

# Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an  
bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich  
hg.v. Konrad Huber, Johannes Schiller und Agnethe Siquans

---

Jahrgang 20

Heft 1

2011

---

## Schwerpunktthema: Hebräerbrief

|   |    |
|---|----|
| A. Beyer – D. Klingler: Ps 95 und die Ruhe in Hebr 3–4  | 1  |
| F. Ueberschaer: Mit gutem Glauben und vorbildlicher Weisheit. Zwei<br>Ahnentafeln im Vergleich (Sir 44f. und Hebr 11) | 27 |
| M. Ernst: Eucharistie im Hebräerbrief?  | 51 |
| C.-J. Gruber: Neues zur Einordnung von Hebr 13,20–21 hinsichtlich der<br>Gattung und der Funktion                     | 67 |

---

Österreichisches Katholisches Bibelwerk  
Klosterneuburg

# Protokolle zur Bibel – PzB

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen  
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

---

## Schriftleitung

|   |   |
|---|---|
| Dr. Konrad HUBER<br><i>konrad.huber@uibk.ac.at</i>            | Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie<br>Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck |
| Dr. Johannes SCHILLER<br><i>johannes.schiller@uni-graz.at</i> | Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft<br>Heinrichstraße 78, A-8010 Graz                  |
| Dr. Agnethe SIQUANS<br><i>agnethe.siquans@univie.ac.at</i>    | Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft<br>Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien                |

## Adressen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

|   |   |
|---|---|
| Dipl.theol. Andrea BEYER<br><i>andrea.beyer@theologie.uni-erlangen.de</i> | Institut für Altes Testament<br>Kochstraße 6, D-91054 Erlangen                              |
| Dr. Michael ERNST<br><i>michael.ernst@sbg.ac.at</i>                       | Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte<br>Universitätsplatz 1, A-5010 Salzburg |
| Mag. Christian-Jürgen GRUBER<br><i>christian-juergen.gruber@sbg.ac.at</i> | Fachbereich Bibelwissenschaft u. Kirchengeschichte<br>Universitätsplatz 1, A-5010 Salzburg  |
| Delia KLINGLER MTh<br><i>delia.klingler@theologie.uni-erlangen.de</i>     | Institut für Altes Testament<br>Kochstraße 6, D-91054 Erlangen                              |
| Dr. Frank UEBERSCHAER<br><i>Frank.ueberschaer@uzh.ch</i>                  | Theologisches Seminar, Universität Zürich<br>Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich                   |

## Abonnement

*Erscheinungsweise:* zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

*Umfang:* je Heft ca. 70 Seiten

*Abonnement-Bestellungen:* im In- und Ausland an jede Buchhandlung oder direkt an:  
Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48, A-3400 Klosterneuburg  
(Fax +43/2243/32938-39; E-Mail: [zeitschriften@bibelwerk.at](mailto:zeitschriften@bibelwerk.at))

*Abonnement-Bestellungen für die Schweiz direkt an:*  
Bibelpastorale Arbeitsstelle SKB, Bederstraße 76, CH-8002 Zürich

*Abonnement-Preise:* jährlich € 10,50 bzw. sfr 19,30 (jeweils exkl. Versandkosten)

*Einzelheftpreise:* € 5,40 bzw. sfr 10,- (jeweils exkl. Versandkosten)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare zu besprechen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigefügt ist.

---

Die Zeitschrift „Protokolle zur Bibel“ ist das Publikationsorgan der  
Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen  
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich.

**Internet:** <http://www.bibelwerk.at/argeass/pzb/>

© 2011 Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten.

ISSN 1996-0042

# MIT GUTEM GLAUBEN UND VORBILDLICHER WEISHEIT

## Zwei Ahnentafeln im Vergleich (Sir 44f. und Hebr 11)

*Frank Ueberschaer, Zürich*

**Abstract:** This article compares the presentations of important figures in the history of Israel from Sir 44–50 and Hebr 11. Both authors attempt to give the readers opportunities to identify with these figures. However, the authors address different audiences: Ben Sira focuses on a primarily younger generation at the beginning of their personal careers, Hebr addresses a community under pressure. While Ben Sira hopes to give orientation for a fruitful life, Hebr aims to empower the readers to keep their faith and to resist if necessary.

Der Hebräerbrief gehört wohl zu den Schriften im Neuen Testament, die am deutlichsten und unmittelbarsten aus dem Alten Testament schöpfen. Das zeigen nicht nur die vielen Zitate aus dem AT, sondern auch der programmatische Rückbezug auf die Geschichte Israels in Hebr 11. Der Verfasser des Hebr gibt eine Geschichte der πίστις und ihrer Wirksamkeit in Israel, um angesichts dieser „Wolke von Zeugen“ (Hebr 12,1) schließlich auf die eigene Gegenwart zu sprechen zu kommen: „Τοιγαροῦν καὶ ἡμεῖς – darum auch wir!“

Nun sind solche Gesamtschauen der Geschichte Israels schon vor dem Hebr ein Mittel gewesen, um von der Geschichte her und aus einer bestimmten Geschichtsschau heraus diese für die jeweilige, eigene Gegenwart fruchtbar zu machen.<sup>1</sup> Im Folgenden werden nun zwei solcher Geschichtsrückblicke miteinander verglichen: ein Ausschnitt aus dem „Lob der Väter“ in Sir 44–50 und die genannte Geschichtsschau in Hebr 11. Hauptaugenmerk soll auf der Frage liegen: Wie werden die jeweiligen Personen dargestellt? Was ist den jeweiligen Verfassern an ihnen wichtig?

---

<sup>1</sup> Siehe bereits im AT Ps 78; 105; 106; 135; 136; Neh 9,6–37 und dann im NT neben Hebr 11 noch Apg 7.

## 1. Der literarische Kontext und die Zielsetzung der beiden Geschichtsdarstellungen

Die Gliederung des Buches Ben Sira ist umstritten.<sup>2</sup> Unstrittig ist allerdings, dass das Spruchgut in Sir 42,14 endet und danach etwas Neues beginnt, denn ab hier folgen zwei größere Einheiten. In der ersten geht es um Gottes Werke in der Schöpfung (Sir 42,15–43,33), und die zweite stellt eine große Schau der Geschichte Israels von den Anfängen bis zum Hohenpriester Simon II., also bis in die Gegenwart Ben Siras selber dar (Sir 44,1–50,24). Danach folgen noch ein Abschluss und einige Nachträge. Die Geschichtsschau hat im Buch in der LXX und in Ms B der hebräischen Textüberlieferung sogar eine Überschrift (44,1): שבח אבות עולם oder im Griechischen πατέρων ὕμνος oder eben in Lateinisch die in der Literatur oft gebrauchte Bezeichnung „laus patrum“.<sup>3</sup> Dies zeigt, wie sehr dieser Textkomplex schon früh als besondere und aus dem Buch herausgehobene Einheit verstanden worden ist.<sup>4</sup>

Liest man also in Sir das Väterlob, dann entwickelt sich vor dem geistigen Auge nach all den Weisheitslehren, Sentenzen und Ratschlägen, die das gesamte Leben umgreifen und deren Ziel die Ausrichtung des persönlichen Lebens auf die Weisheit ist, eine Geschichte Israels, in der ebendiese Weisheit ihre Wirksamkeit zeigt – und der Weisheitsschüler kann sich in eine Reihe von Vorfahren imaginieren in der Hoffnung, dass auch durch ihn eines Tages die Weisheit die Geschichte seines Volkes lenken wird und ihn sein Ruhm unsterblich macht.

Im Hebr folgt die Geschichtsdarstellung in Hebr 11 einer Mahnung zum Festhalten am Glauben und möchte die Kraft und Wirksamkeit des Glaubens in der Geschichte Israels aufzeigen.<sup>5</sup> In Kap. 12 wird dann der Schluss gezogen und noch einmal zum Festhalten am Glauben in den gegenwärtigen Herausfor-

<sup>2</sup> Siehe dazu Frank Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung. Bildung nach dem Buch Ben Sira* (BZAW 379), Berlin/New York 2007, 25f.

<sup>3</sup> Die textliche Grundlage dieser Untersuchung bildet für Sir der hebräische Text.

<sup>4</sup> Dies sei in aller Vorsicht formuliert, denn die Überschrift fehlt in Ms M als einem der ältesten Textzeugen sowie in der syrischen Überlieferung. Hinzu kommt, dass es in der griechischen Textüberlieferung immer wieder einzelne Überschriften gibt (18,30; 20,27; 23,7; 24,1; 30,1.16), ohne dass ein durchgängiges intentionales System erkennbar wäre. Des Weiteren gibt es für sie kein Pendant im Hebräischen, weil H nur für 30,16 in Ms B erhalten ist – dort allerdings klar ohne Überschrift. Das legt nahe, dass es sich um spätere Zufügungen zu einzelnen Abschnitten und nicht um Überschriften Ben Siras selber handelt. Vgl. auch Georg Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira* (ATD.A 1), Göttingen 2000, 300.

<sup>5</sup> Siehe für einen Gesamtüberblick Knut Backhaus, *Der Hebräerbrief* (RNT), Regensburg 2009, 378.

derungen ermahnt.<sup>6</sup> So hat Hebr 11 den Charakter einer Geschichte, in der die Adressaten des Briefes Ermutigung finden und an der sie sich ein Beispiel nehmen können bzw. sollen.

## 2. Einzelpersönlichkeiten im Vergleich

Sowohl Ben Sira als auch der Verfasser des Hebr stellen die Geschichte Israels nicht an Ereignissen, sondern an Einzelpersönlichkeiten dar. Ben Sira beginnt mit einer umfangreichen Einleitung (44,1–15) und zieht dann einen großen Bogen von der Urgeschichte mit Henoch und Noah, über die Erzväter Abraham, Isaak und Jakob, die Wüstenzeit mit Mose, Aaron und Pinhas, die Zeit der Landnahme mit Josua und Kaleb, nennt als Kollektivum die Richter, geht zur beginnenden Königszeit mit Samuel, Nathan, David und Salomo sowie Jerobeam und Rehabeam, nennt Elia und Elischa, Hiskija, Jesaja und Joschija, die Propheten Jeremia, Ezechiel und summarisch die zwölf kleinen Propheten, kommt in die nachexilische Zeit mit Serubbabel, Josua und Nehemia<sup>7</sup> und fügt nach einem Abschluss in 49,14–16 noch eine Betrachtung des Hohenpriesters Simon II. an und beendet damit seine Darstellung in seiner eigenen Gegenwart.

Auch Hebr 11 bietet eine Einleitung (11,1–3), die allerdings etwas kürzer ausfällt, dafür aber umso programmatischer ist. Die Darstellung selber beginnt früher als in Sir schon bei Abel<sup>8</sup> und führt dann Henoch und Noah an, geht auf Abraham und Sara ein, dann auf Isaak, Jakob und Josef, auf Mose und Rahab (auf Josua nur sehr implizit), auf die Richter, von denen Gideon, Barak, Samson und Jiftach namentlich genannt werden, auf die Könige David und Salomo

<sup>6</sup> Zum Zusammenhang von Hebr 11 und 12 siehe auch Martin Karrer, *Der Brief an die Hebräer*. Kapitel 5,11-13,25 (ÖTBK 20/2), Gütersloh 2008, 265.

