

Martin Karrer

Septuaginta und antike Philosophie

Dem Andenken an
Nikolaus Walter (1933–2013)
gewidmet

I. Einleitung

Markante Texte wie das Buch der Weisheit stießen die Forschung früh auf die Frage nach dem Verhältnis der Septuaginta zur antiken Philosophie. Über hundert Jahre dauert die Forschungsgeschichte zu unserem Thema deshalb inzwischen.¹ Dennoch zeichnet sich kein Konsens ab, und das aus gutem Grund:

Einerseits rufen die Kontexte der Septuaginta im hellenistischen bzw. alexandrinischen Judentum nach unserer Fragestellung. Nikolaus Walter etwa, der 2013 verstorbene Mitherausgeber von *Septuaginta Deutsch*, dessen ich mit diesem Beitrag ehrend gedenken möchte, überzeugte sich in seinen Studien über Aristobul,² dass sich der „für uns wichtigste Teil der

¹ Die jüngere Forschungsgeschichte begann bei der Untersuchung von Sap (PAUL HEINISCH, *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit*, Münster 1908). Die Schritte der Forschung von PAUL HEINISCH, *Griechische Philosophie und Altes Testament*, Bd. 2: *Septuaginta und Buch der Weisheit*, BZfr 7,3, Münster 1914 über die neuen Fragestellungen bei MARTIN HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.*, WUNT 10, Tübingen ³1988 (267–70.275–318 464–473 u.ö.); GILLES DORIVAL/MARGUERITE HARL/OLIVIER MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988, 254–259 (bzw. Paris 1994, 254–259) und DIETMAR WYRWA, *Über die Begegnung des biblischen Glaubens mit dem griechischen Geist*, ZThK 88 (1991), 29–67 bis hin zu FOLKER SIEGERT: *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta*, MJSSt 9, Münster 2001, bes. 252–258 und anderen können hier nicht im Einzelnen diskutiert werden.

² NIKOLAUS WALTER, *Der Thoraausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur*, TU 86, Berlin 1964.

Begegnung des alexandrinischen Judentums mit dem griechischen Geist [...] auf dem Gebiet der Philosophie ab(spielte)“.³

Andererseits sind die Intentionen der Übersetzer und Verfasser der Septuaginta-Schriften notorisch schwer zu bewerten und die Änderungen zwischen dem Beginn der Pentateuch-Übersetzung im 3. Jh. v.Chr. und dem 4. Makkabäerbuch aus dem 1. Jh. n.Chr. groß, das heute wie Sap zur Sammlung gehört. Zudem sind die Abfassung der Schriften und ihre Rezeption zu trennen. Nikolaus Walter hielt unbeschadet seiner Forschungen zu Aristobul 1995 paradigmatisch für eine breite Forschungslinie fest: „Meines Erachtens ist die Übersetzung der Tora ins Griechische (und dann auch der weiteren hebräischen Schriften) *als solche* noch nicht als Zeugnis des Prozesses der Hellenisierung des alexandrinischen Judentums zu werten [...]. Doch diese Übersetzung setzt [...], nachdem sie einmal vorliegt, bei einigen ihrer Leser und Ausleger, je mehr diese sich mit griechisch-philosophischem Denken befassen und sich von ihm befruchten lassen, den Prozeß einer geistigen Öffnung [...] in Gang.“⁴

Ein Teil der Forschung neigt sogar zu noch mehr Skepsis und zögert, die Rezeption gegenüber der Ursprungsintention der Autoren freizugeben. Dann vergrößert sich der Abstand der Septuaginta zur Philosophie (etwa bei Johann Cook).⁵

Wie sollen wir in dieser Situation verfahren? Wir dürfen die Differenzen der Texte und die langwierige Entwicklung der Septuaginta nicht überspielen, mögen uns aber auch nicht mit einem einfachen „non liquet“ bescheiden. Zu interessant ist die Fragestellung. Zu einseitig wäre es unbeschadet aller Bedenken, sich auf die Rezeption zurückzuziehen; denn die Quellen lösen die Rezeption aus, und die maßgeblichen Impulse der Quellen gehen auf die Autoren/Übersetzer zurück. Und zu knapp wäre eine Beschränkung allein auf die ursprünglich hebräischen Schriften; die Dynamik der Sammlung reicht von ursprünglich hebräischen zu jungen griechischen Texten (die N. Walter in seinem Votum zurückstellte).

Unternehmen wir deshalb im Folgenden eine komplexe Übersicht. Wir beginnen bei einer näheren Bestimmung der Fragestellung (II). Dann suchen wir nach der Voraussetzung im Pentateuch, dem Kern der Septuaginta, die unser Thema zu behandeln erlaubt (III). Anschließend verfolgen wir in einem großen Radius Einzelaspekte unseres Themas und ihre Entwicklung (IV–VIII), bevor wir summieren (IX).

³ NIKOLAUS WALTER, Frühe Begegnungen zwischen jüdischem Glauben und hellenistischer Bildung in Alexandrien (1964), in: ders., Praeparatio Evangelica, hrsg. von Wolfgang Kraus und Florian Wilk, WUNT 98, Tübingen 1997, 1–11, hier 3.

⁴ NIKOLAUS WALTER, Hellenistische Diaspora-Juden an der Wiege des Urchristentums (1995), in: ders., Praeparatio Evangelica (a.a.O. Anm. 3), 383–404, hier 401–403.

⁵ JOHANN COOK, Greek Philosophy and the Septuagint, JNWSL 24 (1998), 177–191.

II. Die Problemstellung

Tabelle 1: 4Makk 1,1

LXX	LXX.D (Übersetzung H.-J. Klauck)
<p>φιλοσοφώτατον λόγον ἐπιδείκνυσθαι μέλλων εἰ αὐτοδέσποτός ἐστιν τῶν παθῶν ὁ εὐσεβῆς λογισμός συμβουλευσαίμ' ἂν ὑμῖν ὀρθῶς ὅπως προσέχητε προθύμως τῇ φιλοσοφίᾳ</p>	<p>Da ich im Begriff bin, eine höchst philosophische Erörterung darzulegen, nämlich ob die gottesfürchtige Denkkraft Alleinherrscherin ist über die Leidenschaften, möchte ich euch aufrichtig raten, dass ihr bereitwillig aufmerkt auf die philosophische Darlegung.</p>

Mit den Kritikern unseres Themas ist festzuhalten: Erst das späte 4. Makkabäerbuch und allein dieses nennt sich in der Sammlung der Septuaginta „Philosophie“ (φιλοσοφία 1,1; s. Tabelle1). Sicher, dieses Buch wagt, das Denken Israels als personifizierte Philosophie und personifiziertes Wort des Denkens anzureden (φιλόσοφε λόγε 5,35). Es beansprucht, rechtes Leben vor dem Gott Israels sei durch eine philosophische Haltung zu erreichen (φιλοσοφεῖν 7,21–8,1).⁶ Aber es wird nur in einen Teil der sog. Vollbibeln des 4./5. Jh. aufgenommen (in **8** und **A**, nicht in **B**). Es gehört an den Rand, nicht in die Mitte der Septuaginta.

Davor begegnen das Nomen „Philosophie“ und das Verb „philosophieren“ kein einziges Mal in einer Septuagintaschrift, das Nomen „Philosoph“ lediglich im Rahlftext von Dan 1,20 und dort nur für die Denker oder Lebensberater der Völker.

Tabelle 2: Dan 1,20

MT	LXX Ra	LXX Gö
<p>וְכָל דְּבַר חֻקֵּי מִלְּכָא וְאִשְׁרֵי בְּקֹשׁ מִהֶם הַמְּלִיךְ וְיִמְצְאָם עֶשֶׂר יְדוּת עַל כָּל־הַחֻרְטָמִים הָאֵשְׁפִים וְאִשְׁרֵי בְּכָל־מַלְכוּתוֹ</p>	<p>καὶ ἐν παντὶ λόγῳ καὶ συνέσει καὶ παιδείᾳ ὅσα ἐζήτησε παρ' αὐτῶν ὁ βασιλεύς κατέλαβεν αὐτοὺς σοφωτέρους δεκαπλασίως ὑπὲρ τοὺς σοφιστὰς καὶ τοὺς φιλοσόφους (88-Syh; vgl. Or. lat.) τοὺς ἐν πάσῃ τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ</p>	<p>καὶ ἐν παντὶ λόγῳ καὶ συνέσει καὶ παιδείᾳ, ὅσα ἐζήτησε παρ' αὐτῶν ὁ βασιλεύς, κατέλαβεν αὐτοὺς σοφωτέρους δεκαπλασίως ὑπερφέροντας τῶν σοφιστῶν καὶ φιλολόγων τῶν ἐν πάσῃ τῇ βασιλείᾳ</p>

⁶ Lit. zum 4Makk bei THOMAS WITULSKI, Antiochos contra Eleazar – Das vierte Makkabäerbuch als Zeugnis des Ringens um ein zentrales Element jüdischen Glaubens, ZAW 125 (2013), 289–303.

Neue Zürcher Bibel:	LXX.D (Übersetzung H. Engel / H.D. Neef)	LXX.D (Übersetzung H. Engel / H.D. Neef)
Und immer, wenn der König von ihnen (scil. Daniel etc.) ein Wort weiser Einsicht einholte, fand er sie allen Wahrsagepriestern und Beschwörern, die in seinem ganzen Königreich waren, zehnfach überlegen.	Und in Bezug auf jedes Wort und Verstand und Bildung – was immer der König bei ihnen suchte – erfasste er, dass sie zehnfach weiser waren als die <i>Sophisten und Philosophen</i> in seinem ganzen Königreich.	Und in Bezug auf jedes Wort und Verstand und Bildung – was immer der König bei ihnen suchte – erfasste er, dass sie zehnfach weiser waren und die <i>Sophisten und Philologen</i> in seinem ganzen Königreich übertrafen.

LXX Gö zieht selbst an dieser Stelle *φιλόλογος* vor und belässt lediglich Kritik an den Sophisten im Text (*σοφισταί*; Tabelle 2). Dan 1,20 Θ verzichtet sogar auf beide Begriffe, Philosophen und Sophisten. Andererseits sind die Berührungen Israels mit griechischen Traditionen nicht zu unterschätzen, wie z.B. Otto Kaiser herausstellte.⁷ Zudem entstehen Kontakte und Querlinien zur antiken Philosophie bei Autoren und Texten auch ohne gezielte Intentionen, ein Sachverhalt, auf den mich besonders Heinz-Josef Fabry aufmerksam machte.⁸ Und es ist nicht zu übersehen, dass das philosophische 4Makk am Ende doch in die Sammlung der Septuaginta einging, statt als Fremdkörper aus ihr ausgeklammert zu werden.

Im Pendant dazu ist die Eigenart des antiken philosophischen Denkens zu berücksichtigen. Es zog die Grenzen zwischen Weisheit und Philosophie sowie Philosophie und Theologie weniger scharf als die Gegenwart, wie derzeit Matthias Perkams aus der Perspektive der Philosophiegeschichte darlegt.⁹ Für unser Thema relevant, besaß die Anleitung zum rechten Leben quer durch die philosophischen Schulen hohes Gewicht,¹⁰ und wurden theologische bzw. religiöse Fragen stets ins Denken einbezogen.¹¹

⁷ OTTO KAISER, *Des Menschen Glück und Gottes Gerechtigkeit. Studien zur biblischen Überlieferung im Kontext hellenistischer Philosophie*, Tübingen 2007; DERS., *Die stoische Oikeiosis-Lehre und die Anthropologie des Jesus Sirach*, in: ders., *Vom offenbaren und verborgenen Gott. Studien zur spätbiblischen Weisheit und Hermeneutik*, Berlin 2008, 60–77.

⁸ Der Beitrag führt deshalb Erwägungen weiter, die in MARTIN KARRER, *Septuaginta und Philosophie*, in: Ulrich Dahmen/Johannes Schnocks (Hrsg.), *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft – Widerstand – Identität. FS H.-J. Fabry (BBB 159)*, Göttingen 2010, 191–212 begannen.

⁹ MATTHIAS PERKAMS, *Philosophie in Antike und Christentum*, Manuskript in Vorbereitung zum Druck 2016/17, Abschnitt A u.ö.

¹⁰ Nachweise bei PIERRE HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Paris 1995.

¹¹ Plato, *Theaet.* 176b gab der Philosophie die Suche danach zur Aufgabe, Gott ähnlich zu werden, soweit der Mensch dies könne.

Cicero etwa charakterisierte philosophische Weisheit als Wissen um göttliche und menschliche Dinge („sapientiam esse rerum divinarum et humanarum scientiam“; Tusc. 5,57)¹² und schrieb ein Lob der Philosophie im Stil eines Gebets (Tusc. 5,6).

Solche Annäherungen des Horizontes erlaubten nicht nur, Gedanken in der Septuaginta und der Philosophie parallel zu entwickeln,¹³ sondern auch jüdische Denkrichtungen philosophisch zu deuten. Insofern ist es kein Zufall, dass Josephus am Ende der Ära, in der Septuaginta-Schriften entstehen, jede jüdische Denkrichtung als Philosophie verstand (Bell Iud 2,8,2).

Zu vergleichen sind Entwicklungen bei den Völkern und im ersten Christentum: Kurz nach Josephus schlägt Plutarch eine Brücke zwischen der Apolloreligion Delphis und der Philosophie (De E apud Delphos).¹⁴ Und schließlich weiß ein in das Thomasevangelium gelangendes Logion zu berichten, auch Jesus werde von manchen *φιλόσοφος* genannt (EvThom log. 13).¹⁵

Interessanterweise gibt es aber nicht erst am Ende unserer Epoche offene Übergänge. Vielmehr öffnete sich der Blick der griechischen Welt bereits ab den Eroberungen Alexanders auf das Denken der fremden Völker. Diese blieben für die Griechen Barbaren, und doch traute man ihnen Philosophie

¹² Vgl. auch Seneca, ep. XIV, 89, 4.5; Weiteres bei IRMGARD MÄNNLEIN-ROBERT, Wissen um die göttlichen und die menschlichen Dinge. Eine Philosophiedefinition Platons und ihre Folgen, in: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft 26 (2002), 13–38.

