

„Mose, sein Andenken sei zum Segen“ (Sir 45,1) // Das Mosebild des
Sirachbuchs

Prof. Dr. Hans-Christoph Schmitt zum 60. Geburtstag

Markus Witte – Frankfurt/M.

"Seine [sc. Moses] Geburt war unordentlich, darum liebte er leidenschaftlich Ordnung, das Unverbrüchliche, Gebot und Verbot.
Er tötete früh im Auflodern, darum wußte er besser als jeder Unerfahrene, daß Töten zwar köstlich, aber getötet zu haben höchst gräßlich ist, und daß du nicht töten sollst.
Er war sinnheiß, darum verlangte es ihn nach dem Geistigen, Reinen und Heiligen, dem Unsichtbaren, denn dieses schien ihm geistig, heilig und rein." (THOMAS MANN)¹

An der Art und Weise, wie einzelne biblische Figuren innerhalb und außerhalb der biblischen Überlieferung stilisiert werden, lassen sich die Theologie und die Anthropologie ebenso wie das Geschichts- und das Selbstverständnis der jeweiligen Verfasser ablesen. Diese Beobachtung gilt in besonderer Weise für das Mosebild. Von den Quellen- und Redaktionsschichten des Pentateuchs² bis hin zu den modernen Moseparaphrasen³ korreliert die Darstellung Moses mit einem bestimmten Gottes- und Menschenbild sowie implizit oder explizit mit dem eigenen Existenzverständnis.

Zwar läßt sich aufgrund der Umbrüche in der neueren Pentateuchkritik und der umfassenden Neubewertung der entsprechenden literar- und redaktionskritischen Befunde die Profilierung Moses in der "priester(schrift)lichen", "jahwistischen", "elohistischen" und "deuteronomisch-deuteronomistischen" Schicht nicht mehr so einlinig darstellen wie noch in der

¹ Th. Mann, *Das Gesetz* (1943/1944), in: ders., *Die Erzählungen*, Fischer Taschenbuch Sonderausg., Frankfurt/M. 1986, S.961.

² Die literarkritischen Ergebnisse (nicht die redaktionsgeschichtlichen Beurteilungen) der neueren Urkundenhypothese werden hier im wesentlichen vorausgesetzt, d.h. im Bereich der Moseüberlieferung des Pentateuchs lassen sich eine "priesterschriftliche" und eine "deuteronomisch-deuteronomistische" Schicht unterscheiden, von denen weiterhin zwei "nicht-priesterschriftliche" und "nicht-deuteronomistische" Schichten zu differenzieren sind. Diese werden im Anschluß an die traditionelle Nomenklatur als "elohistisch" und "jahwistisch" bezeichnet. Auf die Frage, inwieweit diese Schichten Quellen und/oder Redaktionen darstellen, kann hier nicht eingegangen werden.

³ Vgl. exemplarisch S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939), Fischer Taschenbuch 6300, Frankfurt/M. ¹¹1999 (siehe dazu das Themenheft "Sechzig Jahre »Der Mann Moses«. Zur Religionskritik von Sigmund Freud", *WzM* 51 [1999], S.183-251); M. Buber, *Moses*, Oxford 1946, dt. Heidelberg ²1952, oder in jüngerer Zeit J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998.

klassischen Darstellung bei GERHARD VON RAD (1960)⁴. Dennoch besteht zumindest hinsichtlich der Differenzierung zwischen dem Mose der "priester(schrift)lichen" und der "deuteronomisch-deuteronomistischen" Texte ein gewisser Forschungskonsens. So steht im Mittelpunkt der "priester(schrift)lichen" Mose-Texte des Pentateuchs Mose als der erste Empfänger der Offenbarung des Jahwe-Namens (vgl. Ex 6,2-3), als der einzige Mittler zwischen Gott und Mensch (vgl. Ex 6,6-13*) bzw. als der institutionalisierte Repräsentant Jahwes und der Stifter des sühneschaffenden Opferkultes (vgl. Lev 9-10). Hingegen konzentrieren sich die "deuteronomisch-deuteronomistischen" Mose-Texte auf die Darstellung der Funktion als Stellvertreter des sündigen Israel (vgl. Dtn 9,18ff.; Ex 32,32; Num 11,11-17),⁵ als unvergleichlichen Propheten (vgl. Dtn 18,15-22; 34,10-12)⁶ und als verbindlichen Ausleger des im Dekalog verkündeten Gotteswillens (vgl. Dtn 5,1ff.). Theologische Korrelate dieser Mosebilder sind Gott als der dem Menschen Sühne Schaffende und damit Heil und Lebensraum Schenkende ("P") bzw. Gott als der die Geschichte Qualifizierende und absolute Gerechtigkeit Fordernde wie selbst Wahrende ("D"). Sofern noch an einer "elohistischen" und einer "jahwistischen" Pentateuchsschicht festgehalten wird, kann für diese Mose als der charismatische Führer (vgl. Ex 3,9-14; Num 11,24f., "E") bzw. als der Bote und Deuter (vgl. Ex 7,16f., "J") sowie Fürbitter (vgl. Ex 8,25f., "J") bestimmt werden.⁷ Dem entspricht dann die Vorstellung von Gott als dem Transzendenten und Unverfügbaren ("E") bzw. Gott als dem, der die Geschichte Israels und der Völker lenkt ("J").⁸

Charakteristisch für diesen theologischen Indikatoraspekt ist *das Mosebild des apokryphen Sirachbuchs*. Als eines der ältesten jüdischen Dokumente, das den alttestamentlichen Kanon makrokompositionell voraussetzt, verarbeitet sein um 180 v. Chr. in Jerusalem⁹ wirkender Verfasser die alttestamentliche Moseüberlieferung. In weisheitlich-pädagogischer Absicht komprimiert er jene auf bestimmte Gesichtspunkte und vermittelt sie an ein Judentum, das sich in

⁴ Nach G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I (1960, ⁴1962), KT N.F. 2, München ⁹1987, S.302-308, ist Mose bei "J" "ein inspirierter Hirte", bei "E" "ein Prophet", bei "D" "leidender Mittler" und bei "P" der "allein für das Gespräch mit Jahwe freigestellt(e)". Zu älteren Einordnungen siehe R. Smend, *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth*, Tübingen 1959, und E. Osswald, *Das Bild des Mose in der kritischen alttestamentlichen Wissenschaft seit Julius Wellhausen*, ThA 18, Berlin 1962. Zur Frage nach dem historischen Mose vgl. R. Smend, *Mose als geschichtliche Gestalt*, in: HZ 260 (1995), S.1-19; M. Görg, *Die Beziehungen zwischen dem alten Testament und Ägypten*, EdF 290, Darmstadt 1997, S.143-145, und J. Wehrle, *Moses – historische oder fiktive Gestalt*, in: WzM 51 (1999), S.185-201.

⁵ Vgl. dazu zuletzt H.-Chr. Schmitt, *Die Erzählung vom Goldenen Kalb und das Deuteronomistische Geschichtswerk*, in: *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible*. FS J. Van Seters, hg. v. S.L. McKenzie u.a., BZAW 294, Berlin u. New York 2000, S.249f.

⁶ Vgl. dazu exemplarisch J. Van Seters, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus - Numbers*, CBETH 10, Kampen 1994, S.462.

⁷ J. Van Seters Profilierung seines "spätjahwistischen" Moses als leidender Stellvertreter und exemplarischer Führer Israels (vgl. *The Life of Moses*, S.462-464) beruht auf teilweise recht eigenwilligen literar- und redaktionsgeschichtlichen Entscheidungen.

⁸ Vgl. zu den Mosebildern in der neueren Pentateuchforschung E. Zenger, *Art. Mose*, I. Altes Testament, in: TRE 23 (1994), S.335-337; G.W. Coats, *Moses. Heroic Man and Man of God*, JSOT.S 57, Sheffield 1988.

⁹ Vgl. Sir 50,27 (G) sowie 24,11 (G) und 36,13 (H).

intensiver Auseinandersetzung mit der griechisch-hellenistischen Kultur befindet. Dabei spricht aus den Mosestexten des Sirachbuchs eine eigenständige Theologie, die auf eine Stärkung der jüdischen Identität inmitten der ethisch und religiös pluralen hellenistischen Umwelt zielt. Der Interpretation des Mosebildes des hebräischen Sirachbuchs und der hinter diesem Bild stehenden Tradition und Theologie gelten die folgenden Ausführungen. Dabei ist aufgrund des bis heute nur fragmentarisch vorliegenden hebräischen Textes des Sirachbuchs (**H**) zwangsläufig auch immer wieder die um zwei Generationen jüngere griechische Übersetzung (**G**) und die syrische Version (**S**) zu berücksichtigen. Die griechische Übertragung des Enkels Ben Siras und die syrische Übersetzung sind profilierte Versuche, den hebräischen Text an einen anderen kulturellen Kontext zu vermitteln. Dabei spiegeln sie den von Kontinuität und Diskontinuität geprägten Transformationsprozeß der Moseüberlieferung in gesteigertem Maß wider. Sie verfügen über ein je eigenes Mosebild und dementsprechend über eine je eigene Theologie. Auch diese gilt es zumindest punktuell zu skizzieren.

1. Die Mosestexte des Sirachbuchs

Für die Erhebung des Mosebildes des Sirachbuchs stehen im wesentlichen vier Texte im Rahmen des sogenannten Lobes der Väter, einer die Heilsgeschichte Israels am Beispiel ausgewählter alttestamentlicher Einzelgestalten illustrierenden "Gemäldegalerie"¹⁰ (Sir 44-50), zur Verfügung. Das Hauptgewicht besitzt die Moseperikope in 45,1-5. Hinzukommen die Erwähnungen Moses im Lobpreis Aarons in 45,15 bzw. Josuas in 46,1 und 46,7. Zusätzlich findet sich eine namentliche Nennung Moses im Preislied auf die kosmische Weisheit in c.24. Dieser Text liegt bisher nur in **G** und **S** sowie in den davon abhängigen Tochterübersetzungen vor, so daß hier die mutmaßliche hebräische Vorlage vollständig rekonstruiert werden muß. Schließlich begegnet in 16,14(15) eine Anspielung auf die Mosezeit. Inmitten einer Reihe allgemein gefaßter weisheitlicher Sentenzen zum Thema der gerechten Vergeltung Gottes, die illustriert wird durch Rückblicke auf Jahwes geschichtliches Handeln in der Urzeit und in der Frühzeit Israels

¹⁰ E. Reuss, Die Geschichte der Heiligen Schriften des Alten Testaments, Braunschweig ²1890, S.581. Zur formgeschichtlichen Einordnung von Sir 44-50 vgl. Th.R. Lee, Studies in the Form of Sirach 44-50 (1979), SBL.Diss 75, Atlanta/Georgia 1986, der umfassend die Anwendung des griechisch-hellenistischen Gattungsbegriff des Enkomiums (ἐγκώμιον) auf Sir 44-50 begründete, sowie B.L. Mack, Wisdom and the Hebrew Epic: Ben Sira's Hymn in Praise of the Fathers, Chicago 1985, bes. S.128-137; O. Wischmeyer, Die Kultur des Buches Jesus Sirach, BZNW 77, Berlin u. New York 1995, S.5 ("ein aretalogisch gefärbter historischer Überblick"); R. Hildesheim, Bis daß ein Prophet aufstand wie Feuer. Untersuchungen zum Prophetenverständnis des Ben Sira, TThSt 58, Trier 1996, S.13f.38 ("haggadischer Midrasch"), und J.J. Collins, Hebrew Wisdom in the Hellenistic Age, OTL, Louisville/Kent. 1997, S.99f.

(16,6-10), wird paradigmatisch auf die Verstockung des Pharao unmittelbar vor dem Exodus Israels hingewiesen (vgl. Ex 7,3.17a).¹¹

1.1. Die Moseperikope im Lob der Väter – Sirach 45,1-5

Der Urtext von 45,1-5 läßt sich grundsätzlich mittels eines Vergleichs zwischen den hebräischen, den griechischen und den syrischen Rezensionen herausarbeiten. Wenn die wichtigsten hebräischen, griechischen und syrischen Handschriften übereinstimmen, ist dem entsprechenden hebräischen Text der Vorzug zu geben.¹² Im wesentlichen kann für 45,1-5 die von der hebräischen Handschrift B (**H^B**) fragmentarisch gebotene Fassung als der Grundtext der Moseperikope Ben Siras angesehen werden. Rekonstruktionen der in **H^B** nicht erhaltenen Teile sind mittels einer Rückübersetzung aus **G** oder **S** möglich.¹³ Im Anschluß an die Textausgabe von FRANCESCO VATTIONI¹⁴ und die textkritische Analyse von FRIEDRICH VINCENZ REITERER stellt sich der hebräische Text von 45,1-5 wie folgt dar:¹⁵

<p>ממנו איש מוצא חן בעיני כל חי: [אווהב אלהים ואנשים]¹⁶ משה זכרו לטובה:</p>	<p>1 [Und er ließ hervorgehen] aus ihm einen Mann, der Gnade fand in den Augen aller Lebenden. [Der Freund G]ottes und der Menschen: Mose, sein Andenken sei zum Segen.</p>
--	---

¹¹ Sir 16,14(15) ist textkritisch umstritten. Der Vers findet sich zwar in der hebräischen Handschrift A (**H^A**), in der syrischen Übersetzung (**S**) und in jüngeren griechischen Rezensionen, er fehlt aber in der ältesten griechischen Fassung des Sirachbuchs (**G**). Mit V. Ryssel, *Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs*, in: APAT I, S.310; Th. Middendorp, *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*, Leiden 1973, S.56-58, u.a., dürfte es sich um einen Zusatz zur ursprünglichen Überlieferung handeln, so daß dieser Text im folgenden nicht zur Erhebung von Ben Siras Mosebild herangezogen wird. Zur Rezeption des Motivs aus Ex 7,3 in der jüdischen Literatur der hellenistischen Zeit vgl. auch III Makk 2,6f.; 6,4.

¹² Zu dieser methodologischen Vorentscheidung vgl. O. Kaiser, *Was ein Freund nicht tun darf. Eine Auslegung von Sir 27,16-21*, in: F. V. Reiterer (Hg.), *Freundschaft bei Ben Siras*, BZAW 244, Berlin u. New York 1996, S.110: Der Grundtext Ben Siras liegt vor, wenn die Fassungen des griechischen Kurztextes und die hebräischen Handschriften übereinstimmen.

