei der schriftlichen Version um die Literalisierung ursprünglich mündlicher Lehrvorträge

⁹ Vgl. hierzu bereits GANSLMAYER u. a. 2017 und GANSLMAYER 2020.

¹⁰ Zur Namenproblematik vgl. zusammenfassend REITERER 2006, 2–3; 2007, 1–14, und MARKUS WITTE in diesem Band S. 3; 16.

¹¹ Vgl. GANSLMAYER u. a. 2017, 147–150.

zu bestimmten Themen vor jungen Männern.¹² Mit der Verschriftlichung war wohl auch eine zunehmende Ausdehnung des Rezipientenkreises beabsichtigt.¹³ Am Ende beschreibt Ben Sira sein Lehrbuch als allgemein nützlichen Leitfaden für Erziehung zu Weisheit und gottesfürchtiger Lebensführung (Sir 50,27–29).

Für den hebräischen Sirachtext konstituiert sich eine rezeptionsgeschichtliche Bedeutung in vielfacher Hinsicht, auch wenn das Buch nicht in die hebräische Bibel aufgenommen wurde: Schon im frühen pharisäisch-rabbinischen Judentum wurde es zwar einerseits wie eine heilige Schrift zitiert, andererseits aber als suspekt dargestellt und verboten.¹⁴ Auch im spätantiken und mittelalterlichen Judentum wurde das Buch teils wie ein kanonisches Buch zitiert. Jedenfalls wurde an dem hebräischen Sirachtext weiter gearbeitet, und im Judentum waren nachweislich unterschiedliche hebräische Textfassungen parallel in anhaltendem Gebrauch, wie unter anderem durch Vorlagenstudien zu verschiedenen Übersetzungen ermittelt werden konnte.¹⁵ Die erweiterte hebräische Textform zeigt im Anschluss an Ben Sira eine eigenständige Theologie.¹⁶ So ist die Bedeutung des Sirachbuchs für die Tradition jüdischer Weisheit in der Antike, im frühen Christentum und Mittelalter zwar unbestritten, jedoch noch nicht systematisch textbasiert erforscht und bleibt bislang auf wenige Aspekte wie ausgewählte Zitate im rabbinischen Schrifttum oder die Modifikation der personifizierten Weisheit in der Sapientia Salomonis beschränkt.¹⁷

Rezeptionsgeschichtlich bedeutsam ist für die jüdische Weisheitslehre aber vor allem die Tatsache, dass sie der Sirach-Enkel einer Über-

¹² O. WISCHMEYER, „Jesus ben Sira als erster frühjüdischer Autor“, in: E.-M. BECKER/J. RÜPKE (Hg.), *Autoren in religiösen Texten der späthellenistischen und frühkaiserlichen Welt. Zwölf Fallstudien/Authorial voices in religious literary texts. Culture, Religion, and Politics in the Greco-Roman World 3* (Tübingen 2018) [19–38] 32; WISCHMEYER 1995, 186. Zum Problem der literarischen Integrität des ursprünglichen Sirachbuches siehe WITTE in diesem Band S. 15–16.

¹³ Prol. 4–14 und BÖHMISCH 1997, 93–101.

¹⁴ REITERER 2006, 9; 2007, 16–19. Zu möglichen Gründen der Nichtaufnahme in den Kanon der hebräischen Bibel vgl. WITTE im vorliegenden Band, S. 31.

¹⁵ F. BÖHMISCH „Die Vorlage der syrischen Sirachübersetzung und die gereimte hebräische Paraphrase zu Ben Sira aus der Ben-Ezra-Geniza“, in: KARNER/UEBERSCHAEER/ZAPFF 2017, 204.

¹⁶ Vgl. M. GILBERT, „Wisdom Literature“, in: M. E. STONE (Hg.), *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus. CRINT II.2* (Assen/Philadelphia 1984) 299–300, und zusammenfassend BÖHMISCH 1997, 112–113.

¹⁷ Vgl. zu den genannten Aspekten zusammenfassend WITTE im vorliegenden Band, S. 31–33, mit weiterführender Literatur. Die entstehende, von der DFG geförderte diplomatische Sirach-Synopse, vgl. <http://www.sirach-synopse.uni-saarland.de/index.php>, wird für die Erarbeitung der frühesten Rezeptionsgeschichte eine hervorragende Quellenbasis darstellen.

setzung in die damalige Weltsprache Griechisch für wert hielt. Da der Enkel die Entstehungsgeschichte des griechischen Textes im Prolog kommentiert, sind wir über die Hintergründe und Intentionen genauer informiert.¹⁸ Die Übersetzung, mit der die älteste vollständige Version des Sirachbuchs vorliegt, ist in Ägypten zwischen 132 und 117 v. Chr. entstanden und wird mit der inhaltlichen Relevanz des Textes für die griechischsprachige jüdische Diasporagemeinde in Alexandria begründet (Prol. 27–30.34–36).¹⁹

Der Adressatenkreis ist damit exakt greifbar: Es handelt sich um gebildete Mitglieder des antiken Judentums in Ägypten, die Anschluss an die hellenistische Kultur des Mittelmeerraumes suchten. Wenngleich in modifizierter Form, sind also die hebräische wie die griechische Variante des Sirachbuchs vor dem historischen Hintergrund des 2. Jh. v. Chr. und der Verschmelzung jüdischer mit griechischer Kultur im Hellenismus entstanden.²⁰ Niederschrift und Übersetzung spiegeln gleichermaßen eine Auseinandersetzung jüdischer Lebens- und Bildungstraditionen mit neuen hellenistischen Kultur- und Bildungseinflüssen.

In der hellenisierten Form fand die Weisheitslehre des Sirach dann Aufnahme in die Septuaginta²¹ und die Vulgata²² und wurde für die römisch-katholischen und orthodoxen Kirchen kanonisch. Diese Aufnahme in die christliche Bibel erschloss jenseits des Judentums neue Adressatenkreise und wurde wegweisend für die weitere Rezeption in der christlichen Spätantike und im europäischen Mittelalter. Die patristische Tradition verhielt sich je nach Einstellung zum Kanon unterschiedlich zum Sirachbuch: Vor allem Origenes schätzte die Lektüre aber bereits als relevant ein und zitierte das Buch in seiner Spätzeit häufig als Heilige Schrift.²³ Auch wenn im Neuen Testament keine direkten Sirachzitate belegt sind, so finden sich doch direkte Bezüge. Für eine christologische Deutung ist insbesondere das Lob der Weisheit (Sir 24) bedeutsam.²⁴ Auch in der mittelalterlichen Messe zur Himmelfahrt Mariens und zur Unbefleckten Empfängnis wurde Sir 24 als Lesung verwendet, so dass sich auch Bezüge zwischen Weisheit und Marien-

¹⁸ GANSLMAYER u. a. 2017, 150.

¹⁹ BÖHMISCH 1997, 101–112; GANSLMAYER u. a. 2017, 148.

²⁰ REITERER 2006, 1–2; GANSLMAYER u. a. 2017, 148–149; siehe auch WITTE in diesem Band S. 13–15.

²¹ Zur innergriechischen Textentwicklung und dem möglichen Adressatenkreis der griechischen Langfassung vgl. REITERER 2006, 7, und BÖHMISCH 1997, 114.

²² Da sich die lateinische Übersetzung des Hieronymus am hebräischen Kanon orientierte, handelt es sich bei dem lateinischen Sirachtext der Vulgata ursprünglich um eine Vetus Latina-Fassung. Vgl. hierzu GESCHE 2014, 700–701.

²³ REITERER 2006, 9; 15.

²⁴ Vgl. hierzu REITERER 2006, 9; WITTE in diesem Band S. 33. Zu entsprechenden christlichen Interpolationen im griechischen Langtext und der lateinischen Texttradition nach der christologisch bedeutsamen Stelle Sir 24,23 vgl. BÖHMISCH 1997, 118–119.

verehrung ergeben. Ein weiteres Beispiel für die Relevanz von Sir 24 in der mittelalterlichen Hermeneutik findet sich im enzyklopädischen *Liber Floridus* des Lambert von St. Otmer aus dem 12. Jh. n. Chr., wo die im Lob der Weisheit genannten Bäume (Sir 24,13–17[17–23]) religiös gedeutet werden: Das Lob der acht Bäume wird dort mit den acht Seligpreisungen der Bergpredigt (Mt 5,3–11) verbunden.²⁵

Auf die Rezeption im deutschsprachigen Raum (im Mittelalter selbstverständlich lateinisch basiert) wirkte sich mit Sicherheit begünstigend aus, dass Hrabanus Maurus, Abt des Klosters in Fulda und einflussreiche Gestalt der karolingischen Renaissance, einen lateinischen Kommentar zu Sirach verfasste (*Commentarius in Ecclesiasticum*, ed. PL 109, 763–1126). Althochdeutsche Glossen (8.–11. Jh. n. Chr.) in mittelalterlichen Handschriften indizieren eine Beschäftigung mit den entsprechenden Texten. Es ist wenig überraschend, dass unter den glossierten Texten insgesamt die biblischen Bücher an erster Stelle stehen: Ca. 43% der volkssprachigen Glossen beziehen sich auf die Bibel. Interessant ist jedoch, dass das Buch *Ecclesiasticus* mit einer Gesamtzahl von 3.417 althochdeutschen Glossen auf Platz 2 der glossierten Bibelbücher hinter dem Jesajabuch rangiert: Bislang sind 40 Handschriften mit Glossen zu Sir bekannt. Auch hinsichtlich des Glossenmaximums in einer einzelnen Handschrift rangiert *Ecclesiasticus* mit 376 Glossen auf Rang 3 (hinter Jes und Lk). Und berücksichtigt man die Glossengesamtzahl pro Vulgataseite, so steht Sir immer noch auf Rang 13 (von insgesamt 69 Büchern). Lässt man weiterhin Bibelglossare außer Acht und berücksichtigt statistisch nur Textglossen, so findet sich Sir mit 228 Textglossen in zwei Handschriften wiederum auf Rang 3 (hinter Mt und Lk).²⁶ Damit zählt Sir (neben Spr) nach Jes zu den wichtigsten Büchern für die volkssprachige Glossierung im 8. bis 11. Jh. n. Chr. Eine qualitative Analyse der althochdeutschen Sir-Glossen wäre für die mittelalterliche Sirachrezeption mit Sicherheit erhellend, steht aber bislang noch aus.

Als Bildungsschrift zur Vermittlung christlicher Ethik ist der Sirachtext von Anfang an auch in schulischen Kontexten verortet. Für die Nürnberger Lateinschule von St. Lorenz wird *Ecclesiasticus* noch in der ersten Hälfte des 16. Jh. als Schullektüre empfohlen, wie einem Gutachten des Theologen Andreas Osiander entnommen werden kann:²⁷

²⁵ H. BRINKMANN, *Mittelalterliche Hermeneutik* (Tübingen 1980) 120–121.

²⁶ R. BERGMANN, „Umfang und Verteilung volkssprachiger Textglossierung und Textglossare: Bibel“, in: R. BERGMANN/S. STRICKER (Hg.), *Die althochdeutsche und altsächsische Glossographie. Ein Handbuch. Band 1* (Berlin/New York 2009) 64; 67; 72; 78.

²⁷ A. OSIANDER, „Von schulen“, in: G. SEEBASS (Hg.), *Schriften und Briefe April 1543 bis Ende 1548*. Andreas Osiander d. Ä. Gesamtausgabe 8 (Gütersloh 1990) 376.

In der dritten classe liest man Jesum Syrach oder Parabolas Salomonis für eine und fabulas Camerarii für die andere lection. Un obwohl Syrach und Salomon der lateinischen sprach zugut nicht vil dinstlich sein, so sollen sie doch von wegen der guten lehr auch bleyben.

In der altchristlichen Kunst ist Sirach selten dargestellt: Die älteste erhaltene Darstellung stammt aus der Syrischen Bibel aus Paris (Bibliothèque Nationale, syr. 341, 6./7. Jh.) und zeigt den Weisheitslehrer als Propheten. Die Statue des Sirach am rechten Nordportal der Kathedrale von Chartres greift die Auslegung des Hrabanus Maurus des Ecclesiasticus auf und zeigt Sirach als geistlichen Kirchenbauer. In der byzantinischen Kopie der Niketasbibel erscheint Sirach im Dialog mit Weisheit und Salomo. Auch die Ausschmückung der O-Initiale am Anfang des lateinischen Sirachbuchs (*Omnis sapientia a Deo Domino est*, Sir 1,1) in der mittelalterlichen Buchmalerei bietet Hinweise auf verschiedene belegte Deutungsmuster, „als kirchlicher Katechismus für die Katechumenen, als Weisheitsbuch, als ethischer Leitfaden oder als christologisch zu deutende Weisheitsspekulation“.²⁸

3. Martin Luther als Impulsgeber für die Sirachrezeption²⁹

In der Rezeptionsgeschichte des Sirachbuchs stellt die Reformation eine klare Zäsur dar: Für Martin Luther galten infolge der *Hebraica Veritas* jene Teile des Alten Testaments nicht als kanonisch, die nur griechisch überliefert waren. Da der hebräische Sirachtext zu Luthers Lebzeiten bekanntlich noch nicht wieder entdeckt war, wies er das Sirachbuch den alttestamentlichen „Apokryphen“ zu. Auf die weitere Rezeptionsgeschichte hatte dies Einfluss (vgl. unten S. 480), da die nicht-protokanonischen Bücher im Protestantismus weniger Beachtung fanden.³⁰ Umso erstaunlicher ist es, dass das Sirachbuch in Form der Lutherübersetzung in der Frühen Neuzeit als Bestseller einzustufen ist: Luthers besondere Wertschätzung der Apokryphen als „nützlich und gut zu

²⁸ F. BÖHMISCH, „Jesus Sirach in der Kunst“, Animabit Multimedia CD-ROM Edition Nr. 2 (1998), <http://www.bibelarbeit.net/sirkunst.htm>.

²⁹ Dieser Abschnitt basiert in Teilen auf GANSLMAYER 2020, 254–260.

³⁰ H. VOLZ, „Luthers Stellung zu den Apokryphen des Alten Testaments“, in: *Luther-Jahrbuch* 26 (1959) 93–108; B. LOHSE, „Die Entscheidung der lutherischen Reformation über den Umfang des alttestamentlichen Kanons“, in: L. GRANE/B. MOELLER/O. H. PESCH (Hg.), *Evangelium in der Geschichte. Studien zu Luther und der Reformation. Zum 60. Geburtstag des Autors* (Göttingen 1988) 211–236; RÖSEL 2017, 19–25.

lesen“³¹ bewirkte, gestützt durch die mediale Erfolgsgeschichte der Lutherbibel, zunächst eine verstärkte Rezeption.³²

Durch Luther erfuhr das Sirachbuch eine Neudeutung als Bildungsschrift für den christlichen Laien, insbesondere für den christlichen Hausvater. Dies wird bereits anhand der Distanzierung von dem in der lateinischen Tradition verhafteten Titel *Ecclesiasticus* sichtbar, dessen bislang übliche Verdeutschung als „Die geistliche zucht“ Luther ablehnte, da dieser den Kreis der Leser zu sehr einschränke. Den präferierten Titel *Jesus Syrach* begründet er damit, dass die Prophetenbücher der Bibel in der Regel nach ihrem „meister“ benannt seien, und als alternativer deutscher Titel böte sich an „Ein Buch von der Hauszucht / odder von tugenden eines fromen haus herrn“.³³ Mehrfach belegt sind auch Äußerungen Luthers im zeitlichen Umfeld der Sirachübersetzung, in denen er das Buch als „ökonomisches Werk“ charakterisiert.³⁴ Dies ermöglicht einen Anschluss an den zeitgenössischen Bildungsdiskurs, wo *oeconomia* in ein umfassendes (protestantisch) christliches Bildungskonzept eingebettet erscheint, in welchem das Hauswesen als Mikrokosmos den Staat spiegelt und als Ort der Grundlagenerziehung fungiert. Dem Hausvater kam als Vorstand die Aufgabe zu, den Mitgliedern der Hausgemeinschaft die Grundlagen christlicher Lebensführung und Primärtugenden wie Gehorsam, Fleiß, Arbeitsbereitschaft und Akzeptanz der Hierarchien zu vermitteln. Luther adaptierte also das Bildungskonzept des jüdischen Weisheitslehrers Ben Sira für das soziokulturelle Umfeld des 16. Jh. Diese Neukontextualisierung der Schrift als Richtschnur und Orientierungshilfe für den christlichen Hausvater bei sämtlichen relevanten Fragen zur Lebensführung, sei es im Verhältnis zu Gott und den Obrigkeiten, sei es im privaten und öffentlichen Bereich sowie zur individualethischen und sozialen Bildung, ist bereits 1533 in der Vorrede zur Erstausgabe der Übersetzung belegt:³⁵

Es ist ein nützlich buch / fur den gemeinen man / Denn auch alle sein vleis ist / das er einen burger odder hausuater Gottfürchtig / from vnd klug mache / wie er sich gegen Gott / Gottes wort / Priestern / Eltern / weib / kindern / eigen leib / güter / knechten / nachbarn / freunden / feinden / überkeit vnd jederman / halten sol

³¹ So Luther im Inhaltsverzeichnis der Apokryphen in der Ausgabe der ersten Vollbibel *Lutherbibel* 1534, A i^r.

³² Zur Bedeutung alttestamentlicher Spruchweisheit für das Luthertum des 16. und 17. Jh. aus theologischer Perspektive vgl. KOCH 1990, 705–720; BECKER 2002, 352–360.

³³ So Luther in der Vorrede zu Sir in der Ausgabe der ersten Vollbibel: *Lutherbibel* 1534, E vj^r.

³⁴ Vgl. GANSLMAYER 2020, 255–256.

³⁵ M. LUTHER, *Jesus Syrach zu Wittenberg verdeuscht* (Wittenberg 1533), A iij^r.

Damit wurde die Rezeption der Schrift in die Richtung eines christlich fundierten, lebenspraktischen Leitfadens gelenkt, was längerfristig eine Ausdehnung der Rezeption von der religiösen Lebenswelt auf die alltägliche bedingte. Durch Luthers Autorität wurde das Sirachbuch als Katechismusnahe Erziehungsschrift für weitere Kreise erschlossen. Aus dieser Popularisierung resultierte eine verstärkte Rezeption im gesamten deutschsprachigen Raum. Dies wiederum erlaubt Rückschlüsse auf eine gesteigerte Diskursrelevanz des Sirachbuchs im Protestantismus im 16. Jh., die sich im 17. Jh. fortsetzte und bis ins 18. Jh. anhielt.

Noch vor Drucklegung der ersten Vollbibel 1534 erschien die *Editio princeps* der Lutherübersetzung als gesonderte Edition unter dem Titel *Jesus Syrach zu Wittemberg verdeudscht* in der Wittenberger Offizin von Hans Lufft rechtzeitig zur Leipziger Neujahrmesse im Januar 1533. Der Zeitpunkt war vermarktungstechnisch günstig gewählt, und es entsprach dem Usus vorangehender Teilübersetzungen der Bibel, diese zeitnah nach Abschluss der Übersetzung (im Spätherbst 1532 durch Luther und seine Mitarbeiter Philipp Melanchthon und Caspar Cruciger) zu veröffentlichen.³⁶ Bereits im Jahr 1533 folgten dem Erstdruck weitere acht bislang identifizierte Sirach-Sonderdrucke innerhalb und außerhalb Wittenbergs mit den damals üblichen regionalen sprachlichen Adaptionen durch die Drucker, wodurch die überregionale Bekanntheit des neuesten Teils der Lutherbibel befördert wurde (vgl. Tab. 1).³⁷

Bemerkenswert ist, dass – ähnlich wie beim Psalter – das *Procedere* der Sondereditionen auch nach Erscheinen der Vollbibel beibehalten wurde, was Rückschlüsse auf eine weite Rezeption auch außerhalb des engeren kirchlichen Kontextes zulässt: Allein in Wittenberg wurde das Sirachbuch zwischen 1533 und 1545 (neben seinem Erscheinen im Rahmen der Vollbibel) insgesamt mindestens elfmal neu aufgelegt. Dazu kommen weitere 21 Sondereditionen außerhalb Wittenbergs. Der Sirachtext war damit zu Luthers Lebzeiten flächendeckend im gesamten (mittel-, ober-, nieder)deutschen Sprachgebiet verbreitet. Die belegten Neuauflagen indizieren nicht nur eine weite Verbreitung, sondern auch hohe Popularität der Schrift (vgl. Tab. 2).³⁸

Auch nach Luthers Tod hielt die Zahl der Sirach-Sondereditionen unvermindert an, so dass abgesehen vom Psalter zu keinem Buch der Lutherbibel mehr Sondereditionen belegt sind. Zwischen 1546 und 1785

³⁶ Vgl. H. Volz, „Die Wittenberger Übersetzung des Apokryphenteils des Alten Testaments“, in: WA DB 12 (Weimar 1961) XXXI.

³⁷ Die Recherche der Sondereditionen im *Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts* (VD 16), <http://www.vd16.de/>, wurde im August 2022 aktualisiert. Die Reihenfolge der Druckorte orientiert sich an der „Bibliographie der Drucke der Lutherbibel 1522–1546“, in: WA DB 2 (Weimar 1909) 528–530; 534–541.

³⁸ Weitere Ausgaben im Rahmen von Sammelwerken (z.B. häufig in Verbindung mit der *Sapientia Salomonis*) sind hier nicht berücksichtigt.

Tabelle 1: Hoch- und niederdeutsche Sirach-Sondereditionen des Jahres 1533

Druckort	Offizin	VD16-Nummer	Titel nach VD16
Wittenberg	Hans Lufft	VD16 B 4071 (= ed. princeps)	Jesus Sy=llrach zu ll Wittemberg ll verdeuscht. ll Mart. Luther. ll
Wittenberg	Georg Rhau	VD16 B 4072	Jesus Sy=llrach zu ll Wittemberg ll verdeuscht. ll Mart. Luther. ll
Wittenberg	Georg Rhau	VD16 B 4073	Jesus Sy=llrach zu ll Wittemberg ver=lldeuscht. ll Marti. Luther. ll
Erfurt	Melchior Sachse d. Ä.	VD16 B 4069	Jesus Sy=llrach zu ll Wittemberg ver=lldeuscht. ll Martinus Luth. ll
Magdeburg	Hans Walther	VD16 B 4123	Jesus Sy=llrach tho ll Wittember- ge ll Vordüdeschet. ll Martinus Luther. ll Welcker ym Latin Ec- cle=llsiasticus genômet wert. ll
Magdeburg	Hans Walther	VD16 B 4124	Jesus Sy=llrach tho ll Wittember- ge ll Vordüdeschet. ll Martinus Luther. ll Vp dat nye gecorrige- ret ll vth der Biblien. ll
Nürnberg	Friedrich Peypus	VD16 ZV 16151	Jesus Sy=llrach zu ll Wittemberg ver=lldeuscht. ll Mart. Luther. ll
Straßburg	Johann Albrecht	VD16 B 4070	Jesus Sy=llrach zû ll Wittemberg ver=llteütscht. durch D. ll Mar. Luther. ll
s.l.	?	VD16 B 4122	Jesus Syrach/ to Wittemberge vordüdesche. Mart. Luther/ vp dat nye gedruckt uth der Biblien.

konnten im deutschsprachigen Raum bislang 49 Ausgaben nachgewiesen werden. Der sprachräumliche Schwerpunkt liegt mit 24 Ausgaben im niederdeutschen Gebiet, gefolgt von 15 mitteldeutschen Ausgaben und neun oberdeutschen. Der zeitliche Schwerpunkt liegt mit 32 Ausgaben deutlich im 16. Jh., 14 Ausgaben sind für das 17. Jh. belegt und drei für das 18. Jh. (vgl. Tab. 3).³⁹

Festzuhalten ist, dass die verstärkte Rezeption des Sirachbuchs in der Frühen Neuzeit eindeutig eine reformationsbezogene Zäsur reflektiert und im Kontext des protestantischen Erziehungskonzepts verortet werden kann. Diese Neukontextualisierung des Sirachbuchs als Erziehungsschrift spiegelt sich auch darin, dass das Sirachbuch in Sammelwerken gemeinsam mit dem Katechismus aufgenommen und ediert

³⁹ Die Recherche der Sondereditionen im *Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 17. Jahrhunderts* (VD17), <http://www.vd17.de/>, und im *Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 18. Jahrhunderts* (VD18), <http://www.vd18.de/>, wurde im August 2022 aktualisiert.

