



Leseprobe

Die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Septuaginta

Bestellen Sie mit einem Klick für 268,00 €



Seiten: 689

Erscheinungstermin: 23. Mai 2022

Mehr Informationen zum Buch gibt es auf

www.penguinrandomhouse.de

HANDBUCH ZUR SEPTUAGINTA
HANDBOOK OF THE SEPTUAGINT

LXX.H

Herausgegeben von
Martin Karrer,
Wolfgang Kraus und
Siegfried Kreuzer

HANDBUCH ZUR SEPTUAGINTA
HANDBOOK OF THE SEPTUAGINT

LXX.H ^{BAND}
VOLUME 6

Martin Meiser / Florian Wilk (Hg./eds.)

Die Wirkungs- und
Rezeptionsgeschichte
der Septuaginta

The History of the
Septuagint's Impact
and Reception

Gütersloher Verlagshaus

Sollte diese Publikation Links auf Webseiten Dritter enthalten,
so übernehmen wir für deren Inhalte keine Haftung,
da wir uns diese nicht zu eigen machen, sondern lediglich
auf deren Stand zum Zeitpunkt der Erstveröffentlichung verweisen.



1. Auflage

Copyright © 2022 Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Penguin Random House Verlagsgruppe GmbH,
Neumarkter Str. 28, 81673 München

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Druck und Einband: Books on Demand GmbH, Norderstedt

Printed in Germany
ISBN 978-3-579-08105-2
www.gtvh.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort zum Handbuch der Septuaginta / Handbook of the Septuagint . . .	9
Vorwort	11
1. Die Geschichte der Entstehung der LXX in jüdischen und christlichen Darstellungen	13
1.1 Die jüdische Bezeugung und Verteidigung des »kanonischen« Wertes der Übersetzung der Thora	14
MOGENS MÜLLER	
1.2 Die Übernahme der Entstehungsgeschichte im ältesten Christentum bis Augustin	33
MOGENS MÜLLER	
2. Termini, Themen und Texte der Septuaginta	51
2.1 Termini und Themen der Septuaginta	52
2.1.1 Gottesbezeichnungen	52
MARTIN MEISER	
2.1.2 Attribute Gottes	58
ANTONELLA BELLANTUONO	
2.1.3 Präexistenz des himmlischen Heiligtums	68
MICHAEL BACHMANN	
2.1.4 Schöpfung	75
EBERHARD BONS	
2.1.5 Exodus	90
ANNA MAMBELLI	
2.1.6 Götterbild	98
STEFANIE PEINTNER	
2.1.7 Konversion	109
DANIELA SCIALABBA	
2.1.8 God as Pedagogue	117
JASON M. ZURAWSKI	
2.1.9 Kultterminologie	124
MARTIN VAHRENHORST	
2.1.10 Halacha	130
CHRISTIAN A. EBERHART	
2.1.11 Gottesschau	141
CHRISTIAN A. EBERHART / MARTIN MEISER	
2.1.12 Messianic Texts	165
ARIE VAN DER KOOIJ	
2.1.13 Hoffnung	180
CRISTINA BUFFA / MARTIN MEISER	

2.2	Texte der Septuaginta	190
2.2.1	Pentateuch	190
	2.2.1.1-4 <i>Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri</i>	190
	MARTIN MEISER	
	2.2.1.5 <i>Deutéronome</i>	208
	CÉCILE DOGNIEZ	
2.2.2	Geschichtsbücher	214
	2.2.2.1 <i>Joshua</i>	214
	MICHAËL N. VAN DER MEER	
	2.2.2.2 <i>Richter – 2. Königtümer</i>	220
	MARTIN MEISER	
	2.2.2.3 <i>3.-4. Königtümer</i>	223
	BENEDIKT COLLINET	
	2.2.2.4 <i>Chronicles</i>	228
	M [^] VICTORIA SPOTTORNO	
	2.2.2.5 <i>Esther</i>	233
	MARIE-THERES WACKER	
	2.2.2.6 <i>Tobit</i>	248
	BEATE EGO	
	2.2.2.7 <i>Reports about the Maccabean Martyrs in Jewish and Christian Reception</i>	255
	JAN WILLEM VAN HENTEN	
2.2.3	Psalmen und Weisheitsliteratur	266
	2.2.3.1 <i>Psalmen</i>	266
	RALPH BRUCKER	
	2.2.3.2 <i>Proverbs</i>	282
	SUSAN DOCHERTY	
	2.2.3.3 <i>Ecclésiaste / Kohelet</i>	288
	FRANÇOISE VINEL	
	2.2.3.4 <i>Cantique des cantiques</i>	293
	JEAN-MARIE AUWERS	
	2.2.3.5 <i>Ijob</i>	297
	MARKUS WITTE	
	2.2.3.6 <i>Weisheit Salomos</i>	310
	MAREIKE BLISCHKE	
	2.2.3.7 <i>Jesus Sirach</i>	315
	FRANK UEBERSCHAER	
2.2.4	Propheten	324
	2.2.4.1 <i>Dodekapropheton</i>	324
	GERT J. STEYN / MARTIN MEISER	
	2.2.4.2 <i>Jesaja. Die Septuaginta-Version des Jesaja-Buches in der Patristik</i>	347
	MATTHIAS SKEB	
	2.2.4.3 <i>Jeremia</i>	362
	MARTIN MEISER	

2.2.4.4	<i>Zur Rezeption von Baruch 3,38</i>	373
	WOLFGANG KRAUS / CHRISTIAN LUSTIG	
2.2.4.5	<i>Ezechiel</i>	381
	MICHAEL KONKEL	
2.2.4.6	<i>Daniel</i>	396
	DANIEL OLARIU / MICHAEL SEGAL	
3.	Rezeptions- und Auslegungsgeschichte der Septuaginta	419
3.1	Die Septuaginta in antiker jüdischer Literatur	420
3.1.1	Die Literatur des Zweiten Tempels	420
	JAN DOCHHORN	
3.1.2	Der Aristeasbrief	449
	MOGENS MÜLLER	
3.1.3	Philon von Alexandria	458
	JUTTA LEONHARDT-BALZER	
3.1.4	Josephus	475
	MICHAEL AVIOZ	
3.1.5	Jüdisch-griechische Inschriften	481
	WALTER AMELING	
3.1.6	Tannaitisches Schrifttum	488
	ELISABETH BITTNER	
3.1.7	Byzantine Judaism	494
	NICHOLAS DE LANGE	
3.2	Die Septuaginta im Neuen Testament	499
3.2.1	Synoptische Evangelien und Apostelgeschichte	499
	MOGENS MÜLLER	
3.2.2	Johannesevangelium	513
	MICHAEL LABAHN	
3.2.3	Corpus Paulinum	524
	FLORIAN WILK	
3.2.4	Hebräerbrief	542
	MARTIN KARRER	
3.2.5	Catholic Epistles	551
	STEVE MOYISE	
3.2.6	Johannesapokalypse	553
	MARTIN KARRER	
3.3	Die Septuaginta in den neutestamentlichen Apokryphen, bei den Apostolischen Vätern und Apologeten	557
3.3.1	Christian Apocryphal literature (including Gnostic literature)	557
	RÉMI GOUNELLE	
3.3.2	Church Orders	566
	JONATHAN A. DRAPER	
3.3.3	Apostolische Väter und Apologeten	569
	MARTIN MEISER	

3.4 Die Septuaginta bei den Kirchenvätern (2.–5. Jh.)	582
3.4.1 Irenaeus	582
STEPHEN O. PRESLEY	
3.4.2 Hippolyt	586
KATHARINA BRACHT	
3.4.3 Origenes	592
KARIN METZLER	
3.4.4 Eusebius von Caesarea	601
FRANZ XAVER RISCH	
3.4.5 Théodoret de Cyr	610
JEAN-NOËL GUINOT	
3.4.6 Hieronymus	619
EVA SCHULZ-FLÜGEL	
3.4.7 Lateinische christliche Autoren vor und neben Hieronymus	627
MARTIN MEISER	
3.5 Die Septuaginta in den orthodoxen Kirchen	647
3.5.1 Die Septuaginta als Quelle der griechisch-orthodoxen Hymnographie am Beispiel des byzantinischen Kanons	647
KONSTANTIN NIKOLAKOPOULOS	
3.5.2 The Septuagint in Russia	654
ANATOLY A. ALEXEEV	
3.6 The Septuagint in Pagan Greek Texts	659
JOHN GRANGER COOK	
Die Autorinnen und Autoren	667
Register	669
Stellenregister	669
1. Septuaginta	669
2. Aquila, Symmachus, Theodotion	674
3. Antike und mittelalterliche jüdische Literatur	675
4. Griechisch-römische Autoren	679
5. Neues Testament	679
6. Antike christliche Texte	681
Sachregister	685

Vorwort zum »Handbuch zur Septuaginta«

Das Handbuch zur Septuaginta, dessen Band zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte hier vorliegt, will eine umfassende Darstellung der derzeitigen Forschungen zur Septuaginta und ihrem Umfeld geben. Es ist damit Hinführung zu den vielfältigen Fragen und Ergebnissen der Septuagintaforschung, Bilanz des aktuellen Standes und Grundlage für die weitere Forschung.

Bereits erschienen sind die Bände zur Einleitung, zur Sprache und zur Theologie der Septuaginta. Vorgesehen sind Bände zur Textgeschichte, zum historischen Kontext und zur historischen Geographie.

Die Planungen für das Handbuch entstanden auf dem Hintergrund von »Septuaginta-Deutsch«. Schon die Übersetzung Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung (hg. von Wolfgang Kraus und Martin Karrer, 2009; 2010) und die damit verbundenen Bände Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare (hg. Martin Karrer und Wolfgang Kraus, 2011) waren international orientiert. In den Bänden des Handbuches spiegelt sich dieses Anliegen in der internationalen und interdisziplinären Zusammensetzung des Herausgeberkreises und auch der Autorenschaft.

Die Septuagintaforschung erlebt in jüngster Zeit eine eindrucksvolle Blüte. Ein Ausdruck dafür sind die zahlreichen Übersetzungsprojekte. Während zuvor nur zwei schon ältere englische Übersetzungen existierten, gibt es nun bzw. sind in Bearbeitung eine neue Übersetzung in Englische, eine französische Übersetzung, die erwähnte deutsche Übersetzung, aber auch Übersetzungen ins Rumänische, Spanische, Italienische, Serbische, Neugriechische, Japanische, Koreanische und Ungarische.

Die Übersetzungen erleichtern den Zugang zur Septuaginta und fördern ihre Wahrnehmung nicht nur im Bereich der Theologie, sondern auch in anderen Fachgebieten wie etwa der Geschichte, der Sprachwissenschaft oder der Übersetzungs- und der Editions-wissenschaft. Zugleich ergeben sich immer wieder neue Fragestellungen als Herausforderung an die Septuagintawissenschaft. Die verschiedenen Teilbände des Handbuchs zur Septuaginta wollen hier die bisherigen Forschungen bündeln, neue Fragestellungen aufnehmen und sowohl Basis als auch Impuls für die weitere Forschung geben.

Die Hauptherausgeber danken den Herausgebern der Bände und den zahlreichen Autorinnen und Autoren für ihre engagierte Arbeit und dem Gütersloher Verlagshaus für den Mut, dieses große Projekt auf den Weg zu bringen und zu realisieren.

Siegfried Kreuzer, Wolfgang Kraus und Martin Karrer

Vorwort

Der vorliegende Band zum Handbuch zur Septuaginta ist einem außerordentlich breiten Thema gewidmet. Die Wirkungsgeschichte der Septuaginta setzt im Grunde bereits kurz nach Abfassung der ersten Übersetzung eines biblischen Buches, der Genesis, ins Griechische ein, insofern diese – wie dann auch die Übersetzung des Pentateuchs im Ganzen – die später entstandenen griechischen Fassungen anderer biblischer Bücher mehr oder weniger stark geprägt hat. Die Wirkungsgeschichte der Septuaginta vollzieht sich in vielen verschiedenen Lebensbereichen: in der Philosophie, der Liturgie, der Literatur, der Kunst, um nur vier zu nennen. Und sie erstreckt sich in etlichen dieser Bereiche bis in die Gegenwart hinein.

Dieses weite Feld an Wirkungen kann im vorliegenden Band selbstverständlich nicht umfassend oder auch nur in repräsentativer Auswahl dargestellt werden. Einem solchen Ansinnen stünde nicht nur der vorgesehene Umfang des Bandes entgegen, sondern auch der fragmentarische Stand der entsprechenden Forschungsarbeit. Andererseits soll der Band auch nicht eine zufällige Zusammenstellung exemplarischer Einblicke in jenes Feld an Wirkungen bieten. In seiner Anlage folgt er deshalb folgenden Überlegungen und Grundentscheidungen:

1. Die Schriftensammlung »Septuaginta« ist in einem längeren Prozess entstanden, bildet in sich – etwa in konzeptioneller Hinsicht – kein geschlossenes Ganzes und ist oftmals nur partiell gelesen und verwendet worden. Als Ausgangspunkt der Wirkungsgeschichte kommt daher nicht nur das Gesamtgefüge der Septuaginta in den Blick; vielmehr sind auch einzelne Begriffe, Themen, Bücher und Partien dieses Textgefüges hinsichtlich ihrer jeweiligen Wirkungen zu bedenken. Dabei werden gegebenenfalls auch innerhalb dieser Schriftensammlung erfolgte Wirkungen berücksichtigt.

2. Eine »Wirkung« der Septuaginta im Ganzen oder eines einzelnen ihrer Elemente liegt dort vor, wo dieses oder jenes in späterer Zeit benutzt wird und dabei in seiner besonderen, septuagintaspezifischen Eigenart auf neue Weise Sinn generiert. Mit Blick auf die Eindeutigkeit derartiger Zusammenhänge beschränkt sich die Darstellung weithin auf textuell dokumentierte Rezeptionsvorgänge. Nur in besonders begründeten Einzelfällen werden auch andere prägnante Verwendungsweisen einbezogen.

3. Im Zuge einer Nutzung fungieren sowohl der Text der Septuaginta als auch die jeweiligen Rezipienten als Produzenten von Sinn; ein neuer Sinn entsteht jeweils im Zusammenspiel zwischen dem Text und denen, die ihn interpretierend verwenden. Demgemäß ist die Wirkungsgeschichte in zwei Hinsichten darzustellen: zum einen ausgehend von bestimmten Begriffen, Themen und Textabschnitten der Septuaginta, zum andern für bestimmte Autoren, Gruppen, Schriften und Textkorpora aus späterer Zeit. Sachliche Überschneidungen zwischen einzelnen Beiträgen werden dabei nicht nur in Kauf genommen, sondern als vertiefte Wahrnehmungen der betreffenden Zusammenhänge begrüßt.

4. Selbst in der Eingrenzung auf textuell dokumentierte Rezeptionsvorgänge ist die Wirkungsgeschichte der Septuaginta unüberschaubar vielfältig. Die Darstellung konzentriert sich deshalb auf die Antike als Wirkungsraum und nimmt nur dort, wo es sachlich geboten erscheint, weitere Zeiträume in den Blick. Eine Konzentration auf die

Rezeption der Septuaginta in Texten jüdischer und christlicher Provenienz ergibt sich dabei von selbst. Darüberhinausgehende Wirkungen sind jedoch an mancher Stelle durchaus im Blick. Dass in den einzelnen Beiträgen individuelle Schwerpunktsetzungen vorgenommen werden, ist unvermeidlich. Auf die Vorgabe eines abzuarbeitenden Programms wurde seitens der Herausgeber bewusst verzichtet. Eine irgendwie geartete Vollständigkeit wäre ohnehin keinesfalls zu erreichen.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich der im Inhaltsverzeichnis detailliert dokumentierte Aufbau des Bandes. Der erste Hauptteil ist den antik-jüdischen und -christlichen Versionen der Entstehungsgeschichte der Septuaginta gewidmet. Im zweiten Hauptteil werden die Wirkungen und Auslegungsprozesse behandelt, die einerseits wichtige Begriffe und Themen, andererseits markante Texte und Bücher der Septuaginta ausgelöst haben. Der dritte Hauptteil geht vor allem der Verwendung und Deutung von Septuagintatexten in Schriften des antiken Judentums sowie des antiken Christentums nach; Ausblicke auf die Fortwirkungen der Septuaginta einerseits in zwei Bereichen des orthodoxen Christentums, andererseits in antik-paganen Schriften runden den Hauptteil ab.

Die Tochterübersetzungen werden in dem Band zur Textgeschichte gebührend berücksichtigt werden.

Die Vergabe der Artikel war infolge der Komplexität der Aufgabe nicht immer einfach; für manche Themen musste der Erstunterzeichnete entgegen der ursprünglichen Planung schließlich selbst die Verantwortung übernehmen. Die Herausgeber danken den Autorinnen und Autoren für ihre sorgfältige Arbeit an den Beiträgen und ihre Geduld im langen Redaktionsprozess. Dessen Durchführung wurde durch Herrn PD Dr. Andreas Klingenberg (Köln), Frau Nora Hempel und Frau Kerstin Kirsch (beide Saarbrücken) sowie Herrn Benjamin Blum (Wuppertal) und Herrn Niklas Henning (Göttingen) wesentlich gefördert; für die Drucklegung zeichnen die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Gütersloher Verlagshauses in gewohnt zuverlässiger Weise verantwortlich. Auch Ihnen gilt unser Dank.

Saarbrücken und
Göttingen, im Juli 2021

Martin Meiser
Florian Wilk

1. Die Geschichte der Entstehung der LXX in jüdischen und christlichen Darstellungen

1.1 Die jüdische Bezeugung und Verteidigung des »kanonischen« Wertes der Übersetzung der Thora

MOGENS MÜLLER

Literatur

Editionen und Übersetzungen

Lettre d'Aristée à Philocrate, ed. ANDRÉ PELLETIER, SC 89, Paris 1962 – Aristéas: Der König und die Bibel. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von KAI BRODERSEN, Reclams Universalbibliothek Nr. 18576, Stuttgart 2008 – MEISNER, NORBERT: Aristéasbrief, JSHRZ II, Gütersloh 1973, 35-87 – SAUER, GEORG, Jesus Sirach, JSHRZ III 5, Gütersloh 1981 – WALTER, NIKOLAUS, Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten: Aristobulos, Demetrios, Aristéas, JSHRZ III 2, Gütersloh 1975 – Die Werke Philos von Alexandrien in deutscher Übersetzung, ed. LEOPOLD COHN, I,1, Breslau 1909 – Philo of Alexandria, with an English Translation by FRANCIS H. COLSON, Vol. VI, LCL, London/Cambridge [MA] 1935 – Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Heinrich Clementz, Bd. I-II, 8. Aufl. Wiesbaden 1989 – Flavius Josephus. Kleinere Schriften: Selbstbiographie, Gegen Apion, Über die Makkabäer, übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Heinrich Clementz, 2. Aufl. Wiesbaden 1995. Clemens Alex.: Stromata I-VI, ed. OTTO STÄHLIN / LUDWIG FRÜCHTEL, 4. Aufl. ed. URSULA TREU, GCS 52, Berlin 1985 – Eusebius Caes.: Commentaria in Psalmos, PG 23, 66-1396; PG 24, 9-76 – Eusebius Caes.: Praeparatio evangelica, 1. Teil: Einleitung, Die Bücher 1-10, ed. KARL MRAS, GCS 43/1, Berlin 1954, 2. Aufl., ed. KARL MRAS / ÉDOUARD DES PLACES 1970; Bd. 2, ed. KARL MRAS, GCS 43/2, Berlin 1956, 2. Aufl., ed. KARL MRAS / ÉDOUARD DES PLACES, Berlin 1970.

Weitere Literatur

BARR, JAMES: The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations, Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 15, NAWG.PH11, Göttingen 1979, 279-325 (auch als selbständige Veröffentlichung erschienen: Göttingen 1979). – BICKERMAN, ELIAS: The Septuagint as a Translation, PAAJR 28, 1959, 1-39, überarbeitete Ausgabe in: DERS., Studies in Jewish and Christian History, AGJU 9, Leiden 1976, 167-200 – BROCK, SEBASTIAN P.: To Revise or not to Revise: Attitudes to Jewish Biblical Translation, in: GEORGE J. BROOKE / BARNABAS LINDARS (ed.), Septuagint, Scrolls and Cognate Writings, SCSt 33, Atlanta 1992, 301-338 – COHEN, NAOMI G.: Philo's Scriptures. Citations from the Prophets and Writings. Evidence for a Haftarah Cycle in Second Temple Judaism, JSJ.S 123, Leiden 2007 – COLLINS, NINA: 281 BCE: The year of the Translation of the Pentateuch into Greek under Ptolemy II, in: GEORGE J. BROOKE / BARNABAS LINDARS (ed.), Septuagint, Scrolls and Cognate Writings, SCSt 33, Atlanta 1992, 403-503 – FELDMAN, LOUIS H.: Josephus's Interpretation of the Bible, Berkeley 1998 – FELDMAN, LOUIS H.: Use, Authority and Exegesis of Mikra in the Writings of Josephus, in: MARTIN JAN MULDER (ed.), Mikra, CRINT II,1, Assen 1988, 455-518 – GOODING, DAVID WILLOUGHBY: Aristéas and Septuagint Origins: A Review of Recent Studies, VT 13 (1963), 357-379 – HANHART, ROBERT: Fragen um die Entstehung der LXX, VT 12 (1962), 139-163; Nachdruck in: DERS., Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum, ed. REINHARD GREGOR KRATZ, FAT 24, Tübingen 1999, 3-24 – HANHART, ROBERT: Jüdische Tradition und christliche Interpretation. Zur Geschichte der Septuagintafor-

schung in Göttingen, in: ADOLF MARTIN RITTER (ed.), *Kerygma und Logos*. FS Carl Andresen, Göttingen 1979, 280-297; Nachdruck in: DERS., *Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum*, ed. REINHARD GREGOR KRATZ, FAT 24, Tübingen 1999, 231-247 – HARL, MARGUERITE / DORIVAL GILLES / MUNNICH, OLIVIER: *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988 – HOLLADAY, CARL R.: *Fragments from Hellenistic Authors*, III, Aristobol, Atlanta 1995 – HONIGMAN, SYLVIE: *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria. A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas*, London / New York 2003 – JELICOE, SIDNEY: *The Occasion and Purpose of the Letter of Aristeas: A Re-Examination*, NTS 12 (1965-1966), 144-150 – JELICOE, SIDNEY: *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968 – KAHLE, PAUL E.: *The Cairo Geniza*, 2. Ausgabe, London 1959 – KREUZER, SIEGFRIED: *Entstehung und Publikation der Septuaginta im Horizont frühptolemäischer Bildungs- und Kulturpolitik*; in: SIEGFRIED KREUZER / JÜRGEN LESCH (ed.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta: Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*, Band 2, BWANT 161, Stuttgart 2004, 61-75 – KREUZER, SIEGFRIED: »Object of great care« The Prologue to the Wisdom of Jesus, Son of Sirach, in the context of its genre, in: ders., *The Bible in Greek. Translation, Transmission, and Theology of the Septuagint*, SCS 63, Atlanta, GA 2015, 94-109 – KREUZER, SIEGFRIED: *The Origins and Transmission of the Septuagint*, in: ders. (ed.), *Introduction to the Septuagint*, Waco TX 2019, 3-56 – KRIEGER, KLAUS-STEFAN: *Die Funktionen der Septuaginta-Legende in Flavius Josephus' Werken Antiquitates Judaicae und Contra Apionem*, in: JÜRGEN U. KALMS (ed.), *Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999*, Münsteraner Judaistische Studien 6, Münster 2000, 246-261 – LEONHARDT-BALZER, JUTTA: *Philo und die Septuaginta*, in: WOLFGANG KRAUS / MARTIN KARRER (ed.), *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse*, WUNT 252, Tübingen 2010, 623-637 – MEISNER, NORBERT: *Untersuchungen zum Aristeasbrief*, Berlin 1972 – MÜLLER, KARL-HEINZ: *Die rabbinischen Nachrichten über die Anfänge der Septuaginta*, in: JOSEF SCHREINER (ed.), *Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zur Septuaginta*. FS Joseph Ziegler, FzB 1, Würzburg 1972, 73-93 – MÜLLER, MOGENS: *Josephus und die Septuaginta*, in: WOLFGANG KRAUS / MARTIN KARRER (ed.), *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse*, WUNT 252, Tübingen 2010, 638-654 – MÜLLER, MOGENS: *Motive der Septuaginta bei Aristobol und ihre Intention*, in: SIEGFRIED KREUZER / MARTIN MEISER / MARCUS SIGISMUND (ed.), *Die Septuaginta: Orte und Intentionen*, WUNT 361, Tübingen 2016, 717-730 – MÜLLER, MOGENS: *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint*, JSOTS 206/CIS 1, 1996 (dänische Ausgabe, Kopenhagen 1994) – MUNCK, JOHANNES: *Aristeas*, in: ERLING HAMMERSHAIMB et al. (ed.), *De gammeltestamentlige Pseudepigrapher*, Band 1, Kopenhagen 1953-1963, 381-440 – NIEHOFF, MAREN: *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*, Cambridge 2011 – ORLINSKY, HARRY M.: *The Septuagint as Holy Writ and the Philosophy of the Translators*, HUCA 46 (1975), 89-114 – ORTH, WOLFGANG: *Ptolemaios II. und die Septuaginta-Übersetzung*, in: HEINZ-JOSEF FABRY / ULRICH OFFERHAUS (ed.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*, BWANT 153, Stuttgart, 97-114 – PELLETIER, ANDRÉ: *Flavius Josephus adapteur de la Lettre d'Aristeée. Une réaction atticisante contre la koinè*, EeC XLV, Paris 1962 – PELLETIER, ANDRÉ: *Josephus, the Letter of Aristeas, and the Septuagint*, in: LOUIS H. FELDMAN / GOHEI HATA (ed.), *Josephus, the Bible and History*, Detroit 1989, 97-115 – RAJAK, TESSA: *Translation and Survival. The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*, Oxford 2009 – RÖSEL, MARTIN: *Der Brief des Aristeas an Philokrates, der Tempel in Leontopolis und die Bedeutung der Religionsgeschichte Israels in hellenistischer Zeit*, in: FRIEDHELM HARTENSTEIN / MICHAEL PIETSCH (ed.), »Sieben Augen auf einem Stein« (Sach 3,9). *Studien zur Literatur des Zweiten Tempels*. FS Ina Willi-Plein, Neukirchen-Vluyn 2007, 327-344 – SCHALLER, BERND: *Hekataios von Abdera über die Juden. Zur Frage der Echtheit und der Datierung*, ZNW 54 (1963), 15-31 – SCHENKER, ADRIAN: *Wurde die Tora wegen ihrer einzigartigen Weisheit auf Griechisch übersetzt? Die Bedeutung der Tora für die Nationen in Dt 4:6-8 als Ursache der Septuaginta*, FZPhTh 54 (2007), 327-347 – SCHÜRER, EMIL: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, revised and edited by Geza Vermes et alia, III,1, Edinburgh 1986 – SIEGERT, FOLKER: *Early Jewish Inter-*

pretation in a Hellenistic Style, in: MAGNE SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Interpretation*, Vol. 1, From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300), Göttingen 1996, 130-198 – STÄHLIN, GUSTAV: *Josephus und der Aristeasbrief*, ThStKr 102 (1930), 323-331 – VELTRI, GUISEPPE: *Eine Tora für den König Talmai*. TSAJ 41, Tübingen 1994 – WALTER, NIKOLAUS: *Der Thorausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur*, TU 86, Berlin 1964 – WASSERSTEIN ABRAHAM / WASSERSTEIN, DAVID J.: *The Legend of the Septuagint*, Cambridge 2006 – WRIGHT III, BENJAMIN G.: *The Letter of Aristeas. ›Aristeas to Philocrates‹ or ›On the Translation of the Law of the Jews‹*, CEJL, Berlin 2015 – ZUNTZ, GÜNTHER: *Aristeas Studies: Aristeas on the Translation of the Torah*, JJS 4 (1959), 109-126.

