

Oda Wischmeyer
Die Kultur des Buches Jesus Sirach



Beihefte zur Zeitschrift für die
neutestamentliche Wissenschaft
und die Kunde der älteren Kirche

Herausgegeben von
Erich Gräßer

Band 77

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1995

Oda Wischmeyer

Die Kultur des Buches
Jesus Sirach

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1995

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Wischmeyer, Oda:

Die Kultur des Buches Jesus Sirach / Oda Wischmeyer. – Berlin ;
New York : de Gruyter, 1995

(Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
und die Kunde der älteren Kirche ; Bd. 77)

Zugl.: Heidelberg, Univ., Habil.-Schr., 1992

ISBN 3-11-014564-2

NE: HST

ISSN 0171-6441

© Copyright 1994 by Walter de Gruyter & Co., D-10785 Berlin

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

Printed in Germany

Druck: Werner Hildebrand, Berlin

Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer-GmbH, Berlin

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde 1992 von der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg als Habilitationsschrift angenommen. Für die Veröffentlichung wurde sie überarbeitet und um die neue Literatur ergänzt.

Ich danke an dieser Stelle Gerd Theißen für seine geduldige Begleitung der Arbeit, Georg Christian Macholz für seine kritische Stellungnahme und Erich Gräßer für die Aufnahme der Arbeit in die Beihefte der ZNW.

Dr. David Trobisch und cand. theol. Markus Schwab haben in dankenswerter Weise die Druckvorlage erstellt.

Mein Dank gilt nicht zuletzt meinen Erlanger Kollegen, Otto Merk und Jürgen Roloff, die mich mit großer Freundlichkeit aufgenommen haben und mir die Überarbeitung des Manuskriptes erleichterten.

Vor allem aber gilt mein Dank meinem klügsten Kritiker: meinem Mann.

Erlangen, 20. August 1994

Inhaltsverzeichnis

Einführung	1
Teil I: Rahmenbedingungen der Kultur Sirachs	26
Kapitel 1: Familie	26
Kapitel 2: Arbeit und Beruf	37
Kapitel 3: Gesellschaft	49
Kapitel 4: Politik und Staat	70
Kapitel 5: Recht	75
Teil II: Aspekte der Kultur Sirachs	83
Kapitel 6: Materielle Kultur	83
Kapitel 7: Sitten und Gebräuche	102
Kapitel 8: Kunst und Musik	120
Kapitel 9: Sprache und Literatur	136
Kapitel 10: Erziehung und Bildung	174
Kapitel 11: Seelenleitung	201
Teil III: Religion und Kultur	248
Kapitel 12: Das Verhältnis von Religion und Kultur	250
Kapitel 13: Sirachs Religion	256
Kapitel 14: Religion und Kultur bei Sirach	287
Schluss: Sirachs Fromme Kultur	294
Abkürzungsverzeichnis	303
Literaturverzeichnis	305

Dem Andenken an meinen Vater

Dr. phil. Otto Schüttpelz

17.3.1903-1.8.1989

Einführung

A.

Die vorliegende Untersuchung fragt nach der Kultur in Jerusalem-Judäa zur Zeit der Ptolemäer- und frühesten Seleukidenherrschaft, wie sie dem Weisheitsbuch des Jesus ben Sirā¹ zu entnehmen ist.

Vorbemerkung

Die Untersuchung zu Sirachs kultureller Welt berührt sehr heterogene Gebiete aus dem Bereich des AT, des Judentums, des NT und der griechisch-römischen Welt und umfaßt Gegenstände und Themen von der Archäologie bis zur eigentlichen Theologie. Um Anm. und Lit. in Grenzen zu halten, sind die allg. Lit.angaben so gehalten, daß einerseits die großen Themenbereiche der einzelnen Kapitel vor allem durch Lexikonartikel und neuere Standardwerke erschlossen werden, die ihrerseits in die ältere Lit. und in die Spezialit. einführen, daß andererseits Speziallit. dort genannt und u. U. ad hoc diskutiert wird, wo es der Text der Untersuchung notwendig macht. Es wird hier weder eine vollständige Sirachbibliographie noch eine erschöpfende Bibliographie zum Judentum um 200 v. Chr. gegeben. Erstere geben Sauer in JSHRZ III, 5, und (umfangreicher und aktueller) Skehan - di Lella, 93ff., letztere findet man bei Hengel, Judentum, 1988³, 580ff. 690ff., und Maier, ZdT pass.: Maier erschließt den neuesten Forschungsstand für viele Aspekte der vorliegenden Untersuchung. Einen stets aktuellen bibliographischen Leitfaden bietet JStJ. Zu abgekürzt zitierter Literatur s. Abkürzungsverzeichnis. H = hebräischer Text, G = Septuagintatext, S = syrischer Text. Skehan - di Lella und Vattionis/Sauers Zählweise stimmen oft nicht überein. Bei stärkeren Differenzen ist die Zählung Skehan - di Lella zusätzlich angegeben.

¹ Ausgaben: Z. Ben-Hayyim, *The Book of Ben Sirā*, Jerusalem, 1973 (Hebr.); M. H. Segal, *Sēper ben Sirā' haššälēm*, Jerusalem, 1958²; R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach*, hebräisch und deutsch, 1906; H. L. Strack, *Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs*, 1903; F. Vattioni, *Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana*, Neapel 1968; Y. Yadin, *The Ben Sirā Scroll from Masada*, Jerusalem, 1965. Qumranfragmente: M. Baillet, J. T. Milik, R. de Vaux, *Les "Petites Grottes" de Qumrān*, DJD 3, Oxford 1962; J. A. Sanders, *The Dead Sea Psalms Scrolls*, Ithaca N. Y., 1967; ders., *The Psalms Scroll of Qumrān Cave 11 (11 Q Ps^a)*, DJD 4, Oxford 1965; vgl. dazu A. S. van der Woude, *ThR* 55, 1990, 302f. Griechisch: J. Ziegler, *Sapientia Iesu Filii Sirach*, Septuaginta 12/2, 1965. Syrisch: P. A. de Lagarde, *Libri Veteris Testamenti Apocryphi Syriace*, 1861; A. M. Ceriani, *Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti*, Mailand 1878. Deutsche Übersetzung: Sauer, 1981. Englische Übersetzung: Skehan - di Lella, 1987. Lit. zu den Ausgaben: Skehan - di Lella 51ff. 93f.; Sauer 484ff. Zur Kritik an den Ausgaben: Skehan - di Lella 60ff.

Der erste Teil der Einführung (A.) stellt die Quellschrift vor und nennt die Grundsätze des Umgangs mit dem Quelltext in der vorliegenden Studie (1.), führt in ihre Thematik ein (2.), macht mit dem allgemeinen Forschungsstand bekannt (3., 4.) und formuliert die Aufgabe (5.).

1.

Jesus ben Sira² lebte um 200 v. Chr. zur Zeit des Hohenpriesters Simon II. in Jerusalem³ und verfaßte eine umfangreiche Schrift, in der er Lehrvorträge für die Jünglinge Israels niederlegte.

Sirach verfaßte diese Schrift auf Hebräisch. Sein Enkel übersetzte sie zwei Generationen später in Alexandria für die dortige Diasporajudenschaft ins Griechische, wie er im Prolog berichtet. Diese Übersetzung blieb uns - wenn auch nicht in der Originalfassung⁴ - vollständig erhalten, da sie in den "Strom der breitgefächerten Septuagintatraditionen"⁵ geriet und von der Alten Kirche als ΣΟΦΙΑ ΙΗΣΟΥ ΥΙΟΥ ΣΙΡΑΧ bez. als "Ecclesiasticus" rezipiert wurde⁶. Sie zeigt z. T. erhebliche Abweichungen vom hebräischen Text, die von kleinen terminologischen und theologischen Korrekturen über Kürzungen und Erweiterungen bis zu einer erheblichen Blattvertauschung reichen.

Durch einen glücklichen Fund aus dem Jahre 1896 in der Genizah der Karäer-Synagoge in Kairo wurde ein Teil des hebräischen Textes wiedergewonnen⁷. Inzwischen sind durch weitere Funde, vor allem antike hebräische Sirachtex te aus Qumran und Masada⁸, ca. drei Fünftel des hebräischen Gesamttextes bekannt. Der Vergleich der Kairoer Texte

² Zur Namensproblematik vgl. Sauer 483 (Lit.), Skehan - di Lella 3f. Während Sauer sich nicht zwischen Simon (50,27; 51,30) und Jesus (Vorrede) entscheidet, plädiert di Lella für "Jesus, Sohn des Eleazar, Sohn des Sirach". "Simon" 50,27c (HB) hält er für einen Eintrag aus 50,24a (S. 557).

³ Zu den Datierungs- und Zuordnungsfragen vgl. Sauer 489f. (Lit. und Disk.), Skehan - di Lella 8ff., Art. Jesus Sirach (Buch), NBL 1, 338-341 (J. Marböck).

⁴ Sauer 486. Griechische Ausgabe: Ziegler; vgl. dort 53-69.

⁵ Sauer 486.

⁶ Sauer 483f.; D. de Bruyne, Le prologue, le titre et la finale de l'Écclesiastique, ZAW 47, 1929, 257-263. Zur syrischen Fassung und zur Diskussion um ihre Beziehung zu H oder G vgl. Sauer 486 (Lit.).

⁷ P. E. Kahle, The Cairo Geniza, Oxford 1959², 8-13. Skehan - di Lella 51ff. Vgl. auch A. A. di Lella, A newly discovered sixth manuscript of Ben Sira from the Cairo Geniza, Bibl 69, 1988, 226-238 (Frg. F: 31,24-32,7 recto. 32,12-33,8 verso).