Tabelle 2: Sirach-Sondereditionen außerhalb Wittenbergs (1533 bis 1545)

gesamt	Sprachraum	Druckort (Anzahl)	Offizin: Jahr
5	Mitteldeutsch	Erfurt (2) Frankfurt/M. (1) Leipzig (2)	Melchior Sachse d. Ä.: 1533, 1535 Cyriacus Jacob: 1539 Valentin Schumann: 1542; Jakob Bärwald: 1545
7	Oberdeutsch	Nürnberg (1) Straßburg (2) Augsburg (3) Bern/Üechtland (1)	Friedrich Peypus: 1533 Johann Albrecht: 1533; Jakob Frölich: 1537 Silvan Otmar: 1537; Alexander Weißenhorn I.: 1539, 1540 Matthias Apiarius: 1543
9	Niederdeutsch	Magdeburg (8) s.l. (1)	Hans Walther: 1533, um 1533, 1535, 1537, 1542; Wolfgang Mertz 1538; Michael Lotter 1539; Christian Rödinger d. Ä. 1545 ?: 1532

wurde. Auch in den protestantischen Schulunterricht wurden Sprüche aus Sir integriert, wie sich beispielsweise der *Loosdorfer Schulordnung* aus dem Jahr 1572 entnehmen lässt, die bis 1627 in Kraft blieb und als typisch für ein fünfstufiges protestantisches Gymnasium gelten kann. So wird für die zweite Klasse empfohlen:⁴⁰

Die anderen zwen tage aber wirdt jhnen dieselbig stunde ein fein *Gnome* oder *Prouerbi-um latinum*, auß dem *Catone*, *Mimis publicanis*, *Adagijs Erasmi*, *Salomone*, *Syracide*, *Cicerone*, vnnd der gleichen / erstlich mit zweyen / als dann mit dreyen / vier vnd mehr wörtern / sampt dem Deutschen fürgeschryben / welche sy in ein besonder Büchlein fleißig vnd rein schreiben lassen / vnd außwendig lernen / [...] Solliche vnnd dergleichen schöne Sprüche / von Göttlicher lere / tugenden vnd vntugenden / sollen die Knaben alle wochen von anfang repetirn / vnd auff den freytag oder Sambstag außwendig sagen / dienen jhnen auch künfftiglich in vil wegen.

Strafwürdige Knaben, die „wissenlich und mütwillig sündigen“, soll der Praeceptor „ernstlich darumb anreden“ und Sprüche aus Dtn, Spr und Sir „offt vnnd vil scherpfen vnd einbilden / sampt alten vnd neuen gegenwerdigen Exempeln böser vnnd frommer Kinder / deren jene Gott auch hie zeitlich herrlich geehret / diese aber schrecklich gestrafft.“ (ebd., E vij^rf.).

Luthers deutsche Sirachübersetzung wurde auch ihrerseits übersetzt. Hier ist zunächst die lateinische Rückübersetzung zu erwähnen, die 1538 von Justus Jonas angefertigt wurde und von der im 16. Jh. mindestens 15 weitere Ausgaben nachweisbar sind. Diese ist eventuell im Kontext der geplanten Wittenberger Vulgata zu verorten, die bereits

⁴⁰ H. W. LOSENSTEIN, *Loßdorffische Schulordnung* (Augsburg 1574) C i^r. C Haußij^r.

Tabelle 3: Sirach-Sondereditionen zwischen 1546 und 1785

gesamt	Sprachraum	Druckort (Anzahl)	Offizin: Jahr
15	Mitteldeutsch	Wittenberg (5)	Peter Seitz d. Ä. (Erben): 1554; Veit Creutzer: 1557, 1558; Peter Seitz d. J.: 1566, 1572
		Erfurt (3)	Melchior Sachse d. J.: 1574; Martin Spangenberg: 1625; Tobias Frische: 1629
		Leipzig (4)	Valentin Bapst d. Ä.: 1549; Jakob Bärwald: 1553; ?: 1579; Thomas Schürer/Valentin am Ende: 1611
		Breslau (1)	Crispin Scharffenberg: 1570
		Weimar (1)	Glüsing: 1770
		Rudolstadt (1)	Bergmann: 1785
9	Oberdeutsch	Nürnberg (5)	Johann Petreius: 1548; Johann vom Berg/Ulrich Neuber 1554; Nikolaus Knorr: 1584; Georg Endter d. Ä./Ludwig Lochner: 1616; Wolff Endter: 1632
		Straßburg (2)	Johann Karolus: 1607, 1619
		Würzburg (1)	Stephan Fleischmann: 1620
		Mülheim a. Rhein (1)	Proper: 1770
24	Niederdeutsch	Lübeck (1)	Johann Balhorn d. Ä.: 1546
		Magdeburg (10)	Hans Walther: 1553, 1554; Wolfgang Kirchner/Ambrosius Kirchner d. Ä.: 1561; Wolfgang Kirchner: 1562/63, 1567, 1580, 1580; Paul Donat/Ambrosius Kirchner d. J.: 1591, 1593; Andreas Gehne/Ambrosius Kirchner d. J.: 1593
		Hamburg (4)	Johann Wickradt d. J.: 1559; Joachim Löw: 1577, 1580; Heinrich Werner: 1632
		Dortmund (1)	Albert Sartor: 1561
		Wesel (1)	Derick van der Straten: 1565
		Emden (1)	?: 1587
		Lemgo (1)	Konrad Grothe (Erben): 1592
		Wolfenbüttel (2)	Konrad Horn: 1595; Johann Bißmarck: 1651
		Danzig (1)	?: 1616
		Lüneburg (1)	Johann Stern/Heinrich Stern: 1649
		Goslar (1)	Simon Duncker: 1698
1		s.l. (1)	?: 1603

1529 in Teilen erschienen war.⁴¹ Die Intention der Wittenberger Vulgata bestand darin, den lateinischen Text nach dem Grundtext und nach Luthers deutschem Text zu revidieren und war für den wissenschaftlichen Gebrauch in reformatorischen Kreisen gedacht.⁴² Selbstverständ-

⁴¹ Vgl. H. Volz, „Die Wittenberger Übersetzung“, in: WA DB 12 (Weimar 1961) XXXIII–XLII.

lich erschließt aber auch die lateinische Sprache als europäische *Lingua franca* den Text einem größeren gebildeten Adressatenkreis.⁴³ Darauf weist Justus Jonas im Widmungsschreiben der Wittenberger Erstaussgabe explizit hin. Zugleich charakterisiert er das Sirachbuch wiederum als katechismusnahe Bildungsschrift mit hohem Aktualitätsanspruch und begründet damit unter anderem seine Übersetzung:⁴⁴

Ad eam piam externam conversationem, ad honorandos ministros uerbi, ad conseruandam piam educationem iuuentutis, & ad reuerenter tractandum cultum Dei, cum liber Iesu Syrach in primis diligenter adhortetur pios omnes, contineatque utilissimam catechesin, et tot eximias conciones, quibus Decalogus erudite explicatur, Illum ex Germanica translatione D. Mart. Lutheri transtuli in Latinum, ut et alijs nationibus usui esse possit in Ecclesia. [...] Multi loci sunt in Iesu Syrach, qui de quibusdam rebus monere possunt, hoc tempore magnopere necessarijs.

Zum Zwecke eines frommen Lebenswandels, um die Diener des Wortes zu ehren, um die fromme Erziehung der Jugend zu bewahren und um Gott ehrfurchtsvoll Reverenz zu erweisen, und vor allem da das Buch Jesus Syrach alle Frommen sorgsam ermahnt, außerdem einen sehr nützlichen Katechismus enthält und so viele ausgezeichnete Sprüche, in denen der Dekalog gelehrt erklärt wird, habe ich es aus der deutschen Übersetzung Dr. Martin Luthers ins Lateinische übersetzt, damit es auch anderen Nationen zu kirchlichem Gebrauch nützlich sein kann. [...] Es gibt viele Stellen in Jesus Syrach, die in bestimmten Angelegenheiten ratsam sein können, in dieser Zeit sehr notwendigen. (Übersetzung Verf.)

Ein oftmals vergessener Aspekt der Reformationsgeschichte ist die Ausstrahlung der Schriften Luthers auf die Sprachen Mittel- und Osteuropas.⁴⁵ Für einige dieser Sprachen bedeutet die Wittenberger Reformation den Beginn der schriftlichen Überlieferung: Die lutherischen Drucke in der jeweiligen Landessprache sind mitunter die ältesten belegten Schriftzeugnisse und als Übersetzungen entsprechend mehr oder weniger stark von Luthers Deutsch geprägt. So ist es nicht überraschend, dass auch das Sirachbuch in Luthers Übersetzung in andere europäische Sprachen übersetzt wurde. Eine nähere Untersuchung hierzu steht aus, jedoch sei die slowenische Sirachübersetzung von Jurij Dalmatin (1547–1589) erwähnt, die 1575 in Laibach (Ljubljana) erschienen ist.⁴⁶ Dalmatin hatte zwischen 1566 und 1572 evangelische Theologie in Tü-

⁴² Vgl. E. NESTLE, „Einleitung“, in: WA DB 5 (Weimar 1914) XI. sowie entsprechende Hinweise im Widmungsbrief von Justus Jonas, *Liber Iesu Syrach* (Wittenberg 1538), *2r–*2v.

⁴³ Eine Verortung im Kontext der Internationalisierungsbestrebungen des Wittenberger Buchdrucks betonte zuletzt S. RHEIN, „Lateinischer Bibeldruck im Wittenberg des 16. Jahrhunderts. Eine Annäherung“, in: S. OEHMIG/S. RHEIN (Hg.), *Wittenberger Bibeldruck der Reformationszeit*. Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 24 (Leipzig 2022), 206.

⁴⁴ J. JONAS, *Liber Iesu Syrach, ex Germanica translatione D. Mart. Lutheri, Latine redditus, per Iustum Ionam* (Wittenberg 1538) *6v–*7r.

⁴⁵ Vgl. C. GANSLMAYER/H. GLÜCK/H.-J. SOLMS (Hg.), *Luthers Deutsch in Mittel- und Osteuropa*. Fremdsprachen in Geschichte und Gegenwart 21 (Wiesbaden 2021).

⁴⁶ [J. DALMATIN], *Jesvs Sirah. Ali negove boquice (Latinski Ecclesiasticvs)* [...] *Iesus Syrach*

bingen studiert und versah dann das Amt eines Predigers in Laibach. Als Schützling Primož Trubars, der mit seinen theologischen Schriften als Schöpfer der slowenischen Schriftsprache gilt, übersetzte Dalmatin innerhalb von zehn Jahren die gesamte Bibel, darunter auch das Sirachbuch, das zwar als erste Teilübersetzung 1575 im Druck erschien, aber erst nach dem Pentateuch (1572) übersetzt wurde.⁴⁷ In der deutschen Vorrede des Druckers Hans Mannel wird der Landverweser in Krain, Hanns Khiesel von Kaltenbrunn, der wohl schon früher eine „windische“ Übersetzung zum persönlichen Gebrauch veranlasst hatte, als christlicher Hausvater stilisiert.

4. Sirachrezeption als produktive Textrezeption⁴⁸

Es lässt sich beobachten, dass durch die verstärkte Rezeption infolge der Neukontextualisierung des Sirachbuchs durch Luther (vgl. 3.) zahlreiche intertextuelle Effekte ausgelöst wurden und ausgehend von Luthers Sirachübersetzung die Produktion weiterer Textformen angeregt wurde. Diese produktive Textrezeption ist ebenfalls noch nicht systematisch erforscht. Lediglich für die Freie Reichsstadt Nürnberg, die zur Zeit der Reformation zu den führenden deutschen Städten gehörte und die zudem bereits 1525 als erste Stadt die Reformation einführte, wurde gezeigt, welchen textuellen Transformationsprozessen das Sirachbuch ausgesetzt war und inwieweit sich die politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Umbrüche der Reformationszeit im Rezeptionsprozess widerspiegeln. In Anlehnung an die Methodik einer historischen Diskursanalyse wurde ein Nürnberger Sirach-Textkorpus zusammengestellt und die Konstellationen der Rezeption anhand der beteiligten Akteure und Texte ermittelt und ausgewertet, um die Relevanz des Sirachbuchs in der protestantisch geprägten Stadtkultur zu rekonstruieren sowie Muster seiner Produktion und Rezeption zu erarbeiten. Die Analyse der einzelnen Texte bezog den situativen, medialen, institutionellen und historischen Kontext der Textentstehung ein und fokussierte die Intention der Autoren bzw. Bearbeiter des Sirachtextes. Leitend war

Windisch / sampt kurtzen Argumenten ober alle Capitel / vn[d] einem nutzlichen register / so am end des büchleins zu finden ist (Ljubljana 1575).

⁴⁷ Vgl. M. MERŠE, „Slovenische Bibelübersetzungen des 16. Jahrhunderts – Sprachentwicklungen in den Übersetzungen von Dalmatin“, in: H. ROTHE (Hg.), „BIBLIA SLAVICA“. Referate bei der öffentlichen Präsentation in der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste am 28. November 2008. Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste 123 (Paderborn/München/Wien/Zürich 2010) 58.

⁴⁸ Dieser Abschnitt basiert in wesentlichen Teilen auf GANSLMAYER 2020, 267–287; 294–299.

in Anlehnung an die kommunikationswissenschaftliche Lasswell-Formel die Frage: Wer bearbeitete den Sirachtext für wen in welcher Form zu welchem Zweck? Die Ergebnisse dieser Studie werden im Folgenden exemplarisch vorgestellt. Selbstverständlich wäre Ähnliches für die Sirachrezeption im gesamten deutschen Sprachraum zu leisten, um diese regionenspezifisch und sozial ausdifferenziert darstellen und auch intertextuelle Bezüge aufdecken zu können. Weiterhin müssten Reflexe der Konfessionalisierung berücksichtigt werden, um so ein vollständiges Bild der Sirachrezeption seit dem 16. Jh. zu erhalten.

Das Nürnberger Sirach-Textkorpus umfasst verschiedene Textgruppen: Erstens Nürnberger Sirach-Ausgaben der Lutherübersetzung, zweitens in Nürnberg gedruckte Bearbeitungen und Transformationen des Sirachtextes, differenziert nach Rezipientengruppen (Erwachsene vs. Kinder/Jugendliche), die in diesem Abschnitt fokussiert werden, sowie drittens in Auswahl Sirachzitate in Texten und auf Objekten (vgl. 5.). Über einen Zeitraum von fast genau hundert Jahren (1533–1632) wurden die Sondereditionen der Lutherübersetzung des Sirach in Nürnberg aufgelegt (vgl. 3.). In diesem zeitlichen Rahmen wird das Sirachbuch am stärksten rezipiert, was sich auch in vielfältigen Textbearbeitungen niederschlägt. Alle Verfasser können im Kontext reformatorischen Schrifttums verortet werden, mit wenigen Ausnahmen handelt es sich um lutherische Theologen oder Prediger. Ausgehend von der kommunikativen Textfunktion handelt es sich entweder um erbauende Texte, die die Leser im Glauben stärken sollen, oder um belehrende Texte, die das Ziel haben, den Rezipienten religiöse Verhaltensnormen zu vermitteln. Bei poetischen Bearbeitungen und Liedfassungen ist zusätzlich eine ästhetisch-unterhaltende Textfunktion einzubeziehen.

Eine erste Bearbeitungsstufe des Sirachbuchs ist mit der in Nürnberg zwischen 1555 und 1620 viermal aufgelegten Ausgabe des bayerischen Juristen und Pädagogen Georg Lauterbeck (ca. 1505–1570) greifbar, deren Erstdruck laut Kolophon 1554 in Wittenberg erschienen ist.⁴⁹ Die Besonderheit dieser Bearbeitung besteht darin, dass der Sirachtext der Lutherübersetzung in „locos communes“ gebracht, also thematisch neu systematisiert wird.⁵⁰ Dabei wird der Text als Regelwerk für korrekte

⁴⁹ G. LAUTERBECK, *Jesus Syrach. Buch / Von der Hausszucht. Allen Haußvatern / Kindern / und Haußgesinde / notwendig vnd nützlich zu lesen / in Locos Communes, das ist / in richtige ordnung vnd Heubtartikel Christlicher Lere vnd Zucht verfasst / Durch Georgium Lauterbeck* (Wittenberg 1554).

⁵⁰ Eine entsprechende Systematisierung durch einen anonymen Bearbeiter ist in Nürnberg auch für die lateinische Rückübersetzung von Justus Jonas belegt: *Liber Iesv Syrach / Molto Quam Volgo Planiore Et Dexteriore versione latine redditus, & in Locos communes redactus. Cum indice locorum* (Nürnberg 1563). Punktuelle Textvergleiche haben bisher gezeigt, dass Kapitelgliederung, Stellenzuordnung und Textumfang nicht mit Lauterbecks Bearbeitung übereinstimmen, von dieser aber vermutlich angeregt sind.

Verhaltensformen gegenüber Gott und dem Nächsten neu perspektiviert. Die Einteilung der insgesamt 58 Kapitel greift in hierarchischer Anordnung (Gott – Menschen) Bezüge zu verschiedenen sozialen Konstellationen auf, wie der Vorrede entnommen werden kann:⁵¹

Vnd habe diese Ordnung auff die beyde Tafeln gestellet / Nemlich / Wie man sich erstlich gegen Gott vnd seinem heiligen Wort / etc. Folgendt gegen dem Nehesten / Als Oberkeyt / Vatter / Mutter / Weyb / Kind / Gesinde / Freund / Feind / vnd jederman halten sol

Diese Neuordnung begründet Lauterbeck mit der wenig systematischen inhaltlichen Konzeption des Sirachbuchs und dessen eklektischem Charakter, was bereits Martin Luther in seiner Vorrede kritisch angemerkt hatte. Die pädagogisch wertvollen Inhalte des Buchs, „darauß sich viel Leute bessern / vnd jre Haußzucht darnach anstellen können“⁵² werden nun mit der Bearbeitung systematisch erschlossen. Der vereinfachte rezeptive Zugang wird durch ein beigegefügtes Register und gelegentliche, in den Text integrierte Verweise unterstützt. In die einzelnen Kapitel sind jeweils passende Verse aus Sir im Wortlaut der Lutherübersetzung subsumiert, die Kapitelnummer ist am Rand angegeben:

LAUTERBECK 1555, E i ^{rf} . Von Sünde. Das VIII. Capitel.	<i>Lutherbibel</i> 1545
(7) Thue nicht böses / so widerferet dir nicht böses / Halt dich vom vnrechten / so trifft dich nicht vnglück. See nicht auff den Acker der vngerechtigkeit / so wirstu sie nicht erndten sibenfeltig.	(VII.1) THu nicht böses / So widerferet dir nicht böses / (2) Halt dich vom vnrechten / So trifft dich nicht vnglück. (3) See nicht auff den Acker der vngerechtigkeit / So wirstu sie nicht erndten siebenfeltig.
(23) Das andermal sündigen / ist zu viel / Das dritte mal / bringt die straff mit sich.	(XXIII.21 [=23,16]) DAs ander mal sündigen / das ist zu viel / Das dritte mal bringet die straffe mit sich.
(27) Wie der Löw auff den Raub lauret / Also ergreiff zu letzt die sünde den vbeltheter.	(XXVII.11 [=27,10]) WJe der Lew auff den Raub lauret / Also ergreiffet zu letzt die Sünde den Vbeltheter.

Wie stark die Textverluste infolge dieser Umgestaltung des Sirachtextes zur Ratgeberliteratur sind (beispielsweise sind weder das Lob der Väter noch Sirachs Gebet integriert) und welche Prinzipien bei der Auswahl der Textstellen für Lauterbeck leitend waren, ist noch nicht im Detail untersucht.

Nach Auflagenzahl am weitesten verbreitet war die umfangreiche, mehr als 600 Seiten umfassende Predigtsammlung *Spiegel der Hauszucht* des Caspar Huberinus (1500–1553), die erstmals 1552 in Nürnberg er-

⁵¹ LAUTERBECK 1555, A iij^v.

⁵² LAUTERBECK 1555, A iij^r.

schienen ist und weitere 15 Nürnberger Auflagen bis 1588 erfahren hat.⁵³ Der Theologe und Erbauungsschriftsteller legte eine vollständige Textedition des Sir nach der Lutherübersetzung inklusive Auslegung vor, die im Rahmen sonntäglicher Mittagspredigten über Sir entstanden sind.⁵⁴ Dadurch wurde der Sirachtext als „Spiegel der haußucht“ endgültig Teil der Hausväterliteratur: „Für die armen Haußvätter vnnd jhr Gesinde / Wie sie ein Gottselig leben gegen menigklich sollen erzeygen / Darinnen der Welt lauff begriffen / vnd wie sich ein jeglicher Christ / in seinem beruff / vnd in der Policy ehrlich vnnd löblich solle halten“.⁵⁵ Die Vielzahl der Nürnberger Ausgaben lässt auf eine hohe Popularität und Verbreitung der Schrift rückschließen. Auch ist bekannt, dass das Werk wie die Bibel als Familienchronik verwendet wurde.⁵⁶ Mit dem *Spiegel der Hauszucht* wollte Caspar Huberinus die häusliche Sirachlektüre der christlichen Laien befördern und durch die Auslegungen das Niveau der theologischen Grundlagenerziehung in den Familien steigern.

Makrostrukturell ist der *Spiegel der Hauszucht* so konzipiert, dass in größerem Letterndruck vers- oder abschnittsweise der vollständige Sirachtext in der Lutherübersetzung geboten wird, jeweils gefolgt von einer mehr oder weniger umfangreichen Auslegung in kleinerem Letterndruck. Die Gliederung folgt kapitelweise der Lutherübersetzung.

Die theologische Fundierung und Funktionalisierung nicht nur als Erbauungsschrift, sondern auch als protestantische Bildungsschrift erfolgt in der Vorrede: Huberinus unterscheidet dort zwischen vier Typen von Theologen im privaten und öffentlichen Bereich („Hauß Theologen“, „Schul Theologen“, „Policy Theologen“, „Kirchen Theologen“), deren Aufgabe jeweils darin besteht, gemeinsam erzieherisch zu wirken und dadurch das Reich Gottes zu mehren:⁵⁷

Vnnd dise Christliche rechtschaffene vierley Theologen / muß einer dem andern die Hand bieten / vnd die jugent helfen pflanzen / vnd zum Gnadenreych Christi helfen weyden [...] Also wil gleichwol einem jegklichen diser vier Theologen gebüren / die weil er ein Christ ist / nach seinem beruff vnd ampt / das Reich Christi helffen erweytern / vnd die Kirchen Gottes helfen erbawen /

Predigt und Predigtliteratur erfüllen vor diesem Hintergrund eine Schlüssel- und Multiplikatorfunktion bei der gesellschaftlichen religiösen Unterweisung. Mit dem *Spiegel der Hauszucht* wendet sich Huberinus vor allem an die Hausväter, die

⁵³ HUBERINUS 1552.

⁵⁴ HUBERINUS 1552, A iij^r.

⁵⁵ HUBERINUS 1552, Titelblatt.

⁵⁶ G. FRANZ, „Art. Huberinus, Caspar“, in: Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Hg.), *Neue Deutsche Biographie* 9 (Berlin 1972) 701.

⁵⁷ HUBERINUS 1552, A ij^f.

Hauß Theologen / welche den ersten grund bey jrem gesinde legen sollen / mit dem Catechismo außwendig zu lernen / vnd ein Christliche Haußzucht bey den jren anrichten / inn steten brauch bringen / vnd helffen erhalten.⁵⁸

In diesem Kontext erweisen sich gerade Sirachlektüre und -auslegung als nützlich, wie Huberinus in fünf Punkten argumentativ ausführt:⁵⁹ (1) In der nach Sirach zu ergründenden himmlischen Weisheit spiegelt sich Christus selbst (christologische Argumentation). (2) Die Weisheitslehre des Sirach leitet zur Mäßigung der Affekte und zur Buße an (individualethische Argumentation). (3) Die Weisheitslehre des Sirach vermittelt Verhaltensregeln für den gesellschaftlichen Umgang (sozialethische Argumentation). (4) Durch den Lobpreis der Schöpfung erzieht Sirach zu Gottes Lob und Dank. (5) Sirach bietet lebenspraktische Regeln für ein gesundes, langes Leben und lehrt die *ars moriendi*.