¹³ Siehe dazu ausführlich F. V. Reiterer, "Urtext" und Übersetzungen. Sprachstudie über Sir 44,16-45,26 als Beitrag zur Siraforschung, ATSAT 12, St. Ottilien 1980.

¹⁴ F. Vattioni, *Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana*, Pubblicazioni del Seminario di Semitistica. Testi 1, Napoli 1968.

¹⁵ Eckige Klammern zeigen in der zuletzt von P. C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew*, VT S 68, Leiden 1997, durchgesehenen hebräischen Handschrift **H^B** fehlende Buchstaben oder Wörter an. Im einzelnen weichen Vattioni und Beentjes bei der Wiedergabe unsicher zu lesender Buchstaben in **H^B** teilweise voneinander ab. Im Gegensatz zu Vattioni verzichtet Beentjes durchgehend auf Konjekturen.

¹⁶ In der Forschung wird, soweit ich sehe, durchgehend im Anschluß an **G** (ἠγαπημένον), **La** (*dilectus*) und **S** (*rhymn*) das Part. Pass. אהוב ("geliebt [von]") konjiziert. Gegen diese Konjektur spricht 1.) die Parallele zur Einleitung der Samuel-Perikope in Sir 46,13, die eindeutig mit אהוב einsetzt, 2.) die Beobachtung, daß das Part. Pass. mit Ausnahme von Neh 13,26, wo es sich um eine Paraphrase von II Sam 12,24f. handelt, weder im AT noch im Qumranschrifttum für einen von Gott geliebten Menschen gebraucht wird. Das Part. Akt. אהוב ist hingegen seit spätalttestamentlicher Zeit als fester Titel für exemplarische "Freunde Gottes" belegt, u.z. für Abraham (Jes 41,8; II Chr 20,7; CD 3,2; 4Q252 frgm. 1,ii,8), für Isaak (CD 3,3) und für Jakob (CD 3,3; 4Q372 frgm. 1,21).

וּיְכַנְּהוּ אִישׁ אֱלֹהִים	2 [Und er gab ihm den Namen Mann G]ottes, ¹⁷
וַיִּאֲמָצְהוּ כַּמִּוֹרָאִים:	und er stärkte ihn in <i>Schrecknissen</i> ¹⁸ .
כִּדְבָרָיו אוֹתוֹת מִהָרָא	3 Durch sein[e Worte ¹⁹ ließ er Zeichen ei]len,
וַיַּחֲזִקְהוּ לְפָנָיו מִלֶּךְ:	und er festigte ihn vor dem König.
וַיִּצְוֵהוּ [א]ל [עַמּוֹ]	Und er beorderte ihn [z]u [seinem Volk]
וַיִּרְאֵהוּ כְבוֹדוֹ:	und ließ [ihn] s[ehen seine Herrlichkeit].
בְּאֲמוּנָתוֹ וּבַעֲנוּתוֹ	4 Aufgrund seines Glaubens und seiner Demut
²⁰ בַּחֲרָבוֹ מִכָּל [בִּשְׂרָא]:	erwählte er ihn aus allem [Fleisch].
וַיִּשְׁמָעֵהוּ אֶת קוֹלוֹ	5 Und er ließ ihn seine Stimme hören
וַיִּנְיָשְׁהוּ לְעֶרְפָּל:	und ließ ihn sich dem Wolkendunkel nahen.
וַיִּשֶׁם בְּיָדוֹ מִצְוָה	Und er legte in seine Hand das Gebot:
תּוֹרַת חַיִּים וְתַכְוִנָּה:	die Weisung des Lebens und der Einsicht,
לְלַמֵּד לִיעֲקֹב חֲקֵי	um <i>Jakob</i> ²¹ seine Satzungen zu lehren,
וְעֲדוֹתָיו וּמִשְׁפָּטָיו	<i>und seine Verordnungen</i> ²² und seine Rechtssätze
לְיִשְׂרָאֵל:	Israel.

- ¹⁷ Ausgangspunkt für eine Rekonstruktion von V.2a bildet die Randlesart von H^B (יכ"י ""), die ein mit כ beginnendes Verb und eine Alternative zum Gottesnamen יי verlangt. Unter diesen Voraussetzungen kommt der von I. Lévi, *The Hebrew Text of the Book of Ecclesiasticus*, SSS III, Leiden 1904, S.60, vorgeschlagenen Konjekturen *איש אלהים* und *ויכנהו* das höchste Maß an Wahrscheinlichkeit zu. Dabei ist *ויכנהו* dann von *כנה* "einen Ehrennamen verleihen" abzuleiten (vgl. Sir 36,12; 44,23 [H^{Bm}]; 47,6 und dazu HALAT, 460b), so auch F. Vattioni, *Ecclesiastico*, S.243, und J. Marböck, Die "Geschichte Israels" als "Bundesgeschichte" nach dem Sirachbuch, in: ders., *Gottes Weisheit unter uns*, HBS 6, Freiburg u.a. 1995, S.111, ähnlich R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin 1906, S.426 *ויכנהו באלהים* ("und er nannte ihn Gott") und Th.R. Lee, *Form*, S.213, der *ויכנהו* allerdings auf das aram. Verb כון zurückführt ("and he compared him among the gods"). Demgegenüber konjizieren V. Ryssel, in: *APAT I*, S.452; N. Peters, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, EHAT 25, Münster i.W. 1913, S.383; M.Z. Segal, *Ben Sira*, ATDA 1, Göttingen 2000, S.306, beruft sich ebenfalls auf die Randlesart von H^B und setzt wohl eine Form von כון (*Hif*) voraus: *ויכנהו יהוה אלהים* "und der Herr, Gott ließ ihn hintreten".
- ¹⁸ Anstelle von *בְּמוֹרִים* ("in/auf den Höhen") lies mit H^{Bm} *כַּמִּוֹרָאִים* ("durch/in Schrecknisse/n"). H^{Bm} wird durch G (*ἐν φόβοις ἐχθρῶν*), La (*in timore inimicorum*) und S (*dhlwlym*) bestätigt.
- ¹⁹ So mit G (*ἐν λόγοις αὐτοῦ*). G. Sauer, ATDA 1, S.306, folgt H^B *כִּדְבָרָיו* ("durch sein Wort").
- ²⁰ So mit F. Vattioni, *Ecclesiastico*, S.243, und M.Z. Segal, *ספר*, S.307, gegen P.C. Beentjes, *Ben Sira*, S.79, der *ויבחר* liest.
- ²¹ *ביעקב* ("in Jakob") ist gemäß der Randlesart von H^B *ליעקב* ("Jakob") zu korrigieren. Für die Übernahme der Randlesart sprechen der *Parallelismus membrorum* (vgl. V.5f *לישראל*), die Fassungen von G (τὸν Ἰακωβ), La (*Jacob*) und S (*ly'qwb*) sowie die Parallele in Ps 147,19 (vgl. N. Peters, *Sirach*, S.384).
- ²² Streiche aus kolometrischen Gründen (*und seine Satzungen*). Gemäß G (*καὶ κρίματα αὐτοῦ*) und La (*et iudicia sua*) dürfte der hebräische Grundtext nur *ומשפטי* ("und seine Rechtssätze") geführt haben (vgl. R. Smend, *Jesus Sirach*, S.428). Der von S (*wqymwhy wdynwhy*) unterstützte Langtext von H^B repräsentiert eine sekundäre Textentwicklung. Zur Wiedergabe von *משפט* seitens G mit κρίμα vgl. Sir 30,20; 32 (35),16; 41,16; 42,2 (v.l.); 43,13; 45,17; 48,7.

Die Abgrenzung der Moseperikope differiert in den einzelnen Textversionen. In **G** erscheint das von **H** bereits als 45,1a-b geführte Distichon innerhalb des Schlußverses des vorangehenden Abschnitts als 44,23f-g. **G** folgt damit dem syntaktischen Zusammenhang zwischen der Erwähnung Israels/Jakobs in 44,23a-e und der Notiz, daß Gott aus ihm, nämlich aus Israel/Jakob, einen Mann hervorgehen ließ. Nach der Textsegmentierung von **H^B** bedingen der Wechsel des Subjekts und die auf dieses bezogene Prädikation als "der Gnade fand in den Augen aller Lebenden" in 45,1b den Einsatz eines neuen Abschnitts. In **La** beginnt die Moseperikope eindeutig erst mit dem in **H** als 45,1c-d strukturierten Bikolon. So übersetzt **La** den Singular מוֹצֵא אִישׁ מוֹצֵא ("einen Mann, der fand") bzw. ἄνδρα [ἐλέους] εὐρίσκοντα ("einen Mann [der Barmherzigkeit], der fand") und das jeweils darauf bezogene singularische Partizip als Plural *homines (misericordiae) inventes*²³ und versteht diese Wendung als Objekt zu dem weder durch **H** noch durch **G** gedeckten Prädikat *conservavit illis* ("und er bewahrte jenen [sc. den zwölf Stämmen, also Israel] Menschen [der Barmherzigkeit], die fanden"). Damit erscheint 44,27 (**La**) nicht nur als Überleitung zur Moseperikope, sondern als Überschrift für alle folgenden Abschnitte des Väterlobs. Einen merkwürdigen Mischtext bietet **S**. Die pluralische Wendung in 44,23d (**S**) *wnpqw mnh gbṛ ʔ zdyqʔ* ("und aus ihm gingen hervor gerechte Männer") entspricht strukturell 45,1a (**H**). Das singularische Schlußkolon in 44,23e (**S**) *mškḥ rḥmʔ bʕyny klhwn hyʔ* dagegen entspricht 45,1 (**H**) und weist auf den Beginn der Moseperikope hin. Drei Gründe sprechen dafür, 45,1a-b (**H**) bzw. 44,23f-g (**G**) als Überleitung zu verstehen²⁴ und die eigentliche Moseperikope erst mit dem Distichon 45,1c-d (**H**) bzw. 45,1a-b (**G, La, S**) beginnen zu lassen:²⁵

- 1.) die syntaktische und stilistische Parallelität zwischen den Anfängen der einzelnen Bikola in 44,23b (**H**), in 44,23d (**H**) und in 45,1a (**H**) jeweils mit der Konstruktion im Narrativ gegenüber dem Einsatz von 45,1c (**H**) mit einem Partizip,
- 2.) die namentliche Nennung Moses erst in 45,1d,²⁶
- 3.) die stilistische Betonung von V.1c-d mittels der Alliteration am Versbeginn und des formelhaften Aufrufs zum heilvollen (לְטוֹבוֹת) Gedenken (vgl. 46,11d; 49,13a).

Die Aufbauanalyse bestätigt die vorgeschlagene Abgrenzung. So bilden die V.1c-5 eine gleichmäßig strukturierte Komposition aus zwei Abschnitten zu je vier Bikola (V.1c-3 bzw.

²³ So auch die Lukianische Rezension des griechischen Textes (G¹) und die äthiopische Übersetzung.

²⁴ Der Überleitungscharakter von 45,1 wird auch deutlich an den Wortspiel zwischen den Begriffen מוֹצֵא und מוֹשֵׁה (vgl. dann auch die Assonanz in V.2 וַיִּאֱמָרוּ וַיִּשְׂחָדוּ).

²⁵ So mit R. Smend, Sirach, S.426, M.Z. Segal, ספר, S.307, und G. Sauer, ATDA 1, S.306, gegen N. Peters, Sirach, S.382; P. W. Skehan u. A. A. di Lella, Ben Sira, S.506, die die Moseperikope bereits in 45,1a (**H**) / 44,23f (**G**) beginnen lassen. Gegen **H, G** und **S** hat **La** auch am Ende der Moseperikope eine etwas andere Verseinteilung, insofern V.5c-f als V.6 erscheinen.

²⁶ Vgl. den syntaktischen Wechsel und die namentliche Nennung der einzelnen Helden jeweils zu Beginn der entsprechenden Doxologie in 44,19; 44,22; 45,6; 45,23; 45,25; 46,1; 46,11; 47,1; 47,2; 47,13; [48,1; 48,8]; 48,17; 49,6; 49,8; 49,9; 49,10; 49,11; 49,12; 49,13; 50,1.

V.4-5). Das jeweils erste Bikolon (V.1c-d bzw. V.4a-b) dient als eine universal ausgerichtete Überschrift. Sie hebt Moses Besonderheit hervor. Daran schließen sich jeweils drei Bikola (vgl. V.2.3a-b.3c-d bzw. V.5a-b.c-d.e-f). Sie entfalten die Überschrift, indem sie konkrete Taten Gottes an bzw. durch Mose nennen. Das jeweils letzte Bikolon (vgl. V.3c-d bzw. V.5e-f) enthält einen Hinweis auf das Volk Israel als Adressaten der von Gott gewirkten und über Mose vermittelten Heilstaten. Stilistische und metrische Gemeinsamkeiten der entsprechenden Distichen unterstreichen die inhaltliche Parallelität der zwei Teile der Moseperikope (V.1c-3 bzw. V.4-5). Die beiden Überschriften enthalten jeweils eine ausgefeilte Alliteration und ein Homoioteleuton.²⁷ Die zwei Blöcke der Entfaltungen weisen jeweils das metrische Muster 3+2, 3+3, 3+2 auf.