¹³ Ciceros erwähntes Lob der Philosophie enthält die Zeilen „Est autem unus dies bene et ex praeceptis tuis actus peccanti immortalitati anteponeendus“ (ein Tag, gemäß den Vorschriften der Philosophie verbracht, sei einer Unsterblichkeit mit Verfehlungen vorzuziehen; Tusc. 5,5), die auffällig an eine Formulierung von LXX Ps 83,11 (*κρείσσων ἡμέρα μία...*) erinnern. OTTO WEINREICH, Ciceros Hymnus an die Philosophie und ein Psalmenvers (1958), in: ders., Ausgewählte Schriften 3, Amsterdam 1979, 381–394 vermutet, dass Cicero auf drittem Wege eine Kenntnis des Psalmmotivs vermittelt wurde (eine griechische Benützung des Septuagintapsalms durch Cicero schließt Weinrich 389 zu Recht aus). Vgl. auch RALPH BRUCKER z.St. in: Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, II Psalmen bis Daniel, hrsg. v. Martin Karrer/Wolfgang Kraus, Stuttgart 2011, 1743.

¹⁴ Dazu TOBIAS THUM, Plutarchs Dialog De E apud Delphos. Eine Studie. Ratio Religionis Studien II, STAC 80, Tübingen 2013 und HENDRIK OBSIEGER, Plutarch: „De E apud Delphos“/Über das Epsilon am Apolltempel in Delphi. Einführung, Ausgabe und Kommentar, Palingenesia 101, Stuttgart 2013.

¹⁵ Das Logion schreibt diese Auffassung keinem Geringeren als Matthäus zu. Es lautet in der Übersetzung von HANS-GEBHARD BETHGE, Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum, apocryphorum et patrum adhibitis edidit Kurt Aland. 15. rev. Aufl., Stuttgart 1996, 522: „Jesus sprach zu seinen Jüngern: ‚Vergleiche mich und sag mir, wem ich gleiche.‘ Simon Petrus sprach zu ihm: ‚Du gleichst einem gerechten Boten.‘ (,aggelos dikaios“) Matthäus sprach zu ihm: ‚Du gleichst einem (besonders) klugen Philosophen (,philosophos“).‘ Thomas sprach zu ihm: ‚Lehrer, mein Mund vermag es ganz und gar nicht zu ertragen zu sagen, wem du gleichst.‘ [...]“.

zu.¹⁶ Um 300 tauchte die Vorstellung auf, die Juden seien Vertreter einer östlichen (mit den Indern zu vergleichenden) Philosophie (Megasthenes, Klearch)¹⁷ und eine Art Geschlecht von Philosophen (bei Theophrast).¹⁸ Als griechische Juden ihre hebräischen Schriften ins Griechische übertrugen, war es möglich, Mose vor den Völkern als Gesetzgeber zu würdigen (vgl. Hekataios v. Abdera, FGrHist 264 F 6,3–8a = Diodorus Sic. 40, 3, 3–8).¹⁹ Ab Sotion von Alexandria (1. Hälfte 2. Jh. v.Chr.) wurde sogar gelegentlich diskutiert, ob die Ursprünge der Philosophie nicht überhaupt im barbarischen Bereich lägen.²⁰

Eine Spannung müssen wir also bewältigen. Einerseits sind das Denken Israels und das Denken der Völker, mit dem sich die Philosophiegeschichte beschäftigt, zu unterscheiden. Andererseits sind die offenen Ränder des philosophischen Denkens in der Zeit der Septuagintaschriften zu beachten. Zur Leitfrage unserer Übersicht wird: Gibt es in diesem Spannungsfeld eine Art von „ratio religionis“,²¹ die die Differenzen zwischen Philosophie und Religion aufbricht oder eine komplexe Relation mit Annäherungen und Kontrasten schafft?

¹⁶ ALBRECHT DIHLE, Die Philosophie der Barbaren, in: Tonio Hölscher (Hrsg.), Gegenwelten zu den Kulturen Griechenlands und Roms in der Antike, München 2000, 183–204; DERS., Hellas und der Orient. Phasen wechselseitiger Rezeption, Berlin/New York 2009, bes. 37–41. 51–58; DERS., Indische Philosophen bei Clemens Alexandrinus, in: Alfred Stuiber (Hrsg.), Mullus. FS Theodor Klauser, JbAC Suppl. 1, Münster 1964, 60–70.

¹⁷ Megasthenes, zit. bei Clemens Al., Strom. I 15, 72.5; Klearch, Frg. 6 Wehrli = Josephus, c. Apion. 1, 22 bzw. nach anderer Zählung 1,179; vgl. NICLAS FÖRSTER, Das gemeinschaftliche Gebet in der Sicht des Lukas, Biblical Tools and Studies 4, Leuven 2007, 131–138 (§ 2.17. „Die Juden als Volk von Philosophen“).

¹⁸ Theophrast, piet. 13,8 = Porphyrius, abst. 2, 26, 11, beigezogen von PERKAMS a.a.O. (s. Anm. 9) § X 2b.

¹⁹ Vgl. auch Poseidonios, FGrHist 87 F 70 (nach Strabo 16, 2, 35 = Poseidonios, Frg. 133 Theiler (dort keine Erwähnung von Philosophie, aber sachliche Nähe zur Stoa in der Beschreibung).

²⁰ Sotion, Frg. 35 und 36 Wehrli; Diogenes Laert. I 1–11 (kritischer gegenüber den „Barbaren“). – Weiteres bei PERKAMS a.a.O. (s. Anm. 9) II b, eingebettet in den „Rahmen der hellenistischen βάρβαρος φιλοσοφία“.

²¹ In den letzten Jahren ist ein Forschungsprogramm zur „ratio religionis“ in der frühen Kaiserzeit entstanden, das sich bislang nur am Rande mit der Septuaginta befasst, aber die Kontexte sinnvoll absteckt: s. Rainer Hirsch-Luipold, Ratio Religionis, <http://www.ratioreligionis.unibe.ch/> (abgerufen am 26.02.2014) und bes. Gregory E. STERLING, Philosophy as the Handmaid of Wisdom. Philosophy in the Exegetical Traditions of Alexandrian Jews (67–98) sowie REINHARD FELDMEIER, „Göttliche Philosophie“: Die Interaktion von Weisheit und Religion in der späteren Antike (99–116), beides in: Rainer Hirsch-Luipold/Herwig Görgemanns/Michael v. Albrecht (und Tobias Thum) (Hrsg.), Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit. Literaturgeschichtliche Perspektiven, Ratio Religionis Studien 1, Tübingen 2009.

III. „Siehe, ein weises und verständiges Volk“: Dtn 4,6

Wenden wir uns mit dieser Frage einer Schlüsselstelle des Pentateuchs zu. Tatsächlich verdanken wir ihm, dem Kern der Septuaginta, die für unser Thema grundlegende Vorstellung, Israel sei ein weises und verständiges Volk. Sie findet sich in der Einleitung zum Gesetz in Dtn 4,5–8, die Adrian Schenker eindrücklich untersuchte.²²

Tabelle 3: Dtn 4,6

MT	Neue Zürcher Bibel	LXX	LXX.D (Übersetzung M. Labahn)
וְשַׁמְרֵתֶם וַעֲשִׂיתֶם כִּי הוּא חֻקְמַתְכֶם וּבְיַנְתְּכֶם לְעֵינַי הָעַמִּים אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן אֶת כָּל־הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאֶמְרוּ רַק עַם־חֻקֶּם וְנִבְּזוּן הַגּוֹי הַגָּדוֹל הַזֶּה	So haltet sie (scl. die Satzungen und Rechte, die Gott gebot; s. V.5) und handelt danach! Denn darin zeigt sich den Völkern eure Weisheit und eure Einsicht. Wenn sie all diese Satzungen hören, werden sie sagen: Was für ein weises und einsichtiges Volk ist diese grosse Nation!	καὶ φυλάξεσθε καὶ ποιήσετε ὅτι αὕτη ἡ σοφία ὑμῶν καὶ ἡ σύνεσις ἐναντίον πάντων τῶν ἐθνῶν ὅσοι ἐὰν ἀκούσωσιν πάντα τὰ δικαιώματα ταῦτα καὶ ἐροῦσιν ἰδοὺ λαὸς σοφὸς καὶ ἐπιστήμων τὸ ἔθνος τὸ μέγα τοῦτο	Und ihr sollt (sie, nämlich die Rechtsätze des Herrn nach V.5) halten und tun, weil dies eure Weisheit und die Einsicht vor allen Volksstämmen ist, die alle diese Rechtsätze hören können und (dann) sagen werden: „Siehe, ein weises und verständiges Volk ist dieser große Volksstamm.“

Laut dieser Einleitung sollen alle Völker die Weisungen zu Gehör bekommen (Dtn 4,6), die der Herr Israel gebot (V.5; Ausschnitt in Tabelle 3). Damit das möglich ist, bedarf es aber der Übersetzung in ihre Sprache. Unsere Stelle bot zur Artikulation dieses Anliegens eine hervorragende Voraussetzung. Schon der hebräische V.6 nämlich war angesichts des gemeinantiken Interesses am Recht überzeugt, die Gesetze, die Gott gebot, seien den Völkern einsichtig. Der griechische Text musste also keinen neuen Gedanken für sein universalistisches Anliegen schaffen.

Der Übersetzer griff entsprechend nur geringfügig in den Textbestand ein.²³ Den Wortschatz allerdings aktualisierte er. Das Volk Israel ist ihm

²² ADRIAN SCHENKER, Was führte zur Übersetzung der Tora ins Griechische? in: Wolfgang Kraus/Martin Karrer (Hrsg.), Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse, WUNT 252, 2010, 23–35; DERS., 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 54/3 (2007), 327–347.

²³ Er verzichtete darauf, die Suffixe von שמר und עשה („bewahren/halten“ und „tun“) wiederzugeben, weil der griechische Text s.E. auch ohne sie den gleichen Sinn erreichte

zufolge einerseits ein besonderes, weises Volk (*λαὸς σοφός* entsprechend zu *חֹכְמִים*), andererseits eine Ethnie unter vielen Ethnien in Alexandria (ein *ἔθνος* wie alle die im Vers erwähnten Völker). Es besitzt Einsicht (*σύνεσις* als Äquivalent von *חָכְמָה*)²⁴ und ist „verständig“ (*ἐπιστήμων*).²⁵ Seine Wortwahl lässt sich übersetzungstechnisch erklären; der Übersetzer wollte die griechischen Ausdrücke variieren, wie die hebräische Vorlage das auf ihre Weise tat. Gleichwohl wirkt sich der griechische Kontext aus: Griechischen Leserinnen und Lesern war „Synesis“ (Wissen, Einsicht) seit der vorsokratischen Philosophie vertraut,²⁶ und „Episteme“²⁷ hatte spätestens seit Aristoteles eine Konnotation theoretischen Wissens und Denkens.²⁸

Die Stoiker feilten diese Bedeutung von „Episteme“ aus und definierten sie (SVF II 90²⁹). Die vertiefte Definition erreichte dann Philo, der zusammenfasst, der „episteme“ (tiefen wissenden Verständigkeit) eigen sei das sichere und feste Begreifen, das einer Falsifizierung widerstehe (*ἐπιστήμης δὲ κατάληψις ἀσφαλῆς καὶ βέβαιος, ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου* congr. 141).

Auch wenn wir Dtn 4,6 nicht mit großen philosophischen Absichten belasten, entsteht daher eine bemerkenswerte Dynamik: Von den Rechtssetzungen des Gottes Israels universal zu sprechen, verlangt ein sicheres und festes Begreifen, das die Argumentation gegen Falsifizierungsversuche einschließt. Dtn 4,6 legt, wenn man so will, eine epistemologische Grundlage dafür, dass und wie Israels Religion in philosophische Diskurse eintreten kann.

– nämlich dass Gottes Rechte zu einem aufmerksamen Bewahren und zum Tun anweisen. Zudem explizierte er den Universalismus des hebräischen Textes – die dort erwähnten Völker seien „alle“ (*πάντα τὰ ἔθνη*) – und ergänzte schließlich ein „siehe“ (*ἰδοῦ*) in Entsprechung zu *יִדְעוּ* V.5.

²⁴ Vgl. Ex 31,3; 35,31.

²⁵ Das Adjektiv *ἐπιστήμων* findet sich von Gen bis Num noch nicht. Unser Übersetzer erprobte also hier und in Dtn 1,14 erstmals dieses Äquivalent zu *חָכְמָה*. Es wird sich nur sehr langsam verbreiten; erst in Jes 5,21 findet es sich wieder.

²⁶ Bis heute wichtig ist die Studie von BRUNO SNELL, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie* (*sophia, gnōmē, synesis, historia, mathēma, epistēmē*), Berlin 1923. Berühmt wurde die Unterscheidung Platons zwischen *Synesis* und *Phronesis* (bes. Platon, *Kratylos* 411a).

²⁷ Das Nomen *ἐπιστήμη* begegnet in LXX schon vor unserer Stelle. Es meint in Ex 31,3; 35,31; 36,1f. technisches, in Num 24,16 gottgewährtes Wissen.

²⁸ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1139ab u.a.

²⁹ Die dortige Definition geht dem Kontext nach auf Zenon und Kleantes zurück, ohne sie mit Namen zu benennen.

IV. Rechtsethik und Tugendlehre

Dtn 4,6 führt uns näherhin zur Rechtsethik; gerechte Satzungen und Urteile gilt es zu verstehen und zu bewähren. Es wäre reizvoll, wenn die Übersetzer dies noch weiter bedacht hätten und ihnen Platos Überzeugung bekannt gewesen wäre, düstere Gesetzwirklichkeiten seien nur durch göttliche Fügung und Philosophie zu verbessern (Plato, ep. 7,326a–b).³⁰ Freilich sind im Dtn keine sicher platonischen Anklänge auszumachen und dürfen wir das in der Außensicht der Antike mancherorts vertretene Bild, Mose sei ein wichtiger Gesetzgeber gewesen, nicht ohne weiteres auf die Übersetzer rückübertragen.³¹

Vielmehr fällt ein wichtiger begrifflicher Unterschied auf: Die Rechtsethik zielte in der griechischen Philosophie auf das „Wohl“ (die *εὐδαιμονία*) von Stadt und Menschen,³² und das rechte Leben wurde in der Philosophie getragen durch die Tugenden (*ἀρεταί*) des Menschen.³³ Der Septuaginta-Pentateuch aber hält zu beiden Motiven einen strikten Abstand. Kein einziges Mal spricht er von der *ἀρετή*, und kein einziges Mal von *εὐδαιμονία*.

So prägend wird dieses Verfahren des Pentateuchs im griechischen Judentum, dass der Begriff *ἀρετή* auch danach nur zögerlich in das Septuagintaschrifttum eintritt,³⁴ der Begriff *εὐδαιμονία* niemals. Halten wir uns an die Linie der Septuaginta-Schriften, dann bestimmt das Gesetz, was das Gebührende ist, ist also jüdische Rechtsethik entscheidend Gesetzesethik,³⁵ und kommt niemals die Erwägung auf, die Philosophie könne aus sich

³⁰ SCHENKER erwog dies und zitierte in „Was führte zur Übersetzung...?“ (a.a.O. Anm. 22), 30 Platos 7. Brief. Demnach wäre möglich, dass die Pentateuchübersetzung ein platonisch-philosophisches Desiderat einzulösen beabsichtigte, nämlich die Suche nach dem gerechten Gesetz.