⁸ Sauer 484-486, Skehan - di Lella 52f. Gesamtausgabe des hebr. Textes: Z. Ben-Hayyim, The Book of Ben Sira, Jerusalem 1973.

mit den Qumran- und Masadatekten bestätigte, daß es sich bei den Kai-roer Texten um den Wortlaut des originalen hebräischen Textes handelt⁹.

Die Textüberlieferung des Sirachbuches stellt sich also weiterhin so dar, daß nur die griechische bzw. syrische Übersetzung einen vollständigen Text bietet. Der hebräische Text ist lückenhaft und zudem in einer kürzeren und einer längeren Form erhalten¹⁰. Das gilt auch für den griechischen Text¹¹. Die vorliegende Studie arbeitet primär mit dem hebräischen Text. Es besteht aber kein Hinderungsgrund, für inhaltliche Fragen nicht auch den griechischen Text heranzuziehen.

Um den Text der Arbeit lesbar zu machen, ist der durchgehende Bezug auf eine Edition und auf eine deutsche Übersetzung notwendig. Die Edition von F. Vattioni eignet sich trotz gewisser Schwächen in der Wiedergabe des hebräischen Textes¹² wegen des gleichzeitigen Abdrucks eines relativ vollständigen hebräischen Textes¹³ und des Abdrucks der Zieglerischen LXX-Version (ohne textkritischen Apparat) sowie der syrischen und altlateinischen Version als durchgehender Referenztext.

Leider existiert keine entsprechende deutsche Übersetzung, bei der H und G jeweils selbständig durchgehend parallel übersetzt wären. Die Übersetzung von G. Sauer, die als einziger deutscher Referenztext infrage kommt, orientiert sich zwar an H nach der Vattioniausgabe, integriert aber H in den umfangreicheren G-Text, indem sie alle Lücken im H-Text nach G auffüllt. Der so entstehende Text basiert damit nominell und in der Zählweise auf H, faktisch in der Textgestalt aber oft auf G, zumal Sauer auch späte und nur in wenigen Handschriften erwähnte G-Texte heranzieht, so daß sein Text sehr umfangreich wird. Zwar kennzeichnet Sauer die jeweilige Provenienz der Verse und Kapitel. Trotzdem entsteht ein künstlicher Text. Die zurecht kritische Position F. Hahns gegenüber dieser "Mischform" des Textes¹⁴ läßt aber außer acht, daß schon R. Smend in seiner Übersetzung von 1906 aus praktischen Erwägungen denselben Arbeitsweg wie Sauer einschlug, allerdings bei grundsätzlicher Zurückhaltung gegenüber griechischen Überschüssen in hebräisch erhaltenen Textpartien. Smend rechtfertigte seinen Versuch folgendermaßen: "Der Versuch einer deutschen Übersetzung des ganzen

⁹ Skehan - di Lella 54.

¹⁰ Vgl. dazu Skehan - di Lella 55f. - Allg. ebd. 51-62.

¹¹ Vgl. dazu Ziegler 53-69. Ziegler macht G I und II im Text kenntlich, indem er einen Gesamttext druckt, in welchem er G II kleiner setzt.

¹² Skehan - di Lella 61.

¹³ Fehlend: MS F (1982 entdeckt). Vgl. oben Anm. 7.

¹⁴ F. Hahn, Einige notwendige Anmerkungen zu zwei Texteditionen, VuF 36, 1991, 64-69, dort S. 67.

Buches ist deshalb berechtigt, weil der vom Verfasser beabsichtigte Sinn sich auf Grund des Griechen und des Syrers wenigstens annähernd feststellen läßt.¹⁵ Auch Skehan - di Lellas Kommentar arbeitet mit dieser Mischform. Eine Alternative zu dieser pragmatischen Textgestaltung liegt weder in deutscher noch in englischer Sprache vor.

Die deutsche Übersetzung Sauers, die daher als 2. Referenztext durchgängig zitiert wird, entfernt sich für den hebräischen Text wohl mit der Absicht der freien Nachdichtung oft weit vom Original, während die Übersetzung aus dem Griechischen überwiegend präzise ist. Wo die Abweichung Sauers von H inhaltlich gravierend wird, ist daher entweder der hebräische Text oder eine wörtliche Übersetzung hinzugefügt. Smend und Skehan - di Lella halten sich wesentlich enger an den hebräischen Text. Skehan - di Lellas Kommentar bietet nicht nur häufig eine genauere Übersetzung, sondern dokumentiert weitgehend die Textüberlieferung. Seine textkritischen Entscheidungen sind dort, wo sie sich von Sauer unterscheiden, in den Anmerkungen berücksichtigt. Auf den sehr materialreichen Kommentar wird jeweils zur Stelle hingewiesen. Seine Verszählung unterscheidet sich häufig von derjenigen Vattioni - Sauer. Skehan - di Lella bietet keinen weiteren Referenztext für die vorliegende Arbeit, bildet aber die wichtigste vorliegende Hilfe zur Textinterpretation.

Erörterungen zu Sprache und Begrifflichkeit Sirachs beziehen sich naturgemäß auf den hebräischen Text. Der griechische Text kann aber auch hier einbezogen werden, sofern er nicht zum Leittext wird. Eine Rückübersetzung ist häufig möglich. Das bedeutet zugleich, daß die Zitation eines griechischen Wortes oder Satzes dann erfolgt, wenn das hebräische Original nicht erhalten ist. Wenn ein hebräischer Terminus oder Passus zitiert wird, muß kein Hinweis auf die griechische Übersetzung erfolgen, da diese als solche nicht Thema der Arbeit ist. Der Hinweis auf den griechischen Text kann erfolgen, wenn textkritische oder sachliche Gründe vorliegen.

Die Stellenangaben folgen Sauer. Sauer's integrierter Text schließt sich Vattioni an, dem zugleich die öfter von der Zählung her erheblich differierenden parallelen G-Texte zu entnehmen sind.

2.

Die Sirachschrift ist eine pädagogische Schrift, die alle Aspekte der Bildung, מוסר - παιδεία vermitteln will, die ein junger Mann in Israel um 200 v. Chr. brauchte. Sirach verfaßte diese Schrift in der Tradition und

¹⁵ R. Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach, 1906, S. V.

Gattung einer weisheitlichen Spruchsammlung und stellte sich damit in den Zusammenhang der orientalisches-israelitischen Weisheitslehrer und ihrer Schriften. In der Form verschiedener kleinerer und größerer Gattungen¹⁶ wie Weisheitsrede, Aretalogie, Hymnus, Gebet behandelte er auf der Basis des Maschal eine ganze Welt von Themen theologischer, ethischer, historischer und pragmatischer Inhalte. Die so zwar unsystematische, aber im einzelnen wohl geformte und auf mündlichen Lehrvortrag zurückgehende Lehre hatte im Rahmen der Gattung der Weisheitsschrift eine fest umrissene Thematik: Menschliches Verhalten, psychologische Typenlehre, richtige Lebensführung, ethische Weisung, auch eigentliche Theologie, vor allem in Form der spezifischen Weisheitstheologie¹⁷, daneben durchaus auch naturwissenschaftliche Fragen und Fragen des allgemeinen Schicksals der Welt. Damit war Sirach ein Rahmen vorgegeben, den er an bedeutsamen Stellen verlassen oder unterbieten konnte, den er aber im ganzen ausfüllte. So ist sein aretalogisch gefärbter historischer Überblick in den Kapiteln 44-50 im weisheitlichen Rahmen neu. Andererseits fehlt eine naturwissenschaftliche ebenso wie eine allgemeine philosophische Beobachtung und Reflexion¹⁸.

Jesus Sirach steht gattungsmäßig zugleich auch den griechischen Gnomensammlungen nahe, die dann in der Zeit vom 1. Jh. v. Chr. bis zum 1. Jh. n. Chr. nachhaltig die jüdische Literatur beeinflussen sollten. Umfangreichstes Zeugnis dieser Beeinflussung ist die Pseudo-Phokylides-Sammlung¹⁹. Die griechische Gnomik²⁰ hat ein ähnliches thematisches Feld wie die hebräische: "menschliches Leben und Befinden, bes. sittliches oder lebenskluges Verhalten (Stellung des Menschen in der Gemeinschaft, ... Welt des Moralischen, transzendente Notwendigkeiten menschlichen Handelns)"²¹. Jesus Sirach selbst ist nach Form, Inhalt und ursprünglicher Sprache seines Werkes noch nicht von griechischer Gnomik beeinflusst wie die späteren griechischsprachigen Gnomologien jüdischer Verfasser. Wohl aber steht er ihnen sachlich und formal schon sehr nahe. Sonst hätte sein Enkel nicht hoffen können, mit einer bloßen

¹⁶ Vgl. Skehan - di Lella 21ff.

¹⁷ Lit. s. u. Anm. 71ff.

¹⁸ Ausnahme: die Medizin bei Sirach. - Vgl. allg. zu Sirach als Weisheitsschrift Skehan - di Lella 31ff. Zu ägyptischen Einflüssen vgl. ebd. 46ff.

¹⁹ P. W. van der Horst, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, Leiden 1978; JSHRZ IV, 3 (N. Walter). Dort S. 182ff. zur Datierung und Lokalisierung.

²⁰ Vgl. Art. Gnome, KP 2, 823-829 (W. Spoerri; Lit. und Editionen), dort Sp. 825ff. zu den Gnomologien. Vgl. weiter J. G. Gammie, *The Sage in Hellenistic Royal Courts*, in: *The Sage*, 147-153; B. Fiore, *The Sage in Select Hellenistic and Roman Literature*, in: *The Sage*, 329-342.