V.1c-d	Überschrift: "Freund Gottes und der Menschen"	A
V.2a-b	1. "narrative" Entfaltung: "die Namensgebung Gottes"	B1
V.3a-b	2. "narrative" Entfaltung: "Moses Worte"	B2
V.3c-d	3. "narrative" Entfaltung: "Mose und das Volk Gottes"	B3
<hr/>		
V.4a-b	Überschrift: "Erwählt aus allem Fleisch"	A'
V.5a-b	1. "narrative" Entfaltung: "die Stimme Gottes"	B'1
V.5c-d	2. "narrative" Entfaltung: "Gottes Gebot"	B'2
V.5e-f	3. "narrative" Entfaltung: "Mose und das Volk Gottes"	B'3

Aus der parallelen Struktur hebt sich als ein chiasmatisches Element das Gegenüber der V.3d und V.5a heraus. Diese korrespondieren miteinander über das Wortpaar שמע/ראה ("sehen"/"hören") und rahmen die Erwählungsaussage in V.4. Dadurch wird der stilistisch ohnehin schon hervorgehobene V.4 nochmals betont: Die Erwählung aufgrund der Demut und des Glaubens erscheint als wichtigste Charakteristik Moses.²⁸

Über die beiden Stichworte "Glauben" (אמונה) und "erwählen" (בחר) ist die Moseperikope eng mit ihrem unmittelbaren Kontext, den Abschnitten über die Erzväter (44,19-44,23/45,1a-b) bzw. über Aaron (45,6-22), verknüpft. So stellt Sirach mittels der Verbalwurzel אמן (*Hifil*, "glauben") Mose und Abraham (44,20d) nebeneinander. Mittels der Verbalwurzel בחר ("erwählen") betont er die Verbindung zwischen Mose und dem von diesem zum Priester installierten Aaron (45,15-16). Dabei wird im Lob der Väter nur bei Abraham, Mose und Samuel vom besonderen Glauben gesprochen bzw. nur in der Passage über Mose und Aaron deren Erwählung durch Gott thematisiert.

In G ist die Vernetzung der Moseperikope mit dem gesamten Väterlob intensiviert. Durch die Bezeichnung Moses als ἀνὴρ ἐλέους, was einem איש חסד entspricht (vgl. 44,1.10), er-

²⁷ V.1c-d: אהב אלהים [ו]אנשים.

V.4: באמונתו [ו]בענותו בחר בו ... בשר.

²⁸ Vgl. dazu Th. Maertens, *L'Éloge des Pères* (Ecclesiastique XLIV- L), CLV 5, Bruges 1956, S.79ff.

scheint Mose als ein ausgewähltes Beispiel der im Prolog genannten Schar der ἄνδρες ἐλέους (44,10). Mittels der Wiedergabe von חזק ("stärken") in 45,3b durch den Begriff δοξάζειν ("verherrlichen"), der im Väterlob von G ein Leitwort darstellt,²⁹ rückt Mose an die Seite der "verherrlichten" Väter Josua (46,2), David (47,6), Elia (48,4), Sem und Set (49,16) sowie Simon (50,5).

In der Reihenfolge des Lobs der Väter kommt Mose, je nach text- und literarkritischer Beurteilung der Henochnotiz in 44,16, hinter *Henoch, Noah, Abraham, Isaak* und *Jakob* an fünfter bzw. sechster Position zu stehen.³⁰ Die im Kontext der Bücher Genesis bis Exodus als Brückenfigur zwischen der Epoche der Erzväter und der Mosezeit fungierende Gestalt *Josephs* findet hier keine Erwähnung. Vielmehr erscheint Joseph erst im Nachspann des Väterlobs in 49,15. Daß sich die Wendung חן בעיני כל הוי implizit auf Joseph beziehe (vgl. Gen 39,4; 41,37-44; 45,13), ist aus motivischen und strukturellen Gründen unwahrscheinlich.³¹ Ein eindeutiger Grund, warum der Verfasser Joseph nicht bereits vor der Moseperikope nennt, ist nicht ersichtlich.³² Möglicherweise sollte die sich wohl an Jes 65,9 anlehrende Formel vom "Hervorgehen eines Mannes aus Jakob" Mose vorbehalten bleiben und unmittelbar nach der Erwähnung Jakobs in 44,23 erscheinen.³³ Daß in direktem Abschluß an die Mosepassage das Lob auf Aaron folgt (45,6-22), entspricht der kanonischen Chronologie und Thematik.

Die Moseperikope in 45,1-5 ist nicht nur fest in ihren näheren Kontext eingebunden, sondern weist auch zahlreiche Bezüge zur *Einleitung des Lobs der Väter* (44,1-2.3-9.10-15)

²⁹ Vgl. Sir [G] 44,7; 46,2.12; 47,6; 48,4.6; 49,16; 50,5.11.

³⁰ Gegen die Ursprünglichkeit der Henochnotiz in 44,16 und für den Einsatz des Korpus des Väterlobs mit Noah in 44,17 sprechen 1.) die nochmalige Erwähnung Henochs in 49,14, deren syntaktische Gestalt darauf hindeutet, daß hier erstmals Henoch genannt wird, 2.) das Fehlen von 44,16 in den hebräischen Fragmenten aus Masada (H^M), 3.) die Dublette zwischen 44,16a und 44,17a (ומצא חמים) und 4.) die Kompositionsstruktur des Väterlobs. Dem Beginn des Hauptteils des Väterlobs mit Noah, dem "neuen" Adam, steht der Ausklang mit dem Lobpreis auf den "alten" Adam gegenüber (49,16). Der Eröffnung mit der Noah-Berit, der ersten an eine namentlich genannte Figur ergangenen Verheißung im Väterlob, entspricht der Abschluß mit der Simon-Berit (50,24), der letzten Berit im Väterlob. Vgl. dazu auch P.C. Beentjes, *The "Praise of the Famous" and its Prologue. Some Observations on Ben Sira 44,1-15 and the Question on Enoch 44,16*, in: *Bijdr.* 45 (1984), S.380-382; Th.R. Lee, *Form*, S.230-233, und B.L. Mack, *Wisdom*, S.17f. u. S.199-203.

³¹ Vgl. Th. Maertens, *L'Éloge*, S.89.

³² J.G. Snaith, *Ecclesiasticus or the Wisdom of Jesus Son of Sirach*, CNEB, Cambridge 1974, S.220, mutmaßte, Sirach habe Joseph ausgelassen, weil dieser in der späteren Legende weniger bekannt und theologisch uninteressant gewesen sei – doch vgl. nur die Wertschätzung Josephs in dem mit Sir 44-50 vergleichbaren heilsgeschichtlichen Rückblick in I Makk 2,53 und den jüdisch-hellenistischen Roman *Joseph und Aseneth*. Th. Middendorp, *Judentum*, S.56, vermutete, Sirach habe aus politischer Rücksicht antägyptische bzw. antibrigkeitliche Bemerkungen vermieden und daher Joseph (wie auch Esther und Esra) nicht erwähnt. Weitere Vorschläge, weshalb Sirach Joseph mehr oder weniger übergeht, diskutiert ausführlich Th.R. Lee, *Form*, S.208f. Hingegen interpretiert R. Hildesheim, *Prophet*, S.242-251, zutreffend die kompositionelle Stellung der Josephnotiz am Ende des Väterlobs und die Nebeneinanderstellung der beiden Prototypen des Weisen Henoch und Joseph als Zeichen für die Hochschätzung Josephs.

³³ Mittels der Verwendung des Begriffs מצא spielt Sirach wohl auch auf den in seiner Moseperikope nicht explizierten Exodus selbst an – stellt doch das Wort מצא (*Hif.* "herausführen") einen zentralen Terminus der Exodusüberlieferung dar (vgl. Ex 3,12; 6,13.27; 7,4f.; 16,32; 18,1; Dtn 4,37 u.ö.).

auf. Die vom Verfasser beabsichtigte Konkretion der allgemeinen Aussagen über von Gott begabte Heiden (44,3-9)³⁴ und über die Gestalten der Geschichte Israels (44,10-15) zeigt sich im Blick auf Mose an vier Punkten:

- 1.) Israels Väter waren allesamt von Gott mit Herrlichkeit (כבוד) ausgestattet (44,2). Allein den Gott und Menschen liebenden Mose ließ Gott seinen כבוד sehen (45,3).
- 2.) Unter ausgewählten Heiden fanden sich auch durch Einsicht (תבונה) ausgezeichnete Ratgeber (44,3). Allein die von Mose an Israel vermittelte Tora schenkt bleibende תבונה (45,3).
- 3.) Ebenso lebten unter den Heiden einzelne Gestalten mit prophetischen Fähigkeiten (נבואה, 44,3). Allein in Israel gibt es eine durch Mose und Josua weitergegebene Kontinuität der נבואה (46,1).³⁵
- 4.) Während selbst berühmte Heiden dem Vergessen (אין לו זכר) anheimgegeben sind (44,8-9), steht Mose – wie die anderen Väter Israels auch – unter der Verheißung heilvollen Gedenkens (לזכור, 45,1, vgl. 44,13; 46,11; 47,23; 49,1.13).

Im Vergleich mit der Einleitung zum Lob der Väter ist charakteristisch, welche Prädikate Ben Sira Mose vorbehält. Allein Mose ist der "Gottesfreund" und "Gottesmann", der aufgrund seines Glaubens und seiner Demüt von Gott erwählt wird, dessen Herrlichkeit sieht und Stimme hört und dessen Tora zur Weitergabe an Israel erhält. Auf der Folie der Einleitung zum Väterlob gelesen, erscheint als *Spezificum Judaicum* der durch Mose vermittelte Besitz der Einsicht verleihenden Tora Gottes.

Im *Hauptteil des Lobes der Väter* findet Mose seine nächsten Verwandten in *Abraham* und *Samuel*. Sirach führt hier die bereits inneralttestamentlich zu beobachtende Linie fort, zentrale Figuren der Heilsgeschichte aneinander anzugleichen. Die Parallelität zwischen *Abraham* und *Mose* zeigt sich an drei Aspekten:³⁶

- 1.) am Verhältnis beider zu Gottes Gebot (מצוה). Abraham befolgt Gottes Gesetz (44,20a, vgl. Gen 18,19), Mose vermittelt es an Israel (45,5c);

³⁴ Zum Nachweis, daß Sir 44,3-9 Heiden im Blick hat, siehe zuletzt R. Petraglio, Il libro, S.27-32, im Anschluß an V. Rysse, in: APAT, I, S.449; Th. Middendorp, Judentum, S.165f.; M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr., WUNT 10, Tübingen 3 1988, S.249.

³⁵ Zum Motiv der prophetischen Sukzession vgl. dann auch Eupolemos, Frgm. 2b (in: FGH III.C.2, S.672f.; übers. v. N. Walter, Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker, in: JSHRZ I/2, S.99); Pirke Abot 1.1 (übers. v. P. Riefler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928, S.1058), und Josephus, Contra Apionem 1,8 (H.St.J. Thackeray, Josephus with an English Translation, I, LCL, London u.a. 1961 [Nachdr.], S.40f.).

³⁶ Zu inneralttestamentlichen Parallelisierungen zwischen Mose und Abraham vgl. vor allem die spätalttestamentliche Charakterisierung beider Figuren als Toralehrer (Gen 18,19 bzw. Dtn 4,1) und als Prophet (Gen 20,7 bzw. Dtn 34,10), siehe dazu auch K. Schmid, Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999, S.287-289.

- 2.) am Vertrauen (* אמן) beider auf Gott. Abraham wurde als gläubig befunden (44,20d, vgl. Gen 15,6), Mose aufgrund seines Glaubens erwählt (45,4);
- 3.) am Empfang von zentralen Heilsgütern Israels. Abraham erhält die Verheißung von Land (44,21, vgl. Gen 15,18), Mose die Tora (45,4).

Die Parallelität zwischen *Mose und Samuel* zeigt sich an sechs Punkten:

- 1.) an der beiden zuteil gewordenen besonderen Wertschätzung bei Gott und den Menschen (vgl. 45,1-2 bzw. 46,13)³⁷;
- 2.) an dem beiden gemeinsamen prophetischen Amt (נבואה 46,1 bzw. 46,13.20)³⁸;
- 3.) an der von beiden ausgeübten Tätigkeit als Ordinatoren. Mose salbt Aaron zum Priester (45,15)³⁹; Samuel setzt mittels Salbung (משחה) politische Führer (נגיד) ein (46,13, vgl. I Sam 10,1; 16,3);
- 4.) an beider Treue zu Gottes Gebot (מצוה). Mose vermittelt Jahwes Gesetz (45,5), Samuel zeichnet sich durch dessen Befolgung aus (46,14);
- 5.) an beider Zuverlässigkeit (אמונה, 45,4 bzw. 46,15, vgl. I Sam 3,20⁴⁰);
- 6.) an der Erfahrung einer göttlichen Audition. Sowohl Mose als auch Samuel hören Gottes Donnerstimme (קול, 45,5 bzw. 46,17).

Die Übereinstimmung zwischen Mose und Abraham bzw. Mose und Samuel in der Darstellung Ben Siras beruht zum einen auf der gezielten Auswahl aus der alttestamentlichen Überlieferung, zum anderen auf dem allein diesen dreien zuerkannten Glauben.⁴¹ So nimmt Sirach einerseits wesentliche und beiden Gestalten gemeinsame Aussagen aus der alttestamentlichen Tradition auf. Andererseits modifiziert er den Gebrauch der Wurzel אמן im Kontext der Mose- bzw. Samuelabschnitte über die alttestamentliche Überlieferung hinausgehend zu Aussagen über die אמונה Moses und Samuels.

Formgeschichtlich ist die Moseperikope für die Gattung des gesamten Väterlobs charakteristisch. Im Zentrum von 45,1-5 steht die lobpreisende Beschreibung heilsgeschichtlicher Taten Jahwes an Israel mittels der Person, der Worte und Werke Moses. Die Moseperikope läßt sich daher als eine funktionale "heilsgeschichtliche Biographie" bezeichnen. Diese funktionale Biographie besitzt sieben Bausteine, die in Sirachs Stilisierungen der anderen Väter variiert wiederkehren⁴²:

- 1.) die Erwähnung von Lohn, hier in Gestalt umfassender Anerkennung bei Gott und den Menschen und segensreichen Gedenkens (45,1b-c),

³⁷ Anstelle des von H gebotenen אהב ("liebend") formulieren G (ἠγαπημένος), La (*dilectus*) und S (*r'hym*) wie in 45,1 passivisch. Zum Hintergrund der Samuelnotiz vgl. I Sam 2,26.

³⁸ Zur Bezeichnung Moses bzw. Samuels als Prophet (נביא) vgl. Dtn 18,15; 34,10; Hos 12,14 bzw. I Sam 3,20; II Chr 35,18 zurück; s.u. Abschnitt 1.3.

³⁹ S.u. Abschnitt 1.2.

⁴⁰ Vgl. I Sam 2,35a, wobei unsicher ist, ob sich die entsprechende Formulierung auf Samuel bezieht.