Die Übersetzer der Thora ins Griechische haben keine Auskunft über sich selbst gegeben. In der Folgezeit entsteht jedoch eine Erzählung, die erklären – und vielleicht auch verteidigen – will, wie und warum es zu diesem Projekt kam. So existieren aus der Zeit des 2. Jh. vor und dem 1. Jh. n. Chr. vier jüdischen Quellen, die von der Entstehung der griechischen Übersetzung der Thora erzählen.¹

1. Aristobulos

Der älteste Zeuge scheint der jüdische Philosoph Aristobulos² zu sein, der während der Regierungszeit des Ptolemäus VI. Philometor (181-145 v. Chr.) in Alexandria wirkte.³ Bei ihm finden sich einige Elemente der später stark entwickelten Entstehungslegende, obwohl sein Hauptinteresse die Bestätigung dessen war, dass Teile der Thora auch vor Ptolemäus II. Philadelphos in griechischer Übersetzung vorlagen. In einem Fragment, das in Eusebius von Caesarea's *Praeparatio evangelica* erhalten geblieben ist, erklärt Aristobulos seinem König:

Es ist offenbar, daß Platon sich an das bei uns geltende Gesetz angeschlossen hat, und er hat sich offensichtlich um jede Einzelheit in ihm sorgfältig bemüht. Denn schon vor Demetrios von Phaleron, schon vor der Einnahme (Ägyptens) durch Alexander, ja vor der durch die Perser, ist von anderen die Erzählung vom Auszug der Hebräer, unserer Landsleute, aus Ägypten und die anschauliche Schilderung aller ihnen widerfahrenen Ereignisse sowie die Inbesitznahme des Landes und die ausführliche Darstellung der ganzen Gesetzgebung in Übersetzung zugänglich gemacht worden, so daß deutlich ist, daß der eben genannte Philosoph vieles daraus entlehnt hat – er war nämlich vielseitig gebildet –, wie auch Pythagoras vieles den bei uns (geläufigen Anschauungen) entnommen und in sein

1. Zu mehr übergreifenden Darstellungen der Geschichte der Entstehungserzählung in jüdischen Quellen vgl. z. B. MÜLLER: *The First Bible*, 46-67; WASSERSTEIN / WASSERSTEIN: *Legend*, 19-50.
2. Siehe hierzu MÜLLER: *Motive der Septuaginta bei Aristobul*, *passim*.
3. Früher wurde die Authentizität der Aristobulosfragmente bei Clemens von Alexandrien und Euseb von Cäsarea oft in Zweifel gezogen. Heute ist Aristobulos aber allgemein »rehabilitiert«, nicht zuletzt durch WALTER: *Der Thorausleger Aristobulos*. Siehe auch SCHÜRER: *The History of the Jewish People*, III, 1, 579-587, und, mit ausführlicher Forschungsgeschichte, HOLLADAY: *Fragments from Hellenistic Authors*, III, Aristobul. Nicht überzeugt von der Existenz eines historischen Aristobulos sind jedoch WASSERSTEIN / WASSERSTEIN: *Legend*, 27-35. Sowohl Clemens als auch Euseb identifizieren diesen Aristobulos mit dem gleichnamigen in 2Makk 1,10, der als der Lehrer des späteren König Ptolemäus Philometor genannt wird.

eigenes Lehrsystem eingebaut hat. Die vollständige Übersetzung aller Stücke im Gesetz jedoch (geschah) unter dem König mit den Beinamen Philadelphos, deinem Vorfahren, der (diesem Vorhaben) ganz besondere Aufmerksamkeit zuwendete, während Demetrios von Phaleron (alles) dafür (Nötige) ins Werk setzte ...⁴

Aristobulos berichtet hier als von etwas allgemein Bekanntem und baut im gegebenen Fall auf vorliegenden Überlieferungen auf. Es geht ihm offensichtlich nicht um die Korrektheit der Übersetzung, sondern vorerst um die Feststellung, dass das, was unter Ptolemäus II. Philadelphos geschah, allein die Vollendung einer lange zuvor angefangenen Arbeit war. Auch lange zuvor lagen große Teile der Thora in griechischer Sprache vor. Denn das Hauptanliegen des Aristobulos ist die Feststellung, dass auch Philosophen wie Platon und Pythagoras, die im 4., beziehungsweise 6. Jh. v. Chr. wirkten, Gedanken aus der Thora entlehnt hatten. So ist Aristobulos der älteste bekannte Zeuge der Vorstellung von dem »Diebstahl der Hellenen«, die später sowohl im Judentum wie im Christentum in der Apologetik eine große Rolle spielte. Besondere Schwierigkeiten bereitet jedoch seine Auskunft über Demetrios von Phaleron als den, der für alles Praktische in Verbindung mit dem Übersetzungswerk sorgte. Denn obwohl dieses Detail im Aristeasbrief und danach von Josephus und einigen christlichen Autoren in die Entstehungslegende übernommen wird, scheint eine Verbindung zwischen ihm und der Übersetzung während Philadelphos historisch unmöglich zu sein.⁵ Dass hier Demetrios von Aristobulos eingeführt wird, erklärt sich aus seinem apologetischen Interesse, einen solchen berühmten Staatsmann als Garant des Projektes zu haben. Von der Rezeption dieser Übersetzung bei den Juden sagt das Fragment nichts.

2. Aristeasbrief

Das Zeugnis des Aristobulos ist mit einiger Sicherheit rund hundert Jahre nach dem Ereignis zu datieren. Die »Hauptquelle« der Entstehungsgeschichte, der Aristeasbrief, ist zeitlich etwas später anzusetzen. Denn obwohl diese Erzählung – Brief ist eigentlich eine irreführende Bezeichnung; selbst nennt es sich »Bericht (δύγγησις)« (Arist 1, 8 und 322) – vorgibt, gleichzeitig mit dem Übersetzungsunternehmen geschrieben zu sein, herrscht in der Forschung seit langem Einigkeit darüber, dass dies nicht der Fall ist. Der Aristeasbrief ist eher als ein pseudepigraphischer hellenistischer Roman zu

4. Euseb. Caes.: Praep. ev. XIII, 12,1f., GCS 43/2, 190 f.; Übersetzung nach WALTER: JSHRZ III, 2, S. 273 f. Teile dieses Fragments befinden sich auch in Clemens von Alexandria: Strom. I, 148,1; 150,1-3, GCS 52, 92 f.
5. Siehe die Diskussion bei BICKERMAN: Septuagint, überarbeitete Ausgabe, 168 f. Wahrscheinlich wurde Demetrios 282 nach dem Tod von Ptolemäus I. Soter verbannt. COLLINS: 281 BCE, behauptet, ausgehend von patristischen Quellen (z. B. Irenaeus: Adversus haereses III, 21,2 FC 8/3, 254-256), dass die Initiative zur Übersetzung deshalb bereits während der Lebenszeit von Ptolemäus I. Lagos, also vor der Verbannung des Demetrios ergriffen wurde. Überhaupt setzt Nina Collins ein überraschendes Vertrauen in Quellen, die ihre Ansichten unterstützen. Früher hat auch Gilles Dorival Ptolemäus I. die Initiative der Übersetzungsarbeit zugeschrieben; vgl. HARL / DORIVAL / MUNNICH: La Bible greque, 76 f., während ORTH: Ptolemaios II., insb. 108-110, die Nennung des Demetrios als einen Anachronismus betrachtet.

charakterisieren,⁶ der wahrscheinlich in den letzten Jahrzehnten des 2. Jh. v. Chr. entstanden ist.⁷ Seine eventuellen Quellen kennen wir nicht. Dass jedoch der Verfasser die Auskunft über die Beteiligung des Demetrios von Phaleron einarbeitet, obwohl er aus dem Staatsmann einen Bibliothekar macht, macht es glaubhaft, dass er das Werk des Aristobulos gekannt hat.⁸

Aristeas' Erzählung hatte ihre Anziehungskraft in erster Linie dank ihrer Geschichte der Entstehung der griechischen Übersetzung der Thora. Das ist schon an der abkürzenden Wiedergabe bei Josephus zu erkennen. Diese Entstehungsgeschichte ist aber eigentlich eine Rahmenerzählung der stark apologetischen Beschreibung der Begegnung des Königs mit den Übersetzern, die eine Gelegenheit bietet, ihn von der Überlegenheit des Inhaltes der Thora zu überzeugen.⁹ Der pseudonyme Verfasser verbirgt sich hier hinter einem Aristeas, der angeblich wie sein Gefährte Andreas ein hohes Amt am Hof des Ptolemäus innehat, und ist an den gleichermaßen vornehmen Philokrates adressiert.

Der Verlauf der Ereignisse ist nach Aristeas folgender: Der Oberbibliothekar der königlichen Bibliothek, der also mit Demetrios von Phaleron identifiziert wird, erzählt dem König, dass eine Abschrift des heiligen Gesetzes (*νόμιμα*) der Juden ein *desideratum* ist. Von dem König gefragt, was eine Beschaffung dessen verhindert, gibt er als Antwort: »Sie bedürfen einer Übersetzung. In Judäa gebraucht man nämlich eigene Buchstaben, die wie die ägyptischen gesetzt werden, dementsprechend haben sie auch ihre eigene Sprache« (11).¹⁰ Der König befiehlt dann, dass man den Hohepriester der Juden anschreiben soll, um das Projekt auszuführen. Dies wird nun von Aristeas ge-

6. Der pseudepigraphe Charakter dieser Schrift wurde bereits im 16. Jh. entdeckt. Siehe zum Beispiel HANHART: Tradition, in DERS.: Studien, 235, der Juan Luis Vives (1492-1540), Joseph Justus Scaliger (1540-1609) und Humphrey Hoodys (1659-1707) als die ersten Vertreter dieser Anschauung nennt. Für eine mehr nuancierte Diskussion siehe RAJAK: Translation, 38-43.
7. SCHÜRER: History III, 677-680, der es wahrscheinlich findet, dass Aristobulos den Aristeasbrief gekannt hat, argumentiert jedoch für eine Ansetzung am Anfang des 2. Jh. v. Chr., während HONIGMAN: Septuagint, die Entstehungszeit kurz vor 145 v. Chr. ansetzt (sie meint übrigens, dass die Übersetzung sich am besten in die Zeit des Ersten Syrischen Krieges (274-271) unterbringen lässt), plädieren WASSERSTEIN / WASSERSTEIN: Legend, 20, für eine Zeit um 200 v. Chr. Durch Vergleich mit Titeln und ptolemäischen Dokumenten sowie der politischen Situation datiert MEISNER: Untersuchungen, den Aristeasbrief auf die Zeit um 125 v. Chr.
8. So auch mit einigen Vorbehalten WALTER: Der Thoraausleger Aristobulos, 88-103, insb. 102 f.
9. Im Anschluss an den Gedanken, dass Aristeas geschrieben ist, um eine bestimmte Übersetzung der Thora zu verteidigen, nämlich eine alexandrinische, gegenüber einer alternativen aus dem Tempel in Leontopolis (so z. B. JELICOE: Occasion), hat RÖSEL: Aristeas, passim, einen neuen Vorschlag zur Diskussion gestellt: Weil Aristeas in einer Zeit entstanden ist, wo auch griechische Übersetzungen der Mehrheit der übrigen später biblischen Bücher vorlagen (vgl. den Prolog zum Jesus Sirach), lässt es sich vielleicht besser als eine priesterlich-sadduzäische Verteidigung des Tempels Jerusalems als des einzig legitimen und der Bücher Mose als allein »kanonisch« verstehen, wo die Leute in Leontopolis vielleicht einen umfangreicheren »Kanon« vertraten. Stimmt das, geht es also allererst um den Umfang des »Kanon« und erst an zweiter Stelle um den Wortlaut. Auch bei Philo ist ja nur der Pentateuch heilige Schrift.
10. Übersetzung nach MEISNER: JSHRZ II,1. Griechischer Text nach PELLETIER: Lettre d'Aristée à Philocrate. Neuere deutsche Übersetzung in BRODERSEN: Aristeas. Der König und die Bibel, passim.

schickt mit der Freilassung von jüdischen Kriegsgefangenen in Verbindung gebracht. Denn Worte und Handlungen sollten übereinstimmen. »Da nämlich das Gesetz, das wir nicht nur abzuschreiben, sondern auch zu übersetzen beabsichtigen, für alle Juden gilt, welche Berechtigung werden wir zu einer Gesandtschaft haben, wenn noch so große Massen (von Juden) sich in deinem Reich in Sklaverei befinden?« (15) Der König erlässt sofort ein großzügiges Edikt über den Freikauf und befiehlt Demetrios ein Memorandum bezüglich einer Abschreibung der jüdischen Bücher (περὶ τῆς τῶν Ἰουδαϊκῶν βιβλίων ἀντιγραφῆς) (28) anzufertigen. Es lautet:

Neben gewissen anderen fehlen die Bücher des Gesetzes der Juden; sie sind nämlich in hebräischer Sprache verfaßt und unsorgfältig und nicht wie es sich gehört geschrieben (ἀμελέστερον δὲ, καὶ οὐχ ὡς ὑπάρχει, σεσήμανται),¹¹ wie die Sachverständigen berichten; ihnen fehlte es nämlich an königlicher Fürsorge. Es ist aber notwendig, dass sich nach einer Verbesserung auch diese in deiner Bibliothek befinden, da dies eine philosophische und reine, weil göttliche Gesetzgebung ist (30f.).

Wenn die Schriftsteller, Dichter und all die Historiker diese »Bücher und die Männer, die ihnen gemäß lebten und noch leben« nicht erwähnen, ist es, »weil sich in ihnen eine heilige und reine Anschauung findet, wie Hekataios von Abdera sagt« (31).¹² Deshalb fordert er nun den König auf, dem Hohepriester in Jerusalem zu schreiben, »er möge Greise mit besonders guten Lebenswandel herschicken, die sich in ihren Gesetz auskennen, und zwar von jedem Stamm sechs, damit wir den Text, in welchem die Mehrheit übereinstimmt, prüfen und eine genaue Übersetzung erhalten (τὸ κατὰ τὴν ἐρμηνείαν ἀκριβές)« (32; wie in 39 referiert, wird im Brief hinzugefügt: »ist doch die Angelegenheit von höchster Wichtigkeit«). Zusammen mit dem Brief, der von zwei Obersten der Leibgarde, Andreas und Aristeas, überbracht wird, folgen köstliche Weihgeschenke für den Tempel. Der Hohepriester namens Eleazar antwortet neben einem sehr entgegenkommenden Brief mit einer Übersendung von 72 Übersetzern, deren Namen aufgelistet werden, zusammen mit einem Exemplar des Gesetzes (46), das erst sehr viel später (176) zusammen mit den von dem Hohepriester übersandten Gaben beschrieben wird als »den verschiedenen Pergamenten, auf denen das Gesetz geschrieben stand. Es war aber mit goldener Schrift in jüdischen Buchstaben geschrie-

11. Früher wurde σεσήμανται in der Bedeutung »übersetzt« genommen – so zum Beispiel KAHLE: Cairo Geniza, 212-214, und Johannes MÜNCK in der dänischen Übersetzung des Aristeas, 402. Seit ZUNTZ: Aristeas Studies, 116-118, wird das Verbum jedoch allgemein in der Bedeutung »geschrieben« verstanden. So auch die neueren Übersetzungen. NIEHOFF: Jewish Exegesis, 30-35, hat inzwischen dafür argumentiert, dass u. a. die Wortwahl in Arist 30 mit οὐχ ὡς ὑπάρχει (nicht wie gegeben/vorhanden) und σεσήμανται (geschrieben/gedeutet/übersetzt) auf Polemik gegen zeitgenössische jüdische Exegeten wegen eines Umgangs mit der Schrift wie der des Aristarchos und seiner Schule zielte, wo verschiedene Zeichen signalisierten, was ursprünglich und was später hinzugekommen war. Die Worte betreffen also den griechischen Text. Niehoffs Konklusion lautet (34): »It is thus the original pre-critical stage of the biblical text which Aristeas hopes to recover through the notion of a new translation from the Hebrew original.«

12. Für eine Diskussion, wie diese Nennung von Hekataios von Abdera (ca. 350-290 v. Chr.) zu verstehen ist, siehe SCHALLER: Hekataios von Abdera. Schaller kommt zu einem negativen Urteil in der Frage der Echtheit.

ben; das Pergament war wunderbar gearbeitet, und die Verbindung zwischen den einzelnen Pergamenten konnte man nicht erkennen.«¹³

Vorher kommt dennoch eine ausführliche Beschreibung der königlichen Geschenke an den Hohepriester, der Sendung selbst und die Einführung derselben in die Weisheit des Gesetzes der Juden (47-171; s. u.). Die Beschreibung der Pergamente in Verbindung mit dem Überreichen umfasst auch die Reaktion des Königs: »Als sie die Rollen aus den Futteralen geholt und die Blätter entrollt hatten, verharrte er lange Zeit davor; und nachdem er sich etwa siebenmal (vor ihnen) verneigt hatte, sprach er: ›Männer, ich danke euch, mehr noch dem, der euch gesandt hat, am meisten aber dem Gott, dessen Sprüche dies sind‹« (177).

Nachdem der König nun in sieben Tagen jeden der 72 befragt und ihre weisen Antworten bewundert hat (182-300), werden sie nach weiteren drei Tagen von Demetrios auf die Insel Pharos gebracht, wo sie denn die Übersetzungsarbeit folgendermaßen vollbrachten:

(zunächst) brachten sie die einzelnen (Übersetzungen) durch Vergleich in Übereinstimmung; worin sie nun übereingekommen waren, das schrieb Demetrios in diesem Wortlaut ordentlich nieder. Und die Sitzungen dauerten bis zur neunten Stunde; danach gingen sie auseinander, um sich um ihr leibliches Wohl zu kümmern, wobei für alles, was sie wünschten, verschwenderisch gesorgt war (302).

Nach königlichem Befehl bekamen sie hier dasselbe Essen wie der König und machten jeden Tag auch frühmorgens dem König ihre Aufwartung, um dann zu ihrem Versammlungsort zurückzukehren. »Wie es aber bei allen Juden Brauch ist, wuschen sie sich die Hände im Meer und wandten sich, sobald sie zu Gott gebetet hatten, der Lektüre und Interpretation (δισσάφησις) der einzelnen Stellen zu« (305). Es kommt hier auch zu einer Erklärung dieses Händewaschens, nämlich dass sie damit »bezeugten, nichts Schlechtes getan zu haben – denn jede Tätigkeit geschieht vermittelt der Hände –, indem sie in schöner und frommer Weise alles auf Gerechtigkeit und Wahrheit bezogen« (306). Von dem Ergebnis heißt es: »Es ergab sich aber, daß die Übersetzung in 72 Tagen fertiggestellt wurde, als ob dies absichtlich so geschehen wäre« (307).

Die Übersetzung wird danach für die örtliche jüdische Bevölkerung – die übrigens zuvor mit keinem einzigen Wort genannt wurde – öffentlich vorgelesen, die Übersetzer finden großen Beifall und Demetrios wird gebeten, eine Abschrift des ganzen Gesetzes zu geben.

Als die Rollen verlesen waren, traten die Priester, die Ältesten der Übersetzer, Vertreter der (jüdischen) Gemeinde zusammen und sprachen: »Da diese Übersetzung gut, fromm und völlig genau ist (καλῶς καὶ ὁσίως διηρμηγνυται καὶ κατὰ πᾶν ἀκριβομένως), ist es recht, daß sie so erhalten bleibt und keine Überarbeitung (δισκευή) stattfindet.« Da

13. Überhaupt überrascht die Gleichstellung von König und Hohepriester, die Aristas wie auch später Philo und Josephus ohne weiteres voraussetzen. In ihren Briefen behandeln König und Hohepriester einander als ihresgleichen. Man bekommt überhaupt keinen Eindruck von der historischen Realität, nämlich, dass Ptolemäus die politische Oberherrschaft über Judäa innehatte. Judäa war ja Teil des ptolemäischen Reiches geworden, als Ptolemäus I. Soter das Gebiet nach der Schlacht bei Ipsos 301 v. Chr. eroberte, und war es bis zur Schlacht bei Paneas im Jahre 198 v. Chr., als die Seleukiden unter Antiochus III. dem Großen es wiedereroberten.

nun alle diesen Worten zustimmten, ließen sie, wie es bei ihnen Sitte ist, den verfluchen, der durch Zusätze, Umstellungen oder Auslassungen (die Übersetzung) überarbeiten (διασκευάσει) würde. Das taten sie zu Recht, damit sie für alle Zukunft stets unverändert erhalten bleibt (310 f.).¹⁴

Erst nach dieser »Kanonisierungszeremonie« wird auch dem König die Übersetzung vorgelesen. Seine Bewunderung des Gedankenganges des Gesetzgebers (τὴν τοῦ νομοθέτου διάνοιαν) ruft die Frage an Demetrios hervor, warum kein Historiker oder Dichter »ein so bedeutendes Werk erwähnt hat« (312), und die Antwort lautet: »Weil die Gesetzgebung heilig ist und von Gott stammt«, so dass die, die es früher tatsächlich versucht haben, von Gott geschlagen wurden und deshalb ihr Vorhaben aufgegeben haben (313). Als Beispiele führt Demetrios dann Theopomp (von Chios, 377-300 v. Chr.) an, der mehr als 30 Tagen von Sinnen war, weil er Stücke aus dem Gesetz, »was schon früher, aber ungenau übersetzt (τινὰ τῶν προσηρμηγυμένων ἐπισφαλέστερον)« worden war, in seiner Geschichte verwenden wollte, und Theodektes (von Phaselis, 377-336 v. Chr.), der erblindete, als er etwas aus dem Buch in einem Drama verwenden wollte (314-316). »Als der König wie berichtet von Demetrios Auskünfte darüber eingeholt hatte, verneigte er sich und befahl, die Bücher mit großer Sorgfalt zu behandeln und sie heilig zu halten« (317). Danach wird davon berichtet, dass der König die Verbindung mit den Übersetzern zu bewahren wünscht und dass er ihnen reiche Geschenke gibt. Hiermit schließt Aristeas seinen Bericht an Philokrates.

Es fällt bei dieser Erzählung von dem Zustandekommen der Übersetzung des Gesetzes ins Auge, dass sie keinerlei Motive einer göttlichen Eingebung aufzeigt.¹⁵ Nur dass alles innerhalb von 72 Tagen vollendet wird, bekommt den Zusatz οἷονεὶ κατὰ πρόθεσίν τινα (gleichsam wie mit einer bestimmten Absicht; 307). Sonst wird die Qualität der Übersetzung vorerst mit den guten Absichten des Hohepriesters Eleazar und mit den hervorragenden Eigenschaften der 72 Übersetzer garantiert.¹⁶ So wird der Hohepriester bereits am Anfang (3) in der Begründung des Aristeas, warum er an der Gesandtschaft nach Jerusalem teilzunehmen wünschte, als »ein durch Tugend (καλοκαγαθία) und Rang von seinen Bürgern und (allen) anderen Menschen hochge-

14. Vgl. für ähnliche Sicherheitsvorkehrungen bezüglich des Gesetzes Moses, Dtn 4,2; 12,32. Eine Darstellung der Züge im Aristeasbrief, die den »kanonischen« Charakter der griechischen Übersetzung untermauern sollen, gibt ORLINSKY: Septuagint, 94-97, wo es unter anderem heißt, dass »the biblical expression for »to canonize« [das ist: »to read aloud to the people«] is precisely the phrase employed in the Letter to indicate that the Septuagint, exactly as the Hebrew Torah, was canonized« (95). »It was, simply put, no less divinely inspired than the Hebrew original of Moses« (97).

15. HANHART: Fragen um die Entstehung der LXX, 17, sieht diesen Zug als eine Folge der Vorstellung von der Abwesenheit des prophetischen Geistes in Israel, nachdem die Zeit der »richtigen« Propheten vorbei war: »Unter dieser Voraussetzung aber erscheinen die Aussagen des Aristeasbriefes über die Stellung der Judenschaft zur LXX in einem anderen Licht: *Sie sind das bestmögliche Zeugnis, die dieser Übersetzung im Lichte dieses Geschichtsbildes überhaupt ausgestellt werden konnte*« (Hervorhebung von Hanhart).

16. Dieser Hohepriester Eleazar scheint eine fiktive Person zu sein, obwohl Josephus ihn später mehrmals als eine historische Person in seine Darstellung einbezieht. Siehe dazu zum Beispiel MÜLLER: Josephus und die Septuaginta, insb. 642.

achteter Mann beschrieben, der auch die »für seine Bürger, die heimischen¹⁷ und die in der Diaspora«, wichtigsten Eigenschaften mit Hinblick auf die Übersetzung des »göttlichen Gesetzes« besitzt, denn es befindet sich »bei ihnen auf Pergament in hebräischen Buchstaben (geschrieben)«. Schon zu Beginn werden also die Juden als die wichtigsten Adressaten der Übersetzung vorgestellt. Dass zudem die höchste Expertise an dem Projekt in diesen Auftrag eingebunden wurde, geht später aus der Beschreibung der 72 hervor. Denn nachdem sie in § 46 als »edle Greise« beschrieben sind, wird ihre Wahl in § 121 f. ausführlich dargestellt: Eleazar wählte

ausgezeichnete Männer aus, die, weil vornehmer Abkunft, auch eine hervorragende Bildung besaßen und nicht nur die jüdische Sprache beherrschten, sondern auch eifrig die griechische studiert hatten. Deswegen waren sie auch für die Gesandtschaften gut geeignet und erfüllten, wenn nötig, diese Aufgabe, auch waren sie zu Gesprächen und Diskussionen über das Gesetz sehr begabt, wobei sie sich einer mittleren Haltung – diese ist ja die schönste – befleißigten: Grobheit und Unkultur hatten sie abgelegt, gleichermaßen aber auch Selbstgefälligkeit und das sich anderen überlegen Dünken überwunden. Im Gespräch ließen sie sowohl die Fähigkeit zum Zuhören als auch die, stets eine Antwort parat zu haben, erkennen, und alle pflegten diese (Fähigkeiten) und wollten – würdig ihres Leiters und seiner Tugend – besonders darin einander übertreffen.