²¹ Ebd. 823. Vgl. zum allg. Umfeld die Beiträge in *Semeia* 17, 1980, *Gnomic Wisdom* (Hg. J. D. Crossan).

Übersetzung ins Griechische ohne formale oder inhaltliche Neugestaltung des Werkes griechisch gebildete Juden Alexandrias und wohl auch Proselyten und Gottesfürchtige²² ansprechen zu können. Daß diese Linie einen genuinen Ursprung in dem kulturellen Bemühen Sirachs selbst hat, zeigen auch gerade die jüngeren alexandrinischen Gnomologien²³.

Die Weisheitslehre Sirachs war weder reine Theologie noch bloße Einführung in verschiedene Fächer eines spezialisierenden Bildungsprogramms, sondern wollte eine bestimmte einheitliche kultivierte Lebenshaltung²⁴ und Lebensführung vermitteln, deren Rahmen die Religion Israels und deren Betätigungsfeld das Land Israel und die Stadt Jerusalem bildeten. Die doxologischen Elemente der Schrift zeigen, wieweit die Religion Israels als Verstehenshorizont aller Aspekte des menschlichen Lebens direkt in die Erziehung Sirachs hineingehörte. Dabei ist Sirachs Schrift zugleich Spiegel der Kultur Israels in Bildender Kunst, Musik und Literatur, wie auch Gestalterin der inneren Kultur Israels in der Formung der Bildung und der Person der jungen Männer in Israel.

Sirachs Erziehung war konservativ-traditionsbezogen. Sie steht in der Tradition altorientalischer Weisheit, die seit der Königszeit von Israel übernommen und selbständig weiterentwickelt worden war, und zwar in Richtung auf eine religiöse und theologische Aufwertung des Begriffs der Weisheit, חכמה, hin²⁵. Die Weisheit rückte seit den jüngeren Teilen des Sprüchebuchs, seit Hiob und Kohälät²⁶ immer näher an Gott selbst heran, bis sich die ursprünglich pädagogisch-ethische Größe חכמה von einer lehrbaren und erwerbbaeren Fähigkeit zu einer eigenen religiösen Größe gewandelt hatte, die mindestens die Tendenz zu einer Hypostase entwickelte²⁷. Der Weisheitslehrer rückte damit in die Nähe des Priesters und des Propheten²⁸, da er nicht mehr nur technische Bildung im

²² Vgl. dazu allg. F. Siegert, Gottesfürchtige und Sympathisanten, JStJ 4, 1973, 109-164.

²³ Vgl. Kl P 2, 825f.

²⁴ H. Duesberg und J. Fransen, Les scribes inspirés, Maredsons, 1966, 597-657, zeichnen diese Lebenshaltung nach, indem sie mosaikartig Textstellen aus Sirach zusammenstellen und kommentieren. D. und F. geben die synthetische Eigenart dieser Weisheitslehre sehr angemessen wieder.

²⁵ So auch Skehan - di Lella 75.

²⁶ Vgl. die Analyse bei Hengel, Judentum, 199-318; Einführung: Art. חכמה, ThWAT 2, 1977, 920-944 (H.-P. Müller, M. Krause), dort bes. 924f., und CRINT II, 283-324 (M. Gilbert). Beachte auch die hilfreiche Kurzanalyse bei H. v. Lips, Weisheitliche Traditionen im NT, 1990, 35f. Für Sirach speziell: Skehan - di Lella 31.

²⁷ Sehr abwägende Einführung bei B. Lang, Frau Weisheit, 1975, 154ff. Weiteres s. u. Teil III.

²⁸ Vgl. dazu Stadelmann, Schriftgelehrter, 40ff., 177ff. Zum Weisheitslehrer allg. vgl. M. Bar-Ilan, Scribes and Books in the Late Second Commonwealth and Rabbinic Period,

Sinne des Lesens und Schreibens, des richtigen Benehmens und der Lebensklugheit des klassischen סופר vermittelte, sondern einen neuen Weg zu Gott wies, der im Lauf der Zeit dem Weg des Kultus immer stärker Konkurrenz machte. Die Weisheit wurde zu einer integrativen Sphäre, die Gott und den frommen Weisen verband. Der Weisheitsschüler konnte nur durch strenge persönliche Observanz ihrer teilhaftig werden. Andererseits blieb die Weisheit für die Weisheitslehrer der Sirachzeit trotz ihrer theologischen Überhöhung und Verdichtung weiterhin auch ein Ensemble lehrbarer Verhaltensformen²⁹, die aus den Jünglingen Israels kultivierte und fromme Israeliten machen sollte.

Daher ist die Weisheitsschrift Sirachs nicht nur eines der Hauptzeugnisse der nachexilischen theologischen Weisheit in Israel, sondern vielmehr: Spiegelbild und gleichzeitig Formungsinstrument der Erziehung, die in Israel stets eine synthetische, nie eine spezialisierende Kraft war.

3.

In der atl., jüdischen und ntl. theologischen Forschung ist seit dem Fund des hebräischen Sirachtexes vor fast 100 Jahren dem Sirachbuch immer wieder große Aufmerksamkeit gewidmet worden. Die Weisheitstheologie Sirachs mit ihrem zur Hypostase tendierenden Weisheitsbild und ihrer spezifischen Synthese von Weisheit und Tora³⁰ einerseits und die Stellung der Schrift im Spannungsfeld des in Jerusalem um 200 v. Chr. zunehmenden hellenistischen Einflusses³¹ während des Schwebezustandes vor der Makkabäerzeit andererseits waren und sind die immer neu und detaillierter untersuchten Themen der Literatur zu Jesus Sirach. Daneben wird Sirach als Zeuge für die Entstehung des Standes der Sofe-

Mikra 21-38 (Lit.); J. G. Gammie, L. G. Perdue, *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990 (= *The Sage*).

²⁹ Zu erschließen aus E. G. Banckmann, *Die Proverbien und die Sprüche des Jesus Sirach*, ZAW 72, 1960, 33-63; und den instruktiven Ausführungen bei Duesberg, *Scribes*, 699ff.: "Le Ben-Sirach Commentateur des Proverbes"; bes. die Liste von Themen aus den Sprüchen, die Sirach übernommen hat (S. 710). Ähnlich Middendorp, *Stellung*, 78ff. Sirach hat bewußt an das alte Lernmaterial Israels angeknüpft, statt es beiseitezulegen. Ältere Lit.: J. K. Gasser, *Das althebräische Spruchbuch und die Sprüche Jesu Ben Sira*, 1903.

³⁰ Dazu bes. die Analyse bei Marböck, *Weisheit*, 85ff. Zusammenfassend v. Lips, *Weisheitstraditionen*, 51ff. und Skehan - di Lella 75ff.

³¹ Dazu vor allem Hengel, *Judentum*, 108-198. Jetzt auch M. Hengel, *The interpretation of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean period*, CHJ 2, 167-228; Lit. und Einführung in den heutigen Forschungsstand: Maier *ZdT*, 289ff.

rim, der Schriftgelehrten³², für die komplizierte Geschichte frühjüdischer Weisheitstraditionen³³ und für die Frömmigkeit der Gemeinde des Zweiten Tempels im Spannungsfeld zwischen Zadokismus und Vorformen des Pharisäismus interpretiert³⁴.

Nun verstand Sirach, wie schon erwähnt, seine Lehrschrift sowohl nach seinem eigenen Zeugnis als auch nach der Vorrede seines Neffen nicht als Theologie im spezifischen Sinn, sondern als Schrift über παιδεία und σοφία (Prolog 11), über σοφία und παιδεία (1, 27), d. h. über חכמה und תורה. Sirachs Erziehungsprogramm und den Inhalten der חכמה Sirachs sind aber nur wenige Gelehrte genauer nachgegangen³⁵, und eine Studie über die Kultur Sirachs und seiner Zeit fehlt ganz, obgleich eben der Kultivierung Israels und ihren Ergebnissen, der Kultur Jerusalems und seiner jungen Männer Sirachs mündliches und schriftliches Bemühen gewidmet war.

Die weit verbreitete Abstinenz der theologischen Forschung auf diesem theologisch scheinbar nicht relevanten Gebiet ist sachlich nicht gerechtfertigt. Sirach selbst trennt die Bereiche Kultur - Erziehung einerseits und Religion - Theologie andererseits nicht. Für sein Denken, Lehren und Leben bilden sie eine Einheit. Diese integrale oder synthetische Struktur seines Weltverständnisses gilt es herauszuarbeiten, wenn man seinem Werk gerecht werden will.

4.

Die Kultur Israels in hellenistischer vormakkabäischer Zeit im ganzen ist mehrfach untersucht worden. Sowohl die Darstellungen der Kulturgeschichte des Hellenismus als auch die Studien über die Beziehungen zwischen Judentum und hellenistischen Monarchien bringen der Kultur der Sirachzeit eine gewisse Aufmerksamkeit entgegen.

³² Dazu bes. Art. ספר, ThWAT 5, 1986, 921-926 (H. Niehr). Weiter: J. G. Gammie, The Sage in Sirach, in: The Sage 355-372. Stadelmann, Ben Sira als Schriftgelehrter, 1980, 177ff.; R. Riesner, Jesus als Lehrer, 1988³, 153ff. Zusammenfassend v. Lips, Weisheitstraditionen, 62ff.

³³ Dazu bes. M. Küchler, Frühjüdische Weisheitstraditionen, OBO 26, Freiburg - Göttingen 1979. Zusammenfassung bei v. Lips 188f.