<sup>7</sup> Über das Fehlen Esras in Ben Siras Geschichtsdarstellung ist viel spekuliert worden. S. dazu Peter Höffken, *Warum schwieg Jesus Sirach über Esra?*, ZAW 87 (1975) 184–202; Jean L. Ska, *L'Éloge des Pères dans le Siracide (Si 44–50) et le Canon de l'Ancient Testament*, in: Núria Calduch-Benages/Jacques Vermeylen (Ed.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom* (FS Maurice Gilbert) (BETHL 143), Leuven 1999, 181–193; Michael W. Duggan, *Ezra, Scribe and Priest, and the Concerns of Ben Sira*, in: Jeremy Corley/Vincent Skemp (Ed.), *Intertextual Studies in Ben Sira and Tobit* (FS Alexander A. Di Lella) (CBQ.MS 38), Washington 2005, 201–210.

<sup>8</sup> Sofern man V. 3 mit dem Verweis auf die Geschaffenheit der Welt nicht schon als Beginn verstehen möchte, so dass der Anfang der Darstellung schon in der Schöpfung läge. Doch dagegen hat schon Karrer, *Hebr* (Anm. 6) 265, die Einleitung mit Hebr 11,1–3 bestimmt, und auch Backhaus, *Hebr* (Anm. 5) 385, hält zu Recht fest, dass dieser Vers nicht in die nachfolgende Reihe der Gestalten der Geschichte Israels gehört, sondern es sich um eine Vorschaltung handelt, die einen universalen Rahmen gibt, das Dasein insgesamt auf Gott zurückführt und mit der „Vorordnung des Unsichtbaren eine Grundoption für das im Folgenden wirksame Daseinsverständnis“ schafft. Vgl. auch bei Ben Sira die Vorordnung von Sir 42f. vor Sir 44–50.

und schließlich allgemein auf „die Propheten“ (11,32). Es folgt noch ein ausführliches Nachwort (11,33–40), in dem über die Kraft der πίστις reflektiert wird.<sup>9</sup>

Wie aus der Liste der Namen ersichtlich ist, bieten Ben Sira und Hebr eine große Zahl an Überschneidungen: Henoch, Noah, Abraham (und Sara), Isaak, Jakob, Mose und Rahab/Josua; die Richter und auch die ersten Könige werden in Hebr nur noch aufzählend genannt.

In der folgenden Darstellung geht es um die größeren dieser Überschneidungen. Diese ergeben sich insbesondere bei den Personen des Pentateuchs, weil alle weiteren in Hebr 11 nur noch notizenhaft erwähnt oder summarisch genannt werden, so dass sich diese Untersuchung an ihnen ausrichtet und damit nur einen Ausschnitt aus dem Väterlob Ben Siras behandelt.<sup>10</sup>

### 2.1 Die Vorworte (*Sir 44,1–15* und *Hebr 11,1–3*)

Beide Schriften führen ihre jeweilige Geschichtsdarstellung mit einer Einleitung ein. Ben Sira beginnt das Väterlob als neuen Abschnitt mit einer Ankündigung: „Ich will Männer der Treue (חסד) loben, unsere Väter in ihren Generationen“ (44,1).

Ben Sira, der Weisheitslehrer, möchte Menschen vorstellen. Im Unterschied zum Verfasser des Hebr, der anonym hinter seiner Botschaft zurücktritt, bekennt sich Ben Sira zu seiner Rolle als Lehrer und nennt sein „Ich“ gleich zu Beginn der Einheit. Dabei handelt es sich um mehr als ein bloßes hymnisches Element;<sup>11</sup> die Vermittlung der Weisheit ist nicht vom Weisheitslehrer zu trennen.<sup>12</sup>

Aber auch wenn Ben Sira hier nun Menschen vorstellt, steht die Weisheit doch im Hintergrund. Denn nach all den theoretischen und weisheitstheologischen Überlegungen und Reflexionen geht es nun um deren Konkretisierung,

<sup>9</sup> Um die Entstehungsgeschichte und die Frage nach möglichen Vorlagen und deren Stil soll es hier nicht gehen.

<sup>10</sup> Zum Gesamten siehe auch Alon Goshen-Gottstein, *Ben Sira's Praise of the Fathers*, in: Renate Egger-Wenzel (Ed.), *Ben Sira's God. Proceedings of the International Ben Sira Conference*, Durham, Ushaw College 2001 (BZAW 321), Berlin/New York 2002, 235–267, und Thomas R. Lee, *Studies in the Form of Sirach 44–50* (SBL.DS 75), Atlanta 1986.

<sup>11</sup> Gegen Burkard M. Zapff, *Jesus Sirach 25–51* (NEB.AT 39), Würzburg 2010, 316.

<sup>12</sup> Gleichzeitig gilt: Indem Ben Sira das lehrende Ich für sich in Anspruch nimmt, zeigt er seinen Anspruch, selbst eine solche Persönlichkeit zu sein, durch deren Handeln die Weisheit die Geschichte lenkt. Vgl. Ueberschaer, *Weisheit* (Anm. 2) 316.

und diese zeigt er am Beispiel konkreter Personen. Die Geschichte der Weisheit läuft über besondere Menschen.<sup>13</sup>

Ben Sira nennt sie „unsere Väter“ (44,1b). Auf diese Weise schafft er Identifikation. Der Weisheitsschüler, der dieses Väterlob lesen soll, kann sich so bereits jetzt, während seines Lernens und Studierens, während der mühevollen Zeit der Auseinandersetzung mit der Weisheit (vgl. Sir 6,18–37; 14,20–15,10 u.a.) daran erbauen, dass sich ebendiese Weisheit, der er nun persönlich nach-eifert, bereits in seinem Volk, in seiner eigenen Geschichte gezeigt hat und in ihr und seinem Volk durch ebendiese Personen wirkt. Dabei hält Ben Sira an einem Punkt ausdrücklich fest: zwar funktioniert die Identifikation über „unsere Väter“ und damit über die dann erwähnten Einzelpersonen der Geschichte Israels, doch handelt es sich bei ihrer Größe eigentlich klar um Gottes Größe und Wirken: „Groß ist die Herrlichkeit, die der Höchste zugeteilt hat“ (44,2), schreibt er unmittelbar am Anfang dieses Abschnitts. Erst durch dieses Zuteilen Gottes werden die nachfolgend Aufgeführten „namhafte Männer“ (44,3a), Ratgeber (44,3b), Fürsten und Würdenträger, Gelehrte und Herrscher (44,4), Forscher (44,5) und Soldaten (44,6), eben das, was sie in der Geschichte zu Lebzeiten geworden sind.<sup>14</sup> Doch nicht nur zu Lebzeiten, auch über ihren Tod hinaus bleiben sie lebendig durch den ihnen nachfolgenden Ruf (44,14). So zeigt für Ben Sira allein die Tatsache, dass man dieser Personen nun mit Gewinn für die eigene Gegenwart gedenken kann, dass sich in ihnen die Weisheit ausspricht. Daran teilzuhaben, ist dem erfolgreichen Schüler verheißen,<sup>15</sup> und dafür werden ihm diese Persönlichkeiten als Vor-Bilder vor Augen gestellt.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Der Ausdruck **אנשי חסד** ist wahrscheinlich sowohl als Genitivus subjectivus als auch als Genitivus objectivus zu verstehen: Männer, die die Treue, d.h. die Zuwendung Gottes und der Weisheit erfahren haben, und Männer, die treu waren und entsprechend gehandelt haben.

<sup>14</sup> Vgl. auch, Sauer, *Sirach* (Anm. 4) 302. Alexander A. DiLella, *Ben Sira's Praise of the Ancestors of Old (Sir 44–50): The History of Israel as Paraneitic Apologetics*, in: Núria Calduch-Benages/Jan Liesen (Ed.), *History and Identity. How Israel's Later Authors Viewed Its Earlier History* (DCLY 2006), Berlin/New York 2006, 151–170: 155f., zählt zwölf verschiedene Typen unter den „Vätern“, die dann im folgenden Lob expliziert werden. So schon zuvor Josef Schreiner, *Patriarchen im Lob der Väter* (zu Sir 44), in: Klaus Kiesow/Thomas Meurer (Hg.), *Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels* (FS Peter Weimar) (AOAT 294), Münster 2003, 425–441: 428, der aber auch darauf hinweist, dass sich diese einzelnen „Qualifikationen“ nicht scharf voneinander trennen lassen. – In der Rede von der Zuteilung der Weisheit bleibt sich Ben Sira treu und veranschaulicht am Ende seines Buches, was er in der programmatischen Einleitung in 1,1–10 in V. 9f. knapp formuliert hat.

<sup>15</sup> Vgl. auch Benjamin G. Wright, *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, 181.

<sup>16</sup> Vgl. Oda Wischmeyer, *Die Kultur des Buches Jesus Sirach* (BZNW 77), Berlin/New York 1995, 277: „Der gebildete Weise lebt in ständiger Auseinandersetzung und Beziehung mit den Vätern.“ – Für eine ausführliche sprachliche Analyse siehe Jeremy Corley, *Sirach 44:1–15 as*

Die Einleitung zu Hebr 11 nimmt einen anderen Anfang. So wichtig Ben Sira die Person des Weisheitslehrers im Lern- und Lehrprozess ist, so sehr tritt der Verfasser von Hebr hinter seiner Botschaft zurück. Entsprechend beginnt er thesenartig mit der Vorstellung seines Inhalts: „Es ist aber die πίστις eine Wirklichkeit<sup>17</sup> des Erhofften, ein Beweis<sup>18</sup> von Dingen, die man nicht sieht“ (Hebr 11,1).

Hebr 11 setzt damit steil mit einer These ein<sup>19</sup> und legt eine Bestimmung des Begriffs πίστις vor, die im Folgenden an den Persönlichkeiten der Geschichte Israels exemplifiziert wird: πίστις als Wirklichkeit des Erhofften und Beweis hat in diesen Persönlichkeiten Gestalt gewonnen und sich realisiert.

---

Introduction to the Praise of the Ancestors, in: Géza G. Xeravits/József Zsengellér (Ed.), *Studies in the Book of Ben Sira. Papers of the Third International Conference on the Deuterocanonical Books*, Shime'on Centre, Pápa, Hungary, 18–20 May, 2006 (JSJ.S 127), Leiden/Boston 2008, 151–181: 158–168.