Die besondere Eignung des Sirachbuchs besteht nach Huberinus demnach in der Ratgeberfunktion des Textes für alle Christen:⁶⁰

Das dises Buch auch wol möchte ein Rathbuch genant werden / Denn darinnen findet ein jeglicher Christ einen trewen Rath vber den andern / wie er sich inn allen sachen vnd hendlen solle halten vnnd beweysen / das er mit gutem gewissen könne bestehen / vor Gott vnnd allen menschen.

Abgesehen von Huberinus' monumentalem Werk sind in der Predigtliteratur des 17. Jh. weitere Reflexe der Sirachrezeption in Nürnberg greifbar.⁶¹ Häufig wurden Verse aus Sir als Textus für Predigten gewählt (vgl. auch 5.), wodurch neue Texte mit sirachnahem Inhalt angeregt wurden. Diese Form der indirekten Sirachrezeption ist in ihrer Wirkung sicherlich nicht zu unterschätzen, in der Regel aber nur schwer zu fassen. Ein interessantes Beispiel hierfür liegt vor mit der Leichenpredigt *Sterbens Nohtwendigkeit Und Unterscheid/ Aus Sirachs/ C. XIV. 18.*, die der Prediger Conrad Feuerlein (1629–1704) am 1. Mai 1676 für den Altdorfer Theologieprofessor Johann Fabricius in der Nürnberger Rochuskapelle hielt und die im selben Jahr im Druck erschienen ist.⁶² Die Leichenpredigt, gegliedert in „Eingang“ (S. 7–8) und „Abhandlung“ (S. 9–20), führt ausgehend von Sir 14,17(18) „Es ist der alte Bund; Du must sterben!“ die menschliche Notwendigkeit zu sterben vor Augen und mündet in eine „Warnung vor Sicherheit/ vnd Abhaltung von eitler Weltlieb und schnöder Uppigkeit“.⁶³ Feuerlein, der

⁵⁸ HUBERINUS 1552, A ij^r.

⁵⁹ Vgl. HUBERINUS 1552, A iij^r–A iiij^r.

⁶⁰ HUBERINUS 1552, A iiij^r.

⁶¹ Nicht unüblich war es, Bibel- und Predigttext gemeinsam zu drucken, wie z.B. bei Daniel Wülfers drei Predigten *Heilsame Cur=Gedanken* (1658) zu Sir 40,1.2.5. Vgl. GANSLMAYER 2020, 273.

⁶² FEUERLEIN 1676.

⁶³ FEUERLEIN 1676, 12.

auch Kirchenlieder komponierte und dichtete, hat passend zu seiner Predigt ausgehend von Sir 37,25(28) („Ein jeglicher hat eine bestimmte Zeit zu leben“) außerdem den ersten der beiden Begräbnisgesänge gedichtet, zu singen auf die Melodie des bekannten Liedes „Freu dich sehr, o meine Seele“. In der 3. Strophe wird der Textus der Leichenpredigt (Sir 14,17[18]) wieder aufgegriffen und durch größere Drucktype (im Folgenden kursiv) hervorgehoben:⁶⁴

- (1) Freilich hat der Mensch auf Erden/
 Eine zubestimmte Zeit/
 Wieviel Jahr ihm sollen werden/
 Hier in dieser Sterblichkeit.
 Gott/ der alles mit Bedacht/
 Wieget/ misset/ ordnet/ macht/
 Pfllegt/ wie weit sichs sol erstrecken/
 Jeglichem sein Ziel zu stecken. [...]
- (3) Da ist keiner ausgenommen/
 keiner/ wer auch der mag seyn/
 Reich und Armen/ Böß und Frommen/
 Allen Menschen in gemein/
 Steht bevor *der alte Bund*/
 Den beschlossen Gottes Mund;
Mensch! du must/ wer kans dann meiden?
Sterben/ und den Tod erleiden. [...]

Hier wurde also ein Predigttext über Sir zum Ausgangspunkt einer freien Nachdichtung. Bibeltext und zentrale Gedanken der Leichenpredigt wurden in Summa volkssprachlich einprägsam gefasst. Durch das Singen des Liedes während des Begräbnisses wird die Lehre der Predigt in einem kollektiven performativen Akt synästhetisch erlebbar.

Eine nürnbergspezifische Besonderheit liegt mit den poetischen Sirachbearbeitungen durch die künstlerische Ausnahmepersönlichkeit Hans Sachs (1494–1576) vor. Die Rolle des Nürnberger Schuhmachermeisters und berühmten Poeten als dichterischer Wegbegleiter der Reformation in Nürnberg ist bekannt.⁶⁵ Durch seine große Popularität verbreitete Hans Sachs die Gedanken der Reformation losgelöst vom unmittelbaren kirchlichen Kontext in der Gesellschaft und leistete einen relevanten Beitrag zur Diskussion der politischen und religiösen Fragen seiner Zeit.

Bereits zwischen 1540 und 1544, im Rahmen seiner sog. fünften Schaffensperiode, sind insgesamt zehn Meisterlieder entstanden, in denen

⁶⁴ FEUERLEIN 1676, 36–39.

⁶⁵ Vgl. N. HOLZBERG, „Art. Sachs, Hans“, in: W. KÜHLMANN/J.-D. MÜLLER/M. SCHILLING/J. A. STEIGER/F. VOLLHARDT (Hg.), *Frühe Neuzeit in Deutschland 1520–1620. Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon* 5. (Berlin/Boston 2016) 408; G. H. SEUFERT, „Nachwort“ in: G. H. SEUFERT (Hg.): *Die Wittenbergisch Nachtigall. Reformationsdichtung von Hans Sachs*. RUB 9737 (Stuttgart 1974) 167–189.

Sachs einzelne Sirachkapitel „ohne nennenswerte Abweichungen von der biblischen Vorlage“⁶⁶ in Verse umsetzt. Die bislang unveröffentlichten Lieder sind nur über das handschriftliche Meistergesangbuch des Barthel Weber (1549) greifbar:⁶⁷ *Vernonung zur pues* (Sir 5), *Die waren freunt* (Sir 6,2–17), *Das weiber meiden* (Sir 9,1–9[13]), *Die gesellschaft* (Sir 13,1–23[29]), *Das neunzehent Jesus Sirach* (Sir 18,30–33; 19,1–26[23]), *Eprecher vnd eprecherin* (Sir 23,18–27[25–37]), *Die 10 wolgefeligen stueck* (Sir 25,7–11[9–16]), *Das pös weib* (Sir 25,16–24[21–34]), *27 Jesw Sirach* (Sir 27,22[25]; 28,1–4), *Das poes maüöl* (Sir 28,13–26[15–30]). Mit den ausgewählten Sirachkapiteln werden alltagsnahe Themen aufgegriffen, und inhaltlich werden allgemeingültige Tugendkonzepte vermittelt, die ein „reibungslöse[s] Zusammenleben einer städtisch-bürgerlichen Gemeinschaft garantier[en]“.⁶⁸

In seinen letzten Schaffensphasen zwischen Februar 1562 und September 1565 arbeitete Hans Sachs dann den vollständigen Sirachtext zu religiösen Spruchgedichten in Knittelversen um, die im Rahmen des letzten Bandes der von ihm selbst initiierten fünfbändigen Auswahl- ausgabe seiner Werke 1579 postum in Nürnberg im Druck erschienen, unter anderem gemeinsam mit entsprechenden Bearbeitungen von Psalmen und der Sapientia Salomonis.⁶⁹ Seine Motivation lässt sich einem „Zusatz“ zur gereimten Vorrede des Sirach entnehmen und zielt ab auf die Vermittlung ethisch-moralischer Normen und Werteerhalt. Dabei werden als Zielpublikum Alt und Jung integriert:⁷⁰

Gleich die vrsach hat mich auch zwingen /
 Daß ich diß buch alten vn[d] jungen /
 Sprüchweis in Reimen hab gesetzt /
 Daß abgeschnitten würden zu letzt
 All schand / Laster vnd vbelthat /
 Vnd daß nach dises Buches rhat
 Löblich zucht vnd tugend auffwachs /
 Dz wünschet der Dichter Hans Sachs.

Makrostrukturell ist die zweiseitig gedruckte Bearbeitung nach den Kapiteln des Bibeltextes gegliedert. Der Kapitelzählung folgt jeweils eine Überschrift sowie der bearbeitete Bibeltext; jeder Abschnitt endet mit einem „Beschluss“, quasi einer Auslegung des jeweiligen Kapitels durch Hans Sachs. Bei der Umarbeitung des Textes orientierte sich Hans Sachs sehr eng am zugrunde liegenden Bibeltext der Lutherüber-

⁶⁶ DEHNERT 2017, 216. Nur das Meisterlied *Die 10 wolgefeligen stueck* erweitert die Sirach-Vorlage.

⁶⁷ DEHNERT 2017, 159–169.215 (Anm. 120).216 (Anm. 122–127).

⁶⁸ DEHNERT 2017, 216.

⁶⁹ SACHS 1579.

⁷⁰ SACHS 1579, 118^v.

setzung (von Sachs übernommenes Wortmaterial der Lutherbibel in Sir 22,1–5 hervorgehoben durch Verf.):

SACHS 1579, 138 ^v Das 22. Capitel / Jesus Syrach. Von Narren / vnd Freundschaftt.	Lutherbibel 1545 XXII.
Am zwey vnd zweintzigsten sprach Jn seinem Buch Jesus Syrach: <i>Ein fauler Mensch ist gleich eim Stein /</i> <i>Der ligt in einem kot vnrein /</i> <i>Wer jn auffhebt / muß an dem end</i> <i>Von dem kot zwischen seine Hend /</i> <i>Ein vngezogner Son vil mehr</i> <i>Jst seinem Vatter ein vnehr /</i> <i>Ein vernünfftige Tochter schon</i> <i>Dieselb erkriegt bald ein Mann /</i> <i>Ein Tochter / die vngrhaten ist /</i> <i>Bleibt ledig sitzen lange frist /</i> <i>Darumb ir Vatter wird bekümmert /</i> <i>Welche ist wild im sinn zertrümmert /</i> <i>Die ist vnehr Vatter vnd Mann /</i> <i>Die sie auch beide hassen than.</i>	(1) EJn fauler Mensch / ist gleich wie ein Stein / der im kot ligt / (2) Wer jn auff hebt / der mus die Hende wider wisschen. (3) EJn vngezogen Son / ist seinem Vater eine vnehre. (4) Ein vernünfftige Tochter / kriegt wol einen Man / Aber ein vngeratene Tochter / lesst man sitzen /vnd sie bekümmert jren Vater. (5) Vnd welche wilde ist / die ist beide dem Vater vnd Man eine vnehre / Vnd wird von beiden gehasset.

Den hohen Stellenwert von Sir im Rahmen der Kinder- und Jugend-erziehung belegen in Nürnberg zwei Beispiele. Bereits in Abschnitt 3 wurde gezeigt, dass biblische Schullektüre unter anderem die Funktion hatte, Sentenzen und Sprichwörter zu memorieren, um eine entsprechende christliche Lebenshaltung einzuüben. Im 16. Jh. entstanden auf Basis der Lutherübersetzung deutsche Sirachkatechismen in kindgerechter Aufbereitung: Äußerst erfolgreich auch in Nürnberg war ein vielfach aufgelegtes Rätselbuch des sonst unbekannten protestantischen Predigers Johann Behem, dessen Editio princeps bereits 1535 in Wittenberg erschienen ist.⁷¹ Als zweite Ausgabe erschien im selben Jahr auch der Nürnberger Erstdruck,⁷² dem bis 1550 weitere acht in Nürnberg gedruckte Auflagen folgten. Behem widmete sein christliches Rätselbuch, zu dem er durch ein weltliches Straßburger Pendant angeregt worden war,⁷³ den Kindern seines Schwagers Hans Steger aus Freiberg. Der Vorrede kann man entnehmen, dass das Buch nicht für den Gebrauch im Schulunterricht, sondern für die häusliche Lektüre unter Anleitung der Eltern gedacht war:⁷⁴

⁷¹ BEHEM 1535. Vgl. grundlegend BISMARCK 2007.

⁷² BEHEM 1535.

⁷³ Vgl. BISMARCK 2007, 211.

⁷⁴ BEHEM 1535, A ij^v.

Jch weiß mein güter freunt wirts nit vnterlassen / Er wirts seinen kindern sagen vnd anzeygen. Wiewol jrs one das thût vnd gethan habt / ewre kindlin Got zû ehren dem nechsten zû gût / auffzerzogen.

Das Ratbüchlein im handlichen Oktavformat ist so konzipiert, dass themenspezifisch bestimmte Bibelstellen ausgewählt und katechismusähnlich in Frage- und Antwortteil („auff Frag oder Ratstück“) umgearbeitet sind, woraus sich der Titel „Ratbüchlin“ ableitet, wie Behem in der Vorrede selbst erläutert.⁷⁵ Am Rand findet sich zusätzlich ein Kurzverweis auf die entsprechende Bibelstelle. Die Stellenverweise erklärt Behem am Anfang des Registers kindgerecht, denn anscheinend sollte durch den Gebrauch des Rätselbüchleins auch das Nachschlagen der Bibelverse eingeübt werden.⁷⁶ Auch wenn Behem die zugrundeliegenden Bibelverse mitunter etwas kürzt oder variiert, so greift er doch in der Regel den Wortlaut der Lutherübersetzung auf:

<i>Lutherbibel 1534</i>		BEHEM 1535	
<i>Bibeltext</i>	→	<i>Frage</i>	<i>Antwort</i>
Den hoffertigen ist beide Gott vnd die Welt feind / Denn sie handlen fur allen beiden vnrecht. (Sir 10,7)		Welchen menschen ist beyde Got vnd die menschen feindt?	Den hoffertigen. (B iiij ^r)
Der rauch vnd dampff gehet vorher / wenn ein fewr brennen wil / Also kompts vom schmechen / zum blut vergiessen. (Sir 22,24[30])		Was kumpt auß schmach oder verachtung?	Blût vergiessen / dann schmach geet zûuor / wie rauch vor dem feür. (B iiij ^v)
Gleich wie der regen wol kompt / wenn es dürre ist / Also kompt die barmhertzigkeit auch jnn der not zu rechter zeit. (Sir 35,26)		Was ist dem regen gleich / der da wol kumpt wen[n] es dürre ist?	Die barmhertzigkeit in der zeyt der not. (A v ^r)
Gold vnd Silber erhalten einen man / Aber viel mehr ein guter rat. (Sir 40[41],25)		Was kan eynen man erhalten?	Gold vnd silber / Aber ein güter rath vil mer. (A viij ^v)

Insgesamt beinhaltet das Rätselbuch 315 Fragen, die nach 66 inhaltlichen Rubriken gegliedert sind.⁷⁷ Den Fragen sind insgesamt 260 Bibelverweise aus Spr, Pred, Sir und SapSal zugeordnet. Aus Sir begegnen rund 90 Verweise in 46 Rubriken. Die thematische Ordnung orientiert sich in ihrer Grundanlage an der Hierarchie der Weltordnung, wie ausschnittweise die Abfolge derjenigen Rubriken zeigt, die sich auf belebte Größen beziehen: *Von Got I. – Von glaubigen VII. – Heyligen X. – Men-*

⁷⁵ BEHEM 1535, A ij^r.

⁷⁶ BISMARCK 2007, 214.

⁷⁷ BISMARCK 2007, 215.

schen XI. – Torheytt. Narr XVI. – Oberkeytt XVIII. – Von Eltern XX. – Kinder XXI. – Von weybern XXII. – Von Armen XXXI. – Von Reichen XXXII. – Knecht LIIII. Teils sind abstrakte Rubriken themenbezogen zugeordnet, vgl. z.B. Von Got I. – Von Gottes weyßheit II. – Von Gottes wort III. – Von Gottes namen IIII. Manche Serialisierungen evozieren durch gegenseitiges Framing bestimmte, vom Autor intendierte Sinnzusammenhänge, vgl. z.B. Gottes wort hören V. – Glaub VI. – Von glaubigen VII. – Hoffnung VIII. – Liebe vnd barmhertzigkeit VIII. – Heyligen X. oder Oberkeytt XVIII. – Rath XIX. oder Torheytt. Narr XVI. – Gottloß XVII. oder Von weybern XXII. – Hürerey / Ehebruch XXIII. Häufig sind für die Anordnung auch antithetische Überlegungen leitend, vgl. z.B. Güt gewissen XIII. – Böß gewissen XIII; Von Armen XXXI. – Von Reichen XXXII; Gesundheit XXXVI. – Krankheit XXXVII. Gegen Ende erscheint die Anordnung zunehmend willkürlich. Die drei umfangreichsten Rubriken sind *Reden* LVII. (12 Bibelverweise), *Oberkeytt* XVIII. und *Von weybern* XXII. (je 11 Bibelverweise).

Ein zweites Beispiel, wie der Sirachtext im Rahmen der Kinder- und Jugenderziehung funktionalisiert wurde, liegt in Nürnberg erst aus dem 18. Jh. vor: Jakob Friedrich Feddersen (1736–1788), protestantischer Pfarrer, seinerzeit Domprediger in Braunschweig und erfolgreicher Jugendbuchautor der Aufklärungszeit, verfasste ein „kleine Lesebuch“, das in Nürnberg wohl 1784 im Erstdruck erschienen ist.⁷⁸ Der Druckort weicht von früheren Veröffentlichungen Feddersens ab, was eventuell mit den integrierten Kupfertafeln zu tun hat, auf die der Nürnberger Traditionsverlag Weigel und Schneider spezialisiert war.⁷⁹ Die *Sittensprüche des Buchs Jesus Sirach für Kinder und junge Leute aus allen Ständen mit Bildern welche die vornehmsten Wörter ausdrücken* spiegeln ein für die moralisch-belehrende Jugendliteratur der Aufklärung in der zweiten Hälfte des 18. Jh. typisches Erziehungskonzept.⁸⁰ Feddersen ist einem alle Stände umfassenden Erziehungsideal verpflichtet, in dem christlich-religiöse mit bürgerlichen Moralvorstellungen überblendet sind:⁸¹

Von dem großen Nutzen, welchen dieses kleine Lesebuch stiften kann, habe ich hier weitzernichts zu sagen, als daß es aus dem biblischen Buch, das auf dem Titel genannt ist, ge-

⁷⁸ FEDDERSEN 1784. Vgl. zu Feddersen als Jugendschriftsteller der Aufklärung C. REENTS / C. MELCHIOR, *Die Geschichte der Kinder- und Schulbibel. Evangelisch – katholisch – jüdisch. Arbeiten zur Religionspädagogik* 48 (Göttingen 2011) 195–197. Das Erscheinungsjahr der undatiert erschienenen Sittensprüche kann aus Buchanzeigen und Rezensionen rekonstruiert werden, vgl. GANSLMAYER 2020, 284.

⁷⁹ Auch passen die *Sittensprüche* zum sonstigen Verlagsprogramm, vgl. GANSLMAYER 2020, 284 (Anm. 111).

⁸⁰ Vgl. R. WILD, „Art. Aufklärung“, in: R. WILD (Hg.): *Geschichte der deutschen Kinder- und Jugendliteratur* (Stuttgart/Weimar 2008) 43–71; 83–87.

⁸¹ FEDDERSEN 1784, A 2^{er}.

sammelt, und für die Jahre, Kenntnisse und Umstände junger Leute belehrend eingerichtet worden ist.

Es sind die weisesten Sittensprüche für Menschen aus allen Ständen und Lebensaltern. [...]

Ueberhaupt giebt dieses Lesebuch Anlaß, das ganze Buch, und die heilige Schrift selbst zu lesen, um dadurch heilsame Religionskenntniß, Frömmigkeit und Tugend unter Kindern und jungen Leuten zu befördern

Die Ausgabe beinhaltet eine Sammlung biblischer Sprüche aus Sirach für Kinder und ist aufwendig gestaltet: Einem ersten Teil (S. 5–30) mit thematisch orientierten Prosatexten, die essayartig sirachnahe Themen wie z.B. „Vorsichtigkeit im Reden“, „Religion und Weisheit“, „Gottseeligkeit, – und der Lohn derselben“ – „Vertrauen zu Gott“ – „Vom Gebet“ behandeln, folgen 48 Sprüche aus Sirach (16 S.), die eine Auflösung zu Sirach-Bilderrätseln darstellen, die wiederum auf 28 Kupfertafeln im Anhang beigegeben sind.

Die inhaltliche Konzeption soll an einem Beispiel aus Kupfertafel 15 verdeutlicht werden: Am Anfang steht jeweils der Verweis auf eine nachfolgende Sirachstelle (in der Lutherübersetzung), bei der zu erratende Schlüsselbegriffe durch Bilder ersetzt sind. Unter dem Bilderätsel folgt abschließend in Kurrentschrift eine gereimte Ausführung des Verses, die von Feddersen selbst stammt und auf dem Titelblatt als „Neuübersetzung“ deklariert ist. Im zweiten Textteil erscheint das Rätsel in aufgelöster Form, wobei eine Randnummerierung den unmittelbaren Bezug auf Kupfertafel 15 sicherstellt, die zu erratenden Begriffe im Sperrsatz erscheinen und der gereimte Vers nun in Fraktur gesetzt ist:

FEDDERSEN 1784, Kupfertafel 15 im Anhang	FEDDERSEN 1784,)((5 ^r
Cap. XXXIII V. 20 (= 32,16 [20])	Cap. XXXIII. v. 20.
Wer den [Bild 1] fürchtet der trifft die rechte Lehre und macht die [Bild 2] leuchten wie ein [Bild 3]	15. Wer den HErren fürchtet, der trifft die rechte Lehre, und macht die Gerechtigkeit leuchten, wie ein Licht.
<i>So wenig man beÿ Nacht kan ohne Lichte sehen,</i>	<i>So wenig man bey Nacht kan ohne Lichte sehen.</i>
<i>kan ohn Gerechtigkeit der Menschen Thün bestehen.</i>	<i>Kan ohn Gerechtigkeit der Menschen Thun bestehen.</i>

Das Gesamtkonzept der Wissensvermittlung ist zeitgemäß modern und pädagogisch-didaktisch ausgerichtet, indem Sach- und Sprachwissen einheitlich vermittelt werden: Zum einen werden die Kinder „zum Nachdenken gewöhnt, wenn sie sich auf die Wörter, deren Stelle die Figuren vertreten, besinnen müssen“, ⁸² Die Memoriation wird durch die gereimten Sprüche erleichtert, und durch die Teile in Kurrentschrift soll

⁸² FEDDERSEN 1784, A 2^f.

dieser Schrifttypus eingeübt werden.⁸³ Die Prosatexte des Lesebuchs sind in ihrem Duktus appellativ ausgerichtet und vermitteln Handlungsnormen als Verhaltensanweisungen oft in Form des Imperativs („Darum verlaß die Sünde, und kehre zu Gott zurück.“, S. 11). Seine Argumentation stützt Feddersen durch Verallgemeinerungen („Denen, die sich bessern, schenkt er den Wiedergenuß seiner Gnade.“, S. 11), häufig verstärkt durch negative Kontraste, in denen die Konsequenzen des unerwünschten Fehlverhaltens drastisch hervortreten („Ein Plauderer wird verabscheut, und ein herrschsüchtiger, großpralerischer Mensch ist allen unleidlich.“, S. 19), oder durch das eigene positive Exempel („In meiner Jugend ließ ich mich durch Verführer nicht vom Guten abwendig machen. In Gegenwart meiner Eltern und Lehrer; in der Kirche, und in der Einsamkeit, habe ich Gott um Weisheit angerufen.“, S. 10).