³⁴ Dazu für Sirach bes. Haspecker, Gottesfurcht; Hengel, Judentum, 307-463. Allg. Maier, ZdT 256ff. 268ff. Jetzt auch G. Stemberger, Pharisäer, Sadduzäer, Essener, SBS 144, 1991 (Lit.), 97f. zu Sirach.

³⁵ M. Löhr, Bildung aus dem Glauben, Diss. Bonn, 1975; weitgehend positiv aufgenommen von Stadelmann, Schriftgelehrter (Leitbild: Sirach als Volkserzieher); Hengel, Judentum, 143ff.

W. Tarn widmet in seinem erstmals 1927 erschienenen Werk "Die Kultur der hellenistischen Welt"³⁶ dem Thema "Der Hellenismus und die Juden" ein eigenes Kapitel³⁷. Sein Urteil lautet: "Alles, was sich die Juden vom Hellenismus zueigen machten, [war] nur äußere Form; wenige aus ihren Reihen nahmen etwas von seinem Geist in sich auf"³⁸. Tarn zeichnet die äußere Geschichte des Judentums in der hellenistischen Zeit in Jerusalem-Judäa und in der Diaspora nach und führt in den makkabäischen Konflikt und in die zeitgenössische jüdische Literatur ein. Ein Ausblick auf Herodes d. Gr. mit dem Urteil: "Mit Gewalt macht er aus Judäa eine recht gelungene Imitation eines hellenistischen Reiches"³⁹ schließt Tarns Skizze ab. Kultur ist hier als eine Mischung aus Historie und Literaturgeschichte verstanden. Leitendes Interesse ist die Hellenisierung, die sehr realistisch in ihrer geringen Reichweite charakterisiert wird. Ein Bild von Kultur im Vollsinn des Wortes wird gar nicht zu entwerfen gesucht, da Tarn davon überzeugt ist, daß es vor der Seleukidenzeit eine jüdisch-hellenistische Kultur nicht gegeben habe.

Eine Generation nach Tarns Werk erschienen im selben Jahr gleich zwei amerikanische Darstellungen zum Thema: M. Hadas "Hellenistic Culture"⁴⁰ und V. Tcherikover "Hellenistic Civilization and the Jews"⁴¹.

Hadas schreibt allgemeine hellenistische Kulturgeschichte in ihrer ganzen Breite, die hier weder dargestellt noch kritisch beurteilt werden kann. Sein besonderer Ansatz liegt in der Integration der jüdischen Kultur in die allgemeine Darstellung. Statt die jüdische Kultur zu marginalisieren, stellt Hadas die Literatur und Denkwelt des Frühjudentums in den Zusammenhang der hellenistischen Geisteskultur⁴² und öffnet dem

³⁶ W. Tarn - G. T. Griffith, Die Kultur der hellenistischen Welt, 1966³.

³⁷ S. 249-282.

³⁸ S. 268.

³⁹ S. 281.

⁴⁰ M. Hadas, Hellenistische Kultur, 1981 (engl.: Hellenistic Culture. Fusion and Diffusion, New York 1959).

⁴¹ V. Tcherikover, Hellenistic Civilization and the Jews, Philadelphia - Jerusalem, 1966.

⁴² Dabei geht Hadas nicht systematisch vor. Der Kunst ist nur ein vergleichsweise kurzes Kapitel gewidmet (Kap. 17, 261-277), das allerdings wegen der Einbeziehung der jüdischen Kunst (265ff.: Grabdekoration von Marisa, Hyrkanospalast in 'Araq al-Emir) wichtig ist. Es fehlen: Architektur, Städtebau, Städtewesen. Hadas faßt den Kulturbegriff eng im Sinne der Geisteskultur, so daß Literatur, Philosophie, Religion und einige allgemeine Leitideen die Hauptzüge des von ihm entworfenen Bildes ausmachen. "Denkformen, ... Lebenseinstellung und Ideale" will er darstellen (S. 9). Die eher praktisch-zivilisatorischen, organisatorischen und sozialen Seiten der Kultur, wie sie französische und englische Wissenschaftler darstellen (z. B. C. Préaux, Le monde hellénistique I, Paris 1978; M. Rostovtzeff, Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der Hellenistischen Welt, 3 Bde., 1955f.) bleiben bei Hadas ganz im Hintergrund.

Leser die Augen für den Umstand, daß die griechischsprachigen Juden neben den Römern entscheidende Tradenten, Erben und verwandelnde Träger der hellenistischen Kultur waren. Das farbige Bild, das Hadas von der hellenistischen Kultur entwirft, läßt er in vielfältiger Weise mitbestimmt und dokumentiert sein durch Zeugnisse jüdischer Literatur und Kunst. So erweist sich das hellenistische Judentum als bedeutender Faktor im Gesamtspektrum internationaler hellenistischer Kultur, und das umso mehr, als die hebräische Literatur die einzige im östlichen Mittelmeerraum war, die mindestens partiell griechisch wurde⁴³. Aber nicht nur das hellenistische Judentum der griechischsprachigen Diaspora in Alexandria bezieht Hadas in seinen Entwurf der hellenistischen Kultur ein, sondern auch Sirach, indem er das Schriftgelehrtenideal des Weisen Sirach mit der Kanonisierung der klassischen Literatur Griechenlands in hellenistischer Zeit in Zusammenhang bringt und gleichzeitig die Bildungs- und Erziehungsidee Sirachs mit der Erziehung zum *μουσικὸς ἀνὴρ* des Hellenismus verbindet⁴⁴. Hadas ist der erste, der Sirachs Schrift nicht nur als historisch-theologisches Dokument liest, sondern als literarisches Werk, d. h. als Träger und Former wie als Spiegel und Kritiker der Gesamtkultur seiner Zeit bzw. seines Kulturkreises. In dieser hermeneutischen Ausgangsposition liegt das Interesse von Hadas' Buch für unsere Untersuchung.

V. Tcherikovers Monographie behandelt demgegenüber die hellenistische Kultur nur in dem Aspekt ihrer Beziehung zum Judentum. Dabei widmet er sich aber im 1. Teil der Untersuchung, die Palästina gilt, vor allem der Hellenistischen Reform und der Makkabäer-, dann der Hasmonäerzeit. Der 2. Teil der Untersuchung stellt die Diaspora dar. Dieser Teil schließt mit einer Skizze des kulturellen Klimas des Diasporajudentums⁴⁵. Ein entsprechendes Kapitel fehlt im 1. Teil aus gutem Grund, da die einzelnen Abschnitte der Geschichte Israels der letzten drei vorchristlichen Jahrhunderte untereinander sehr unterschiedliche kulturelle Entwürfe bieten. Tcherikover entwirft aber in Kapitel 3 doch ein Bild der Kultur Jerusalems um 200 v. Chr. unter dem Titel: "Jerusalem on the eve of the Hellenistic reform"⁴⁶, das einen wichtigen Beitrag zu unserem Thema darstellt, da Tcherikover das Sirachbuch zusammen mit der Tobiadenerzählung als Quellen für die Zeit benutzt⁴⁷. Tcherikover zeichnet das Profil eines östlichen hellenistischen Tempelstaates, wohlhabend und volkreich, dessen Spitze die Priesterschaft bildete, gefolgt von den

⁴³ Vgl. dazu die Erwägungen bei A. Momigliano, *Hochkulturen im Hellenismus*, 1979, 111ff.; ders. *Die Juden in der Alten Welt*, 1988.

⁴⁴ Hadas, S. 85f.

⁴⁵ Tcherikover, *Civilization*, 344ff.

⁴⁶ Ebd. 117-151.

⁴⁷ Ebd. 118.

Soferim. Den prostates Joseph, Sohn des Tobias, den dioiketes des Hohenpriesters, beschreibt Tcherikover als homo novus⁴⁸ und Typus des international orientierten hellenistischen Geschäftsmanns und Finanziers⁴⁹, ebenso Josephs Lieblingssohn Hyrkanos, auch noch ein Zeitgenosse Sirachs⁵⁰, als "a characteristic personality of the Hellenistic period"⁵¹, "symbolizing the strong, self-reliant man ... a politician, maintaining an opinion and a permanent stand on questions of state, and in different circumstances might have become renowned as a great statesman".

Tcherikover wendet sich dann Sirach zu unter der Perspektive: "Rich and colorful material on the life of the period prior to the efflorescence of Hellenism in Jerusalem is furnished by the great book of Ben Sira"⁵². Tcherikover führt Sirach als Lehrer ein, zeichnet dann sehr prononciert seine politischen Interessen und seine Reisen, andererseits seinen aktiven Konservatismus und seine Priestertheologie⁵³. Tcherikover entnimmt dem Sirachbuch weiterhin Aufschlüsse über die sozialen Verhältnisse in Israel zwischen Arm und Reich, herrschenden und beherrschten Schichten der Bevölkerung, wobei er genau den Stand der sozialen Spannungen der Sirachzeit kennzeichnet: "The social antagonisms existed among the people and could not be ignored, and the contrast between the zealots of the traditional faith and the free thinking Hellenizers was also outstanding in public life; but the antagonisms had not yet found their external expression in the organization of political parties, the devising of slogans, programs of action and the like ... Ben Sira faithfully described this period of transition"⁵⁴. Aber dies Bild von Sirachs kulturellem Programm und von Jerusalem - Judas Kultur zur Zeit Sirachs gibt Tcherikover dann eigenartiger Weise nicht.