<sup>17</sup> Walter Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, hg.v. Kurt und Barbara Aland, Berlin/New York <sup>6</sup>1988, 1688, gibt für ὑπόστασις im NT die Bedeutungen „Wesen, Wirklichkeit“ und „Lage, Zustand“ an, betrachtet Hebr 11,1 aber als Sonderfall und bietet als bestmögliche Übersetzung „Verwirklichung“. Karrer, *Hebr* (Anm. 6) 273, erschließt ὑπόστασις vom Stamm στα aus und versteht sie als „Feststehen einer Sache“, so dass das Erhoffte in Hebr 11,1 einen festen Grund hat und keinesfalls unsicher ist: es ist wirklich und wirksam. Ähnlich bestimmt schon zuvor Christian Rose, *Die Wolke der Zeugen. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebr 10,32–12,3* (WUNT 2/60), Tübingen 1994, 101, ὑπόστασις als „(unbeirrbares) Feststehen“. Backhaus, *Hebr* (Anm. 5) 383, spricht von „mittelplatonischer Farbe“ des Begriffs im Hebr und übersetzt vor dem Hintergrund der anderen Belegstellen für ὑπόστασις in 1,3 („innerste Wirklichkeit bzw. Gotteswirklichkeit“) und 3,14 (eine „vom Menschen unabhängige, in diesem Sinne objektive Realität Gottes [Glaubenswirklichkeit], die eben als ontische Tatsache die subjektive Haltung [Glaubensfestigkeit] aus sich entlässt“) mit „tragende Wirklichkeit“. Die Übersetzung oben nimmt die Herleitung von Karrer dahingehend auf, dass sie mit dem Begriff „Wirklichkeit“ sowohl den Aspekt des Feststehens als auch die das werdende ausdrückende „Verwirklichung“ aufnimmt.

<sup>18</sup> Bauer, *Wörterbuch* (Anm. 17) 502, gibt für Hebr 11,1 „Beweis“ an, wohl in der Einsicht, dass die sonst auch in der Weisheitsliteratur des AT in der LXX übliche Bedeutung „Zurechtweisung“ kaum passend ist. Backhaus, *Hebr* (Anm. 5) 383, versteht ἔλεγχος als „Beweismittel“, das die Wirklichkeit ans Licht bringt, und übersetzt „Zutagetreten“. Ähnlich schon zuvor Rose, *Zeugen* (Anm. 17) 124, der noch einen weiteren Aspekt hinzugefügt hatte: „ἔλεγχος meint einerseits den vom Glaubenden durch Glauben empfangenen ‚Beweis‘ für die Realität der unsichtbaren Dinge und gleichzeitig das durch den Beweis erbrachte ‚(objektive) Überführtsein‘ von der Realität der πράγματα οὐ βλεπόμενα“. Das Verhältnis der beiden Verhältnissen Hebr 11,1a und 1b bestimmt Rose als synthetischen Parallelismus: „Während ἔλεγχος das objektive Überführtsein des Glaubenden von der Realität des Realen (= πράγματα οὐ βλεπόμενα) ausdrückt, also das passive Moment des Glaubens hervorhebt, formuliert ὑπόστασις die einzunehmende Haltung, also das aktive Moment des Glaubens“ (ebd. 132).

<sup>19</sup> Rose, *Zeugen* (Anm. 17) 79, nennt das im literarischen Zusammenhang von Hebr 10,32–12,3 „Paränese – These – Explikation – Paränese“.

Ebenso – so die Zielrichtung von Hebr 11 im Kontext von Hebr 10,32–39 und 12,1–3 – soll und kann sie nun in der Gegenwart der Leserinnen und Leser Gestalt gewinnen, sich realisieren, d.h. im eigentlichen Sinne des Wortes zu einer Realie werden, die das Leben bestimmt und darin eingreift.

So ist das ganze Kapitel 11 geprägt vom ostentativen Dativ πίστει. Die πίστις erscheint als eine Größe, mit der und durch die etwas geschieht. Sie handelt nicht selber, ist aber Movens der Handlungen. Gleichzeitig kann sie eine Qualität ausdrücken. In all dem enthält πίστις eine Dimension von Beziehung, die sich in ihr ausdrückt: πίστις ist auch ein Beziehungsbegriff. Vor dem Hintergrund der Verwendung des Adjektivs πιστός in Hebr 11,11 ist πίστις wohl am besten als eine Treue zu verstehen, zu der das Moment des Vertrauens konstitutiv hinzugehört. Die πίστις ist als in Vertrauen durchgehaltene Treue das Mittel, durch das das Erhoffte realisiert, real, fassbar, greifbar, begreifbar wird – für die Menschen, die in der Geschichtsschau von Hebr 11 genannt werden, aber auch für die Leserinnen und Leser von Hebr 11 selber.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> In der Forschung sind zahlreiche Bestimmungen der πίστις im Hebr aufgrund von Hebr 11,1 vorgenommen worden. Zuletzt Backhaus: „Glaube ist der Habitus des Urvertrauens“ (Backhaus, Hebr [Anm. 5] 382; er übersetzt πίστις mit „Glaube“). „Er [der Glaube] ist die vom Glaubenden vorweggenommene und in Gott selbst ruhende Wirklichkeit dessen, was der Mensch erhofft. Er ist das, was dem Glaubenden und der Glaubengemeinschaft als himmlischer und damit unanfechtbarer ‚Besitzstand‘ eignet (vgl. 10,34). ... Der Glaube, sosehr er personal angeeignet sein will, gründet nicht im Menschen, sondern der Mensch gründet im Glauben. Der Glaube ist keine Ahnung des Heils, sondern dessen Ankommen in der Mitte der Glaubenden. Er trägt daher den Grundzug zuversichtlicher Gewissheit“ (Backhaus, Hebr, 383f). So weist Backhaus auch darauf hin, dass es sich um ein „extra nos“ handelt (Backhaus, Hebr [Anm. 5] 383). – Karrer, Hebr (Anm. 6) 270, hat zuvor zusätzlich einen anderen Akzent gesetzt und versteht πίστις im Anschluss an antike Rechtsrhetorik zum einen als „Bestätigung des Rechts“, nämlich als „bestätigender/glaubwürdiger Beweis“. In Hebr 11,1 sei πίστις in genau diesem Sinne mit „elegchos“ (= „Überführung des Unrechts der Gegner“ [ebd.]) gemeinsam benutzt. Zum anderen bestimmt Karrer, Hebr (Anm. 6) 273, πίστις als „das Gottvertrauen des Menschen in seinem Leben auf Zukunft hin“. Zugleich ist der Glaube nach Hebr 11,1 ein „von Gott gewährtes Geschenk von Evidenz“ (ebd.). Dementsprechend ist s.E. die Verwendung des Dativs πίστει immer am Anfang eines Abschnitts und z.T. ja auch innerhalb der Abschnitte doppelt zu verstehen: zum einen tatsächlich im Sinne von „durch Gottvertrauen“, zum anderen aber auch in ersterem Sinne als bestätigender/glaubwürdiger Beweis und damit argumentativ als steter Rückbezug auf die Hebr 11 zugrundeliegende These aus V. 1 im Sinne von: „In glaubwürdiger Bestätigung (unserer These von der Ausrichtung des Glaubens auf Gottes unsichtbare Zukunft) ...“ (Karrer, Hebr [Anm. 6] 277). – Rose, Zeugen (Anm. 17) 117, definiert: „Glaube ist unbeirrbares Feststehen bei Erhofftem.“ Aus seiner Verhältnisbestimmung der beiden Versteile 1a und 1b in Hebr 11 definiert Rose: „Insofern die ἐλπίζόμενα das Bleibende und Feste betonen, ist Glaube Feststehen (ὑπόστασις) beim Festen; insofern die πράγματα οὐ βλεπόμενα die Realität betonen, ist Glaube das Überführtsein (ἐλεγχος) von der Realität des Realen.“ (ebd. 133). – Als ältere Gesamtstudie zum Glaubensbegriff im Hebr siehe Erich Grässer, Der Glaube im Hebräerbrief (MThSt 2), Marburg 1965.

Aufgrund dieser πίστις haben nun die πρεσβύτεροι ein Zeugnis erhalten (V. 2). Mit diesem Hinweis leitet der Hebr zu seiner Darstellung der Geschichte Israels über. Da die im Folgenden genannten Personen in der biblischen Überlieferung bei weitem nicht so eng mit der πίστις verbunden werden, wie dies der Verfasser des Hebr in seiner Darstellung tut – in der Regel spielt die πίστις weder als Begriff noch als Kategorie in diesen Texten eine Rolle –, gibt er hier zugleich am Anfang seinen hermeneutischen Schlüssel zu erkennen: Was nun folgt, ist Interpretationsleistung und damit zugleich Aktualisierung des Hebr.<sup>21</sup>

Diese Interpretationsleistung bzw. Aktualisierung zeigt sich bereits im folgenden V. 3. Im Blick auf die Schöpfung hält der Hebr für die Leserinnen und Leser des Briefes fest: „Durch die πίστις erkennen *wir*, dass die Welt durch Gottes Wort geschaffen wurde“ (V. 3). Er schafft eine unmittelbare Identifikation, durch die nicht nur eine Aussage über die Erkenntnis der Schöpfung gemacht wird, sondern darüber hinaus der Bogen in die Geschichtsdarstellung hin eröffnet wird. So drückt Hebr 11,3 die Verheißung aus: So wie wir durch die πίστις im Blick auf die Schöpfung erkennen, so können wir gemeinsam mit den nachfolgend genannten Personen<sup>22</sup> an ihrem Tun und Ergehen teilhaben, wie sie durch sie daran teilhatten. Die πίστις ist die Voraussetzung und der Schlüssel zum eigenen Teilhaben und zum eigenen Nachvollzug. Im Zusammenhang mit den Hebr 11 rahmenden Ermahnungen, in der πίστις zu bleiben, erscheint das Kapitel als eine Beweisführung für die Wirklichkeit der Dinge, die man vielleicht erhoffen, aber ohne πίστις von außen nicht sehen würde.

## 2.2 Henoch (Sir 44,16; Hebr 11,5f.)

Die textliche Bezeugung des Henoch-Abschnitts in Sir ist mit einer gewissen Unsicherheit belastet, denn er ist weder in Ms M als einer der ältesten Mss bezeugt noch in der syrischen Texttradition. Dem stehen Ms B und die griechische Überlieferung gegenüber, die Sir 44,16 belegen. Auch der inhaltliche Befund macht die Sache nicht einfacher, denn Ben Sira führt in seinem Summarium in 49,14–16 Henoch neben Josef, Sem, Seth, Enosch und Adam auf, die sonst alle in seiner Geschichtsdarstellung nicht namentlich genannt werden. Hinzu kommt die Kürze der Notiz über Henoch, die ihn von den anderen Darstellungen abhebt, allerdings wiederum auch der extremen Kürze der Notiz in Gen 5 entspricht. So bleibt Sir 44,16 wie so vieles in der Textgeschichte des

<sup>21</sup> So zu Recht Backhaus, Hebr (Anm. 5) 385.

<sup>22</sup> Im Unterschied zu Ben Sira nennt Hebr 11 nicht nur Männer, sondern mit Sara und Rahab auch Frauen.