³¹ Dies gilt umso mehr, als der o. bei Anm. 19 zitierte Hekataios sein Lob des Mose auf die militärischen Regeln beschränkt und die für Israel wesentlichen kultischen Regeln kritisiert (nach Diodorus Sic. 40, 3, 3–8); vgl. JOHN G. GAGER, Moses in Greco-Roman Paganism, Nashville 1972, 26–37.

³² Deren bekannteste Definition legte Aristoteles, Nikomachische Ethik 1097 b20 vor.

³³ Belege bei PETER STEMMER, Tugend. I. Antike, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie 10, Basel 1998, Sp. 1532–1548; MARCEL VAN ACKEREN, Das Wissen vom Guten. Bedeutung und Kontinuität des Tugendwissens in den Dialogen Platons, Amsterdam 2003 und DIRK CÜRSGEN, Tugend/Bestform/Exzellenz (aretê), in: Christian Schäfer (Hrsg.), Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, Darmstadt 2007, 285–290.

³⁴ 2Makk 6,31 usw.

³⁵ Der philosophische Begriff des *προσῆκον* (vgl. z.B. Platon, Politeia 332c) findet sich in diesem Sinne parallel zur Weisung des Gesetzes in 1Esdr 5,50.

selbst heraus Gesetze finden und begründen.³⁶ Philosophie könnte solches Rechts- und Gesetzesdenken auch von Ethik unterscheiden.

Tabelle 4: 4Makk 1,2–4.6

LXX.D (H.-J. Klauck):	
² καὶ γὰρ ἀναγκαῖος εἰς ἐπιστήμην παντὶ ὁ λόγος καὶ ἄλλως τῆς μεγίστης ἀρετῆς λέγω δὴ φρονήσεως περιέχει ἔπαινον	² Denn unentbehrlich ist (diese) Erörterung zum Wissenserwerb für jeden, und sie enthält überdies ein Loblied auf die größte Tugend – ich spreche natürlich von der Klugheit.
Es folgen in V.3 die <i>σωφροσύνη</i> , in V.4 <i>δικαιοσύνη</i> und <i>ἀνδρεία</i>	[Es folgen in Vv. 3–4 Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit.]

Interessanterweise bietet daraufhin selbst das bereits erwähnte, philosophisch orientierte 4Makk, die Schrift mit der umfangreichsten Betonung menschlicher Tugend in der Septuaginta,³⁷ keine Korrelation zwischen dem rechten – dem Gesetz Israels entsprechenden – Verhalten und dem Wohl der Gesellschaft Israels im Sinne der Eudaimonia; der Begriff der Eudaimonia fehlt auch hier. D.h. noch der Autor des 4Makk benützt das antike Tugenddenken eklektisch, um eine theonome Ethik und die Auffassung zu vertreten, der Mensch könne und solle in Verantwortung vor dem Gesetz selbst in schwierigster Not die Leidenschaften beherrschen (vgl. 4Makk 1,1–6; Tabellen 1 und 4). Israel ist selbst laut dem Autor des 4Makk eine philosophische Position mit Würdigung der griechischen Kardinaltugenden nur ohne einen Seitenblick auf die Eudaimonie gemäß.³⁸

Dieser Befund hat noch in anderer Hinsicht Relevanz. Junge Übersetzungen führen den Begriff des Gewissens (*συνείδησις*) in die Septuaginta

³⁶ In der griechisch-römischen Philosophie dagegen ist eine solche Dynamik erkennbar. Sie gipfelt im erwähnten Lob der Philosophie durch Cicero, die wie ein Gebet formuliert ist: „O vitae philosophia dux [...], tu inventrix legum [...] fuisti“/„Philosophie, du Lenkerin des Lebens, [...] du warst die Erfinderin der Gesetze [...]“ (Tusc. 5,5; vgl. o. Anm. 13).

³⁷ Es enthält allein 16 Belege für *ἀρετή*, mehr als die übrige Sammlung insgesamt.

³⁸ Weiteres bei HANS-JOSEF KLAUCK, 4. Makkabäerbuch, JSHRZ 3/6, Gütersloh 1989; HERMANN VON LIPS, Jüdische Weisheit und griechische Tugendlehre. Beobachtungen zur Aufnahme der Kardinaltugenden in hellenistisch-jüdischen Texten (Aristeasbrief, Sapientia Salomonis, 4. Makkabäerbuch) (2001), in: ders., „... und nicht die Perlen vor die Säue“. Gesammelte Studien zum Neuen Testament, hrsg. v. Christian Senkel, ABG 43, Leipzig 2012, 97–117; DAVID A. DESILVA, The Perfection of ‘Love for Offspring’. Greek Representations of Maternal Affection and the Achievement of the Heroine of 4 Maccabees, NTS 52 (2006), 251–268 und WITULSKI a.a.O. (s. Anm. 6; Lit.).

ein, der gern als eine stoische Wortbildung gilt.³⁹ Andererseits gibt es nur zwei bzw. drei sehr unterschiedliche Belege. Koh 10,20 LXX spricht von inneren Gedanken, Sap 17,10(11) vom mahnenden Gewissen (das steht der Stoa am nächsten) und eine gut bezeugte Variante in Sir 42,18 (8 C und viele andere Zeugen) davon, dass Gott das Gewissen kennt. Eine übergreifende Linie philosophischen Einflusses gibt es also nicht, eher das Ringen um eine eigene adäquate Begrifflichkeit.⁴⁰ Die Berührung zur Philosophie ist demnach in diesem Bereich schwächer, die Eigendynamik jüdischen Denkens stärker als oft angenommen. Zu dieser Eigendynamik gehört ein theonomer Klang. Denn die Vorstellung vom Gewissen vertieft sich in Sir 42,18 dadurch, dass Gott alles Wissen und Gewissen bis zum Abyss kennt. Wie das Recht im Gesetz Gottes wurzelt, muss sich das Gewissen vor dem Wissen Gottes verantworten.

Ob das frühe hellenistische Judentum Tugend und Eudaimonie jenseits der Schriften, die in die Septuaginta-Sammlung eingingen, stärker berücksichtigte, ist nicht mehr festzustellen. Zu wenig ist vom Werk des jüdischen Auslegers Aristobul erhalten, der später den Beinamen „der Peripatetiker“ erhielt.⁴¹ Aber jedenfalls verstand er seine Art der Schriftauslegung als philosophische Richtung (ἀρρεσις)⁴² und beschäftigte sich mit philosophischen Auffassungen. Nikolaus Walter legte darauf, wie erwähnt, einen Schwerpunkt seiner Forschung.⁴³ In Aristobuls Zeit, dem 2. Jh. v. Chr., drängte die „ratio religionis“ von Israels heiligen Schriften also mit Sicherheit einzelne Vertreter des Judentums zu philosophischen Erörterungen.⁴⁴

Springen wir von da zu Philo im 1. Jh. n.Chr., dessen Werke erstmals als ein Hauptwerk jüdischer Philosophie weitgehend erhalten blieben, dann finden wir bei ihm umfangreiche Erörterungen zur Tugend („Arete“) und Glückseligkeit („Eudaimonie“)⁴⁵ sowie eine Weiterentwicklung der Gewissensvorstellung.⁴⁶ Hier ist der Gordische Knoten

³⁹ Das sieht ein Teil der Forschung als ein Zeugnis philosophischer Kontakte an, zuletzt PERKAMS a.a.O. (s. Anm. 9) § X 2a nach einer Andeutung bei SIEGERT a.a.O. (s. Anm. 1), 257f.

⁴⁰ Dies unterstreichend, steht in den Zeugen von Sir 42,18, die Rahlfs und Ziegler editorisch vorzogen, εἶδησις statt συνείδησις.

⁴¹ Clemens von Alexandria, stromateis I 15,72,4; Euseb von Caesarea, Praeparatio evangelica XIII 12,1.

⁴² Frg. 4,8 = Euseb von Caesarea, Praeparatio evangelica XIII 12,8.

⁴³ S. § I mit Anm. 2–3. Nach WALTER, Begegnungen (1964) = Praeparatio Evangelica 3 (a.a.O. Anm. 3) kannte Aristobul z.B. das stoische Verständnis von Weisheit als Wissenschaft (ἐπιστήμη) von göttlichen und menschlichen Angelegenheiten (Aristobul, Frg. 5).

⁴⁴ Weiteres bei NIKOLAUS WALTER, Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten, JSHRZ III 2, Gütersloh ²1980, 259–279 und STERLING a.a.O. (s. Anm. 21), 72–78 (Lit.).

⁴⁵ Belege z.B. in GÜNTER MAYER, Index Philoneus, Berlin/New York 1974, 42f. 124 s.v.

⁴⁶ HANS-JOSEF KLAUCK, „Der Gott in dir“ (Ep 41,1). Autonomie des Gewissens bei Seneca und Paulus; sowie DERS., Ein Richter im eigenen Innern. Das Gewissen bei Philo von Alexandrien, in: ders., Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments, NTOA 29, Göttingen

zerschlagen. In der Rezeption des Septuaginta-Schrifttums geht die Rezeption der griechischen Philosophie erheblich weiter als in der Entwicklung des Septuaginta-Schrifttums selbst. Das nun freilich ist nicht mehr unser Thema.⁴⁷

Der erwähnte Aristobol vertrat im Übrigen, Plato und Pythagoras hätten das (hebräische) Gesetz des Mose gekannt und sich um dessen Verständnis bemüht (Frg. 3⁴⁸). Das war in einer Ära verständlich, die einige Wurzeln griechischer Philosophie im Orient suchte (vgl. II) und Mose in vorgriechisch-ägyptische Zeit datierte. Angesichts der heutigen Kenntnisse über die Entstehungsgeschichte des Pentateuchs ist es obsolet⁴⁹ und nur noch ein Zeugnis des damaligen jüdischen Selbstbewusstseins.

V. Schöpfung und Mensch

Begeben wir uns von der Rechtsethik zur Auffassung von der Schöpfung und dem Menschen. Hier liegen hellenistisch-griechische Einflüsse näher, wie Martin Rösel, Bill Loader und andere erarbeiteten:⁵⁰

Der Übersetzer des Buches Genesis musste sprachliche Äquivalente für die hebräischen Ausdrücke in Kap. 1–2 finden, ohne dass er auf vorangehende Übersetzungsmodelle hätte zurückgreifen können.

1994, 11–31, 33–58; MARTIN KARRER, Zum Gewissen. Neutestamentliche Anstöße zur aktuellen Diskussion, in: Dieter Jeschke u.a. (Hrsg.), *Das Wort, das in Erstaunen setzt*, verpflichtet. Dankesgabe J. Fangmeier, Wuppertal/Zürich 1994, 153–174.

⁴⁷ Gleichfalls nicht einzugehen ist auf das NT; s. dazu Beiträge in Friedrich W. Horn/ Ulrich Volp/Ruben Zimmermann zus. mit Esther Verwold (Hrsg.), *Ethische Normen des frühen Christentums: Gut – Leben – Leib – Tugend, Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik/Contexts and Norms of New Testament Ethics 4*, Tübingen 2013.

⁴⁸ = Euseb, *praep.ev.* XIII 12,1–2.

⁴⁹ Auch wenn es nach wie vor Thesen über einen Austausch gibt: vgl. EVANGELIA G. DAFNI, *Gen. 1–11 und Platos Symposion. Überlegungen zum Austausch von hebräischem und griechischem Sprach- und Gedankengut in der Klassik und im Hellenismus*, *Old Testament Essays* 19/2 (2006), 584–632.

⁵⁰ ARMIN SCHMITT, *Interpretation der Genesis aus hellenistischem Geist*, *ZAW* 86, 1974, 137–163; MARTIN RÖSEL, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta*, *BZAW* 223, Berlin, New York 1994; JAROSLAV PELIKAN, *What has Athens to Do with Jerusalem? Timaeus and Genesis in Counterpoint*, *Jerome Lectures* 21, Ann Arbor 1997; WILLIAM R.G. LOADER, *Sexuality and Ptolemy's Greek Bible: Genesis 1–3 in Translation: '... Things which they altered for King Ptolemy'* (*Genesis Rabbah* 8.11), in: Paul McKechnie/Philippe Guillaume, *Ptolemy II Philadelphus and his World*, *MnS* 300, Leiden 2008, 207–232.

Tabelle 5: Gen 1,1; 2,4–5 im Ausschnitt

	MT im Ausschnitt	LXX im Ausschnitt (wichtigste Differenzen zu MT kursiv)	vgl. in der antiken Philosophie (auffällige Parallelen fett)
1,1	בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים [...] (Im Anfang schuf Gott...)	ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς [...] LXX.D (P. Prestel, S. Schorch): Am Anfang <i>machte</i> Gott den Himmel und die Er- de...	Aristoteles, Metaphysik 1072b 30–34: ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι [...] οὐκ ὀρθῶς οἴονται. (Wer annimmt, wie die Pythagoreer und Speusipp, dass das Schönste und Bes- te nicht <i>am Anfang</i> ist [...], vermutet unrichtig) Plato, Timaios 76c ὁ ποιῶν (<i>der Schöpfer</i>); vgl. 28c ποιητής
2,4f.	אֱלֹהַ תּוֹלְדוֹת ⁴ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בַּהֲבֵרָאם בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֲרֶץ וְשָׁמַיִם: וְכָל־שִׁיחַ הַשָּׂדֶה ⁵ טָרַם יְהוָה בְּאֲרֶץ [...] (Neue Zürcher Bibel: ⁴ Dies ist die Geschichte der Entstehung von Himmel und Erde, als sie geschaffen wurden. Zur Zeit, als der HERR, Gott, Erde und Himmel machte ⁵ und es noch kein Gesträuch des Feldes gab auf der Erde...)	⁴ αὐτῇ ἢ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς ὅτε ἐγένετο ἡ ἡμέρα ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ⁵ καὶ πᾶν χλωρὸν ἀγροῦ πρὸ τοῦ γενέσθαι ἐπὶ τῆς γῆς [...] (LXX.D [P. Prestel, S. Schorch]: ⁴ Dies ist das <i>Buch</i> der Entstehung [wörtlich: des Wer- dens] von Himmel und Erde, als sie <i>geschah</i> . An diesem Tag machte Gott den Himmel und die Erde ⁵ (<i>Syntax</i>) und alles Grün des Feldes, <i>bevor</i> es auf der Erde entstand...)	Plato, Timaios 27d5–28a1 Ἔστιν [...] διαιρετέον τάδε· τί τὸ δὴ αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεὶ (zu unterscheiden ist Folgendes: was das im- mer Seiende sei, aber kein <i>Werden</i> hat, und was das <i>Werdende</i> sei auf immer ...)