M. Hengel hat in seiner 1966 als Habilitationsschrift vorgelegten Studie "Judentum und Hellenismus"⁵⁵ sehr direkt an Tcherikover angeknüpft, bei dem er jedoch die religionsgeschichtliche Fragestellung "vernachlässigt" findet⁵⁶. Zudem konzentriert sich Hengel anders als Tcherikover vorwiegend auf Palästina im Zeitraum um 300 - 150 v. Chr.

⁴⁸ Ebd. 133.

⁴⁹ Ebd. 134.

⁵⁰ Ebd. die Zeittabelle S. 130: Joseph ca. 270 - nach 220; Hyrkanos in Ägypten 205-220; Tod des H.: 175/170 v. Chr.

⁵¹ Ebd. 139.

⁵² Ebd. 142.

⁵³ Ebd. 145.

⁵⁴ Ebd. 151.

⁵⁵ 1988 3. Auflage mit Lit.nachtrag, dort S. IX u. XI Rezensionen zu Hengels Buch.

⁵⁶ Hengel, Judentum, 1988, S. 6.

Hengel versteht "die hellenistische Zivilisation als säkulare Macht in Palästina"⁵⁷, die deutlich lockernde Auswirkungen auf den Lebensstil Palästinas zur Folge hatte⁵⁸ und zur Teilnahme am internationalen hellenistischen Wirtschaftsleben und in dessen Folge auch an der griechisch geprägten geistigen Kultur des Ptolemäerreiches führte. Allerdings betont Hengel: "Das Interesse an der hellenistischen Zivilisation blieb ... überwiegend auf die wohlhabende Aristokratie Jerusalems beschränkt"⁵⁹. Hengel stellt dann sehr detailliert die Auseinandersetzung und Beeinflussung von Hellenismus und Judentum im Bereich der Kultur dar. Kulturelle Aspekte sind für ihn Spruch, Erziehung und Bildung und Literatur und Philosophie bzw. Theologie. Da Hengels Interesse primär historisch mit einer deutlichen Prononcierung der religionsgeschichtlichen Fragestellung ist⁶⁰, muß sein Bild von Kultur ähnlich wie das Tcherikovers unvollständig bleiben. Hengel unterscheidet implizit zwischen historisch und theologisch relevanten und weniger relevanten Aspekten der Kultur und bleibt damit in dem von Tcherikover vorgezeichneten Rahmen, den er nicht methodisch diskutiert, sondern nur teilweise neu ausfüllt.

Eigentümlicherweise vertritt auch K. Schubert in seiner Monographie "Die Kultur der Juden im Altertum"⁶¹, die der Ptolemäerzeit zehn Seiten widmet⁶², dieselbe verkürzte Auffassung von Kultur, allerdings gegenüber Tcherikover und Hengel unzulässig stark gekürzt. Schubert stellt mosaikartig die philosophische Auseinandersetzung zwischen Juden und Griechen und den Eindruck, den die Juden auf die Griechen machten, dar, betont die kulturelle Leistung der Septuagintaübersetzer, "die erste Übersetzung eines fremdsprachigen Werkes in die griechische Sprache"⁶³, und schildert die Tobiadenfamilie. Sirach wird nicht einmal erwähnt. Ein irgendwie zureichendes Bild von der Kultur Palästinas in ptolemäischer Zeit wird in dieser Kulturgeschichte am allerwenigsten gegeben.

Dasselbe gilt im Ergebnis für die zweibändige "Kulturgeschichte des Hellenismus" von C. Schneider⁶⁴. Band 1 enthält das obligate Kapitel über "Hellenistische Kultur und Judentum"⁶⁵, da aber Schneider mit der

⁵⁷ Ebd. 105.

⁵⁸ Ebd. 103.

⁵⁹ Ebd. 106.

⁶⁰ Ebd. 1f.

⁶¹ K. Schubert, Die Kultur der Juden im Altertum, 1980.

⁶² S. 139-150.

⁶³ Ebd. 143.

⁶⁴ C. Schneider, Kulturgeschichte des Hellenismus, 2 Bde., München 1969.

⁶⁵ Ebd. 864ff.

Hellenisierung des Judentums erst seit der Seleukidenzeit rechnet⁶⁶, berichtet er über die Ptolemäerzeit nur nach den Zenonpapyri, d. h. im wirtschaftspolitischen Sinn.

Gerade die beiden letzten Werke scheinen davon auszugehen, daß es in Jerusalem um 200 v. Chr. keine nennenswerte Kultur gegeben habe. Aus Schneiders Sicht ist dies Urteil legitim, da in der Tat die Wirkung der hellenistischen Kultur auf Israel erst nach 200 v. Chr. zutage trat, allerdings schon lange vorbereitet, wie Tcherikover und Hengel deutlich gemacht haben. Schuberts Darstellung aber, die sich ja auf die jüdische, nicht auf die jüdisch-hellenistische Kultur bezieht, greift zweifellos viel zu kurz und kann nicht als Beitrag zum Thema der Kultur in Jerusalem zur Sirachzeit angesehen werden.

Wie sehr immer noch Konzeption und Darstellung eben dieses Themas schwanken oder gar fehlen, zeigt auch das Standardwerk "The Cambridge History of Judaism, Volume Two, The Hellenistic Age"⁶⁷ von 1984 bis 1989. Das Judentum zwischen 333 v. Chr. und 135 n. Chr. wird als Subjekt und Objekt der politischen und sozialen Geschichte dargestellt, als Träger einer umfangreichen Literatur in mehreren Sprachen und als Ursprungsland verschiedener religiöser Strömungen, nationaler Revolte und der Reaktionen der Griechen. Aus dem Bereich der Kultur wird nur einleitend in die Archäologie des Landes eingeführt⁶⁸. Ähnliches gilt für das Sammelwerk "Jewish Civilisation in the Hellenistic-Roman Period", das S. Talmon 1991 herausgab. Hier umfaßt der Begriff "Zivilisation" die Bereiche Geschichte - Sozialgeschichte - Literatur.⁶⁹

5.

Aus dem Durchgang durch die Literatur ergibt sich folgende allgemeine Aufgabenstellung:

- der Kulturbegriff muß als ganzer diskutiert und definiert werden (Einführung Teil B und TEIL III);
- ein verkürzender Kulturbegriff, der einzelne Aspekte der Kultur aus einem latenten, nicht diskutierten theologischen Vorverständnis heraus isoliert, muß vermieden werden, weil die vorherrschende Konzeption, nur bestimmte Seiten der Kultur, nämlich Sozialge-

⁶⁶ Ebd. 866ff.

⁶⁷ Hg. W. D. Davies und L. Finkelstein (= CHJ).

⁶⁸ M.-Ch. Halpern-Zylberstein, The archeology of Hellenistic Palestine, 1-34 (Lit. 660-662).

⁶⁹ S. Talmon (Hg.), Jewish Civilisation in the Hellenistic-Roman Period, JStPs Suppl. Ser., Sheffield 1991.

- schichte, Literatur und Religion, seien theologisch relevant, mindestens Sirachs Kulturbegriff verfehlt;
- die Kultur selbst muß in ihrer ganzen Breite dargestellt werden gemäß dem integralen, synthetischen Denken Sirachs (TEIL I und II);
 - das Verhältnis von Kultur und Religion muß für Sirach neu bestimmt werden (TEIL III).

B.

Im zweiten Teil der Einführung (B.) wird zunächst eine kurze Darstellung der neueren Sirachliteratur gegeben, soweit sie für unsere Fragestellung wichtig ist (1.). Es folgt die Bestimmung der Zielsetzung der vorliegenden Untersuchung (2.). Abschließend wird der in dieser Arbeit zugrundegelegte Kulturbegriff dargestellt und auf das Buch des Jesus Sirach bezogen. Daraus ergibt sich zugleich die Disposition der vorliegenden Arbeit (3.).

1.

Die Fragestellung nach Sirachs Kultur wurde noch nicht einläßlich verfolgt, davon abgesehen ist das Sirachbuch ein gut erforschtes Gelände. Der Schrift Sirachs sind in den letzten dreißig Jahren mehrere große Untersuchungen gewidmet worden, die dazu beigetragen haben, das Profil der Schrift selbst und ihre Bedeutung für das Frühjudentum und die Entstehung des Urchristentums gebührend darzustellen. J. Haspecker⁷⁰ umfangreiche Studie über die Gottesfurcht bei Sirach wirkte bahnbrechend, weil es Haspecker gelang, die Religion Sirachs als eine lebendige und persönliche Kraft und damit als ernstzunehmende Größe sui generis darzustellen. Es folgte die sehr gründliche und zuverlässige Darstellung der Weisheit bei Sirach durch J. Marböck⁷¹. Marböck hat in Auseinandersetzung mit Haspecker die Weisheit als die zentrale Größe des Sirachbuches bestimmt, ihr Wesen gekennzeichnet und sie historisch eingeordnet. Kurz danach veröffentlichte O. Rickenbacher⁷² seine Beiträge zu Sirachs Weisheitsperikopen, eine Untersuchung, die textkritisch wie motifgeschichtlich, lexikographisch und formgeschichtlich gleichermaßen materialreich ist. Ebenfalls materialreiche Beiträge zur Stellung Sirachs zwischen Judentum und Hellenismus lieferte gleichzeitig Th. Mid-

⁷⁰ J. Haspecker, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach*, Rom 1967.

⁷¹ J. Marböck, *Weisheit im Wandel*, 1971.