Buches mit Unsicherheiten belastet, auch wenn gerade die Nennung in Sir 49,14–16 den Vers Sir 44,16 als Zusatz nahelegt, wenn auch als einen frühen.<sup>23</sup>

Über Henoch ist in der biblischen Überlieferung nur wenig bekannt. In Gen 5,21–24 wird berichtet, dass er 65 Jahre alt gewesen sei, als er Metuschelach zeugte, dass er nach dessen Zeugung 300 Jahre „mit dem Gott“ wandelte und Söhne und Töchter zeugte und insgesamt 365 Jahre alt wurde. Im Satzsatz zu Henoch heißt es abschließend: „Und Henoch wandelte mit dem Gott. Er ist nicht [mehr], denn Gott nahm ihn“ (V. 24).

Aus diesem knappen Abschnitt aus der Genealogie von Gen 5 greift Sir 44,16 die Elemente heraus, die für die Genealogie in Gen 5 sonst untypisch sind. Die Angaben über Lebensalter und das Zeugen sowohl des nächsten Trägers der Erblinie als auch der übrigen Söhne und Töchter werden weggelassen und die Darstellung auf das bei Henoch Singuläre konzentriert: Er wandelte mit Gott<sup>24</sup> und wurde von ihm hinweggenommen. Der Text enthält drei Schritte: Zuerst eine klare Bewertung „Henoch wurde als fromm angesehen“; dann die für Sir 44,16 wichtige Essenz aus Gen 5, Henoch sei mit JHWH gewandelt und hinweggenommen worden; anschließend die Bestimmung als ein Zeichen der Erkenntnis für alle Generationen. So wird aus der schlichten Notiz in Gen 5 die erste Beschreibung eines Vorbildes im Textkomplex des Väterlobs. Frömmigkeit ist definiert durch das Wandeln und den Wandel mit Gott, besteht

<sup>23</sup> Nachdem die Echtheit von Sir 44,16 lange umstritten war, scheint sich nun ein Konsens dahingehend eingestellt zu haben, Sir 44,16 als Zusatz zu betrachten (vgl. Marböck, der 1981 in seinem Beitrag Johannes Marböck, Henoch – Adam – der Thronwagen. Zur frühjüdischen pseud-epigraphischen Tradition bei Ben Sira [1981], in: ders., Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach, hg.v. Irmtraud Fischer [HBS 6], Freiburg/Br. 1995, 133–143, für eine Zuschreibung an Ben Sira plädiert, sich dann aber 1993 in Johannes Marböck, Die „Geschichte Israels“ als „Bundesgeschichte nach dem Sirachbuch [1993], in: ders., Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach, hg.v. Irmtraud Fischer, [HBS 6], Freiburg/Br. 1995, 103–123: 110, dem Konsens anschließt). Schon früh vertrat Beentjes die Annahme, es habe sich um einen Zusatz gehandelt (zuletzt Pancratius C. Beentjes, The ‚Praise of the Famous‘ and its Prologue. Some Observations on Ben Sira 44:1–15 and the Question on Enoch in 44:16, in: ders., „Happy the One who Meditates on Wisdom“ (Sir 14,20). Essays on the Book of Ben Sira [CBET 43], Leuven u.a. 2006, 123–133: 131f.). Im Blick auf den Ort, an dem dieser Beitrag als Vortrag gehalten wurde (Graz), soll jedoch auf Henoch eingegangen werden.

<sup>24</sup> Gegenüber der Formulierung in MT (וַיִּתְהַלֵּךְ אֶת הָאֱלֹהִים) steht in Sir 44,16 וַיִּתְהַלֵּךְ עִם יְיָ. Das אֶת ist also durch עִם ersetzt, v.a. aber ist die auffällige Formulierung von אֱלֹהִים mit Artikel durch den Gottesnamen ausgetauscht. Ersteres mag der sprachlichen Verdeutlichung gedient haben; Zapff, Sirach (Anm. 11) 321, möchte in diesem Wortwechsel eine Intensivierung lesen. Es kann sich aber auch einfach um eine Wortvariante handeln, durch die inhaltlich nichts verändert wird. – Die Nennung des Gottesnamens ist auffälliger. Möglicherweise möchte Sir 44,16 den Vorgang der Aufnahme Henochs bei Gott klar und eindeutig JHWH zuschreiben, möglicherweise in einer Zeit, in der Selbstverständliches noch einmal besonders gesagt sein musste.

also im immerwährenden und ständigen Umgang mit ihm. Damit bleibt Sir 44,16 inhaltlich zwar relativ allgemein, macht die Frömmigkeit aber zu einem Ausdruck von Beziehung, die gestaltet werden will.<sup>25</sup> Dafür steht Henoch – zwar nur mit einem Vers, dafür zumindest heute aber umso programmatischer – am Beginn einer langen Liste an Vorbildern.

Im Unterschied zu Sir 44,16 legt der Hebr das Augenmerk gleich zu Beginn seiner Darstellung Henochs auf die Entrückung und betont dabei, dass er den Tod nicht gesehen habe (11,5). Der Grund für die Entrückung liegt für den Hebr im Wohlgefallen Gottes. In V. 6 wechselt die Perspektive: in den Blick kommen Leserinnen und Leser. In einer allgemein gehaltenen Formulierung werden sie belehrt, dass ein solches Wohlgefallen ohne πίστις nicht möglich sei.

Henoch ist im Hebr ein Beispiel dafür, dass Gott einen Menschen, an dem er Wohlgefallen gefunden hat, vor dem Tod errettet, indem er ihn direkt zu sich nimmt.<sup>26</sup> Die Voraussetzung dafür ist die πίστις: „Wer Gott wohlgefällt, muss ein Glaubender sein“<sup>27</sup>.

Damit legt der Hebr einen anderen Schwerpunkt als Sir. Geht es in Sir um das Wohlgefallen, das Henoch als Vorbild für die nachfolgenden Generationen erlangt hat, also um ein Urteil, das über Henoch gesprochen wird, ist Hebr die πίστις Henochs wichtig, durch die oder aufgrund derer er den Tod nicht erfahren musste. Der Konnex zwischen πίστις und Gottes Wohlgefallen wird im Blick auf Henoch zwar nicht ausdrücklich ausformuliert, ist aber bereits durch die Gedankenführung in V. 5 klar ausgedrückt. In V. 6 mit Blick auf die Leserinnen und Leser des Hebr wird der Zusammenhang dann eindeutig hergestellt. Die πίστις ist in V. 6 die Bedingung für das Wohlgefallen Gottes, und

<sup>25</sup> Daneben steht das Motiv der Erkenntnis. Ob es sich dabei um eine Gegenüberstellung zur hellenistischen Philosophie handelt, wie DiLella, *Praise* (Anm. 14) 159, meint, muss wohl bei der Kürze der Notiz offen bleiben. Beentjes hat in einem Beitrag auf dem IOSOT-Kongress am 4. August 2010 jüngst noch einmal auf die mögliche Verbindung zwischen תעֵבָה und möglichen apokalyptischen Strömungen hingewiesen; er geht aber – wie oben gesagt – von Sir 44,16 als einem Zusatz aus. Was bei der Annahme der Echtheit von Sir 44,16 als ein Hinweis auf eine gewisse Skepsis Ben Siras gegenüber apokalyptischen Strömungen verstanden wird, kann natürlich auch für den Zusatz selber gelten, nämlich die Kürze der Notiz und die Betonung des Wandels mit Gott und damit der Gestaltung einer kontinuierlichen Beziehung. Gegenüber apokalyptischen Strömungen hieße das: Das Wandeln mit Gott reicht aus, um zu ihm zu gelangen; mehr braucht es nicht. Vgl. Wright, *Praise* (Anm. 15) 122f. Zum apokalyptischen Hintergrund siehe auch Marböck, *Henoch* (Anm. 23) 133–143.

<sup>26</sup> Backhaus, *Hebr* (Anm. 5) 387, verweist als traditionsgeschichtlichen Hintergrund auf Philo, *mut.* 34–38. Weitere traditionsgeschichtliche Belege ebd. 386. Siehe auch die traditionsgeschichtliche Untersuchung von Rose, *Zeugen* (Anm. 17).

<sup>27</sup> Backhaus, *Hebr* (Anm. 5) 387.

diese πίστις wird hier auch weiter inhaltlich bestimmt: Es geht um das Vertrauen, dass Gott existiert (ὅτι ἔστιν) und dass er denen, die ihn suchen, entsprechend vergelten wird. So enthält die πίστις im Hebr durchaus auch den Aspekt, einen Glaubensinhalt für wahr zu halten, und eine Verheißung, dass Gott den belohnt, der sich aufmacht, um ihn zu suchen.<sup>28</sup> Dagegen geht es in Sir um eine kontinuierliche Lebensführung. Die Qualifizierung תמיים ist im Passiv ausgedrückt; es handelt sich also um etwas Henoch von außen Zuge-schriebenes. So drückt Sir 44,16 durchaus einen Grundzug von Ben Siras Weisheitstheologie aus: es geht um das ganze Leben, und es geht stets um ein Miteinander von einem von außen auf den Menschen zukommenden Geschehen und der kontinuierlichen Lebensführung im Sinne Gottes auf Seiten des Menschen. Betont Sir 44,16 wie Ben Sira diese doppelte Bewegung, fokussiert der Hebr auf den Menschen und seine πίστις.

### 2.3 Noah (Sir 44,17f. und Hebr 11,7)

Mit Noah beginnt die in Sir gesicherte Darstellung der Väter, die Ben Sira loben möchte. Programmatisch bezeichnet er unter Rückgriff auf die Terminologie der Urgeschichte Noah gleich zu Beginn als Gerechten (Gen 6,9). Als dieser Gerechte ist er für fromm befunden worden, und dieser Befund macht ihn zu einer Art Gegenwert (תחליף), durch den in der Flut schließlich ein Rest übrig bleibt und mit dessen Bund das Ende der Katastrophe markiert ist. Mit einem beständigen Zeichen wurde mit ihm ein Bund geschlossen, damit die Lebewesen der Erde nicht mehr vernichtet werden.<sup>29</sup>

In seiner Darstellung Noahs und der Flut konzentriert sich Ben Sira auf das für die Menschen relevante Geschehen. Die Tiere, die in Gen 6–8 so ausführlich dargestellt werden, dass sie ja geradezu zu einem Kennzeichen der verschiedenen Erzählungen geworden sind, aus denen diese Kapitel einmal zusammengefügt wurden, spielen für Ben Sira kaum eine Rolle. Die Verfehlungen der Menschen, die in Gen 6 so mühsam konstatiert werden, interessieren ihn gar nicht.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Vgl. die verschiedenen Bestimmungen von πίστις in Fußnote 20.

<sup>29</sup> Zu genaueren biblischen Bezügen siehe Benjamin G. Wright, *The Use and Interpretation of Biblical Tradition in Ben Sira's Praise of the Ancestors*, in: Géza G. Xeravits/József Zsengellér (Ed.), *Studies in the Book of Ben Sira. Papers of the Third International Conference on the Deuterocanonical Books*, Shime'on Centre, Pápa, Hungary, 18-20 May, 2006 (JSJ.S 127), Leiden/Boston 2008, 183–207: 189–191.