Diese Charakteristik der von dem Hohepriester ausgewählten Übersetzer scheint ein implizites Urteil über andere Teile des Judentums zu enthalten, die nicht diese Qualitäten besaßen oder hochschätzten, indirekt auch eine Kritik eines Pentateuchtextes, der nicht diesen Standards entsprach. Denn eine »Kulturkluft« wird in der Antwort, die Aristee dem aufgeklärten Hohepriester in dem Mund legt, sichtbar, wenn er von den ägyptischen Gesandten während ihres Aufenthaltes in Jerusalem nach dem Sinn der jüdischen Speisevorschriften gefragt wird (siehe 128-171).¹⁸ Denn hier wird diese ganze Gesetzgebung einer allegorischen Interpretation unterworfen, die zum Beispiel die tiefere Bedeutung (*παράσημον*) der Rede von unreinen Tieren aufdeckt (147), nämlich »dass diejenigen, denen das Gesetz auferlegt ist, in ihrer Seele Gerechtigkeit üben und niemanden im Vertrauen auf die eigene Kraft unterdrücken und auch nichts wegnehmen, sondern ihr Leben in Gerechtigkeit führen sollen.« So wird ja auch weiter den Fragenden erklärt (161 f.):

Der überaus tiefe Sinn der Rede über Unterscheidung und Erinnerung – wie wir Zweifelhafigkeit und Wiederkäuen auslegen –, ist dir gerade aufgewiesen worden. Die Gesetze sind nämlich nicht unüberlegt und aus plötzlicher Eingebung formuliert worden, sondern wegen der Wahrheit und um auf die richtige Einstellung hinzuweisen. Da er nämlich auch, was Essen, Trinken und Berühren anbetrifft, alles festgesetzt hat, befiehlt er, nichts aufs Geratewohl zu tun und zu hören und sich auch nicht durch Missbrauch der Redegewalt dem Unrecht zuzuwenden.

17. Die Nennung auch der einheimischen Bürger scheint indizieren zu wollen, dass der Hohepriester überhaupt den Schlüssel zu dem rechten Schriftverständnis besitzt.

18. Siehe SIEGERT: Interpretation, insb. 144-154, wo es (150) heißt: »Sect. 128-171 are one of the earliest hermeneutic programmes known from ancient literature.«

Schließlich heißt es (169): »Auch bezüglich der Speisen und der unreinen Schlangen und Tiere zielt jedes Wort auf die Gerechtigkeit und das gerechte Zusammenleben der Menschen.«

Die »mittlere Haltung« (τὸ μέσον κατὰστημα), die außer in der Beschreibung der Übersetzer später auch in § 223 und 256 hervorgehoben wird, ist ein Topos der Populärphilosophie und die ist es, die in dem besonderen Wortlaut der Übersetzung zum Ausdruck kommt. Mit anderen Worten: Übersetzung wird auch als inhaltliche Vermittlung verstanden. Dieser Vermittlungscharakter ist es aber wahrscheinlich auch, der bereits im 2. Jh. v. Chr. in gewissen Kreisen, in oder vielleicht eher aus Palästina, die Übersetzung verdächtig gemacht hat. Jedenfalls gibt es bereits in vorchristlicher Zeit ein Beispiel (8HevXIIGr, in Palästina gefunden) einer Revision, die eine griechische Übersetzung in größere Übereinstimmung mit einem hebräischen Text zu bringen versucht.¹⁹ Eine solche »Reaktion« könnte zusammen mit den Flüchtlingen, die Palästina in Verbindung mit der Erhebung gegen die Seleukiden verließen, nach Ägypten gekommen sein. Eine andere Frage ist, ob sich das zu der Theorie eines Kreises um den exilierten Hohepriester in Leontopolis konkretisieren lässt, der von dem ägyptischen König die Erlaubnis bekam, auf den Ruinen eines heidnischen Tempels einen jüdischen zu errichten.²⁰

Das erledigt auch die früher oft verhandelte Frage, ob die starke Versicherung, dass aus der von Ptolemäus befohlenen Übersetzung eine für alle Zukunft endgültige griechische Ausgabe der Thora resultierte, gegen frühere Übersetzungen gerichtet ist. Obwohl, wie in dem Aristobulosfragment, inzwischen von früheren Übersetzungsversuchen gesprochen wird, redet Aristeeas von dem Produkt der 72 als der ersten vollständigen und also zudem allein korrekten Wiedergabe des Originals.

Das bedeutet auch, dass der Aristeeasbrief nicht als eine Verteidigung einer griechischen Übersetzung des Pentateuch als solches zu verstehen ist,²¹ sondern dass dieser Roman den unantastbaren Charakter einer alten und etablierten griechischen Aus-

19. Auch deshalb könnte es dem Verfasser des Aristeeasbriefes wichtig sein, dass die hebräische Grundlage der Übersetzung mit der höchsten Autorität ausgestattet wurde. So auch GOODING: Aristeeas, 378, der konkludiert, dass es für Juden in Alexandria keinen besonderen Propagandawert besaß, dass 72 Juden aus Jerusalem so vertraut mit dem Griechischen waren, dass sie imstande waren, vom Hebräischen ins Griechische zu übersetzen. »But to have a translation that must be right, and must represent exactly what the Law meant, because it was made by seventy-two experts in interpretation of the Law, straight from Jerusalem and with the confidence of the High Priest, would be a great comfort for Jews who were disturbed by rumors and reports that not all Hebrew MSS agreed.«
20. Die Gründung dieses Tempels ist bezeugt in Josephus: Antiquitates XIII, 64-73, wo der exilierte Hohepriester als Onias III., hingegen im Bericht von der Zerstörung desselben Tempels in Bellum VII, 420-432 als des Onias Sohn Onias IV. identifiziert wird. Vgl. SCHÜRER: History III, 47-48 und 145-147.
21. Zeugnisse einer Verdächtigung des Übersetzungsprojektes stammen erst aus einer sehr viel späteren Zeit, wo sowohl Christen als auch Juden, zwar mit sehr verschiedenen Gründen, Vorbehalte gegenüber der Septuaginta äußerten. Für die jüdische Rezeption siehe MÜLLER: Nachrichten, passim; VELTRI: Tora, passim; WASSERSTEIN / WASSERSTEIN: Legend, 51-94. RAJAK: Translation, 87, warnt: »It is a modern fallacy – and still something of a scholarly obsession – to see ›Hellenism‹ as a threat to them [die Juden in der Diaspora] rather than as an opportunity for them to embrace.«

gabe des Gesetzes begründen will. Offenbar auch, weil diese Übersetzung zugleich als auf der Höhe mit dem Besten im Judentum, das heißt, im gemäßigten Grad auch als eine notwendige Interpretation erlebt wurde. Denn obwohl sich der Aristeasbrief als apologetische Schrift eher an Juden richtet, die von der Überlegenheit ihrer eigenen religiösen Tradition überzeugt werden sollen, gehört offenbar auch eine Anerkennung seitens der tonangebenden Kreise der heidnischen Umwelt dazu.²² Insbesondere fällt in diesem Zusammenhang die mehrmals erwähnte Bewunderung der Weisheit, ja Göttlichkeit der jüdischen Gesetzgebung durch den König auf, die ja überraschenderweise nicht wie selbstverständlich zu einer Bekehrung zum Judentum führt.²³

Jedoch gewinnt die Anschauung wieder Anhänger, dass der Aristeasbrief der Wahrheit nahekommt, wenn er die Übersetzung mit einer Initiative der königlichen Administration in Verbindung bringt. Denn der König konnte tatsächlich ein Interesse haben, angeblich alte Schriften wie die jüdische Gesetzgebung, die aus seinem Herrschaftsgebiet kam, in einer griechischen Ausgabe in seiner Bibliothek zu haben.²⁴

In dem Prolog zur Übersetzung des Jesus Sirach, die in zeitlicher Nähe zu Aristeas geschrieben ist, erklärt der Enkel nicht nur: »Denn nicht hat etwas die gleiche Bedeutung, was ursprünglich auf Hebräisch gesagt wurde und danach übersetzt wird in eine andere Sprache« (21f.).²⁵ Er redet auch davon (29), dass er während seines Aufenthaltes in Ägypten »ein Bemühen um eine nicht geringe Bildung (ὁ μικρὰς παιδείας ἀφόμοτον)« fand, was ihn dazu drängte, »auch selbst nun einen gewissen Eifer und

22. SCHENKER: Tora, passim, sieht in der Rede von der zukünftigen Bewunderung der jüdischen Gesetzgebung und des jüdischen Gottesglaubens durch die Völker in Dtn 4,6-8 eine mögliche Ursache des Übersetzungsprojektes. Auch hier wird die Bewunderung ohne eine damit zusammenhängende Bekehrung vorgestellt.
23. WASSERSTEIN / WASSERSTEIN: Legend, 25, sehen das Hauptanliegen des Schreibens darin, »to show the pagan reader how well regarded the Jews were at the Ptolemaic court; how highly their Law was esteemed there, how persuasive their High Priest was in expounding the underlying principles of their law and how learned their Elders in translating and thus explicating its text.«
24. HONIGMAN: Septuagint, 38-41 argumentiert in ihrer sehr profunden Untersuchung, der Aristeasbrief repräsentiere »the transfiguration of history into charter myth«, wo »[m]yth appeals to the emotions *in order to create adherence*, and in order to shape an attitude, engender pride and a correct stance.« Außerdem setzt HONIGMAN: Septuagint, 37-63 das Übersetzungsunternehmen mit den philologischen Bestrebungen in Alexandria, Originaltexte zu klassischen Werken zu etablieren, in Verbindung. Deshalb findet sie eine königliche Initiative wahrscheinlich. Auch RAJAK: Translation, 64-91, schließt sich der Ansicht an, dass Ptolemäus wirklich involviert war. Etwas vorsichtiger ist KREUZER: Entstehung und Publikation, der auf die durch die Bibliothek geschaffene kulturpolitische Situation rekurriert. Diese forderte, analog zur Präsentation der ägyptischen Geschichte durch Manetho und der mesopotamischen Geschichte durch Berosses, dazu heraus, auch die eigene, jüdische Geschichte zu präsentieren. Demzufolge wäre zwar die Septuaginta zunächst innerjüdischen Bedürfnissen entsprungen, man hätte sich aber dann auch von jüdischer Seite gezielt präsentiert, vielleicht insbesondere durch das Buch Genesis, das einerseits kosmologische Interessen anspricht und andererseits mit Joseph, einem Juden als zweiten Mann nach dem Pharao, endet.
25. BARR: Typology, 317-318 (= DERS: Typologie, 43-44), zufolge bringt der Übersetzer eine Unzufriedenheit »with the performance of Greek translations from Hebrew which was to lead to the movement for increasing literalism« zum Ausdruck.

Fleiß darauf zu verwenden, dieses Buch zu verdolmetschen (μεθερμηνεύσαι)« (30).²⁶ Es forderte offensichtlich Mühe zu zeigen, dass das Judentum insgesamt die überlegene Religion war. Wo aber der Enkel als etwas Selbstverständliches auch von Übersetzungen anderer Teile der jüdischen Bibel redet, steht es mit Aristobulos und Aristeas fest, dass das ursprüngliche, königlich veranstaltete und bewunderte Übersetzungsprojekt allein dem Pentateuch galt. Erst die christliche Rezeption der Legende lässt es auch die übrigen heiligen Bücher umfassen.

3. Philo

Erst lange nach der Abfassung des Aristeasbriefes taucht wieder eine Erzählung über die Entstehung der griechischen Übersetzung des Pentateuch auf. Es geschieht im zweiten Buch der Schrift *De vita Mosis* von Philo von Alexandrien (ca. 20 v. Chr. – ca. 50 n. Chr.). Wenn er Aristeas gekannt hat, so verrät er es nicht, so wie er überhaupt keine Quelle für seine Berichte anführt.²⁷ Dennoch enthält seine Ausgabe viele ähnliche Züge wie Aristeas, und vielleicht ist die Anonymisierung seiner Quelle dadurch bedingt, dass Philo die Geschichte als allgemein bekannt darzustellen wünscht. Das Ziel der Einbeziehung der Legende von dem hellenistisch-jüdische Philosophen ist auch eine weitere Akzentuierung des autoritativen Charakters der Übersetzung.²⁸

Die Entstehungsgeschichte wird in *De vita Mosis* II, 25-44 referiert, motiviert durch eine Bemerkung darüber, dass dem heiligen Charakter der Gesetzgebung Moses »nicht bei den Juden allein, sondern auch bei allen anderen Völkern volle Bewunderung gezollt wird« (25).²⁹ So »hielten es manche für einen Übelstand, dass die Gesetze bei der Hälfte des Menschengeschlechts, bei den nichtgriechischen, allein sich finden« (27). Eine solche hohe und gemeinnützige Aufgabe war aber nicht Privatleuten oder Beamten, sondern »Königen, und zwar dem angesehensten Könige vorbehalten« (28). Nach einem hochstrebenden Lob der Ptolemäer im allgemeinen und des Ptolemäus Philadelphos im Besonderen (er wurde, »wie im Tiere das leitende Organ der Kopf ist, gewissermaßen das Haupt der Könige« [30]) wird sein Interesse und sein Verlangen nach unserer Gesetzgebung genannt, ebenso sein Entschluss, sie von chaldäisch in die hellenistische Sprache übertragen zu bekommen. Der Verwaltungsapparat, der in Aristeas sowohl die Aufmerksamkeit des Königs auf das Gesetz richtet wie auch die Ausführung seiner Befehle veranstaltet, wird hier nicht erwähnt. Der König

26. Übersetzung nach GEORG SAUER: JSHRZ III,5.

27. Daher meint auf der einen Seite zum Beispiel JELICOE: *The Septuagint and Modern Study*, 38 f., dass er eine zielgerichtete, abgekürzte Ausgabe von Aristeas bietet, während MUNCK: *Aristeas*, 390, zu der These neigt, dass Philo eine selbständige Ausgabe derselben Legende bringt.

28. So auch LEONHARDT-BALZER: *Philo und die Septuaginta*, insb. 623 f. und 635-637. Hauptanliegen dieses Aufsatzes ist jedoch Philos Einbeziehung von Septuagintazitaten außerhalb des Pentateuchs, in Auseinandersetzung mit und Weiterführung von COHEN: *Philo's Scriptures*.

29. Übersetzung nach: *Die Werke Philos von Alexandrien in deutscher Übersetzung*, ed. LEOPOLD COHN. Griechischer Text nach *The Loeb Classical Library*, Philo VI, ed. FRANCIS H. COLSON, London 1935.

schickt eine Botschaft zu dem Hohepriester und König in Jerusalem – sie werden als ein und derselbe Person vorgestellt³⁰ –, um mit seiner Hilfe Übersetzer des Gesetzes (τοὺς τὸν νόμον διερμηνεύσοντας) ausgewählt zu bekommen. Der Hohepriester seinerseits, weil überzeugt, »dass nicht ohne den göttlichen Willen der König sich für ein solches Werk interessiere«, »sucht die angesehensten seiner Hebräer aus, die neben der einheimischen auch hellenische Bildung besaßen«, und sendet sie dahin (32).

Nachdem der König sich durch Gespräche mit ihnen im Hinblick auf die Erfüllung ihrer ehrenvollen Gesandtschaft ihrer Weisheit vergewissert hat, wird die Aufgabe beschrieben als die, das »durch göttliche Verkündigung offenbarte Gesetz zu übertragen (διερμηνεύειν), wobei man weder etwas hinwegnehmen noch hinzufügen oder ändern kann, sondern ihren ursprünglichen Gedanken und ihren Charakter beibehalten muss (τὴν ἐξ ἀρχῆς ἰδέαν καὶ τὸν τύπον αὐτῶν διαφυλάττοντας)« (34). Um nicht zu riskieren, in der Großstadt Alexandria krank und kultisch unrein zu werden, entscheiden die Übersetzer, mit Hinblick auf ruhige und stille Arbeit, ihren Aufenthalt auf der Insel Pharos zu nehmen, »in der die Seele sich ungestört dem Verkehr mit den Gesetzen ganz hingeben könnte (καὶ μονῆ τῆ ψυχῆ πρὸς μόνους ὁμιλῆσαι τοὺς νόμους)« (36). Weiter heißt es:

Sie nehmen die heiligen Bücher (τὰς ἱερὰς βιβλίους) und erheben zugleich mit ihnen die Hände zum Himmel empor und bitten Gott, dass sie in ihrem Vorhaben nicht fehlerhaft mögen. Und Gott erhört (ἐπιπέμπει) ihre Gebete, damit der grösste Teil der Menschen oder vielleicht die ganze Menschheit davon Nutzen habe, indem sie zum Zwecke guter Lebensführung die weisen und herrlichen Gebote beobachte (36).

In ihrer Isolation auf Pharos sind sie dann alleine mit den Elementen der Natur: Erde, Wasser, Luft und Himmel, dessen Schöpfung sie ja auch als das allererste offenbare (ἐροφαντήσιν) sollten, weil die Gesetze mit der Schöpfung der Welt anfangen. Das Resultat ihrer Übersetzungsarbeit wird nun nicht als das einer Kommission, bei der man miteinander konferiert, geschildert, sondern sie verdolmetschten »wie unter göttlicher Eingebung (καθάπερ ἐνθουσιῶντες) nicht jeder in anderen, sondern alle in den gleichen Ausdrücken für Begriffe und Handlungen, als ob jedem von ihnen unsichtbar ein Lehrer diktierte (ὥσπερ ὑποβολέως ἐκάστοις ἀοράτως ἐνηχοῦντος)« (37). Selbst wenn die griechische Sprache überaus reich an verschiedenen Ausdrucksformen ist, so dass man immer dasselbe auch mit anderen Worten ausdrücken kann, war dies mit der Übersetzung des Gesetzes nicht der Fall. Hier wurde der griechische Text in dem Maß in Einklang mit dem hebräischen/chaldäischen gebracht, »dass alles in den zutreffenden Ausdrücken wiedergegeben (κυρία κυρίοις ὀνόμασι) wurde und die Worte den bezeichneten Dingen vollständig entsprachen«.

Dieses Ergebnis der Übersetzungsarbeit beschreibt Philo weiter ausführlich so:

30. Von einem König in Jerusalem zu dieser Zeit erzählen weder Aristobulos noch Aristeas. Aber beide Ämter wurden ja vereinigt, nachdem der Makkabäer Jonathan im 152 v. Chr. sich auch als Hohepriester hatte ausrufen lassen, und diese (Un)ordnung wurde ja fortgesetzt bis zu der Machtübernahme von Königin Salome Alexandra (76-67 v. Chr.) um dann wiederaufgenommen zu werden von dem letzten Repräsentanten der Hasmonäer, Antigonos (40-37 v. Chr.). Vielleicht trifft es jedoch zu, wenn WASSERSTEIN / WASSERSTEIN: Legend, 40, in der Vereinigung der Ämter nicht eine historische Anspielung auf den Makkabäer, sondern im Hintergrund Philos Bild von Moses als Hohepriester-König sehen.

Wie nämlich meiner Meinung nach in der Geometrie und in der Logik die einmal gewählte Bezeichnung eine Verschiedenheit der Übertragung (*ποικιλίαν ἐρμηνείας*) nicht zulässt, sondern die von Anfang an für sie gebrauchte unverändert bleiben muss, so haben wahrscheinlich auch die Übersetzer die mit den Dingen sich deckenden Ausdrücke aufgefunden, die allein oder am deutlichsten die dargelegten Gedanken wiedergeben konnten. Der klarste Beweis dafür ist folgender Umstand. Wenn Chaldäer die hellenische Sprache oder Hellenen die chaldäische erlernt haben und beide Schriften, die chaldäische und ihre Übersetzung (*ἐρμηνευθείση*) lesen, so erkennen sie mit Bewunderung und Ehrfurcht, dass sie wie Schwesterschriften oder vielmehr gleichsam eine und dieselbe sind in den Dingen und den Ausdrücken dafür, so dass sie jene Männer nicht Übersetzer (*ἐρμηνέας*), sondern Oberpriester und Propheten nennen, denen es gelungen sei, durch sonnenklares Denken mit Moses' reinem Geisteshauche gleichen Schritt zu halten (*ὅς ἐξέγεγενετο συνδραμεῖν λογισμοῖς τῷ Μωυσέως καθαρωτάτῳ πνεύματι*) (39 f.).

Dieser Hinweis auf die Übereinstimmung mit dem Geist Moses zeigt, dass die transzendente Wirklichkeit *tertium comparationis* ist. Beide Versionen der Tora, sowohl die hebräische als auch die griechische, spiegeln zur Vollkommenheit die himmlische Welt, das heißt, dass beide die rettende Offenbarung vermitteln.³¹

Philo schließt (41-44) seine Version der Entstehungsgeschichte des griechischen Pentateuch, in der er an keiner Stelle die Zahl der beteiligten Übersetzer nennt, mit einer Beschreibung einer Feier, die noch in seiner Zeit jährlich und nicht nur von Juden, sondern auch von anderen auf der Insel Pharos gehalten wird zum Andenken sowohl der Stelle, wo das Licht dieser Übersetzung zum ersten Male erstrahlte, als auch, »um der Gottheit den Dank für die alte, stets jung bleibende Wohltat darzubringen.« Er bemerkt auch, dass die Gesetze in dieser Weise sowohl bei gewöhnlichen Leuten als auch bei Vornehmen als begehrenswert und geschätzt erlebt werden, obwohl die Juden lange Zeit nicht in blühenden Verhältnissen gelebt haben, was sonst gerne Schatten werfen konnte. Sollte eine Entwicklung hin auf hellere Zeiten eintreffen,

wie groß würde da wohl erst der Zuwachs sein? Die andern würden wohl alle, meine ich, ihre eigenen Sitten aufgeben und den väterlichen Gebräuchen von Herzen absagen und sich schließlich zur Wertschätzung dieser Gesetze bekehren. Denn mit dem Glücke des Volkes werden gleichzeitig seine Gesetze durch ihren Glanz die andern, wie die Sonne bei ihrem Aufgange die Sterne, verdunkeln (44).³²

Wenn Philo mit Revisionen der griechischen Übersetzung des Pentateuchs überhaupt bekannt ist, gibt seine Ausgabe der Entstehungsgeschichte jedenfalls keinen Raum für

31. Vgl. 48, wo Philo, nachdem er die Identität des Vaters und Schöpfers der Welt und des wahrhaften Gesetzgebers festgestellt hat, erklärt, dass »wer nach diesen Gesetzen leben will, freudig nach Übereinstimmung mit der Natur streben und dem Gesetze des Alls gemäß in vollen Einklang seiner Worte mit seinen Handlungen und der Handlungen mit seinen Worten leben wird.«

32. WASSERSTEIN / WASSERSTEIN: Legend 39, behaupten, dass Philo »is concerned to argue that the religion and the scriptures of the Jews have a potentially universal application, and beyond that he is interested ... in the possibilities of proselytism created and enhanced by the availability of a translation of the Jewish scriptures in the Greek tongue.«

Unsicherheit, was die Arbeit der Übersetzer zur Zeit des Ptolemäus Philadelphos betrifft. Sie war prophetisch inspiriert und vollgültiger Ausdruck der Thora.

4. Josephus

Am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts bringt Josephus³³ in seinem Werk *Die Jüdischen Altertümer* (*Antiquitates Judaicae*) im zwölften Buch §12-118/12,1-15 eine auf ungefähr zwei Fünftel verkürzende Paraphrase des Aristeas.³⁴ Ab Buch 11 §297 fehlen Josephus biblische Quellen. Den unmittelbaren Hintergrund der Schilderung der Entstehung der griechischen Übersetzung der Thora bildet nach Josephus ein Streit zwischen jüdischen und samaritanischen Nachkommen darüber, ob Opfertgaben nach Jerusalem oder zum Garizim geschickt werden sollten. Die Überschrift der Paraphrase des Aristeas bildet in Ant. XII, 11 / 2,1 eine chronologische Auskunft: Als Alexander zwölf Jahre regiert hatte und nach ihm Ptolemäus Soter 41 Jahre, übernahm Ptolemäus Philadelphos die Regierungsgewalt, die er in den folgenden 39 Jahren innehatte. Danach heißt es: »Er ließ die Gesetze der Juden ins Griechische übertragen und setzte die in ägyptischer Knechtschaft schmachtenden Jerusalemer, hundertzwanzigtausend an der Zahl, in Freiheit, und zwar aus folgender Veranlassung. ...«

Wie auch sonst hat er seine Quellenbenutzung nicht dargelegt. Der nicht-wissende Leser entdeckt nicht, dass Josephus tatsächlich ein vorliegendes Buch reproduziert, sondern bekommt den Eindruck, dass er selbst der Verfasser ist. Wenn er im Verlauf seiner Darstellung einmal ausdrücklich auf das Büchlein von Aristeas (XII, 100 / 2,12: τὸ Ἀρισταίου βιβλίον, ὃ συνέγραψε διὰ τοῦτο; vgl. auch XII, 57 / 2,7) hinweist, begründet er es nicht damit, dass er etwas von des Aristeas Bericht ausgelassen hat, sondern empfiehlt es nur für weitere Auskunft.

Seine Paraphrase enthält jedoch eine Reihe von in unserem Zusammenhang interessanten Änderungen, so dass sie zu einem gewissen Grad ganz wie die Wiedergabe der biblischen Bücher als ein »rewriting« hervortritt. So wird die Charakteristik des Hohepriesters in Arist 3 ausgelassen, und in dem Gespräch mit dem König sagt Demetrios (Ant. XII, 14 / 12,1):

Er habe ja auch in Erfahrung gebracht, dass es bei den Juden viele Bücher über deren Gebräuche gebe, die des Studiums wert seien und einen Platz in der königlichen Bibliothek verdienten, die aber, da sie in hebräischer Sprache und hebräischen Buchstaben geschrieben seien, der Übersetzung ins Griechische viele Schwierigkeiten bereiten würden.

33. Siehe zu diesem Abschnitt MÜLLER: Josephus, passim. Zu der in diesem Aufsatz benutzten Literatur ist hinzufügen: KRIEGER: Funktionen der Septuaginta-Legende, passim. Aus älterer Zeit stammt der Beitrag von STÄHLIN: Josephus.