⁷² O. Rickenbacher, *Weisheitsperikopen bei Ben Sira*, Freiburg - Göttingen 1973.

dendorp⁷³. M. Löhr gab unter dem Thema "Bildung aus dem Glauben" eine Gesamtinterpretation der siracidischen Lehrreden⁷⁴. H. Stadelmann⁷⁵ untersuchte komplementär dazu die Rolle Sirachs als Schriftgelehrter und gewann wichtige Einsichten in die Position Sirachs als eines religiösen Lehrers in den Traditionen Israels. Die Erträge dieser und anderer kleinerer Arbeiten flossen in die 1981 erschienene Neuübersetzung und Kommentierung des Sirachbuches von G. Sauer⁷⁶ in der Reihe "Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit" ein, die seit 1973 erscheint und die Literatur zwischen den Testamenten in einem neuen kritischen Zugriff präsentiert. Dazu kommt ein wichtiges Hilfsmittel: eine Konkordanz zu den hebräischen Sirachtexten⁷⁷. 1987 erschien der große Kommentar von P. W. Skehan und A. A. di Lella⁷⁸, der einen umfassenden Überblick über den Stand der Forschung, eine gute Einführung in die Textüberlieferung und eine materialreiche Einzelkommentierung gibt. Di Lella betont die traditionell-konservative Grundeinstellung Sirachs und vermittelt zwischen Haspecker und Marböck, was das Gesamtthema der Schrift angeht: "The fundamental thesis of the book is the following: wisdom, which is identified with the Law, can be achieved only by one who fears God and keeps the commandments."⁷⁹

Hinter diesen vielfältigen Bemühungen stehen vor allem vier Forschungsrichtungen, die jeweils eine deutliche Dynamik entwickelt haben: einmal der große Bereich der Weisheitsforschung⁸⁰, überwiegend getragen von der atl. Wissenschaft und für Jesus Sirach theologisch besonders in G. v. Rads Beiträgen fruchtbar geworden. Sein entscheidender Anstoß liegt darin, daß er die ältere Weisheit, die vornehmlich als Erfahrungsweisheit verstanden wurde, als immer auch religiöse Größe verstand und daher auch theologisch interpretierte. Er erkannte im weisheitlichen Bemühen den "immer neu zu vollziehende(n) Akt from-

⁷³ Th. Middendorp, Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus, Leiden 1973.

⁷⁴ M. Löhr, Bildung aus dem Glauben, Diss. Bonn 1975.

⁷⁵ H. Stadelmann, Ben Sira als Schriftgelehrter, 1980.

⁷⁶ JSRZ III, 5: G. Sauer, Jesus Sirach (Ben Sira), 1981.

⁷⁷ D. Barthélemy - O. Rickenbacher, Konkordanz zum hebräischen Sirach. Mit syrisch-hebräischem Index, Freiburg - Göttingen 1973.

⁷⁸ P. W. Skehan, A. A. di Lella, The Wisdom of Ben Sira, The Anchor Bible 39, New York 1987.

⁷⁹ A.a.O. 75f.

⁸⁰ Vgl. H. D. Preuß, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, 1987; C. Westermann, Forschungsgeschichte zur Weisheitsliteratur 1950-1990, 1991; R. E. Murphy, The Tree of Life, NY 1990 (S. 185ff. kommentierte Bibliographie); The Sage pass.

mer Einordnung in eine göttliche Ordnung"⁸¹, ohne dabei die aufklärerische, ja säkularisierende Kraft der Weisheit seit der frühen Königszeit zu übersehen. Sirachs Weisheitsschrift interpretiert er in Aufnahme von Haspeckers Ergebnissen als Ausdruck einer frommen gelehrten Weisheit der Spätzeit.

Daran schließt die Erforschung des hellenistisch beeinflussten Judentums an, die in besonderer Weise durch M. Hengels Werk "Judentum und Hellenismus" repräsentiert wird, ohne das eine Beschäftigung mit Jesus Sirach nicht mehr möglich wäre. Hengel stellt Sirach in die große Auseinandersetzung um den Hellenismus in Jerusalem um 200 v. Chr. hinein. Er rechnet ihn "nicht zu den eigentlichen Chasidim ..., sondern zu jener konservativ-nationaljüdischen Richtung, die nach ihm durch die Hasmonäer vertreten wurde und die in vielem den späteren Sadduzäern nahekam"⁸². Dabei betont er, daß Sirach noch vor der Parteilung der Makkabäerzeit stand und dementsprechend seine Auseinandersetzung mit dem hellenistischen Gedankengut noch sehr polemisch und pauschal war.

Daneben steht eine eher spezifische Erforschung frühjüdischer Weisheitstraditionen, wie sie besonders die weitgespannte Studie von M. Küchler repräsentiert, in der Sirach einen wesentlichen Platz einnimmt. Küchler sieht in Sirach den Protagonisten der Schriftgelehrtenbewegung "in seinem Lehrhaus, mit seinem traditionellen Angebot an παιδεία und seiner persönlichen Eigenschaft, der Verbindung von Tora und Weisheit", deren Umfeld Küchler als "Tora-Weisheit" dokumentiert⁸³.

Schließlich hat sich auch die ntl. Wissenschaft besonders seit Wilckens' Paulusstudie über Weisheit und Torheit⁸⁴ wieder intensiv mit der frühjüdischen Weisheit befaßt und weisheitliche Traditionen und Themen im NT untersucht. Hervorzuheben ist hier E. J. Schnabels Studie "Law and Wisdom from Ben Sira to Paul"⁸⁵. Er zieht eine Linie von Sirach zu Paulus. Das inzwischen stark ausdifferenzierte Feld ntl. Weisheitstheologie, in dem besonders die Spruchüberlieferung der Evangelien und das paränetische Gut der Briefe neben den theologischen Begriffen einer Weisheitschristologie untersucht werden, hat

⁸¹ G. v. Rad, Weisheit in Israel, 1970. Zitat: S. 109f. Zur Säkularisierung: S. 84f. Zu Sirach 309-336, bes. 333f.

⁸² S. o. Anm. 55. Zitat S. 274. Zu Sirach 241-275. 284-292.

⁸³ M. Küchler, Frühjüdische Weisheitstraditionen, Zitat S. 110. Darstellung der Tora-Weisheit in ihrem Textfeld: 33-61.

⁸⁴ U. Wilckens, Weisheit und Torheit, 1959; ders. Art. σοφία, ThWNT 7, 465-475 und 497-529.

⁸⁵ WUNT 2, 16, 1985.

jüngst H. v. Lips⁸⁶ in einer gründlichen Untersuchung dargestellt, die den Vorzug hat, daß auch die atl. und frühjüdische Weisheit als Basis der Weisheit im NT zusammenfassend beschrieben wird.

Angesichts des lebhaften Interesses der Forschung an dem Feld der atl., frühjüdischen und urchristlichen Weisheit und einer gewissen immerhin graduell erreichten *communis opinio* bei der historischen Beurteilung der weisheitlichen Schriften des AT und der Herausarbeitung ihrer Grundthemen und Entwicklungslinien ist es hier nicht notwendig, eine erneute Darstellung der Forschungslage zu Jesus Sirach als einer frühjüdischen Weisheitsschrift zu geben. Vielmehr haben die umfangreichen und detaillierten Untersuchungen der letzten Jahre die Voraussetzung einer neuen vertieften Beschäftigung mit den Inhalten des Textes geschaffen und sind als dauernder Kommentar zu Sirach heranzuziehen. Sie bilden die Basis für die vorliegende Untersuchung.

2.

a)

Diese Untersuchung ist der Frage nach der Kultur Sirachs gewidmet. Die Grundlagen dieser Kultur, Frömmigkeit ("Gottesfurcht") und Pädagogik ("Weisheit", "Erziehung"), sind weitgehend in der Forschung dargestellt. Nun kann die Kultur selbst in ihren verschiedenen Aspekten rekonstruiert werden. Eine solche Darstellung trifft die entschiedene Absicht des Sirachbuches, denn Sirach legt im Laufe seines Buches dar, wie und worauf hin er junge Männer erzieht, und zwar in allen Lebensbereichen, nicht nur im Hinblick auf die Religion. Denn Sirach kennt keine Unterschiede zwischen profaner und religiöser Erziehung. Er kennt nur eine weisheitliche Erziehung.

⁸⁶ H. v. Lips, *Weisheitliche Traditionen*, 1989 (dort 1-8 guter Forschungsüberblick; detaillierte Bibliographie). Ein Sachverhalt bleibt festzuhalten, der bei v. Lips naturgemäß zurücktritt. Weder die kanonischen noch die apokryphen Schriften des NT (vgl. W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2 Bde. 1987⁵ - 1989⁵) enthalten eine weisheitliche Schrift. Auch Q und der Jakobusbrief sind keine Weisheitsschriften, sondern 'moderne', d. h. zeitgemäße literarische Werke (Vorform des Evangeliums und Brief bzw. Epistel), die weisheitliche Elemente enthalten (vor allem die Grundform des Spruchs). - Zur Bedeutung der Weisheit für die Gnosis- vgl. Art. Gnosis/Gnostizismus, TRE 13, 519-550 (K. Berger - R. M. Wilson, bes. 539). K. Berger, *Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza*, Tübingen 1989, hat die von ihm neu edierte jüdische Weisheitsschrift, die er um 100 n. Chr. datierte, in den Zusammenhang der frühen Gnosis gestellt. Diese Datierung und Einordnung wird von H. P. Rügner bestritten: H.P. Rügner, *Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza*, WUNT 53, 1991, 15: zwischen 600-12. Jh. n. Chr. Dazu jetzt K. Berger, *Neutestamentliche Texte im Lichte der Weisheitsschrift aus der Geniza von Alt-Kairo*, ANRW II, 26/1, 1992, 412-428; 2.-3. Jh. (S. 428).