⁴¹ G nimmt in die Reihe der durch Glauben ausgezeichneten Väter noch Jesaja auf (vgl. Sir 48,22).

⁴² Vgl. dazu ausführlich B.L. Mack, *Wisdom*, S.18-26.

- 2.) die göttliche Legitimation und Erwählung (45,2a.4b),
- 3.) die Aufzählung besonderer, durch Gott ermöglichter Taten (45,2b.3),
- 4.) die historische Verortung, hier mittels der Nennung des Pharao (45,3b),
- 5.) der Hinweis auf die besondere Frömmigkeit (45,4a),
- 6.) die Beziehung zur Setzung eines "Bundes", hier implizit mittels der Anspielung auf das Sinaigeschehen (45,5a-b).⁴³
- 7.) die Bezeichnung eines konkreten Amtes, hier der Toralehre (45,5e).⁴⁴

Aus der Art und Weise, wie Sirach mit der Tradition umgeht, ist zu schließen, daß ihm zumindest der Pentateuch und die prophetischen Schriften des Alten Testaments in ihrer endredaktionellen Gestalt vorlagen.⁴⁵ Die Moseperikope in 45,1-5 bietet eine eigentümliche Mischung aus wörtlichen Zitaten aus der Überlieferung, aus motivischen Anspielungen auf die Tradition und aus selbständigen Formulierungen Ben Siras.⁴⁶ Im folgenden konzentriere ich mich auf die Darstellung der *wichtigsten literarischen Bezüge* der Moseperikope.

Die Überschrift in 45,1c geht motivisch zunächst auf die Stilisierung Moses als Freund (ϋ̄ρ) Gottes in Ex 33,11a zurück.⁴⁷ Dabei wendet Sirach den in Jes 41,8 und II Chr 20,7 für Abraham nachgewiesenen Titel des "Gottesfreundes" (אֱלֹהִים אֹהֶב) auf Mose an. Im Hintergrund der terminologischen Modifikation gegenüber Ex 33,11 steht die Intention, Mose (wie David, 47,8) als Paradigma der in Dtn 6,5 geforderten Gottesliebe zu stilisieren.⁴⁸ Die von den Versionen gebotene Bezeichnung Moses als "von Gott geliebt"⁴⁹ könnte dann auf die im Kontext der hellenistischen Herrscherideologie belegte Formel des von Gott geliebten Königs zurückgehen.⁵⁰ Neben die Gottesliebe Moses stellt Sirach Moses "Liebe zu den Menschen". Dieses Prädikat Moses ist alttestamentlich zwar sprachlich so nicht belegt, wurzelt motivisch aber wohl in der Überlieferung von der Solidarität Moses mit Israel (vgl. Ex 2,11; 5,1ff.; Num 11,11-14; Dtn 9,19)⁵¹ und seiner Fürbitte für sein Volk (vgl. Ex 32,11-14).⁵² Mit seiner Got-

⁴³ Zu den Fragen des Sinai-"Bundes" bei Sirach s.u. die Abschnitte 1.4. und 2b.

⁴⁴ Zum prophetischen Amt des Mose (Sir 46,1), s.u. Abschnitt 1.3.

⁴⁵ Vgl. dazu auch den Prolog des griechischen Übersetzers, Z.8-9, und prinzipiell J.L. Koole, Die Bibel des Ben-Sira, in: OTS 14 (1965), S.374-396.

⁴⁶ Zu den methodologischen Problemen der Erhebung von Sirachs Schriftgebrauch siehe grundsätzlich J.G. Snaith, Biblical Quotations in the Book of Ecclesiasticus, in: JThS NS 18 (1967), S.1-12.

⁴⁷ Vgl. weiterhin Num 12,8.

⁴⁸ Vgl. Sir 1,10 [G]; 7,30.

⁴⁹ Vgl. II Sam 7,18 [G] par. I Chr 17,16 [G]; Jes 51,2 [G]; Dan 3,35 [G]; II Chr 20,7 [G¹]; Jes 41,8 [A']; Test Abr A 1,6; ApkSedr 9,1. Eine messianische Implikation ist aus der Bezeichnung Moses als ἡγαπημένος (ὑπὸ) θεοῦ gegen Th. Maertens, L'Éloge, S.85f., für Sir [G] nicht erkennbar (vgl. dann aber TestBen 11,2; TestLev 8,15; ParJer 3,8; Mt 3,17).

⁵⁰ Vgl. z.B. die inschriftlich belegte und sich auf Ptolemaios IV. (221-204 v. Chr.) bzw. Ptolemaios V. (204-180 v. Chr.) beziehende Wendung ἡγαπημένος ὑπὸ τῆς Ἰσιδος bzw. ἡγαπημένος ὑπὸ τοῦ Φῶα (zu den Belegen siehe E. Stauffer, Art. ἀγαπᾶω κτλ., in: ThWNT I [1933], S.36f. Anm.80).

⁵¹ Vgl. zu diesem Aspekt des Mosebildes auch Hebr 11,25.

⁵² Das in den Versionen vorausgesetzte Motiv des "von den Menschen geliebten Mose" universalisiert die Notiz von der Gunst Moses in den "Augen der Ägypter und des Volkes" (Ex 11,3).

tes- und Menschenliebe erfüllt Mose nach Ben Sira prototypisch die zentrale Forderung der Tora.⁵³

Die (rekonstruierte) Titulierung Moses als "Gottesmann" (אִישׁ אֱלֹהִים, 45,2a) begegnet alttestamentlich erstmals in Dtn 33,1.⁵⁴ Von einer Verleihung dieses Ehrennamens durch Gott selbst erzählt das Alte Testament nichts. Da das Verb כָּנָה im Sinn von "benennen" noch in 36,12(17), 44,23 (H^{Bm}) und 47,6 erscheint, liegt wohl eine Eigenbildung Ben Siras vor. Die hinsichtlich des Verbs wie der Haupttext zu emendierende Randlesart⁵⁵ von H^B וַיִּכְנֶהוּ ("Und Jahwe gab ihm den Ehrennamen Gott") spielt wohl unmittelbar auf die Bezeichnung Moses als Gott im Verhältnis zu Aaron (Ex 4,16) bzw. zum Pharao (Ex 7,1) an. Im Hintergrund von G (ὁμοίωσεν αὐτὸν δόξῃ ἁγίῳ, "und er stellte ihn der Herrlichkeit der Engel gleich"), dem hier La entspricht, steht einerseits das angelologische Verständnis des Begriffs אֱלֹהִים,⁵⁶ andererseits die Vorstellung von der "Herrlichkeit der Engel".⁵⁷ S paraphrasiert *wrbyh bbwrkt* [?] "und er ließ ihn wachsen durch Segnungen".

Das Motiv von der "Stärkung Moses in Schrecknissen" (45,2b) stellt ein Summarium der Ereignisse vor und während des Exodus dar. Der Begriff בְּמִוֶרְאִים ("in/durch Schrecknisse/n") stammt aus Dtn 4,34 (vgl. auch Dtn 26,8).

45,3a-b paraphrasiert den Plagenzyklus aus Ex 8-11. Dabei greift der Verfasser auf zentrale Leitworte der Plagenezählungen zurück. Den Begriff אֹתוֹ ("Zeichen") nimmt er aus Ex 8,19. Der Ausdruck בְּכַבְרֵי ("durch/gemäß seine/n [sc. Moses] Worte") geht auf die Verwendung der Verbalwurzel רָבַר ("reden") mit Mose als Subjekt zurück (vgl. Ex 8,9,27). Die Bezeichnung des Pharaos als מֶלֶךְ ("König") steht unter dem Einfluß von Ex 1,15.⁵⁸ Die Versionen bieten einen Plural ("vor Königen")⁵⁹ und beziehen die Stärkung Moses durch Gott so auch auf die kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Königen Sihon von Hesbon und Og von Basan (vgl. Num 21,21-35; Dtn 3,2f.; Ps 136,17-20). Der *terminus technicus* der *Verstockungsformel* חֹק ("verhärtet sein")⁶⁰ begegnet bei Sirach in einem genau umgekehrten Sinn nicht für die gottgewirkte Verstockung des Pharaos, sondern für Moses gottgewirkte Festigung.⁶¹

⁵³ Zur expliziten Verknüpfung von Gottesliebe und Menschenliebe vgl. neben Mi 6,8 bes. TestIss 5,2 und TestDan 5,3 sowie natürlich Mk 12,3 *par.* und dazu D. Lührmann, Das Markusevangelium, HNT 3, Tübingen 1987, S.206f.

⁵⁴ Vgl. dann weiterhin Jos 14,6; Ps 90,1; Esr 3,2; I Chr 23,14 und II Chr 30,16.

⁵⁵ Vgl. Anm.17.

⁵⁶ Vgl. Gen 6,2 (G^{Ar}, VL); Ps 8,6 (G). Zur Verbindung zwischen Mose und den Engeln vgl. dann auch Apg 7,38 und Gal 3,19.

⁵⁷ Vgl. Ex 15,11b (G); TestLev 18,5; syrBar 51,10; 4Q405 frgm. 17,4; 4Q511 frgme. 2,i,8; 20,i,2.

⁵⁸ Vgl. weiterhin Ex 1,17.18; 2,23; 3,18f.; 5,4 neben פֶּרַעַה in Ex 6,11.13 u.ö. Der Titel פֶּרַעַה findet sich in Sir nur innerhalb der oben erwähnten Glosse in 16,14 (H^A).

⁵⁹ Vgl. G πρόσωπον βασιλέων, La *in conspectu regum*, S *qdm mlk* [?].

⁶⁰ Vgl. Ex 4,21; 9,12; 10,20.27; 11,10; 14,4.8.17.

⁶¹ Th. Maertens, L'Éloge, S.82, übersieht diesen verfremdenden Wortgebrauch und interpretiert Ben Siras Verwendung der Begriffe חֹק und אִמְיָן vor dem Hintergrund der Königsideologie. Mose erscheine dadurch als der neue, eschatologische Heilskönig.

"Moses Sendung Moses zum Volk Israel" (45,3c) rekurriert auf den entsprechenden Auftrag Gottes, wie er in Ex 6,13 mitgeteilt wird. Der Hinweis auf Moses Sehen der Herrlichkeit Gottes geht auf den Dialog beider über den כבוד in Ex 33,18 zurück.

Der kompositionell den Mittelpunkt der Moseperikope darstellende V.4 basiert einerseits auf einer Notiz in Num 12,3, derzufolge Mose der demütigste (ענוו) aller Menschen auf der Erde war. Andererseits weist V.4 charakteristische Stilisierungen Moses auf, die keine unmittelbare Vorlage in der Moseüberlieferung des Pentateuch haben. Das Verb אָמַן (*Hif.* "glauben") findet sich im Bereich der Exodusüberlieferung im Rahmen der sogenannten *Glaubensformel* und bezieht sich dort auf den Glauben Israels an Gott bzw. an Mose.⁶² In 45,4 hingegen wird vom Glauben bzw. vom Vertrauen Moses auf Gott gesprochen, was in dieser Form sprachlich nicht durch die biblische Überlieferung vorgegeben ist.⁶³ Angesichts des Rückgriffs Ben Siras auf Num 12,3 ist allerdings nicht ausgeschlossen, daß im Hintergrund der Aussage über Moses Glauben die als Gottesrede stilisierte Würdigung Moses als treu (נאמן) im Hause Jahwes in Num 12,7 steht.⁶⁴

Sirachs Anwendung des Begriffs בָּחַר ("erwählen") auf die Einzelfigur Mose wurzelt in der "deuteronomisch-deuteronomistischen" Beschreibung der Erwählung Israels (vgl. Dtn 4,37; 7,6-8; 14,2). Während die Erwählung Israels nach Dtn 4,37 unbegründet bzw. durch die Liebe Jahwes zu Israel motiviert ist, basiert die Erwählung Moses nach Sir 45,4 auf dessen Glauben und Demut.⁶⁵ Ähnlich bezeichnet der spätalttestamentliche, den Pentateuch voraussetzende Geschichtspsaln 106,23 Mose als Gottes "Erwählten" (בְּחִירָה).⁶⁶ Mittels der Grundlegung der Erwählung im Glauben und in der Demut charakterisiert Sirach Mose wie bereits in 45,1c als Leitbild des Frommen (vgl. 1,27[G]). Religionsgeschichtlich teilt Ben Sira damit das Ideal der vor allem in einzelnen Psalmen belegten nachexilischen Armenfrömmigkeit.⁶⁷

Die von G (und La) zusätzlich geführte Notiz, daß Gott Mose *heiligte* (αὐτὸν ἡγάσεν) hat keine exakte terminologische Vorlage in der alttestamentlichen Moseüberlieferung. Die Verwendung des Begriffs ἀγιάζειν ("heiligen") mit dem Subjekt "Gott" lehnt sich aber an alt-

⁶² Vgl. Ex 4,1; 14,31; 19,9.

⁶³ Zum Motiv des mangelnden Glaubens Moses vgl. einmalig im Pentateuch Num 20,12 und dazu C. Levin, *Der Jahwist*, FRLANT 157, Göttingen 1993, S.378.

⁶⁴ Vgl. Hebr 3,2. Der Ausdruck בָּחַר kann freilich auch "betraut sein mit etw." bedeuten, vgl. D.J.A. Clines (Hg.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, I, Sheffield 1993, S.315 §3. zur literargeschichtlichen Einordnung von Num 12,7 vgl. L. Perliitt, *Mose als Prophet*, in: *EvTh* 11/12 (1971), S.595.

⁶⁵ Vgl. zur Rezeption dieses Motivs zum einen syrBar 17,4, zum anderen AssMos 12,7.

⁶⁶ Zur Aufnahme der Erwählungsvorstellung vgl. AssMos 1,14.