34. Griechischer Text nach LOEBS Ausgabe, besorgt von Ralph Marcus. Deutsche Übersetzung nach Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Heinrich Clementz I–II. Die Einteilung hierin variiert von der in Loeb. Im Folgenden werden beide Zählungssysteme benutzt, Loeb's mit Buch und Paragraph, Clementz' mit Buch, Kapitel und Abschnitt (z. B. 12,2,1). Letztgenannte Übersetzung wird hier nicht konsequent benutzt. Grundlegend ist die sorgfältige komparative Studie von ANDRÉ PELLETIER: Flavius Josèphe adapteur, die auch eine sehr nützliche Synopse Aristée Josèphe enthält (307-327); vgl. außerdem DERS.: Josephus, the Letter of Aristeas, and the Septuagint, passim.

Als erklärender Vermerk wird in XII, 15 / 2,1 die Bemerkung des Demetrios ergänzt: »Obgleich nämlich die Schrift der Juden der syrischen ganz ähnlich sei und auch ihre Sprache sich nicht viel von der syrischen unterscheidet, seien doch Sprache wie Schrift durchaus eigenartig.«

In Anbetracht des überaus positiven Verhältnisses zum Judentum, das Aristeas zugeschrieben wird, versteht man gut, dass Josephus über seine Vorlage hinaus sich genötigt sieht, in XII, 23 / 2,2 Aristeas selbst beteuern zu lassen, dass er kein Jude ist; sein alleiniger Beweggrund ist, dass »wir alle Geschöpfe Gottes sind, und weil ich weiß, dass er an wohlthätigen Menschen seine Freude hat.«

Die Ungenauigkeit, die laut Arist 30 an den hebräischen Handschriften in Alexandria haftete, lässt Josephus den Bibliothekar so erklären (XII, 36 f. / 2,4)

... dass unter anderem auch die Bücher mit der Gesetzgebung der Juden uns fehlen. Denn diese sind, weil in hebräischer Schrift und landeseigener Sprache geschrieben, für uns unverständlich. Und so ist es geschehen, dass sie weniger genau abgeschrieben sind, als es sich gehört (... τὰ τῆς Ἰουδαίων νομοθεσίας βιβλία λείπειν ἡμῖν σὺν ἑτέροις. χαρακτῆρσι γὰρ Ἑβραϊκοῖς γεγραμμένα καὶ φωνῇ τῇ ἐθνικῇ ἐστὶν ὑμῖν ἀσαφῆ. συμβέβηκε δ' αὐτὰ καὶ ἀμελέστερον ἢ εἶδει σεσημάνθαι), weil sie noch nicht königliche Fürsorge erfahren haben.³⁵ Indessen ist es notwendig, dass du deine Aufmerksamkeit auch ihnen zuwendest. Denn diese Gesetzsammlung (τὴν νομοθεσίαν) ist so beschaffen, dass sie von höchster Weisheit und unbeflecktester Sittenreinheit Zeugnis ablegt, als käme sie von Gott selbst her.

Hier wird also das Verständnis ausgeschlossen, dass es um bereits existierende Übersetzungen geht.³⁶ Auch die Charakteristik der gewünschten Übersetzer in Demetrios' Memorandum in Arist 32 wird in XII, 39 / 12,4 umformuliert, so dass hier nicht mehr von einem besonders guten Lebenswandel der sechs Ältesten aus jedem Stamme,³⁷ noch davon, was eine Mehrheit dieser Ältesten meint, gesprochen wird. In der Antwort des Hohepriesters wird übrigens nicht nur darum gebeten, dass der König die 72 Ältesten zurückreisen lässt (Arist 46), sondern auch darum, dass er nach Fertigstellung der Übersetzung auch die Manuskripte wieder zurückschickt (XII, 56 / 2,7). Das hebt ihren Charakter als Originale hervor.

Die erste große Auslassung in Josephus' Wiedergabe betrifft den Bericht der Sendung der zwei Beamten nach Jerusalem (Arist 83-171). Mehrere Gründe können dafür namhaft gemacht werden. Teils ist es vielleicht zu offensichtlich gewesen, dass die Schilderung nicht von einem Augenzeugen herrühren konnte, teils hat Josephus kaum die moralisierende allegorische Auslegung der jüdischen Reinheitsgesetze gebilligt, die der Hohepriester seinen Gästen mitteilte. Nicht umsonst war Josephus Pharisäer – das kann zudem begründen, dass er die moralisierende Erklärung von Arist 306 ausgelas-

35. Hier weicht die Übersetzung aber beträchtlich von der des Heinrich Clementz ab.

36. So gibt Josephus auch Arist 314 wieder, dass das Verbum προερμηνεύειν nicht vorkommt.

37. Später »vergisst« Josephus diese Zahl und spricht von dem Siebzig; siehe Ant. XII, 57.86 / 2,7.11. PELLETIER: Josephus, the Letter of Aristeas, and the Septuagint, 98, behauptet, dass die Gewohnheit, die Übersetzung nach den Siebzig zu benennen, bereits im »mainstream Judaism« im ersten Jh. n. Chr. in Gebrauch war. Pelletier lässt übrigens Euseb von Caesarea den Ersten sein, der die Bezeichnung auf den Text selbst und nicht auf die Übersetzer bezog (Eusebius Caes.: In Psalmos, ad Ps 2; PG 23, 81 D).

sen hat, warum die Übersetzer ihre Hände vor der Arbeit wuschen.³⁸ Durch diese und die andere große Auslassung, die die Wiedergabe der Gespräche des Königs mit den Übersetzern betrifft (Arist 187-292),³⁹ ist bei Josephus alles entfernt, was unmittelbar das Bild des Judentums als Religion zeichnen könnte. Außerdem hat Josephus ja selbst am Anfang seines Werkes seine Fassung des Inhaltes der Thora gegeben. So sind bei Josephus in dieser Weise die ersten Schritte in die Richtung getan, den Aristesbrief zunächst als eine Legitimierung der griechischen Übersetzung der Thora aufzufassen.

In der Beschreibung der Übersetzungsarbeit sind die Worte, dass die Übersetzungen durch Vergleich in Übereinstimmung gebracht wurde (Arist 302), ersetzt durch die Aussage, dass die Ältesten sich mit größtem Fleiße darangaben, eine genaue Übersetzung anzufertigen (XII, 104 / 2,13). So lässt Josephus auch die Bemerkung in Arist 307 von der Fertigstellung der Übersetzung in 72 Tagen (»als ob dies absichtlich so geschehen wäre«) aus. Auch in Josephus' Wiedergabe wird die Übersetzung erst den Juden des Ortes vorgelesen, und die Übersetzer und Demetrios werden gelobt. Nach der Feststellung, dass die Übersetzung, »weil sie so gut ausgefallen sei, nun auch unverändert bleiben soll (μη μετακινείν)«, folgt nicht wie im Arist 311 eine Verfluchung über die, die irgendwie die Übersetzung überarbeiten würden. Stattdessen legt Josephus der Versammlung eine Anweisung für den Fall in den Mund, dass jemand Veränderungen im Text entdeckt:

[W]enn jemand bemerke, dass etwas Überflüssiges sich in den Text eingeschlichen habe oder etwas weggelassen worden sei, [dass] er sich nochmals gründlich davon überzeugen und dann auf Verbesserung bedacht sein solle. Daran taten sie klug; denn nachdem die Übersetzung einmal als richtig befunden war, sollte sie es auch bleiben (εἴ τις ἢ περισσόν τι προσγεγραμμένον ὄρᾳ τῶ νόμῳ ἢ λεῖπον, πάλιν ἐπισκοποῦντα τοῦτο καὶ ποιοῦντα φανερόν διορθοῦν, σωφρόνως τοῦτο πράττοντες, ἵνα τὸ κριθὲν ἄπαξ ἔχειν καλῶς εἰς αἰεὶ διαμένῃ (XII, 109 / 2,13).

Diese Formulierung enthält zwar eine gewisse Doppeldeutigkeit. Für sich selbst genommen, könnte es als eine Aufforderung aussehen, die Übersetzung im Verhältnis zu dem hebräischen Text zu kontrollieren, der Kontext auf beiden Seiten scheint jedoch ein solches Verständnis zu verbieten. Offenbar wünscht Josephus die Tür für Benutzung beider Traditionen offen zu halten.⁴⁰

38. Weitere Beispiele bei PELETTIER: Flavius Josèphe adapteur, 199-202; vgl. außerdem 271-272.

39. Wenn Josephus doch im Begriff war abzukürzen, kann jedenfalls ein moderner Leser sich darüber wundern, dass er die umständliche Beschreibung der Geschenke des Ptolemäus, vor allem eines Schaubrottisches von massivem Gold (Arist 51-82; Ant. XII, 64-84 / 2,7) nicht ausgelassen hat. Hier findet sich übrigens ein Beispiel für den Einfluss von Ex^{LXX} 25,23-30; 37,10-16, wo der Schaubrottisch, der im hebräischen Text ausdrücklich aus Akazienholz angefertigt und nur an der Oberfläche mit Gold belegt ist, nunmehr insgesamt als aus massivem Gold bestehend beschrieben wird. Josephus scheint selbst bemerkt zu haben, dass die genaue Beschreibung des Schaubrottisches in seinem Kontext überflüssig wirkt, denn er bringt (Ant. XII, 59 / 2,7) geradezu eine Begründung für die Aufnahme der Schilderung in seine »Geschichte«, nämlich dass die Vornehmheit des Geschenkes »einen Begriff von dem Schönheitssinne und der Hochherzigkeit des Königs geben kann.« Unter den Zufügungen befindet sich Ant. XII, 43 f. / 2,5 eine Darlegung des Platzes Eleazars in der Liste der Hohenpriester.

40. BROCK: To Revise or not to Revise, 309, meint, dass diese Doppeldeutigkeit vielleicht beabsichtigt ist, weil es klare Zeichen gibt, dass Josephus inzwischen einen »revidierten« Septuaginta-

In seinem letzten bekannten Werk, *Contra Apionem*, bringt Josephus im Buch II, § 45-47 nochmals die Entstehungsgeschichte des griechischen Pentateuchs in Erinnerung. Es geschieht in einer Kurzform, denn das apologetische Anliegen ist allein, den Wert der jüdischen Gesetzgebung durch Ptolemäus' aktives Interesse hervorzuheben. Denn nicht nur ließ dieser König die jüdischen Kriegsgefangenen in seinem Reich los und schenkte ihnen mehrmals Geld, er verlangte auch

unsere Gesetze kennen zu lernen und unsere heiligen Bücher zu lesen. ... Zu diesem Zweck beschied er Männer zu sich, die ihm das Gesetz verdolmetschen sollten, und damit ein vortreffliches Schriftstück zustande käme, übertrug er die Vorbereitungen nicht etwa dem ersten besten, sondern betraute damit den Demetrios Phalereus, der unter seinen Zeitgenossen durch Bildung hervorragte, sowie Andreas und Aristetas, denen die Bewachung der Person des Königs oblag. Er wäre doch wohl kaum so begierig gewesen, unsere Gesetze und die bei uns einheimische Weisheit kennen zu lernen, wenn er von den Männern, die damit vertraut waren, geringschätzig gedacht und nicht vielmehr seine ganze Bewunderung ihnen gezollt hätte.⁴¹

Die Diskussion des Übersetzungscharakters von Josephus' »rewriting« der biblischen Geschichte gehört nicht hierher.⁴² Dass er sein Projekt auch durch die Sanktionierung einer griechischen Ausgabe der biblischen Traditionen durch Eleazar legitimiert sah, geht aus dem diesbezüglichen Hinweis am Anfang seines Werkes (*Ant.* I, 10-12) hervor.

Keiner der vier Zeugen der Entstehungsgeschichte des griechischen Pentateuch nimmt irgendeine Reserve gegenüber diesen Bibeltexten ein. Dass alle diese Geschichten allein die Übersetzung dieses Teils der jüdischen Bibel umfassen, obwohl jedenfalls Aristetas, Philo und Josephus auch von Übersetzungen von Schriften aus den zwei anderen Teilen des späteren jüdischen Kanons wissen – siehe zum Beispiel Josephus' Übersicht über die heiligen Bücher des Judentums in *Contra Apionem* I, 37-41, sowie seine Ver-

text benutzt. (Diese Annahme steht allerdings auf dem Hintergrund der Meinung von Brock, dass der Text des *Kodex Vaticanus* der älteste ist, während der sog. lukianische bzw. antiochenische Text, mit dem Josephus in den Geschichtsbüchern weithin übereinstimmt, jünger sei (wenn auch notwendiger Weise proto-lukianisch). Dagegen wurde durch die Qumranfunde (insbesondere 1QSam^a) und die Arbeiten von DOMINIQUE BARTHÉLEMY (*Les Devanciers d'Aquila*, VTS 10, Leiden 1963) sowie SIEGFRIED KREUZER (siehe: *Origin and Transmission*, 25-31, 38-41), deutlich, dass der Josephustext (abgesehen von einzelne Textverderbnissen) die alte Septuaginta repräsentiert. Siehe dazu auch die Referenzen auf Josephus im Apparat der Edition NATALIO FERNÁNDEZ MARCOS/JOSÉ RAMON BUSTO SAIZ: *Il texto Antioqueno*, I 1-2 Samuel. II 1-2 Reyes (TECC 50, 53), Madrid 1989, 1992.

41. Übersetzung nach CLEMENTZ (ed.): *Flavius Josephus. Kleinere Schriften*, 151 f.

42. Siehe dazu MÜLLER: *Josephus und die Septuaginta*, 644 f. Vgl. auch FELDMAN: *Josephus's Interpretation*, 14: »The most obvious model for Josephus was the Septuagint, which is, indeed, on the borderline between a translation and a close paraphrase of Scripture, but with modifications in varying amounts from biblical book to book.« Dennoch ist Josephus dabei anders verfahren, indem »in retelling the biblical narrative, he applied the critical method he had learned from the Greek historians, notably Thucydides« (23). Beide Zitate stammen aus Kap. 2: *Josephus as Rewriter of the Bible, einer stark überarbeiteten Ausgabe des Beitrages Use, Authority and Exegesis of Mikra*, 455-518.

wendung der Samuel- und Königebücher für die Antiquitates – hat zwei Ursachen. Einerseits lag die Entstehungsgeschichte in dieser Hinsicht fest; andererseits legte es sich nicht nahe, dem König auch ein Interesse an »religiöser« jüdischer Literatur jenseits der jüdischen Gesetzgebung zuzumuten.

1.2 Die Übernahme der Entstehungsgeschichte im ältesten Christentum bis Augustin

MOGENS MÜLLER

Literatur

Editionen und Übersetzungen

Aristeas: *Ad Philocratem epistvla cvm ceteris de origine versionis LXX interpretum testimoniis*, ed. PAUL WENDLAND, Leipzig 1900 – Aristeas: *Der König und die Bibel. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von KAI BRODERSEN*, Reclams Universalbibliothek Nr. 18576, Stuttgart 2008.

Augustinus: *De civitate Dei*, ed. EMANUEL HOFFMANN, Bd. 1: Bücher 1-13, CSEL 40/1, Prag / Wien / Leipzig 1899; Bd. 2: Bücher 14-22, CSEL 40/2, Prag / Wien / Leipzig 1900 – Augustinus: *De doctrina christiana*, rec. WILLIAM M. GREEN, CSEL 80, Wien 1963 – Aurelius Augustinus: *Der Gottesstaat. De civitate Dei*, Zweiter Band Buch XV-XXII. In deutscher Sprache von CARL JOHANN PERL, Paderborn / München / Wien / Zürich 1979 – Clemens Alex.: *Stromata I-VI*, ed. OTTO STÄHLIN / LUDWIG FRÜCHTEL, 4. Aufl. ed. URSULA TREU, GCS 52, Berlin 1985 – Cyrillus Hieros.: *Opera quae supersunt omnia* Bd. 1, ed. WILHELM KARL REISCHL, München 1848 = Hildesheim 1967; Bd. 2, ed. JOSEF RUPP, München 1860 = Hildesheim 1967 – Epiphanius Salam.: *De mensuris et ponderibus: James Elmer Dean, Epiphanius' Treatise on Weights and Measures: The Syriac Version*, Chicago 1935 – Eusebius Caes.: *Die Kirchengeschichte*, ed. EDUARD SCHWARTZ / THEODOR MOMMSEN Bd. 1: Bücher I bis V, GCS 9/1, Leipzig 1903; Bd. 2: Bücher VI bis X, GCS 9/2, Leipzig 1908; Bd. 3: Einleitungen, Übersichten und Register, Leipzig 1909 – Eusebius Caes.: *Praeparatio evangelica*, 1. Teil: Einleitung, Die Bücher 1-10, ed. KARL MRAS, GCS 43/1, Berlin 1954, 2. Aufl., ed. KARL MRAS / ÉDOUARD DES PLACES 1970; Bd. 2, ed. KARL MRAS, GCS 43/2, Berlin 1956, 2. Aufl., ed. KARL MRAS / ÉDOUARD DES PLACES 1970 – Hieronymus: *Commentariorum in Hiezechielem Libri 14*, ed. FRANÇOIS GLORIE, CC.SL 75, Turnhout 1964 – Hieronymus: *Quaestiones hebraicae in Genesim*, ed. PAUL DE LAGARDE, CC.SL 72, Turnhout 1959, 1-56 – Hilarius Pict.: *Tractatus super Psalmos*, ed. ANTON ZINGERLE, CSEL 22, Prag / Wien / Leipzig 1891 – *Irenaeus* von Lyon, *Adversus haereses. Gegen die Häresien III*, ed. NORBERT BROX, FC 8.3/4, Freiburg im Breisgau 1995/1997 – Johannes Chrysostomos: *In Genesim homiliae*, PG 53, 21-54, 580 – *Marcellos Anc.: Ps.-Justin (Markell von Ankyra?), Ad Graecos de vera religione* (bisher *Cohortatio ad Graecos*). Einleitung und Kommentar I-II ed. CHRISTOPH RIEDWEG, Basel 1994 – *Justinus Martyr: Apologie pour les Chrétiens*, ed. CHARLES MUNIER, SC 507, Paris 2006 – *Justinus Martyr: Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire*, ed. PHILIPPE BOBICHON, Par. 47/1-2, Fribourg 2003 – Origenes: *Matthäuseklärung*, Bd. I, ed. Erich Klostermann, GCS 40, Berlin 1935 – Origenes: *Epistula ad Africanum*, ed. NICHOLAS DE LANGE, SC 302, Paris 1983, 522-573 – *Tertullian: Apologeticum*, ed. ELIGIUS DEKKERS, CC.SL 1, Turnhout 1954, 77-171 – *Tertullian: De cultu feminarum*, ed. AEMILIUS KROYMANN, CC.SL 1, Turnhout 1954, 341-370.

Weitere Literatur

ALTANER, BERTHOLD / STUIBER, ALFRED: *Patrologie*, Freiburg / Basel / Wien ⁷1966 – DÖPP, SIEGMAR / GERLINGS, WILHELM, ed.: *Lexikon der Antiken Christlichen Literatur*, Freiburg et al., 3. Aufl. 2002 – HENGEL, MARTIN: *Die Septuaginta als von den Christen beanspruchte Schriftensammlung bei Justin und den Vätern vor Origenes*, in: JAMES D. G. DUNN (ed.), *Jews and Chris-*

tians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135, WUNT 66, Tübingen 1992, 39-84 – HENGEL, MARTIN: Die Septuaginta als »christliche Schriftensammlung«, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, unter Mitarbeit von Roland Deines, in: MARTIN HENGEL / ANNA MARIA SCHWEMER (ed.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum, WUNT 72, Tübingen 1994, 182-284 – HENNINGS, RALPH: Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11-14, SVigChr 21, Leiden 1994 – KRANZ, DIRK KURT: Ist die griechische Übersetzung der heiligen Schrift der LXX inspiriert? Eine Antwort nach den Zeugnissen der Kirchenväter (2.-4. Jh.) vor dem Aufkommen der Diskussion um die »hebraica veritas«, Studi e ricerche 3, Rom 2005 – MARKSCHIES, CHRISTOPH: Hieronymus und die »*Hebraica veritas*«. Ein Beitrag zur Archäologie des protestantischen Schriftverständnisses, in: MARTIN HENGEL / ANNA MARIA SCHWEMER (ed.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum, WUNT 72, Tübingen 1994, 131-181 – MÜLLER, MOGENS: Die Septuaginta als Bibeltext der ältesten Kirche. *Graeca veritas contra Hebraica veritas*, in: WOLFGANG KRAUS / SIEGFRIED KREUZER (ed.), Die Septuaginta: Entstehung, Sprache, Geschichte, WUNT 325, Tübingen 2014, 613-636 – MÜLLER, MOGENS: Die Septuaginta als Teil des christlichen Kanons, in: MARTIN KARRER / WOLFGANG KRAUS (ed.), Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten, WUNT 219, Tübingen 2008, 708-727 – MÜLLER, MOGENS: Josephus und die Septuaginta, in: MARTIN KARRER / WOLFGANG KRAUS (ed.), Die Septuaginta – Texte, Theologien, Geschichte, WUNT 252, Tübingen 2010, 638-654 – MÜLLER, MOGENS: Justin und die Septuaginta. Benutzung und Bedeutung«, in: EBERHARD BONS u. a. (ed.), Die Septuaginta. Themen – Manuskripte – Wirkungen, WUNT 444, Tübingen 2020, 740-752 – MÜLLER, MOGENS: The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint, JSOTS 206 (= CIS 1), Sheffield 1996 – SCHULZ-FLÜGEL, EVA: The Latin Old Testament Tradition, in: MAGNE SÆBØ (ed.), Hebrew Bible/Old Testament I/1, Göttingen 1996, 642-662 – SCHULZ-FLÜGEL, EVA: Hieronymus – Gottes Wort: Septuaginta oder hebraica Veritas, in WOLFGANG KRAUS / SIEGFRIED KREUZER (ed.), Die Septuaginta: Text, Wirkung, Rezeption, WUNT 325, Tübingen 2014, 746-758 – SEIBT, KLAUS: Art. Marcel von Ancyra, TRE 22, 1992, 83-89 – WASSERSTEIN, ABRAHAM / WASSERSTEIN, DAVID J.: The Legend of the Septuagint. From Classical Antiquity to Today, Cambridge 2006.

Eine Folge dessen, dass die Verfasser der Schriften, die später das Neue Testament wurden, sich der Septuaginta bedienten, war die Übernahme einiger Stellen, wo die alte griechische Übersetzung sich deutlich von dem geltenden hebräischen Text unterschied.¹ Ob es eine bewusste Wahl war, mag dahingestellt sein. Jedenfalls bedeutete die zunehmende Autorität dieser Schriften in der Praxis eine »Kanonisierung« des Wortlautes der griechischen Wiedergabe.²

1. Die inzwischen, nicht zuletzt durch die Qumran-Schriften, entdeckte Pluriformität jedenfalls von Teilen der hebräischen Textüberlieferung in den Jahrhunderten um den Anfang unserer Zeitrechnung spiegelt sich in der aufkommenden Debatte nur in vereinzelt Beschuldigungen gegen die Juden, dass sie den hebräischen Wortlaut geändert haben, um den Gebrauch ihrer heiligen Schriften seitens der Christen unmöglich zu machen.
2. Das Folgende reproduziert teilweise die Darstellung in MÜLLER: The First Bible of the Church, Kap. 4: The Reception of the Septuagint Legend into the Church up to and Including Augustine. Siehe aber auch DERS.: Die Septuaginta als Bibeltext der ältesten Kirche. Ein nützliches Kompendium der meisten relevanten Texte sowohl auf Griechisch / Latein als auch auf Deutsch, teils aufgrund der neuesten Übersetzungen, teils vom Verfasser selbst, befindet sich in KRANZ: Übersetzung. Im Folgenden wird, wenn nicht Anderes vermerkt ist, die Übersetzungen von Kranz benutzt. Eine mehr selektive Auswahl findet sich in BRODERSEN (ed.): Aristeas. Der König und die Bibel, wovon Teile auch im Anhang zur Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, 1503-1507, aufgenommen sind. Eine

1. Justinus Martyr

Der älteste uns bekannte christliche Schriftsteller, der mit dieser Problematik konfrontiert wurde, war Justinus Martyr (* um 100, † um 165).³ In seinen Apologie(n), wohl um 150 abgefasst, bringt er die Existenz der Weissagungen über Christus vor seiner Ankunft zur Sprache und sagt, dass sie in ihrer ursprünglichen, hebräischen Gestalt von den verschiedenen jüdischen Königen aufbewahrt wurde.⁴ Dass sie dennoch auch auf Griechisch vorliegen, erklärt er als ein Ergebnis dessen, dass der ägyptische König Ptolemäus diese »prophetischen Bücher« in seiner neu eingerichteten Bibliothek zu besitzen wünschte. Nach Justin bat er König Herodes (*sic!*), sie zu schicken. Als er aber entdeckte, dass sie in hebräischer Sprache geschrieben waren, schickte er nochmals Gesandte mit der Bitte, Leute, die übersetzen können, zu bekommen. Dies geschah, und seither befinden sich diese Bücher in griechischer Sprache überall bei den Juden, die sie dennoch nicht verstehen, sondern die Christen, die sie verstehen, als Feinde betrachten. Es handelt sich hier also zuerst um eine Erklärung dafür, dass die heiligen Schriften der Juden in griechischer Sprache vorlagen. Justin nennt keine Quelle für diese Geschichte und lässt auch nicht erkennen, ob er weiß, dass die Geschichte, auf die er hinweist, ursprünglich nur von der Übersetzung des Pentateuchs handelt. Außerdem weiß er augenscheinlich (noch) nicht von einer bestimmten Anzahl der Übersetzer und bemerkt auch nichts über eine eventuelle Inspiration oder andere wundersame Züge. Stillschweigend – vielleicht auch unbewusst – hat er zudem die Entstehungsgeschichte auf alle heiligen Schriften des Judentums ausgedehnt, die er als »die Bücher der Propheten (αἱ βιβλοὶ τῶν προφητῶν)« zusammenfasst. Mit dieser Bezeichnung lag es ja nicht nahe, den Pentateuch auszusondern, und vielleicht reflektiert Justins Ausdehnung, dass er wusste, dass sie alle auf Griechisch vorlagen. Unter den vielen Schriftziten in der *Apologie* befindet sich auch die zentrale Stelle im nur wenig später bezeugten Streit über die Verlässlichkeit der griechischen Wiedergabe, Jes 7,14. Obwohl Justin sie ausführlich in seine Darlegung einbezieht, bekommt der Leser keinen Hinweis auf diese Problematik. Es wäre wohl auch nicht förderlich gewesen, auf eine solche Unsicherheit in einer Verteidigungsschrift hinzuweisen.