Die Untersuchung geht davon aus, daß Sirach ein bedeutender Faktor im Gesamtgefüge seiner Kultur Jerusalem-Judäas nach 200 v. Chr. war. Zugleich war er als Weiser ein geübter Beobachter des Lebens seines Volkes und ist daher ein hervorragender Zeuge der Kultur, in der er lebte und die ihn genauso prägte, wie er sie beeinflusste.

Die Frage nach der Kultur Sirachs verhält sich also sowohl alternativ als auch komplementär zur vorliegenden Sirachforschung, deren Interesse vornehmlich Sirachs Theologie und seiner theologiegeschichtlichen Einordnung ins Frühjudentum galt. Das Buch Jesus Sirach wird unter dieser Fragestellung nicht primär als ein Zeugnis der Entwicklung der Religion des Zweiten Tempels gelesen, sondern als ein Dokument frühjüdischer Kultur interpretiert. Daraus ergibt sich dann aber eine neue Definition des Ortes der Religion und Theologie im kulturellen Gesamtgefüge Sirachs und seiner kulturellen Welt.

b)

Im Rahmen dieses Interpretationsradius definiert sich die Zielsetzung der vorliegenden Untersuchung nun näherhin als eine zusammengesetzte.

Den ersten Aspekt bildet die historische Rekonstruktion, die Sirach als einen wichtigen Zeugen für Israels Kultur in der Vormakkabäerzeit sieht, also zu einem Zeitpunkt, als Israels Kultur noch in traditioneller Weise aus dem Raum der Kulturen des Alten Orients heraus lebte und die eigentliche Auseinandersetzung mit den neuen Kräften der mittelmeerischen Mächte, den hellenistischen Reichen und Rom, zwar schon im Gange war, aber noch nicht in ihren Antagonismen hatte aufbrechen können. Während die Zeit seit den Makkabäeraufständen bis zur Zerstörung Jerusalems⁸⁷ (163 v. Chr. - 135 n. Chr.) eine Geschichte der Krisen und Bewahrungen und Umgestaltungen des Judentums darstellt, an deren Ausgang zwei neue Größen, das frühe Christentum und das rabbinische Judentum, stehen, bietet Sirach zum letzten Mal das homogene Bild Israels, das sich ohne wirklichen Bruch von den Vätern über die Könige bis hin zu den regierenden Hohepriestern seiner Gegenwart herleitet und in Kontinuität des Kultes wie des Staates und der Überlieferung an die Ursprünge des Volkes Israel gebunden weiß. Hier liegt die außerordentliche historische Bedeutung der Sirachschrift, die noch ganz

⁸⁷ Standardwerk: E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 3 Bde, Edinburgh 1973-1987; CHJ; S. Safrai, *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels*, 1978; Hg. M. Avi-Yonah - Z. Barash, *Society and Religion in the Second Temple Period*, Jerusalem 1977 (*World History of the Jewish People* I/8) = WHJP. Neue Lit.: Maier, ZdT 141. 142f.

in der alten Geschichte Israels steht und dies bewußt und explizit thematisiert.

Einen zweiten Aspekt stellt daneben die sachliche Konstruktion dar. Sirach entwirft ein homogenes, anspruchsvolles, elitäres und pathetisches, ja geradezu messianisches⁸⁸ Bild von der Kultur seiner Zeit in Jerusalem-Judäa. Diese Konzeption ist als ein Entwurf sui generis darzustellen. Sie darf nicht ausschließlich als bloßes Durchgangsstadium oder gar Abfallprodukt jener historischen Episode der Auseinandersetzung Israels mit dem Hellenismus verstanden oder zum Mosaikstein in der Vorgeschichte entweder der Makkabäerzeit oder des Urchristentums reduziert werden.

So bilden nicht exegetische oder traditionsgeschichtliche bzw. theologiegeschichtliche Einzeluntersuchungen das Zielinteresse der vorliegenden Untersuchung, sondern Ziel ist die Darstellung der Eigenart der Kultur in Jerusalem nach 200 v. Chr., wie Sirach sie erlebte und mitgestaltete.

Trotz der diachronen Implikationen in Einzelfragen ist das Thema selbst also rein synchroner Art. Das Bild eines Kulturentwurfs einer historischen Persönlichkeit soll im Kontext seiner nationalen zeitgenössischen Kultur dargestellt werden. Die synchrone Fragestellung hat drei eng zusammenhängende methodische Konsequenzen:

1. darf die Darstellung der einzelnen kulturellen Aspekte nicht zu breit werden, damit das Profil von Sirachs Kultur nicht schwimmt;
2. kann einzelnen historischen Fragestellungen nur so weit nachgegangen werden, wie es für die Konturierung von Sirachs Kultur notwendig ist;
3. können vor allem einzelne exegetische und besonders traditionsgeschichtliche Fragen nur soweit berücksichtigt werden, wenn sie unmittelbar zur Klärung von Sirachs Aussagen zur Kultur benötigt werden⁸⁹.

Wenn die Darstellung dieses Bildes gelingt, können durchaus weiterführende theologische oder anti- bzw. posttheologische Verstehensmöglichkeiten dieses Bildes erprobt werden⁹⁰. Die vorlie-

⁸⁸ Vgl. dazu unten Teil III zum Thema "Geschichte", 272ff.

⁸⁹ Um die traditionsgeschichtliche Fragestellung im Bewußtsein zu halten, wird zu einzelnen Themen auf Sprüche und Weisheit Salomons Bezug genommen.

⁹⁰ Theologisch: vgl. die Werke zur biblischen Hermeneutik H. Seebaß, *Biblische Hermeneutik*, 1974; A. H. J. Gunneweg, *Vom Verstehen des AT*, ATD Ergbd. 5, 1977; P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des NT*, NTD Ergbd. 6, 1979, 1986²; H. Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich 1986; K. Berger, *Hermeneutik des NT*, 1988 (Lit.) und ihre Bemühungen um eine Verhältnisbestimmung zwischen AT und NT, wobei Sirach als atl. Gesetzeslehrer und seine Kultur als weisheitliche Gesetzeskultur apostrophiert wer-

gende Untersuchung verfolgt selbst diese Wege nicht weiter. Vielmehr soll das in sich höchst eindringliche und stringente Bild der Kultur Sirachs in seinen allgemeinen anthropologischen und spezifischen religiösen Grundstrukturen deutlich akzentuiert in den Diskurs der Kulturen und Zeiten gestellt werden, so daß der Bildungsentwurf Sirachs nicht zum Verstummen kommt.

3.

Am Schluß der Einleitung muß die Frage beantwortet werden, auf welche Gebiete sich der heuristische Begriff der 'kulturellen Welt' des näheren beziehe. Daraus ergibt sich auch der Aufbau der Studie. Konsensfähig ist ein Begriff von Kultur, der "die Gesamtheit aller derjenigen Leistungen und Orientierungen des Menschen, die seine 'bloße' Natur fortentwickeln und überschreiten"⁹¹, meint. Dieser von Pufendorf und Herder konzipierte Begriff ist "ergologisch, soziativ und temporal"⁹² strukturiert. Beispiele eines solchen Begriffsverständnisses sind Mühlmanns und Diltheys Definitionen, Kultur im ganzen umfasse alles, "was es an menschlich Erschaffenem auf der Erde gibt", d. h. die "geschichtlich-gesellschaftliche Welt"⁹³.

In welche Gebiete sich die Kultur ausfächert und wie diese miteinander zu einer Gesamtkultur verflochten sind, macht die Identität einer jeden Hochkultur aus und muß im einzelnen untersucht werden⁹⁴. Zu diesem Kulturbegriff, der vom Gegensatz zur Natur lebt⁹⁵, gehören zwei Bereiche: der Großbereich gesellschaftlicher und politischer Gestaltung und der Großbereich der gegenständlichen und ungegenständlichen Hervorbringungen, der materielle Kultur, Kunst, Musik, Literatur und Bildung umfaßt. Beide Bereiche müssen auf Sirachs Zeit und Person hin konkretisiert, strukturiert und limitiert werden. Dabei sind zwei Sichtweisen zu berücksichtigen, erstens die Kultur seiner Umwelt, soweit er sie direkt oder indirekt dokumentiert, kritisiert oder spiegelt, zweitens die spezifische Ausformung der Kultur, wie er selbst sie vertritt und lehrt.

den. Posttheologisch: siehe Teil III zur Diskussion um die Verhältnisbestimmung zwischen Religion und Kultur.

⁹¹ Art. Kultur, EPWT 2, 507-511 (O. Schwemmer), dort 507. Vgl. auch Art. Kultur I, TRE 20, 176-187 (F. Rodi), dort 177.

⁹² Art. Kultur, Kulturphilosophie, HWP 4, 1309-1324 (W. Perpeet), dort 1310.

⁹³ Zitiert ebd. 1318 (dort die Fundorte der Zitate).

⁹⁴ Vgl. HWP 4, 1319.

⁹⁵ Im anthropologischen Kulturentwurf A. Gehlens steht der 'Umwelt' des Tieres die 'Kulturwelt' des Menschen gegenüber, TRE 20, 178f.