Mit den zuletzt vorgestellten Beispielen sind die in Nürnberg am frühesten und spätesten greifbaren Texttransformationen dem Bereich der Kinder- und Jugenderziehung zuzuordnen. Hier zeigt sich die große Anschlussfähigkeit der Weisheitslehre des Sirach, die in soziokulturell unterschiedlichen, jedoch seit der Reformation vor allem protestantisch geprägten Bildungskontexten über Jahrhunderte hinweg immer wieder neu adaptiert wurde. Insgesamt ist das skizzierte Transformationspotential von Sir, wie es am Nürnberger Textspektrum ersichtlich wird, immens. Luthers Wertschätzung verschaffte dem Text eine hohe Autorität. Dieser eröffnet jedoch grundsätzliche Deutungsmuster, die insbesondere für die protestantisch geprägte Stadtgesellschaft in der Frühen Neuzeit relevant erschienen: Als Weisheitsschrift beinhaltet das Sirachbuch ein umfassendes Bildungskonzept, das auf die ethische Verantwortung des Einzelnen im gesellschaftlichen Kollektiv ausgerichtet ist. Die Lehre des Sirach vermittelt Deutungs- und Handlungsmuster, deren Umsetzung eine erfolgreiche Lebensführung im Sozialgefüge garantiert, wobei die Position des Einzelnen aus seiner Einfügung in hierarchische Strukturen heraus definiert wird. In die konstatierte „Verkirchlichung des alltäglichen Lebens“ und prägende „Sozialdisziplinierung“ der Epoche fügt sich das Sirachbuch, ähnlich wie die Katechismen, daher bestens ein.⁸⁴ Der Text bzw. Einzelpassagen daraus wurden durch Predigten, durch häusliche und schulische Lektüre und Memoriation rasch Bestandteil des kollektiven Wissens von Jung und Alt. Christliche Wertvorstellungen wurden so in einer traditionell ori-

⁸³ FEDDERSEN 1784, A 2^v.

⁸⁴ W. RAITZ/W. RÖCKE/D. SEITZ, „Konfessionalisierung der Reformation und Verkirchlichung des alltäglichen Lebens“, in: W. RÖCKE/M. MÜNKLER (Hg.): *Die Literatur im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*. Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart 1 (München 2004) 281–315.

entierten Form in allgemeine gesellschaftliche Kontexte transportiert und auf sämtliche Gesellschaftsschichten ausgedehnt. Auch wenn in der weiteren zeitlichen Entwicklung die Rezeption des Sirachtextes zunehmend von der Person Martin Luthers losgelöst wurde, blieben die etablierten Rezeptionsmuster für lange Zeit erhalten.

5. Sirachrezeption im Spiegel von Zitaten

Da Zitate Reformulierungen mit direktem oder indirektem Bezug auf einen Prätext darstellen, können sie auch als Reflexe, intertextuelle Bindeglieder, Verstärkungen bzw. Weiterentwicklungen von Diskursen verstanden werden und ihrerseits neue Diskurseffekte hervorrufen. Auch die funktionale Spanne von Zitaten reicht weit von Selbstinszenierung des Autors bis hin zu ornativer Textfunktion, argumentativer Textstützung, Vernetzung von Wissensbeständen etc. Für viele Funktionen ist grundlegend, dass dem Zitat eine gewisse Autorität anhaftet, was rezipientenseitig die Kenntnis von Text und/oder Autor voraussetzt.⁸⁵

Zitate sind dann leicht auffindbar, wenn auf den zitierten Text verwiesen ist, also die Quelle mit angegeben wurde. Solche direkten Zitate können mittlerweile digitalgestützt in Korpora recherchiert werden. Für Sir wurde das noch nicht geleistet, wenngleich eine umfassendere Analyse sehr zielführend wäre. Ich beschränke mich hier auf einige wenige Ergebnisse zu einer im August 2022 durchgeführten Recherche in den Korpora des *Deutschen Textarchivs* (DTA).⁸⁶ Gesucht wurde nach den Wortformen „Syrach“ und „Sirach“, für die insgesamt 1874 Treffer zwischen 1558 und 1915 nachweisbar sind („Syrach“: 1366 Treffer zwischen 1558 und 1880; „Sirach“: 508 Treffer zwischen 1578 und 1915). Die belegte Sirachrezeption in direkten Zitaten spiegelt deutlich wesentliche Umbrüche der Rezeption: Sie setzt nach der Reformation

⁸⁵ Vgl. M. HABERMANN, „Die Ethik des Zitierens aus linguistischer Sicht“, in: J. JACOB/M. MAYER (Hg.), *Im Namen des anderen. Die Ethik des Zitierens*. Ethik – Text – Kultur 3 (München 2010) 110–112; E. BRENDL/J. MEIBAUER/M. STEINBACH, „Aspekte einer Theorie des Zitierens“, in: E. BRENDL/J. MEIBAUER/M. STEINBACH (Hg.), *Zitat und Bedeutung*. Linguistische Berichte Sonderheft 15 (Hamburg 2007) 5–7; W. BUBLITZ, „Introducing Quoting as a Ubiquitous Meta-communicative Act“, in: J. ARENDHOLZ/W. BUBLITZ/M. KIRNER-LUDWIG (Hg.), *The Pragmatics of Quoting Now and Then*. Topics in English Linguistics 89 (Berlin/Boston 2015) 1–26.

⁸⁶ Dabei handelt es sich um ein historisches Referenzkorpus für die deutsche Sprache, das disziplinen- und textsortenübergreifend einen Grundbestand deutschsprachiger Texte für digitale Recherchen zur Verfügung stellt. DTA-Kern- und Erweiterungskorpus decken gemeinsam den Zeitraum 1465 bis 1969 ab und umfassen in 5.424 Dokumenten insgesamt 246.918.798 Wortformen, vgl. <https://www.dwds.de/d/korpora/dta>.

ab der 2. Hälfte des 16. Jh. (110 Belege) auf relativ hohem Niveau ein, steigt dann in der 1. Hälfte des 17. Jh. (833 Belege) rapide an, fällt in der 2. Hälfte des 17. Jh. (667 Belege) nach Ende des Dreißigjährigen Krieges auf das Eingangsniveau ab, sinkt dann in der ersten Hälfte des 18. Jh. (140 Belege) weiter deutlich und schwindet ab Mitte des 18. Jh. (124 Belege zwischen 1751 und 1915) nahezu vollständig – jeweils unter Berücksichtigung der Gesamttokenzahlen des DTA pro Zeitabschnitt. Auch das belegte Textsortenspektrum ist interessant: Die Sirachzitate sind zu 89% in Texten der Gebrauchsliteratur belegt, gefolgt von wissenschaftlichen Texten (7%) und Belletristik (3%). Unter „Gebrauchsliteratur“ sind vor allem Predigt- und Erbauungstexte subsumiert, für die die Sirachrezeption besonders typisch ist (vgl. 4.). Einen Spitzenplatz bei den Belegzahlen nehmen die Zitate in Predigten ein (794 Belege zwischen 1562 und 1727), darunter viele Leichenpredigten (376 Belege). Dieses Ergebnis deckt sich mit einer Recherche im *Katalog der Leichenpredigten der HAB Wolfenbüttel*,⁸⁷ die ergeben hat, dass zwischen 1585 und 1735 insgesamt mind. 27 Leichenpredigten belegt sind, bei denen ein Sirachvers als Textus gewählt ist. Am häufigsten begegnet in diesem Kontext Sir 40 (fünfmal), gefolgt von Sir 7,36(40) (viermal) und Sir 41 (dreimal). Diese Stellenauswahl lässt erkennen, dass in den Leichenpredigten sowohl der zentrale Gedanke des geistlichen Trostes für die Angehörigen thematisiert wurde, aber auch die typischerweise vermittelte „Vorstellung eines Ideals christlicher Lebensführung“,⁸⁸ wie besonders aus der Wahl von Sir 7,36(40) rückgeschlossen werden kann. Laut Recherche im DTA wird in den Leichenpredigten vor allem auf Sir 38 Bezug genommen, gefolgt von Sir 7, Sir 40, Sir 41, Sir 14 und Sir 10. In der Predigtliteratur des DTA sticht aber ein Werk besonders heraus: Johann Jacob Bauller (1619–1687), geistlicher Helfer und später Pfarrer in Geislingen, rekurriert in seiner Predigtsammlung *Hell-Polirter Laster-Spiegel / Unterschiedlich in sich haltend alle und jede Fugienda / Was ein Christ Böses fliehen soll* (Ulm 1681) insgesamt 317mal auf Sir. Erwartungsgemäß sind vor allem im protestantischen Schrifttum Sirachzitate in Texten argumentativ funktionalisiert, wo Bibelzitate bei der Textexegese durch Rückbindung an die Schrift eine zentrale Rolle spielen. Hier wird eine Wirkung des reformatorischen sola-scriptura-Prinzips auf die argumentative Vertextungsstrategie direkt greifbar.⁸⁹

Im Nürnberger Sirach-Korpus (vgl. 4.) sind für das 16. und 17. Jh. ebenfalls viele Sirachzitate belegt, die den durch die Reformation bedingten Rezeptionsumbruch spiegeln und eine große Bekanntheit des

⁸⁷ Vgl. GANSLMAYER 2020, 274.

⁸⁸ M. HENGERER, „Leichenpredigten“, in: W. PARAVICINI (Hg.), *Höfe und Residenzen im spätmittelalterlichen Reich. Hof und Schrift. Residenzenforschung 15 III* (Ostfildern 2007) 497.

⁸⁹ Vgl. das Beispiel einer Nürnberger Leichenpredigt in GANSLMAYER 2020, 289–291.

Sirachtextes indizieren. Sirachzitate begegnen dort nicht nur in Texten, sondern auch als schmückendes Motto auf einem Notendruck oder als Grabinschrift.⁹⁰ An Fachwerkhäusern im Harz und an der Weser sind Sirachzitate auch als Hausinschriften belegt.⁹¹

Am Beispiel von Nürnberg lässt sich auch zeigen, wie sich die Sirachrezeption zunehmend von einer Bindung an den engeren kirchlichen Raum löste. Für das 17. Jh. sind mehrere Flugblätter mit Sirachzitaten belegt, die ein anhaltendes Nachwirken der Hausväterliteratur im Alltagsleben des 17. Jh. demonstrieren.⁹² Auf Interesse stieß hier besonders der Themenkomplex ‚Ehe‘, der vor allem ausgehend von Sir 25 und 26 behandelt wurde. Bezogen auf Hauswesen, Familie und Ehestand wird „das Ideal eine[r] patriarchalisch strukturierte[n] Gemeinschaft als Basis eines gottgefälligen Lebens“ dargestellt,⁹³ das weit über die Frühe Neuzeit hinaus Bestand hat.

Um 1565 wurde in Nürnberg eine Liedflugschrift gedruckt, die den vielstrophigen Text des Volkslieds *Wol dem der ein tugendsam Weib hat* von Hieronymus Linck (1506–1565) enthielt.⁹⁴ Dabei handelt es sich in direktem Anschluss an Sir 26,1–4 um eine moralisierende geistliche Kontrafaktur zu dem weltlichen „Schandliedlein“ *Mein Mann, der will in Krieg ziehen*, die Linck „[a]llen Erbarn fro[m]men Frawen“ widmet, deren tugendsamer Lebenswandel als Garant einer guten Ehe dargestellt ist (zitierende Bezüge zur Lutherübersetzung sind hervorgehoben):

LINCK 1560, A i ^v	Lutherbibel 1545
Jesur Syrach thut schreiben / in seinem Buch · Leret wie man sol weibe[n] dassel- be such / im sechs vn[d] zwenzigsten / <i>Wol dem der ein Weib hette / Tugendsam</i> an der stete / Der thut gar wol bestehn Sein Leben thut erstrecken / Noch eins so lang / <i>Ein heußlich Weib</i> thut erwecken / in dem anfang / groß freude jrem Man / vnd <i>machet jm</i> gar eben / <i>ein fein ewiges</i> <i>leben</i> noch höret weiter an / <i>Ein Tugentsam Weib</i> eben / <i>Ein Edle Gabe</i> <i>ist</i> / Vn[d] <i>wird</i> auch dem gegeben / <i>Der Got</i> <i>fürcht</i> zu der frist / <i>Er sey Arm oder Reich</i> / <i>sie ist jm ein trost gute / allzeit frölich</i> zu <i>mute</i> / ist dieser Man gleich. [...]	(1) <i>Wol dem / der ein tugentsam Weib hat /</i> <i>Des lebet er noch einest so lange.</i> (2) <i>Ejn heuslich Weib ist jrem Manne eine</i> <i>freude / Vnd macht jm ein fein rüig Leben.</i> (3) <i>Ejn tugendsam Weib / ist ein edle gabe /</i> <i>vnd wird dem gegeben der Gott fürchtet /</i> (4) <i>Er sey Reich oder Arm / so ists jm ein</i> <i>trost / vnd macht jn allzeit frölich.</i>

⁹⁰ GANSLMAYER 2020, 288–289.

⁹¹ K. THIELE, „Im Anfang war das Wort‘ und das Wort wurde Stadt – auch in Hornburg“. Vortrag Hornburg am 29. Juni 2013 (<https://www.hausinschriften-thiele-wolfenbuettel.de>) 12–14, beschreibt für Hornburg zwischen 1563 und 1775 mehrere Sirachzitate an Fachwerkhäusern. Vgl. auch K. THIELE/L. THIELE, „Das Wort wurde Stadt. Hausinschriften in Fach-

Sir 26,1–2 zählte darüber hinaus zu den beliebtesten Textvorlagen für weltliche Madrigale und Hochzeitskantaten in der frühen Barockzeit, wie mehrere Vertonungen belegen.⁹⁵ Noch 1773 zitierte Goethe Sir 26,1 im *Götz von Berlichingen*,⁹⁶ und 1849 betitelte Adrian Ludwig Richter (1803–1884) eine aquarellierte Bleistiftzeichnung mit idyllischer Familienszene „Wohl dem, der ein tugendsam Weib hat“.

In Nürnberg sind vier weitere Einblattdrucke (um 1610, 1610, 1611, 1651) zum Thema belegt: Um 1610 erschien ein Flugblatt, das die poetische Fassung von Hans Sachs (vgl. 4.) zu Sir 25 abdruckte: *Waarhafftige Beschreibu[n]g aller ungottsförchtigen/ heuchlerischen Weibsbilder/ auß dem Syrach genommen/ cap. 25. und gestellt in Reimen durch Hans Sachsen: als jungen weibern sich dardurch zu spiegeln*. Das Blatt war wohl so erfolgreich, dass der Verleger Paul Kauffmann im folgenden Jahr in ähnlicher Aufmachung ein zweites vertrieb *Artliche/ Liebliche vnd Holdselige Beschreibung der Frommen/ Tugendsammen vnd Gottsfürchtigen Weiber/ genommen auß dem sechsundzwaintzigsten Capitel deß Buchs Jesu Syrachs*.⁹⁷ Ungefähr zeitgleich verfasste Hans Weber, bekannt als Nürnberger Meistersinger, *Ein recht schönes A.B.C. auß heiliger Schrifft gezogen / wie junge und alte Eheleut ir Haußhalten sollen anstelln / damit sie hie und dort reich werden* (Nürnberg 1610) mit Bibelverweisen (vor allem auf Sir, aber auch auf Ps und Weish) und gereimten Versen zu jedem Buchstaben. Besonders aufwendig gestaltet ist ein illustriertes Flugblatt mit dem Titel *Spiegel einer Christlichen und fried samen Haußhaltung*, das 1651 in Nürnberg verlegt wurde. Dieser Einblattdruck zeigt eine typische Text-Bild-Kombination mit deutlicher Dominanz des Textes und prominentem Verweis auf Sir 25 und 26 im Subtitel sowie zahlreichen Si-

werkstädten des 16. und 17. Jahrhunderts am Harz und an der Weser“, in: A. KRAMISZEWSKA (Hg.): *Fides imaginem quaerens* (Lublin 2011) 371–396.

⁹² In der Textsorte „Flugblatt“ wurden mit Rekurs auf die Bibel besonders anschaulich christliche Wertvorstellungen propagiert und auf allgemeine gesellschaftliche Kontexte übertragen. Zu Verbreitung und Rezipientenkreis von Flugblättern vgl. K. TE HEESEN, *Das illustrierte Flugblatt als Wissensmedium der Frühen Neuzeit. Langfristige Entwicklungen in Deutschland und neueste Daten für Ost- und Westdeutschland* (Opladen/Farmington Hills 2011) 97–99; 105–109.

⁹³ J.R. WESTPHAL, *Die Darstellung von Unrecht in Flugblättern der Frühen Neuzeit. Studien zur Kultur- und Rechtsgeschichte 4* (Mönchengladbach 2008) 148.

⁹⁴ LINCK 1560.

⁹⁵ Melchior Franck 1608; Heinrich Schütz 1618 (SWV 20); 1643/44 Johann Schop; 17. Jh. Julius Johannes Weiland; 1741 Christoph Graupner.

⁹⁶ Im 1. Akt äußert der wandernde Mönch Bruder Martin: „Wohl dem, der ein tugendsam Weib hat! des lebt er noch eins so lange. Ich kenne keine Weiber, und doch war die Frau die Krone der Schöpfung!“, J.W. GOETHE, *Götz von Berlichingen mit der eisernen Hand*. Reclams Universal-Bibliothek 71 (Stuttgart 1987) 12.

⁹⁷ Auch hier handelt es sich um die Fassung von Hans Sachs zu Sir 26, allerdings ohne den „Beschluss“ und ohne Verweis auf den Autor, stattdessen mit einem gereimten Abschlusswunsch des sonst unbekannten Vincentius Liechtenberger.

rachzitat (nach der Lutherbibel), mittels derer die „gute“ und „böse“ Ehefrau kontrastiert werden.⁹⁸ In zwei äußeren Textspalten finden sich in Knittelversen Rede und Gegenrede der idealisierten Ehepartner, wobei zuerst die linke Spalte (1.) mit der Ansprache des „Mann[es] zu seiner Haußfrauen“ zu lesen ist, danach die rechte Spalte (2.) mit der „Antwort der Frauen zu jhrem Haußwirth“. Inhaltlich propagiert das Flugblatt eine Hierarchisierung im Hausstand mit der Vorrangstellung des Ehemanns als Hausvater, der seine Frau an ihre Pflichten und Tugenden im Hauswesen erinnert. Im Gegenzug erscheint die Ehefrau als sittsame, ihren Gatten unterstützende Hausmutter. Hier wird ein konfessionsübergreifendes christliches Ehe- und Familienideal vor Augen geführt, wie aus einem analogen Flugblatt mit gleichem Text und ähnlichem Bild rückgeschlossen werden kann, das bereits 1615 im katholischen Köln vertrieben wurde.⁹⁹

Zu den letzten, im DTA belegten Referenzen auf Sir zählen in der zweiten Hälfte des 19. Jh. auch einige Belege aus dem bis heute umfangreichsten deutschen Sprichwörterlexikon des Pädagogen und Germanisten Karl Friedrich Wilhelm Wanderer (1803–1879), das dieser quellenbasiert als „Hausschatz für das deutsche Volk“ in fünf Bänden erstellte. Als sprichwörtlich galten ihm aus Sir am Ende des 19. Jh. folgende zehn Verse:¹⁰⁰

- Sir 1,14 Gott lieben ist die schönste Weisheit. (Bd. 2, Sp. 40, s. v. *Gott*)
- Sir 9,17(24) Das werck lobet seinen (zeugt vom) Meister. (Bd. 5, Sp. 196, s. v. *Werk*)
- Sir 10,10(12) Heute König; morgen todt. (Bd. 2, Sp. 1496, s. v. *König*)
- Sir 14,5 Wer jhm selbs nichts guts thut, wie solt er dann eim andern etwas gutes können thun. (Bd. 2, Sp. 212, s. v. *Gutes*)
- Sir 15,16 Gott hat dir Feuer und Wasser fürgeleget (Böses und Gutes), greife, zu welchem du wilt. (Bd. 2, Sp. 27, s. v. *Gott*)
- Sir 22,24(30) Der Rauch geht vorm Fewer her. (Bd. 3, Sp. 1498, s. v. *Rauch*)
Rauch vnd Dampf gehet vorher, wenn ein fewer brennen wil. (Bd. 3, Sp. 501, s. v. *Rauch*)
- Sir 30,1 Wer sein Kind lieb hat, der züchtigt es. (Bd. 2, Sp. 1317, s. v. *Kind*)
- Sir 33,28(29) Müßiggang lehrt viel Böses. (Bd. 3, Sp. 793, s. v. *Müßiggang*)
- Sir 38,22(23) Heute mir, morgen dir. (Bd. 2, Sp. 636, s. v. *Heute*)
- Sir 41,11 Alle Wasser laufen ins Meer. (Bd. 4, Sp. 1799, s. v. *Wasser*)

⁹⁸ Eine ausführliche Analyse der Graphik bietet BAKE 2013, 99–100. Vgl. auch GANSLMAYER 2020, 292–293.

⁹⁹ BAKE 2013, 98–99; 162.

¹⁰⁰ K. F. W. WANDERER (Hg.), *Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk*. 5 Bände. (Leipzig 1867–1880).

6. Ausblick: Sirachrezeption in der Moderne

Heute ist das Sirachbuch in der (säkularisierten) Öffentlichkeit so gut wie vergessen, auch wenn bestimmte Phraseme wie „Wer sich in Gefahr begibt, kommt darin um“ (vgl. Sir 3,26), „gegen den Strom schwimmen“ (vgl. Sir 4,26) oder „nicht viele Worte machen“ (vgl. Sir 7,14) sprichwörtlich geworden sind und bestimmte Texte durch berühmte Kompositionen, wie z.B. Johannes Brahms *Deutsches Requiem* (op. 45; V. nach Sir 51,27) und *Vier ernste Gesänge* (op. 121; Nr. 3 nach Sir 41,1–2), Teil des kollektiven Bewusstseins geworden sind.¹⁰¹ Die heutige Rezeption erfolgt dabei jedoch losgelöst von Sirach.

Liturgische Reflexe finden sich am deutlichsten mit dem Choral „Nun danket alle Gott“ (nach Sir 50,22–24[24–26]) in Martin Rinckarts Textfassung (1636) und Johann Crügers Melodie (1647), das gleichermaßen in das *Evangelische Gesangbuch* (Nr. 321) wie das katholische *Gotteslob* (Nr. 405) aufgenommen wurde.¹⁰² Die Geschichte dieses Kirchenliedes reflektiert Umbrüche der jüngeren Sirachrezeption: Textfassung und Melodie sind in ihrer Entstehung der verdichteten Sirachrezeption der Reformationszeit zu verdanken.¹⁰³ Ab dem 18. Jh. erfolgt im preußischen Königreich, später im deutschen Kaiserreich eine neue Funktionalisierung als nationaler (später auch nationalistischer) Dank- und Bittgesang. Dieses neue Muster der Rezeption ist zuerst belegt im Siebenjährigen Krieg, als die siegreichen überlebenden preußischen Soldaten das Lied nach der Schlacht von Leuthen (5. Dezember 1757) anstimmten. Der Choral ist weiterhin belegt im Kontext der Schlacht von Sedan im Deutsch-Französischen Krieg (1./2. September 1870), bei der deutschen Mobilmachung in Berlin am 1. August 1914, nach dem Sieg von Tannenberg (30. August 1914) und regelmäßig bei offiziellen Feierlichkeiten im Deutschen Reich. Daran knüpfte dann Adolf Hitler am „Tag von Potsdam“ (21. März 1933) bei der nationalsozialistischen Machtübernahme an, was wiederum von Bertolt Brecht im ersten seiner sogenannten Hitlerchoräle (1933) parodiert wurde. Auch nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die identitätsstiftende Wirkung des Liedes in kirchlichen und außerkirchlichen Kontexten erhalten:

¹⁰¹ Vgl. GANSLMAYER u. a. 2017, 158–160.

¹⁰² Vgl. auch REITERER 2006, 15–16. An Sir 50,22–24 ist auch „Nun danket all und bringet Ehr“ von Paul Gerhardt (1647) angelehnt (vgl. *Evangelisches Gesangbuch* Nr. 322; *Gotteslob* Nr. 403).

¹⁰³ Der Text erschien zunächst als „Tisch-Gebetlein“ in M. RINCKART, *Jesu Hertz-Büchlein, darinnen lauter Bernhardinische und Christ Lutherische Jubel-Hertz-Frewden / Gesamlet und außgeschüttet* (Leipzig 1636). Mit Crügers Melodie wurde das Kirchenlied erstmals 1647 in die zweite Auflage von J. CRÜGER, *Praxis pietatis melica / Das ist: Übung der Gottseeligkeit In Christlichen und Trostreichen Gesängen* (Berlin 1647) aufgenommen.