Er wählte ποιεῖν für ברא „schaffen“ (Gen 1,1; vgl. 1,21.27) sowie ἔψα „tun“ (2,4), ἐν ἀρχῇ („am Anfang“) für בְּרֵאשִׁית, γένεσις für תּוֹלְדוֹת „Abstammung“ (Gen 2,4; wie 5,1 u.ö.), γίνεσθαι für היה („sein“ Gen 2,5) und einmal für ברא („schaffen“ 2,4),⁵¹ schließlich in 2,5 πρὸ τοῦ („bevor“) für טָרָם „noch nicht“ (wie Gen 19,4; 24,15.45).⁵² Übersetzungstechnisch sind die meisten seiner Entscheidungen gut nachzuvollziehen. Das gilt auch für den syntaktischen Eingriff in 2,4f. Die hebräischen Verse enthielten dort einen Bruch (bis heute eine Grundlage für die Literarkritik des Pentateuchs). Der Übersetzer minderte ihn, indem er 5a als Objektaussage zu 4b zog und weitere leichte Anpassungen im Fortgang vornahm.⁵³ Unter anderem ergänzte er ἔτι („noch dazu“) in 2,9.19.

Dadurch aber verschob er unversehens den Sinn. Gen 1,1–2,3 wurde zu einer Beschreibung von Gottes schöpferischem Handeln „am Anfang“, der Abschnitt ab 2,7.9 nach dem Übergang der Vv. 4–6 zur Umsetzung dieses anfänglichen Handelns in die Struktur materiellen Werdens. Die Schöpfung gliederte sich nicht, wie wir sie heute in der Regel lesen, in zwei konkurrierende Berichte, sondern in eine gleichsam ideelle Grundlegung (1,1–2,3) und die Materialisierung (2,4 bzw. 2,7–24).

Das war vorzüglich zu einem griechischen Denken korrelierbar, das ewiges Sein – platonisch das Sein der Ideenwelt – und vergängliches, materielles Werden unterschied und die Bedeutung des Anfangs für alle vollendete Vorstellung von Gutem und Schönem hervorhob. Ein genauere Vergleich von Gen 1 mit Ausstrahlungen des Platonismus, im Einzelnen auch des Aristotelismus wird möglich (s. die Markierungen in Tabelle 5).

Ist also schon der Übersetzer von platonischem und partiell aristotelischem Denken beeinflusst? Einerseits finden sich in Gen 1–2 dafür weitere Indizien.⁵⁴ Andererseits übernimmt der Übersetzer gerade die begriffliche Zuspitzung des Timaios nicht. Er nennt Gott weder kurz den Schöpfer, ὁ ποιῶν oder ποιητής (s. Tabelle 5 zu Tim. 28c, 76c), noch den δημιουργός ἀγαθός, den guten handwerklichen Schöpfer (Tim. 29c; für Plato besonders

⁵¹ Wie notiert, war ποιεῖν an letzterer Stelle für ἔψα vergeben, zu dessen Hauptäquivalent es in der Septuaginta überhaupt werden sollte.

⁵² Übersetzungstechnisch auffälliger als diese Entscheidungen war die Ergänzung von βίβλος in 2,4; doch sie erklärt sich aus der Abstimmung zu βίβλος γενέσεως in 5,1: RÖSEL a.a.O. 28–30.57–59.

⁵³ RÖSEL a.a.O. 59.

⁵⁴ Vgl. z.B. das Schaffen von Ordnung in 1,1f. mit Tim. 30a; στερέωμα 1,6 mit Nuancen des griechischen Adjektivs στερεός; die Strukturierung von Zeit in 1,14 mit Tim. 37e u.ä. und die Reflexion über das Erkennen in Gen 2,9 mit Tim. 29b–d etc. Näheres bei PETER PRESTEL/STEFAN SCHORCH, Genesis. Das erste Buch Mose, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus (Hrsg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament I. Genesis bis Makkabäer, Stuttgart 2011, 157–160; RÖSEL a.a.O. 73–87; LOADER a.a.O. 208–215.

charakteristisch). Und wieder wird diese Entscheidung modellhaft für alle folgenden Übersetzungstexte der Septuaginta. Kein einziges Mal findet sich in ihnen *ποιητής* („Schöpfer“) und *δημιουργός* für Gott;⁵⁵ *ὁ ποιῶν* verlangt stets ein Objekt.⁵⁶ Das Motiv des *γενεσιουργός* = Schöpfers im Sinne dessen, der das Werden macht, in Sap 13,5 klingt deshalb wie eine eigenständige theologische Antwort (vgl. M. Kepper).⁵⁷

Die Septuaginta eröffnet mithin eine Möglichkeit zum philosophischen Verständnis ihres Denkens über den Schöpfer, und dennoch bewahren die Übersetzer die theologische Besonderheit des Schrifttextes. Sie limitieren den Einfluss platonischer und aristotelischer Sprache; ob die Übersetzer von Gen und anderen Schriften stärker oder weniger mit der Philosophie vertraut waren, ist demgegenüber zweitrangig.

Bei Philo wird sich das wieder ändern (*de opif. mundi* u.ö.),⁵⁸ doch das liegt jenseits unserer Betrachtung.

Unterschätzen wir nicht die philosophische Anschlussfähigkeit, die ein solches Spiel zwischen Kontakt und Distanz eröffnet. Ein spezieller Aspekt der Anthropologie verdeutlicht das (Tabelle 6): Der Übersetzer von Gen 1,26 wählte *ἄνθρωπος* „Mensch“ für *מְדַבֵּר*, und *εἰκὼν* „Bild“ für *תְּצַו* (vgl. 1,27; 5,3 usw.). Seine Wortwahl lässt sich übersetzungstechnisch erklären.

Das Wort *ἄνθρωπος* wählt er in einer großen Linie für *מְדַבֵּר* (1,27; 2,5) und *εἰκὼν* für *תְּצַו* (1,27; 5,3 usw.). Die dritte seiner Äquivalenzen, *ἰσμοίωσις* („Ähnlichkeit“) setzt sich im Buch zwar nicht fort, ist aber dem hebräischen Sinn unserer Stelle angemessen. Daher benötigen zum Verständnis seines Übersetzungsvorgangs keinen unmittelbaren Einfluss durch philosophische Sprache (*εἰκὼν* etc. sind auch jenseits der Philosophie gut belegt).

⁵⁵ Selbst in den griechisch neuen Texten hellenistischer Zeit begegnen diese Begriffe nur am Rande und auf Menschen bezogen (*ποιητής* 1Makk 2,67, *δημιουργός* 2Makk 4,1).

⁵⁶ Es begegnet in der konkretisierenden Partizipform „der dich erschafft“ (Jes^{LXX} 54,5), „der Sternbilder und Großes erschafft“ (Hiob^{LXX} 9,9f.), Wunderbares schafft (Ps^{LXX} 71,18; 76,15) usw.

⁵⁷ MARTINA KEPPER, *Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit. Studien zur Sprachgestalt und Theologie der Sapientia Salomonis*, BZAW 180, Berlin/New York 1999, bes. 176–178.

⁵⁸ Nach RÖSEL a.a.O. 59 erkennt Philo, *opif. mund.* 129f. und *Quaest. Gen I 2* (vgl. 6) den Platobezug. Weiteres bei DAVID T. RUNIA, *Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos According to Moses*, PACS 1, Leiden usw. 2001 u.a.

Tabelle 6: Gen 1,26 und Ex 21,22–25 (Hervorhebungen Karrer)

	MT im Ausschnitt	LXX im Ausschnitt
Gen 1,26	וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ [...]	καὶ εἶπεν ὁ θεὸς ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν [...] (Gen 1:26 BGT)
	Neue Zürcher Bibel: Und Gott sprach: Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich [...]	LXX.D (Übersetzung P. Prestel, S. Schorch): Und Gott sprach: Wir wollen den Menschen machen nach unserem Bild und nach (der) Ähn- lichkeit [...]
Ex 21,22f.	וְכִי־יִנְצוּ אַנְשִׁים וְנִגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וַיֵּצְאוּ יְלִדֶיהָ וְלֹא יְהִי אִסּוֹן עָנּוּשׁ [...] וְעָנּוּשׁ אִם־אִסּוֹן יְהִי וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ	²² ἐὰν δὲ μάχωνται δύο ἄνδρες καὶ πατάξωσιν γυναῖκα ἐν γαστρὶ ἔχου- σαν καὶ ἐξέλθῃ τὸ παιδίον αὐτῆς μὴ ἐξεικονισμένον ἐπιζήμιον ζημιω- θήσεται [...] ²³ ἐὰν δὲ ἐξεικονισμένον ᾗ δώσει ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς
	Übersetzung neue Zürcher Bibel	LXX.D (Übersetzung J. Roloff / J. Schaper / E. Weber):
	²² Wenn Männer miteinander raufen und dabei eine schwangere Frau stossen, so dass sie vorzeitig gebärt, sonst aber kein Schaden entsteht, wird der Schuldige mit einer Geld- busse bestraft [...]. ²³ Entsteht aber weiterer Schaden, sollst du Leben für Leben geben [...]	²² Wenn aber zwei Männer raufen und eine schwangere Frau stoßen und dabei <i>ihr noch nicht ebenbild-</i> <i>liches</i> Kind abgeht, so soll er mit einer Geldstrafe bestraft werden [...]. ²³ Wenn es aber <i>ausgebildet</i> <i>ist</i> , so soll er Leben für Leben ge- ben [...].

Dennoch gestattete der übersetzte Text eine philosophienahe Weiterführung. Denn Gen 1,26 LXX beschrieb im Rahmen von Gen 1 das Menschsein als solches, vor der Betrachtung seiner Materialität.⁵⁹ Das wirkte sich beim Übersetzer des Exodusbuches aus:

Der hebräische Text von Ex 21,22f. (weiterhin Tabelle 6) behandelte die Fehlgeburt aus der Perspektive der geschädigten Mutter. Der Übersetzer dagegen hielt die Perspektive des ungeborenen Kindes für vordringlich und durchdachte sie unter Rückgriff auf Gen 1,26 und 2,7 (das Partizip Perfekt Passiv ἐξεικονισμένος lehnt sich an εἰκών aus Gen 1,26 an). Demnach besitzt der Embryo eine ethisch neutrale materiale Masse (2,7), die durch Gottes schöpferisches Handeln ebenbildlich wird (1,26).

Theologisch könnten beide Perspektiven in einen einzigen Akt zusammengezogen werden (so die Mehrheit der heutigen ethischen Diskussion). Doch die antike griechische Ethik nahm eine Entwicklung des Embryos an, in der Regel eine Beseelung des Fötus nach 40 bzw. bei Mädchen nach 90

⁵⁹ Vgl. bes. RÖSEL a.a.O. 48–50; LOADER a.a.O. 215–218.

Tagen (vorbereitet durch Aristoteles).⁶⁰ Der Exodus-Übersetzer übernimmt diesen Gedanken und unterscheidet eine frühe Phase des Fötus, in der ihm die Ebenbildlichkeit mangle, von seiner ebenbildlichen Gestaltung, die erst Leben im Vollsinn bedeute, allerdings ohne Angabe einer Frist. Der Schutz des Lebens ist dadurch stärker als in der griechischen Umwelt und dennoch eingeschränkt.⁶¹

Diese Rezeption zeitgenössischer medizinethisch-philosophischer Ideen fasziniert philosophiegeschichtlich – und zeigt eine wichtige Problematik: Die Perspektive des Kindes ist ein wesentlicher Gewinn für die Argumentation, der Gedanke allmählicher Beseelung physiologisch, philosophisch und theologisch zeitgebunden. Die Rezeption antiker Philosophie und Medizin bedarf der Diskussion und gegebenenfalls Hinterfragung (etwa unter Hinweis auf die uneingeschränkte Bezeichnung des Menschen als *εἰκὼν* in Gen^{LXX} 9,6).⁶²

VI. Der weise Salomo und die Weisheit

Das Hebräische hatte kein Wort für Philosophie, und im Pentateuch wurde auch die Weisheit (חכמה) kein großes Thema (trotz der beschriebenen Weichenstellung von Dtn 4,6).⁶³ Anders war dies in den Weisheitsschriften, die in den Jahrhunderten nach dem Pentateuch zu einem wichtigen Bestandteil der Septuagintasammlung wurden. Ihr Schlüsselwerk, das Buch der Sprüche, spielte womöglich bereits hebräisch auf die griechische

⁶⁰ Aristoteles, hist. anim. 583b dachte genauerhin an eine Erkennbarkeit des maskulinen Fötus nach 40 Tagen, des femininen Fötus mit Beginn des vierten Schwangerschaftsmonats (vgl. Aristoteles, gener. anim. 734a–735a); vgl. BEATRIX SPITZER in PAOLO ZACCHIA, Die Beseelung des menschlichen Fötus: Buch IX, Kapitel 1 der Quaestiones medico-legales, ediert, übersetzt und kommentiert von B. Spitzer, Köln usw. 2002, 9–12.

⁶¹ MATTHIAS KÖCKERT/HEIDELORE KÖCKERT, Ungeborenes Leben in Exodus 21,22–25. Wandlungen im Verständnis eines Rechtssatzes, in: Ingolf Hübner/Karsten Laudien/Johannes Zachhuber (Hrsg.), Lebenstechnologie und Selbstverständnis. Hintergründe einer aktuellen Debatte, Religion – Staat – Kultur. Interdisziplinäre Studien aus der Humboldt-Universität zu Berlin 3, Münster 2004, 43–73; WILLIAM R. G. LOADER, Art. Abortion, The Oxford Encyclopedia of the Bible and Ethics, New York 2014, 1–4.

⁶² Zu verfolgen wäre im Übrigen auch die Entwicklung der Vorstellung von der *נַפְשׁ* / *ψυχή*: dazu MARTIN RÖSEL, Die Geburt der Seele in der Übersetzung. Von der hebräischen *näfäsč* über die *psyche* der LXX zur deutschen Seele, in: Andreas Wagner (Hrsg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie, FRLANT 232, Göttingen 2009, 151–170 und BERND JANOWSKI, Die lebendige *napæš*. Das Alte Testament und die Frage nach der „Seele“, in: ders./Christoph Schwöbel (Hrsg.), Gott – Seele – Welt. Interdisziplinäre Beiträge zur Rede von der Seele, TID 14, Neukirchen 2013, 12–43.

⁶³ Dtn 32,6 stellte sogar in Frage, ob Israel tatsächlich weise sei (*ούχι σοφός*).