Hier sieht es in der weit umfangreicheren Schrift *Dialog mit dem Juden Tryphon* anders aus, die ungefähr 10 Jahre später um 160 entstand. Hier wird die Entstehungsgeschichte zum ersten Mal als Argument für die Zuverlässigkeit der griechischen Bibelübersetzung herangezogen und tritt im *Dialog* zudem durchgehend, obwohl mit Variationen, als die Version von den siebenzig Ältesten auf, die bei Ptolemäus waren, dem König der Ägypter.⁵ Auch hier liegt eine Herkunft der Überlieferung außerhalb von Justins Gesichtskreis.

ältere Sammlung der »Testimonia« liegt vor in WENDLAND (ed.): *Aristeae ad Philocratem epistvla*, Leipzig 1900. Neuere Darstellungen der Geschichte liegen vor in: HENGEL: *Die Septuaginta als von den Christen beanspruchte Schriftensammlung*, 39-84 (gekürzter Ausgabe in: HENGEL: *Die Septuaginta als »christliche Schriftensammlung«*, 187-203; WASSERSTEIN / WASSERSTEIN: *The Legend of the Septuagint*, Kap. 5 (95-131) »The Church Fathers and the Translation of the Septuagint«.

3. Siehe hierzu auch: MÜLLER: *Justin und die Septuaginta*.

4. Justinus: *1.Apol.* 31,2-5, SC 507, 210.

5. Siehe Justinus: *Dial.* 68,7; 71,1, BOBICHON I, 372.378; *Dial.* 84,3, BOBICHON I 414 [ohne Zahl-

Nachdem Justinus bereits in Dial. 43,5-6 Jes 7,14 zitiert hat, zusammen mit einer Anklage der jüdischen Lehrer, die sich erkönnen zu behaupten, dass diese Stelle nicht von einer Jungfrau, sondern von einer jungen Frau (νεᾶνις) spricht (43,8)⁶, redet er zum ersten Mal in Dial. 68,7-8 von der griechischen Übersetzung, und zwar in Verbindung mit der Erwähnung des Streitiges über den wahren Inhalt von Jes 7,14. In 67,1, beginnt eine längere Diskussion über den rechten Wortlaut der Jesaja-Stelle, wo Justinus in Dial. 68,7-8 fragt, ob er, wenn er nachweisen kann, dass die Weissagung Christus – und nicht wie die Juden meinen, dem späteren König Ezekias – gilt, nicht seine Gesprächspartner veranlassen solle, sich von ihren Lehrern abzuwenden, die behaupten, dass »die« Übersetzung der siebenzig Ältesten« ungläubwürdig sei, und erklären, dass das, was über Jesus Christus prophezeit wurde, nicht auf ihn hin, sondern über eine ihnen erwünschte Person gesagt wurde – so wie sie es hinsichtlich Jes 7,14 getan haben.⁷

Zum letzten Mal kehrt Justinus in Dial. 71,1-2 resümierend zum Thema zurück, diesmal mit einer Anklage gegen die jüdischen Lehrer, die nicht nur nicht die alte bei dem König Ptolemäus gefertigte Übersetzung anerkennen, sondern sogar eine eigene versuchen, worin sie »viele Schriftstellen vollständig entfernt haben, in denen klar bewiesen wird, daß von unserem gekreuzigten Jesus verkündet war, er sei Gott und Mensch, er werde gekreuzigt und sterbe.«⁸ Noch einmal nennt Justinus hier Jes 7,14 (später ein letztes Mal in Dial. 84,1-3⁹), und, von Tryphon gefragt, welche Schriftworte es seien, die entfernt worden sind, listet er in Dial. 72-73 vier Stellen auf, darunter sowohl bekannte als unbekannte Aussagen, zum Beispiel die berühmte Wendung »vom Holze her« (ἀπὸ τοῦ ξύλου) in Ps 95,10, das schon in Apol 41 mitzitiert wurde, aber in allen frühen Bibelhandschriften fehlt. In Dial. 74,3 wird merkwürdigerweise Ps 95,10 ohne diese Worte angeführt. Keine der vier Stellen ist überzeugend.¹⁰

Justinus' Einbeziehung der Entstehungsgeschichte ist aber zu entnehmen, dass er neue jüdische Übersetzungen wie z. B. die von Aquila am Anfang des 2. Jhs. als gegen die christliche Benutzung der Schrift gerichtet sieht, das heißt, als darauf zielend, die Christen ihres Schriftbeweises zu berauben. Ohne es ausdrücklich zu sagen, setzt Justinus in seiner Argumentation voraus, dass die Septuaginta den rechten Sinn des hebräischen Originals ausdrückt, während die neue Übersetzung die Wahrheit unterdrückt. Es kommt jedoch nicht dazu, dass Justinus behauptet, die Juden hätten den hebräischen Originaltext verderbt.

angabe]; Dial. 120,4; 131,1; 137,3 (*bis*), BOBICHON I, 506.534.552 (nur mit Zahlangabe: οἱ ἑβδομήκοντα) und 124,3, BOBICHON I, 518 (einzige Stelle bei Justinus mit der Genitivverbindung, »der Siebzig«: ἐν δὲ τῇ τῶν ἑβδομήκοντα ἐξηγήσει, die sehr nahe an die Bezeichnung »Septuaginta« kommt). Während Philo in seiner Wiedergabe der Entstehungsgeschichte nie die Zahl der Übersetzer nennt, übernimmt Josephus sie vom Aristeasbrief, obwohl er sie auch mehrmals zu »siebzig« abrundet; siehe MÜLLER: Josephus und die Septuaginta, 641, 643.

6. Dial. 43,5-8, BOBICHON I, 290-292.
7. Dial. 68,7 f., BOBICHON I, 372.
8. Dial. 71,1 f., BOBICHON I, 378.
9. Dial. 84,1-3, BOBICHON I, 414.
10. Justinus: 1.Apol 41,4, SC 507, 238; Dial. 72-73, BOBICHON I, 380-384. Siehe MARTIN HENGEL, Die Septuaginta als von den Christen beanspruchte Schriftensammlung, 56-60.

2. Irenaeus

Der nächste Zeuge für die Einbeziehung der Entstehungsgeschichte ist Irenaeus (* 135; † um 202 als Bischof in Lugdunum/Lyon). In seinem *Adversus haereses* III 21,1-4 weist er, ebenfalls in Verbindung mit der Interpretation von Jes 7,14, als Auftakt die neuen Übersetzungen der jüdischen Proselyten Theodotion und Aquila ab, wo die Jungfrau zur jungen Frau geworden ist. Dies sei eine grobe Geringschätzung des prophetischen Wortes aus einer Zeit vor der babylonischen Gefangenschaft, das von den Juden selbst lange Zeit vor der Ankunft des Herrn mit Jungfrau übersetzt wurde; diese frühe Entstehung der Übersetzung sollte ja den Verdacht ausschließen, dass die Juden es um der Christen willen getan hätten. Hätten sie das gewusst, hätten sie zweifelsohne alle Schriften verbrannt, die verkündigen, dass auch die übrigen Völker Anteil am Heil haben sollten, und dass die, die sich rühmen, Jakobs Haus und Israels Volk zu sein, von dem Erbe der Gnade Gottes ausgeschlossen sind.

In diesem Zusammenhang bringt Irenaeus seine Version der Entstehungsgeschichte, die nun wie Philo, aber im Unterschied zu Justins Version, mit übernatürlichen Zügen ausgestattet ist. Irenaeus nennt als die jüdischen Empfänger der königlichen Bitte die Einwohner Jerusalems und bemerkt auch, dass sie damals noch unter makedonischer (das heißt wohl »ptolemäischer«) Herrschaft waren. Sie schicken dem König siebenzig Älteste, »ihre besten Kenner der Schriften und beider Sprachen«, um seinen Wunsch zu erfüllen. Irenaeus erwähnt auch als erster, dass der König die Sicherheitsmaßnahme traf, die Übersetzer voneinander abzusondern, aus Furcht davor, dass sie sonst untereinander verabreden würden, die Wahrheit in den Schriften durch die Übersetzung zu verbergen. Deshalb ließ der König sie auch alle die gesamten biblischen Bücher übersetzen. Irenaeus schließt dann seine Erzählung (III 21,2):¹¹

Als sie dann bei Ptolemaios zusammenkamen und ihre Übersetzungen verglichen, da bedeutete das Ruhm für Gott und Bestätigung der Schriften in ihrem wahrhaft göttlichen Charakter. Alle (siebenzig) hatten dieselben (Texte) von Anfang bis zum Ende mit denselben Ausdrücken und Wörtern wiedergegeben, so daß sogar die Heiden, die dabei waren, erkannten, daß die Bücher unter der Inspiration Gottes (*per aspirationem Dei*) übersetzt worden waren.

In Irenaeus' Ausgabe spürt man einen judenfeindlichen Ton, der bei den späteren Nacherzählern der Geschichte jedoch in der Regel verstummt. Auffallend ist, dass die göttliche Inspiration der – hebräischen – Schriften durch die Übereinstimmung der Übersetzungen festgestellt wird. Dazu vergleicht er in der Folge die Übersetzungstat mit der Nachschaffung der heiligen Schriften durch Esra, nachdem sie bei Nebukadnezars Zerstörung des Tempels völlig verlorengegangen waren: Als Artaxerxes den Juden erlaubte heimzukehren, inspirierte (ἐπέπνευσεν) Gott den Priester Esra aus dem Stamm Levi, so dass er alle Worte der früheren Propheten niederschreiben und die ganze Gesetzgebung des Moses wiederaufrichten konnte; diese Legende ist auch aus 4 Esra 14,37-48 bekannt. Irenaeus bemerkt weiter, dass die Übersetzung lange vor dem Herabkommen des Herrn auf die Erde zustande kam – »denn unser Herr ist ja erst ungefähr im einundvierzigsten Jahr der Regierungszeit des Augustus geboren, viel

11. Irenaeus: Haer. III, 21,2, FC 8/3, 256 f.

früher hat aber Ptolemaios gelebt«. ¹² Deshalb ist sie als die allein wahre zu betrachten. Dazu kommt noch ein entscheidendes Argument dagegen, den neueren Übersetzungen Aufmerksamkeit zu schenken:

Die Apostel, die ja älter sind als alle diese Leute, stimmen mit der beschriebenen Übersetzung überein, und die Übersetzung stimmt mit der Tradition der Apostel überein. Petrus, Johannes, Matthäus und Paulus und die übrigen Apostel und deren Anhänger haben alle Prophetenworte in der Version verkündet, in der sie die Übersetzung der (siebzig) Ältesten enthält.

Ein und derselbe Geist Gottes hat nämlich durch die Propheten die Ankunft des Herrn und deren nähere Umstände ausgesagt und durch die (siebzig) Ältesten richtig übersetzen lassen, was richtig prophezeit worden war, und er hat auch durch die Apostel verkündet, ... ¹³

Irenaeus nennt keine Quelle für seine Entstehungsgeschichte, ist aber offenbar besser unterrichtet als Justinus. Er verrät jedoch weder Wissen über einen Hohenpriester in Jerusalem noch über die ursprüngliche Zahl 72. Mit einer Interpretationsstrategie, die auch in vielen Beispielen von »umgeschriebener Bibel« (»rewritten Bible«) auftritt, erzählt er die Entstehungsgeschichte der Septuaginta in einer Weise nach, die seinen theologischen Bedürfnissen entspricht. Außer den judenfeindlichen Zügen fällt die starke und im Vergleich zu Justin neue Unterstreichung der Benutzung der Apostel und des Mitwirkens des Geistes auf. Mit der Behauptung der Inspiration der Übersetzung entfällt jede Notwendigkeit der Nachprüfung ihrer Übereinstimmung mit dem hebräischen »Grundtext«.

3. Klemens von Alexandrien

Klemens von Alexandrien (* um 140; † um 215) ist der erste uns bekannte christliche Verfasser, der eine jüdische Quelle (nämlich Aristobulos) in Verbindung mit seiner Ausgabe der Entstehungsgeschichte der Septuaginta erwähnt. Nach einer längeren Darstellung der chronologischen Argumente dafür, dass die jüdischen Institutionen und Gesetze viel älter als die griechische Philosophie sind ¹⁴, schreibt er, dass erzählt wird, dass sowohl das Gesetz als auch die Propheten unter Ptolemaios ins Griechische übersetzt wurden. ¹⁵ In diesem Zusammenhang nennt er neben Aristobulos, Aristeas und Josephus auch Demetrios von Phaleron als den Vollführer dieser Aufgabe, was aber aus chronologischen Gründen nicht wahrscheinlich ist. Klemens folgt Irenaeus darin, dass der König mit den Einwohnern Jerusalems verhandelt, fügt aber – in teilweiser Übereinstimmung mit Aristeas – hinzu, dass die siebzig Ältesten die göttlichen Bücher – also nicht nur die Mosebücher – mitbrachten. Auch bei Klemens arbeiten die Siebzig separat und kommen zu identischen Resultaten. Nachdem er erklärt hat, dass es dem Entschluss Gottes entsprach, dass die Schriften auch den Griechen zu Gehör kamen, setzt er fort: »Jedenfalls war es nichts Ungewöhnliches, dass unter der Inspira-

12. Irenaeus: Haer. III, 21,3, FC 8/3, 258 f.

13. Irenaeus: Haer. III, 21,3 f., FC 8/3, 260 f.

14. Clemens Alex.: Strom. I 21/101,1-147,6, GCS 52, 64-92.

15. Clemens Alex.: Strom. I, 22/148,1-149,3, GCS 52, 92.

tion Gottes (ἐπιπνοία θεοῦ), der die Prophetien gegeben hat, auch die Übersetzung gewissermaßen als eine griechische Prophetie zustande käme«, wonach er wie Irenaeus auf die Geschichte von Esras Nachschaffen der biblischen Schriften nach deren Zerstörung durch Nebukadnezar hinweist.

In einem expliziten Zitat aus dem ersten Buch des Aristobulos, das [Ptolemaios] Philometer gewidmet war, heißt es, dass Platon genaue Kenntnis der jüdischen Gesetzgebung besaß, weil schon vor Demetrios, vor der Einnahme (Ägyptens) durch Alexander, ja vor der durch die Perser, die Erzählungen vom Auszug der Hebräer aus Ägypten und der Inbesitznahme des Landes samt der ganzen Gesetzgebung in Übersetzung vorlagen. Auch Pythagoras hat davon profitiert¹⁶, und Klemens zitiert hier die berühmten Worte des pythagoräischen Philosophen Numenios (2. Hälfte des 2. Jhs. v. Chr.): »Was ist Platon denn sonst als ein griechisch schreibender Moses? (τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωυσῆς ἀττικίζων;)«. ¹⁷ Zum Schluss schreibt Klemens, dass »dieser Moses, Gotteskenner (θεολόγος) und Prophet, war, wie einige meinen, Interpret der heiligen Gesetzgebung (νόμων ἑερῶν ἐρμηνεύς)«. ¹⁸ Die Schriften selbst, denen höchste Glaubwürdigkeit zukommt, verkünden seinen Ursprung, seine Leistungen und seinen Lebenswandel, was dann in den nächsten Kapiteln untersucht wird.

Diese letzten Bemerkungen über Moses deuten einen tieferen Sinn der Gesetzgebung an, dessen Inhalt sich aber nicht explizit in den Schriften selbst befindet.¹⁹ Überhaupt fällt es auf, dass Klemens ausdrücklich von dem Gesetz spricht, und dass er Jes 7,14 und das Problem der Jungfrauengeburt nicht nennt. Wenn er Irenaeus' Ausführungen gekannt hat, so hat er jedenfalls die judenfeindlichen Maßnahmen des Königs nicht übernommen. Obwohl er die Inspiration erwähnt, ist sein Interesse vor allem der durch die Übersetzung ermöglichte Zugang der Griechen zu den heiligen Schriften. Seine Einbeziehung der früheren Übersetzungen, ohne die »neue« Übersetzung der siebenzig Ältesten hervorzuheben, dient natürlich – apologetisch – dazu, den »Diebstahl der Hellenen« zu ermöglichen.

4. Tertullian

Als erster uns bekannter christlicher Schriftsteller nennt der nordafrikanische Theologe Tertullian († nach 220) ausdrücklich Aristeeas als seine Quelle und die »richtige« Zahl der Übersetzer. Offensichtlich hat er, wenn nicht direkten, so doch indirekten Zugang dazu gehabt. Die Entstehungsgeschichte taucht in Tertullians aus dem Jahre 197 stammenden Apologeticum auf²⁰, in Verbindung mit einer Erklärung dafür, wie Gott als Mittel, seine Ratschlüsse und Absichten für die Menschen bekannt zu machen, auch »das Werkzeug des geschriebenen Wortes beigegeben« hat. In »der Schatz-

16. Dieses Fragment des Werkes des Aristobulos befindet sich in einer etwas längeren Form auch in Eusebius Caes.: Praep. ev. XIII, 12, 1-2, GS 43/2, 190 f.

17. Clemens Alex.: Strom. I, 22/150,4, GCS 52, 93.

18. Clemens Alex.: Strom. I, 22/150,4, GCS 52, 93.

19. Der Gedanke, dass es so einen »Sinn« der Gesetzgebung außerhalb des Pentateuchs gibt, wird später von Hilarius von Poitiers verwertet. Siehe unten.

20. Tertullian: Apol. 18,5-8, CC.SL 1, 118 f.

kammer der Schriftwerke«, die nicht verborgen sind, leben sowohl die Voraussagen der Propheten als »ihre Wundertaten, die sie zum Beweis ihres göttlichen Auftrags verrichteten, fort«. Von Aristeas wird gesagt, dass er »die in griechischer Sprache zugänglich gemachten Dokumente (*excerpta monumenta*) hinterlassen« hat. Die hebräischen Originale sind noch im Serapeum in Ptolemaios' Bibliothek zu sehen, und die Juden verlesen sie – wohl auch in der griechischen Übersetzung – öffentlich. »Wer zuhört, wird Gott finden, wer sich obendrein bemüht, ihn zu erkennen, wird gezwungen sein, auch an ihn zu glauben.«²¹

5. Origenes

Seine umfassende Inanspruchnahme der Septuaginta hätte erwarten lassen, dass Origenes (* um 185; † um 254) Interesse an deren Entstehungsgeschichte zeigte, aber das tut er in den überlieferten Werken nicht. Sein Vertrauen auf die Septuaginta beruht nicht auf deren wundersamer Entstehung, sondern auf der Tradition, die er freilich der Vorsehung zuschreibt. Sein Anliegen ist die größtmögliche Übereinstimmung dieser Übersetzung mit dem hebräischen Original, wobei er meint, dass die nicht übersehbaren Unterschiede zwei Ursachen haben. Teils seien sie auf Unachtsamkeit oder Kühnheit der Abschreiber zurückzuführen²², teils könnten sie aber auch daher rühren, dass die Gelehrten unter den Juden dem gemeinen Volk das in den Schriften verbergen, was Anklagen gegen die Ältesten, Führer und Richter des Volkes enthält. Einiges davon hat gerade in den Apokryphen überlebt.²³ Mit anderen Worten: Die Septuaginta spiegelt die hebräische Bibel, wie sie ursprünglich aussah.

6. Eusebius von Caesarea

Eusebius von Caesarea (* um 263; † 339) bringt in seiner 312-322 verfassten *Praeparatio evangelica* Auszüge des Aristeasbriefes, die ungefähr ein Viertel dieses Textes enthalten.²⁴ Der Kirchengeschichtsschreiber sieht Aristeas als einen Augenzeugen an und geht – wie auch Klemens von Alexandrien – auf die heilsgeschichtliche Bedeutung der Übersetzung als Vorbereitung des Evangeliums ein. So stellt er in seiner Einleitung der Auszüge fest, dass, als sich die Zeit der Heilspredigt vom Heiland näherte, das Alte Testament der Juden, das so lange in ihrer Landessprache verhüllt war, nun endlich auch für die übrigen Völker zugänglich gemacht wurde, damit sie an Gottes Segnun-

21. Auch Tertullian weist auf die Geschichte der Nachschöpfung der biblischen Bücher durch Esra hin. Dies erfolgt aber nicht in diesem Zusammenhang, sondern in *De cultu feminarum* I, 3,1-3 CC.SL 1, 346 f. in Verbindung mit der Neuschreibung des (ersten) Henochbuches, das er augenscheinlich zu den übersetzten Büchern zählt.

22. Siehe die Beschreibung der Textsituation in Origenes: In Matthaeum XV, 14, GCS 40, 387 f.

23. Siehe die Ausführungen bei Origenes: Ep. ad. Africanum, wo er in Kap. 4/8 (SC 302, 532) sein Zutrauen in die Septuaginta als die durch die Vorsehung Gottes bestimmte Bibel der Kirche ausdrückt, und Kap. 9/13 f. eine Reihe an Beispielen von Aussagen gibt, die in der hebräischen Bibel gestrichen sind (SC 302, 542, 546).

24. Eusebius Caes.: Praep. ev. VIII, 2,1-5,10; 9,1-37, GCS 43/1, 421-427.444-451.

gen teilhaben konnten. Deshalb gab Gott es in das Herz des Ptolemäus ein, eine Übersetzung erstellen zu lassen. Begnügt sich Eusebius in *Praeparatio evangelica* damit, dem Aristeasbrief einen christlichen, heilsgeschichtlichen Rahmen zu geben, ohne die Entstehungsgeschichte mit weiteren Zügen zu versehen, bringt er in seiner wenige Jahre später verfassten *Historia ecclesiastica* die christlich verarbeitete Ausgabe in Gestalt eines Irenaeus-Zitates.²⁵

7. Marcellus von Ankyra

Die Weitläufigkeit in der Entstehungsgeschichte der Septuaginta, zu der Irenaeus Anlauf nahm, entfaltet sich frei bei Marcellus von Ankyra (* um 280; † um 374), wenn die nun vorgeschlagene Zuschreibung der *Cohortatio ad gentiles* oder *ad Graecos* an ihn korrekt ist.²⁶ Gegebenenfalls ist es eine Jugendschrift aus der Zeit zwischen 311 und 324, wo die »Tatsachen« aus den Bedürfnissen des Verfassers entstehen, eine wasserdichte Legitimierung des göttlichen Ursprungs der Septuaginta vorzulegen. Nachdem er in *Cohortatio* 12 festgestellt hat, dass die hebräischen Schriften die ältesten sind, weil Griechisch erst später erfunden wurde, nennt er in Kap. 13 die griechische Übersetzung als ein Ergebnis davon, dass der König Ptolemäus, »von der Existenz altehrwürdiger in hebräischer Schrift verfasster Geschichtsbücher« benachrichtigt, ihren Inhalt kennenzulernen wünschte. Marcellus erweitert hier die auch von Irenaeus erwähnten Maßnahmen, indem er – hier wohl auch von Philo inspiriert – erzählt, dass der König, damit die Übersetzer von jeder Störung verschont wurden und so auch schneller arbeiten konnten, anordnete, dass jedem eine kleine Hütte gebaut werden sollte dort, wo sich auch der Leuchtturm befindet, alles aber in der Absicht, dass jeder für sich allein die Übersetzung anfertigen sollte. Diener wurden bestellt, um ihnen jede Form der Aufwartung zu leisten, sie aber auch »an gegenseitigem Umgang zu hindern, damit die Sorgfältigkeit der Übersetzung auch an der Übereinstimmung der einzelnen Übersetzungsarbeiten erkannt würde.«²⁷

Als er also gewahr wurde, dass die siebenzig Weisen nicht nur denselben Inhalt erarbeitet, sondern auch denselben Wortlaut gebraucht hatten, ja dass sie nicht einmal in einem einzigen Wortlaut, was die Übereinstimmung untereinander betrifft, voneinander abwichen, sondern dasselbe hinsichtlich desselben geschrieben hatten, war er ganz bestürzt und glaubte daran, dass die Übersetzungsarbeit mit göttlicher Vollmacht (*θεία δύναμις*) vonstatten gegangen war. ... Die Bücher aber, deren göttlichen Ursprung (*ἐκ θειάσας*) erklärte – wie es billig war –, ließ er in seiner Bibliothek aufbewahren.²⁸

25. Eusebius Caes.: H.e. V, 8, 11-15, GCS 9/1, 448-450, mit Aufnahme von Irenaeus: Haer. III, 21,2.

26. Noch nicht bezweifelt in ALTANER / STUIBER: *Patrologie* (auch die Neubearbeitung von Altaner / Stuber: DÖPP / GERLINGS: *Lexikon der Antiken Christlichen Literatur*, enthält noch keinen Hinweis) und SEIBT: *Marcel von Ancyra*, TRE 22, 83-89. Siehe aber CHRISTIAN RIEDWEG: *Ps.-Justin (Markell von Ankyra?)*, *Ad Graecos de vera religione*.

27. *Marcellus Anc.*: Coh. 13,2, RIEDWEG II, 548.

28. *Text: Marcellus Anc.*: Coh. 13,3, RIEDWEG II, 548.

Die letzte Auskunft gilt wohl den hebräischen Originalen, die auch von Tertullian genannt wurden. Marcellus weist auch als mögliche weitere Literatur unter anderem auf Philo und Josephus hin, die »weisen und anerkannten Männern, die das diesbezügliche aufgeschrieben haben«. ²⁹ Er geht zuletzt auch auf die Frage ein, ob diese Bücher dennoch nicht jüdische Positionen vermitteln, was er mit einem klaren Nein beantwortet. Wenn sie sich auch bei den Juden befinden, sind sie »ein Werk der göttlichen Vorsehung (Θείας προνοίας) unserer wegen«. ³⁰ Denn das schließt jeden Betrug auf Seiten der Christen aus: Jeder kann ja in die Synagoge gehen und sich vergewissern, dass der Inhalt dieser Schriften tatsächlich auf Christus zielt.