⁶⁷ Vgl. Ps 25,9; 37,11; 69,33; 149,4 und zum Begriff der "Demut" bei Ben Sira Th. Maertens, *L'Éloge*, S.81. und G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970, S.332f.

testamentlichen Sprachgebrauch an.⁶⁸ In G stehen dadurch Mose und Jeremia nebeneinander, der nach 49,7 zum Propheten *geheiligt* wird.⁶⁹

Die Notiz über die Audition Moses ist motivisch nicht auf ein Element aus der alttestamentlichen Überlieferung beschränkt. Im Zusammenhang mit der Erwähnung von Moses Herantreten an die dunkle Wolke in 45,5b dürfte V.5a auf die Anrede Moses durch Jahwe im Rahmen der Sinaitheophanie in Ex 19,3-5.19 zurückgehen (vgl. auch Dtn 4,36). Sir 45,5b selbst rezipiert den Wortlaut von Ex 20,21. Dabei modifiziert Ben Sira theologisch bewußt: Aus dem aktiven Sich-Nahen Moses wird ein durch Gott bestimmtes Sich-Nahen-Lassen.

Ein Viertel der Moseperikope nimmt die Beschreibung der Toravermittlung ein (45,5c-d-e-f). Die Eingangsformulierung in V.5c (וַיִּשֶׁם בְּיָדוֹ מִצְוָה) geht auf die alttestamentlich mehrfach belegte Wendung der Gabe einzelner Gebote⁷⁰ bzw. der Tora insgesamt durch Jahwe und zwar בְּיַד מֹשֶׁה ("durch [bzw. in die Hand des] Mose") zurück.⁷¹ Die Charakterisierung dieser מִצְוָה als "Tora des Lebens und der Einsicht" (V.5d) basiert auf dem vor allem in Dtn 4,1-6 und Dtn 30,15f. vorliegenden Verständnis der Tora als *der* Größe, die wahres Leben und umfassende Einsicht schenkt.⁷² Ebenfalls in der Linie deuteronomistischer Theologie steht die in V.5e-f mitgeteilte Vorstellung von Mose als dem *Toralehrer* Israels schlechthin (vgl. Dtn 4,1.5f.14; 32,2).

Die traditions- und literaturgeschichtliche Übersicht über die alttestamentlichen Bezugsstellen von 45,1-5 zeigt, daß Sirach auf eine Darstellung von Moses Kindheits- und Jugendgeschichte, seiner führenden Rolle beim Exodusgeschehen selbst, beim Meerwunder, bei der Wüstenwanderung und im Kontext der Konflikte mit der Wüstengeneration verzichtet. Der Begriff des "Bundes", der eine strukturierende Bedeutung für das gesamte Lob der Väter besitzt,⁷³ wird in der Moseperikope auffällenderweise nicht gebraucht.⁷⁴ Erst in G, der den Terminus διαθήκη nicht nur zur Wiedergabe von בְּרִית verwendet, sondern auch als Äquivalent

⁶⁸ Vgl. die entsprechende Verwendung des Verbs שָׁקַד in Ex 29,44 mit den Objekten "Aaron und seine Söhne" bzw. in Ex 31,13 mit dem Objekt "Israel".

⁶⁹ Dabei lehnt sich G an Jer 1,5aβ an (וַיִּקְרָא שְׁמֵךְ / ἡγίακά σε), während H mit נִוצַר ("geschaffen") auf Jer 1,5αα zurückgreift (וַיִּצְרֶךְ [Ketib] bzw. וַיִּצְרֶךְ [Qere, vgl. dazu W. Rudolph, *Jeremia*, HAT 1/12, Tübingen 3¹⁹⁶⁸, S.2] / τοῦ με πλάσαι σε).

⁷⁰ Entsprechend findet sich G und L anstelle des von H^B gebotenen Singulars מִצְוָה der Plural ἐντολάς bzw. *praecepta*.

⁷¹ Vgl. Ex 32,15 und dann formelhaft Lev 8,36; 26,46; Num 4,37; 36,13; Neh 9,14; II Chr 34,14 u.δ.

⁷² Vgl. Dtn 32,46f.; Ez 20,11; Neh 9,29; Ps 119,77; syrBar 38,2; PsSal 14,2; Apg 7,38.

⁷³ Vgl. dazu J. Marböck, "Bundesgeschichte", in: HBS 6, S.103-123.

⁷⁴ Ähnlich fehlt auch in der Moseparaphrase der Geschichtsdoxologie in Neh 9,13-14 der Begriff בְּרִית. Zur Deutung dieses Befundes siehe J. Marböck, "Bundesgeschichte", in: HBS 6, S.112ff., der בְּרִית bei Sirach im Anschluß an das priesterschriftliche Verständnis von "Verheißung" interpretiert und daher den Begriff als ungeeignet für Sirachs Mosebild ansieht, doch siehe dazu unten Abschnitt 2b.

zu קח und der damit die Zahl der "Bünde" im Väterlob von sieben in **H** auf zwölf erhöht,⁷⁵ ist Mose nun der *Lehrer des Bundes* (45,5e).

Im Mittelpunkt der Moseperikope steht die Betonung Moses als exemplarisch frommen Vermittlers und Lehrers der für die gegenwärtige Existenz Israels (und der Völker) lebenswichtigen Tora. Entscheidendes Merkmal der Gestalt Moses ist seine besondere Nähe und Beziehung zu Gott. Im Hintergrund dieses Mosebildes stehen im wesentlichen Ex 33*, (Num 12*) und Dtn 4*. Königliche oder herrschaftliche Züge trägt Ben Siras Mose nicht.⁷⁶ Der am Beispiel von 45,1-5 ausgeführte Umgang Sirachs mit der alttestamentlichen Mosestradition in Gestalt einer selektiven Mischung aus wörtlichen Zitaten, motivischen Assoziationen, verfrämdendem Wortgebrauch und interpretierenden Eigenformulierungen zeigt, daß Sirach bei seinen Lesern eine genaue Kenntnis der alttestamentlichen Exodus- und Sinaiüberlieferung voraussetzt. Die literarischen Bezüge der Moseperikope verdeutlichen, daß der Schriftgelehrte Ben Sira, der möglicherweise an einer Weisheitsschule lehrte,⁷⁷ im Milieu einer Lesekultur wirkte. Dabei hat Ben Sira kein Interesse an genuin narrativen Elementen der Moseüberlieferung. Er konzentriert sich vielmehr auf deren paradigmatische, weisheitliche und ethische Implikationen.⁷⁸ Dies gilt auch im Blick auf die weiteren Mosestexte des Sirachbuchs.

1.2. Mose und Aaron – Sirach 45,15

Als Grundtext kann die von **H^B** gebotene Fassung betrachtet werden. Sie wird im wesentlichen von **G** und **La** bestätigt. Die modifizierte Wiedergabe des *terminus technicus* מלא ידו ("die Hand jemandes füllen" als Zeichen der Ordination) von **S** mit *sm* 'lwhy 'ydh ("seine Hand jemandem auflegen") verweist auf einen anderen Bildhintergrund.⁷⁹

<p>ידו :וימשהו בשמן הקדש:</p>	<p>[Und] Mose füllte seine [sc. Aarons] Hand und salbte ihn mit heiligem Öl.</p>
-----------------------------------	--

⁷⁵ Vgl. Sir [**H**] 44,12.17.20.22; 45,15.24; 50,24. An den von **G** darüber hinaus gebotenen "Bundestexten" erscheint der Begriff διαθήκη jeweils als Äquivalent zu קח (vgl. 44,20c [Abraham]; 45,5e [Mose]; 45,7a [Aaron]; 45,17b [Aaron]; 47,11c [David]). In 50,24 weicht **G** erheblich von **H** ab und bietet kein Äquivalent zum Simon-"Bund". Bei der Erwähnung der David-Berit in 45,25 als Kontrastgröße für die Aaron-Pinchas-Berit dürfte es sich ausweislich der Prolepse der Davidfigur (vgl. 47,1-11) und der Tendenz, die aus der bewußten Gegenüberstellung von hoherpriesterlicher und politischer Macht spricht, um einen späteren Zusatz handeln.

⁷⁶ Gegen Th. Maertens, L'Éloge, S.82f., und B.L. Mack, Wisdom, S.30-32. Anders möglicherweise in **G**: hier ist nicht ausgeschlossen, daß der Übersetzer mittels des Titels ἡγαπημένος ὑπὸ θεοῦ (vgl. dazu Anm.49) und der Wiedergabe von עננה mit πραύτης Mose auch Züge des idealen Herrschers verleiht (vgl. dazu bereits F. Hauck u. S. Schulz, Art. πραύς κτλ., in: ThWNT VI [1959], S.646 mit entsprechenden Belegen aus der hellenistischen Literatur).

⁷⁷ Vgl. Sir 51,29 (**G**) sowie 24,33 (**G**); 33,19 und dazu Ps 49,4-5; 78,2-4; Hi 32,17-20; Dtn 32,2.

⁷⁸ Vgl. dazu auch B.L. Mack, Wisdom, S.114-116.

⁷⁹ Vermutlich orientiert sich **S** an der Erzählung von Moses Handauflegung bei der Einsetzung Josuas zu seinem geistgewirkten Nachfolger in Num 27,18. Nach F.V. Reiterer, "Urtext", S.177, weist die Differenz in **S** hingegen auf eine von **H^B** abweichende hebräische Vorlage hin.

ותהי לו ברית עולם	Und es wurde für ihn ein ewiger "Bund"
:ולזרעו כימי שמים:	und für seinen Samen alle Tage des Himmels,
לשרת ולכהן לו	ihm zu dienen und ihm Priester zu sein
:ולברך את עמו בשמו:	und sein Volk mit seinem Namen zu segnen.

Die Beschreibung der Installation Aarons durch Mose in 45,15a-b geht terminologisch und sachlich auf Ex 28,41; 29,7-9; 30,30 und Lev 8,12 zurück. Dabei kombiniert die Wendung שמן הקדש ("heiliges Öl") Notizen über die Heiligung Aarons und seiner Söhne (vgl. den Begriff קדש [Piel] "heiligen") bzw. über seine Salbung mit Öl (שמן) in Ex 28,41 bzw. Ex 29,7.⁸⁰ Die folgenden Versteile verbinden Aussagen über Aaron und seine Söhne aus Ex 28,41.43; Num 25,13 und Num 6,23-27.

Die Tatsache, daß im Väterlob Mose nur acht bzw. neun Bikola gewidmet sind, während die Aaronperikope (45,6-22) 32 Distichen umfaßt, wird in der Forschung immer wieder im Sinne einer von Sirach intendierten Unterordnung Moses unter Aaron interpretiert.⁸¹ Gegen diese These spricht zunächst, daß Sirach die traditionell vorgegebene Notiz von der Einsetzung Aarons durch Mose nicht übergeht, sondern ausdrücklich zitiert und so Mose auch in seiner grundlegenden Bedeutung für das Priestertum darstellt. Weiterhin berichtet Sirach, im Anschluß an den Levispruch in Dtn 33,10, zwar auch von der Gabe einzelner Gebote (מצוות) Gottes an Aaron und von dessen göttlich legitimer Aufgabe, Israel zu unterweisen.⁸² Aber allein Mose empfängt das Gebot (מצווה), also die Tora, und wird als Israels Lehrer der Einsicht und Leben schenkenden Tora stilisiert.⁸³

Nun ist für Sirach die Tora bzw. der Gehorsam gegenüber der Tora nicht nur das Kriterium zur Beurteilung der Vorfahren Israels (vgl. 44,20; 49,4), sondern auch das Kennzeichen Israels und die Existenzgrundlage des Weisen (vgl. 19,20). Insofern der Hinweis auf die Tora und den Toragehorsam einen wesentlichen Leitgedanken des Sirachbuchs darstellt, kann von einer Unterordnung Moses als dem entscheidenden Vermittler der Tora unter Aaron bzw. unter den Kult oder von einer Erhebung Aarons zur höchsten Instanz über das Gesetz keine Rede sein. Sirach ordnet Mose nicht Aaron unter, sondern stellt Aaron Mose zur Seite (vgl. 45,6.16). Die starke Ausmalung der Porträts der priesterlichen Figuren Aaron, Pinchas und Simon im Lob der Väter spiegelt zwar auch ein Interesse Sirachs für den offiziellen Tempelkult wider, dürfte

⁸⁰ Alttestamentlich begegnet der Ausdruck שמן הקדש nur einmal im Kontext der Charakterisierung des Hohenpriesters in Num 35,25.

⁸¹ In diesem Sinn z.B. E. Janssen, Das Gottesvolk und seine Geschichte. Geschichtsbild und Selbstverständnis im palästinensischen Schrifttum von Jesus Sirach bis Jehuda ha-Nasi, Neukirchen-Vluyn 1971, S.21; Th.R. Lee, Form, S.12 u. S.207.

⁸² Zur juristischen Bevollmächtigung der Priester vgl. auch Dtn 17,10f.; 21,5.

⁸³ Während H den Begriff תורה Mose vorbehält, verwendet G den entsprechenden Terminus νόμος auch in der Aaronperikope (vgl. 45,17). Allerdings wahrte auch G den Unterschied zwischen Mose und Aaron: Allein Mose empfängt Gottes Gebote und Gesetz "von Angesicht zu Angesicht" (κατὰ πρόσωπον), während Aaron die Aufgabe hat, im Gesetz zu unterweisen.

aber in erster Linie im Zusammenhang mit aktuellen zeitgeschichtlichen Auseinandersetzungen um das aaronitisch-zadokitische Priestertum stehen. Die überragende geschichtliche Rolle Moses war in den verschiedenen jüdischen Gruppen des 2. Jh. v. Chr. unangefochten. Hingegen geriet das Jerusalemer Hohepriestertum im Zuge der politischen, gesellschaftlichen und religiösen Umbrüche am Vorabend der Makkabäerkriege zunehmend in die Kritik.⁸⁴

1.3. Mose und Josua – Sirach 46,1 und 46,7

Für die Erhebung des Mosebildes genügt es, sich auf das erste Bikolon von 46,1 zu konzentrieren. Die Distichen in V.1c-d und V.1e-f stellen Entfaltungen des Lobs Josuas dar. Auch für 46,1a-b kann der Text von **H^B**, der im wesentlichen von **G** bestätigt wird,⁸⁵ als Ausgangstext zugrundegelegt werden. **S** verbindet V.1b mit V.1c und bietet kein wörtliches Äquivalent zu dem für die Charakteristik Josuas bzw. dessen Verhältnisses zu Mose wichtigen Begriff משרת ("Diener", **G** διάδοχος ["Nachfolger", *La successor*]).