Weisheit an; $\eta\tilde{\nu}\tilde{\nu}\tilde{\nu}$, „sie (nämlich die ideale Frau Weisheit) schaut“ in Prov 31,27 klingt jedenfalls ähnlich wie das griechische Wort σοφία. Führen uns Beobachtungen an Prov und den anderen Weisheitsschriften deshalb nochmals einen Schritt weiter? Σοφία, die griechische Übersetzung von $\eta\tilde{\nu}\tilde{\nu}\tilde{\nu}$ ist bekanntlich ein Leitmotiv antik-philosophischer Begrifflichkeit (das Bezugswort für φιλο-σοφία, σοφι-στής, lateinisch „sapientia“ etc.).

Tabelle 7: Prov 1,1–6

LXX	LXX.D (Übersetzung H. von Lips)
¹ παροιμίαι Σαλωμώντος [...] ² γινῶναι σοφίαν καὶ παιδείαν νοῆσαι τε λόγους φρονήσεως ³ [...] νοῆσαι τε δικαιοσύνην ἀληθῆ [...] ⁵ τῶνδε [...] ἀκούσας σοφὸς σοφώτερος ἔσται ὁ δὲ νοήμων κυβέρνησιν κτήσεται ⁶ νοήσει τε παραβολὴν καὶ σκοτεινὸν λόγον ῥήσεις τε σοφῶν καὶ αἰνίγματα.	¹ Sprichwörter Salomons [...] ² um Weisheit und Erziehung zu erkennen, Worte der Klugheit zu verstehen, ³ [...] wahre Gerechtigkeit zu verstehen [...] ⁵ [...] wer darauf als Weiser hört, wird weiser sein, der Einsichtige aber wird Führungskunst erwerben ⁶ und Gleichnis und dunkles Wort verstehen, und Reden von Weisen und Rätsel.

Tatsächlich erhebt Prov 1,1–6 LXX, das Proömium des gesamten Konvoluts der Weisheitsbücher, Salomo in der Sache in den Rang eines Weltweisen (Ausschnitte in Tabelle 7). Nicht nur Anfänger und Arglose (1,4), sondern sogar andere Weise fördere er – heißt es dort – in der Klugheit der Diskussion (λόγοι φρονήσεως), in Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), Erziehungsweisheit (παιδεία) und Leitungskunst (κυβέρνησις). All dies sind philosophische Themen. Das neu in die Septuaginta eingeführte (und nur in den Proverbien belegte) Wort κυβέρνησις, „Führungskunst“ (1,5⁶⁴), etwa erinnert an ein wichtiges griechisches Bild staatlicher Steuerungskunst.⁶⁵ So weise ist Salomo am Ende, dass, wer auf ihn hört, auch Rätsel – d.h. für griechische Ohren die philosophisch provozierenden Rätsel der Orakel⁶⁶ – und die Reden von (anderen) Weisen samt dem dunklen Wort (σκοτεινὸς λόγος 1,6) versteht, das die Antike Heraklit zuschrieb.⁶⁷

⁶⁴ Vgl. 11,14; 24,6.

⁶⁵ In die Literatur eingeführt durch Pindar, Pyth. 10,111; Plato bevorzugt in der Reflexion des Staates das Verb (Euthyd. 291d nach 279e; Nomen etwas anders in rep. 488b); Varianten für Verb und Nomen bei Aristoteles (Politeia I 331a, 346b, III 389c, 397e, VI 488b/d, 489b, IX 590d, 591e; Politikos 272e, 273c, 296e, 297e, 298b/d/e, 299a, 302a).

⁶⁶ Vgl. αἰνίγμα in Sophokles, Oed. tyr. 1525; Euripides, Phoen. 1688; Plutarch, Pyth.or. II 407b.409c usw.; GERHARD KITTEL s.v., ThWNT III, 1933, 177(–179). – Bei Plato vgl. den Begriff in weiterem Sinn in Charm. 162b und Ap. 27a.

⁶⁷ Jener hieß weit verbreitet ὁ σκοτεινός, „der Dunkle“ ([Pseudo?–] Aristoteles, mund. 396b 20). Deshalb könnte der Prov-Übersetzer die Bezeichnung kennen.

Wir dürfen das allerdings nicht philosophisch vereinfachen. Jenseits von Prov 1,6 findet sich keine Anspielung auf Heraklit mehr. Ein Detail des Fortgangs würde eher in andere philosophische Richtung führen: Ohne Lärm, Streit und fern jeden Rausches⁶⁸ solle man sich „in Säulenhallen“ miteinander unterreden, schreibt Prov 23,29–31 LXX (ὄμιλέτε ἐν περιπάτοις; diff. MT). Das erinnert an den aristotelischen Peripatos.⁶⁹ Dennoch finden sich keine signifikanten Brücken zur aristotelischen Philosophie in den griechischen Erweiterungen der Sprüche. Der Übersetzer spielt mit volkstümlichen Assoziationen und ordnet sich nicht in die griechische Philosophiegeschichte ein.

Allenfalls das Bild der arbeitsamen Biene in Prov 6,8a–c ist unter einem konkreten Einfluss aristotelischen Schrifttums ergänzt, aber als Erweiterung zum schon vorhandenen Bild der fleißigen Ameise (V. 6), nicht als eine den Textsinn gezielt aristotelisch ändernde Fortschreibung.⁷⁰

Die „Peripatoi“ (Säulenhallen) sind demnach als allgemeine Chiffre gemeint wie der Beiname „Peripatetiker“ für den erwähnten Aristobul, dessen Fragmente Anklänge an Peripatos und Stoa zeigen⁷¹ und der sich dennoch am ehesten als Mosaiker, nicht Aristoteliker bezeichnet hätte.⁷² Der Übersetzer wünscht wie die Aristoteliker eine Reflexionshaltung wie im nüchternen Gespräch unter Säulenhallen, nicht die Rezeption spezifisch aristotelischer Gedanken und zeitgenössischer philosophischer Sprachformen.⁷³

LXX Sir 10,25 verbreitert im Übrigen das sozialgeschichtliche Feld. Im hellenistischen Judentum spielten dieser Stelle nach wie in der Umwelt nicht nur hohe Gespräche in Säulengängen, sondern auch Weisheitslehrer aus dem Sklavenstand eine Rolle; einem

⁶⁸ Vgl. die Beschreibung und Erklärung der negativen Rauschfolgen in den pseudoaristotelischen *Problemata Physica* Buch 3 (HELLMUT FLASHAR/CHRISTOF RAPP, *Aristoteles: Problemata Physica*, Berlin 1962 [1991], 35–47).

⁶⁹ Vgl. DAVID-MARC D'HAMONVILLE, *Les Proverbes. Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et notes*, La Bible d'Alexandrie 17, Paris 2000, 293

⁷⁰ Vgl. Aristoteles, *hist. anim.* 622b, 623b und 627a12 (dort Nachweis für ἐργάτις, das Hapax legomenon aus Prov 6,8). Zur Diskussion HERMANN VON LIPS, *Beobachtungen zur griechischen Übersetzung des Proverbia-Buches* (2003), in: ders., „... und nicht die Perlen...“ *Gesammelte Studien* (a.a.O. Anm. 38), 118–131, hier 128 und JOHANN COOK, *The Translator of the Septuagint of Proverbs – Is his Style the Result of Platonic and/or Stoic Influence*, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus/Martin Meiser (Hrsg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*, WUNT 219, Tübingen 2008, 544–558, hier 549–552 (je Lit.). – Analog ist die etwaige Berührung von 7,23 (ἐλαφος) mit Aristoteles-tradition zu bewerten (D'HAMONVILLE, *Les Proverbes* [a.a.O. Anm. 69] 203; COOK a.a.O. 557f.).

⁷¹ STERLING a.a.O. (s. Anm. 21), 77–78 (wegen Frg. 5 und des Arat-Zitats in Frg. 4,6).

⁷² Vgl. WALTER²1980 (a.a.O. Anm. 44), 262 unter Verweis auf Frg. 4,8 (Euseb, *praep.ev.* XIII 12,8 nach der Erwähnung anderer Philosophen in 12,4–6).

⁷³ Weiteres zu Prov bei JOHANN COOK, *The Septuagint of Proverbs. Jewish and / or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs*, VT.S 69, Leiden 1997 und RUTH SCORALICK, *Worte von Weisen begreifen. Beobachtungen zum Buch der Sprichwörter*, BiKi 59, 2004, 216–221.

„weisen“ Haussklaven werden insofern Freie dienen, erfahren wir (οἰκέτη σοφῶ ἐλεύθεροι λειτουργήσουσιν).

Aufmerksam werden wir für eine noch bedeutsamere Differenz in allen Weisheitsbüchern. Weder beheimatet sich die Form des Dialogs (die Plato zu höchster Kunst brachte, ohne dass wir sein Werk auf Dialoge einengen dürften) noch der philosophische Traktat (der nicht nur durch den Aristotelismus vertraut war) in ihnen.⁷⁴ Charakteristisch bleiben vielmehr Sprüche und Spruchreihen, die nur allmählich zu Abschnitten über Einzelthemen anwachsen (am weitesten fortgeschritten in Sap,⁷⁵ der neben dem 4Makk zur Philosophie hin offensten Schrift der Septuaginta).

Blicken wir vom Abschluss der Septuaginta zurück, bildet die Spruchweisheit des großen Salomo den Kern der Weisheit. Neben den Prov werden auch Koh (ein Buch, das schon im hebräischen Text Bezüge zur Philosophie ermöglicht)⁷⁶ und die erwähnte Sap im Lauf der Überlieferung Salomo zugeschrieben.⁷⁷ Die nichtsalomonischen Weisheitsschriften (Hiob⁷⁸ und Sir, die jeweils einige philosophische Anklänge enthalten⁷⁹) werden durch die Septuagintasammlung in das salomonische Konvolut eingebettet.

⁷⁴ Das 4Makk, das auch in dieser Hinsicht – als Traktat – abweicht, wurde in der Sammlung der Septuaginta charakteristischerweise kein Bestandteil der Weisheits-, sondern der erzählenden Literatur (angeschlossen an 1–3Makk).

⁷⁵ Geballt begegnet dort nach PERKAMS a.a.O. (s. Anm. 9) § X 2c „philosoph. Terminologie in 7,15/27, darunter in 7,22 das pneuma noeron des Poseidonios (F 349 Theiler = Aetios 302b 22)“ und platonische Motivik in „7,27 (Verbindung von Einheit u. Vielheit, ‚Bleiben‘ der ersten Ursache in sich selbst)“. Vorsichtiger wären OTTO KAISER, Die Weisheit Salomos. Übersetzt, eingeleitet und durch biblische und außerbiblische Parallelen erörtert, Stuttgart 2010, 61 und HELMUT ENGEL, Das Buch der Weisheit, NSK.AT 16, Stuttgart 1998 (zu Terminologie aus der Stoa 132 zum Mittelplatonismus 135f.). – Weitere Hinweise oben bei Anm. 57 (zu Sap 13,5) und im Folgenden (zu Sap 7,22–8,1; 13,1–5).

⁷⁶ Dort wären für unser Thema etwa 2,24; 5,17 und 7,15–18 relevant: s. HENGEL a.a.O. (s. Anm. 1) 210–37; LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, „Nicht im Menschen gründet das Glück“ (Koh 2, 24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie, Freiburg u.a. 1994, bes. 274–332; ders., Das Buch Kohelet. Eine philosophische Erörterung im Gewand einer Erzählung, in: Katholisches Bibelwerk (Hrsg.), entdecken. Lese- und Arbeitsbuch zur Bibel, Stuttgart 2005, 8–15 und ders., Via media: Koh 7,15–18 und die griechisch-hellenistische Philosophie, in: Anton Schoors (Hrsg.), Kohelet in the Context of Wisdom, BETHL 136, Leuven 1998, 181–203.

⁷⁷ Die Überlieferung leitet die Identifikation Salomos aus Koh 1,1 und Sap 9,1–12 ab. Zu erwägen ist, ob der Autor von Sap das jüdisch-salomonische Proprium weniger unterstreichen wollte: NIKOLAUS WALTER, Hellenistische Diaspora-Juden (1995), in: Praeparatio Evangelica (a.a.O. Anm. 4), 395.

⁷⁸ Vergleiche dieses Buches mit dem Skeptizismus bei KATHARINE J. DELL, The Book of Job as Sceptical Literature, Berlin 1991. Es ist allerdings eher von parallelen gedanklichen Strukturen als von Einflüssen seitens der Philosophie zu sprechen.

⁷⁹ Für Sirach nennt PERKAMS a.a.O. (s. Anm. 9) § X 2b als Berührungspunkte zur Stoa das Wortverständnis (1,1–10; der Schlüsselvers 1,5 findet sich interessanterweise nur in

Das nun ist durchaus bemerkenswert. Denn die Griechen unterschieden die Weisen der alten Zeit, die sie durch Würde und äußerste Schärfe lebendigen Verstandes ausgezeichnet sahen,⁸⁰ von den Philosophen seit Pythagoras (zusammenfassend Diogenes Laert. I 12). Die Gruppe der alten Weisen galt als abgeschlossen. Man überlieferte ausgewählte Sprüche⁸¹ und debattierte über ihre Zahl (sieben oder fünf)⁸² oder wer ihnen zuzurechnen sei.⁸³ Weise aus den Völkern zählte man dabei nicht zu ihnen. Nie nennt eine griechische Liste Salomo.

Das zeigt Distanz und ist doch – von der Septuagintasammlung aus betrachtet – kein Mangel, sondern eine Auszeichnung: Salomo gehört in der Distanz griechischer Augen zu den Barbaren. Aber liegen die Wurzeln der Philosophie nicht nach einem Teil der griechischen Philosophiegeschichte eben dort, bei den Völkern des Ostens, und zeitlich noch vor den Griechen?⁸⁴ Salomo fehlt dann nicht wegen eines Mangels bei den Weisen der Griechen. Nein, er gehört nicht zu ihnen, weil er noch vor den griechischen Weltweisen, vor Thales und den anderen wirkte. Als die Sammlung der Septuaginta ihre abschließende Gestalt annimmt, tritt Salomo nicht hinter den Weltweisen der Griechen zurück, sondern neben ihnen als Repräsentant der besonderen Weisheit Israels hervor.