Bei der Unterschriftgebung zur Annahme des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland am 23. Mai 1949 wurde der Choral als Orgelfassung intoniert, und 1955 wurde er im Lager Friedland angestimmt, als die letzten deutschen Kriegsgefangenen aus der Sowjetunion zurückkehrten.¹⁰⁴

Es ist also zu beobachten, dass in der Sirachrezeption inzwischen andere inhaltliche Aspekte fokussiert werden und gewisse lebenspraktische, moralisierende Bestandteile der Lehre des Sirach, die seit der Reformation jahrhundertlang die Tradition dominierten, in der modernen demokratischen Gesellschaft seit dem 20. Jh. zunehmend an Bedeutung verloren haben. Erkennbare Brüche in der Diskursrelevanz des Sirachbuchs und die von der Bibel losgelöste Rezeption stehen wohl nicht zuletzt auch im Zusammenhang mit der Abwertung, die die Apokryphen im Protestantismus im 19. Jh. insgesamt erfahren haben.¹⁰⁵ Obwohl die Normalausgaben der Lutherbibeln seit dem 19. Jh. häufig ohne Apokryphen erschienen, geriet Sirachs Lehre aber nicht vollständig in Vergessenheit. Im Gegenteil: Das Sirachbuch birgt genügend wiederzuentdeckendes thematisches Potential, um für die Bibelrezeption im 21. Jh. anschlussfähig zu sein und einen Beitrag zu aktuellen gesellschaftspolitischen Problemen zu leisten.¹⁰⁶ Eine Grundlage hierfür wurde durch die jüngste Revision der *Lutherbibel* 2017 gelegt, zu deren wichtigsten Neuerungen die „Rückkehr der Apokryphen“ zählt.¹⁰⁷ Die Vernachlässigung bei den früheren Revisionen wurde korrigiert, so dass nun eine neue exegetisch fundierte Übersetzung des griechischen Sirachbuchs vorliegt.¹⁰⁸

¹⁰⁴ GANSLMAYER u. a. 2017, 159.

¹⁰⁵ Zum protestantischen Streit um die Apokryphen vgl. RÖSEL 2017, 22–23.

¹⁰⁶ Zu Zielgruppen des Sirachbuchs heute vgl. auch BÖHMISCH 1997, 121–122.

¹⁰⁷ C. BÖTTTRICH, „Die Apokryphen – eine Bibel zweiter Klasse?“, in: BÖTTTRICH/RÖSEL 2017, 55.

¹⁰⁸ M. RÖSEL, „Die Durchsicht der Apokryphen in der Lutherbibel 2017“, in: M. LANGE/M. RÖSEL (Hg.), *Was Dolmetschen für Kunst und Arbeit sei. Die Lutherbibel und andere deutsche Bibelübersetzungen. Beiträge der Rostocker Konferenz 2013* (Leipzig/Stuttgart 2014) 247–271. Zu Problemen im Zusammenhang mit der Revision der Apokryphen der Lutherbibel im 20. Jh. vgl. K. D. FRICKE, „Probleme und Stand der Revision der Apokryphen der Lutherbibel“, *Die Bibel in der Welt* 10 (1967) 83–104.

D. Anhang

Literaturverzeichnis

1. Abkürzungen

Die im vorliegenden Band benutzten Abkürzungen für biblische Bücher sowie außerkanonische frühjüdische Literatur (einschließlich der Schriften Philons und Josephus') und frühchristliche Literatur richten sich nach dem Abkürzungsverzeichnis der *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, hg. v. H.D. BETZ/D.S. BROWNING/B. JANOWSKI/E. JÜNGEL, Tübingen 1998–2005). Abkürzungen für pagane Quellen folgen dem Abkürzungsverzeichnis der Reihe SAPERE. Bibliographische Abkürzungen folgen S.M. SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* (Berlin/New York 2014). Darüber hinaus werden folgende bibliographische Abkürzungen verwendet:

BHS	K. ELLIGER/W. RUDOLPH (Hg.), <i>Biblia Hebraica Stuttgartensia. Editio quinta emendata opera A. Schenker</i> (Stuttgart 1997)
BROCKELMANN	C. BROCKELMANN, <i>Lexicon syriacum</i> (Halle a. d. Saale 1928)
CAL	S.A. KAUFMAN u.a. (Hg.), <i>The Comprehensive Aramaic Lexicon</i> (http://cal.huc.edu)
DK	H. DIELS/W. KRANZ (Hg.), <i>Die Fragmente der Vorsokratiker, I–III</i> (Berlin 1961 = 1951)
EK	L. EDELSTEIN/I.G. KIDD (Hg.), <i>Posidonius, I: The Fragments</i> (Cambridge 1972)
Ges ¹⁸	W. GESENIUS, <i>Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament</i> , bearb. u. hg. v. H. Donner, 18. Aufl. (Berlin 2013)
HALAT	L. KÖHLER/W. BAUMGARTNER (Hg.), <i>Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, I–V</i> (Leiden 1967–1995).
HAWTTM	R.G. KRATZ/A. STEUDEL/I. KOTTSIEPER (Hg.), <i>Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zu den Texten vom Toten Meer: Einschließlich der Manuskripte aus der Kairoer Geniza, I–II</i> (Berlin/Boston 2017. 2018)
JASTROW	M. JASTROW, <i>Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli, Talmud Yerushalmi, and the Midrashic Literature, I–II</i> (London/New York 1903, Nachdr. New York 1996)
KAHAL	W. DIETRICH/S. ARNETH (Hg.), <i>Konkise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament</i> (Leiden/Boston 2013)

- KRS G. S. KIRK/J. E. RAVEN/M. SCHOFIELD (Hg.), *The Presocratic Philosophers* (Cambridge 21984)
- LEVY J. LEVY, *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, I–IV (Leipzig 1876–1889)
- LS A. A. LONG/D. N. SEDLEY (Hg.), *The Hellenistic Philosophers*, I–II, Cambridge (1987)
- MONTANARI F. MONTANARI, *The Brill Dictionary of Ancient Greek* (Leiden/Boston 2015)
- MURAOKA T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Louvain u. a. 2009)
- SMYTH H. W. SMYTH, *A Greek Grammar for Colleges* (New York u. a. 1920)
- WEINKAUF W. WEINKAUF, *Die Philosophie der Stoa. Ausgewählte Texte*. RUB 18123 (Stuttgart 2001)

Für grammatische, epigraphische und editorische Abkürzungen siehe das Abkürzungsverzeichnis auf S. XIX.

2. Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen

2.1 *Jesus Sirach*

2.1.1 *Digitalisate der hebräischen Fragmente*

- ABEGG 2019 M. G. ABEGG, *The Book of Ben Sira* (2019)
<https://www.bensira.org/>
<https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/01bc51ec-80fb-4318-aaf3-bc313692691f/>
<https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/search#q='Ben%20Sira'>
<https://cudl.lib.cam.ac.uk/search?keyword=Ben%20Sira&page=1&x=0&y=0>

2.1.2 *Gedruckte Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen in Auswahl*

- BAILLET 1962 M. BAILLET/J. T. MILIK/R. DE VAUX, *Les „Petites Grottes“ de Qumrân. Exploration de la falaise. Les grottes 2Q, 3Q, 5Q, 6Q, 7Q à 10Q. Le rouleau de cuivre. Avec une contribution de H. W. Baker, DJD III* (Oxford 1962)
- BECKER/FABRY/
REITEMEYER 2010 E.-M. BECKER/H. J. FABRY/M. REITEMEYER, „Sophia Sirach/Ben Sira/Das Buch Jesus Sirach“, in: W. KRAUS/M. KARRER (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (Stuttgart 2010) 1090–1163
- BECKER/FABRY/
REITEMEYER 2011 E.-M. BECKER/H.-J. FABRY/M. REITEMEYER, „Sophia Sirach. Ben Sira/Ecclesiasticus/Das Buch Jesus Sirach“, in: M. KARRER/W. KRAUS (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, II (Stuttgart 2011) 2158–2272
- BEENTJES 2006a 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 u. a. 1997; rev. Nachdr. Atlanta 2006)

- BEN-ḤAYYIM 1973 Z. BEN-ḤAYYIM, *The Book of Ben Sira. Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary*. The Historical Dictionary of the Hebrew Language (Jerusalem 1973)
- BERIGER/EHLERS/
FIEGER 2018 A. BERIGER/W.-W. EHLERS/M. FIEGER (Hg.), *Hieronymus. Biblia Sacra Vulgata. Lateinisch-deutsch*, III (Berlin/Boston 2018) 1024–1243
- CALDUCH-BENAGES/
FERRER/LIESEN 2015 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 2015)
- BÖTTTRICH/RÖSEL 2017 C. BÖTTTRICH/M. RÖSEL (Hg.), *Die Apokryphen der Lutherbibel. Einführungen und Bibeltexte* (Stuttgart/Leipzig 2017)
- CORLEY 2013 J. CORLEY, *Sirach*. New Collegeville Bible Commentary, Old Testament 21 (Collegeville 2013)
- COWLEY/
NEUBAUER 1897 A. E. COWLEY/A. NEUBAUER. *The Original Hebrew of a Portion of Ecclesiasticus (XXXIX,15–XLIX, 11) Together with the Early Versions and an English Translation Followed by the Quotations from Ben Sira in Rabbinical Literature* (Oxford 1897)
- DI LELLA 1988 A. A. DI LELLA, “The Newly Discovered Sixth Manuscript of Ben Sira from the Cairo Geniza”, *Bib.* 69 (1988) 226–238
- EBERHARTER 1925 A. EBERHARTER, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*. Die Heilige Schrift des Alten Testaments VI,5 (Bonn 1925)
- EGGER-WENZEL 2008 R. EGGER-WENZEL, „Ein neues Sira-Fragment des MS C“, *Biblische Notizen* 138 (2008) 107–115.
- EGGER-WENZEL 2022 R. EGGER-WENZEL (Hg.), *A Polyglot Edition of the Book of Ben Sira with a Synopsis of the Hebrew Manuscripts*. CBET 101 (Leuven u. a. 2022)
- ELIZUR/RAND 2011 S. ELIZUR/M. RAND, „A New Fragment of the Book of Ben Sira“, *DSD* 18 (2011) 200–205
- ELIZUR 2007 S. ELIZUR, „A New Fragment from the Hebrew Text of the Book of Ben Sira“, *Tarbiz* 76/1 (2007) 17–28
- ELIZUR 2010 S. ELIZUR, „Two New Leaves of the Hebrew Version of Ben Sira“, *DSD* 17 (2010) 13–29
- HARTOM 1969 E. S. HARTOM. בן־סִירָא (Tel Aviv 1969)
- KAISER 2005 O. KAISER, *Weisheit für das Leben. Das Buch JESUS SIRACH übersetzt und eingeleitet* (Stuttgart 2005)
- KARNER 2015 G. KARNER, „Ben Sira Ms A Fol. I Recto and Fol. VI Verso (T-S 12.863) Revisited“, *RdQ* 27/2 [106] (2015) 177–203
- KRAUS/KARRER 2010 W. KRAUS/M. KARRER (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (Stuttgart 2010)
- LÉVI 1898 I. LÉVI, *L'Ecclésiastique ou La Sagesse de Jésus, fils de Sira: Texte originale hébreu; édité, traduit et commenté*. Première partie. BEHE.R 10,1 (Paris 1898)
- LÉVI 1901 I. LÉVI, *L'Ecclésiastique ou La Sagesse de Jésus, fils de Sira: Texte originale hébreu; édité, traduit et commenté*. Deuxième partie. BEHE.R 10,2 (Paris 1901)

- LÉVI 1904 I. LÉVI, *Ecclesiasticus: The Hebrew Text of the Book of Ecclesiasticus*. Semitic Study Series 3 (Leiden 1904)
- Liber Hiesu Filii Sirach *Liber Hiesu Filii Sirach cum praefationibus et variis capitulorum series. Biblia Sacra, iuxta latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pauli PP. VI cura et studio monachorum Abbatiae Pontificiae Sancti Hieronymi in Urbe Ordinis Sancti Benedicti edita XII* (Rom 1964)
- MARBÖCK 2010 J. MARBÖCK, *Jesus Sirach 1–23*. HThK.AT (Freiburg i. Br. u. a. 2010)
- MARCUS 1931 J. MARCUS, „A Fifth Ms. of Ben Sira“, *JQR* 21.3 (1931) 223–240
- MOPSIK 2003 C. MOPSIK, *La Sagesse de ben Sira. Traduction de l'hébreu, introduction et annotation*. Collection „Les Dix Paroles“ (Lagrasse 2003)
- MORLA 2012 V. MORLA, *Los manuscritos hebreos de Ben Sira. Traducción y notas*. Asociación Bíblica Española 59 (Estella, Navarra 2012)
- PETERS 1913 N. PETERS, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*. EHAT 25 (Münster 1913)
- RAHLFS/HANHART 2006 A. RAHLFS, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Duo volumina in uno. Editio altera quam recognovit et emendavit R. Hanhart (Stuttgart 2006), vol. II, 378–471
- REY 2008 J. S. REY, „Un nouveau bifeuillet du manuscrit C de la Genizah du Caire“, in: H. AUSLOOS/B. LEMEELIJN/M. VERVENNE (Hg.), *Flo-rilegium Lovaniense: Studies in Septuagint and Textual Criticism*. FS F. García Martínez. BEThL 242 (Leuven u. a. 2008), 387–416
- REY 2012a J. S. REY, „Un nouveau feuillet du manuscrit D de Ben Sira“, *RdQ* 25/3 [100] (2012) 395–422
- REY 2012b J.-S. REY, „Si 10,12–12,1: Nouvelle édition du fragment Adler (ENA 2536-2)“, *RdQ* 25/4 [100] (2012) 575–603
- REY/REYMOND J.-S. F. M. REY/E. REYMOND, *A Critical Edition of the Hebrew Manuscripts of Ben Sira: Translation and Philological Notes*. JSJ.J (Leiden/Boston, forthcoming)
- REYMOND 2014 E. D. REYMOND, „New Readings in the Ben Sira Masada Scroll (Mas 1h)“, *RdQ* 26/3 [103] (2014) 327–343
- REYMOND 2015 E. D. REYMOND, „New Hebrew Text of Ben Sira Chapter 1 in Ms A (T-S 12.863)“, *RdQ* 27/1 [105] (2015) 83–98
- REYMOND 2016 E. D. REYMOND, „New Readings in Ben Sira 40:9–49:11 Ms B (Ms. Heb.e.62 and Or. 1102)“, *RdQ* 28/1 [107] (2016) 127–140
- REYMOND 2017 E. D. REYMOND, „New Readings and New Senses in the Hebrew to the Wisdom of Ben Sira“, *ANES* 54 (2017) 1–16
- REYMOND 2018 E. D. REYMOND, „Gibberish? Sir 4:14 in Ms A I (T-S 12.863) Verso, Line 4“, in: G. G. XERAVITS/G. S. GOERING (Hg.), *Figures who Shape Scriptures, Scriptures that Shape Figures: Essays in Honour of Benjamin G. Wright III*. DCLS 40 (Berlin/Boston 2018) 164–177
- REYMOND 2019 E. D. REYMOND, „A New Hebrew Word (zlq ‚Lightning‘) and Other New Readings in the Hebrew Manuscripts of Ben Sira (MS B: MS heb.e.62 and T-S 16.313)“, *RdQ* 31/2 [114] (2019) 169–188

- REYMOND 2020a E.D. REYMOND, „A Synopsis of New Readings (and Interpretations) in Ben Sira Manuscripts“ (2020), <https://www.bensira.org/pdf/NewReadings-Reymond.pdf> (Zugriff 20.7.2023)
- REYMOND/REY/
JOOSTEN 2017 E.D. REYMOND/J.-S. REY/J. JOOSTEN „A New Hebrew Word in Ben Sira 40:4 (Ms B IX verso, line 12 = OR. 1102): סִיגָה“, *RB* 124 (2017) 103–110
- SANDERS 1965 J.A. SANDERS, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPs^a)*. DJD IV (Oxford 1965)
- SAUER 1981 G. SAUER, *Jesus Sirach (Ben Sira)*. JSHRZ III,5 (Gütersloh 1981)
- SAUER 2000 G. SAUER, *Jesus Sirach/Ben Sira*. ATD.A 1 (Göttingen 2000)
- SCHREINER 2002 J. SCHREINER, *Jesus Sirach 1–24*. NEB.AT 38. (Würzburg 2002)
- SCHECHTER 1896 S. SCHECHTER, „A Fragment of the Original Text of Ecclesiasticus“, *The Expositor Fifth Series* 4.1 (1896) 1–15
- SCHECHTER/
TAYLOR 1899 S. SCHECHTER/C. Taylor, *The Wisdom of Ben Sira: Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genziah Collection* (Cambridge 1899, Nachdruck Amsterdam 1979)
- SEGAL 1958 M.Z. SEGAL, ספר בן סירא השלם. [The Complete Book of Ben Sira], (Jerusalem 1958 = 1972)
- SKEHAN/DI LELLA 1987 P.W. SKEHAN/A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*. AncB 39 (New York 1987)
- SMEND 1897 R. SMEND, *Das hebräische Fragment der Weisheit des Jesus Sirach*. AAWG.PH 2/2 (Berlin 1897)
- SMEND 1906a R. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach: Hebräisch und deutsch, mit einem hebräischen Glossar* (Berlin 1906)
- SMEND 1906b R. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt* (Berlin 1906)
- THIELE/FORTE 1987ff W. THIELE/A.J. FORTE, *Sirach/Ecclesiasticus*. Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 11,2 (Freiburg 1987ff.)
- VATTIONI 1968 F. VATTIONI, *Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana*. Pubblicazioni del Seminario di Semitistica 1 (Neapel 1968)
- VOGT 1960 E. VOGT, „Novi textus hebraici libri Sira“, *Bib.* 41 (1960) 184–90
- WEBER/GRYSON 2007 R. WEBER/R. GRYSON, *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem* (Stuttgart 2007)
- WRIGHT 2009 B.G. WRIGHT, „Wisdom of Iesous son of Sirach“, in: A. PITERSMA/B.G. WRIGHT (Hg.), *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title* (New York/Oxford 2009) 715–762
- WRIGHT 2013 B.G. WRIGHT, „Wisdom of Ben Sira“, in: FELDMAN/KUGEL/SCHIFFMAN 2013, 2208–2352
- YADIN 1999 Y. YADIN, *The Ben Sira Scroll from Masada, with Introduction, Emendations and Commentary*. Rev. ed.: E. QIMRON, *Notes on the Reading*; F. García Martínez, *Bibliography of Studies 1965–1997*. Masada VI. The Yigael Yadin Excavations 1963–1965 (Jerusalem 1999) 151–252
- ZAPFF 2010 B.M. ZAPFF, *Jesus Sirach 25–51*. NEB.AT 39 (Würzburg 2010)

- ZIEGLER 1980 J. ZIEGLER, *Sapientia Iesu Filii Sirach*. Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum XII,2 (Göttingen ²1980 = ³2016)

2.1.3 Übersetzungen des Sirachbuchs im Rahmen von Bibelübersetzungen

16. Jahrhundert

- Lutherbibel 1534 M. LUTHER, *Biblia / das ist / die gantze Heilige Schrifft Deudsch* (Wittenberg 1534)
- Lutherbibel 1545 M. LUTHER, *Biblia Das ist: Die gantze Heilige Schrifft: Deudsch Auff new zugericht* (Wittenberg 1545)

21. Jahrhundert

- Einheitsübersetzung Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz u.v.a. Vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe (Stuttgart 2016)
- La Bible Traduction œcuménique La Bible Traduction œcuménique comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament traduits sur les textes originaux avec introductions, notes essentielles, glossaire (Villiers-le-Bel/Paris 2010)
- Lutherbibel 2017 Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung. Lutherbibel revidiert 2017. Mit Apokryphen, hg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland (Stuttgart 2017)
- New Revised Standard Version The Apokrypha. The Apocryphal/Deuterocanonical Books of the Old Testament. New Revised Standard Version Bibel 1989 (Cambridge 1992, Nachdruck 2009)
- Zürcher Bibel Deuterokanonische Schriften. Zürcher Bibel 2007, hg. vom Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich (Zürich 2019)

2.2 Weitere Quellentexte aus der Umwelt des Sirachbuchs

- BÖRNER-KLEIN 2007 D. BÖRNER KLEIN, *Das Alphabet des Ben Sira*. Hebräisch-deutsche Textausgabe mit einer Interpretation (Wiesbaden 2007)
- BRUNNER 1988 H. BRUNNER, *Die Weisheitsbücher der Ägypter. Lehren für das Leben* (Düsseldorf/Zürich ²1988)
- EFFE 1985 B. EFFE, *Die griechische Literatur in Text und Darstellung, IV, Hellenismus*. RUB 8064 (Stuttgart 1985)
- HOFFMANN/QUACK 2018 F. HOFFMANN/J.F. QUACK, *Anthologie der Demotischen Literatur*. Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 4 (Münster ²2018)
- JÜRSS/MÜLLER/SCHMIDT 1988 F. JÜRSS/R. MÜLLER/E.G. SCHMIDT, *Griechische Atomisten. Texte und Kommentare zum materialistischen Denken der Antike*. RUB 409 (Leipzig ³1988)
- MAIER 1995 J. MAIER, *Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer, I–II*. UTB 1862.1863 (München / Basel 1995)
- NICKEL 2008 R. NICKEL, *Stoa und Stoiker. Griechisch-Lateinisch-Deutsch, I–II*. Sammlung Tusculum (Berlin 2008 [2011])

- OTP J.C. CHARLESWORTH (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I–II (New York u.a. 1983.1985)
- FELDMAN/KUGEL/
SCHIFFMAN 2013 L.H. FELDMAN/J.L. KUGEL/L. SCHIFFMAN (Hg.), *Outside the Bible, Ancient Jewish Writing Related to Scripture*, I–III (Philadelphia 2013)
- YONGE 1993 C.D. YONGE, *The Works of Philo. Complete and Unabridged. New Updated Edition, Foreword by D.M. Scholer* (Peabody 1993, *2006)
- THOM 2005 J.C. THOM, *Cleanthes' Hymn to Zeus*. STAC 33 (Tübingen 2005)
- TOTTI 1985 M. TOTTI, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion*. Subsidia Epigraphica 12 (Hildesheim/New York 1985)
- TUAT.E O. KAISER (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Ergänzungsband* (Gütersloh 2001)
- WILSON 2005 W.T. WILSON, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*. CEJL (Berlin/New York 2005)

3. Sekundärliteratur

- ADAMS 2008 S.L. ADAMS, *Wisdom in Transition. Act and Consequence in Second Temple Instructions*. JSJ.S 125 (Leiden 2008)
- ADAMS/GOERING/
GOFF 2021 S.L. ADAMS/G.S. GOERING/M. GOFF (Hg.), *Sirach and Its Contexts. The Pursuit of Wisdom and Human Flourishing*. JSJ.S 196 (Leiden/Boston 2021)
- AITKEN/EGGER-WENZEL/
REIF 2018 J.K. AITKEN/R. EGGER-WENZEL/S.C. REIF (Hg.), *Discovering, Deciphering and Dissenting. Ben Sira Manuscripts after 120 Years*. YDCL 2018 (Berlin/Boston 2018)
- ALKIER/WITTE 2004 S. ALKIER/M. WITTE (Hg.), *Die Griechen und das antike Israel. Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes*. OBO 201 (Fribourg/Göttingen 2004)
- ALESSE 2008 F. ALESSE (Hg.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy* (Leiden 2008)
- ARGALL 1995 R.A. ARGALL, *1 Enoch and Sirach. A Comparative Literary and Conceptual Analysis of the Themes of Revelation, Creation and Judgment*. SBLEJL 8 (Atlanta 1995)
- AURELIUS 2003 E. AURELIUS, „Versuchung: Altes Testament“, *TRE* 35 (2003) 44–47
- BACHER 1900a W. BACHER, „The Hebrew Text of Ben Sira“, *JQR* 12.2 (1900) 266–290
- BACHER 1900b W. BACHER, „Zwei Bemerkungen“, *ZAW* 20 (1900) 308–310
- BAKE 2013 K. BAKE, *Spiegel einer Christlichen vnd friedsamten Haußhaltung. Die Ehe in der populären Druckgraphik des 16. und 17. Jahrhunderts*. Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 49 (Wiesbaden 2013)
- BALLA 2011 I. BALLA, *Ben Sira on Family, Gender, and Sexuality*. DCLS 8 (Berlin/New York 2011)
- BAUER/LEANDER 1922 H. BAUER/P. LEANDER, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testamentes* (Halle a.d. Saale 1922)