נבור בן חיל יהושע בן נון	Ein wackerer Held: Josua, der Sohn Nuns,
משרת משה בנבואה:	Moses Diener im prophetischen Wirken.

Die Kennzeichnung des Kriegshelden Josua, des Sohnes Nuns, als "Moses Diener in der Weissagung" (46,1a-b) ist im Blick auf das Verhältnis von Tradition und Redaktion besonders interessant. Eindeutige alttestamentliche Bezugsstelle ist zunächst nochmals Ex 33,11. So begegnet in Ex 33,11 nicht nur der Titel "Diener" (משרת),⁸⁶ sondern auch erstmals innerhalb des Pentateuchs die "offizielle Vorstellung" Josuas als Sohn Nuns. Weniger eindeutig ist hingegen, worauf sich der Gebrauch des Begriffs נבואה ("Prophetenwort", "Weissagung") bezieht. Drei mögliche Bezüge bieten sich an:

1.) auf die in Num 27,12-23 und Dtn 34,9 mitgeteilte Installation Josuas als Moses Nachfolger. Für die Korrelierung von Sir 46,1 mit Dtn 34,9 spricht, daß im unmittelbaren Kontext Mose als Prophet (נביא) bezeichnet wird (Dtn 34,10)⁸⁷. In diesem Sinn scheint **G** den

⁸⁴ Vgl. II Makk 3-5; Josephus, Ant. XII,154-166 u. 237-241 (R. Marcus, Josephus with an English Translation, VII, LCL, London u.a. 1966 [Nachdr.], S.80-87 u. 120-123) und dazu R. Beckwith, The Pre-History and Relationships of the Pharisees, Sadducees and Essenes: A Tentative Reconstruction, in: RQ 11 (1982-1984), bes. S.31-42; M. Hengel, Judentum, S.245; J.A. Soggin, Einführung in die Geschichte Israels und Judas, Darmstadt 1991, S.230f.; J.J. Collins, Wisdom, S.102; G. Sauer, ATDA 1, S.311f.; U. Wicke-Reuter, Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa, BZAW 298, Berlin u. New York 2000, S.248f.

⁸⁵ Lediglich anstelle des Singulars בנבואה (so auch *S bnywt*) hat **G** den Plural ἐν προφηταίαις.

⁸⁶ Vgl. weiterhin Ex 24,13; Num 11,28; Jos 1,1.

⁸⁷ Vgl. Anm.38 und dazu L. Perliitt, Mose, S.588-608, der neben Dtn 18,15; 34,10 und Hos 12,14 noch Num 11,14-17 und 12,6-8 diskutiert.

Text verstanden zu haben, wenn er Josua explizit nicht als Diener, sondern als Nachfolger (διάδοχος) im prophetischen Wirken bezeichnet.⁸⁸

2.) auf die bereits inneralttestamentlich belegte und im nachbiblischen Judentum fortgesetzte Verleihung des Ehrentitels "Prophet" an ausgewählte Figuren der alttestamentlichen Heilsgeschichte.⁸⁹ Dieses Verständnis scheint hinter der Übersetzung von 46,1b in La (*in prophetis* "unter den Propheten") zu stehen.⁹⁰ Gegen eine solche Erklärung von 46,1b spricht, daß Sirach den Begriff נבואה nur noch in 46,13.20 im Blick auf Samuel und in 44,3 im Blick auf besonders begabte, namentlich nicht genannte Heiden, und zwar jeweils im Sinn prophetischen Sehens, gebraucht. Den Titel נביא hingegen verwendet Ben Sira bewußt nur für die bereits im Alten Testament als Propheten bezeichneten Figuren Elia (48,1), Elisa (48,8) und Jeremia (49,7).⁹¹

3.) auf die in Ex 33,7-11 (und Num 12,6-8) geschilderte Tätigkeit Moses am Zelt der Begegnung, die Ben Sira mittels des in Ex 33 nicht gebrauchten Begriffs נבואה als ein prophetisches Wirken interpretiert. Aufgrund des wiederholten Rückgriffs Sirachs auf Ex 33,⁹² des Wortgebrauchs von נבואה in Sir 46,13.20 und der *Interpretatio Graeca* des Übersetzers, der משרת mit διάδοχος wiedergibt, besitzt diese Möglichkeit die höchste Wahrscheinlichkeit. Funktion des prophetischen Wirkens Moses wie auch Josuas ist gemäß der Prophetendefinition in Sir 49,10 die Stärkung Israels in Krisenzeiten.⁹³

Eine eigenwillige Wortkombination stellt schließlich auch die Bezeichnung Josuas als נבור בן חיל dar, welche die alttestamentlich mehrfach belegten Wendungen נבור חיל und בן חיל verschmilzt.⁹⁴ Josua wird dadurch als besonders tapferer Kriegsheld stilisiert. Sachlicher Hin-

⁸⁸ In der Regel stellt in G eine Form von λειτουργεῖν das Äquivalent zu שרת dar (vgl. Sir 4,14; 7,30; 45,15; 50,14). Den Begriff διάδοχος verwendet G allerdings nur zur Beschreibung prophetischer Sukzession (vgl. 48,8, dort als Äquivalent zu תחליף ["Nachfolger"] – gegen D. Barthélemy u. O. Rickenbacher, Konkordanz zum hebräischen Sirach. Mit syrisch-hebräischem Index, Göttingen 1973, S.126, dürfte dies substantivisch zu verstehen sein, vgl. R. Hildesheim, Prophet, S.68f.). Angesichts der geprägten Wendung משרת משה ist es unwahrscheinlich, daß G in seiner Vorlage von 46,1 תחליף (so Th. Middendorp, Judentum, S.46-48) oder משנה ("Zweiter", vgl. II Chr 28,7, so N. Peters, Das Buch Jesus Sirach, S.394) vorgefunden hat.

⁸⁹ Vgl. innerhalb des AT beispielsweise die Bezeichnung Abrahams als נביא in Gen 20,7.

⁹⁰ Vgl. auch die griechische Minuskel 443 (ἐν προφήταις).

⁹¹ Zu Elia vgl. I Reg 18,36; Mal 3,23; II Chr 21,12, zu Elisa vgl. II Reg 6,12; 9,1 und zu Jeremia vgl. Jer 20,2; 25,2; Dan 9,2; II Chr 36,12. Die Ursprünglichkeit der Anwendung des נביא-Titels auf Hiob in Sir 49,9 ist textkritisch umstritten. Der in H^B gebotene Text ist nicht sicher lesbar. Erhalten sind nach P.C. Beentjes, Ben Sira, S.88, nur die Buchstaben נ()ג. F. Vattioni, Ecclesiastico, S.266, und M.Z. Segal, ספר, S.336, verzichten hier auf eine Rekonstruktion. In S fehlt das entsprechende Wort. G (und La) eignen sich nicht zu einer Rekonstruktion von H, da sie איב als איב ("Feind") gelesen haben. Schließlich wird in Sir 36,21 im Kontext eines Volksklagelieds allgemein von den Propheten Jahwes gesprochen (vgl. Thr 2,9). Zu den הנביאים עשר שנים in Sir 49,10 vgl. dann R. Hildesheim, Prophet, S.206-221.

⁹² S.o. zu Sir 45,1c Ex 33,11a und zu Sir 45,3d Ex 33,18.

⁹³ Vgl. dazu auch R. Petraglio, Il libro, S.159f.

⁹⁴ Vgl. Jdc 6,12; I Sam 9,1; 16,18; I Reg 11,28; Rt 2,1 bzw. I Sam 14,52; 18,17; I Reg 1,52.

tergrund sind die Berichte in den Büchern Exodus, Numeri, Deuteronomium und Josua über die Kriege Josuas. Unter diesen stellt die theologische Lehrerzählung von der Schlacht gegen die Amalekiter in Ex 17,8-16 den ersten dar.⁹⁵ Insofern in Ex 17,8ff. Josua im unmittelbaren Auftrag Moses handelt,⁹⁶ ist nicht ausgeschlossen, daß Ben Sira bei der Komposition der Einleitung der Josuaperikope in 46,1 neben Ex 33,11 auch Ex 17,8-16 vor Augen hatte.

Traditionsgeschichtlicher Hintergrund der letzten den Namen Moses nennenden Notiz innerhalb des Sirachbuchs in 46,7a (וַיִּמְי מוֹשֶׁה עָשָׂה חֶסֶד ["und in den Tagen Moses erwies er sich getreu"]) ist der Abschnitt über die Treuebekundungen Josuas und Kalebs gegenüber der Landverheißung Jahwes im Gegensatz zu der murrenden "Gemeinde Israels" (Num 14,1-10 vgl. Sir 46,7b-e). Der Ausdruck וַיִּמְי מוֹשֶׁה ist zwar alttestamentlich nicht belegt. Die Zeitangabe mittels der Konstruktusverbindung NN־וַיִּמְי ist allerdings eine gängige alttestamentliche Formel.⁹⁷ Die Wendung עָשָׂה חֶסֶד im Sinn von "jemandem Treue erweisen" erscheint mehrfach innerhalb des Alten Testaments,⁹⁸ jedoch nie mit dem Subjekt Josua. D.h. Ben Sira greift auch in 46,7 auf alttestamentlich vorgeprägtes Formelgut zurück und verbindet dieses zu einem poetischen Geschichtssummarium mit einem eigenen theologischen Gepräge.⁹⁹ So interpretiert er die Rede Josuas und Kalebs für Jahwe gegen die unzufriedenen Israeliten als einen Akt der Solidarität mit Mose und der Ergebenheit gegenüber Jahwe.¹⁰⁰

1.4. Mose und das Gesetz – Sirach 24,23

Ausgangspunkt für eine Rekonstruktion der hebräischen Vorlage bilden G und S.

Ταῦτα πάντα βίβλος διαθήκης	23a	Dies alles ist <i>das Buch</i> des Bundes des
θεοῦ ὑψίστου		<i>höchsten Gottes,</i>
νόμον ὃν ἐνετείλατο ἡμῖν	23b	nämlich das Gesetz, das Mose uns
Μωσῆς		befohlen hat,
κληρονομίαν συναγωγᾶς Ἰακωβ	23c	<i>als Erbteil für die Gemeinden Jakobs.</i>

⁹⁵ Vgl. dazu H.-Chr. Schmitt, Die Geschichte vom Sieg über die Amalekiter Ex 17,8-16 als theologische Lehrerzählung, in: ZAW 102 (1990), S.335-344.

⁹⁶ Die Verwendung der Verbalwurzel בחר in Ex 17,9 (vgl. Jos 8,3) und in Sir 46,1d läßt sich allerdings nicht als Argument für die Abhängigkeit der Sirachpassage von Ex 17,9 verwerten, da sich der Begriff בחירי ("seine Auserwählten") wohl nicht auf die von Josua ausgewählte Truppe bezieht, sondern auf das von Jahwe erwählte Israel (vgl. zum einen den alttestamentlichen Wortgebrauch von בחירי, besonders in den Geschichtspsalmen Ps 105,6.43 und Ps 106,5 sowie in Jes 65,9.15.22, zum andern die explizite Nennung Israels im folgenden Bikolon in Sir 46,1f).

⁹⁷ Vgl. Gen 14,1; 26,1; Est 1,1; Neh 12,12; I Sam 17,12; I Chr 4,41; II Chr 9,20 u.ö.

⁹⁸ Vgl. Gen 21,23; Jos 2,12; Jdc 8,35; I Sam 15,6; II Sam 3,8; 9,1; Rt 1,8; I Chr 19,2 u.ö.

⁹⁹ Vgl. zur Verknüpfung dieser beiden Formeln auch Sir 49,3.

¹⁰⁰ Vgl. I Makk 2,55f.

<i>kwlhyn hlyn bspr² dqymh</i>	23a	Dies alles ist <i>im Buch</i> des Bundes des Herrn geschrieben.
<i>dmry³ dkybñ.</i>		
<i>nmws² dpqdñ mws²</i>	23b	Das Gesetz, das uns Mose befohlen hat,
<i>ywrtn² hw lknwšth dy^cqwb</i>	23c	ist ein Erbteil für die <i>Gemeinde</i> Jakobs.

In V.23a dürfte die in **G** belegte direkte Identifikation der kosmischen Weisheit mit der Tora auf den ursprünglichen Text hinweisen (vgl. 1,16; 15,1; 19,20). **S** ist wohl nur eine freie Wiedergabe der hebräischen Vorlage.¹⁰¹ Fraglich ist die Ursprünglichkeit der Wendung βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου.¹⁰² Die Worte überfüllen aus metrischer Perspektive den Vers. Nun kann ein Tristichon aber auch ein bewußtes stilistisches Signal für die in V.23 erreichte Zielaussage von c.24 sein. Daß der Begriff διαθήκη in Sir sonst im "priesterschriftlichen" Sinn von "Verheißung" gebraucht wird, während er hier im "deuteronomisch-deuteronomistischen" Sinn als "Verpflichtung" erscheint, deutet nicht zwangsläufig auf eine spätere Einfügung der Wendung hin, sondern läßt sich auch aus dem Rückgriff Sirachs auf unterschiedliche Quellen und Traditionen erklären. Schließlich spricht der stilistisch auffällige Anschluß von νόμον in V.23b als Akkusativ der Beziehung zu βίβλος eher für die Ursprünglichkeit von V.23a.¹⁰³

Die ausdrückliche Erwähnung des Objekts der Übergabe des Gesetzes mittels Personalpronomen in V.23b (ἡμῖν) findet sich in der griechischen Überlieferung nicht in allen Handschriften,¹⁰⁴ wird aber durch **S** bestätigt. In V.23c entspricht der Singular von **S** *lknwšth dy^cqwb* ("für die Gemeinde Jakobs") der mutmaßlichen Bezugsstelle Dtn 33,4 (קָהַלְתָּ יִשְׂרָאֵל, vgl. Sir 50,13.20).¹⁰⁵ Die syntaktische Differenz zwischen **G** und **S**, insofern **G** V.23b als direkte Explikation zu V.23a bietet und **S** V.23b-c als einen selbständigen Satz formuliert, ist für eine Rekonstruktion der Vorlage ohne Bedeutung. Als rekonstruierter hebräischer Grundtext ergibt sich daher:

¹⁰¹ So mit V. Ryssel, in: APAT I, S.355; R. Smend, Sirach, S.221.