Tabelle 8: LXX Prov 22,17.21

LXX	LXX.D (Übersetzung H.-W. Jüngling / R. Scoralick)
22,17 λόγοις σοφῶν παράβαλλε σὸν οὖς καὶ ἄκουε ἐμὸν λόγον [...] ἵνα γνῶς ὅτι καλοὶ εἰσιν [...] 21 διδάσκω σὺν σε ἀληθῆ λόγον καὶ γνώσῃς ἀγαθὴν ὑπακούειν τοῦ ἀποκρίνεσθαι λόγου ἀληθείας τοῖς προβαλλομένοις σοι	22,17 Auf Worte von Weisen richte dein Ohr und höre mein Wort [...], damit du erkennst, [18] dass sie schön sind. [...] 21 Ich lehre dich also, ein wahres Wort und gute Erkenntnis zu hören, um zu antworten Worte der Wahrheit denen, die sich (mit Fragen) an dich richten

Folgen wir dieser Spur, dürfen wir Berührungen der Weisheitsliteratur zur zeitgenössischen griechischen Philosophie und Wissenschaft notieren –

der Langfassung griech.), die Providenz (39,12–35) und die Oikeiosis-Lehre (17,1–7); vgl. KAISER, Vom offenbaren und verborgenen Gott (a.a.O. Anm. 7), 62.

⁸⁰ Diogenes Laert. I 12 charakterisiert, ein solcher Weiser sei *ὅς εἴη ἂν κατ' ἀκρότητα ψυχῆς ἀπηκριβωμένος*.

⁸¹ Zusammenstellung der beliebtesten Sprüche in Ausonius, Sap. Lud. 52–72 (Delphis γνώθι σεαυτὸν) wurde demnach gern auf Solon zurückgeführt: Z. 52f.).

⁸² Wie Plutarch in De E apud Delphos 385e–386a diskutiert.

⁸³ Diogenes Laert. I 13 zählt 13 Gelehrte von Thales bis Peisistratos auf, die örtlich unterschiedlich zu den Weisen gezählt wurden.

⁸⁴ Vgl. o. § I mit Anm. 20.

neben dem Genannten etwa den Glanz des Schönen und Guten in Prov 22,17–21⁸⁵ (Tabelle 8) oder die mögliche nochmalige Aufnahme antiker Embryologie in Sap 7,1f.⁸⁶ – und brauchen dennoch manch auffällige Lücke nicht zu beklagen.

So eignet sich kein Werk der Weisheitsliteratur die griechische Zusammenfassung des Schönen und Guten im Ideal der *καλοκάγαθία* (der Vortrefflichkeit) unmittelbar an.⁸⁷ Erst das 4Makk, das die Septuaginta unter die Erzähl-, nicht die Weisheitsbücher aufnimmt und dessen Sonderstellung uns nun schon oft begegnete, wird diese Lücke schließen (4Makk 1,10 u.ö.) und den Begriff der *καλοκάγαθία* gebrauchen.

Ein griechisch begreifbares und trotzdem eigenes Gewand bekleidet mithin die Weisheit Israels. Diese fragt, charakteristisch für Israel, nach der Bewährung von Wahrheit in Gerechtigkeit (s. Prov 16,8a in Verbindung mit 22,21⁸⁸ sowie die Rede über die Wahrheit in der Pagenerzählung 1Esdr 4,13–41)⁸⁹ und schlägt dadurch einen Bogen zum zentralen Interesse des Pentateuchs an Recht und Gesetz.⁹⁰

⁸⁵ Vgl. HANS-WILFRIED JÜNGLING, *Der Mensch in Schöpfung und Zeit. Gedanken zur Anthropologie der Sprichwörter*^{LXX}, in: Heinz-Josef Fabry/Dieter Böhler (Hrsg.), *Im Brennpunkt: die Septuaginta. Bd. 3: Studien zur Theologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Eschatologie und Liturgie der Griechischen Bibel*, BWANT 174, Stuttgart 2007, 203–225, bes. 218–221.

⁸⁶ An dieser Stelle kann ein zweiter Einfluss von Aristoteles' *de generatione animalium* vorliegen; dazu MAURICE GILBERT, *La procréation. Ce qu'en sait le Livre de la Sagesse*, NRT 111, 1989, 824–841; ALEXIS LEPROUX, *Un discours de sagesse. Étude exégétique de Sg 7–8*, AnBib 167, Rom 2007; EBERHARD BONS, *Conception, grossesse, naissance – Sagesse de Salomon 7,1–2 et son arrière-fond littéraire*, in: Yves Lehmann (Hrsg.), *Aristoteles Romanus. La réception de la science aristotélicienne dans l'Empire gréco-romain*, RRR 17, Turnhout 2013, 71–83.

⁸⁷ Noch am nächsten kommt die Formulierung *ἰδοὺ ὁ εἶδον ἐγὼ ἀγαθὸν ὃ ἐστὶν καλόν* in Koh 5,17 LXX (PERKAMS a.a.O. [s. Anm. 9] § X 1a).

⁸⁸ Zum Abschnitt RUTH SCORALICK, *Salomos griechische Gewänder. Beobachtungen zur Septuagintafassung des Sprichwörterbuches*, in: Karl Löning/Martin Fassnacht (Hrsg.), *Rettendes Wissen. Studien zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Frühjudentum und im frühen Christentum*, AOAT 300, Münster 2002, 43–75.

⁸⁹ Zu Wahrheit und Gerechtigkeit s. bes. 4,39. Vgl. KARL-FRIEDRICH POHLMANN, *Studien zum dritten Esra. Ein Beitrag zur Frage nach dem ursprünglichen Schluß des chronistischen Geschichtswerks*, FRLANT 104, Göttingen 1970 und ANTONIUS HILHORST, *The Speech on Truth in 1 Esdras 4,34–41*, in: Florentino García Martínez/Antonijs Hilhorst/Casper J. Labuschagne (Hrsg.), *The Scriptures and the Scrolls. FS A.S. van der Woude*, VT.S 49, Leiden 1992, 135–151.

⁹⁰ Vgl. zu Prov JOHANN COOK, *The Law of Moses in Septuagint Proverbs*, VT 49, 1999, 448–461 und RUTH SCORALICK, „Gerechtigkeit aber rettet vor dem Tode“. Beobachtungen zu Spr 10,2, in: Susanne Gillmayr-Bucher/Annett Giercke/Christina Nießen (Hrsg.), *Ein Herz so weit wie der Sand am Ufer des Meeres. FS Georg Hentschel*, EThSt 90, Würzburg 2006, 359–375; DIES., *Das Buch der Sprichwörter und der Dekalog. Fragen und Perspektiven*, BiLi 83/4, 2010, 238–245.

Der Enkel Sirachs konkretisiert das: Erziehung in der Weisheit soll das gesetzestreue Leben in der Diaspora fördern (Sir prol. 1–14.33–36).⁹¹ Die Verbindung von Weisheits- und Gesetzesreflexion⁹² wird zu einem Proprium der Rechtsethik nach der Septuaginta.

Der eigenen Dynamik der Weisheitsschriften entspricht ein zweites. Israel rühmt die Weisheit und beheimatet sie in der Gegenwart Gottes. Das vertieft das Schöpfungsdenken von Gen 1 und gibt der Weisheit eine überragende theologische Grundlage; denn alle Schöpfung gründet auf sie. Schon Prov 8, das älteste übersetzte Lob, scheut dabei eine gelegentliche zusätzliche Anleihe bei den Griechen nicht: Zur Freude über die Vollkommenheit der Schöpfung nach Gen 1 gehört auch die harmonische Ordnung, die den Griechen wichtig ist (*ἀρμολύειν* V.30; vgl. Plato, Tim. 26d).⁹³ Die Enkomien auf die Sophia, der Höhepunkt der Weisheitsliteratur (Sap 7,22–8,1 etc.),⁹⁴ verbinden insofern in nun schon gewohnter Weise Eigenständigkeit und Konkurrenz zum griechischen Denken miteinander, ohne Berührungen mit diesem zu scheuen.⁹⁵

Ein eigentümliches Gefälle zeichnet sich ab: Die Schriften Israels, auch die Weisheitsschriften, sind unbeschadet etlicher Berührungen zur antiken Philosophiegeschichte nicht in diese einzuordnen, und sie wollen das auch nicht. Denn die Übersetzer und die Tradenten, die allmählich die Sammlung der Septuaginta entstehen lassen, empfinden die Differenz nicht als Mangel. Im Gegenteil, sie machen in ihr eine eigentümliche Stärke aus.

Beschließen wir diese Beobachtung mit einem Blick auf die Eröffnung des Sirachbuches. Der Autor und der Übersetzer dieses Buches sind so selbstbewusst, dass sie auf einen Salomoverweis verzichten. Für uns wichtig, nimmt der Übersetzer zudem eine kleine Fortschreibung in Sir 1,8 vor (Tabelle 9).

⁹¹ Vgl. FELDMIEIER a.a.O. (s. Anm. 21) 106.

⁹² Gespiegelt auch in den Enkomien auf die Weisheit: Sir 24 führt zu V.23 mit den Themen des Bundes und des Gesetzes hin, und in Bar 3,15–4,1 geht die Weisheit fast unmittelbar ins Gesetz über (*νόμος* Sir 24,23; Bar 4,1).

⁹³ HENGEL a.a.O. (s. Anm. 1) 292f.

⁹⁴ In diesen Texten begegnen zahlreiche und zu differenzierende philosophische und religionsgeschichtliche Einflüsse: vgl. HANS HÜBNER, Die Sapientia Salomonis und die antike Philosophie, in: ders. (Hrsg.), Die Weisheit Salomos im Horizont biblischer Theologie, BThS 22, Neukirchen-Vluyn 1993, 55–81; OTTO KAISER, Die Bedeutung der griechischen Welt für die alttestamentliche Theologie, NAWG.PH 2000/7, Göttingen 2000; MARTIN NEHER, Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis, BZAW 333, Berlin 2004, 164–180 u.v.a. S. außerdem oben Anm. 75–79.

⁹⁵ Insofern könnten diese Enkomien der Philosophie Dignität verleihen und nicht nur der Theologie und Christologie, in der sie später vornehmlich wirksam werden; zum christologischen Aspekt vgl. HERMANN VON LIPS, Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament, WMANT 64, Neukirchen-Vluyn 1990, bes. 267–355.

Tabelle 9: Sir 1,8

Sir 1,8	vgl. Pythagoras nach Diogenes Laert. I 12:
Grundtext wahrscheinlich: „Einer ist“	Der Name „Philosoph“ müsse das ältere σοφός (Weiser) ersetzen, „denn keiner (kein Mensch) sei weise, vielmehr Gott“
LXX erweitert zu εἷς ἐστὶν σοφός, „einer ist weise“, nämlich der thronende eine Gott	(μηδένα γὰρ εἶναι σοφὸν [ἄνθρωπον] ἀλλ’ ὁ θεός)

Der hebräische Text erinnerte dort nach plausibler Rekonstruktion an das monotheistische Grundbekenntnis, dass Gott „einer“ sei.⁹⁶ Der übersetzende Enkel präzisiert, dieser eine Gott sei weise, so dass ihm die Weisheit Israels unmittelbar entspreche. Das fällt heute kaum auf. In der Antike dagegen artikuliert es eine scharfe Pointe, wenn jemand die Ätiologie des Wortes „Philosoph“ (Weisheitsfreund) kennt, die Pythagoras zugeschrieben wurde: Den Namen „Philosoph“ braucht es nach der Erinnerung an Pythagoras, weil kein Mensch, sondern nur Gott weise sei (Diogenes Laert. I 12). Falls der Siracide darauf anspielt, wäre der griechische Philosoph lediglich „Freund der Weisheit“, der jüdische Weise dagegen wäre der Weisheit Gottes unmittelbar gewiss. Philosophie wäre Freundschaft zur Weisheit, die Sophia Israels die Weisheit selbst. Ob der Siracides diese Pointe bewusst setzt, lässt sich nicht entscheiden; der vorliegende Text erlaubt sie aber zumindest den Tradenten und Sammlern der Septuagintaschriften.

VII. Das Verständnis Gottes

Die berühmteste Frage habe ich bislang zurückgestellt, die nach dem Verständnis Gottes. Denn hier kulminieren die Spannungen. Einerseits entstand die Septuaginta in einer Ära, in der die Griechen das Göttliche durchaus philosophisch bedachten.⁹⁷ Andererseits ist die berühmte Wiedergabe von Ex 3,14 zunächst übersetzungstechnisch zu erklären (Tabelle 10).

⁹⁶ FRANK ÜBERSCHAER, *Weisheit aus der Begegnung: Bildung nach dem Buch Ben Sira*, BZAW 379, Berlin 2007, 253.

⁹⁷ Die Reflexion über Gott begann bei den Griechen früh, wurde von Plato aufgegriffen und schließlich durch Aristoteles zu einer zentralen Aufgabe der Philosophie (metaph. 1013a und 1069a–1076a).

Tabelle 10: Ex 3,14 und Plato, Tim. 27d

MT	LXX	Aquila, Theodotion	vgl. Plato, Tim. 27d
וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה אֶהְיֶה אַשְׁרֵי אֶהְיֶה	καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωσσοῦν ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν	ἔσομαι <δς> ἔσομ[αι]	τὸ ὄν ἀεί
Neue Zürcher Bibel	LXX.D (Übersetzung J. Roloff / J. Schaper / E. Weber)		
Da sprach Gott zu Mose: Ich werde sein, der ich sein werde.	Da sagte Gott zu Mose: Ich bin der Seiende	ich werde sein, (der) ich sein w(erde)	das ewig Seiende

Der Übersetzer löst den hebräischen Relativsatz אֶהְיֶה אַשְׁרֵי auf und ist dadurch gezwungen, den Aspekt des Verbs zu klären. Er wählt das gnomische Präsens, Gott sei der dauerhaft und schlechthin Seiende (ὁ ὢν). In der griechischen Philosophie fand sich eine solche personale Aussage (das maskuline Partizip) nicht; lediglich das Abstraktum (das Partizip Neutrum) hatte Plato im Timaios beheimatet (τὸ ὄν ἀεί Tim. 27d). Der Übersetzer unserer Stelle denkt also, unbeschadet aller Diskussionen um die Stelle, nicht platonisch.⁹⁸

Die sogenannten jüngeren Übersetzungen unterstreichen das. Sie bilden (vielleicht in Reaktion auf die trotzdem entstehende Berührung zur Philosophie) die hebräische Syntax genauer ab und verstehen das hebräische Präformativ ingressiv; Gott sagt in ihnen (wie in den meisten heutigen Übersetzungen des hebräischen Textes) „ich werde sein, der ich sein werde“ (ἔσομαι δς ἔσομ[αι] Aquila, Theodotion).

Trotzdem genügt die übersetzungstechnische Erklärung nicht. Die Wiedergabe eines אַשְׁרֵי-Satzes durch ein Partizip ist ungewöhnlich,⁹⁹ und selbst die jüngeren Übersetzungen können die Wiedergabe von אֶהְיֶה mit einer Form von εἶναι nicht vermeiden. Die griechische Kopula und in ihrer Folge ein ontologischer Klang ergibt sich zu klar aus der Idiomatik des Satzes.