8. Cyrill von Jerusalem

Cyrill von Jerusalem († 386) kommt in der vierten seiner insgesamt 24 *Katechesen* bei der Behandlung der inspirierten Schriften des Alten und Neuen Testaments auch auf die Septuaginta zu sprechen. So warnt er vor der Lektüre apokrypher Schriften und empfiehlt, dass man nur die von den 72 übersetzten 22 Bücher des Alten Testaments liest (33) – Cyrill setzt also hier den Umfang des »hebräischen Kanons« und nicht die Septuaginta einschließlich der Apokryphen als das Alte Testament voraus. ³¹ In Kap. 34 geht er dann auf die Initiative des König Ptolemaios ein und erwähnt dabei, dass er es für würdiger hielt, die Schriften nicht mit Zwang und gegen den Willen der Juden in Besitz zu nehmen, sondern ihnen freundlich zu begegnen und großzügige Gaben für den Tempel an den Hohenpriester Eleazar zu schicken. »Er wusste nämlich, dass Zwang, der nur widerwillig gibt, häufig Betrug zur Folge hat. Was hingegen freiwillig gegeben wird, wird in aller Aufrichtigkeit geschenkt.« ³² Cyrill berichtet weiter in einer Weise, die die Erzählung von Aristee, eventuell in der Wiedergabe von Josephus, reflektiert; so kennt er zum Beispiel den Namen des Hohenpriesters und weiß, dass die 72 Übersetzer sechs von jedem der zwölf Stämme Israels umfassten, und nennt endlich auch als erster uns bekannter christlicher Schriftsteller, dass die Übersetzer ihr Werk innerhalb von 72 Tage vollendeten. Darüber hinaus berichtet er, dass der König zu wissen wünschte, »ob die Bücher göttlichen Ursprungs waren oder nicht« – wessen

29. Marcellus Anc.: Coh. 10,1, RIEDWEG II, 544 f.

30. Marcellus Anc.: Coh. 13,5, RIEDWEG II, 549.

31. Cyrillus Hieros.: Catech. 4,33, REISCHL, 124. Die ältesten Zeugnisse über den Umfang des Alten Testaments wissen davon, dass es bei den Juden nicht die Apokryphen umfasst, so Meliton von Sardes († vor 190) in seinem Brief an Onesimos um 170 (überliefert in Eusebius Caes., H.e. IV, 26, 13 f., GCS 9/1, 386-388), sowie Origenes in einer Aussage, die in demselben Werk, VI, 25,1 f., GCS 9/2, 572-574 zitiert ist. Doch meint Origenes nicht, dass das für die Kirche verpflichtend ist. Anders verhält es sich mit Athanasius (* 295; † 373), der in seinem für die Kanongeschichte bedeutungsvollen 39. Osterbrief aus dem Jahr 367, 3 f., behauptete, dass die Kirche den hebräischen Kanon respektieren und die sogenannten Apokryphen gesondert halten sollte. So auch Gregor von Nazianz (* 329/30; † um 390), Amphilochius von Ikonium († um 394), Cyrill von Jerusalem sowie – wie wir unten sehen werden – Hieronymus, der sich in dieser Frage dennoch nicht durchgesetzt hat. Zur Frage der Stellung der Apokryphen, siehe auch MÜLLER: Die Septuaginta als Teil des christlichen Kanons, 709-712.

32. Text und Übersetzung in KRANZ: Übersetzung, 94-97.

er sich natürlich nur kraft einer Übersetzung vergewissern konnte. Dennoch geht Cyrill deutlich über die jüdischen Entstehungsgeschichten hinaus, wenn er wie seine christlichen Vorgänger zufügt, dass der König »die Vermutung hegte, die übersandten Männer würden miteinander geheime Sache machen«, und sie deshalb gesondert, jeder in seine Hütte beherbergte und verordnete, dass jeder alle Schriften übersetzen sollte. Eine Kontrolle jedoch

fand sie nicht nur im Inhalt, sondern auch im Wortlaut übereinstimmend. Was hier zustande gekommen war, war nicht die Frucht von Worterfindungen nach Menschenart listig verworrener Gedankengänge: es war vielmehr vom Heiligen Geist, dass die Übersetzung der vom Heiligen Geist diktierten göttlichen Schriften durchgeführt worden ist.³³

Diese vollkommene Übereinstimmung beweist nicht nur die Inspiration der Übersetzung, sondern offenbar zudem den göttlichen Ursprung der Originale.

9. Hilarius von Poitiers

Hilarius von Poitiers († 367) eröffnet in seinem wohl um 365 verfassten *Tractatus super Psalmos* in subtiler Weise die Möglichkeit, dass die griechische Übersetzung dennoch nicht ganz mit dem hebräischen Original übereinstimmt, sondern tiefere Einsicht in die Wahrheit vermittelt. In Prologus 8f. geht er auf die Anordnung der Psalmen ein und stellt fest, dass Esra, wenn er sie in einem unordentlichen Zustand fand, sie nur sammelte, ohne sie nach Autor oder Entstehungszeit einzuordnen. Die siebenzig Ältesten dagegen, »die nach der Überlieferung des Mose zur Hütung der Gesetzeslehre in der jüdischen Gemeinde verbleiben sollten«, und die von Ptolemaios mit der Übersetzung ins Griechisch beauftragt wurden, hatten »durch geistliches und himmlisches Wissen Kenntnis von der Wirkkraft der Psalmen gewonnen« und konnten sie deshalb in die richtige Reihenfolge bringen.³⁴ Auch jede Zahl ist ja von Bedeutung. In seiner Auslegung von Psalm 2,2-3 kommt Hilarius wieder auf die Bedeutung der Institution der siebenzig Ältesten in jeder jüdischen Gemeinde zurück, die auch den Titel Gelehrte tragen, und sagt, dass Mose ihnen »gesondert insgeheim einige etwas tiefere Geheimnisse des Gesetzes« anvertraute. An dessen Lehre erinnert auch der Herr in den Evangelien, wenn er spricht [Mt 23,3]: »Alles, was sie euch sagen, tut und beachtet, handelt aber nicht nach ihrem Beispiel.« Ganz wie die Zahl der Ältesten wurde in der Folgezeit dieses Geheimwissen bewahrt.

Aus diesem Grund haben die Ältesten bei der Übersetzung dieser Bücher, weil sie ja dank der Überlieferung des Mose eine geistliche Kenntnis vom verborgenen Wissen gewonnen hatten, die mehrdeutigen Ausdrücke der hebräischen Sprache und einiges mehr, das sie aus eigenen Antrieb hinzufügten, nach dem jeweiligen Inhalt mit eindeutigen und angebrachten Wortsinn übersetzt und mit Sachverstand Ordnung in die Bedeutungsvielfalt der Ausdrücke gebracht.³⁵

33. Cyrillus Hieros.: *Catech.* 4,34, REISCHL, 128.

34. Hilarius: *Tract. Psalm.*, prol. 8f., CSEL 22, 9f.

35. Hilarius: *Tract. Psalm.*, 2,2, CSEL 22, 38f.

Die nachfolgenden jüdischen Übersetzer, die nicht diese Überlieferung kannten, haben große Verwirrung geschaffen, weil sie nach eigenem Gutdünken übersetzten. Daher gibt es laut Hilarius zwei Argumente für die Autorität der Septuaginta, nämlich erstens dass diese Übersetzung lange vor der leiblichen Ankunft des Herrn entstanden ist und daher nicht der Textverfälschung bezichtigt werden kann, zweitens dass »jene Volksführer und Gelehrte aus der Synagoge, außer aufgrund der Kenntnis vom Gesetz, auch aufgrund der von Mose weitergegebenen geheimen Lehre bei der Übersetzung keine verwerflichen Urteile fällten; waren sie doch äußerst sichere und ins Gewicht fallende Gewährsmänner in doktrinellen Fragen.« Diese Konstruktion einer mosaïschen Geheimüberlieferung als Ursache faktischer Unterschiede zwischen dem hebräischen und dem griechischen Bibeltext erklärt und beurteilt sie so als etwas Positives zugunsten der Septuaginta.

10. Johannes Chrysostomus

Johannes Chrysostomos (* zwischen 344 und 354; † 407) weist in seiner 4. Genesishomilie³⁶ auf die Entstehung der griechischen Übersetzung der heiligen Schriften hin als Vorsehung Gottes, denn »dieses Werk kam zustande, damit nicht nur die der hebräischen Sprache Kundigen, sondern auch alle Bewohner des Erdkreises aus ihm Nutzen fassen konnten«. Das ist umso verwunderlicher, weil der König Ptolemäus nicht die jüdische Religion befolgte, sondern Götzen anbetete.

11. Epiphanius von Salamis

Ein Höhepunkt der Weitläufigkeit in der »Umschreibung« der Entstehungsgeschichte wird erreicht mit Epiphanius von Salamis (* um 315; † 403) und seiner »biblischen Realenzyklopädie« *De mensuris et ponderibus* aus dem Jahr 392. In Kap. 3-11 bietet der damalige Bischof von Salamis eine sehr erweiterte, detailreiche Ausgabe der christlichen Version der Geschichte von der Entstehung der Septuaginta.³⁷ Er fängt (3) mit der Feststellung an, dass die Übersetzung der 72 Wörter enthält, die nicht in die Übersetzungen von Aquila und Symmachus verzeichnet sind.

Die 72 Übersetzer haben diese Wörter von sich aus hinzugefügt, nicht ohne guten Grund, vielmehr zum Vorteil. Sie haben die Zusätze dort angebracht, wo der Satzbau mangelhaft war, und erleichtern auf diese Weise das Lesen, dass wir annehmen können, dass sie keineswegs von der Wirkung des Heiligen Geistes ausgeschlossen waren. Die Ausdrücke, für die kein Bedarf bestand, haben sie ausgelassen; wo hingegen ein Satz, nach der Übersetzung ins Griechische, unvollkommen war, dort haben sie einen Zusatz vorgenommen.

Nach dieser Öffnung für – prinzipiell mehr stilistische – Unterschiede im Verhältnis zum hebräischen Original, kommt seine Nacherzählung der Geschichte, für die er

36. Johannes Chrysostomus: Hom. Gen. 4,4, PG 53, 42 f.

37. Einen Versuch, die augenscheinlich schlechte Disposition des Stoffes zu erklären, bieten WASSERSTEIN / WASSERSTEIN: *The Legend of the Septuagint*, 116.

später (9) ausdrücklich auf Aristeas und sein Werk hinweist. Diese Schrift ist doch offenbar nicht sein alleiniger Ausgangspunkt. So berichtet er von einer Aufteilung der 72 in 36 Paare, die in 36 Häuschen untergebracht werden.³⁸ Hier arbeiteten sie vom frühen Morgen bis zum Abend, bis sie in 36 kleinen Fährbooten zur Tafel mit König Ptolemaios kamen, die sie auch später zurückbrachten zu ihren 36 Schlafgemächern, »damit sie sich nicht untereinander austauschen konnten, sondern ohne Hinterlist die Übersetzung durchführten«. Ihnen standen auch Tachygraphen (Schnellschreiber) zu Diensten. Um jeden Austausch zu verhindern, waren die Häuschen ohne Fenster gebaut, so dass das Licht nur durch ein Loch im Dach kam. Einem jeden Paar wurde ein Buch nach dem anderen zugeteilt, so dass alle 36 Paare alle Schriften übersetzten. So wurden also die 27 »kanonischen« (ἐνδιδάθετοι) Bücher – 22, wenn man nach der Anzahl der Buchstaben des hebräischen Alphabets zählt – übersetzt, und dasselbe gilt überraschender Weise auch für 72 Apokrypha (vgl. 10). Das Resultat wird in Kap. 6 beschrieben:

Als alles vollbracht war, setzte sich der König auf seinen hohen Thron, ebenso nahmen 36 Lektoren ein wenig unterhalb Platz; diese hatten 36 Abschriften eines jeden Buches zur Hand, einer hatte auch eine Abschrift des Buches auf Hebräisch. Während nun ein Lektor den Text vorlas, warteten die anderen ab und es fand sich keinerlei Unstimmigkeit (in den Texten). Es erwies sich vielmehr als ein bewundernswertes Werk Gottes, damit man erkenne, dass jene Männer eine Gabe des Heiligen Geistes innehatten, weil sie in ihrem Übersetzungswerk Übereinstimmung erzielt hatten: Wo sie nämlich ein Wort hinzufügten, handelten alle gemeinsam in dieser Weise, wo sie hingegen etwas wegnahmen, verfuhrten sie alle ebenso. Der Worte, die sie wegnahmen, bestand kein Bedarf; der Worte hingegen, die sie hinzufügten, bestand wohl Bedarf.

Später erzählt Epiphanius mit einigen Variationen nochmals die Geschichte, zählt sogar die Namen der Übersetzer auf. Hier wird von göttlichen Büchern (βιβλοι θεϊκαί) von Propheten gesprochen, »die von Gott, der Entstehung der Welt und aller möglichen gemeinnützigen Lehre handeln«. Auf des Königs Wunsch, sie zu erwerben, reagieren die Juden so, dass sie unverzüglich die Bücher mit goldenen hebräischen Schriftzeichen kopieren ließen, und zusammen mit den 22 Büchern des Alten Testaments 72 Apokrypha übersandten.³⁹ Da der König kein Hebräisch beherrschte, mussten nachher auch Übersetzer geschickt werden. Denn, »wenn ein Schatz verborgen liegt und eine Quelle versiegelt ist – welchen Nutzen hat man davon?« [eine Kombination von Sir 20,30 und Hld 4,12 LXX].

38. Die paarweise Aufteilung der 72 scheint die paarweise Sendung der 72 in Lk 10,1 zu spiegeln.
39. Die überraschende Auskunft, dass die Juden dem König auch 72 Apokryphen übersandten, reflektiert offensichtlich 4Esra 14,45f., wo neben den 24 Büchern, die Esra veröffentlichen darf, auch 70 genannt werden, die er verwahren soll, »um sie den Weisen aus deinem Volk zu übergeben« (Übersetzung von Josef Schreiner in JSHRZ V 4). Auch hier hat Epiphanius dann die Anzahl korrigiert, so dass sie zu den 72 Übersetzern passt. Obwohl eine Anzahl von Apokryphen tatsächlich in den großen Septuaginta-Handschriften auftreten, und obwohl Epiphanius klar zwischen den 22 Büchern des Alten Testaments und den Apokryphen unterscheidet, berichtet er dennoch im Folgenden auch von der Übersetzung dieser 72 »nichtkanonischen« Bücher.

Obwohl Epiphanius also die Unterschiede zwischen der hebräischen und der griechischen Bibel vor allem als stilistische Verbesserungen zugunsten der Leser erscheinen lässt, ermöglicht seine Nacherzählung dennoch den Gedanken, dass die griechische Fassung nicht mit der hebräischen identisch, sondern sogar besser als diese ist.

So sind in der christlichen Nacherzählung der Entstehungsgeschichte der Septuaginta zwei Tendenzen zu erkennen. Die eine besteht in der Behauptung, dass die griechische Übersetzung das hebräische Original bzw. dessen wahren Sinn treu wiedergibt, wenn sie nicht sogar die ursprüngliche Fassung dieses Textes widerspiegelt. Die andere geht von einer Verbesserung oder Vertiefung des hebräischen Textes aus, so oder so von Gottes Geist inspiriert und mit heilsgeschichtlicher Adresse an die Heidenwelt.

12. Augustinus

Am vorläufigen Ende dieser Entwicklung stehen die zwei theologiegeschichtlich bedeutungsvollsten Gestalten der Jahrzehnte um 400 mit je ihrer Ansicht, nämlich Augustinus und Hieronymus.⁴⁰ Obwohl er kein Griechisch beherrschte, war Augustinus (* 354; † 430) fest davon überzeugt, dass die Septuaginta die wahre Gestalt des Alten Testaments der Kirche repräsentierte. Seine Ansicht kommt zum Ausdruck teils in einem Briefwechsel mit Hieronymus, teils in seinen Schriften *De doctrina Christiana* aus 396 und im 18. Buch des Hauptwerkes *De civitate Dei* aus dem Jahr 424 oder 425. Hier kann nur eine Zusammenfassung gegeben werden. Augustinus führt unter anderem seinen Briefwechsel mit Hieronymus, weil er erfahren hat, dass dieser nicht mehr bereit ist, die Septuaginta zu übersetzen, sondern den hebräischen Text des Alten Testaments übersetzen will. Die Septuaginta habe ja aufgrund einer *divina dispensatio* (*De doctrina* II, 15)⁴¹ die heiligen Schriften auch den Heiden zugänglich gemacht, die durch den Herrn zum Glauben kommen sollten. Deshalb muss – so argumentiert Augustinus in *De civitate Dei* XVIII, 43 – jeder treue Übersetzer des Alten Testaments z. B. ins Lateinische in Übereinstimmung mit der Septuaginta sein, denn in dieser ist die rechte prophetische Tiefe zu finden (*altitudo ibi prophetica esse credenda est*). Augustinus schreibt:⁴²

Der nämliche Geist, der in den Propheten war, als sie sprachen, war auch bei den Siebzig Männern, als sie es übersetzten. Und dieser Geist konnte wahrlich mit göttlicher Autorität (*profecto auctoritate divina*) auch etwas anders sagen, so wie auch der Prophet beides hätte sagen können, weil beides derselbe Geist sagen konnte; sowohl ein und dasselbe anders, wobei ohne die gleichen Worte doch der gleiche Sinn für den richtig Verstehenden klar wurde, als auch, indem hier etwas ausgelassen, dort etwas hinzugefügt wurde, damit auch dadurch gezeigt würde, dass in jener Arbeit nicht menschliche Unterwürfig-

40. Für eine ausführlichere Darstellung der Kontroverse zwischen Augustinus und Hieronymus, siehe MÜLLER: *The First Bible of the Church*, 83-94. Vgl. auch die monographische Behandlung in HENNINGS: *Briefwechsel*.

41. Augustinus: *Doctr. II, 15/22*, CC.SL 32, 48.

42. Augustinus: *Civ. XVIII, 43*, CSEL 40/2, 337. Deutsche Übersetzung zitiert nach Aurelius Augustinus, *Der Gottesstaat*, Zweiter Band.

keit war, die den Übersetzer zum Knecht der Wörter macht, sondern vielmehr göttliche Macht den Geist des Übersetzers erfüllte und leitete.

Gewiss haben einige gemeint, dass die griechischen Bibelhandschriften nach den hebräischen korrigiert werden sollten, und während niemand es gewagt hat, das, was in dem hebräischen Text fehlt, zu entfernen, hat man jedoch das eingeführt, was der hebräische Text mehr als der griechische hatte, und das, was dem hebräischen Text fehlt im Verhältnis zu dem griechischen, zu erkennen gegeben. Unmöglich ist es jedoch gewesen, alle die Stellen zu markieren, wo nichts zugefügt oder entfernt ist, sondern wo eine andere Ausdrucksweise vorliegt. Augustinus schlussfolgert:

Wir haben daher in all den Schriften nichts anderes zu berücksichtigen, als was Gottes Geist durch Menschen gesprochen hat. Was nun etwa in den hebräischen Texten steht und nicht auch bei den Siebzig, das wollte eben Gottes Geist nicht durch sie, sondern durch jene Propheten sagen. Was sich hingegen in der Septuaginta findet und bei den Hebräern nicht, das wollte derselbe Geist lieber durch sie als durch jene sagen, um damit zu zeigen, dass eben beide Propheten waren. In dieser Weise hat er ja auch das eine durch Isaias, das andere durch Jeremias und wieder andres durch einen anderen Propheten oder auf andre Art dasselbe durch den oder jenen gesagt, wie er wollte. Was schließlich bei beiden gemeinsam gefunden wird, wollte ein und derselbe Geist durch beide sagen, aber so, dass die einen mit ihren Prophezeiungen früher hervortraten, die anderen mit prophetischer Übersetzung (*propheticè illos interpretando*) ihnen folgten, weil in den einen, die das Wahre und Übereinstimmende sagten, derselbe Geist des Friedens wohnte, wie er sich auch in den anderen, die sich nicht miteinander besprochen hatten und doch wie aus einem Munde das Ganze übersetzt haben, als der eine Geist kundgab.

13. Hieronymus

Wo Augustinus die Septuaginta als einen selbständigen Offenbarungszeugen wertet und zwar als die Ausgabe des Alten Testaments, die Gott in seiner Vorsehung für die christliche Kirche bestimmt hat, kehrt sein Gegner in dieser Frage, Hieronymus (* um 347; † 419/20), im Laufe seiner Bestrebungen einen neuen lateinischen Bibeltext zustande zu bringen, um 390 zum hebräischen »Grundtext« zurück.⁴³ In seinem Vorwort zu *Quaestiones hebraicae in Genesim* spricht er von der *Hebraica veritas* und begründet seine Neigung zum hebräischen Text auch damit, dass die Siebzig in ihrer Übersetzung aus Rücksicht auf König Ptolemäus die Geheimnisse (*mystica*) der Schrift unterdrückten, insbesondere ihre Prophezeiung der Ankunft Christi, damit der König nicht den Eindruck bekommen sollte, dass die Juden, die er gerade wegen ihres Monotheismus bewunderte, tatsächlich noch einen Gott verehrten. Dazu kommt, dass laut Hieronymus die Evangelien, der Herr selbst und auch der Apostel Paulus vieles anführten, als ob es aus dem Alten Testament stamme, was sich aber in den Exemplaren der Kirche nicht finden lasse (*multa quasi de ueteri testamento proferunt, quae in nos-*

43. Eine Analyse von Hieronymus' Weg von der Graeca veritas zur Hebraica veritas gibt MARKSCHIES: Hieronymus und die »*Hebraica veritas*«. Siehe aber auch SCHULZ-FLÜGEL: The Latin Old Testament Tradition, 657-662; und: Hieronymus – Gottes Wort: Septuaginta oder hebraica Veritas, passim.

tris codicibus non habentur).⁴⁴ Anders ausgedrückt, für Hieronymus ist der hebräische Text der vollständige. Außerdem konnte er auf die Unordnung der Textüberlieferung der Septuaginta hinweisen, wogegen er offenbar den hebräischen Text als sicher überliefert ansah. Er meinte zudem in Übereinstimmung mit Origenes zu sein, der durch den Vergleich der verschiedenen griechischen Übersetzungen ihr Verhältnis zum hebräischen Original zu bestimmen versuchte. Deshalb sei es auch näherliegend, direkt zum hebräischen Text zurück zu gehen als Rücksicht zu nehmen auf die neueren Übersetzungen von einem Juden wie Aquila und judenchristlichen Ketzern wie Symmachus und Theodotion (*sic!*), die viele von den Geheimnissen des Heilands durch trügerische Übersetzungen verbergen (*qui multa mysteria Salvatoris subdola interpretatione celarunt*).

Die Annahme der *Hebraica veritas* bedeutete für Hieronymus nun auch eine Annahme des hebräischen Kanons, das heißt, den Ausschluss der Apokryphen. Deshalb besteht das Alte Testament laut Hieronymus aus 22 – oder mit einer alternativen Zählung 24 – Büchern, ganz wie es 24 Älteste um den Thron des Lammes in Apk 4,4-10 gibt. Unter Druck hat er dennoch auch einige der Apokryphen, von denen er die Existenz eines chaldäischen Textes behauptet, übersetzt. Und letztendlich ist es ihm nicht gelungen, die Apokryphen außerhalb des Kanons der Kirche zu halten. Im Prinzip bedeutet das Festhalten an der *Hebraica veritas*, dass der hebräische Text zum »Grundtext« für die Kirchen im lateinischen Sprachgebiet wurde, was einen Abschied von der Septuaginta in denselben Kirchen zur Folge hatte. Deshalb weist er auch die mit wunderhaften Zügen ausgestattete Entstehungsgeschichte der Septuaginta ab. So schreibt Hieronymus in *Prologus in Pentateucho*, dass er

nicht weiß, wer als der erste mit seiner Lüge die sieben Hütten in Alexandria errichtet hat, worin sie jeder für sich dasselbe geschrieben haben, wenn Aristeas, ein Protegé (ὑπερρασπιστευτής) derselben Ptolemäus, und lange danach Josephus nicht solches erzählen, sondern, dass sie in einer Basilika (*sic!*) versammelt geschrieben, nicht prophezeit haben. Denn eines ist, Prophet zu sein, etwas anderes Übersetzer (*Aliud est enim vatem, aliud esse interpretem*); der eine sagt unter Beistand des Geistes voraus, der andere übersetzt, was er mit Gelehrtheit und Fleiß bei den Worten erfasst hat.⁴⁵

Hieronymus verneint also, dass die Septuaginta unter göttlicher Inspiration übersetzt ist, und auch die christliche Rezeption der Entstehungsgeschichte dieser Übersetzung zählt für ihn in diesem Zusammenhang nicht. Er kann zudem darauf aufmerksam machen, dass die Entstehungsgeschichte ursprünglich nur von der Übersetzung des Pentateuchs berichtete.⁴⁶ Es liegt nahe zu denken, dass der Umstand, dass Hieronymus in eine dritte Sprache übersetzen sollte, dazu beigetragen hat, dass er sich dem hebräischen Text zuwandte und sich nicht damit genügte, eine Übersetzung zu übersetzen.

44. Dieselben Gründe werden auch in Hieronymus: *Prologus in Pentateucho* (hier nach *Biblia Sacra iuxta Vulgata versionem*, Stuttgart 1969, 3) genannt; als Beispiele werden Mt 2,15.23; Joh 19,37; 7,38; 1 Kor 2,9 angegeben. Die zwei letztgenannten stimmen dennoch auch nicht ganz mit dem hebräischen Text zu Sach 12,10 und Jes 64,4 überein.

45. Hieronymus: *Prologus in Pentateucho* (hier nach *Biblia Sacra iuxta Vulgata versionem*, Stuttgart 1969, 3).

46. Siehe Hieronymus: *Qu. Hebr. Gen, prol.*, CC.SL 72, 2, aber auch seinen *Ezekiel-Kommentar* (II, 5,12, CC.SL 75, 60).

Als erster bekannter christlicher Schriftsteller schiebt er dann ohne weiteres die ganze wundersame Entstehungsgeschichte der Septuaginta zur Seite als das, was sie historisch betrachtet ist: Ein Versuch, durch fiktive Erzählung die göttliche Autorität der griechischen Übersetzung des Alten Testaments zu bekräftigen. Wenn nicht mehr nötig, wird dieser Versuch einer Legitimierung aufgegeben. Das Bewusstsein, dass die Entstehungsgeschichte das fromme Produkt kirchlich-theologischer Bedürfnisse ist, lag offenbar nicht fern, und die kreativen Nacherzählungen wurden nicht notwendig als eigentliche Geschichte aufgefasst.

Für die allmählich lateinsprachige Kirche im Westen verlor die Septuaginta in den folgenden Jahrhunderten ihre Bedeutung. Sie überlebte aber insoweit, als die lateinische Bibel ihre Anordnung der Bücher und die Inklusion (eines Teiles) der Apokryphen bewahrte – in dieser letzten Frage konnte Hieronymus sich also nicht durchsetzen. Seine Übersetzungen und Revisionen, die im Mittelalter den Namen Vulgata erhielten, sind dennoch nicht immer in ihrem Wortlaut ganz in Übereinstimmung mit der *Hebraica veritas*. Nicht zuletzt die Rezeption der Septuaginta in alttestamentlichen Zitaten im Neuen Testament hat dazu geführt, dass die lateinische Übersetzung an einer Reihe von Stellen stillschweigend den Wortlaut der Septuaginta reproduziert, zum Beispiel Jes 7,14 und 40,3; dies ist, trotz ihrer Forderung, den hebräischen Bibeltext wiederzugeben, auch bei den reformatorischen Übersetzungen der Fall.