- BECKER 2002 E.-M. BECKER, „Jesus Sirach und das Luthertum des 16. Jahrhunderts. Über Inhalt und Funktion eines schlesischen Katechismus von 1561“, in: EGGER-WENZEL 2002, 352–360
- BEENTJES 1981 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)
- BEENTJES 1997 P.C. BEENTJES (Hg.), *The Book of Ben Sira in Modern Research*. BZAW 255 (Berlin/New York 1997)
- BEENTJES 2006b P.C. BEENTJES, „Happy the One who Meditates on Wisdom“ (Sir. 14,20). *Collected Essays on the Book of Ben Sira*. CBETH 43 (Leuven 2006)
- BEENTJES 2017 P.C. BEENTJES, „With All Your Soul Fear the Lord“ (Sir. 7:27). *Collected Essays on the Book of Ben Sira II*. CBETH 87 (Leuven 2017)
- BEHEM 1535 J. BEHEM, *Ein Christlich Ratbüchlein / für die kinder. Auß den Büchern Salomonis vnd Jhesu Syrach / fleyssig zůsamen bracht* (Nürnberg 1535)
- BISMARCK 2007 H. BISMARCK, *Rätselbücher. Entstehung und Entwicklung eines frühneuzeitlichen Buchtyps im deutschsprachigen Raum. Mit einer Bibliographie der Rätselbücher bis 1800*. Frühe Neuzeit 122 (Tübingen 2007)
- BÖHMISCH 1997 F. BÖHMISCH, „Die Textformen des Sirachbuches und ihre Zielgruppen“, *PzB* 6 (1997) 87–122
- BÖHMISCH 2016 F. BÖHMISCH, *Bibliographie zu Jesus Sirach* (2016): <http://bibelarbeit.net/sirbibA.htm> (22.12.2022)
- BRODERSEN 2022 A. BRODERSEN, *The Beginning of the Biblical Canon and Ben Sira*. FAT 162 (Tübingen 2022)
- BUSSINO 2017 S. BUSSINO, „Word and Prayer in the Book of Ben Sira“, in: I. BALLA/G.G. XERAVITS/J. ZSENGELLÉR (Hg.), *Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature*. DCLY 2016/2017 (Berlin 2017) 117–140
- CALDUCH-BENAGES 2021 N. CALDUCH-BENAGES. *For Wisdom's Sake. Collected Essays on the Book of Ben Sira*. BZAW 499 (Berlin/Boston 2021)
- COLLINS/STERLING 2001 J.J. COLLINS/G.E. STERLING (Hg.), *Hellenism in the Land of Israel. Christianity and Judaism in Antiquity Series 13* (Notre Dame 2001)
- COLLINS 1997 J.J. COLLINS, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*. OTL (Louisville 1997)
- COLLINS 2005 J.J. COLLINS, *Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*. JSJ.S 100 (Leiden/Boston 2005)
- CORLEY 2008 J. CORLEY, „Searching for structure and redaction in Ben Sira. An investigation of beginnings and endings“, in: PASSARO / BELLIA 2008, 21–48
- CORLEY 2011 J. CORLEY, „An Alternative Hebrew Form of Ben Sira: The Anthological Manuscript C“, in: REY/JOOSTEN 2011, 3–22
- COWLEY 1899 A. COWLEY, „Notes on the Cambridge Texts of Ben Sira,“ *JQR* 12.1 (1899–1900) 109–111

- CRENSHAW 1975 J.L. CRENSHAW, „The Problem of Theodicy in Sirach: On Human Bondage“, *JBL* 94/1 (1975) 47–64
- DEHNERT 2017 U. DEHNERT, *Freiheit, Ordnung und Gemeinwohl. Spätmittelalter, Humanismus, Reformation* 102 (Tübingen 2017)
- DIHLE 1966 A. DIHLE, „Ethik“, *RAC* 6 (1966) 646–796
- DI LELLA 1966 A.A. DI LELLA, *The Hebrew Text of Sirach. A Text-critical and Historical Study*. Studies in Classical Literature 1 (London/Paris 1966)
- DI LELLA 2003 A.A. DI LELLA, „Free Will in the Wisdom of Ben Sira 15:11–20. An Exegetical and Theological Study“, in: FISCHER/RAPP/SCHILLER 2003, 253–264
- DUGGAN/MARX 2019 M.W. DUGGAN/D. MARX (Hg.), *On Wings of Prayer. Sources of Jewish Worship*. FS S.C. Reif. DCLS 44 (Berlin/Boston 2019)
- EBERHART 2020 C. EBERHART u.a. (Hg.), *Tempel, Lehrhaus, Synagoge. Orte jüdischen Lernens und Lebens*. FS W. Kraus (Paderborn 2020)
- EBERHARTER 1911 A. EBERHARTER, *Der Kanon des Alten Testaments zur Zeit des Ben Sira auf Grund der Beziehungen des Sirachbuchs zu den Schriften des A.T. dargestellt*. Alttestamentliche Abhandlungen III,3 (Münster 1911)
- EGGER-WENZEL 2002 R. EGGER-WENZEL (Hg.), *Ben Sira's God. Proceedings of the International Ben Sira Conference*. Durham – Ushaw College 2001. BZAW 321 (Berlin/New York 2002)
- EGGER-WENZEL/
CORLEY 2004 R. EGGER-WENZEL/J. CORLEY (Hg.), *Prayer from Tobit to Qumran. Inaugural conference of the ISDCL at Salzburg, Austria, 5–9 July 2003*. DCLY 2004 (Berlin/Boston 2004)
- EGGER-WENZEL 2008 R. EGGER-WENZEL, „Ein neues Sira-Fragment des MS C“, *BN* 138 (2008) 107–114
- ELLIS 2013 T.A. ELLIS, *Gender in the Book of Ben Sira. Divine Wisdom, Erotic Poetry, and the Garden of Eden*. BZAW 453 (Berlin/Boston 2013)
- FABRY 2020 H.-J. FABRY, „Was zu groß für dich ist, versuche nicht zu erforschen‘ (Sir 3,21; GenR VIII,2[10a]). Haben die rabbinischen Sirach-Zitate einen textkritischen Wert?“, in: EBERHART 2020, 253–286
- FEDDERSEN 1784 J.F. FEDDERSEN, *Sittensprüche des Buchs Jesus Sirach für Kinder und junge Leute aus allen Ständen mit Bildern welche die vornehmsten Wörter ausdrücken* (Nürnberg 1784)
- FELDMEIER 2016 R. FELDMEIER, „Geheiligt werde dein Name“. Das Herrengebet im Kontext der paganen Gebetsliteratur“, in: F. WILK (Hg.), *Das Vaterunser in seinen antiken Kontexten. Zum Gedenken an Eduard Lohse*. FRLANT 266 (Göttingen 2016) 25–82
- FEUERLEIN 1676 C. FEUERLEIN, *Sterbens Nothwendigkeit Und Unterscheid/ Aus Sirachs/ C. XIV. 18* (Nürnberg [1676])
- FISCHER/RAPP/
SCHILLER 2003 I. FISCHER/U. RAPP/J. SCHILLER (Hg.), *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen*. FS J. Marböck. BZAW 331 (Berlin/New York 2003)
- FORSCHNER 2018 M. FORSCHNER, *Die Philosophie der Stoa. Logik, Physik und Ethik* (Darmstadt 2018)
- FRASER 1972 P.M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, I–II (Oxford 1972)

- FREVEL/PYSCHNY/
CORNELIUS 2014 C. FREVEL/K. PYSCHNY/I. CORNELIUS (Hg.), *A „Religious Revolution“ in Yehūd? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case*. OBO 267 (Fribourg/Göttingen 2014)
- GEORGES 2013 T. GEORGES/F. ALBRECHT/R. FELDMEIER (Hg.), *Alexandria. Civitatum Orbis Mediterranei Studia 1* (Tübingen 2013)
- GERTZ 2019 J.C. GERTZ (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*. UTB 2745 (Göttingen 2019)
- GESCHE 2014 B. GESCHE, „Die Vetus Latina des Buches Jesus Sirach als Zeuge für die Version Griechisch II“, in: KRAUS/KREUZER 2014, 698–712
- GANSLMAYER u. a. 2017 C. GANSLMAYER/N. IRRGANG/G. KARNER/O. WISCHMEYER, „Das Buch Jesus Sirach/Ben Sira“, in: BÖTTRICH/RÖSEL 2017, 145–161
- GANSLMAYER 2020 C. GANSLMAYER, „Die frühneuzeitliche Rezeption des Sirachbuches am Beispiel der Freien Reichsstadt Nürnberg. Neukontextualisierung, Textspektrum und Diskursrelevanz“, in: GESCHE/LUSTIG/RABO 2020, 249–306
- GESCHE/LUSTIG/
RABO 2020 B. GESCHE/C. LUSTIG/G. RABO (Hg.), *Theology and Anthropology in the Book of Sirach*. SBL.SCS 73 (Atlanta 2020)
- GILBERT 2014 M. GILBERT, *Ben Sira. Recueil d'études. Collected Essays*. BETHL 264 (Leuven u. a. 2014)
- GILLMAYR-BUCHER/
HÄUSL 2019 S. GILLMAYR-BUCHER/M. HÄUSL (Hg.), *Prayers and the Construction of Israelite Identity*. AIL 35 (Atlanta 2019)
- GINZBERG 1906 L. GINZBERG, „Randglossen zum hebräischen Ben Sira“, in: C. BEZOLD (Hg.), *Orientalische Studien. FS Th. Nöldeke*. 2 Bände (Gießen 1906) 609–625
- GOERING 2009 G.S. GOERING, *Wisdom's Root Revealed. Ben Sira and the Election of Israel*. JSJ.S 139 (Leiden/Boston 2009)
- GOFF 2007 M.J. GOFF, *Discerning Wisdom. The Sapiential Literature of the Dead Sea Scrolls*. VTS 116 (Leiden/Boston 2007)
- GOFF 2019 M.J. GOFF, „Temple Songs of Simon and Ben Sira. The Accumulation of Hymnic Material to the End of the Book of Ben Sira“, *BN* 180 (2019) 31–54
- GREGORY 2010 B.C. GREGORY, *Like an Everlasting Signet Ring. Generosity in the Book of Sirach*. DCLS 2 (Berlin/New York 2010)
- GREGORY 2011 B.C. GREGORY, „The Relationship Between the Poor in Judea and Israel under Foreign Rule. Sirach 35:14–26 among Second Temple Prayers and Hymns“, *JSJ* 42 (2011) 311–327
- GREGORY 2021 B.C. GREGORY, „Prayer and Self-Mastery in Sirach 22:27–23:6 (LXX)“, in: HARKINS/SCHMITZ 2021, 203–222
- GRUEN 2016 E.S. GRUEN (Hg.), *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism: Essays on Early Jewish Literature and History* (Berlin/Boston 2016)
- GUNDLACH/
MARKSCHIES 2005 T. GUNDLACH/C. MARKSCHIES (Hg.), *Von der Anmut des Anstands. Das Buch Jesus Sirach*. FS H. Barth (Leipzig 2005)
- HABERMANN 1964 A.M. HABERMANN, „ענינים בספר בן סירא“, in: Y.M. GRINTZ/J. LIVER/M.H. SEGAL (Hg.), *Studies in the Bible: Presented to M.H. Segal by*

- his colleagues and students. Pirsume ha-Ḥevrah le-ḥeqer ha-Miqra' be-Yiśra'el* 17 (Jerusalem 1964) 296–299
- HARKINS/SCHMITZ 2021 A. K. HARKINS/B. SCHMITZ (Hg.), *Selected Studies on Deuterocanonical Prayers*. CBET 103 (Leuven 2021)
- HEMPEL 2002 C. HEMPEL u. a. (Hg.), *The Wisdom Texts From Qumran and the Development of Sapiential Thought*. BETHL 159 (Leuven 2002)
- HENGEL 1974 M. HENGEL, *Judaism and Hellenism. Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period* (London 1974)
- HENGEL 1988 M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.* WUNT 10 (Tübingen 31988)
- HILDESHEIM 1996 R. HILDESHEIM, *Bis daß ein Prophet aufstand wie Feuer. Untersuchungen zum Prophetenverständnis des Ben Sira in Sir 48,1–49,16*. TThSt 58 (Trier 1996)
- HUBERINUS 1552 C. Huberinus, *Spiegel der haußucht / Jesus Syrach genant: Sampt eyner kurtzen Auflegung. Für die armen Haußvätter vñnd ihr Gesinde / Wie sie ein Gottselig leben gegen meniglich sollen erzeugen / Darinnen der Welt lauff begriffen / vñnd wie sich ein jeglicher Christ / in seinem beruff / vñnd in der Policy ehrlich vñnd löblich solle halten* (Nürnberg 1552)
- JONES 2019 S. C. JONES, „Psalm 37 and the Devotionalization of Instruction in the Postexilic Period“, in GILLMAYR-BUCHER/HÄUSL 2019, 167–187
- KAISER 1985 O. KAISER, *Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit*. BZAW 161 (Berlin/New York 1985)
- KAISER 2003a O. KAISER, *Zwischen Athen und Jerusalem. Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis*. BZAW 320 (Berlin/New York 2003)
- KAISER 2003b O. KAISER, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments, Teil 3: Jahwes Gerechtigkeit*. UTB 2392 (Göttingen 2003)
- KAISER 2008 O. KAISER, *Vom offenbaren und verborgenen Gott. Studien zur spät-biblischen Weisheit und Hermeneutik*. BZAW 392 (Berlin/New York 2008)
- KAISER 2017 O. KAISER, „Jesus Sirach: Ein jüdischer Weisheitslehrer in hellenistischer Zeit“, in: KARNER/UEBERSCHAER/ZAPFF 2017, 53–69
- KARNER/UEBERSCHAER/ZAPFF 2017 G. KARNER/F. UEBERSCHAER/B. M. ZAPFF (Hg.), *Texts and Contexts of the Book of Sirach*. SCS 66 (Atlanta 2017)
- KEARNS 2011 C. KEARNS, *The Expanded Text of Ecclesiasticus. Its Teaching on the Future Life As a Clue to its Origin*. DCLS 11 (Berlin/New York 2011)
- KOCH 1990 E. KOCH, „Die ‚Himlische Philosophia des heiligen Geistes‘: Zur Bedeutung alttestamentlicher Spruchweisheit im Luthertum des 16. und 17. Jahrhunderts“, *ThLZ* 115 (1990) 705–720
- KRAUS/KREUZER 2014 W. KRAUS/S. KREUZER (Hg.), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*. WUNT 325 (Tübingen 2014)

- KUHNEN 2004 H.-P. KUHNEN, „Israel unmittelbar vor und nach Alexander dem Großen. Geschichtlicher Wandel und archäologischer Befund“, in: ALKIER/WITTE 2004) 1–27
- LABENDZ 2006 J.R. LABENDZ, „The Book of Ben Sira in Rabbinic Literature“, *Association for Jewish Studies Review* 30 (2006) 347–392
- LANGE/WEIGOLD 2011 A. Lange/M. Weigold, *Biblical Quotations and Allusions in Second Temple Jewish Literature* (Göttingen 2011)
- LAUTERBECK 1555 G. LAUTERBECK, *Jesus Syrach zu Wittenberg verdeutscht. In eine neue vnd richtige ordnung gebracht / Durch Georgen Lauterbach* (Nürnberg 1555)
- LEE 1986 TH.R. LEE, *Studies in the Form of Sirach 44–50*. SBLDS 75 (Atlanta 1986)
- LENHARDT 1999 A. LENHARDT, *Bibliographie zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*. JSHRZ VI,2 (Gütersloh 1999) 303–335
- LIESEN 2000 J. LIESEN, *Full of Praise. An Exegetical Study of Sir 39,12–35*. JSJS 64 (Leiden 2000)
- LIESEN 2002 J. LIESEN, „With all Your Heart“. Praise in the Book of Ben Sira“, in: EGGER-WENZEL 2002, 199–213
- ŁOPUCH 2023 M. ŁOPUCH, *Beten bei Jesus Sirach. Exegese, Theologie, Intertextualität und Hermeneutik der antiken Sprachversionen*. DCLS 49 (Berlin/Boston 2023)
- MACK 1985 B.L. MACK, *Wisdom and the Hebrew Epic. Ben Sira's Hymn in Praise of the Fathers* (Chicago/London 1985)
- MAIER 1971 G. MAIER, *Mensch und freier Wille. Nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus*. WUNT 12 (Tübingen 1971)
- MARBÖCK 1995 J. MARBÖCK, *Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach*, hg. v. I. Fischer. HBS 6 (Freiburg u.a. 1995)
- MARBÖCK 1999 J. MARBÖCK, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira*. BBB 37 (Bonn 1971) Rev. Ausgabe. BZAW 272 (Berlin/New York 1999)
- MARBÖCK 2006 J. MARBÖCK, *Weisheit und Frömmigkeit. Studien zur alttestamentlichen Literatur der Spätzeit*. ÖBS 29 (Frankfurt/M. 2006)
- MARTTILA 2012 M. MARTTILA, *Foreign Nations in the Wisdom of Ben Sira. A Jewish Sage between Opposition and Assimilation*. DCLS 13 (Berlin/Boston 2012)
- MARTTILA 2017 M. MARTTILA, „Ben Sira's Use of Various Psalm Genres“, in: PAJUNEN/PENNER 2017, 356–383
- MARTTILA 2020 M. MARTTILA, „Das Sirachbuch als Zusammenfassung der alttestamentlichen Theologie“, in: GESCHE/LUSTIG/RABO 2020, 219–248
- MATTILA 2000 S.L. MATTILA, „Ben Sira and the Stoics: A Reexamination of the Evidence“, *JBL* 119/3 (2000) 473–501
- MIDDENDORP 1973 TH. MIDDENDORP, *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus* (Leiden 1973)
- MIES 2009 F. MIES, „Le Psaume de Ben Sira Si 51,12a–o hébreu. L'hymne aux Noms divins (Première et deuxième partie)“, *RB* 116 (2009) 336–367; 481–504

- MINISSALE 1995 A. MINISSALE, *La versione greca del Siracide. Confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del metodo targumico*. AnBib 133 (Rom 1995)
- MULDER 2003 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)
- MULDER 2004 O. MULDER, „Three Psalms or Two Prayers in Sirach 51? The End of Ben Sira's Book of Wisdom“, in: EGGER-WENZEL/CORLEY 2004, 171–201
- MÜLKE 2018 M. MÜLKE, *Aristobulos in Alexandria. Jüdische Bibelepexese zwischen Griechen und Ägyptern unter Ptolemaios VI. Philometor*. UALG 126 (Berlin/Boston 2018)
- MURPHY 1998 R.E. MURPHY, „Sin, Repentance, and Forgiveness in Sirach“, in: R. EGGER-WENZEL/I. KRAMMER (Hg.), *Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira*. BZAW 270 (Berlin/Boston 1998) 261–270
- NAJMAN/REY/TIGCHELAAR 2016 H. NAJMAN/J.-S. REY/E.J.C. TIGCHELAAR (Hg.), *Tracing Sapiential Traditions in Ancient Judaism*. JSJ.S 174 (Leiden/Boston 2016)
- NEHER 2004 M. NEHER, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*. BZAW 333 (Berlin/New York 2004)
- NELSON 1988 M.D. NELSON, *The Syriac Version of the Wisdom of Ben Sira Compared to the Greek and Hebrew Materials*. SBLDS 107 (Atlanta 1988)
- OSTMEYER 2019 K.-H. OSTMEYER, *Jüdische Gebete aus der Umwelt des Neuen Testaments. Ein Studienbuch. Text – Übersetzung – Einleitung* (Leuven 2019)
- PAJUNEN/PENNER 2017 M.S. PAJUNEN/J. PENNER (Hg.), *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period*. BZAW 486 (Berlin/Boston 2017)
- PALMISANO 2006 M.C. PALMISANO, „*Salvaci, Dio dell'universo!*“ *Studio dell'eucologia di Sir 36H,1–17*. AnBib 163 (Rom 2006)
- PALMISANO 2011 M.C. PALMISANO, „La prière de Ben Sira dans les manuscrits hébreux et dans les versions anciennes“, in: REY/JOOSTEN 2011, 281–296
- PALMISANO 2016 M.C. PALMISANO, *Siracide. Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 34* (Cinisello Balsamo 2016)
- PASSARO/BELLIA 2008 A. PASSARO/G. BELLIA (Hg.), *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction and Theology*. DCLS 1 (Berlin/New York 2008)
- PERDUE 2007 L.G. PERDUE, *Wisdom Literature. A Theological History* (Louisville/London 2007)
- PERDUE 2008 L.G. PERDUE, *The Sword and the Stylus. An Introduction to Wisdom in the Age of Empires* (Grand Rapids 2008)
- PETERS 1902 N. PETERS, *Der jüngst wiedergefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus* (Freiburg i.Br. 1902)
- PETRANY 2015 C. PETRANY, *Pedagogy, Prayer and Praise. The Wisdom of the Psalms and Psalter*. FAT II/83 (Tübingen 2015)
- PRATO 1975 G.L. PRATO, *Il problema della teodicea in Ben Sira. Composizione dei contrari e richiamo alle origini*. AnBib 65 (Rom 1975)

- RABENS/GREY/KAMELL KOVALISHYN 2021 V. RABENS/J.N. GREY/M. KAMELL KOVALISHYN (Hg.), *Key Approaches to Biblical Ethics. An Interdisciplinary Dialogue*. BINS 189 (Leiden 2021)
- REITEMEYER 2000 M. REITEMEYER, *Weisheitslehre als Gotteslob. Psalmentheologie im Buch Jesus Sirach*. BBB 127 (Berlin/New York 2000)
- REITERER 1996 F. V. REITERER (Hg.), *Freundschaft bei Ben Sira*. BZAW 244 (Berlin/New York 1996)
- REITERER 1998 F. V. REITERER (Hg.), *Bibliographie zu Ben Sira*. BZAW 266 (Berlin/New York 1998)
- REITERER 2003 F. V. REITERER, *Zählsynopse zum Buche Ben Sira*. *Fontes et subsidia ad Bibliam pertinentes* 1 (Berlin/New York 2003)
- REITERER 2006 F. V. REITERER, Art. Jesus Sirach/Jesus Sirachbuch, in: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (WiBiLex). Deutsche Bibelgesellschaft. <<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/22500/>> (August 2006) 1–19
- REITERER 2007 F. V. REITERER, „Alle Weisheit stammt vom Herrn ...“. *Gesammelte Studien zu Ben Sira*. BZAW 375 (Berlin/New York 2007)
- REY 2017 J. S. REY, „Scribal Practices in the Ben Sira Hebrew Manuscript A and Codicological Remarks“, in: KARNER/UEBERSCHAEFER/ZAPF 2017, 99–114
- REY 2021 J.-S. REY, „The Relationship between the Hebrew Manuscripts B, (B Margin), E and F of Ben Sira“, *RdQ* 33/1 [117] (2021) 5–17
- REY/DHONT 2018 J.-S. REY/M. DHONT, „Scribal Practices in Ben Sira Manuscript B. Codicological Reconstruction and Material Typology of Marginal Readings“, in: AITKEN/EGGER-WENZEL/REIF 2018, 97–123
- REY/JOOSTEN 2011 J.-S. REY/J. JOOSTEN (Hg.), *The Texts and Versions of the Book of Ben Sira. Transmissions and Interpretation*. JSJ.S 150 (Leiden/Boston 2011)
- REYDAMS-SCHILS 2008 G. REYDAMS-SCHILS, „Philo of Alexandria on Stoic and Platonist Psycho-Physiology: The Socratic Higher Ground“, in: ALESSE 2008, 168–195
- REYMOND 2004 *Innovations in Hebrew Poetry. Parallelism and the Poems of Sirach*. SBLStBL 9 (Leiden/Boston 2004)
- REYMOND 2020b E. D. REYMOND, „Thoughts on the Language of Sirach 36:1–22“, *DSD* 27 (2020) 455–474
- RÖSEL 2017 M. RÖSEL, „Die Apokryphen in der Lutherbibel und im Protestantismus“, in: BÖTTCHER/RÖSEL 2017, 19–25
- RÜGER 1970a H. P. RÜGER, *Text und Textform im Hebräischen Sirach*. BZAW 112 (Berlin/New York 1970)
- RÜGER 1970b H. P. RÜGER, „Zum Text von Sir 40,10 und Ex 10,21“, *ZAW* 82 (1970) 103–109
- RYSSSEL 1901 V. RYSSSEL, „Die neuen hebräischen Fragmente des Buches Jesus Sirach und ihre Herkunft“, *ThStKr* 74 (1901) 547–592
- SACHS 1579 H. SACHS, *Das Buch Jesu deß Sons Syrach*, in: J. LOCHNER (Hg.): *Sehr Herrliche Schöne neuwe stück artlicher / gebundener / künstlicher Reimen*. Das fünfft vnd letzt Buch (Nürnberg 1579) 118^v–167^r