<sup>30</sup> Diese Beobachtung widerspricht sowohl der Annahme von DiLella, *Praise* (Anm. 14) 160, dass Ben Sira die hellenistische Lebenswelt mit der Beschreibung in Gen 6 analysiert habe, als auch der Rede von einer Darstellung der Sintflutgeschichte in nuce, wie es Matthias Weigold, *Noah in the Praise of the Fathers: The Flood Story in Nuce*, in: Géza G. Xeravits/József Zsengellér (Ed.), *Studies in the Book of Ben Sira. Papers of the Third International Conference on the*

Entscheidend sind allein die Rettung und der Bundesschluss, der den zukünftigen Bestand der Lebewesen, und zwar aller Lebewesen (כל בשר, 44,18) garantiert. In diesem ganzen Geschehen ist Noah als der Gerechte und der für fromm Befundene der Grund, das Motiv oder der Anlass.<sup>31</sup> Er steht nicht stellvertretend für alle Lebewesen, aber er ist in seiner Gerechtigkeit und als fromm Befundener das Gegengewicht zu der Zerstörung, die auf Erden wütet. So rettet der einzelne von Gott Ausgezeichnete und in diesem besonderen Verhältnis zu Gott Lebende wenigstens einen Rest,<sup>32</sup> damit aber letztlich alle Lebewesen.

Hebr 11 setzt wie in der ganzen Reihe der genannten Persönlichkeiten bei der πίστις Noahs ein. Durch seine πίστις erhielt er eine Weissagung und konnte sehen, was noch nicht zu sehen war – vor dem Hintergrund der biblischen Überlieferung wohl eine Anspielung darauf, dass er die Arche schon baute, als von der Flut noch nichts zu sehen war. Diese Arche baute er in seiner Gottesfurcht, um – so der Hebr – seine Familie zu retten. Durch seine πίστις verurteilte er dann auch den Kosmos, und seiner πίστις entsprechend ererbte er die Gerechtigkeit. Ersteres bietet einige Verständnisschwierigkeiten,<sup>33</sup> letzteres ist ein Reflex auf dieselbe Bezugsstelle wie bei Ben Sira, dass Noah die erste Gestalt der biblischen Geschichtsdarstellung ist, die als gerecht bezeichnet wird (Gen 6,9).

Hebr zeigt einen Noah, der, einmal durch seine πίστις dazu befähigt, aktiv handelt. Das unterscheidet ihn vom Noah Ben Siras, der eher passiv bleibt und durch den etwas geschieht.<sup>34</sup> Noah in Hebr 11 bleibt dabei allerdings ausdrücklich auf seine Familie beschränkt. Ben Sira spricht demgegenüber vom „Rest“; durch diese allgemeinere Bezeichnung, die durch ihren Bezug auf Jes 4,3 klar heilvoll konnotiert ist, hebt er die Bedeutung für die gesamte Menschheit, wahrscheinlich sogar für alle Lebewesen hervor, die ja am Ende seiner Erwähnung Noahs in den Blick kommen. Steht Noah in Hebr 11 also als der Einzelne mit seiner πίστις da, der durch diese πίστις nicht nur gerettet wird und die Gerechtigkeit ererbt, sondern auch aktiv handelt, indem er die Arche baut und über den Kosmos richten darf, bleibt er in Sir 44 eher passiv,<sup>35</sup> wird dafür aber

---

Deuterocanonical Books, Shime'on Centre, Pápa, Hungary, 18–20 May, 2006 (JSJ.S 127), Leiden/Boston 2008, 229–244: 230–236, plausibel machen möchte.

<sup>31</sup> Er ist darin mehr als nur ein „Symbol“, wie Zapff, Sirach (Anm. 11) 321, annimmt.

<sup>32</sup> Zur Terminologie des „Rests“ vgl. Jes 37,32; Jer 23,3; 31,7; Mi 5,7; Zef 2,7.

<sup>33</sup> Vgl. die verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten, die Backhaus, Hebr (Anm. 5) 388, anführt.

<sup>34</sup> Vgl. die vielen Nifal-Formen in Sir 44,17f.

<sup>35</sup> Zwar kann man das Verhältnis von Nomen und Suffix bei בריתו diskutieren und es aktivisch im Sinne eines von Noah geschlossenen Bundes verstehen (so Zapff, Sirach [Anm. 11] 321), doch ist dies aufgrund des Kontextes eher unwahrscheinlich (vgl. das עמו in 44,18, bei dem es sogar unerheblich ist, ob כרת mit dem Text im Nifal oder mit der Randmarginalie im Qal zu lesen ist).

zum Katalysator der Rettung allen Fleisches, indem durch ihn ein Rest bewahrt wird, aus dem wieder neues Leben entstehen kann.

An dieser unterschiedlichen Darstellung wird deutlich: Hebr 11 zielt auf den Einzelnen und die Bedeutung der πίστις für den Einzelnen. Der Einzelne soll durchhalten! Dabei bleibt er aber für sich. Allenfalls kommt sein Haus in den Blick. Dagegen fokussiert Ben Sira zwar auch auf den Einzelnen, aber sieht ihn nicht für sich allein stehend, sondern in seiner Funktion für die Menschheit und für alle Lebewesen. Pointiert ausgedrückt: In Hebr 11 wird Noah gerettet, in Sir 44 wird alles Lebendige um Noahs willen gerettet.

#### 2.4 Abraham und Sara (Sir 44,19–21; Hebr 11,8–12.17–19)

Ben Sira widmet Abraham nach H zehn Stichoï, nach G zwölf.<sup>36</sup> Zunächst erklärt er Abrahams Namen, indem er dessen Etymologie aus Gen 17,4f. aufgreift. Dann beschreibt er ihn als makellos,<sup>37</sup> weil<sup>38</sup> er die Gebote Gottes gehalten habe<sup>39</sup> und in den Bund mit Gott eingetreten sei.<sup>40</sup> Ben Sira weist auf die Beschneidung hin und betont, dass Abraham in der Versuchung als treu befunden wurde.<sup>41</sup> Deshalb, aufgrund der durchgehaltenen Treue in der Versuchung, habe Gott ihm einen Eid geleistet, durch Abrahams Nachkommenschaft die Völker zu segnen und seiner Nachkommenschaft ein Erbteil zu geben, das Ben

<sup>36</sup> In G sind zwei weitere Stichoï in Sir 44,21 bezeugt, die die Mehrungsverheißung aus Gen 22,17 wiedergeben. Für eine Gesamtschau siehe auch Pancratius C. Beentjes, Ben Sira 44:19–23 – The Patriarchs. Text, Tradition, Theology, in: Géza G. Xeravits/ József Zsengellér (Ed.), Studies in the Book of Ben Sira. Papers of the Third International Conference on the Deuterocanonical Books, Shime'on Centre, Pápa, Hungary, 18-20 May, 2006 (JSJ.S 127), Leiden/Boston 2008, 209–228.

<sup>37</sup> Sauer, Sirach (Anm. 4) 304f., weist in diesem Zusammenhang auf die kultische Bedeutung von מִזְבֵּחַ hin. Andere verstehen dies als Hinweis auf die Erzählungen von der Gefährdung der Ahnfrau (DiLella, Praise [Anm. 14] 160; Patrick W. Skehan/Alexander A. DiLella, The Wisdom of Ben Sira [AncB 39], New York 1987, 505; Schreiner, Patriarchen [Anm. 14] 439), doch das ist sehr assoziativ, denn es gibt hier keinerlei Stichwortverbindungen (weder durch מִזְבֵּחַ noch durch כְּבוֹד). So auch Zapff, Sirach (Anm. 11) 322.

<sup>38</sup> Das אֲשֶׁר in Sir 44,20 ist wohl kausativ zu verstehen.

<sup>39</sup> Für Ben Sira hat Abraham schon vor der Gabe der Tora die Gebote Gottes gehalten. Vgl. aus der zwischentestamentlichen Zeit Jub 6,19 (Das Buch der Jubiläen, übers. von Klaus Berger [JSHRZ II/3], Gütersloh 1981, 358).

<sup>40</sup> Das ו im zweiten Stichoï von V. 20 ist wohl als Fortführung des Vorangegangenen zu verstehen und der konjunktionslose Einsatz in V. 20b als Neueinsatz. Gegen DiLella, Praise (Anm. 14) 160, der das ו resultativ versteht.

<sup>41</sup> Das Urteil entspricht Neh 9,8. Bemerkenswert ist, dass die Wendung נִמְצָא נֶאֱמָן (Sir 44,20H) in G mit εὐρέθη πιστός übersetzt wird, was Josef Haspecker, Gottesfurcht bei Jesus Sirach. Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäre Bedeutung (AnBib 30), Rom 1967, 95, zu Recht als Beispiel „religiöser Treue“ wertet.

Sira über die biblischen Ausmaße hinaus als „von Meer zu Meer und vom Fluss bis an die Enden der Erde“ (V. 21) beschreibt.<sup>42</sup>

Mit keinem Wort erwähnt Ben Sira Aspekte des biblischen Abraham-Bildes, die dieser durch und durch positiven Sichtweise auch nur ansatzweise zuwiderlaufen könnten. So werden ganze Erzählungen ausgeblendet, insbesondere die diversen „Frauengeschichten“, in denen Abraham keine rühmliche Figur macht. Ebenso fehlen alle Hinweise auf die verschiedenen zwischenmenschlichen Beziehungen, die über Abraham erzählt werden. Gerade aber durch diese Singularität entsteht in der Darstellung Ben Siras das Bild eines Erzvaters als Einzelpersönlichkeit, der durch und durch treu war, weil er die Gebote Gottes gehalten und sich wohl dadurch auch in der Versuchung als treu erwiesen hat – eben ein Vorbild, zu dem nur ein solches Bild taugt.

Die Darstellung in Hebr 11 setzt, wie bei allen anderen auch, bei der πίστις der betreffenden Person ein. Im Unterschied zu Ben Sira beginnt der Hebr mit der Berufung des Abraham in Gen 12. Der Auszug und die Fremdlingschaft im Land Kanaan werden erwähnt und das Wohnen in Zelten betont. In dieser Situation des Wartens und der Vorläufigkeit erwähnt der Hebr Sara (11,11), die nämlich durch ihre πίστις „die Kraft zur Grundlegung der Nachkommenschaft“ empfangt. Im Gegensatz zur Darstellung der πίστις Abrahams ist ihre πίστις mit einer Begründung versehen: sie hatte Gott für treu (πιστός) gehalten (11,11b). Nun endlich kommt auch Hebr 11 auf die Mehrungsverheißung bzw. auf die zahlreiche Nachkommenschaft selber zu sprechen. Trotz der Erwähnung Saras handelt es sich in V. 12 aber ganz offensichtlich wieder ausschließlich um Abrahams Nachkommenschaft (ἐνός ist maskulinum!).<sup>43</sup> Dabei scheint Hebr 11 auf eine der Mehrungsverheißungen vor Gen 22 zurückzugreifen, denn die Bindung Isaaks wird erst nach einem interpretierenden Zwischenstück (11,13–16) aufgegriffen. Hierbei geht es zunächst bemerkenswerterweise weniger um das Bestehen der Prüfung wie bei Ben Sira, sondern vielmehr zuerst einmal um das Annehmen der Prüfung selber: durch die πίστις habe Abraham seinen Sohn geopfert (προσενήνοχεν). Das Perfekt „beschreibt auf diese Weise keine Bewahrung vor dem Tod, sondern zielt auf die Rückgabe aus dem

<sup>42</sup> Vgl. dazu Sauer, Sirach (Anm. 4) 305, der darauf hinweist, dass Ben Sira für diese Aussage den Bezugsrahmen von Gen verlassen und sich auf die weitere biblische Tradition, wie sie sich in Ps 72,8 und Sach 9,10 ausspricht, stützen muss.