⁹⁸ Zur Diskussion CENTRE D'ETUDES DES RELIGIONS DU LIVRE (Hg.), Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11–24, EAA 78, Paris 1978 (darin ANDRE CAQUOT, Les énigmes d'un hémistiche biblique, 17–26, bes. 19–20 und Beiträge unter anderem von MARGUERITE HARL); MARTIN RÖSEL, Theo-Logie der griechischen Bibel. Zur Wiedergabe der Gottesaussagen im LXX-Pentateuch, in: Vetus Testamentum 48 (1998), 49–62, hier 55f.; SEAN M. McDONOUGH, YHWH at Patmos. Rev. 1:4 in Its Hellenistic and Early Jewish Setting, WUNT 2/107, Tübingen 1999, 131–137; CORNELIS DEN HERTOOG, The Other Face of God: „I am that I am“ Reconsidered, Hebrew Bible Monographs 32, Sheffield 2012, chapter 3 (182 u.ö.) und die weitere bei ALAIN LE BOULLUEC/PIERRE SANDEVOIR, L'Exode, BdA 2, Paris 1989, 92 z.St. sowie SIEGERT a.a.O. (s. Anm. 1) 253 genannte Lit.

⁹⁹ Der Ex-Übersetzer gibt zwar schon das אַשְׁרֵי in 3,7 nicht wieder; aber er wählt dort eine andere griechische Auflösung.

Das Proprium der „ratio religionis“ in den Übersetzungen von Ex 3,14 liegt demnach nicht im Vermeiden eines griechisch zum Nachdenken anregenden Ontologismus, sondern in der personalen Formulierung.

Der Zusammenhang setzt sich in Ex 6,3 fort. Dort liest der Übersetzer nicht El Schaddai wie der MT, sondern schreibt: Gott erschloss dem Abraham, Isaak und Jakob zwar noch nicht seinen Namen (das tut er erst vor Mose); doch er war schon ihr Gott (ὡφθην πρὸς Ἀβρααμ καὶ Ἰσαακ καὶ Ἰακωβ θεὸς ὧν αὐτῶν καὶ τὸ ὄνομά μου κύριος οὐκ δήλωσα αὐτοῖς). Das personale Partizip ὧν („seiender“) steht auch an dieser Stelle; es gilt nach Überzeugung des Übersetzers nicht erst bei Mose (Ex 3,14), sondern schon in der Geschichte Gottes mit Abraham.

Tabelle 11: Jer 1,6; vgl. LXX Jer 4,10; 14,13; 39[32],17

MT	LXX Gö (ed. J. Ziegler)	LXX Ra
וְאָמַר אֱהָיָה לָהֶם אֱלֹהִים	καὶ εἶπα Ὁ ὢν δέσποτα κύριε	καὶ εἶπα ὦ δέσποτα κύριε
Neue Zürcher Bibel:	LXX.D (Übersetzung G. Fischer / A. Vonach):	Übersetzung (Karrer):
Und ich sprach: Ach, Herr, HERR	Und ich sagte: Seiender, Gebieter, Herr	Und ich sagte: O Gebieter, Herr

Die Übersetzungen von Septuagintaschriften, die nach dem Pentateuch entstehen, unterstreichen den Akzent auf der personalen Formulierung.

Zuerst zu nennen ist Jer 1,6 (s. Tabelle 11). Der hebräische Text dieser Stelle enthielt die unvokalisierte Interjektion אהה („ach“, „oh“). Der griechische Übersetzer las das wie eine defektive Schreibung von אהיה und assoziierte den griechischen Handschriften zufolge Ex 3,14. Deshalb trug er den Gottesnamen ein „Du, der Seiende“ / „Seiender“. Ebenso verfuhr er an anderen Stellen des Jeremiabuches.¹⁰⁰

In 4,10 setzte sich allerdings bald eine Revisionsschicht durch, die die hebräische Interjektion abbildete („O“; ὁ ὧν dort nur in der Hs. Ra. 26). Rahlfs folgte dieser Revisionsschicht (die, wenn sie in das Umfeld der kaige-Bearbeitungen gehört, um die neutestamentliche Zeit anzusetzen ist) und streicht daher den griechischen Anklang. Ziegler stellt ihn in der Göttinger Edition zu Recht wieder her. Er erinnert durch die Angaben im kritischen Apparat daran, dass ὁ ὧν in 1,6; 14,13; 39[32],17 stets die Hauptlesart blieb.

Tabelle 12: Sap 13,1

LXX	LXX.D (Übersetzung H. Engel)
μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει οἷς παρῆν θεοῦ ἀγνωσία καὶ ἐκ τῶν ὀρμμένων ἀγαθῶν οὐκ ἴσχυσαν εἰδέναι τὸν ὄντα οὔτε τοῖς ἔργοις προσέχοντες ἐπέγνωσαν τὸν τεχνίτην [...]	Verstand leer nämlich waren zwar alle Menschen von Natur aus, bei denen Nichterkenntnis Gottes war, und aus den sichtbaren Gütern vermochten sie nicht den Seienden zu erkennen, und wenn sie den Werken ihre Aufmerksamkeit zuwandten, anerkannten sie nicht den Werkmeister [...].

¹⁰⁰ Dazu MCDONOUGH a.a.O. 137f.

Von vornherein griechisch schrieb der Verfasser der Sapientia. Auch er wich dem Neutrum aus. Nicht „das Seiende“, sondern „der Seiende“ ist zu erkennen, wenn jemand zum rechten Verständnis Gottes gelangen will, schreibt er in 13,1 (Tabelle 12).

Alle Schriften, die zum Bestandteil der Septuaginta werden, halten also an der personalen Aussage (dem maskulinen Partizip) fest.¹⁰¹ Überbewerten wir das nicht; schon Plato gebrauchte neben der ontologischen Abstraktion personale Metaphern,¹⁰² so dass ein Brückenschlag möglich war. Philo vollzieht ihn im 1. Jh., indem er in seinen Auslegungen das Neutrum τὸ ὄν neben dem Maskulinum (ὁ ὄν) verwendet (wenn auch mit beträchtlicher Vorsicht der Reflexion).¹⁰³ Gleichwohl bestätigt nun auch der Vergleich zu Philo die für uns wesentliche Differenzierung: Die innere „ratio“ der Septuaginta-Schriften ermöglicht eine philosophische Reflexion und drängt vielleicht sogar zu ihr. Zugleich aber halten die Übersetzer und die Sammlung der Septuaginta Abstand. Die Sammler nehmen keine Schrift mit dem Neutrum in die Sammlung auf.

Nach all den beschriebenen Linien verstehen sie das nicht als einen Mangel, sondern als eine souveräne Eigenständigkeit. Dazu passen zwei zusätzliche Akzente der angesprochenen Bücher Sap und Jer LXX:

a. Sap 13,1–9 verrät eine Kenntnis des analogischen Verfahrens im griechischen Gottesbeweis¹⁰⁴ – und bezweifelt den Wert dieses Verfahrens. Denn wenn Gott aus der Größe und Schönheit des Seienden, also des Geschaffenen analog (ἀναλόγως) erkennbar wäre (ἐκ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων V.5), müsste notwendig alle Welt den personalen Herrn dessen erkennen (τὸν τούτων δεσπότην V.9). Nach dem Stand der Dinge ist das nicht der Fall. Darum leistet der Gottesbeweis nicht mehr als den Nachweis mangelnder Kenntnis.¹⁰⁵

¹⁰¹ Personale Aussagen werden in der Septuaginta auch in dritter Weise weiterentwickelt; z.B. ist ἐγὼ θεὸς πρῶτος καὶ εἰς τὰ ἐπερχόμενα ἐγὼ εἰμι (Jes 41,4; vgl. 48,12) geschichtsphilosophisch relevant.

¹⁰² Wir sprachen in Abschnitt V ὁ ποιῶν, ποιητῆς und δημιουργός („Schöpfer“, „Meister“) an.

¹⁰³ Philo, Somn. I.230–231; mut. 7ff.11.14 usw.; Belege und Diskussion bei LUIS A. MONTES-PERAL, Akataleptos Theos. Der unfassbare Gott, ALGHJ 16, Leiden usw. 1987, 4–74 u.ö.; DIETER ZELLER, Studien zu Philo und Paulus, BBB 165, Göttingen 2011, bes. 24f.; STERLING a.a.O. (s. Anm. 21) 96f. (je Lit.)

¹⁰⁴ Zu den antiken Gottesbeweisen vgl. Xenophon, memor. I 4; IV 3.; Plato, Philebos 28d–31b; Sophist. 265b–266d; Leg. X 886a; XII 967b; Aristoteles, Met. XII.6 (1071b) u.ö.; Kleanthes nach SVF I 528 und Cicero, de nat. deor. II 13–15. Für die Stoa s. MAX POHLENZ, Stoa 1. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen 1948, 95. Weiteres bei DIETRICH SCHLÜTER, Gottesbeweis, HWPPh 3, 1974, 820f.

¹⁰⁵ Zur Diskussion MANFRED GÖRG, Die Religionskritik in Weish 13,1 f. Beobachtungen zur Entstehung der Sapientia-Salomonis im späthellenistischen Alexandria, in: Georg Hentschel/Erich Zenger (Hrsg.), Lehrerin der Gerechtigkeit. Studien zum Buch der

Eine noch härtere Skepsis findet sich in Koh 8,16f. LXX. Gewiss mag ein Weiser die Werke Gottes sehen, wie Salomo-Ekklesiastes (der fiktive Autor des Buches) es tut, lesen wir dort. Doch er wird nicht finden, was er über diese Werke sucht. Das schließt nicht nur den Gottesbeweis aus, sondern bezweifelt jede gültige menschliche Erkenntnis überhaupt.¹⁰⁶

Tabelle 13: Jer 38,33f. LXX

LXX	Übersetzung (G. Fischer / A. Vonach)
³³ ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη ἦν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκεῖνας φησὶ(ν) κύριος διδοὺς δώσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν [...] ³⁴ καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ λέγων γινῶθι τὸν κύριον ὅτι πάντες εἰδήσουσί(ν) με ἀπὸ μικροῦ αὐτῶν καὶ ἕως μεγάλου αὐτῶν [...]	³³ Denn dies ist der Bund, den ich mit dem Haus Israel schließen werde nach jenen Tagen, <i>sagt</i> der Herr: Wenn ich sie gebe, werde ich meine Gesetze in ihren Verstand geben [...] ³⁴ Und sie werden sich gewiss nicht (gegenseitig) belehren (müssen), jeder seinen Mitbürger (MT seinen Nächsten, וְרֵ) und jeder seinen Bruder: „Erkenne (MT erkennt, וְיָדָע) den Herrn!“ Denn alle werden mich kennen, von ihrem Kleinsten bis zu ihrem Größten, [...].

b. Gleichwohl hat sich der Weise, wenn überhaupt, dann dessen zu rühmen, dass er den einen Gott, sein Recht und seinen Willen erkennt; so das Buch Jer, die zweite Schrift mit der Gottesbezeichnung „der Seiende“ (Jer 9,23f., nach anderer Zählung 9,22 LXX). Aber wer klug ist, tut das im Wissen um die Vorläufigkeit seiner Erkenntnis. LXX Jer 38,31–34 greift dazu in das berühmte Wort vom neuen Bund aus Jer 31 ein (Tabelle 13). Aus dem hebräischen Nächsten macht der Übersetzer in V.34 den Mitbürger in der hellenistischen Polis (πολίτης) und aus dem hebräischen Plural „erkennt“ den Singular „erkenne den Herrn“ (γινῶθι τὸν κύριον). So entsteht ein Gegenüber zum griechisch-delphischen Leitspruch „erkenne dich selbst“ (γινῶθι σεαυτὸν) und zu allen philosophischen Schulen. Denn Gott wird sich im neuen Bund dem Verstand von Kleinen und Großen unmittelbar mitteilen (διάνοια V.33). Des Lehrens, wie die Lehrhäuser Israels oder Philosophenschulen es pflegen, wird es nicht mehr bedürfen (διδάσκειν V.34).¹⁰⁷

Weisheit, Leipzig 1991, EThSchr 19, 13–25; KEPPEL a.a.O. (s. Anm. 57) 147–195; HELMUT ENGEL, Buch der Weisheit (a.a.O. Anm. 75) 211–219.

¹⁰⁶ Vgl. FRANÇOISE VINEL, L’Ecclesiaste, BdA 18, Paris 2002, 154f.

¹⁰⁷ Die Forschungsdiskussion befasst sich mehr noch als mit diesen Versen mit dem Verhältnis zum Väterbund: ADRIAN SCHENKER, Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel, von der Textgeschichte zu Theologie, Synagoge und Kirche, FRLANT 212, Göttingen 2006 u.a.

VIII. Polemik und jüngere Begegnung

Wir könnten die beschriebene Spannung leicht weiterverfolgen und einerseits weitere Spuren griechischen Denkens in der Septuaginta suchen. Es gäbe genug.¹⁰⁸ Andererseits könnten wir uns der Polemik widmen, in der manchmal Chiffren auftauchen, die an philosophische Richtungen erinnern.

– Der Pentateuch benützt für die falschen Ratgeber Pharaos die Bezeichnung „Sophisten“, die durch Plato¹⁰⁹ einen pejorativen Beigeschmack erhalten hatte (LXX Ex 7,11; Θ Gen 41,24). Dieser negative Klang verlor sich griechisch allmählich auf dem Weg zur zweiten (kaiserzeitlichen) Sophistik.¹¹⁰ Unter den Übersetzungen Israels benützt ihn lediglich noch Dan LXX, unter anderem in 1,20, dem Wort, mit dem wir begannen.¹¹¹

– Die Kyniker besaßen umgekehrt in der Umwelt dank ihrer Bedürfnislosigkeit seit Diogenes oft einen positiven Klang. 1Kgt 25 LXX ironisiert dies womöglich. Denn gerade Nabal, der reiche Zeitgenosse Davids, der seine Bedürfnisse über die Davids stellt, heißt dort in Verballhornung seiner Herkunft von Kaleb *κυνικός* („hündisch“ oder „Kyniker“; *כּוֹלֵב* ist der „Hund“). Das Wort beheimatet sich nicht positiv im biblischen Schrifttum (und wird selbst dann noch in der Bezeichnung des bedürfnislosen Jesus vermieden, als dieser örtlich als Philosoph zu gelten beginnt, was wir gleichfalls zu Beginn ansprechen).