- SAUER 2013 G. SAUER, „Gedanken über den thematischen Aufbau des Buches Ben Sira“, in: G. SAUER, *Studien zu Ben Sira. Redigiert und mit einem Vorwort versehen von S. Kreuzer*. BZAW 440 (Berlin/Boston 2013) 35–45
- SCHIPPER 2018 B. U. SCHIPPER, *Sprüche (Proverbia) 1–15*. BK.AT XVII,1 (Göttingen 2018)
- SCHMIDT 2019 A. J. SCHMIDT, *Wisdom, Cosmos, and Cultus in the Book of Sirach*. DCLS 42 (Berlin/Boston 2019)
- SCHRADER 1994 L. SCHRADER, *Leiden und Gerechtigkeit. Studien zu Theologie und Textgeschichte des Sirachbuches*. BET 27 (Frankfurt/M./New York 1994)
- SPIECKERMANN 2014 H. SPIECKERMANN, *Lebenskunst und Gotteslob in Israel. Anregungen aus Psalter und Weisheit für die Theologie*. FAT 91 (Tübingen 2014)
- STROTMANN 2017 A. STROTMANN, „Das Buch Jesus Sirach“, in: C. DOHMEN (Hg.), *Stuttgarter Altes Testament* (Stuttgart 2017) 1583–1672
- TOBIN 2020 T. H. TOBIN, „Greek Philosophy“, in: D. M. GURTNER (Hg.), *T&T Clark Encyclopedia of Second Temple Judaism*, I–II (London 2020)
- TRENCHARD 1982 W. C. TRENCHARD, *Ben Sira's View of Woman. A Literary Analysis*. BJS 38 (Chico 1982)
- UEBERSCHAER 2007 F. UEBERSCHAER, *Weisheit aus der Begegnung. Bildung nach dem Buch Ben Sira*. BZAW 379 (Berlin/New York 2007)
- UEBERSCHAER 2017 F. UEBERSCHAER, „Jewish Education in Ben Sira“, in: ZURAWSKI/BOCCACCINI 2017, 29–46
- URBANZ 2009 W. URBANZ, *Gebet im Sirachbuch. Zur Terminologie von Klage und Lob in der griechischen Texttradition*. HBS 60 (Freiburg i.Br. 2009)
- URBANZ 2017 W. URBANZ, „Sir 51,1–12. Anhang oder Knotenpunkt“, in: KARNER/UEBERSCHAER/ZAPFF 2017, 301–322
- URBANZ 2021 W. URBANZ, „Spiritual Exercises in Sirach and the Role of Prayer“, in: HARKINS/SCHMITZ 2021, 203–222
- UUSIMÄKI 2018 E. UUSIMÄKI, „The Rise of the Sage in Greek and Jewish Antiquity“, *JSJ* 49 (2018) 1–29
- VAN PEURSEN 2004 *The Verbal System in the Hebrew Text of Ben Sira*. Studies in Semitic Languages and Linguistics 41 (Leiden 2004)
- VAN PEURSEN 2007 W. T. VAN PEURSEN, *Language and Interpretation in the Syriac Text of Ben Sira. A Comparative Linguistic and Literary Study*. Monographs of the Peshitta Institute 16 (Leiden/Boston 2007)
- VEIJOLA 2007 T. VEIJOLA, „Abraham und Hiob. Das literarische und theologische Verhältnis von Gen 22 und der Hiob-Novelle“, in: W. DIETRICH/M. MARTILA (Hg.), *Offenbarung und Anfechtung. Hermeneutisch-theologische Studien zum Alten Testament*. BThSt 89 (Neukirchen-Vluyn 2007) 134–157
- VEIJOLA 2008 T. VEIJOLA, „Law and Wisdom. The Deuteronomistic Heritage in Ben Sira's Teaching of the Law“, in: W. DIETRICH/M. MARTILA (Hg.), *Leben nach der Weisung. Exegetisch-historische Studien zum Alten Testament*. FRLANT 224 (Göttingen 2008) 144–164

- WAGNER 1999 C. WAGNER, *Die Septuaginta-Hapaxlegomena im Buch Jesus Sirach. Untersuchungen zu Wortwahl und Wortbildung unter besonderer Berücksichtigung des textkritischen und übersetzungstechnischen Aspekts*. BZAW 282 (Berlin/New York 1999)
- WICKE-REUTER 2000 U. WICKE-REUTER, *Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa*. BZAW 298 (Berlin/New York 2000)
- WICKE-REUTER 2002 U. WICKE-REUTER, „Ben Sira und die frühe Stoa. Zum Zusammenhang von Ethik und dem Glauben an eine göttliche Providenz,“ in: EGGER-WENZEL 2002, 268–281
- WINSTON 1989 D. WINSTON, „Theodicy in Ben Sira and Stoic Philosophy“ in: R. LINK-SALINGER (Hg.), *Of Scholars, Savants, and Their Texts. Studies in Philosophy and Religious Thought. Essays in Honor of Arthur Hyman* (New York 1989) 239–249
- WINTER 1974 M.M. WINTER, *Ben Sira in Syriac* (nicht publizierte Diss. Fribourg 1974)
- WINTER 1977 M.M. WINTER, „The Origins of Ben Sira in Syriac“, VT 27 (1977) 237–253; 494–507
- WISCHMEYER 1995 O. WISCHMEYER, *Die Kultur des Buches Jesus Sirach*. BZNW 77 (Berlin/New York 1995)
- WISCHMEYER 2021 O. WISCHMEYER, „A New Testament Approach to Biblical Ethics from the Perspective of Language: Moods of Ethical Speech in New Testament Texts and their Hermeneutical Relevance“, in: RABENS/GREY/KAMELL KOVALISHYN 2021, 324–346
- WITTE/DIEHL 2008 M. WITTE/J.F. DIEHL (Hg.), *Israeliten und Phönizier. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt*. OBO 235 (Fribourg/Göttingen 2008)
- WITTE 2015 M. WITTE, *Texte und Kontexte des Sirachbuchs. Gesammelte Studien zu Ben Sira und zur frühjüdischen Weisheit*. FAT 98 (Tübingen 2015)
- WITTE 2019a M. WITTE, „Der Psalter“, in: GERTZ 2019, 414–432
- WITTE 2019b M. WITTE, „Jesus Sirach (Ben Sira) in: GERTZ 2019, 555–567
- WITTE 2020 M. WITTE, „Menschenbilder des Sirachbuchs“, in: GESCHE/LUSTIG/RABO 2020, 1–36
- WRIGHT 1989 B.G. WRIGHT III, *No Small Difference. Sirach's Relationship to Its Hebrew Parent Text*. SBL.SCS 26 (Atlanta 1989)
- WRIGHT 2003 B.G. WRIGHT III, „Access to the Source: Cicero, Ben Sira, the Septuagint and their Audiences“, JSJ 34 (2003) 1–27
- WRIGHT 2008 B.G. WRIGHT III, *Praise Israel for Wisdom and Instruction. Essays on Ben Sira and Wisdom, the Letter of Aristeas and the Septuagint*. JSJ.S 131 (Leiden/Boston 2008)
- WRIGHT 2011 B.G. WRIGHT III, „Translation Greek in Sirach in Light of the Grandsons's Prologue“, in: REY/JOOSTEN 2011, 75–94
- WRIGHT 2016 B.J. WRIGHT III, „Ben Sira and Hellenistic Literature in Greek“, in: NAJMAN/REY/TIGCHELAAR 2016, 71–88
- WRIGHT 2018 B.G. WRIGHT III, „The Persian Glosses in Ben Sira Manuscript B“, in: AITKEN/EGGER-WENZEL/REIF 2018, 125–146

- WÜRTHWEIN 1970 E. WÜRTHWEIN, „Die Weisheit Ägyptens und das Alte Testament“, in: Ders., *Wort und Existenz, Studien zum Alten Testament*. (Göttingen 1970), 197–216
- XERAVITS/
ZSENGELLÉR 2008 G.G. XERAVITS/J. ZSENGELLÉR (Hg.), *Studies in the Book of Ben Sira*. JSJ.S 127 (Leiden/Boston 2008)
- ZAPPELLA 1994 M. ZAPPELLA, „L’immagine di Israele in Sir 33(36),1–19 secondo il ms. ebraico B e la tradizione manoscritta greca. Analisi letteraria e lessicale“, *RivBib* 42 (1994) 409–446
- ZAPFF 2020 B.M. ZAPFF, „Anthropologische Konzepte der biblischen Urgeschichte bei Jesus Sirach“, in: GESCHE/LUSTIG/RABO 2020, 95–118
- ZURAWSKI/
BOCCACCINI 2017 J.M. ZURAWSKI/G. BOCCACCINI (Hg.), *Second Temple Jewish Paideia in Context*. BZBW 228 (Berlin/Boston 2017)

Stellenregister (in Auswahl)

Bibel Altes Testament

<i>Gen</i>		<i>Num</i>	
1–3	24, 26	6,26	390
1	26	16	387
1,1–2,4	438	24,17	155, 411
1,12	444		
1,31	395, 423	<i>Dtn</i>	
2,10–15	307	4	11, 19
2,16–17	383	4,35	26
3	383	5,16	23
3,6	23	7	381
4,12	432	11,26–28	386
5,3.6	437	27	197
5,22.24	28, 439	30	11, 19
6,1–4	387	30,15–20	367, 386
6,5	370, 384, 440	32,6	406
6,9	440	32,15	169
8,21	370	33,5.26	169
9,9.11	440–441	34,7	127
9,12	440		
9,16	440	<i>1 Sam</i>	
12,3	442	2,1–10	381
17,5.7	441		
19,4–11.23–25	387	<i>2 Sam</i>	
22	377–378, 441–442	24,14	379
22,18	442		
		<i>1 Kön</i>	
<i>Ex</i>		8,22–30	30
12,37	388	15,11.26	436
15,25–26	445–446		
20,12	23, 356	<i>2 Kön</i>	
20,14	23, 356	4	251
34,6	379	5	251
34,11	388	13,20–21	251
		18–20 (bzw. 19–20)	435–436
<i>Lev</i>			
2,2	175	<i>2 Chr</i>	
		2,15	396

6,14–21	30	147,15	26
16,12	443	148	397
		150,6	397
<i>Esr</i>			
9–10	23, 31	<i>Spr</i>	
9	401	1,1	27
		1,2–3	346
<i>Neh</i>		1,7	22, 283, 356
9	28, 401	2	16
		2,1	283
<i>Est</i>		3,1	283
3,17a–z	401	7	23
		8	21
<i>Jdt</i>		8,35	433
9	401	9,10	22
16	401	10,1	27
		18,13	433
<i>Tob</i>		19,11	121
3	401	19,16	434
13	16, 401, 421, 423	25,1	27
		26,27	433
<i>1 Makk</i>		28,7	434
4,30–33	401	30,7–9	403
		31,10–31	23, 30
<i>2 Makk</i>			
1,24–29	401	<i>Pred</i>	
3–4	14	1,1	27
15,22–24	401	1,12	27
		3,11	395
<i>3 Makk</i>		7,13–14	392
2,1	15	12,6–7	187
<i>4 Makk</i>		<i>Hi</i>	
1,20–55	320	3	25
		28	21, 375, 397
<i>Ps</i>		32–37	27
1,2	427, 429	36,22–37,24	397
8,5	389, 437	37; 38–39	26
18,32	431	38–41	25, 397
25,5	261		
27,9	413	<i>SapSal</i>	
33,6	26	1–6	16
37	16	6,22–11,1	32
62,3.8	431	7,25	320
72,8	442	9,7–12	360
90,12	335		
104	397	<i>Sir</i>	
113	381	0/Prol.	8, 19, 275–277
115,17	431	Prol. 7	451
135	29	Prol. 12–14	343
136	29, 422	Prol. 12	361
146,4	187	Prol. 27–30.34–36	453

Prol. 30–36	343	14,20–15,6	362
1,10	21	14,20	3, 22, 358
1,1–2,18	18, 278–287, 415	15,9–10	25, 403, 420, 424
1,11–2,18	18, 22, 305	15,11–18,14	27, 368, 374
1,11–18	329, 345	15,11–20	358, 367, 374,
1,14	22, 478		382–387, 399
1,19–21	345	15,11–17	25
1,19–20	4	15,14–17	370, 383, 438
1,26–27	356	15,16	385, 394, 478
2,1–18	373, 377–380	16–18	387–390
2,1–11	375, 399	16,5	357, 387
2,10	379, 403–404, 419	16,11	328
2,11	333, 379	16,15	336, 384
3,1–16	22, 348, 356	16,22	372
3,26	479	16,24–18,14	26, 330, 358, 364
4,6	26, 431	17,1–18,33	18, 288–299
4,10	333, 349	17	20, 24, 26, 381, 420
4,12	433	17,5–6	334
4,17	379	17,7	358, 441
4,20–31	349	17,10	420, 422
4,26	479	17,11	20, 25, 327
5	468	17,14	364
5,1–8	352, 380–381, 399	17,17–18	364
5,4–8	368, 374	17,27–28	420
6,1–4	349	17,30.32	358
6,2–17	468	18,11	328
6,2	332	18,15–17	352, 362
6,4–16	333	18,23	379
6,7	378	18,28	331
6,18–37	18, 21–22, 355	18,29	332
7,1–3	464	18,30–19,26(23)	468
7,7–17	349, 352	19,20	18, 305, 356
7,14	479	19,29.30	351
7,27–31	22	20,27	332
7,36(40)	475	21,6.11	18, 305
9,1–9(13)	23, 348, 350, 468	21,20–24	355
9,10–16	349	22,1–5	469
9,17(24)	478	22,22	405
10	475	22,27–23,6	VIII, 18, 273,
10,5–10	14		300–301, 402–408,
10,10(12)	26, 478		415–416, 423, 425
10,19–24	18, 305	22,27–23,1	403–407
11,8	433	22,24(30)	470, 478
11,10–28	354, 381–382	23,2–6	406–407
11,12–28	339	23,16(21)	464
11,26–27	380	23,18–27(25–37)	468
13,1–14,19	24	23,27	356
13,1–23(29)	350, 468	24	17–18, 21, 33,
13,2–7	333		302–307, 329, 408,
14	475		453–454
14,5	478	24,3	362
14,17(18)	466–467	24,13–17(17–23)	454

24,19	33	36,30	432
24,22	357	37,19	332
24,23	21, 329, 357, 362, 386, 423	37,25(28)	467
24,30–34	15, 19	38	443, 475
25	476–477	38,1–14	443–447
25,6	358	38,22(23)	478
25,7–11(9–16)	468	38,24–39,11	13, 17, 19, 350
25,15.24	23	38,34–39,11	362
25,16–24(21–34)	468	39–43	330
26	476–477	39	370
26,1–4	476	39,1–3	XI, 332
26,1–2	477	39,1	427
26,1	23, 477	39,4	13, 321, 330, 332, 354, 379
27,5.7	378	39,5–6	25, 417
27,10(11)	464	39,9–11	330, 332
27,22(25); 28,1–4	468	39,12–35	12, 358, 368, 372–375, 389, 394–399
27,25–26	433		
28,1–4	468	39,16	395
28,4	418	39,26–27	376
28,13–26(15–30)	468	40	475
29,1	353, 357	40,1–11	27, 364, 397
29,18–19	322	40,18–27	18, 305
30–36	XII, 7	40,23	22–23
30,1	478	40(41),25	470
31,8–11	351	41	475
31,12–32,13	13	41,1–2	479
32,16(20)	472	42,13	23
32,24	434	42,15–43,33	12–13, 17, 26, 326, 362, 364, 368, 397–399, 415, 438
33,7–15	13, 27, 358, 367–369, 373–374, 381, 387, 390–392, 399	42,18–19	327
33,14–15	27, 350, 398	42,21	26
33,16–18	15, 427	42,24–25	350
33,20	353	43,27	XI, 325, 364, 398, 409
33,28(29)	478	43,27(29)	26
34–35	414–415	43,28	12, 325
34,9–13	13	43,33	329, 409
34(31),12–13	321	44–50	17, 27, 362, 364, 415, 434–443
34,24	406, 421		
35,1–25	410	44,1–15	28
35,15–17	381	44,16	28, 435, 439
35,21	372, 416	44,17	28, 440
35,26	470	44,19–21	29, 441
36,1–22	14, 16, 18, 308–311, 392–394, 402–403, 409–415	44,20	305, 377–379, 441
		45,5	20
		45,17	11
36,1–5	409–411	45,25–26	28
36,1.5.22	26	45,26	14
36,1	XI, 412, 416, 421–423	47,1–11	28–29
36,6–10.12	411–412	47,12–21	361
36,13a.16b–19	412–414	47,23–25	15, 436

48,6	436	44,2	169
48,20	409–410, 414,	44,6	26
	418–419, 422	45	11
49,8	215, 436	49,4	413
49,9	29, 378, 435	55,8	431
49,10	29, 243	61,8.11	413
49,13	28, 437	63,16	406
50,20–21	11	66,1 ^{LXX}	311
50,22–24 (24–26)	33, 418, 479		
50,23–24	14	<i>Jer</i>	
50,25–51,30	17–18	10,16	423
50,25–26	15–16, 29	18,3–6	392
50,27–29	15–16, 29, 452	21,8	386
50,27	3		
51,1–12	16, 18, 29, 313–315,	<i>Bar</i>	
	402–403, 410,	3–4	21
	415–425		
51,1	416–417, 422	<i>Ez</i>	
51,2–7	416–418	38–39	435
51,8–11b	416, 418–419		
51,11c–12	416, 419–420	<i>Mi</i>	
51,12a–o (51,12e–zj)	6, 16, 29, 402–403,	7,7	261
	422–425		
51,13–30	16, 19, 22, 30, 361	<i>Hab</i>	
51,13–29	16	3,18	261
51,18	358		
51,23–30	361	<i>Dan</i>	
51,23.26–27	33	3	401
51,23	30, 332	11,20	14
51,27	479		
51,29	30, 418	<i>Jona</i>	
51,30	3, 15, 30, 264	2	401
		2,8	418
<i>Jes</i>		4,2	379
5,5	432		
40–55	26	<i>Mal</i>	
43,1	309	2,10	406
44	11		

Neues Testament

<i>Mt</i>		<i>Apg</i>	
5,3–11	454	17,16–33	319
11,28–29	33		
		<i>Jak</i>	
<i>Joh</i>		1,2–3	377
1	33	5,1–6	352

Frühjüdische Literatur

<i>1 Hen</i>		<i>Det. 114</i>	338
92–105	382	<i>Opif. 171</i>	320
Josephus		Qumran	
<i>Ant. XII,4</i>	15	4Q381 Frgm. 1,3	26
<i>Apion. I,8</i>	436	4QInstr	16
<i>Vit. §12</i>	320	4QMyst	16
		4QShirShabb ^d Frgm. 1 I:34	30
Philon von Alexandria			
<i>All. I 16–20</i>	320		

Rabbinische Literatur

bChullin 89b	257	bKetubot 110b	189
--------------	-----	---------------	-----

Griechische und lateinische Quellen

Aristoteles		Epikur	
<i>De somn.</i>	327	<i>Hauptlehrsatz 27</i>	23
NE 1103a4–9	345		
NE 1117b29	19	Hippokrates	
		<i>De diaet. 4</i>	327
Cicero		Kallimachos	
<i>De div. I 64; 126–129</i>	327	<i>Frgm. 1.8 Pf.</i>	297
<i>De div. II 101–102</i>	328		
<i>De nat. deor. II 63; 70–71</i>	332	Platon	
<i>De nat. deor. II 161–168</i>	328	<i>Tim. 42a6ff.</i>	336
<i>Fin. III 72–73</i>	330	<i>Tim. 69c2ff.</i>	336
<i>Tusc. V 66–72</i>	330	<i>Tim. 90b</i>	19
<i>Tusc. V 71</i>	328		
Diogenes Laertios		Plutarch	
VII 1	323	<i>De Stoic. rep. 1035B–D</i>	328
VII 7	323	<i>De superst. 169C</i>	356
VII 83	330		
VII 110	336	SVF	
VII 119–131	331	1,33	327
VII 123	333	1,87	324
VII 124	333	1,103–104	325
VII 126; 130	330	1,162	327
VII 134	324	1,167	325
VII 148	324	1,537	326–327
VII 177	323, 332	1,624	332
VII 185	323	2,35	330
		2,310	324

2,313	324	2,1001	338
2,564	325	2,1022	324
2,827	336	3,122	333
2,828	336	3,501	338
2,913	326	3,599	331
2,932	326	3,658	331

Begriffsregister (in Auswahl)

Griechische Begriffe

αἰνέω 419	καρδία 334, 388, 407
ἀπόρροια 320	κρίμα 326
αὐτάρχεια 346	κύριος 281, 285, 356, 409, 421
βασιλεύς 421	λόγος, <i>siehe auch unter Logos</i> 33, 289, 320, 324–326, 329–330, 334–337
βίωσις 343	μεγαλόπολις 327
γεννητικόν 336–337	νόμος 19, 327, 329, 357
γραμματεὺς 19	νοῦς 334–337
δέομαι 417, 447	οἶκος παιδείας 30
δεσπότης 406, 411, 421	ὁμοίωσις (τῶ) θεῶ 330, 333
διαβούλιον 334–335, 384, 388	ὀρισμός 309
διαθήκη, <i>siehe auch unter Bund</i> 28, 305, 357, 441	οὐσία 324
δόξα 28, 345	παιδεία 19, 30, 332, 353, 405, 426
δύναμις 338	πᾶς 325, 327, 331, 350–351, 357, 395
εἰμαρμένη 326	πατήρ 421, 441
ἐνέργημα 289, 334–338	πειρασμός 377–378
ἐξανίστημι 293	πνεῦμα 324–325
ἐξομολογέω 417, 419	πρόνοια 12, 326, 328
ἐπιστήμη 330, 359, 391	προσευχή 416–417
εὐσέβεια 283, 338	σημεῖον 326–327
ἦθος 343	σοφία 19, 21, 305, 330–332, 345, 356, 405
θέλω 384	σπερματικός λόγος 324
θεοσέβεια, <i>siehe auch unter Gottes-</i> <i>furcht</i> 283	ὑψιστος 422
ἰσοδυναμέω 20	φόβος θεοῦ/κυρίου 22, 305, 345, 356, 358
	φιλομαθής 19

Hebräische Begriffe

אב 406, 416, 421, 441	ידה 416, 419
אות 326, 439–440	יראת אלהים, <i>siehe auch unter Gottes-</i> <i>furcht</i> 22
בחר 424	יצר, <i>siehe auch unter Neigung</i> 370, 374, 383–385, 440
בית מדרש 30, 361	ישיבה 30
ברא 26, 251, 397	ישע 409, 416–417, 419
ברית, <i>siehe auch unter Bund</i> 28, 440–441	כבוד 28, 213, 413
ברך 193, 421, 442	כל 395–399, 409–410, 421, 423
חכמה 21	מלך 421
חסד 29, 417–418, 422–423	
חפץ 383–384	

משפט 247, 326

נבר 156–157, 386, 410

נסה 174, 378–379, 381, 441

נפש 169, 171, 434

סופר 19

סליחה 380

עליון 418, 422

צדק 41, 189, 205, 372

צרך 396, 398–399

רחם 394, 412, 418

רפא 446

רצון 373, 385, 393–394

תפלה 414, 419

Namens- und Sachregister (in Auswahl)