2. Termini, Themen und Texte der Septuaginta

2.1 Termini und Themen der Septuaginta

2.1.1 Gottesbezeichnungen

MARTIN MEISER

Literatur

Philo: Opera quae supersunt, ed. LEOPOLD COHN / PAUL WENDLAND, 7 Bände, Berlin 1896-1930 – Josephus: Opera, ed. BENEDIKT NIESE, 7 Bände, Berlin 1955 (*1887-1895)

Anastasius Sinaita: *Viae Dux*, ed. KARL-HEINZ UTHEMANN, CC.SG 8, Turnhout 1981 – Andreas Caes.: *Commentarius in Apocalypsin*, PG 106, 207 A-486 A – Ps.-Athanasius: *Disputatio contra Arium in Concilio Nicaeno* 37, PG 28, 439 A-602 A – Basilius Caes.: *Lettres*, ed. YVES COURTONNE, Tome 2, Paris 1961 – Clemens Alex.: *Stromata I-VI*, ed. OTTO STÄHLIN /LUDWIG FRÜCHTEL, 4. Aufl. ed. URSULA TREU, GCS 52, Berlin 1985 – Cyrillus Alex.: *Commentarius in Prophetas Minoras*, PG 71; PG 72, 9 A-364 D – Cyrillus Alex.: *Glaphyra*, PG 69, 9 A-678 C – Cyrillus Alex.: *Eplanatio in Isaiam*, PG 70, 9 A-1450 C – Cyrillus Hieros.: *Opera quae supersunt omnia* Bd. 1, ed. WILHELM REISCHL, München 1848 = Hildesheim 1967; Bd. 2, ed. JOSEPH RUPP, München 1860 = Hildesheim 1967 – *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, ed. FRANZ XAVER VON FUNK, Paderborn 1905 = Turin 1961 – Didymus Alex.: *Sur la Genèse*, ed. PIERRE NAUTIN, Bd. 1, SC 233, Paris 1976, Bd. 2, SC 244, Paris 1978 – Eusebius Caes.: *Der Jesajakommentar*, ed. JOSEPH ZIEGLER, GCS 57, Berlin 1975 – Eusebius Caes.: *Praeparatio evangelica*, ed. KARL MRAS, GCS 43/1, Berlin 1954, 2. Aufl. ed. ÉDOUARD DES PLACES, Berlin 1982 – Gregorius Magnus: *Moralia in Job*, ed. MARC ADRIAEN, CC.SL 143/143 A, Turnhout 1979 – Gregorius Naz.: *Discours 4-5 contre Julien*, ed. JEAN BERNARDI, SC 309, Paris 1983; *Discours 6-12*, ed. MARIE-ANGE CALVET-SEBASTI, SC 405, Paris 1995; *Discours 27-31*, ed. PAUL GALLAY, SC 250, Paris 1978 – Gregorius Nyss.: *Contra Eunomium 1-2*, ed. WERNER JAEGER, GNO 1, Leiden 1960 – Hieronymus: *Commentarii in Prophetas minores*, ed. MARC ADRIAEN, CCL 76 / 76 A, Turnhout 1969 – Irenaeus: *Adversus Haereses. Gegen die Häresien*, ed. et trad. NORBERT BROX, Bd. 4, FC 8/4, Freiburg u.a. 1997 – Johannes Chrysostomus: *Homiliae in Genesim*, PG 53, 21 – 54, 580 – Johannes Chrysostomus: *Homiliae in Epistulam ad Romanos*, PG 60, 291-682 – Johannes Damasc.: *Expositio Fidei*, ed. BONIFATIUS KOTTER, PTS 12, Berlin / New York 1973 – Johannes Damasc.: *Expositio in epistulam ad Romanos*, PG 95, 441 A-570 B – Julian Ael.: *Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos*, ed. LUCAS DE CONINCK, CC.SL 88, Turnhout 1977 – Justin: *Dialogue avec Tryphon*, ed. PHILIPPE BOBICHON, Par. 47/1-2, Fribourg 2003 – Olympiodor Alex.: *Kommentar zur Hiob*, ed. URSULA HAGEDORN / DIETER HAGEDORN, PTS 24, Berlin / New York 1984 – Origenes: *Contra Celsum*, ed. MARCEL BORRET, Tome 2, SC 136, Paris 1968, Tome 3, SC 147, Paris 1969 – Origenes: *Die Schrift vom Martyrium*, ed. PAUL KOETSCHAU, GCS 2, Leipzig 1899, 1-47 – Ps.-Basilius: *Enarratio in Esaiam Prophetam*, PG 30, 117 A-668 C – Ps.-Dionysius Areopagita: *De divinis nominibus*, ed. BEATE REGINA SUCHLA, PTS 33, Berlin / New York 1990; PG 3, 585 A-996 B – Theodoret: *Quaestiones in Octateuchum*, ed. John F. Petruccione, Vol 1, OECT 1, Oxford 2007 – Theodoret: *Interpretatio epistolae ad Romanos*, PG 82, 44 C-226 C – Theophilus Ant.: *Ad Autolycon*, ed. MIROSLAV MARCOVICH, PTS 44, Berlin / New York 1995 – Theodoret: *In divini Jeremiae Prophetiam interpretatio*, PG 81, 495 A-760 B.

Weitere Literatur

ALBRECHT, FELIX: Dominus Deus, Pater Omnipotens. Die göttlichen Verheißungen von 2Kor 6,16-18, in: DERS. / REINHARD FELDMEIER (ed.), *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*, Themes in Biblical Narrative 18, Leiden / Boston 2014, 277-292 – DOGNIEZ, CÉCILE: Le Dieu des armées dans le Dodecapropheton: quelques remarques sur une initiative de traduction, in: BERNARD A. TAYLOR (ed.), IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, SCS 45, Atlanta 1997, 19-36 – FELDMEIER, REINHARD: »Der Höchste«. Das Gottesprädikat Hysistos in der paganen Religiosität, in der Septuaginta und im lukanischen Doppelwerk, in: WOLFGANG KRAUS / SIEGFRIED KREUZER (ed.), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, WUNT 325, Tübingen 2014, 544-558 – SCHALLER, BERND: Paralipomena Jeremiou, JSHRZ I 8, Gütersloh 1998 – SCHMITZ, BARBARA: »... using different names, as Zeus and Dis« (Arist 16). Concepts of »God« in the Letter of Aristeas, in: SIEGFRIED KREUZER u. a. (ed.), *Die Septuaginta – Orte und Intentionen*, WUNT 361, Tübingen 2016, 703-716 – WITTE, MARKUS: Theologien im Buch Jesu Sirach, in: DERS., *Texte und Kontexte des Sirachbuchs. Gesammelte Studien zu Ben Sira und zur frühjüdischen Weisheit*, FAT 98, Tübingen 2015, 59-82.

1. Bezeichnungen des wahren Gottes

Dieser Artikel bietet zu den Bezeichnungen des Gottes Israels einige Passagen, in denen Bezeichnungen philologisch oder theologisch kommentiert werden.

θεός: Zu diesem Begriff¹ gibt es in griechischer Philosophie die Ableitung von τίθημι, (»setzen, festsetzen«²), θέω (»laufen«), was sich auf den Lauf der Gestirne bezieht³, und von θεωρέω (»betrachten«).⁴ Erstgenannte Ableitung wiederholt sich bei Philo von Alexandria.⁵ Im Bereich der christlichen Antike wiederholen sich faktisch die Interpretationen dieser Bezeichnung. So finden sich Ableitungen von τίθημι und von θέω⁶, von θεωρομαι (»schauen, betrachten«)⁷, von τίθημι⁸, dann auch, neben alternativen Vorschlägen, von αἶθω (»brennen«), aufgrund von Dtn 4,24; Hebr 12,29.⁹ Gelegentlich werden auch alternative Deutungen nebeneinander gestellt, so die Ableitung von τίθημι und θέω¹⁰, von θέω und αἶθω¹¹, von θεωρέω, θέω und αἶθω¹², von θέω, αἶθω und θεωρομαι¹³.

1. Vgl. LAMPE: *A Patristic Greek Lexicon*, 632 s. v. θεός A. in gen. 1 derivations.

2. Herodot: *Hist.* II, 52.

3. Platon: *Kratylos*, bei Eusebius Caes.: *Praep. ev.* I, 9,12, GCS 43/1, 37.

4. Eusebius Caes.: *Praep. ev.* V, 3,2, GCS 43/1, 225, ohne Namensnennung.

5. Philo: *Abr.* 121.

6. Theophilos: *Autol.*, I, 4,1, PTS 44, 19 (die hier genannten Ausführungen zu θέειν beziehen sich auf das göttliche Schöpfungs- wie Erhaltungshandeln); Clemens Alex.: *Strom.* IV, 23, GCS 52, 31.

7. Irenaeus: *Haer.* IV, 38,3, FC 8/4, 338; Eusebius Caes.: *Praep. ev.* V, 3,2, GCS 43/1, 225; Gregorius Nyss.: *Eun.* II, 149, GNO 1, 268 f.

8. Clemens: *Strom.* I, 29, GCS 52, 112.

9. Gregorius Naz.: *Or.* 30,18, SC 250, 262-264.

10. Theophilos: *Autol.* I, 4,1, PTS 44, 19.

11. Gregorius Naz.: *Or.* 30,18, SC 250, 262-264.

12. Anastasius Sinaita: *Viae Dux* II, 8, CC.SG 8, 71

13. Johannes Damasc.: *Expos. fid.* 9/I, 9, PTS 12, 31 f.

ἱκανός («Genügend»): Die Bezeichnung ἱκανός¹⁴ (bei Aquila, Symmachus und Theodotion geläufig, in der Septuaginta nur in hexaplarisch ergänzten Stellen, z. B. Hi 21,15; 31,2, oder in revidierten Fassungen, z. B. Ruth 1,20 f.) ist im Testament Hiobs nicht als Gottesbezeichnung verwendet, dafür in ParJer 6,3. Bei Philo begegnet ἱκανός zur näheren Charakterisierung Gottes in Mut.Nom. 27,46 (Gott war sich vor der Schöpfung selbst genug und blieb das auch nach der Schöpfung unverändert); Leg.All. I 44; Cher. 46 (ἱκανός γὰρ μόνος καὶ ἀταρκέστατος ἑαυτοῦ [»Der Genügende«]). In Mut.Num. 27 kann um des willen die Anrede an Abraham »Ich bin dein Gott« (Gen 17,1) sogar als καταχρηστικῶς, οὐ κυρίως («im uneigentlichen Gebrauch, nicht im eigentlichen Sinne») erfolgt bezeichnet werden. Die Bezeichnung ist »sachlich in der philosophischen Religiosität der hellenistischen Welt mit ihrer Vorstellung von der Autarkie Gottes verankert.«¹⁵ Sie wird in antiker christlicher Literatur recht selten kommentiert. Bei Olympiodor wird zu Hi 21,15 der Begriff mit ἰσχύω umschrieben¹⁶; zu Hi 31,2 heißt es nur ὁ δύνατος καὶ ὑψιστος θεός¹⁷. Ps.-Johannes Chrysostomus in seinem fragmentarisch überlieferten Hiobkommentar und Julian von Aeclanum bieten keine Ausführungen zur Sache.

κύριος («Herr»): Philo, Abr. 121, halt die Bezeichnung aufgrund der Herrschaftstellung Gottes über seine Geschöpfe für legitim. Philo ordnet hier wie auch in Somn I, 163 die Eigenschaften der Gnade und der Güte der Bezeichnung θεός, die Eigenschaften der Herrschaft und Strafgewalt dem Titel κύριος zu. Er verfährt hierin umgekehrt wie der Midrasch. Der Übersetzer von *de Abrahamo*, Joseph Kohn, z.St., begründet das mit der mangelnden Hebräischkenntnis Philos. In christlicher Literatur wird κύριος ebenfalls naheliegenderweise mit κυριεύειν ... τῶν ὄλων zusammengebracht.¹⁸

παντοκράτωρ («Allherrscher»): Der Begriff παντοκράτωρ findet sich konzentriert in einzelnen Büchern der Geschichtsschreibung (2 Makk/3 Makk) und der Weisheitsliteratur¹⁹ und steht für die Herrschermacht Gottes »in seinem Wirken als Schöpfer²⁰, Richter und kriegerischer Schutzherr«²¹, dem am Ende die nichtisraelitischen Völker huldigen werden.²² In EpArist 185 steht er dafür, dass der Gott Israels die *salus privata* der nichtisraelitischen königlichen Familie garantiert, stellt somit die Anschlussfähigkeit jüdischer Theologie unter Beweis.²³ In der Gebetsanrede Bar 3,1.4 begegnen »Pantokrator« und »Gott Israels« zusammen: »Gott Israels« steht für das Verpflichtende, an dem Israel schuldig wurde; »Pantokrator« steht für die Geschichtsmacht, mit der Gott sein Volk ins Exil geführt hat, es aber auch wieder herausführen kann. In 2Kor 6,18 und Apk 1,8; 4,8 etc. ist der Begriff auch im Neuen Testament als Gottesbezeichnung greifbar. In antiker christlicher Literatur wird die Tatsache, dass

14. Vgl. dazu SCHALLER: Paralipomena Jeremiou, 730 Anm. i.

15. SCHALLER: Paralipomena Jeremiou, 730 Anm. i.

16. Olympiodor: In Job, PTS 24, 185.

17. Olympiodor: In Job, PTS 24, 258.

18. Theophilus: Autol. I,4,2, PTS 44, 19.

19. DOGNEZ: Le Dieu des armées, 28 f.

20. Sir 42,17; vgl. dazu ALBRECHT: Dominus Deus, 288.

21. WITTE: Theologien im Buch Jesu Sirach, 66 mit Anm. 36 (Belege).

22. OrMan 1; EpArist 185; 3Bar 1,3; ParJer 1,5;9,6; TestAbr A 8,3; 15,12.

23. SCHMITZ: »... using different names«, 713.

die Bezeichnung in Hi 5,8.17; 8,5 für שׁדַּי («Allmächtiger») steht, in Hos 12,5(6); Am 3,13; 4,13; etc. für צְבָאוֹת ([Herr der] »Heerscharen«), nicht kommentiert. Ausführungen beziehen sich auf die Deutung wie auf die Einordnung dieser Bezeichnung in ein System der Gottesbezeichnungen. Die Ableitung von κρατέω ist natürlich bewusst.²⁴ Julian von Aeclanum umschreibt die Bezeichnung einmal mit *propugnator* («oberster Kämpfer»)²⁵; ein anderes Mal hält er fest: Die Engel dienen Gott auf seinen Wink und bekenne ihn als König.²⁶ Für Kyrill von Alexandria ist παντοκράτωρ mit der Wendung ὁ τῶν ὅλων θεός («der Gott des Alls») umschrieben.²⁷ Bei Theodoret fasst der Titel Pantokrator sowohl das Wirken Gottes als des Schöpfers aller Dinge in Worte als auch die Geistmitteilung an die Heiden; πάντων in der Auflösung πάντων θεός für παντοκράτωρ wird dabei zunächst als Neutrum, dann als Maskulinum verstanden.²⁸ Andreas von Caesarea verbindet das Moment des Herrschens mit dem der Ewigkeit: Gott (Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist) hat keinen Anfang und kein Ende.²⁹ Das Attribut πατήρ («Vater») wird mit dem Moment der Vorzeitigkeit erklärt.³⁰

Zur Einordnung in ein System von Gottesbezeichnungen finden sich Äußerungen bei Gregor von Nazianz und Ps.-Dionysios Areopagita. Nach Gregor von Nazianz gehören Namen wie βασιλεύς («König») und παντοκράτωρ zu den Namen, die sich nicht auf die οἰκονομία («Heilsveranstaltung»; dahin gehören etwa Redewendungen »Gott des Friedens«, »Gott der Gerechtigkeit«, »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs«), sondern auf die ἐξουσία beziehen.³¹ Ps.-Dionysios Areopagita bemerkt: Die Namen βασιλεύς, ποιήτης («Schöpfer») und παντοκράτωρ beziehen sich auf die Akte der πρόνοιαι τῶν προνοουμένων («Akte der Vorsehung und ihrer Objekte»)³²

Σαβαώθ: Mehrfach wird das Nebeneinander der verschiedenen Übersetzungen von צְבָאוֹת (Zebaoth), nämlich die Transkription Σαβαώθ und die Wiedergabe als παντοκράτωρ («Allherrscher») und κύριος (ὁ θεός) τῶν δυνάμεων («Gott/Herr der Mächte»), benannt, aber nicht kommentiert.³³

ὑψιστος («der Höchste»): Das Gottesprädikat veranlasst Philo von Alexandria zu der Verwahrung dagegen, dass es noch einen anderen Nicht-Höchsten geben könne, denn, so der Alexandriner, Gott ist einzig und es gibt keinen außer ihn.³⁴ Andere Autoren sowohl im griechischen als auch im aramäischen Traditionsbereich sind weniger zurückhaltend.³⁵ Die »Verwendung des Namensäquivalents ὑψιστος als Genitivattri-

24. Theophilus: Autol. I, 4,2 PTS 44,19; Ps.-Athanasius: Disputatio contra Arium in Concilio Nicaeno 37, PG 28, 488 C; Andreas Caes.: in Apocalypsin, PG 106, 225 CD.

25. Julian Aecl.: In Oseam, CC.SL 88, 210.

26. Julian Aecl.: In Amos, CC.SL 88, 285.

27. Cyrillus Alex.: In Amos, PG 71, 489 A.

28. Theodoret: In Jer., PG 81, 523 B (zu Jer 3,19).

29. Andreas Caes.: In Apocalypsin, PG 106, 225 CD.

30. Theophilus: Autol. I,4,2, PTS 44, 19.

31. Gregorius Naz.: Or. 30,19, SC 250, 264.

32. Ps.-Dionysios Areopagita (Paraphrasis Pachymerae): Div. Nom. I 8, PG 3, 633 A (in PTS 33, 120 f. nicht enthalten).

33. Origenes: Cels. V, 45, SC 147, 132; Hieronymus: In Zach. I, 1,3, CC.SL 76 A, 751; Gregorius Naz.: Or. 30,19, SC 250, 264.

34. Philo: Leg.All. III, 82; dazu FELDMAYER: »Der Höchste«, 551.

35. FELDMAYER: »Der Höchste«, 550f, verweist auf Joseph und Aseneth, das Testament Abrahams,

but für Menschen oder Menschengruppen«³⁶ bezeichnet bestimmte Menschen im Gegensatz zu anderen als Verehrer des unvergleichlichen Gottes Israels, hat also apologetische bzw. selbstvergewissernde Funktion. Die Gottesbezeichnung ist auch im Neuen Testament und dann auch in christlicher Antiker Literatur gebräuchlich. Theophilus von Antiochia gibt die Begründung, warum Gott so titulierte wird: Er steht über allem.³⁷

ὁ ὢν («der Seiende»): Bei Philo, Vit.Mos. I, 75, finden sich drei Gedanken: 1. Es ist Gott, der über den Unterschied zwischen Seiendem und Nichtseienden belehrt; 2. nur Gott allein kommt das Sein zu; 3. Es gibt keinen Namen, der sein Wesen treffend erfasst. Um der Akkomodation an die schwache Fassungskraft willen nennt sich Gott jedoch zusätzlich »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs«, also Gott der drei Männer, die die Tugend bedeuten.³⁸ In christlicher Tradition finden sich u. a. die Deutungen τὸ εἶναι καθ' ἑαυτὸ («das Sein gemäß seiner Selbst») und ἀναρχος καὶ ἀτελεύτητος («ohne Anfang und ohne Ende».³⁹ Johannes von Damaskus bezeichnet den Namen als den treffendsten Namen für Gott, weil er das ganze Sein in sich zusammenfasst.⁴⁰ Gregor d. Gr. sieht in Ex 3,14 die Unveränderlichkeit Gottes betont.⁴¹

2. Bezeichnungen für nichtisraelitische Gottheiten

Die Erwähnung der γίγαντες («Giganten») u. a. in Gen 6,4 und Jes 13,3; 14,9 hat gelegentlich die Frage nach der Vergleichbarkeit biblischer mit griechischer Mythologie evoziert. Philo von Alexandria zufolge haben die γίγαντες mit den griechischen Giganten nichts zu tun⁴²; nach Josephus hingegen sind beide hinsichtlich ihrer Schlechtigkeit durchaus vergleichbar.⁴³ Im Bereich antiker christlicher Exegese und Theologie findet man gelegentlich Referenzen von Jes 13,3 auf Gen 6,4⁴⁴ oder auf die bösen Engel von Ps 77[78],49⁴⁵, Bezugnahmen auf griechische Mythologie recht selten.⁴⁶ Bei Orige-

die Testamente der Zwölf Patriarchen, aber auch auf die aramäischen Texte von Qumran und das Vierte Esrabuch (*Altissimus*).

36. FELDMEIERS: »Der Höchste«, 552, mit Verweis u. a. auf JosAs 16,14; 21,4; 22,13; vgl. 8,2, wo Joseph der durch den höchsten Gott Gesegnete genannt wird.

37. Theophilus: Autol. I, 4,2, PTS 44, 19.

38. Philo: Vit.Mos. I, 76. Es folgt die bei Philo häufig wiederkehrende Symbolik der Patriarchen anhand der Frage, wie sie sich Tugend erworben haben, durch Belehrung (Abraham), Naturbegabung (Isaak) oder Übung (Jakob).

39. Gregorius Naz.: Or. 30,18, SC 250, 264, letzteres auch Ps.-Dionysios Areopagita (Paraphrasis Pachymerae): Div. Nom. I 1, PG 3, 613 B (in PTS 33, 109 f. nicht enthalten).

40. Johannes Damasc.: Expos. fid. 9/I, 9, PTS 12, 31.

41. Gregorius Magnus: Mor. in Job V, 34/63, CC.SL 143, 263; ähnlich Gregorius Magnus: Mor. in Job XVIII 50/82, CC.SL 143 A, 945 f., wo er auf die sachliche Parallele Ps 101,27 f. verweist.

42. Philo: Gig. 58.

43. Josephus: Ant. I, 73.

44. Eusebius Caes.: Jes., GCS 60, 95; Johannes Chrysostomus: Hom. Gen. 22,5, PG 53, 191.

45. Ps.-Basilius: In Isaiam 258, PG 30, 572 D-573 A.

46. Sie fehlen bei Cyrillus Hieros.: Catech. 2,8, REISCHL, 48; Origenes: Mart 18, GCS 2, 17; Eusebius Caes.: Jes., GCS 57, 102-104.

nes⁴⁷ ist das lange Zitat von Homer, Il. II, 308-321, wo die Verwandlung des Drachens in einen Stein durch den Sohn des Kronos erzählt wird, nur Beiwerk zum kritisch behandelten Thema *de divinatione* (»Über die Wahrsagung«): Die in Gen 6,4 genannten Wesen treiben in wilden Tieren ihr Unwesen; man erfährt aber von ihnen keine Auskunft über die Zukunft. Didymus von Alexandria behauptet mit Verweis auf Jes 3,2; Dtn 1,28; Num 13,33, der Bezug auf die griechischen Giganten sei ein Eintrag von Ungläubigen in die Interpretation des Bibeltextes; die Bibel gebrauche γίγαντες als Bezeichnung von Menschen mit besonders großer körperlicher Kraft.⁴⁸

Die feminine Lesart Dat. Sg. τῆ Βααλ (»die Baal«, der weibliche Artikel ist aber wahrscheinlich nicht als Hinweis auf eine Göttin zu verstehen, sondern als Lesehinweis, dass an Stelle von Baal ἀλσγύνη [»Schande«] gelesen werden soll; vgl. 3Kgt 18,19) in 3Kgt 19,18 wird gelegentlich weitergetragen, aber nicht kommentiert.⁴⁹ Das gilt auch von der Aufnahme dieser Lesart in Röm 11,4.⁵⁰

Bei den in Jes 65,11 genannten Gottheiten δαίμων (»Daimon«) und τύχη (»Glück«) werden Beziehungen zu nichtjüdischer Mythologie in der Auslegung kaum gezogen; die dort Angeredeten werden zumeist nur allgemein der Teilhabe am Götzendienst bezichtigt.⁵¹ In der Martyriumsparänese kann eine Anspielung auf Jes 65,11 das Fehlverhalten derer bezeichnen, die sich vor dem Martyrium scheuen.⁵²

47. Origenes: Cels. IV, 91, SC 136, 410-414.

48. Didymus Alex.: In Gen., SC 244, 36. Zur Deutung auf die Körperkraft vgl. auch Johannes Chrysostomus: Hom. Gen. 22,5, PG 53, 191; Cyrillus Alex.: Glaph. Gen. II, PG 69, 56 AB; ders.: In Is. II, PG 70, 373 AB; Theodoret: Qu. Gen. 48, OECT 1, 102-104.

49. Justin: Dial 39,1; 46,6 BOBICHON I 280.298 im Zitat; Dial. 136,3, BOBICHON I 550 im Fließtext; Basilius: Ep. 156,3, COURTONNE 84; Gregorius Naz.: Or. 4,65, SC 309, 172; Or. 11, 5, SC 405, 338, jeweils in Form einer Anspielung, sowie in den Apostolischen Konstitutionen VIII 1,15, von FUNK, 466.

50. Johannes Chrysostomus: Hom. in Rom. 18,4 PG 60, 577f.; Theodoret: In Rom., PG 82, 172 BC; Johannes Damasc.: In Rom, PG 95, 529 C.

51. Eusebius Caes.: Jes, GCS 60, 394 f.

52. Origenes: Mart. 40, GCS 2, 37 f.

2.1.2 Attribute Gottes

ANTONELLA BELLANTUONO

Literatur

Textausgaben

DELATTE, LOUIS (ed.): Les traités de la Royauté d'Échphante, Diotogène et Sthénidas, Liège / Paris 1942 – DIELS, HERMANN (ed.): Doxographi Graeci, Berlin 1879 – HENSE, OTTO (ed.): Ioannis Stobaei Anthologium, 5 Bände, Berlin 1884-1912 – SQUILLONI, ANTONELLA (ed.): Il concetto di regno nel pensiero dello Ps. Ecfanto Le fonti e i trattati *Peri basileias*, Florenz 1991 – THOM, JOHAN C. (ed.): Cleanthes' »Hymn to Zeus«. Text, translation, and commentary, Tübingen 2005.