¹⁰² Vgl. O. Rickenbacher, Weisheitsperikopen bei Ben Sira, OBO 1, Freiburg/CH u. Göttingen 1973, S.126f.; J. Marböck, "Bundesgeschichte", in: ders., HBS 6, Freiburg u. a. 1995, S.112.

¹⁰³ **G**⁰, **G**¹ und die Minuskel 542 bieten mit νόμος die einfachere und wohl sekundäre Lesart.

¹⁰⁴ Das Pronomen fehlt u. a. in **G**^B (vgl. auch **La**). Der Codex Venetus (**G**^V) sowie zahlreiche griech. Minuskeln lesen ὑμῖν. O. Rickenbacher, Weisheitsperikopen, S.127, hält – kaum überzeugend – ἡμῖν (יָנֵנִי) für eine sekundäre, unter dem Einfluß von Dtn 33,4 (**G**, **MT**) stehende Ergänzung.

¹⁰⁵ So mit V. Ryssel, in: APAT I, S.355. Allerdings lautet das griechische Äquivalent zu קָהַל in Sir stets ἐκκλησία (vgl. 15,5; 30,27; 34,11; 44,15; 46,7; 50,13.20), während συναγωγή auf ein hebräisches עֲדָתָא bzw. מַעְבָּדָא verweist (vgl. Sir 4,7; 16,6; 41,18; 45,18; 46,14 bzw. Sir 43,20). O. Rickenbacher, Weisheitsperikopen, S.112 u. 127, konjiziert daher in V.b anstelle von קָהַל (vgl. Dtn 33,4) עֲדָתָא, da Sirach nie ganz wörtlich zitiert. Die singularische Lesart jedenfalls wird durch die griech. Minuskeln 542 und 797 sowie **La** nahegelegt. Möglicherweise reflektiert der Plural συναγωγαί die spätere Situation der jüdischen Diaspora (so bereits R. Smend, Sirach, S.221, zuletzt G. Sauer, ATDA 1, S.178 Anm.5).

כל אלה ספר ברית עליון	23a	Dies alles ist das Buch des "Bundes" des Höchsten ¹⁰⁶ ,
תורה צוה לנו משה	23b	die Weisung, die uns Mose befohlen hat,
מורשה קהלת יעקב	23c	als Erbteil für die Gemeinde Jakobs.

Alttestamentlicher Ausgangspunkt von Sir 24,23 ist Moses Stilisierung als Vermittler der Tora als Heilsgut (מורשה / κληρονομία) an Israel in Dtn 33,4. Die Gleichsetzung der kosmischen Weisheit mit dem ספר ברית עליון, dem "Buch des »Bundes« des Höchsten", basiert auf der entsprechenden Wendung in Ex 24,7,¹⁰⁷ die Ben Sira mit dem von ihm bevorzugten Gottestitel עליון ("der Höchste")¹⁰⁸ kombiniert. Im Hintergrund der Identifikation der kosmischen Weisheit mit der Tora stehen vier Denkmodelle:

- 1.) ein universales Verständnis der Weisheit, wie es sich alttestamentlich erstmals in Prov 8,22ff. und Hi 28,20-27 niedergeschlagen hat,¹⁰⁹
- 2.) ein universales Verständnis der Tora, wie es in Dtn 4,6 angelegt und in Ps 19 entfaltet ist,
- 3.) die Gleichsetzung der Gottesfurcht mit der Weisheit, wie es in Prov 1,7 und Hi 28,28 vertreten wird,
- 4.) die Konzentration der Gottesfurcht auf den Gehorsam gegenüber der Tora (vgl. Dtn 4,8-10; Ps 112,1).

Aus 3.) und 4.) ergibt sich die für das Sirachbuch charakteristische Identifikation der Weisheit mit dem Toragehorsam (vgl. Ps 19,8; 119,98f.). Seine nächste Parallele findet Sir 24,23 in Bar 4,1, wobei hier im Unterschied zu Sirach nicht auf die vermittelnde Rolle Moses hingewiesen wird¹¹⁰. Ein Vergleich des Gebrauchs des Begriffs κληρονομία ("Erbe") im griechischen Sirach zeigt schließlich, daß der Tora als Heilsgut Israels das Heilsgut "Land" (44,23; 46,8) zur Seite steht.¹¹¹

¹⁰⁶ Gegen M.Z. Segal, ספר, S.146, der עליון אל rekonstruiert, dürfte nur עליון zu lesen sein (vgl. Sir 41,4.8; 42,2; 44,20; 49,4; 50,14).

¹⁰⁷ Vgl. weiterhin II Reg 23,2 (par. II Chr 34,30); II Reg 23,21; I Makk 1,57.

¹⁰⁸ Vgl. Sir 6,37; 40,1 (v.l.); 41,4.8; 42,2.18; 43,2.5 (v.l.); 44,2.20; 46,5²; 47,5.8; 48,20; 49,4; 50,14.16f.

¹⁰⁹ Vgl. dazu M. Witte, Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21-27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches, BZAW 230, Berlin u. New York 1994, S.206-211.

¹¹⁰ Vgl. dann aber Bar 2,28.

¹¹¹ Für H kann bisher kein entsprechender Vergleich angestellt werden, da für die mutmaßliche Vorlage des Begriffs κληρονομία in 24,23 מורשה kein weiterer Beleg in Sir nachgewiesen ist. Das hebräische Äquivalent zu κληρονομία lautet in Sir jeweils נחלה (vgl. 42,3; 44,11.23; 45,20. 23.25; 46,8f.). Eine Kennzeichnung der Tora als נחלה Israels ist alttestamentlich nicht belegt. Hingegen findet sich die Charakterisierung der Tora bzw. des Landes als מורשה in Dtn 33,4 bzw. Ex 6,8; Ez 11,15; 25,4.10; 33,24; 36,2f.5.

2. Geschichtsbild und Theologie der Mosestexte des Sirachbuchs

Das Väterlob Ben Siras stellt innerhalb der Literatur des antiken Judentums eine Neuheit dar. Erstmals wird hier im Rahmen einer Weisheitsschrift das Thema der Geschichte Israels umfassend gewürdigt. Dabei spiegelt sich die Intention dieser Geschichtsschau, die auch formal mit ihrer Konzentration auf Einzelgestalten innovativ ist, in den Mosestexten verdichtet wider. Sirach will nicht in erster Linie über die Geschichte Israels unterrichten, sondern sie und die in ihr wirkenden Kräfte als Gotteshandeln im Kontext der gesamten Schöpfung interpretieren. Sirach tritt hier als ein schöpfungstheologisch argumentierender Hermeneut der alttestamentlichen Geschichtsüberlieferungen auf.

a.) Geschichte, wie sie Ben Sira in c.44-50 entwirft, erscheint als ein durch Gottes Handeln begründetes und geleitetes Geschehen, das an Knotenpunkten durch von Gott besonders begabte und beauftragte Männer¹¹² geprägt und begleitet wird. Am Beispiel Moses entfaltet Sirach die Vorstellung, daß allein Gottes Eingreifen in die Geschichte das Leben und die Existenz des Volkes Israel sichern.¹¹³ Das vergangene Handeln Gottes an Israel und an der Welt hat stets eine Bedeutung für die Gegenwart Israels und der Welt. Die Erwählung des exemplarisch frommen Gottesfreundes Mose zielt auf die Vermittlung der Tora. Diese strahlt über die Mosezeit und den Kreis der Erstempfänger aus in die je gegenwärtige Gemeinde Israels und über Israel in die Welt. Der Gott und Menschen liebende, demütige und gläubige Mose (45,1.4) ist das Vorbild des Frommen und Weisen schlechthin (1,27). Das von Mose erstmals ausgeübte Amt des Toralehrers (45,5) und Propheten (46,1) wirkt mittels weisheitlicher, priesterlicher und prophetischer Sukzession in der Gegenwart Israels weiter. Eine eschatologische Tendenz besitzen die Mosestexte nicht.¹¹⁴ Ben Sira blickt nicht auf den vergangenen Mose, weil er auf den künftigen hofft, sondern weil er Moses Gegenwartsbedeutung betonen will. Zumindest die Mosestexte Ben Siras bezeugen geradezu ein uneschatologisches Geschichtsverständnis. Die starke Betonung der Gegenwartsrelevanz und der Paradigmatik haben allerdings eine gewisse Dehistorisierung der von Sirach rezipierten geschichtlichen Stoffe zur Folge.¹¹⁵

b.) Geschichte erscheint als ein göttlich strukturiertes und linear verlaufendes, von einer kosmischen Schöpfungsordnung umgebenes Geschehen. Schöpfung und Geschichte stehen für Sirach eng nebeneinander: sie sind Handlungsorte des einen Gottes. In Schöpfung und Geschichte begegnen gleichsam die Herrlichkeit und die Weisheit Gottes und sind dort als solche

¹¹² Wie andere jüdisch-hellenistische Geschichtssummarien (Neh 9; I Makk 2,51-60; III Makk 6,4-8; IV Makk 16,20-23; 18,9-19) nennt Sir keine Heldinnen Israels, siehe dann aber Hebr 11,11f.31.35.

¹¹³ Vgl. Sir 36,1-17 und dazu G. Sauer, Das Lob der Väter (Ben Sira 44-50) und die Wolke der Zeugen (Hebr 11), in: Die Kirche als historische und eschatologische Größe, FS K. Niederwimmer, hg. v. W. Pratscher u. G. Sauer, Frankfurt/M u.a. 1994, S.130.

¹¹⁴ Gegen Th. Maertens, L'Éloge, S.87 u.ö.

¹¹⁵ Vgl. dazu auch G. von Rad, Weisheit, S. 354, und B.L. Mack, Wisdom, S.117.

punktuell erfahrbar (vgl. 42,16; 44,2; 45,3)¹¹⁶. Im Blick auf die Mosestexte erweist sich die Korrelation von Schöpfung und Geschichte besonders deutlich an der Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Erschaffung des Menschen und der Gabe der Tora in c.17. Unmittelbar im Anschluß an eine schöpfungstheologische Paraphrase (17,1-10), in der Ben Sira anthropologische Kerntexte aus Gen 1,26-29; 2,7-3,19*; 5,1 und 9,2 kombiniert und Elemente der stoischen Anthropologie rezipiert,¹¹⁷ findet sich eine Anspielung auf Gottes Gabe der Tora:¹¹⁸

προέθηκεν αὐτοῖς ἐπιστήμην	11	Er [sc. Gott] legte ihnen Erkenntnis vor
καὶ νόμον ζωῆς ἐκκληροδότησεν		und das Gesetz des Lebens gab er
αὐτοῖς		ihnen als Erbe,
[εἰς τὸ νοῆσαι ὅτι θνητοὶ ὄντες ὑπάρχουσι νῦν]		[damit sie bedächten, daß sie als Sterbliche jetzt leben] ¹¹⁹ .
διαθήκην αἰῶνος ἔστησεν μετ’	12	Einen ewigen "Bund" schloß er mit
αὐτῶν		ihnen
καὶ τὰ κρίματα αὐτοῦ ὑπέδειξεν		und seine Gebote zeigte er ihnen.
αὐτοῖς.		

Der Ausdruck "Gesetz des Lebens", der in dieser Form nur noch in Sir 45,5 zur Beschreibung der von Mose vermittelten Tora begegnet,¹²⁰ und die in 17,13 vorliegende Theophanemotivik deuten daraufhin, daß 17,11 nicht von einem allgemeinen Naturgesetz, das allen Menschen in der Schöpfung eingepflanzt ist, spricht, sondern von der am Sinai erlassenen Tora Israels (vgl. Ex 19,3-5; 24,8; Dtn 4-5).¹²¹ Zwar wird die Sinai-Gesetzgebung alttestamentlich nie als "ewiger »Bund«" (διαθήκη αἰῶνος, ברית עולם) bezeichnet. Dennoch braucht die Wendung διαθήκη αἰῶνος keineswegs auf den "Noah-»Bund«" (vgl. Gen 9,16) bezogen und damit schöpfungstheologisch interpretiert zu werden.¹²² So variiert Sir 44,18 bezeichnender-

¹¹⁶ Vgl. weiterhin 44,7.13b.19; 45,7.8.12.20.25; 49,12; 50,13. Zur Bedeutung des Motivs der göttlichen Herrlichkeit als Klammer des Schöpferlobs und des Geschichtslobs siehe O. Wischmeyer, *Kultur*, S.188f., und zum Motiv der "Weisheit in der Schöpfung // Weisheit in der Geschichte" B.L. Mack, *Wisdom*, S.216.

¹¹⁷ Vgl. dazu Th. Middendorp, *Judentum*, S. 30; G. Sauer, *ATDA* 1, S.141, und jetzt U. Wicke-Reuter, *Göttliche Providenz*, S.152ff. Der in besonderem Maß (vulgär-)stoischen Einfluß verratende V.5 ist nur in G^L und den Minuskeln 404 und 795 belegt (vgl. dazu U. Wicke-Reuter, a.a.O., S.153, Anm.41).

¹¹⁸ Der Text liegt bisher nur in G und in S sowie den davon abhängigen Versionen vor. Als mutmaßliche hebräische Vorlage ergibt sich im Anschluß an M.Z. Segal, *ספר*, S.103:

11 ותורת היים הנחילם שם לפנייהם דעת

12 ברית עולם הקים אתם ומשפטיו הודיעם

¹¹⁹ Der Stichos ist nur schwach bezeugt (vgl. G^L und die Minuskel 743), er fehlt in La und S.

¹²⁰ Vgl. darüber hinaus die in Anm.72 genannten Texte.

¹²¹ Ähnlich U. Wicke-Reuter, *Göttliche Providenz*, S.160ff. Anders O. Rickenbacher, *Weisheitsperikopen*, S.87-89 u. 148, der in Sir 17 bereits die in spätere jüdische Vorstellung von der Verankerung der Tora in der Schöpfungsordnung (vgl. Pirke Abot, 1,2) und der schöpfungsbedingten Gabe der Gebote angelegt sieht, dabei dann aber nicht erklärt, weshalb Sir 45,5 explizit die geschichtlich einmalige Übergabe der Tora an Mose thematisiert.