– Das 4Makk schließlich verwirft im Ausklang der Septuaginta einen vereinfachten Utilitarismus. Der Tyrann Antiochos versucht, Eleasar, den idealen Israeliten, für diese angebliche „Wahrheit des Zuträglichen“ (*συμφέροντος ἀλήθεια* 5,11) zu gewinnen. Sein Verhalten straft ihn Lüge; Folter und Drohung, die er anwendet, sind ethisch falsch und unnützlich. Kein antiker Philosoph würde ihm Recht geben.

Alle drei Beispiele sind demnach philosophisch unpräzise. Maximal verraten sie, dass die nicht kritisierten Richtungen – der mittlere Platonismus, der Peripatos und die Stoa – den Überlieferern der Septuaginta gedanklich plausibler erscheinen (was wir auch aus den Texten selbst ableiten können).

Für uns wichtiger allerdings ist ein letzter Schritt, den wir ansprechen müssen, weil er zwar nicht mehr in die Zeit der Übersetzungen, jedoch noch in die Zeit der Sammlung fällt. Im späten 1. Jh. n. Chr. beginnt unter den Völkern eine Sakralisierung der Weisen.¹¹² Zugleich entstehen neue Berüh-

¹⁰⁸ Man denke etwa an die Fassung der Goldenen Regel in Tobit 4,15 oder das Motiv des „Einklangs“ (*ἀρμονία*) in Ez 37,7 LXX.

¹⁰⁹ Plato, Euthyd. 288b kritisierte gerade Proteus, einen „Ägypter“, als „Sophisten“ im Sinne von Zauberer und Scharlatan.

¹¹⁰ Diogenes Laert. I 12 verwendet den Begriff schließlich gleichbedeutend mit *σοφός*.

¹¹¹ Der Klang ändert sich dort schon. In 4,15 wird Daniel positiv (gegen den Pentateuch) als Traumdeuter zum „Anführer der Sophisten“ (*ἄρχων τῶν σοφιστῶν* Dan 4,15[18] LXX). Θ streicht nicht nur *φιλόσοφος*, sondern auch alle Vorkommen von *σοφιστής* in Dan.

¹¹² HUBERT CANKIK/HILDEGARD CANKIK-LINDEMAIER, Senecas Konstruktion des Sapiens. Zur Sakralisierung der Rolle der Weisen im 1. Jh. n. Chr., in: A. Assmann (Hrsg.),

rungen zwischen Septuaginta-Schriften und der philosophisch-religiösen Literatur.¹¹³ Nennen wir ein Beispiel:

Tabelle 14: 2Kgt (Bas) 7,29

LXX	LXX.D (Übersetzung M. Karrer) ¹¹⁴	vgl. Plutarch, De E apud Delphos 392a und 394c
[...] ὅτι σὺ εἶ κύριέ μου κύριε ἐλάλησας [...]	[...] denn du, der Du-bist, mein Herr, Herr, hast gesprochen [...]	εἶ („Du bist“) in der Gottesanrede und γνῶθι σεαυτὸν in der Anrede an den Besucher von Delphi

In der Septuaginta fällt die Variante „du bist“ zur Gottesbezeichnung ὁ ὢν wenig auf; sie findet sich nur am Rande in der Anrede 2Kgt (Bas) 7,29.¹¹⁵ Bei Plutarch jedoch erhält sie ein Korrelat in einer delphischen Szene. Denn Plutarch berichtet, der Besucher Delphis rufe dem Gott solenn entgegen „Du bist“ (εἶ De E apud Delphos 392a).¹¹⁶ Ontologie und personales Gottesverständnis begegnen sich auch bei den Völkern (Tabelle 14).

Etwas später wagt der Überlieferung nach der Apamäer Numenius, Plato und Mose zu vergleichen, Gen 1,2 zu würdigen¹¹⁷ sowie ein gutes Jahrhundert nach Philo auch griechisch-philosophisch ein einstiges Tabu der Ontologie zu brechen: Er verknüpft das abstrakt ewig Seiende Platos mit dem personal Seienden (ὢν) über das Bild des Sämners, der den Samen der

Weisheit, Archäologie der literarischen Kommunikation III, München 1991, 205–222; FELDMAYER a.a.O. (s. Anm. 21), 99–103.

¹¹³ Und außerdem der griechischen Rhetorik: Pseudo-Longin, subl. 9,9f. nennt Gen 1 als Beispiel für die Rhetorik des Erhabenen.

¹¹⁴ MARTIN MEISER in LXX.D z.St. (342) übersetzte etwas entfernter von der griechischen Konstruktion „du bist es, mein Herr, Herr, der gesprochen hat“.

¹¹⁵ Εἶ ist Zusatz gegenüber dem MT; SIEGERT a.a.O. (s. Anm. 1) 254. Eine Fortentwicklung findet sich in der wahrscheinlich spätantiken Gemme aus Kleinasien (Ephesus?), von der JOSEF KEIL, Ein rätselhaftes Amulett, JÖAI 32, 1940 Hauptblatt Kol. 79–84 berichtet: ὁ ὢν γὰρ εἶ.

¹¹⁶ Nach MARTIN MEISER, Die Reaktion des Volkes auf Jesus. Eine redaktionskritische Untersuchung zu den synoptischen Evangelien, BZNW 96, Berlin/New York 1998, 186f. handelt es sich um eine Admiration; Weiteres bei THUM a.a.O. (s. Anm. 14) 7–11 und OBSIEGER a.a.O. (s. Anm. 14) 391f.

¹¹⁷ Wie tief die Kenntnis des Numenius von Mose reichte und ob sie überhaupt über das normale Interesse eines griechischen Philosophen an der jüdischen Religion hinausreichte, ist dabei umstritten; vgl. ROBERT M. VAN DEN BERG, God the Creator, God the Creation: Numenius' Interpretation of Genesis 1:2 (Frg. 30), in: George H. van Kooten (Hrsg.): The Creation of Heaven and Earth. Re-interpretations of Genesis I in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity, and Modern Physics, Leiden 2005, 109–123.

Seelen säe (Tabelle 15).¹¹⁸ Damit verschiebt sich das Bild. Aus dem Widerstreit zwischen israelitischer Weisheit und Philosophie wird allmählich ein Widerstreit von Philosophien.

Tabelle 15: Numenius Fragmente¹¹⁹

<p>Frg. 8,13 (ed. des Places)¹²⁰ Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων;</p>	<p>(Übersetzung M. Karrer) Was nämlich ist Plato anderes als ein attisch sprechender Mose?</p>
<p>Frg. 13 (ed. des Places)¹²¹ Ὡσπερ δὲ πάλιν λόγος ἐστὶ γεωργῶ πρὸς τὸν φυτεύοντα, ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον μάλιστα ἐστὶν ὁ πρῶτος θεὸς πρὸς τὸν δημιουργόν. Ὁ μὲν γε ὦν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρέματα σύμπαντα· ὁ νομοθέτης δὲ φυτεύει καὶ διανέμει καὶ μεταφυτεύει εἰς ἡμᾶς ἐκάστους τὰ ἐκεῖθεν προκαταβεβλημένα.</p>	<p>(Übersetzung M. Karrer) Und wie wiederum eine Beziehung (ein logos) vom Bauern zum Pflanzer besteht, nimmt vielmehr der erste Gott eine Beziehung zum Demiurgen ein. Der Seiende nämlich sät den Samen jeder Seele in alle Angelegenheiten, die daran Anteil erhalten. Der Gesetzgeber aber sät und verteilt und verpflanzt in uns alle, was zuvor von dort (als Same) herabgefallen ist</p>

Das bestätigt am Ende des 2. Jh. Clemens Alex. in seiner Rezeption der Proverbien. Auf den ersten Blick übt er in seinen „Teppichen“ härter als der besprochene Ausgangstext von Prov 1,1–6 Kritik an der griechischen Philosophie. Wahr nämlich – schreibt er – heiße die Gerechtigkeit in Prov 1,3, um den Unterschied „zu den griechischen Gesetzen und den anderen Philosophen“ (πρὸς τῶν νόμων τῶν Ἑλληνικῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν φιλοσόφων) zu markieren.¹²² Aber auf den zweiten Blick lesen wir präzise „an-

¹¹⁸ Diskussion bei GREGORY E. STERLING, *Platonizing Moses: Philo and Middle Platonism*, in: SPhA 5: 96–111 (1993), 109–110 (vgl. STERLING, *Philosophy* [a.a.O. Anm. 21] 68f.); JOHN G. COOK, *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism*, STAC 23, Tübingen 2004, 36–40 und MYLES F. BURNYEAT, *Platonism in the Bible: Numenius of Apamea on Exodus and Eternity*, in: George H. van Kooten (Hrsg.), *The Revelation of the Name YHWH to Moses. Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World, and Early Christianity, Themes in Biblical Narrative* 9, Leiden 2006, 139–168 (er vertritt, Frg. 13 bietet ein Echo auf Ex 3).

¹¹⁹ Edition: ÉDOUARD DES PLACES (Hrsg.), *Numénius: Fragments*. Les Belles Lettres, Paris 1973.

¹²⁰ Clemens Al., *strom.* I 22,150,4; Suda s.v. *Νουμήνιος*; vgl. MICHAEL FREDE, *Numenius*. ANRW II 36.2, Berlin 1987, 1034–1075, hier 1036f.

¹²¹ Zu den Rekonstruktionsproblemen des Fragments z.B. COSMIN I. ANDRON, *Numenius' Fragment 13 (E. des Places) – a response to M.J. Edwards, o.J.*, im Internet unter <http://www.cosmin-andron.com/wp-content/uploads/2009/01/numenius-fr-13.pdf> (abgerufen am 23.1.2014).

¹²² *Strom.* II 2,7,1f.; Vgl. analog Clemens Al., *strom.* I 11,54,1 zu Prov 10,17; 29,15.

dere Philosophen“ (ἄλλοι φιλόσοφοι). Die entstehende Sammlung der Septuaginta¹²³ gilt nun ausdrücklich als kritischer und dennoch – oder gerade deswegen – wesentlicher Gesprächspartner der antiken Philosophie.¹²⁴

IX. Fazit

Am Ende stehen wir vor einem differenzierten, aber durchaus reizvollen Ergebnis. Lesen wir die Schriften der Septuaginta in der Intention der Autoren und Übersetzer, müssen wir Zurückhaltung wahren, Eigenheiten der Übersetzungstechnik und die Suche nach selbständigen innerjüdischen Lösungen beachten. Die Hellenisierung ist etwas stärker, als Nikolaus Walter konzedierte, mit dem ich den Beitrag begann.¹²⁵ Dennoch ist ein Abstand unübersehbar. Keine der Schriften außer dem 4Makk, das nicht zur Kernseptuaginta gehörte, würde sich als freundlicher Partner, geschweige denn als Part antiker Philosophie verstehen.

Trotzdem spannen Texte der Septuaginta einen philosophisch relevanten Bogen vom Verlangen nach Weisheit und Einsicht (s. III) über die großen Bereiche antiken Nachdenkens über Welt, Mensch und Recht bis hin zum Verständnis der Gottheit, das die Antike auch philosophisch debattiert (s. IV–V, VII). In der Ära der jüngeren Weisheitsschriften und anderen Spätschriften der Septuaginta (4Makk) und der Phase ihrer Sammlung wachsen die Berührungen zur Philosophie und wächst zugleich die Auseinandersetzung mit ihr. Die Sammler und Tradenten der Septuaginta scheuen nicht den Wettbewerb um die Artikulation dessen, was rechte Weisheit und damit am Ende sogar mehr als die „Freundschaft zur Weisheit“ sei, die den Wortsinn des Begriffs „Philosophie“ bei den Griechen ausmacht (s. VI).

Die Septuaginta verlangt somit trotz ihrer scharfen Trennungen und trotz ihrer Vermeidungsstrategie, was die Begrifflichkeit um *φιλοσοφία* angeht, einen Einbezug in die philosophische Betrachtung und die Philosophiegeschichte der Antike.¹²⁶ Die Gerechtigkeit, das große Thema ihres

¹²³ Die Sammlung wächst bis ins 4. Jh. noch am Rande, nämlich bei Oden und Psalmen Salomos.

¹²⁴ Zu Kontext und Fortgang in der Alten Kirche, die sich selbst als Philosophie zu definieren beginnt, vgl. WINRICH LÖHR, *Christianity as Philosophy. Problems and Perspectives of an Ancient Intellectual Project*, VigChr 64, 2010, 160–188.

¹²⁵ S. § I mit Anm. 2f.

¹²⁶ Die Entscheidungen bei PERKAMS a.a.O. [s. Anm. 9) und im Neuen Überweg, die Septuaginta philosophiegeschichtlich zu behandeln (MARTIN KARRER, *Septuaginta*, Kap. IV a § 64a, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begründet von Friedrich Ueberweg, *Philosophie der Antike*, Band 5, *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, hrsg. von Christoph Horn/Christoph Riedweg/Dietmar Wyrwa, im Erscheinen Basel 2016), sind insofern begründet.

Gesetzes und ihrer Weisheit, verdient Gehör in der Rechtsphilosophie und Ethik (IV). Gen 1–2 bereichert Kosmologie und Anthropologie (V). Ihre große Linie, Gott als den personal, nicht den neutral-abstrakt Seienden zu verstehen, greift ein in die Ontologie und die erste Philosophie, die Wissenschaft von Gott ($\delta\ \acute{\omega}\nu$, nicht $\tau\acute{o}\ \acute{\omega}\nu$ in Ex 3,14 und Folgetexten; VII). Viele Einzelmotive kommen dazu, die wir lediglich streifen konnten. Der Übergang von der Septuaginta zum religiös-philosophischen Denken der Spätantike wird nachvollziehbar (VIII).

Erklären lässt sich diese Entwicklung nur unzureichend, wenn wir, fixiert auf alte Kontroversen, die Tätigkeit der Übersetzer, Rezeptions- und Sammlungsgeschichte strikt voneinander trennen. Wenn wir die Perspektiven verbinden, finden wir dagegen eine eigentümliche „ratio religionis“ der Texte (vgl. die Fragestellung in II). Sie sind der Intention nach nicht philosophisch, und dennoch enthalten sie bereits auf der Autoren- bzw. Übersetzerseite ein philosophisches Potential, das sich in der frühen Rezeption, in der Fortschreibung durch andere Texte und in der Sammlung auswirkt.

Die nichtphilosophische Septuaginta wird darum, wenn wir ihre Potentiale verfolgen, durchaus sachgemäß zum Gesprächspartner und mehr noch, zum großen kritischen Anreger der Philosophie. Am Ende können wir mit mehr Zuversicht als am Anfang sagen: Die Septuaginta ist „in philosophicis“ unbeschadet aller Komplikationen und Widersprüche ein zentrales Werk antiker Kultur.