Der erste Großbereich stellt sich für Sirachs Zeit als Gesamtheit der kulturtragenden Kräfte und Institutionen dar, die der Kultur, die Sirach selbst trägt, den Rahmen schaffen (Teil I: Rahmenbedingungen der Kultur). Die Eingrenzung und Differenzierung dieses Großbereiches ergibt sich aus den Lebensumständen der Zeit Sirachs. Die Familie (Kapitel I) war die erste und wichtigste Sozialform für alle Menschen. Sie bildete auch den Rahmen für die kulturellen Wirkungsmöglichkeiten der Frau. Sie stellte die Basis jeder Erziehung und Kultivierung dar. Arbeit und Beruf (Kapitel II) boten vor allem den erwachsenen Männern primäre kulturelle Wirkungsmöglichkeit. Die leitenden Kräfte der Gesellschaft (Kapitel III) sowie des Staatswesens (Kapitel IV) schufen und garantierten im engeren Sinne die Rahmenbedingungen für die Kultur Jerusalem-Judäas zu Sirachs Zeit. Das Rechtswesen (Kapitel V) stellte als juristisch-ethisches Ordnungssystem einen entscheidenden Beitrag zur allgemeinen Kultur dar.

Der zweite Großbereich umfaßt die Ergebnisse der kulturellen Arbeit (Teil II: Aspekte der Kultur Sirachs). Er läßt sich in verschiedene Teilbereiche gliedern, die von der Gestaltung der äußeren Lebensumstände (Kapitel VI Materielle Kultur) und der gegenseitigen Umgangsformen und Verhaltensweisen (Kapitel VII Sitten und Gebräuche) über die sog. höheren Kulturformen von Bildender Kunst und Musik (Kapitel VIII Kunst und Musik) und geformter Sprache und Literatur (Kapitel IX Sprache und Literatur) bis zur sog. *cultura animi*, dem "Streben zu einer höheren Existenzform"⁹⁶ (Kapitel X Erziehung und Bildung, Kapitel XI Seelenleitung) führen.

Sirach lebte in einem Zeitalter, das noch weit entfernt von der Verengung des Kulturbegriffs eben auf diese 'höhere Kultur' der "Künste und ... Literatur"⁹⁷ war, der unser Zeitalter kennzeichnet. Eine Einschränkung der Untersuchung auf die Themen der Kapitel VIII bis XI wäre daher nicht sachgemäß. Andererseits setzt Sirach selbst deutliche Akzente bei seiner Beurteilung der verschiedenen kulturellen Teilbereiche. Die hier gegebene Aufgliederung trägt dem Rechnung und gibt über die pragmatische und überschaubare Erfassung und Darstellung des Phänomens der Gesamtkultur in Jerusalem-Judäa zur Zeit Sirachs hinaus in der Anordnung der Kapitel die Wertschätzung Sirachs selbst wieder, so daß der Gang der Untersuchung von der Peripherie der Kultur, wie Sirach sie versteht, ins Zentrum führt, in dem er selbst kulturell gestaltend wirkt. Für ihn dominiert die Kultivierung der Person die gesamte Kultur. Diese Kultivierung erfolgt primär durch Erziehung und Seelenführung

⁹⁶ TRE 20, 179 über das europäische Kulturverständnis als Fortschritts- und Bildungsideal seit der Renaissance, verstärkt im deutschen Idealismus.

⁹⁷ Vgl. dazu die wichtigen Ausführungen TRE 20, 184f. über "Kultur als Teilsystem der Gesellschaft".

(Kapitel X und XI). Daher sind diese beiden "Aspekte der Kultur als innerer Kultivierung" (Teil B) von den "Aspekten der Kultur als hervorbringender Kraft" (Teil A) abgehoben (Kapitel VI - IX).

Von dieser Darstellung der Aspekte der Kultur Sirachs und ihrer internen Wertehierarchie führt dann der Weg der Untersuchung zur Darstellung der Beziehungen zwischen Religion und Kultur (Teil III) und zur Erstellung eines Gesamtbildes von Sirachs Kultur (Schluß: Sirachs fromme Kultur).

Die Vorstellung einer solchen Gesamtkultur als der "Einheit des jeweiligen eigenen unverwechselbaren individuellen Lebensstils in all ihren K(ultur)-Erscheinungen ... unter dem ergiebigen Vergleichsgesichtspunkt des raum-zeitlichen Selbstverständnisses einer Gemeinschaft"⁹⁸, d.h. eines Zustandes bzw. Idealbildes⁹⁹, entstammt der lebensphilosophischen Kulturbegründung Nietzsches, Diltheys und Bergsons und wurde von Rothacker ausgearbeitet¹⁰⁰.

Nun wird der Stellenwert der Psyche im Gefüge der Gesamtkultur in der empirischen Kulturanthropologie (cultural anthropology = CA) seit den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts stärker hervorgehoben. Die CA hat erkannt, daß "die menschliche Psyche ... der *l o c u s* von Kultur, auch als Verursachungsinstanz" ist¹⁰¹. In dieser Forschungsrichtung wird "das Determinierungsgefälle ... vorwiegend in der Richtung Kultur - Individuum gesehen, indem die individuelle Psyche entscheidend durch die Erfahrungen in einer sozialen Umgebung geformt wird ... Voraussetzung zu dieser Ansicht ist das Postulat einer weitgehenden *F o r m b a r k e i t* der menschlichen Psyche"¹⁰². Diese Einsichten lassen sich in eine Verbindung zu Sirachs Vorstellung von Kultur setzen. Allerdings verlegt die CA die kulturelle Prägung ins frühkindliche Alter, während Sirach erst den heranwachsenden Jungen und den Jüngling erzieht. Die Erziehung der kleinen Kinder ist den Frauen vorbehalten. Immerhin ist er sich der Bedeutung auch der Erziehung des kleinen Kindes sehr bewußt¹⁰³. Einige weitere Grundbegriffe der CA können ebenfalls für die Analyse von Sirachs Kultur herangezogen werden: so der Begriff der 'cultural pattern', d. h. der konfigurativen Ordnungen der

⁹⁸ Ebd. 1322.

⁹⁹ Dazu TRE 20, 179f.

¹⁰⁰ Nachweise ebd. 1324 und: Archiv für Begriffsgeschichte 20, 1976, 42-99 (W. Perpeet). Zu A. Gehlens Institutions-Begriff als kultur-anthropologischem Zentralbegriff vgl. Art. Kulturanthropologie, HWP 4, 1324-1327 (Ch. Grawe), 1327. Ebf. TRE 20, 178f.

¹⁰¹ Vgl. Art. Kulturanthropologie, empirische (cultural anthropology), HWP 4, 1328-1332 (W. Rudolph), 1328f.

¹⁰² Ebd. 1329.

¹⁰³ Jes Sir 30,7-13.

Kulturen als historisch kontingenter Größen, die sich doch als sinnvoll strukturierte Gestalten interpretieren lassen, und der 'Internalisierung' als des Begriffs, der den Prozeß bezeichnet, "der die Erfahrungsbestandteile mit Bedeutung bzw. Sinn (... meaning) versieht und sie dadurch zu Vorstellungen und Einstellungen (attitudes) werden läßt", so daß sich "Standards für Fühlen, Denken und Verhalten in der Form von Gewohnheiten (habits) und Werten (values)" bilden¹⁰⁴. Daraus entsteht eine psychologisch fundierte Definition von Kultur als "a selective experience characteristic of a group"¹⁰⁵, die für Sirachs Kultur wichtig sein wird. Denn Sirachs Kultur ist ja nicht "die" Kultur Israels um 200 v. Chr., sondern die Kultur einer bestimmten Gruppe in Israel um 200 v. Chr. Insofern trägt die CA dazu bei, die Vorstellung von einer "Gesamtkultur" zu korrigieren bzw. zu limitieren.

Wenn in dieser Untersuchung explizit nach der Kultur Sirachs u n d seiner Zeit in Jerusalem-Judäa gefragt wird, dann verbindet die Fragestellung den prozessualen Begriff persönlicher und kollektiver Kultivierung, wie ihn Sirachs Weisheitsschule leisten will, mit dem Kulturbegriff "im Sinne der Bezeichnung für einen Idealzustand sowohl des Individuums als auch ganzer Völker und Gesellschaften"¹⁰⁶. Dabei wird aus dem Prozeß der Entstehung und Umgestaltung der Kultur Israels seit der Väterzeit bis zur Gegenwart eine einzige Generation herausgeschnitten, deren 'Kultur' uns durch einen einzigen Schriftsteller, Jesus Sirach, beleuchtet wird, der selbst an der Gestaltung dieser Kultur mitgewirkt hat, wie er zugleich ihr Produkt war und sie uns in der ebenso subjektiven wie gruppenspezifischen Perspektive des Weisheitslehrers Ben Sira darstellt. Damit wird Einsicht in einen 'kulturellen Augenblick' gewonnen, der sowohl transitorische wie auch überzeitliche, sog. klassische Qualitäten enthalten kann, die am Schluß der Untersuchung annäherungsweise bestimmt werden sollen.

Die Fragestellung der Untersuchung geht von der Gegebenheit kohärenter Kulturen aus, wenn sich diese auch im Laufe der Geschichte sehr unterschiedlich definiert haben und nicht ein Volk als Trägergruppe benötigen. Dabei "wird die Kohärenz einer einzelnen Kultur in der Regel auf das Fundament einer gemeinsamen Sprache zurückgeführt, die den Angehörigen der sozio-kulturellen Gemeinschaft eine einheitliche 'Weltansicht' vermittelt"¹⁰⁷. Für Sirach ist dies Grunddatum die hebräische Sprache. Zugleich wird die Begrenztheit dieser Definition deutlich, da die Epoche des Hellenismus zu zunehmender Zweisprachig-

¹⁰⁴ Ebd. 1330.

¹⁰⁵ A.a.O.

¹⁰⁶ Vgl. Art. Kultur I, TRE 20, 179.

¹⁰⁷ TRE 20, 183. Dort auch zu Humboldt und zu Whorfs und Ecos Entwürfen.