- Aaron 28, 423, 435
 Abraham, Abrahamerzählung 27–29,
 377–378, 423, 430, 441–442
 Adam 28, 435–438
 Ägypten 14, 21, 277, 371, 453
 Aëlios 330, 336
 Affekte 328, 332, 466
 Akrostichon 16, 30
 Alexander der Große IX, 14, 437
 Alexandria 6, 13–14, 20, 319–323, 360–363,
 371, 453
 Allmacht 389, 395, 409
 Allwissenheit, Omniszienz 375, 389
 Almosen 41, 349, 353
 Alphabet des Ben Sira 32
 Altes Testament 368, 374, 401–402,
 429–430, 455
 Amidah 424
 Anaximander 327
 Anstand 354
 Anthologie XI, 339
 Anthropologie, *siehe auch* Menschen-
 bild 24, 335, 358, 363–364, 389
 Antiochos IV. Epiphanes 15
 Aphrahat 9
 Apokalyptik 25, 375
 Arat 13, 326–329, 339
 Archedemos 323
 Aristeeasbrief 338
 Aristobulos 321, 337, 339
 Aristoteles, Aristotelismus 320, 331, 335,
 338, 341, 344–345
 arm, der Arme 24, 333, 348–351, 354, 381,
 410
 Armut 354, 381
 Arzt 331, 443–447
 Assoziation XI, 443–448
 Athanasius 21
 Athen 319, 323
 Autarkie 346
 Autonomie 346, 376
 Barmherzigkeit 325–328, 353, 364,
 379–380, 389–390, 393–394, 418
 Begehren, Begierde 403–408
 Behem, Johann 469–470
 Bekehrung 388–389
 Beten, *siehe auch* Gebet 25, 401–426,
 446–447
 Bildung 13, 19–20, 24–25, 277, 343,
 362–363, 426, 427, 454, 456, 473
 Bileam 411
 Böse, das 358, 370, 381–382, 384, 396–399
 Brahms, Johannes 479
 Buch, ethisches 341–366
 Bund, *siehe auch unter* ברית *und*
 διαθήκη 28, 440–441
 Charakter 333, 342–352
 Chartres (Kathedrale von) 455
 Chrysipp 323–324, 332, 370, 372
 Cicero 330–331
 Cruciger, Caspar 457
 Crüger, Johann 479
 Dalmatin, Jurij 461–462
 Daniel, Danielbuch 28, 30, 397, 411
 Dank 29, 415–425, 479
 David 28–29, 247, 397, 420, 423, 436
 Dekalog 22–23
 Demut 237, 363–364, 376, 380
Denkmal Memphitischer Theologie 26
 Determination 325–327
 Diaspora 14, 277, 365, 442, 453
 Diogenes Laertios 319, 323, 330–331, 336
 Dualismus 323, 369, 376
 Ehe, Ehebruch, Ehescheidung 23, 356,
 476–478
 Elia 28–29, 435–436
 Elisa 28, 251, 435–436
 Eltern 22–23, 348, 356, 469
 Enkomium 27, 360, 364
 Enosch 28, 435–438

- Epikur 23, 320
 Erfahrung 342, 347, 351, 355–358, 360, 363, 387, 407, 419, 421, 424–426
 Erinnerung 418–419, 421, 437
 Erwählen, Erwählung 237, 381, 388, 391–394, 424
 Erziehung 343, 346–347, 353–356, 452, 456–458, 469–473
 Eschatologie 6, 8, 16, 373, 375, 392–393
 Esra, Esrabuch 31, 409, 436–437
 Essener, essenisch 6
 Ester, Esterbuch 33
 Ethik 333–334, 341–366
 Ethos 23, 342–343
 Euergetes II., *siehe unter* Ptolemaios VIII. Physkon
 Exodus 411, 413, 447
 Ezechiel, Ezechielbuch 19, 410, 412, 435–436

 Familie 22–23, 348, 352, 465, 476–478
 Feddersen, Jakob Friedrich 471–473
 Feind, Feinde 24, 405, 411–412, 435
 Feuerlein, Conrad 466–467
 Flut 27, 384, 441
 Formensprache 359–360
 Freiheit 358, 369, 382–388, 399
 Freundschaft 23, 333, 354
 Frömmigkeit, *siehe auch unter* εὐσέβεια 402, 408, 424

 Gebet, *siehe auch* Beten XI, 392–394, 401–426
 Gebot 345–346, 356–358, 362–363, 383–384
 Geduld 237, 353, 379, 388, 390
 Gemeinde 437, 453, 447
 Geniza 4–5, 32, 424, 428
 Gerechtigkeit X, 367–400
 Gerhardt, Paul 33, 479
 Geschichte 27–29, 379, 410, 415, 434–443
 Geschichtspsalmen 27
 Gesetz, *siehe auch* Tora 19–21, 327, 342–343, 356–365, 427–429
 Gnade 373, 379–381, 388, 418
 Gnadenformel 379
 Goethe, Johann Wolfgang von 477
 Gottesfurcht, *siehe auch unter* יראת אלהים und θεοσέβεια 18, 22, 305, 345, 355–356, 358, 378
 Großes Demotisches Weisheitsbuch (Pap. Insinger) X, 13, 16, 371

 Güte 372–375, 396, 422
 Gut und Böse 24, 358, 381–382, 392

 Hasmonäer 14, 30
 Hebräerbrief 28
 Hebräische Bibel, *siehe auch* Tanach VII, 4, 11, 20, 30, 428, 452
 Heilung 445–446
 Heliodor 414
 Henoch 28, 382, 387, 411, 434–440
 Henochbuch, Erstes 16, 28, 382
 Heraklit 327, 358
 Herodot 322
 Herrscher 332, 349, 406, 437
 Herrscherkult IX
 Herz 335, 384, 388, 405, 407
 Hexapla 7, 9
 Hieronymus 8, 453
 Hiob, Hiobbuch 12, 25, 27, 29, 356, 369, 377–378, 402, 435–436
 Hiskia 28, 410, 435–436
 Höchster, der Höchste 418, 422
 Homer 332
 Hrabanus Maurus 454–455
 Huberinus, Caspar 464–466

 Individualismus 23, 346
 Isis 11, 21
 Isis-Aretaologie 21, 329, 413
 Israel IX–X, 24, 330, 363–365, 381, 388, 391–394, 409–415, 427–448

 Jahwe, Jhwh 11, 15, 21, 379, 381–382, 439–447
 Jakobus, Jakobusbrief 352, 354, 365, 377
 Jenseits 369, 395
 Jeremia, Jeremiabuch 28, 32, 392, 435
 Jerobeam 28, 435–436
 Jerusalem IX, XI, 11, 15, 21, 322, 354–357, 360–361, 412–413, 418–419, 451
 Jesaja, Jesajabuch 11, 26, 28, 409, 419, 432, 435–436, 454
 Jeschua der Sohn Jozadaks 28, 435
 Jesus Christus 33
 Jonas, Justus 459–461, 463
 Josef 28, 374, 381, 435, 437
 Josia 28, 435–436
 Josua 28–29, 388, 410, 419, 435–436
 Jubiläenbuch 438
 Judit, Juditbuch 322, 411
 Jüngstes Gericht 375, 388

- Kaleb 28, 435–436
 Kanon, Kanonbildung 10, 19, 33, 335,
 428–429, 451–453, 455
 Kanonspluralismus 10
 Kinder 348, 354, 382, 469–473
 Klage 145, 392–393, 409, 414, 417,
 419, 421
 Kleanthes 26, 323, 326–328, 370
 Kosmologie X, 12, 324, 362–364
 Kosmotheologie 25–27

 Lambert von St. Otmer 454
 Lauterbeck, Georg 463–464
 Leben 11–13, 21–25, 342–343, 351–354,
 358, 373, 385–390, 405–409, 420–425,
 433, 466, 476
Lehre des Amenemope 13
Lehre des Anch-Scheschonki 13
Lehre des Ani 13
Lehre des Cheti 13
 Lehreröffnungsformel 17
 Lehrhaus, *siehe auch* Schule 30, 343, 355,
 361–362
 Leiden X, 375, 377, 395
 Leontopolis 15
 Linck, Hieronymus 476–477
 Lob, Gotteslob 247, 372, 389, 394–397,
 402, 415–425, 434–448, 466
 Logos, *siehe auch* unter λόγος 33, 320,
 324–326, 329–330, 333, 335–337
 Lukas, Lukasevangelium 454
 Lukian 7, 301
 Luther, Martin 451, 455–474

 Ma'at 21
 Makkabäerbuch, Erstes 15, 322
 Makkabäerbuch, Zweites 15, 322
 Makkabäerbuch, Viertes 352
 Mantik 326
 Maria, Marienverehrung 453
 Masada 4–5, 184, 217, 228, 428
 Materie 323–325
 Matthäus, Matthäusevangelium 454
 Melancthon, Philipp 457
 Menschenbild, *siehe auch* Anthro-
 logie 334–338, 407–408
 Metapher 17, 360, 405–406, 432
 Misogynie 23, 350
 Moab 411
 Mose 27–29, 362–363, 445, 447

 Namen, göttliche 422–424
 Nathan 397, 436
 Natur 25, 368, 373–376, 391, 396–398, 438
 Nebukadnezar 32
 Nehemia, Nehemiabuch 28, 31, 435–437
 Neigung, *siehe auch* unter יצר 281, 370, 384
 Neues Testament 8, 28, 32, 342, 353, 453
 Neupythagoreismus 320
 Nigidius Figulus 320
 Niketasbibel 455
 Noah, Noaherzählung 28, 435, 439–441
 Nürnberger Sirach-Textkorpus 462–463,
 475

 Onias III. 14, 414
 Onias IV. 15
 Opfer 307, 353, 377, 396, 414, 441
 Orakel 327, 411
 Ordnung 21, 25, 326, 369, 390–392, 398,
 420, 423, 444
 Origenes 7, 9, 33, 453
 Osiander, Andreas 454

 Panaitios 323, 327, 331
 Pantheismus 325
Pap. Chester Beatty IV 13
 Paraklese 373
 Paränese 342, 344, 360, 373, 385
 Parry, Richard 344, 346, 353
 Partikularismus 372
pater familias 348
 Paul von Tella 9
 Paulus X, 319, 359–360
 Peripatos 320, 323, 337
personae miserae 414
 Peschitta VII, 8–10, 180, 385, 429
 Philon von Alexandria 32, 320–321,
 337–338, 363, 412
 Philosophie IX–X, 338, 319–340, 347,
 370–373
 Phönizien, phönizisch IX, 323
 Pinchas 28–29, 409, 423, 435
 Piyyut 424
 Plutarch 324, 328, 347, 356
 Poesie 17
 Poseidonios 323–324, 327, 331, 335–336
 Prädestination 367, 391, 399
 Prediger, Predigerbuch/Kohelet,
 Koheletbuch 3, 12–13, 25, 321–322,
 368–369, 375, 380, 392, 395, 402
 Predigt 322, 465–467, 475

- Priester, Priesterschaft, Priestertum XI, 11, 14–15, 28, 31, 353, 423–424, 435–438
- Priesterschrift 11, 24, 26
- Prophetie, prophetisch 24, 27, 328, 352, 364, 409, 411–413, 415, 435–436
- Providenz, *siehe auch* Vorsehung 325–328, 373–375
- Prüfung 377–380, 387, 440–441
- Ps(eudo)-Phokylides 347
- Ptolemaios IV. Philopator 323, 332
- Ptolemaios VI. Philometor 14–15
- Ptolemaios VIII. Physkon (Euergetes II.) 13, 277
- Qumran 4–7, 16, 32, 378, 402, 423–424, 428
- Rede, verantwortete 405
- Reformation 455–467, 473–475, 479–480
- reich, Reicher 24, 333, 349–354
- Reichtum 351–354, 381
- Rettung 379, 392–394, 409–420, 425
- Reue 380
- Rezeptionsgeschichte 30–33, 449–482
- Rhodos 323
- Richter, Adrian Ludwig 477
- Rinckart, Martin 33, 479
- Rom 319–323
- Rut, Rutbuch 31
- Sabbat 356, 391
- Sachs, Hans 467–469, 477
- „Sage-nicht“-Ausspruch 368
- Salomo 28, 30–33, 347, 360–363, 435, 455
- Samaritaner 29
- Samuel 28, 419, 435–436
- Sapientia Salomonis 32, 320, 347, 360, 363, 452, 468
- Sarapis 11
- Saul 436
- Scham 5, 23, 352, 354, 418
- Schicksal 326, 328, 338, 368, 375–376
- Schöpfung 25–27, 311, 329–330, 335, 337, 363–364, 369, 372, 374, 383–384, 390–391, 397–399, 423, 438
- Schule, *siehe auch* Lehrhaus 30, 319–320, 361
- Schwur, Schwören 353, 408, 441–442
- Seele 160, 169, 336–339
- Segen und Fluch 386
- Seleukos IV. 14, 414
- Sem 28–29, 435–438
- Septuaginta VII, 7–8, 11, 20, 33, 154, 384, 453
- Serubbabel 28, 435
- Set 28–29, 435–438
- Sexualität 23
- Simon II. 15, 28–29, 415–417, 423, 434, 438
- Skepsis, Skeptizismus 320
- Sodom und Gomorra 387
- Sokrates 331, 341, 346–347
- Sophistik 333
- Sphairos vom Bosporos 320, 323, 332
- Stoa, Stoizismus 319–340, 370–374
- Sünde, Erbsünde 358, 367–399, 405, 420
- Syrischer Krieg, Fünfter 14
- Syrischer Krieg, Sechster 15
- Syrohexpala 7, 9
- Talmud 31–32, 189
- Tanach, *siehe auch* Hebräische Bibel VII, 19, 31, 428, 435–436
- Tarsos 323
- Tempel XI, 11, 15, 21, 311, 394, 412–413, 416
- Thales 322, 331
- Theodizee X, 325–328, 367–400
- Theognis 322
- Theognis von Megara 12, 16
- Theogonie 324
- Theologie 363–364, 402, 425–426
- Theophrast 350
- Tobit, Tobitbuch 33, 322, 421
- Tod 24–29, 354, 358, 373, 382–383, 386, 417, 437
- Tora, *siehe auch* Gesetz XI, 11, 19–25, 327, 329, 428
- Traktat 363, 408
- Traum, Träume 105, 327, 369
- Tugend 352–353, 456, 468, 477–478
- Tun-Ergehen-Zusammenhang 369, 376, 380, 399
- Typen, Typologisierung 347, 350–351
- Vater (Anrede Gottes als) 29, 261, 406–407, 416, 418
- Verantwortung 326, 358–359, 373, 384, 436, 473
- Vergelten, Vergeltung 24, 367–399
- Versuchung 377–378, 403
- Vetus Latina VII, 8, 429, 453
- Völker 24, 388, 393–394, 409–411, 414–415, 441–442

- Vorsehung, *siehe auch* Providenz 12, 326, 374
 Vulgata VII, 8, 33, 453–454
- Wanderer, Karl Friedrich Wilhelm 478
 Weber, Hans 477
 weise, der Weise 22, 32, 330–333, 344–345, 417, 420, 424–426
 Weisheit 11–13, 19–22, 27–29, 328–331, 401–409, 425–427, 432–434
 Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza 32
 Weltordnung X, 25, 369, 392, 470
 Willensfreiheit/freier Wille (auch Wahlfreiheit) 367–400
- Zadok XI, 6, 11, 14, 423
 Zahlenspruch, Zahlensprüche 359, 361
 Zeit 29, 323, 395, 411
 Zenon 323–325, 327, 333, 336
 Zeus 11, 26, 326–329, 370
 Zeus Olympios 15
 Zion 14, 16, 394, 413, 424
 Zitat, Zitation XI, 31–32, 386, 429–430, 434, 451, 474–479
 Zorn 24, 328, 332, 372, 380, 387–398, 411–412
 Zucht 456, 464–466
 Zweck 12, 368–376, 392–399, 438

Die Autoren des Bandes

Prof. Dr. Markus Asper ist ordentlicher Professor für Gräzistik an der Humboldt-Universität zu Berlin. Seine Forschungsschwerpunkte liegen auf der hellenistischen Dichtung und der griechischen Wissenschaftsliteratur.

Ausgewählte Publikationen: *Onomata allotria. Zur Genese, Struktur und Funktion poetologischer Metaphern bei Kallimachos*. *Hermes*.E 75 (Stuttgart 1997); *Kallimachos Werke. Griechisch und deutsch* (Darmstadt 2004); *Griechische Wissenschaftstexte: Formen, Funktionen, Differenzierungsgeschichten*. *Philosophie der Antike* 25 (Stuttgart 2007); *Erzählungen in der (griechischen) Mathematik? Ein Survey* (Berlin 2011); „Storytelling in Greek law courts“, in: M. Asper (Hg.), *Thinking in Cases. Ancient Greek and Imperial Chinese Case Narratives*. *Science, Technology, and Medicine in Ancient Cultures* 11 (Berlin/Boston 2019) 49–66.

Dr. Christine Ganslmayer ist Akademische Oberrätin am Department Germanistik und Komparatistik der Philosophischen Fakultät an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen auf der historischen Germanistik, der Bibelübersetzung und der Luthersprache sowie der Lexikologie und Wortbildung.

Ausgewählte Publikationen: *Adjektivderivation in der Urkundensprache des 13. Jahrhunderts. Eine historisch-synchrone Untersuchung anhand der ältesten deutschsprachigen Originalurkunden* (Berlin/Boston 2012); „Wie kommen Geräusche in die Sprache? Wort und Geräusch aus linguistischer Perspektive“, in: S. Mieszkowski u. a. (Hg.), *Unlaute. Noise/Geräusch in Kultur, Medien und Wissenschaften seit 1900* (Bielefeld 2017) 73–101; „Luther als Bibelübersetzer. Neue sprachwissenschaftliche Perspektiven für die Luther-Forschung“, *Jahrbuch für germanistische Sprachgeschichte* 9 (2018) 55–105; „Der Autor des Jakobusbriefs aus linguistischer Perspektive“, in: E.-M. Becker u. a. (Hg.), *Who was ‚James‘? Essays on the Letter's Authorship and Provenance* (Tübingen 2022) 121–157.

Dr. Gerhard Karner ist Akademischer Oberrat für Hebräisch am Fachbereich Theologie an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Seine Forschungsschwerpunkte liegen auf dem Buch Jesus Sirach und der Hebraistik.

Ausgewählte Publikationen: „Ben Sira Ms A Fol. I Recto and Fol. VI Verso (T-S 12.863) Revisited“, *RdQ* 27/2 [106] (2015) 177–203; „Name/Namensgebung (AT)“, *wiblex* (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/28791/>); „Wunder/Wundergeschichten (AT)“, *wiblex* (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/35082/>).

Dr. Marko Marttila ist Privatdozent für Altes Testament an der Universität Ostfinnland (Joensuu) und Dekan in der Diözese von Mikkeli (Finnland). Seine Forschungsschwerpunkte liegen auf den alttestamentlichen Psalmen, dem Buch Jesus Sirach und dem Buch Baruch.

Ausgewählte Publikationen: *Collective Reinterpretation in the Psalms. A Study of the Redaction History of the Psalter*. *FAT II*/13 (Tübingen 2006); „Die Propheten Israels in Ben Siras ‚Lob der Väter‘“, in: J. Pakkala/M. Nissinen (Hg.), *Houses Full of All Good Things. Essays in Memory of Timo Veijola*. *SESJ* 95 (Göttingen 2008) 434–450; „Das Sirachbuch und das Neue Testament. Der Einfluss eines jüdischen Weisheitswerkes auf die frühchristlichen Autoren“, *BN* 144 (2010) 95–116; *Foreign Nations in the Wisdom of Ben Sira. A Jewish Sage between Opposition and Assimilation*. *DCLS* 13 (Berlin/Boston 2012); „Babylonian Priests in the De-

scription of the Epistle of Jeremiah“, in: G.G. Xeravits u.a. (Hg.), *Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature*. YDCL 2016/2017 (Berlin/Boston 2017) 225–245.

Prof. Dr. Werner Urbanz ist Hochschulprofessor für Biblische Theologie an der Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz. Seine Forschungsschwerpunkte liegen auf dem Buch Jesus Sirach, der alttestamentlichen Gebetsliteratur und der alttestamentlichen Prophetie.

Ausgewählte Publikationen: *Gebet im Sirachbuch. Zur Terminologie von Klage und Lob in der griechischen Texttradition*. HBS 60 (Freiburg i.Br. u.a. 2009); „Für alle, die Bildung suchen‘ (Sir 33,18). Aspekte frühjüdischer Bildung im Buch Jesus Sirach“, in: B. Wyss u.a. (Hg.), *Sophisten in Hellenismus und Kaiserzeit. Orte, Methoden und Personen der Bildungsbildung*. STAC 101 (Tübingen) 99–122; „Variants and Facets of Anger in Sirach“, in: B. Gesche u.a. (Hg.), *Theology and Anthropology in the Book of Sirach*. SCS 73 (Atlanta 2020) 57–72; „Spiritual Exercises in Sirach and the Role of Prayer“, in: A.K. Harkins/B. Schmitz, (Hg.), *Selected Studies on Deuterocanonical Prayers*. CBET 103 (Leuven 2021) 203–222.

Prof. Dr. Dr. h.c. Oda Wischmeyer ist emeritierte Professorin für Neues Testament am Fachbereich Theologie an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen auf der neutestamentlichen Hermeneutik, der Paulus-Forschung, dem Markusevangelium, dem Jakobusbrief und dem Buch Jesus Sirach.

Ausgewählte Publikationen: *Der Höchste Weg. Das dreizehnte Kapitel des 1. Korintherbriefes*. StNT 13 (Gütersloh 1981); *Die Kultur des Buches Jesus Sirach*. BZNW 77 (Berlin/New York 1995); *Hermeneutik des Neuen Testaments. Ein Lehrbuch*. NET 8 (Tübingen/Basel 2004); *Liebe als Agape. Das frühchristliche Konzept und der moderne Diskurs* (Tübingen 2015); *Paulus. Beiträge zu einer intellektuellen Biographie*. Gesammelte Aufsätze Band II. WUNT 491 (Tübingen 2022).

Prof. Dr. Markus Witte ist ordentlicher Professor für Literaturgeschichte und Theologie des Alten Testaments an der Humboldt-Universität zu Berlin. Seine Forschungsschwerpunkte liegen auf der israelitisch-jüdischen Weisheitsliteratur, der Anthropologie und der Theologie des Alten Testaments sowie der Althebraistik.

Ausgewählte Publikationen: *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1–11,26*. BZAW 265 (Berlin/New York 1998); *Texte und Kontexte des Sirachbuchs. Gesammelte Studien zu Ben Sira und zur frühjüdischen Weisheit*. FAT 98 (Tübingen 2015); *Hiobs viele Gesichter. Studien zur Komposition, Tradition und frühen Rezeption des Hiobbuches*. FRLANT 267 (Göttingen 2018); *Das Buch Hiob*. ATD 13 (Göttingen 2021); *Von der Weisheit Gottes und der Menschen. Studien zur israelitisch-jüdischen Weisheit*. FAT 163 (Tübingen 2023).

Prof. Dr. Burkard M. Zapff ist ordentlicher Professor für Alttestamentliche Wissenschaft an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. Seine Forschungsschwerpunkte liegen auf der Adaption griechischen Denkens im Alten Testament unter Profilierung spezifisch jüdischen Glaubensgutes in der Weisheitsliteratur des Alten Testaments, insbesondere Jesus Sirach, und auf prophetischer Schriftgelehrsamkeit im Kontext der Kompositions- und Redaktionsgeschichte der Bücher Jesaja und des Dodekapropheten.

Ausgewählte Publikationen: *Schriftgelehrte Prophetie – Jes 13 und die Komposition des Jesajabuches. Ein Beitrag zur Erforschung des Jesajabuches*. FzB 74 (Würzburg 1995); *Jesaja. Bd. 3 u. 4: Jesaja 40–55.56–66*. NEB.AT 29/3–4 (Würzburg 2001.2006); *Jesus Sirach 25–51*. NEB.AT 28/2 (Würzburg 2010); *Micha*. IEKAT 33 (Stuttgart u.a. 2020, engl. Übersetzung 2022).