¹²² So aber zuletzt wieder J.J. Collins, *Wisdom*, S.60f., demzufolge Sirach die Zeitspanne zwischen Schöpfung und Gabe der Tora am Sinai auflöse und die Noah-Berit mit der Sinai-Berit gleichsetze.

weise die alttestamentliche Tradition von der Noah verheißenen ברית עולם aus Gen 9,16 zu einer einfachen ברית bzw. zu einem אות עולם ("ewigen Zeichen").¹²³ Hingegen bestimmt Sir 45,15 über die alttestamentliche Tradition hinausgehend, die Einsetzung Aarons durch Mose als ברית עולם (διαθήκη αἰῶνος)¹²⁴. Das Verhältnis zwischen dem schöpfungstheologischen Abschnitt in 17,1-10 und dem toratheologischen Abschnitt in 17,11-14 ist dann so zu bestimmen, daß die an Mose vermittelte Tora über Israel als Erstadressaten letztlich allen Menschen gilt. Israel teilt mit allen anderen Völkern die Bedingungen der Geschöpflichkeit (17,1-10), hebt sich aber darin von ihnen ab, daß es als Eigentumsvolk Jahwes (vgl. Dtn 32,8) stellvertretend für alle Völker das "Gesetz des Lebens" erhalten hat (17,11-13.17). Während die Schöpfung Ort und Quelle des Gotteslobs darstellt (17,8-10), ist die Tora Quelle der Gottesliebe und der Nächstenliebe (17,14). Im Rückblick auf die Verwendung des "Bundes"-Begriffs in 17,12 erklärt sich dann auch dessen merkwürdiges "Fehlen" in der Moseperikope 45,1-5.

Die doppelte Korrelierung von Schöpfung und Tora, wie sie in 17,1-11 begegnet, bestimmt die Einleitung des Sirachbuchs (1,9f.26f.). Sie spiegelt sich wider in der Beschreibung der universalen, die Schöpfung durchflutenden und sich in der Tora Israels verdichtenden Weisheit (24,1-22.23) und sie ist charakteristisch für die makro- und mikrokompositionelle Struktur des Väterlobs. So geht dem Lob der Väter einerseits ein umfassender Schöpfungshymnus voraus (42,15-43,33), der über zahlreiche Leitworte und Leitmotive mit c.44-50 verknüpft ist.¹²⁵ Zum anderen besitzt das Väterlob selbst einen inneren schöpfungstheologischen Rahmen. Der Lobpreis der einzelnen Väter hebt an mit Noah, dem Begründer der nachsintflutlichen (neuen) Menschheit (44,17f.),¹²⁶ und schließt mit Adam, dem Stammvater aller Menschen (49,16), bevor Sirach dann die jüngste Vergangenheit in den Blick nimmt und ausführlich den Hohenpriester Simon II. (ca. 218-192 v. Chr.) würdigt (50,1-24).

c.) Ben Siras Mosestexte besitzen wie sein Lob der Väter insgesamt und seine geschichtstheologischen Reflexionen außerhalb von c.44-50 auch eine pädagogische Zielrichtung.¹²⁷ So rufen sie auf zum Toragehorsam, zum Gotteslob und zur Pflege einer Gedächtniskultur. Durch die Mosestexte des Ben Sira zieht sich die für sein gesamtes Werk typische Verhältnisbestimmung von Gottes Handeln und menschlicher Ethik. Jahwe handelt in der Geschichte und er-

¹²³ Auch G spricht im Kontext des Noah-"Bundes" nicht von einer διαθήκη αἰῶνος, sondern von διαθήκαι αἰῶνος (Sir 44,18)

¹²⁴ Vgl. auch Sir 45,7 (G).

¹²⁵ Vgl. das Leitwort זכר (42,15; 44,9.13; 45,1; 46,11; 47,23; 49,1.9.13), die Betonung der "Herrlichkeit Gottes" (כבוד, δόξα) als eine die Schöpfung und die Geschichte transzendierende Größe (42,16f.; 45,3), die "Engel Gottes" als eine zwischen Gott einerseits und der Schöpfung und der Geschichte andererseits stehende Größe (42,17; 45,2 [G]), das "Wort Gottes" bzw. das "Wort der von Gott erwählten Menschen" als eine die Schöpfung und die Geschichte strukturierende Größe (42,15; 43,5.10.26; 45,3) und das Motiv vom Schöpfergott, der über umfassende Einsicht verfügt, die über die Tora in die geschöpfliche und geschichtliche Welt hinein vermittelt wird (42,20.22; 45,5). Vgl. dazu auch B.L. Mack, *Wisdom*, S.189-193.

¹²⁶ Zum sekundären Charakter der Henochnotiz in 44,16 s.o. Anm.30.

¹²⁷ Vgl. dazu auch O. Wischmeyer, *Kultur*, 200, und R. Hildesheim, *Prophet*, S.256.

möglichst durch sein Handeln Leben, in den Mosestexten verdeutlicht am Beispiel der Leben und Einsicht vermittelnden Tora. Der Mensch, in den besprochenen Abschnitten illustriert an Mose und dem Pharaon, an Josua und Kaleb, ist aber verantwortlich für sein Tun. Mit dem Hinweis auf die Verantwortlichkeit des Menschen führt Ben Sira die deuteronomistische Entscheidungsethik fort (vgl. Sir 15,15 mit Dtn 30,15-20; Jer 21,8). Existenzgrundlage des zur ethischen Entscheidung befähigten Menschen und Kriterium verantwortlichen Handelns ist die von Mose überlieferte und als Inkarnationsstätte der Weisheit verstandene Tora (Sir 24,23).¹²⁸ Wie sich nicht zuletzt aus Sir 24 ablesen läßt, ist die Tora ein Bildungsfaktor – Religion dient der Bildung und ist ein Element derselben.¹²⁹ Teil und Funktion der Geschichtsschau Ben Siras ist, wie sich explizit an dem Gebrauch der Segensformel zu Beginn der Moseperikope zeigt, Gedächtnisarbeit: Geschichtliches Gedenken wirkt sinnstiftend und ermöglicht eine heilvolle Kontinuität und Partizipation an der Person und dem Werk *des* Menschen, dessen gedacht wird (vgl. 45,1; 46,11; 49,1.9.13). Insofern sich Ben Sira um eine interkulturelle Vermittlung und Öffnung der Traditionen Israels bemüht, läßt sich seine Form der Gedächtnisarbeit im Anschluß an eine von JAN ASSMANN eingeführte Differenzierung dem Typ der dekonstruktiven Erinnerung zuweisen.¹³⁰

d.) Mose ist für Sirach in erster Linie der exemplarisch fromme, d.h. gottliebende und gottergebene Toralehrer Israels, "un rabbi supérieur"¹³¹, in zweiter Linie auch ein wundertätiger Gottesmann, Priester und Prophet. Allein als Toralehrer besitzt Mose eine zeitübergreifende Bedeutung, weil die von ihm empfangene Tora (45,5) eine Zeit und Raum transzendierende, zum Leben führende Relevanz besitzt. Die Tora Moses schenkt Leben – unabhängig von Kultur und Nation.¹³² Diese universale Tendenz, die in **H** angelegt ist, wird von den Versionen fortgesetzt. In **G**, **La** und **S** ist Mose dann nicht nur eine von den Israeliten und Ägyptern hochgeachtete Gestalt der Frühgeschichte Israels, sondern ein von Gott und Menschen geliebter und – wie daraus zu folgern ist – ein zu allen Zeiten zu liebender Mensch.¹³³ Mit der Konzentration auf die Beschreibung Moses als von Gott erwählten Toravermittlers hebt sich Ben Siras Mosebild deutlich von den bunten Darstellungen des Lebens Moses in den anderen jüdischen Schriften aus hellenistischer Zeit ab. Es ist wesentlich konservativer als z.B. Moses Erhebung zum ersten Weisen (πρώτος σοφός) und zum Schöpfer des Alphabets (γράμματα) im Werk des nur eine Generation nach Sirach schreibenden *Eupolemos* (158 v. Chr.)¹³⁴, als Moses

¹²⁸ Zur Ethik Ben Siras vgl. jetzt auch U. Wicke-Reuter, Göttliche Providenz, bes. S. 106ff.

¹²⁹ Vgl. Sir 19,19 (**G**); 32,14; 39,8 (**G**) und dazu G. von Rad, Weisheit, S.332-334.

¹³⁰ Vgl. J. Assmann, Moses der Ägypter, S.26.

¹³¹ Th. Maertens, L'Éloge, S.94.

¹³² R. Petraglio, Il libro, S.112.

¹³³ Zu dieser universalen Tendenz des Mosebildes siehe auch E. Janssen, Gottesvolk, S.29f., der die Wendungen כל בשר und כל די in Sir 45,1.4 auf alle Menschen bezieht.

¹³⁴ Eupolemos, Frgm. 1 (in: FGH III,C,2, S.672; N. Walter, in: JSRZ I/2, S.99). Siehe dazu auch die in der unmittelbaren zeitlichen Nähe zu Eupolemos stehende Beschreibung Moses als Lehrer von Pythagoras, Sokrates und Platon durch den jüdischen Exegeten Aristobul, Frgm. 4 (in: A.-M. Denis, Fragmenta Pseud-

Inauguration zum Erfinder der ägyptischen Hieroglyphen und zum Erbauer von Schiffen, Baugeräten, Waffen u.v.m. in der romanähnlichen Biographie des θεῖος ἀνὴρ Μωϋσῆς durch den Historiker *Artapanos* (um 100 v. Chr.)¹³⁵ oder auch als Moses Stilisierung zum philosophischen Ideal einer vernunftgemäßen Selbstbeherrschung in IV Makk 2,17.¹³⁶ Von einer Heroisierung bzw. Divinisierung Moses,¹³⁷ wie sie sich in der Dramatisierung des Exodusstoffes bei dem jüdischen *Tragiker Ezechiel* (zwischen 250 und 80 v. Chr.) andeutet,¹³⁸ ist Sirach weit entfernt. Sein Mosebild setzt tendenziell einerseits das spätdeuteronomistische Moseverständnis fort,¹³⁹ wie es sich auch in der Betonung Moses als Vermittler der Tora im chronistischen Schrifttum niedergeschlagen hat.¹⁴⁰ Andererseits bereitet Ben Sira das rabbinische Verständnis von Mose als dem einzig autoritativen Empfänger und Vermittler der Tora vor, wie es prototypisch in der Einleitung des Mischnatraktates Pirque Abot 1,1 begegnet:

"Mose empfing das Gesetz vom Sinai und überlieferte es Josua und Josua den Ältesten und diese den Propheten und diese den Männern der großen Synagoge."

Insofern Ben Sira im Kontext der Moseabschnitte die Tora als Inkarnationsstätte der Weisheit und als Gesetz des Lebens beschreibt, erweist sich seine Schrift einmal mehr als wichtige Brücke zwischen dem Alten und dem Neuen Testament – ist doch nach dem Zeugnis des letzteren nun Jesus Christus der Ort, in dem die Weisheit Wohnung nahm (Mt 11,28-30; Joh 1,14)¹⁴¹ und in dem sich das Gesetz des Lebens verwirklicht (Röm 8,2). Der Alten Kirche war die zentrale Vermittlungsrolle der zugleich in der alttestamentlichen Weisheitstradition wie im Deuteronomium verwurzelten Schrift Ben Siras bewußt, wenn sie diese als *Ecclesiasticus*, als kirchliches Vorlesebuch bezeichnete¹⁴² – und auch der eingangs zitierte THOMAS MANN skizzierte nicht zuletzt in der Linie von Sirachs Mosebild sein eigenes Porträt von Mose als dem von Bildungslust gepackten geistig-geistlichen Bildhauer Israels¹⁴³.

epigraphorum quae supersunt Graeca una cum historicorum et auctorum Iudaeorum hellenistarum fragmentis, PVTG III, Leiden 1970, S.217-228; N. Walter, in: JSHRZ III/2, S.274).

¹³⁵ Artapanos, Frgm. 3 (in: FGH III,C,2, S.682; N. Walter, in: JSHRZ I/2, S.128ff.). Dabei weiß Artapanos auch von der Physiognomie des Mose zu berichten.

¹³⁶ Ähnlich betont auch Josephus, Ant. IV,47-49 (H.St.J. Thackeray, Josephus with an English Translation, IV, LCL, London u.a. 1967 [Nachdr.], S.40f.), Moses Fähigkeit zur Selbstbeherrschung, und bei Philo, VitMos, I, 21-33.48 (F.H. Colson, Philo with an English Translation, VI, LCL, London u.a. 1959 [Nachdr.], S.287-293) avanciert Mose zum stoischen Weisen. Vgl. dazu J. Jeremias, Art. Μωϋσῆς, in: ThWNT IV (1942), S.854-860; G. Oberhänsli-Widner, Art. Mose III. Apokalyptische und jüdisch-hellenistische Literatur, in: TRE 23 (1994), S.350.

¹³⁷ So G. Oberhänsli-Widner, a.a.O., S.354, unter Berufung auf Sir 45,1 (H) – doch beachte die Betonung der Menschlichkeit des Mose in 45,4a, vgl. zu diesem Aspekt H.V. Kieweler, Ben Sira zwischen Judentum und Hellenismus. Eine Auseinandersetzung mit Th. Middendorp, BEATJ 30, Frankfurt/M. 1992, S.269-271.

¹³⁸ Vgl. Moses visionäre Thronbesteigung in Z.68ff. der *Exagoge* Ezechiels (in: A.-M. Denis, Fragmenta, S.207-216; E. Vogt, in: JSHRZ IV/3, S.124).

¹³⁹ Vgl. Jos 8,31f.; 11,15; 14,6; 21,2; 22,9; 23,6; II Reg 14,6.

¹⁴⁰ Vgl. I Chr 22,13; II Chr 5,10; 8,13; 23,18; 25,4; Esr 3,2; 6,18; 7,6; Neh 1,7f.; 8,1,14; 9,14; 13,1.

¹⁴¹ Vgl. weiterhin Hebr 1,2; Kol 1,15-20 und dazu W. Härle, Dogmatik, Berlin u. New York 1995, S.402.

¹⁴² Vgl. W.M.L. de Wette, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments, Berlin 1852, S.420f.

¹⁴³ Vgl. Th. Mann, Das Gesetz, S.974.985 u.ö.