Literatur

BELLANTUONO, ANTONELLA: The Biblical God in His Greek Shape, Turnhout 2022 – BERTRAM, GEORG: εὐεργετέω, εὐεργέτης, εὐεργέσια, ThWNT II, 1935, 651-653 – GILBERT, MAURICE: La Sagesse de Salomon. Recueil d'études, Rom 2011 – HARNACK, ADOLF VON: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Darmstadt 1964 – LÉVY, CARLOS: Les philosophies hellénistiques, Paris 1997 – LUCK, ULRICH: φιλανθρωπία, φιλόανθρωπος, in: ThWNT IX (1973), 106-111 – MUCCIOLI, FEDERICOMARIA: Gli epiteti ufficiali dei re ellenistici, Historia Einzelschriften 224, Stuttgart 2013 – PASSONI DELL'ACQUA, ANNA: Euergetes, Aegyptus 61 (1976), 177-191 – PASSONI DELL'ACQUA, ANNA: Innovazioni lessicali e attributi divini: una caratteristica del giudaismo alessandrino?, in: RINALDO FABRIS (ed.), La parola di Dio cresceva (At 12,24). Scritti in onore di Carlo Maria Martini per il suo 70° compleanno, Bologna 1998, 87-108 – PREISKER, HERBERT: ἐπιείκεια, ἐπιείκης, ThWNT II (1935), 585-587 – SCARPAT, GIUSEPPE: Libro della Sapienza, 3 Bände, Brescia 1989-1999 – SCHUBART, WILHELM: Das hellenistische Königsideal nach Inschriften und Papyri, in: Archiv für Papyrusforschung 12 (1936-37), 1-26 – SPICQ, CESLAS: Lexique théologique du Nouveau Testament, Fribourg / Paris 1991.

Einleitung

Die Literatur der griechischsprachigen jüdischen Diaspora kennt eine Anzahl von neuen göttlichen Attributen zur Beschreibung des Gottes Israels, die als solche kein Vorbild in den hebräischen oder aramäischen Texten des Alten Testaments haben. Die Deutung einiger hebräischer Gottestitel stößt bekanntlich auf Schwierigkeiten, da ihre ursprüngliche oder im Laufe der Zeit entwickelte Bedeutung kaum noch zu ermitteln ist, z. B. *š'ba'ot*, wörtlich »der [himmlischen] Armeen« oder *šadday*, was häufig im Sinne von »allmächtig« verstanden wird. Wie auch immer die hellenistisch gebildeten jüdischen Übersetzer und Autoren mit diesen Titeln umgingen, etwa indem sie sie ins Griechische zu übersetzen suchten, so steht fest, dass sie andere göttliche Attribute ihrer griechisch und später römisch geprägten Umwelt entnahmen. Dabei wählten sie Begriffe, die in den unterschiedlichsten philosophischen, literarischen oder historischen Zusammenhängen beheimatet waren. So wurden dem hellenistischen kulturellen und politischen Kontext positive Eigenschaften sowie Tugenden entlehnt,

mit denen allgemein bekannte Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens sowie zivile Autoritäten charakterisiert wurden, um auf diese Weise den Gott Israels zu beschreiben. Von diesem wollte man mit einer »modernerer«, verständlicheren Begrifflichkeit sprechen, mit Termini also, die den unter der Herrschaft Alexanders des Großen vereinten Völkern des Mittelmeerraums und des Vorderen Orients hinreichend bekannt waren. Zu solchen neuen Attributen gehören die *φιλανθρωπία*, »Menschenfreundlichkeit«, die *ἐπιείκεια*, »Milde«, sowie die *εὐεργεσία*, »gute Behandlungsweise«, »Wohltätigkeit«. Diese Eigenschaften, von denen Texte aus Theater und Philosophie seit dem fünften Jh. v. Chr. sprechen, wurden in der klassischen Epoche prominenten Persönlichkeiten zugeschrieben. Dies gilt etwa von den Proxenoï, die für ihre *εὐεργεσία* gerühmt wurden, aber auch von solchen Richtern und Magistraten, die sich bei der Urteilsfindung nicht nur auf die *νόμοι*, die geschriebenen Gesetze, beriefen, sondern imstande waren, aufgrund der *φιλανθρωπία* die unterschiedlichen Situationen im Leben mit anderen Kriterien zu bewerten, und zwar mit der *aequitas*, »Billigkeit«, und der *ἐπιείκεια*, der Milde.¹ Nach dem Tod Alexanders des Großen gingen diese Begriffe jedoch in das Lexikon der offiziellen Propaganda der Diadochen ein, ja sie prägten die Sprache, mit der für die Herrscher geworben wurde, nicht nur in hellenistischer Zeit, sondern auch dort, wo sich später hellenistischer Einfluss zeigen sollte. Die zitierten Begriffe finden sich in der Tat auf Münzen, Inschriften und Papyri² und wurden in einigen Fällen – etwa bei *εὐεργέτης* – Bestandteil der offiziellen Titulatur von Herrschern. Für ihre Verbreitung sorgte vor allem die Stoa, die sich die Frage nach dem Wesen der Monarchie sowie nach den Eigenschaften stellt, die ein gerechtes Staatsoberhaupt besitzen sollte.³

Die drei zitierten Begriffe haben keine genaue Entsprechung in der hebräischen Sprache und erscheinen nur selten in den übersetzten Texten der Septuaginta.⁴ Häufig werden sie dagegen in den ursprünglich auf Griechisch geschriebenen Büchern gebraucht – und zwar zusammen mit den entsprechenden Adjektiven und Verben –, ebenso in der jüdisch-hellenistischen Literatur, wenn es darum geht, vom Gott Israels mit griechischen Attributen zu sprechen. Dabei nehmen diese Attribute bestimmte theologische Ideen vorweg, die sich später im Neuen Testament und der frühchristlichen Literatur finden.

In diesem Artikel wird zunächst der Gebrauch der Substantive *ἐπιείκεια*, *εὐεργεσία* und *φιλανθρωπία* sowie der verwandten Termini in der Septuaginta untersucht (1), sodann ihre Verbreitung in der hellenistisch-jüdischen Literatur (2), im Neuen Testament (3) und schließlich bei den Kirchenvätern (4).

1. Vgl. Plato: Def. 412b8: Ἐπιείκεια δικαίων καὶ συμφερόντων ἐλάττωσις· μετριότης ἐν συμβολαίσις· εὐταξία ψυχῆς λογιστικῆς πρὸς τὰ καλὰ καὶ αἰσχρά. Vgl. ferner Aristoteles: Rhet. 1374a-1375b.
2. Vgl. SCHUBART: Das hellenistische Königsideal, 1-26.
3. Nur wenige Werke sind erhalten geblieben. Hinzuweisen ist auf die Traktate *Περὶ βασιλείας*, die von Ekphantus, Diotogenes und Sthenidas verfasst und deren Fragmente von Stobaeus überliefert worden sind; vgl. HENSE (ed.): *Ioannis Stobaei Anthologium*; DELATTE (ed.): *Les traités de la Royauté*; SQUILLONI: Il concetto. Zu weiteren Details zum stoischen Denken vgl. LÉVY: *Les philosophies hellénistiques*, 161-166.
4. Vgl. PASSONI DELL'ACQUA: *Innovazioni lessicali*, 87-108.

1. Die Septuaginta

1.1 Die Milde Gottes (ἐπιείκεια)

Die Wortfamilie von ἐπιείκεια⁵ kommt in der Septuaginta 16-mal vor, und zwar bis auf wenige Ausnahmen – besonders Ps 85[86],5; 2Esdr 9:8^{LXX} [Esra 9,8^{MT}]; 1Kgt[1Sam] 12,22; 4Kgt[2Kön] 6,3; Dan 4,24 – in den nicht übersetzten Schriften. Tatsächlich gibt es keine genaue Entsprechung des Begriffs ἐπιείκεια in der Hebräischen Bibel, ja die Vorstellung scheint der hebräischen Sprache – als Begriff – fremd zu sein. Die hebräischen Äquivalente sind dementsprechend verschieden, beschränken sich aber auf die Wurzeln *slh*, »vergeben« (in Ps 86,5), *hnn* »wohlwollend sein« (Esra 9,8) und *yʿl* (*hiph.*), »zustimmen« (1Sam 12,22; 2Kön 6,3).⁶ In den meisten Fällen beschreibt die griechische Terminologie das Handeln Gottes, der gegenüber den Menschen wie ein wohlwollender Herrscher agiert, in einigen Fällen jedoch auch das positive Verhalten von Menschen, auch von Königen, so die Sanftmut des Gerechten in Weish 2,19, die Entscheidung des Artaxerxes in Esth 3,13b sowie das Handeln des Ptolemäus Philopator in 3Makk 3,15. Gerade diese Verwendung der Terminologie hat Adolf von Harnack zu der Behauptung veranlasst, der Begriff ἐπιείκεια werde in der Septuaginta verwendet, um die Art und Weise zu bezeichnen, wie Gott als absoluter, gleichzeitig aber zur Vergebung und Toleranz bereiter König handelt.⁷

In den übersetzten Texten gilt der Gott Israels als ἐπιεικῆς, da er seinem Volk Barmherzigkeit und Gunst erweist (1Kgt[1Sam] 12,22; 2Esdr 9:8). Außerdem wird die Terminologie in Gebetstexten verwendet, um damit auf eine Eigenschaft Gottes hinzuweisen, mit der er gewissermaßen identifiziert werden soll, so in Ps 85[86],5; vgl. auch 2Makk 10,4. Die ἐπιείκεια Gottes wird nämlich als ein Verhalten angesehen, das die Gläubigen zur Abkehr von ihren Sünden bewegen soll. Darum findet sich das Wort auch in Parallele mit anderen Eigenschaften Gottes wie ἔλεος, »Erbarmen« (Dan 3,42) und οὐκτιμρός, »Mitleid« (Bar 2,27), Eigenschaften, die traditionell Gott zugeschrieben werden (vgl. Ex 34,6 in der Septuaginta-Fassung).

Dieser Befund lässt sich nicht in dem Sinne interpretieren, dass man die überkommene Art der Beschreibung YHWHs verworfen hätte; vielmehr wird diese angereichert durch neue, der griechischen Umwelt und insbesondere der zeitgenössischen offiziellen Proagandaliteratur entlehnten Begriffen. So wird in Weish 12,18 Gott wohl absichtlich wie ein Monarch dargestellt: σὺ δὲ δεσπόζων ἰσχύος ἐν ἐπιεικείᾳ κρι-
νεις, »du aber, der du über Kraft gebietest, richtest [uns] mit Milde«.

1.2 Die Menschenfreundlichkeit Gottes (φιλανθρωπία)

Im Unterschied zur ἐπιείκεια wird das Substantiv φιλανθρωπία⁸ in der Septuaginta überwiegend als Attribut von Menschen verwendet, meist um die wohlwollende Haltung eines Herrschers oder von Personen in einer übergeordneten Position zu be-

5. Vgl. hierzu auch SPICQ: *Lexique théologique*, 544-548.

6. Im aramäischen Text von Dan 4,24 findet sich kein Äquivalent von ἐπιείκεια.

7. VON HARNACK: *Lehrbuch*, 111-126 s. v.

8. Vgl. hierzu auch SPICQ: *Lexique théologique*, 1582-1587.

schreiben (Antiochus III. in 2Makk 4,11; 13,23; Artaxerxes in 1Esdr 8,10; Ptolemäus IV. in 3Makk 3,15-18; Alkimus in 2Makk 14,9).⁹ In der Weisheit Salomos erscheint das Adjektiv *φιλάνθρωπος* (»menschenfreundlich«) dreimal, wobei nur hier in der Septuaginta die *φιλανθρωπία* direkt oder indirekt als eine Eigenschaft des Gottes Israels angesehen wird.¹⁰

Schon im ersten Kapitel des Buches (Weish 1,6) wird die *σοφία* (»Weisheit«), die als Emanation Gottes aufgefasst wird, als *πνεῦμα φιλάνθρωπον* (»menschenfreundlicher Geist«) bezeichnet. Als solche leitet sie das sittliche Leben eines Menschen; jedoch kann die Weisheit keinesfalls Zugang zu einem Menschen haben, der Böses sinnt, oder in einem Körper wohnen, der der Sünde ergeben ist (Weish 1,4).

Der Ausdruck *πνεῦμα φιλάνθρωπον* lässt sofort an Vorstellungen denken, die dem Milieu der Stoa entstammen. So war die Idee des *πνεῦμα* in der Schule Zenons sehr präsent. Der Begriff bezeichnet in der Sprache der Philosophie einen aus Luft und Feuer zusammengesetzten Geist, der die Welt durchdringt und sie regiert. Sein Wirken war jedoch nicht mit demjenigen Gottes vergleichbar, wie es eine monotheistische Theologie auffasst. Das *πνεῦμα* griff weder in die menschlichen Angelegenheiten ein noch sollte es den Menschen belehren oder erziehen, sondern beschränkte sich darauf, das ordnungsgemäße Funktionieren der *συμπάθεια*, der Harmonie der verschiedenen Elemente des Kosmos, zu gewährleisten, die durch den *λόγος* geordnet werden. Dieser wird in vielen Fällen als »menschenfreundlich« bezeichnet.¹¹

In Weish 7,22-23 wird die Weisheit mit einer Serie von 21 Adjektiven und Epitheta beschrieben, darunter auch *φιλάνθρωπος*. Eine solche Aufzählung von Titeln erinnert an Ex 34,6, wo YHWH mit 13 Attributen gepriesen wird, die seine »Eigenschaften« ausdrücken sollen. Doch finden sich derartige Aufzählungen von Attributen nicht nur in der Bibel, sondern auch in außerbiblischen Aretologien sowie in der magischen und religiösen Literatur. Der Zeus-Hymnus des Stoikers Kleantes¹² zum Bei-

9. Die Thematik der *φιλανθρωπία* erscheint mit weniger deutlichen politischen Konnotationen in Est 8,13, wo die Aufnahme, die Haman, Berater des Königs und Gegner der Juden, vom persischen Hof bereitet wurde, obwohl er Makedonier war, und die Freundlichkeit (*φιλανθρωπία*), die ihm entgegengebracht wurde, hervorgehoben werden. Das Substantiv kommt auch vor in 2Makk 6,22, im Zusammenhang mit der Tötung Eleasars, eines Juden und Schriftgelehrten, des ersten Märtyrers in der Verfolgung durch Antiochus IV. Eleasar weigerte sich, Schweinefleisch zu essen, und starb. In 2Makk 6,22 schlugen ihm die für die Folter verantwortlichen Bediensteten des Königs vor, das Schweinefleisch gegen das Fleisch eines anderen Tieres auszutauschen, um damit vorzutäuschen, dass er die Mahlzeit isst, ohne sich schuldig zu machen. In diesem Fall erfahre er die *φιλανθρωπία*. In 4Makk 5,12 ist es Antiochus selbst, der spricht: Der Herrscher ruft Eleasar dazu auf, auf seine wohlwollenden Worte einzugehen (*προσκυνήσας μου τὴν φιλάνθρωπον παρηγορίαν*) und sich so vor der todbringenden Folter zu retten. In adverbialer Form taucht die Begrifflichkeit wieder in dem Brief auf, den Antiochus IV. kurz vor seinem Tod den Juden schreibt. Diesen kündigt er an, dass er seinen Sohn zum König bestimmt habet, und sichert ihnen gleichzeitig zu, dass er sich *ἐπιεικῶς καὶ φιλανθρώπως*, »wohlwollend und milde«, verhalten werde (2Makk 9, 27).

10. Vgl. zum Folgenden auch die neueren Kommentare und Studien zur Weisheit Salomos, z. B. SCARPAT: *Libro della Sapienza*; GILBERT: *La Sagesse de Salomon*.

11. DIELS: *Doxographi Graeci*, 29.

12. Vgl. hierzu THOM (ed.): *Cleantes' »Hymn to Zeus«*.

spiel kennt 26 Attribute des Gottes, und die Göttin Isis wird oft als Göttin *μυριώνυμος*, »mit zahlreichen Namen«, bezeichnet.¹³

In den zitierten Passagen der Weisheit Salomos wird somit die Weisheit personifiziert. Sie besitzt ein *πνεῦμα*, einen dem Wesen nach dynamischen Geist, in dem sich ihre Identität verkörpert. Der Autor des Buches will so die transzendente Natur dieses Geistes hervorheben und sucht ihn so detailliert wie möglich zu beschreiben. Dabei ist es wichtig, die Wortwahl in Weish 7,22-23 genau zu beachten: Die *σοφία* wird unter anderem definiert als *φιλάγαθος*, »Freund des Guten«, *εὐεργετικός*, »wohlütig«, *φιλόανθρωπος*, »menschenfreundlich«, also mit Epitheta, die in hellenistischer Zeit in offiziellen Texten als Eigenschaften der Herrscher belegt sind.¹⁴ Dabei ist die verwendete literarische Technik typisch für die griechische philosophische Rhetorik. Die Reihenfolge der Attribute scheint zwar keiner Logik zu unterliegen, aber in Wirklichkeit ist eine gewisse Steigerung feststellbar, so auch in Weish 7,22-23.

In Weish 12,19 schließlich ist der Gerechte menschenfreundlich, insofern als er dem Beispiel Gottes folgt. Denn Gottes eigenes Verhalten hat den Menschen das richtige Verhalten gelehrt. Anscheinend bedarf es keiner besonderen Gaben, um dies zu verstehen. Es genügt, sich am Beispiel Gottes zu orientieren und für seine Lehre empfänglich zu sein. Jeder Gläubige kann diese innere Entwicklung selbst vollziehen; jeder Mensch hat in sich selbst die Möglichkeit, Gott zu begegnen, ohne dass es eines Mittlers bedarf. Die *φιλανθρωπία* ist somit gleichzeitig menschliches und göttliches Attribut. Sie ist eine Eigenschaft, die von Gott auf den Menschen übergehen kann. Nicht ohne Grund ermahnt der Verfasser der Weisheit Salomos in Weish 1,1 die Herrscher der Erde, dem Beispiel des letztlich menschenfreundlichen Gottes zu folgen.

1.3 Die Wohlütigkeit Gottes (*εὐεργεσία*)

Was die Vorstellung der *εὐεργεσία*, wörtlich »Wohlthat«, betrifft, so wird man sicherlich behaupten können, dass sie der Hebräischen Bibel durchaus nicht fremd ist. Denn mehr als einmal erweist Gott sich als wohlütig oder fürsorglich gegenüber seinem Volk Israel. Allerdings findet sich an den in Frage kommenden Stellen der Septuaginta die Terminologie der *εὐεργεσία* nur selten.¹⁵ In der hebräischen Sprache gibt es anscheinend keinen Begriff, der in seiner Morphologie dem Wort *εὐεργεσία* entspricht, wahrscheinlich weil es sich um ein zusammengesetztes Wort handelt, das als solches den semitischen Sprachen nicht bekannt ist.¹⁶ Im Hebräischen wird die Vorstellung gewöhnlich mit der Wurzel *טוב* ausgedrückt, vor allem mit dem Verb *יִּטְבּ* *hiph'il* (*הִטְבִּי*), das soviel bedeutet wie »Gutes tun«. In der Septuaginta findet sich dafür die Wurzel *ἀγαθ-* (»gut«, z. B. Rut 3,10) oder die Wortverbindung *εὖ ποιέω* (wörtlich »gut tun«, z. B. Gen 32,10; Ex 1,20). Eine andere hebräische Wurzel, mit der die erwähnte Vorstellung ausgedrückt wird, ist das Verb *נָמַל*, das jedoch oft im Sinne eines Vergel-

13. Plutarch: Is. Os. 372e 8.

14. Vgl. P. Enteux. 6, 7, 60, 74; P. Genova 3.111; P. Cair. Zen. 3.59341.

15. Häufig ist die Terminologie hingegen bei Symmachus; vgl. Ps 118,65; 141,8; Spr 11,17; Jes 63,7.

16. Vgl. PASSONI DELL'ACQUA: Euergetes, 177-191.

tungshandelns verwendet wird; dementsprechend lautet die griechische Übersetzung oft ἀνταποδίδωμι, »vergelt« (z. B. Gen 50,15).¹⁷

In den übersetzten Texten der Septuaginta sind die einzigen Belege von εὐεργεσία (»Wohltat«) und εὐεργετέω (»Wohltaten erweisen«) im Psalter zu finden. Dort kommt das Verb εὐεργετέω dreimal vor, und zwar in Ps 12[13]6; 56[57]3; 114[116]7, jeweils als Wiedergabe des hebräischen Verbs נָמַל, und einmal das Substantiv εὐεργεσία in Ps 77[78]11 als Übersetzung von עֲלִילָה (»Tat«, »Handlung«). In allen Fällen ist Gott das explizite oder angenommene Subjekt des mit εὐεργεσία und εὐεργετέω ausgedrückten Handelns. Dabei wird gerade das Verb in Zusammenhängen gebraucht, in denen der Psalmsprecher mit Hinweis auf die von Gott kommenden Wohltaten um dessen Gunst wirbt. Man kann mit guten Gründen behaupten, dass die Einführung dieser Idee in die griechischen Psalmen auf die Übersetzer zurückgeht. Diese waren ihrerseits durch das alexandrinische Milieu geprägt, insbesondere durch den Sprachgebrauch der an die Herrscher gerichteten Petitionen.¹⁸

Da mit den griechischen Wörtern εὐεργεσία und εὐεργετέω verschiedene hebräische Termini wiedergegeben werden, darf man wohl folgern, dass die Übersetzer mit der Wahl gerade dieser Äquivalente dem griechischen Psalter einen neuen Akzent verleihen wollten. Man wollte offenbar bei den Lesern eine bestimmte Assoziation hervorrufen, nämlich diejenige des Wohlwollens, dessen einziger wirklicher Garant Gott selbst ist. Allerdings muss man betonen, dass das einzige Element der Wortfamilie von εὐεργεσία, das nicht auf Gott bezogen wird, das Nomen εὐεργέτης, »Wohltäter«, ist. Wahrscheinlich wurde es vermieden, da es sich um einen offiziellen Titel des Ptolemaios III. und des Ptolemaios VIII. handelte, man also keine direkte Entsprechung zwischen Gott und dem Herrscher herstellen wollte.

Die Wortfamilie von εὐεργεσία ist zwar in den übersetzten Büchern der Septuaginta wenig bezeugt; in den nur in griechischer Sprache vorliegenden Texten ist sie jedoch umso häufiger belegt, und zwar in Bezug auf Herrscher oder Menschen ganz allgemein (2Makk 9,26; 3Makk 3,19; 6,24; 4Makk 8,6, 17; Est 8,12c; Weish 19,14). Im Zweiten Makkabäerbuch und in der Weisheit Salomos erscheint die Terminologie außerdem im Zusammenhang von Gottes Fürsorge gegenüber seinem Volk (2Makk 10,38; Weish 11,5, 13; 16,2) oder allgemein von Gottes segensreichem Handeln (Weish 3,5; 16,11.24). Das Epitheton εὐεργέτης wurde dagegen auch hier nicht als göttliches Epitheton verwendet, vermutlich da es – wie schon gesagt – der offizielle Titel divinierter Herrscher war. So wurde also auch weiterhin eine Überschneidung der Bezeichnungen für hellenistische Könige und denen des Gottes Israels vermieden.

17. Vgl. PASSONI DELL'ACQUA: Euergetes, 184-185.

18. Vgl. SPICQ: Lexique théologique, 618-624; MUCCIOLI: Gli epiteti ufficiali, 178-192.

2. Die jüdisch-hellenistische Literatur

2.1 Die Milde Gottes (ἐπιείκεια)

Dass Gott die Eigenschaft der ἐπιείκεια besitzt, ist auch der hellenistisch-jüdischen Literatur bekannt. Dabei behält das Wort nach wie vor die Bedeutung von »Milde« und »Nachsicht«. Folgende Beispiele seien genannt:

In der Gastmahlszene des Aristeasbriefes raten die Übersetzer König Ptolemaios Philadelphos dazu, sich die ἐπιείκεια Gottes zum Vorbild zu nehmen, um ein vollkommener Herrscher zu werden (Arist. 188; 192 sowie in Verbindung mit φιλανθρωπία in Arist. 290).

Im Roman Joseph und Aseneth wird die Eigenschaft der ἐπιείκεια in einem Fall einem Menschen zugeschrieben, nämlich dem Patriarchen Joseph (JosAs 1.3); einmal wird sie auf ein Substantiv im Femininum, die μετάνοια, »Bekehrung« (JosAs 15.8), bezogen, zweimal jedoch auf Gott selbst. In diesen Fällen erhält die ἐπιείκεια die Bedeutung von »Milde«, die sie auch schon in der Septuaginta hatte. Dabei erscheint die Terminologie – ähnlich wie in Ps 85,5^{LXX} – gerade im Gebet Aseneths. Diese bereut in JosAs 11.8-9 ihre Sünden – vor allem die Verehrung der Götterbilder – und ruft in JosAs 11.10 den Gott Josephs an als einen zur Vergebung bereiten und barmherzigen Gott. Die von Aseneth gewählte Formulierung ἐλεήμων καὶ οἰκτίρμων καὶ μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ ἐπιεικῆς (»barmherzig, mitleidig, langmütig, voller Erbarmen und milde«) erinnert dabei an Ex 34,6-7 in der griechischen Fassung. Im weiteren Verlauf des Gebetes, in JosAs. 12.14, wendet die junge Frau sich erneut an Gott, indem sie Gott für diese Eigenschaft lobt und damit zugleich die Bitte verbindet, von diesem nicht abgewiesen zu werden und Vergebung zu erlangen.

In den Psalmen Salomos begegnet die Terminologie einmal in PsSal 5,12. Der Beter vertraut darauf, dass Gott die Bedürfnisse seiner Gläubigen wahrnimmt und sie versteht, und gerade auf diese Weise beweist Gott ihnen gegenüber seine ἐπιείκεια: καὶ σὺ ἐπακούσῃ, ὅτι τίς χρηστός καὶ ἐπιεικῆς ἀλλ' ἢ σὺ εὐφραῖναι ψυχὴν ταπεινοῦ ἐν τῷ ἀνοῖξαι χεῖρά σου ἐν ἐλέει; »und du wirst erhören, denn wer ist gnädig und milde außer dir, der du die Seele der Elenden erfreust, indem du deine Hand in Barmherzigkeit aufstust?«.

Weiterhin begegnet das Substantiv ἐπιείκεια in der griechischen Version des *Ersten Henochbuches* (1Hen 3.6). Das Wort erscheint in den einleitenden Kapiteln, in denen die von Gott gewollte Ordnung des Kosmos und die daraus resultierende Strafe für diejenigen, die diese Harmonie stören, beschrieben werden. Im Gegensatz dazu werden diejenigen, die nicht sündigen, von Übeln verschont, vielmehr dürfen sie Barmherzigkeit, Frieden und ἐπιείκεια erwarten.

Im Gegensatz zu Flavius Josephus, der die ἐπιείκεια in der Regel als eine menschliche Eigenschaft ansieht (z. B. Ant. XII, 122; XV, 165; Ausnahme: Ant. VI, 92), kommt die Wortfamilie von ἐπιείκεια bei Philo 38-mal, auch zur Charakterisierung Gottes, vor, so in Vit.Mos. I, 198 zusammen mit φιλανθρωπία.