<sup>43</sup> Backhaus, Hebr (Anm. 5) 390f., stellt dann auch in Frage, dass sie in eine Reihe mit den übrigen Persönlichkeiten zu stellen ist. Dagegen jedoch Karrer, Hebr (Anm. 6) 283f., der aufgrund der antiken Vorstellung, dass beim Zeugungsakt nicht nur der Mann, sondern auch die Frau einen Samenerguss habe, für eine gemeinsame Beteiligung von Sara und Abraham plädiert. Damit sollte Sara in V. 11, auch wenn dieser schwer zu verstehen und mit gewissen Schwierigkeiten versehen ist, doch nicht auf eine völlige Randerscheinung reduziert werden.

Tod.<sup>44</sup> Dies hat seinen guten Grund, denn so erhält der Hebr die Möglichkeit, die Gedanken Abrahams zu analysieren und darzustellen. So steht Abraham für den Hebr fest im Glauben an die Auferweckung der Toten – und indem Gott Isaak seinem Vater Abraham wiedergibt, wird dieses Ereignis zu einem Vorabbild der Auferweckung selber.

Auch der Hebr geht nicht auf die problematischen Seiten des Abraham-Bildes in Gen ein. Auch für ihn ist Abraham „makellos“. Der Blick auf Sara hat zwei Seiten: immerhin wird sie als eine wesentliche Figur in Gen erwähnt, andererseits spielt sie in der Fortführung keine Rolle mehr, denn die von ihr geborene Nachkommenschaft gilt anschließend wieder ausschließlich als Abrahams Nachkommenschaft. Während sich Ben Sira für die Taten Abrahams interessiert und ihn als die Gebote haltend, v.a. aber als sich in der Prüfung bewährend darstellt, also von der Tat zur Beurteilung geht, geht der Hebr den Weg andersherum von der Beurteilung bzw. Analyse Abrahams her, nämlich von der πίστις ausgehend, die er zugrunde legt, und kommt dann auf die Einzeltaten zu sprechen, in denen sich die πίστις ausdrückt. Der spezifischen Situation der ersten Christinnen und Christen gemäß rekurriert der Hebr insbesondere auf die Berufung, die Fremdlingschaft und die Eröffnung der Zukunft durch die endlich doch eingetretene Nachkommenschaft und interpretiert schließlich auch die Bindung Isaaks als Vorabbild der Auferweckung derer, die sich in ihrer πίστις an Gott halten.<sup>45</sup>

So dienen beide Darstellungen dazu, Abraham zu einem Vorbild zu machen. Gemeinsam ist ihnen, dass sie beide fragwürdige Seiten weglassen. Unterschieden sind sie in den Schwerpunktsetzungen: Greift Ben Sira insbesondere das Halten der Gebote heraus, lässt der Hebr dies völlig unerwähnt; betrachtet der Hebr die Bindung letztlich doch als ein Opfer, aus dem Isaak wie durch eine Auferstehung wieder neu hervorgeht, handelt es sich bei Ben Sira klar um eine Prüfung Abrahams, der darüber hinaus keine heilsgeschichtliche Relevanz zukommt. Interessiert sich der Hebr v.a. für die Zeit der Fremdlingschaft Abrahams, spielen diese mitsamt ihren ja nicht unbedeutenden Erzählungen für Ben Sira, der ja mitsamt seinen Schülern im Land lebt, keine Rolle. Gemeinsam ist beiden Darstellungen aber die Treue Abrahams, die dieser auch im schwersten Moment gelebt hat.

### 2.5 Isaak, Jakob und Josef (Sir 44,22f.; Hebr 11,20–22)

Die Erzväter Isaak und Jakob sowie Josef werden in beiden Darstellungen nur kurz gestreift und finden kaum Erwähnung.

<sup>44</sup> Karrer, Hebr (Anm. 6) 287.

<sup>45</sup> Vgl. Backhaus, Hebr (Anm. 5) 389.

Ben Sira schreibt über Isaak lediglich, dass Gott ihm um Abrahams willen eine Nachkommenschaft<sup>46</sup> und ihm ebenfalls den Bund der Vorfahren gewährt habe. So wird Isaak zu einer Stufe in der Entwicklung der Geschichte degradiert. Eigenleben hat er keines.<sup>47</sup> Dafür treten aber die für Ben Sira entscheidenden Punkte in seiner Darstellung der biblischen Geschichte hervor. Zum einen: Gott wirkt und handelt an den genannten Persönlichkeiten; zum anderen – als Theologumenon – der Bund, dessen Gewährung sich durch die Generationen durchzieht.

Für Jakob, den Ben Sira bei seinem Namen Israel nennt, kommt wohl aufgrund von Gen 27 der Segen hinzu, ohne dass Ben Sira dabei die für Jakob beschämenden Umstände dieses Segens erwähnen würde. Jakob erhält von Gott dessen Erbteil anvertraut und wird zum Haupt der zwölf Stämme, aus denen dann auch Josef hervorgeht.<sup>48</sup> So bleibt Jakob fast genauso farblos in der Darstellung wie Isaak. Seine Funktion scheint sich darin zu erschöpfen, dass aus ihm die zwölf Stämme hervorgegangen sind. Esau und die Geschichten, die sich um Jakob und ihn ranken, finden ebenso keine Erwähnung wie auch beispielsweise der schwer deutbare Jabbok-Kampf in Gen 32, aus dem erzählerisch ja erstmals der Israel-Name entspringt. So wird an beiden Gestalten deutlich, dass Ben Sira Wert auf ein geschlossenes Geschichtsbild legt, das der Ermutigung dient und wohl deshalb keine Schattenseiten verträgt.

In Hebr 11 steht natürlich wieder die πίστις als Movens im Vordergrund. Im Blick auf Isaak ist dem Hebr ausschließlich wichtig, dass er Jakob und Esau segnet. Mit der Wendung *περὶ μελλόντων* trägt der Hebr eine gewisse Doppeldeutigkeit in diesen Segen ein, denn es bleibt aufgrund der Kürze der Notiz offen, ob es sich dabei um die zukünftigen Ereignisse aus Sicht der beiden Brüder Jakob und Esau oder um zu Erwartendes seitens der Leserinnen und Leser des Hebr handelt. Auch bei Jakob steht der Segen im Vordergrund, wobei der Hebr ausschließlich den Segen über die beiden Söhne Josefs (Gen 48) erwähnt und nicht den in Gen 49.

In Unterschied zu Ben Sira findet Josef im Hebr namentliche Erwähnung, allerdings auch nur notizenhaft als Ankündiger des Exodus, wobei er gleichzeitig die Überführung seiner Gebeine regelt (vgl. Gen 50,24f.). So erscheinen auch im Hebr Jakob, Isaak und Josef als Größen der Geschichte, die erwähnt

<sup>46</sup> Der hebräische Text ist an dieser Stelle nur in Ms B überliefert und durch eine Randmarginalie verunsichert. Während Ms B\* ׀ׂ bezeugt, korrigiert B<sup>marg</sup> nach ׀ׂ. Doch dem ist aufgrund des Satzdukus kaum zu folgen. Vgl. auch Sauer, Sirach (Anm. 4) 303.

<sup>47</sup> Vgl. auch DiLella, Praise (Anm. 14) 160f.

<sup>48</sup> Josef wird in 44,23 nicht namentlich genannt, doch die Anspielung an Gen 39,4.21; 50,4 ist deutlich.

werden müssen, ohne dass ihnen ein bedeutsames eigenes Profil zugestanden würde. Ganz offensichtlich haben sie für das Bewusstsein des Volkes Israel und auch der frühen christlichen Gemeinde keine entscheidende Rolle gespielt, was sicherlich bei Isaak auch auf die Kürze der Überlieferung in Gen zurückzuführen ist, bei Jakob aber zweifellos auch auf die moralische Zwiespältigkeit. Warum Josef als Retter und Bewahrer Ägyptens keine größere Rolle spielt, bleibt offen.

## 2.6 Mose (*Sir 45,1–5; Hebr 11,23–29*)

Kanonisch betrachtet ist Mose neben David sicherlich die Gestalt der Bibel, die die Leserin oder den Leser am längsten begleitet, und er ist der Einzige, dessen Leben so ausführlich von der – schwimmenden – Wiege bis zur – von Gott getragenen – Bahre in die Geschichte Israels eingewoben ist. Ben Sira rafft diese Geschichte in 16 Stichoi zusammen.<sup>49</sup>

- 1 Geliebt<sup>50</sup> von Gott und den Menschen:  
Mose – sein Gedenken sei zum Segen<sup>51</sup>.
- 2 Und er stellte ihn zwischen die Göttlichen<sup>52</sup>  
und er stärkte ihn in Ängsten.<sup>53</sup>
- 3 Durch seine Worte entstanden schnell Wunderzeichen.<sup>54</sup>

<sup>49</sup> Da der Text in H (Ms B) nur fragmentarisch erhalten ist und die Textzeugen insgesamt zum Teil erheblich voneinander abweichen, muss er unter Berücksichtigung der hebräischen, griechischen und syrischen Texttradition rekonstruiert werden.

<sup>50</sup> In H fehlt der Anfang des Stichos. In S, das in der Regel gut die Satzstruktur des Hebräischen nachbildet, ist an dieser Stelle ein „und“ bezeugt. Dieses fehlt in G. Wie in der Übersetzung oben auch, kann dies jedoch der Übersetzung in eine andere Sprachfamilie geschuldet sein, so dass textkritisch am „und“ festzuhalten ist, was allerdings für die Übersetzung keine Bedeutung hat.

<sup>51</sup> Sowohl G als auch S haben das hebräische טובה als Segen verstanden und übersetzt. Dem wird oben gefolgt.

<sup>52</sup> In diesem Stichos geht die Textüberlieferung weit auseinander. In H\* ist der Anfang des Stichos nicht belegt und nur das Ende von אלהים ist in Ms B lesbar. Dafür gibt es in Ms B eine Randmarginalie, die ויכ' יי bezeugt. Damit könnte die Bezeugung von Ms B verstanden werden als: „Und JHWH stellte [ihn = Mose] unter die Göttlichen“. G übersetzt: „Er machte ihn gleich der Ehre der Heiligen“. Da unter den „Heiligen“ auch Engelwesen verstanden werden können, läge eine solche Interpretation noch in dem Rahmen, den zumindest H<sup>marg</sup> umreißt. S übersetzt: „Und er machte ihn groß durch den Segen.“ Angesichts dieser unsicheren Bezeugungslage bezieht sich die Übersetzung oben trotz ihres geringen Alters auf Ms B, weil diese mit G überein zu bringen ist und zudem eine inhaltlich pointiertere und damit auch schwierigere Lesart bietet als S. Vgl. auch Skehan/DiLella, Ben Sira (Anm. 37) 511.

<sup>53</sup> So mit H<sup>marg</sup> und S. G bezieht die Ängste auf die Angst vor Feinden, doch dabei handelt es sich um einen erklärenden Zusatz.

Und er stärkte ihn vor dem König,  
 und er gab ihm Gebote für das Volk,<sup>55</sup>  
 und er zeigte ihm seine Herrlichkeit.<sup>56</sup>  
 4 Wegen seiner Treue<sup>57</sup> und seiner Demut<sup>58</sup>  
 erwählte er ihn aus allen Menschen<sup>59</sup>.  
 5 Und er ließ ihn seine Stimme hören,  
 und er ließ ihn dem Dunkel nahen,  
 und er gab ihm das Gebot,  
 die Tora des Lebens sowie Einsicht,  
 um in Jakob Satzungen zu lehren  
 und Israel seine Zeugnisse und Gesetze.  
 (*Sir 45,1–5*)

Entscheidender Punkt gleich zu Beginn der Darstellung ist die Anerkennung und Liebe, die Mose von Gott und den Menschen entgegengebracht wird. Das macht Mose zu einer zentralen Gestalt zwischen Gott und den Menschen. Auch wenn Ben Sira ihm keine Mittlerfunktion zuschreibt, rückt er ihn doch sehr nah an Gott heran, indem er ihm eine Stellung unter den „Göttlichen“ einräumt, womit wahrscheinlich Engelwesen im Umfeld Gottes gemeint sind. Er betont den Beistand, den Mose durch Gott erfahren hat, und weist auf die Zuwendung hin, die Gott ihm gewährte. Vieles davon ist so auf Mose und seine Lebensgeschichte bezogen, wie Ben Sira sie in den biblischen Schriften vorgefunden hat, so dass es auch singulär auf ihn zutrifft. Doch ab V. 4 wird Ben Sira in seiner Darstellung grundsätzlicher und öffnet sie auf seine Schüler hin.<sup>60</sup>

<sup>54</sup> Dieser Stichos ist in S nicht belegt, ist aber mit H und G beizubehalten. Aufgrund von G wird „Worte“ im Plural übersetzt; es ist gegenüber der späteren Randnotierung in Ms B vorzuziehen, die den Singular bietet.

<sup>55</sup> Gegenüber H und G legt S die Betonung darauf, dass Mose dem Volk insgesamt vorgeordnet war. Das liegt zwar auf einer möglichen Interpretationslinie dieses Stichos, setzt aber gegenüber der Funktion des Mose als Gebotsmittler einen anderen, politischeren Akzent, der so in H und G zweifelsfrei nicht enthalten ist.

<sup>56</sup> S ergänzt an dieser Stelle aus V. 5a: „und er ließ ihn seine Stimme hören“.

<sup>57</sup> H: אֱמוּנָה; G: πίστις. Die Übersetzung folgt dem o.g. Duktus.

<sup>58</sup> G ergänzt gegen H und S „heiligte er ihn“. Damit ergänzt G den Stichos zu einem vollständigen Satz und umgeht die Spannung eines Satzes, der sich unüblicherweise über zwei Stichen erstreckt.

<sup>59</sup> Das letzte Wort ist in H nicht erhalten. G übersetzt „Fleisch“; die Übersetzung folgt S.

<sup>60</sup> Die Perikope zu Mose ist eher zweigeteilt und weniger als eine fortlaufende Darstellung anzunehmen (gegen Zapff, *Sirach* [Anm. 11] 325), denn zum einen wird mit V. 4 eine grundsätzliche Begründung für die Stellung des Mose gegeben und zum anderen würden Einzelheiten im Geschichtsablauf durch Ben Sira durcheinander gebracht. So wären die Hinweise auf das Dunkel in V. 5 oder auch auf die Erwählung in V. 4b an diesen Stellen kaum verständlich, sondern müssten früher eingeordnet werden.

Wenn er in V. 4 noch einmal ansetzt, um Mose zu charakterisieren, stellt er betont voran: „wegen seiner Treue und seiner Demut“. Ben Sira gibt eine Begründung für das Nachfolgende, das Mose ausmacht – eine Begründung, die nichts mit der besonderen Geschichte oder den besonderen Umständen des Lebens des Mose zu tun hat, sondern zweifellos bewusst allgemein gehalten ist. Was Ben Sira im Folgenden nun nennt, ist demnach nicht auf Mose allein beschränkt. Ben Sira lässt es transparent werden für all diejenigen, die in von Vertrauen auf Gott geprägter Treue und Demut leben – eben wie Mose. So gestaltet Ben Sira Mose als ein Vorbild, dem die Weisheitsschüler nacheifern können. Dabei gibt er keine konkreten Lebensweisungen, sondern belässt es bei den Abstrakta Treue und Demut und überlässt es seinen Schülern, diese anhand der vorangegangenen Lehren zu füllen. Umso mehr legt er das Gewicht auf die Verheißungen, die in einem in von Vertrauen auf Gott getragener Treue und Demut geführten Leben stecken. Da Ben Sira diese Verheißungen anhand einer für ihn geschichtlichen Person darstellt, kann zwar nicht damit gerechnet werden, dass sie alle auch auf die Weisheitsschüler zutreffen, aber es ist durchaus davon auszugehen, dass sie einen gewissen Anklang an ihr Leben haben. Vor Augen gestellt wird ihnen also eine herausgehobene Stellung unter den Menschen, die Unmittelbarkeit des Hörens der Stimme Gottes und des Zugangs zu ihm und außerdem die Einsicht in Gottes Gebote sowie die Aufgabe und auch die Autorität, diese zu lehren. Im Blick auf die Schüler stellt Ben Sira Mose also als ein Beispiel der unmittelbaren wechselseitigen Beziehung zu Gott – auf Seiten der Schüler Vertrauen, Treue und Demut, auf Seiten Gottes besondere Erwählung, besondere Nähe und Zuwendung, besondere Einsichten und Kenntnisse, besondere Aufgaben – und daraus resultierend der besonderen Stellung gegenüber Gott und dem Volk dar. So wie Mose in diesem besonderen und herausgehobenen Verhältnis zu Gott lebte und seine besondere und herausgehobene Stellung im Volk hatte, kann dies auch für die Weisheitsschüler gelten, durch die Gott, wie in Sir 44,1–15 angeklungen, die Geschichte des Volkes lenkt.<sup>61</sup>

Hebr 11 greift in der Darstellung des Mose auf die Zeit von der Geburt bis zum Durchzug durch das „Rote Meer“ (τὴν ἑρυθρὰν θάλασσαν, V. 29) zurück. Die erste Erwähnung der πίστις gilt Moses Eltern. Ihre πίστις ist die Kraft, durch die sie ihn verborgen haben. Ausdrücklich betont der Hebr, dass sie sich

---

<sup>61</sup> Vermutlich fehlt aufgrund dieser starken Fokussierung auf die Weisheitsschüler hin in der Darstellung des Mose auch der Hinweis auf den Exodus, der eben ausschließlich, singular und nicht transzendierbar oder gar wiederholbar mit Mose verbunden ist. Auffälliger ist, dass auch jeder Hinweis auf das Prophetensein des Mose aus Dtn 18,15 fehlt, weil es sich doch gut mit dem Lehrcharakter hätte verbinden lassen.

nicht vor dem König fürchteten. Indem er hier allgemein vom König und nicht wie in 11,24 vom Pharaο spricht, entsteht eine Transparenz der Situation auf die Situation der Leserinnen und Leser hin; er legt nahe: auch sie sollen in ihrer πίστις den König nicht fürchten.<sup>62</sup> Durch die nunmehr eigene πίστις entschied sich dann der erwachsene Mose für ein Leben mit seinem Volk. Der Hebr hebt ausdrücklich hervor, dass dieses Leiden bedeutete, und parallelisiert das Leben, von dem sich Mose abgewendet habe, mit der Sünde und umgekehrt das Leiden mit dem Volk Gottes<sup>63</sup> mit dem Leiden Christi. Auch diese Interpretation des Hebr legt nahe, hier eine Aktualisierung auf den Leserinnen- und Leserkreis anzunehmen. Wie Mose sollen auch sie wohl auf die Belohnung schauen dürfen (V. 26).

Es war schließlich auch die πίστις, durch die Mose Ägypten verließ (V. 27) – der Grund dafür, der Mord an dem ägyptischen Aufseher und der drohende Verrat<sup>64</sup>, werden verschwiegen; kryptisch scheint der Hebr auf Ex 3 anzuspähen, wenn es heißt: „den Unsichtbaren sehend hielt er standhaft aus“. Danach macht die Darstellung einen großen Schritt und greift Pessach auf – woran insbesondere die Besprengung (πρόσχυσις) mit Blut interessant zu sein scheint, womit nur auf das Bestreichen der Türpfosten in Ex 12,21f. angespielt werden kann<sup>65</sup> – und schließlich den Durchzug durch das „Rote Meer“ mit dem Ertrinken der Ägypter.

Mose erfährt im Hebr eine besonders auf die Gegenwart der Leserinnen und Leser durchscheinende Interpretation. Dabei sind für den Hebr ganz offensichtlich nicht die sonst für die Tradition wichtigen Punkte wie Pessach und die Rettung am Schilfmeer und damit der eigentliche Exodus interessant, sondern die Rettung des Mose durch seine Eltern vor dem Pharaο, die klare Entscheidung und die Bereitschaft des Mose zum Leiden mit dem eigenen Volk, das ausdrücklich als „Volk Gottes“ apostrophiert wird, und die Flucht des Mose aus Ägypten. Diese drei Punkte erfahren in der Darstellung des Hebr jeweils eine besondere Interpretation. So werden die Eltern des Mose als furchtlos gegenüber dem König bezeichnet. Bei der Lektüre der entsprechenden Er-

<sup>62</sup> Backhaus, Hebr (Anm. 5) 399, zieht einen Hinweis auf Kaiser Domitian in Erwägung.

<sup>63</sup> Backhaus, Hebr (Anm. 5) 399, verweist darauf, dass der Hebr nicht von Hebräern oder Israeliten spricht, sondern vom Volk Gottes, und versteht dies als einen Hinweis auf die ethnische Entgrenzung des Heils.

<sup>64</sup> Aufgrund der Anordnung der einzelnen Erzählelemente ist gegen Backhaus, Hebr (Anm. 5) 400, der hier gemeinte „Auszug“ bestimmbar: es handelt sich um Moses Flucht und nicht um einen individualisierten Exodus.

<sup>65</sup> Eine eindeutige Begründung für diese kultische Bezeichnung des Schutzritus in Ex 12 ist noch nicht gefunden. Vgl. Grässer, Glaube (Anm. 20) 177. Backhaus, Hebr (Anm. 5) sowie viele andere Kommentare gehen gar nicht darauf ein.

zählung in Ex 2 fällt jedoch auf, dass das Wort Furcht dort keine Rolle spielt. Anscheinend werden hier Moses Eltern mit der Gottesfurcht der Hebammen Schifra und Pua aus Ex 1,17 ausgestattet, die wiederum zur Furchtlosigkeit gegenüber dem König wird, was ihr ziemlich dreistes Auftreten gegenüber dem Pharao in Ex 1,18f. belegt. Es ist die πίστις, die Moses Eltern dazu befähigt hat – und in der Gegenwart des Hebr wohl auch die Leserinnen und Leser befähigen soll. Mose selber entscheidet sich als Erwachsener bewusst gegen ein Leben des Genusses und für ein Leben im Leiden. Wird das Leben im Genuss als Leben im „Genuss der Sünde“ (V. 25) charakterisiert, ist das Leiden ein Leiden, wie Christus gelitten hat (V. 26). Dieses wird letztlich die größere Belohnung bieten als alle Reichtümer Ägyptens. Auch hier scheint die Lebenswirklichkeit des Verfassers oder der Adressaten des Hebr durchzuscheinen: Entscheidung scheint Not zu tun, eine Entscheidung für die Annehmlichkeit oder für das Leiden um Christi willen, und das heißt wohl auch: um der eigenen πίστις willen. Schließlich scheint auch V. 27, die Flucht des Mose aus Ägypten, ein Hinweis für das Leben der Leserinnen und Leser des Hebr zu geben: Flucht und Exil können ein Ausdruck der eigenen πίστις sein, ohne dass diese als ein Zeichen von Angst oder Schwäche gegenüber dem König verstanden werden können. Dem Unsichtbaren muss man gelegentlich standhalten wie einem Sichtbaren; dazu kann auch das Verlassen der eigenen Heimat gehören.

Beide Darstellungen des Mose transzendieren auf die Lebenswirklichkeit der jeweiligen Leserinnen und Leser bzw. Hörerinnen und Hörer hin. Indem Ben Sira auf die Verheißungen fokussiert, die ein Leben in von Vertrauen getragener Treue und Demut in sich trägt, kennzeichnet er ebendieses Leben für einen Weisheitsschüler als angemessen und erstrebenswert. Er richtet den Blick seiner Schüler in die Zukunft und stellt ihnen Mose als Urform eines Lehrers vor Augen. Demgegenüber schaut der Hebr v.a. auf seine Gegenwart und gestaltet Mose und sein Umfeld als ein Beispiel des Durchhaltens, des Widerstandes und auch der Ermutigung in schwierigen Zeiten. Die für Ben Sira so wichtige Verbindung von Mose und Tora spielt für den Hebr keine Rolle.

### 3. Zusammenfassung

Beiden Darstellungen in Sir 44f. und Hebr 11 ist gemeinsam, dass sie die Geschichte Israels anhand ausgewählter Persönlichkeiten der Vergangenheit präsentieren. Sie geben damit nicht nur einfach die Geschichte wieder, sondern legen Schwerpunkte (auch, indem sie Ereignisse unerwähnt lassen) und schaffen vor allem Identifikationspunkte. Bei Ben Sira ist dies durch die Bezeichnung אבותינו (Sir 44,1) besonders deutlich. Aber auch die Verwendung des Begriffs

οἱ πρεσβύτεροι in Hebr 11,2 für Menschen aus der Geschichte Israels in einer Darstellung dieser Geschichte für eine christliche Gemeinde zeigt, dass sich die Christinnen und Christen mit den Alten der Geschichte Israels identifizieren sollten.<sup>66</sup> So verschaffen in unterschiedlichen historischen Situationen und in unterschiedlichen argumentativen Ausgangslagen beide Darstellungen „einen edlen Ursprung und eine lange Ahnentafel“ und damit „orientiertes Herkunftswissen“<sup>67</sup>. Sie stellen aber vor allem Vorbilder vor Augen, an denen sich die jeweiligen Adressaten für ihr Leben orientieren können.

Beide Schriften haben jedoch unterschiedliche Zielgruppen, und das prägt ihre jeweilige Darstellung. Während Ben Sira auch schriftlich letztlich Schüler vor Augen hat,<sup>68</sup> d.h. junge Menschen, die in ihrem Leben etwas lernen möchten, weil sie etwas erreichen und ihre Zukunft gestalten wollen, hat der Hebr Christinnen und Christen im Blick, die in für sie schweren Zeiten leben.<sup>69</sup> Beide Schriften richten sich an diesen Adressatenkreisen aus: Während also Ben Sira seinen Adressaten die genannten Persönlichkeiten der Geschichte Israels als Vorbilder vorstellt, denen sie im Blick auf ihre Zukunft und ihren Werdegang nacheifern sollen und an denen sie sehen können, was ein Leben in und mit der Weisheit bedeuten kann, fokussiert der Hebr auf ebendiese Persönlichkeiten vor dem Hintergrund einer aktuellen Krise, in denen die πίστις durchzuhalten ist, um jene bestehen zu können.<sup>70</sup>

Enoch wird in Hebr 11 zum Beispiel eines Menschen, an dem Gott Wohlgefallen hatte und den er deshalb vor dem Tod errettet hat. Für Sir 44,16 ist Enoch ein Beispiel gelebter Frömmigkeit und d.h. ein Beispiel einer gelebten Beziehung zu Gott. Für Sir 44,16 geht es um eine dauerhafte Lebensführung, im Hebr geht es um die Bewältigung der konkreten Angst vor dem Sterben.

Noah ist für Ben Sira der Gegenwert (תחליף), d.h. der Grund oder das Motiv für Gott, wenigstens einen Rest vor dem Untergang zu retten – und damit letztlich alle Lebewesen. Als Einzelner, der in einer besonderen Beziehung zu Gott lebte, wird er zur Rettung aus der Katastrophe. Für den Hebr ist Noah

<sup>66</sup> Backhaus, Hebr (Anm. 5) 24, hat plausibel gemacht, dass es sich bei den Adressaten nicht um Juden-, sondern klar um Heidenchristen handelt, die allerdings ein ausgeprägtes Interesse an diesem Anschluss an Israel hatten. Backhaus begründet seine Bestimmung des Adressatenkreises damit, dass alle Themen der Auseinandersetzung zwischen der bestehenden jüdischen und der entstehenden christlichen Gemeinde sowie innerhalb der christlichen Gemeinde bestehenden Gruppierungen fehlen.

<sup>67</sup> Backhaus, Hebr (Anm. 5) 380.

<sup>68</sup> Siehe dazu den Beitrag von Franz Böhmisch, Die Textformen des Sirachbuches und ihre Zielgruppen, PzB 6 (1997) 87–122, und Ueberschaer, Weisheit (Anm. 2) 160–192.

<sup>69</sup> Backhaus, Hebr (Anm. 5) 378f. Siehe auch Mathias Rissi, Die Theologie des Hebräerbriefs. Ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser (WUNT 41), Tübingen 1987.

<sup>70</sup> Backhaus, Hebr (Anm. 5) 379.

das Beispiel eines Menschen, der gegen allen Augenschein an der πίστις festhält und dafür jetzt schon auf Dinge bauen kann, die niemand anderer sieht, und daraus die Kraft erhält, aktiv zu handeln.

Abraham ist für Ben Sira der makellos mit Gott lebende Erzvater, der die Gebote hält und sich selbst in der schlimmsten Versuchung als treu erweist, so dass als Folge durch ihn alle Völker gesegnet werden. Für den Hebr nimmt Abraham die Prüfung Gottes an und besteht sie, indem er seinen Sohn opfert und ihn wie bei der Auferweckung zu neuem Leben geschenkt bekommt. Indem er am Vertrauen auf Gott festhält, ist er ein Beispiel durchgehaltener Treue zu Gott, der den Tod überwindet und den Treuen die Auferweckung verbürgt.<sup>71</sup>

Mose ist für Ben Sira ein Beispiel eines Menschen, in dem sich exemplarisch viele der Hoffnungen versinnbildlichen, die Ben Sira für seine Schüler hat: er lebt in enger Beziehung mit Gott und wird von ihm besonders gesegnet, nämlich mit besonderen Einsichten und der Fähigkeit, aber auch der Aufgabe der Lehre, wodurch ihm eine besondere Stellung vor dem Volk zukommt, der er in Treue und Demut nachzukommen hat. Mose ist die Urform des Weisheitslehrers. Für den Hebr zeigen sich am Beispiel des Lebens des Mose verschiedene Facetten, die zu einem Leben in der πίστις gehören, das in Verfolgung geführt werden muss: Mut gegenüber dem König, Bereitschaft zum Leiden und evtl. auch zur Flucht, v.a. aber die Verheißung der Rettung wie z.B. beim kleinen Mose. Letztlich geht es darum, dass den Christinnen und Christen „die ‚Schmach Christi‘ mehr bedeuten [soll] als die ‚Schätze Ägyptens‘ (V. 26)“<sup>72</sup>.

Ben Sira fokussiert also in seiner Darstellung auf die einzelnen Personen und stellt diese in ihrer Funktion in der Gesellschaft dar. Es geht ihm um lebendige Vorbilder für seine Schüler, denen diese in freier Entscheidung nachzueifern sollen, indem sie sich zu einem Leben mit und in der Weisheit entscheiden, trotz all der Mühen, die ein solcher Lernprozess in sich trägt.<sup>73</sup>

Ben Sira möchte seinen Schülern eine Reihe von Menschen zeigen, durch die die Weisheit die Geschichte lenkt, und ihnen verdeutlichen, durch welche Handlungsweisen sie die Geschichte lenkt. Das Wichtigste an dieser Reihe ist aber: Sie ist nicht abgeschlossen, sondern offen – offen für die Fortsetzung durch ebendiese Schüler. Sie können aus dem Leben ihrer Väter lernen und in

---

<sup>71</sup> Vgl. Karrer, Hebr (Anm. 6) 287.

<sup>72</sup> Backhaus, Hebr (Anm. 5) 381.

<sup>73</sup> All diese Überlegungen stehen natürlich unter dem von Ben Sira einleitend geäußerten Vorbehalt, dass letztlich alles eine Gabe Gottes ist (siehe hier Sir 44,2, aber auch schon im Prolog Sir 1,9f.).

ihre Fußstapfen treten. So richtet Ben Sira den Blick über die aktuelle Gegenwart hinaus in die Zukunft.

Der Hebr dagegen fokussiert auf seine Gegenwart. Die genannten Personen werden zu Beispielen des Durchhaltens. Auch seine Geschichte will offen sein, indem sich die Adressatinnen und Adressaten mit ihrer Treue in die eine Reihe mit diesen stellen können. Vor allem aber fungieren die genannten Persönlichkeiten als Handlungsanweisungen, an denen sich die bedrängten Christinnen und Christen in ihren aktuellen und anscheinend existentiellen Herausforderungen beispielhaft orientieren können.