

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 38 (1982)

Artikel: Wie verarbeitete das Judentum fremde Einflüsse in hellenistischer Zeit?
Autor: Amir, Yehoshua
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961261>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

WIE VERARBEITETE DAS JUDENTUM FREMDE EINFLÜSSE IN HELLENISTISCHER ZEIT ?

von Yehoshua Amir

Bei der Knappheit des zugemessenen Raumes schränke ich mein Thema nach zwei Richtungen hin ein :

1. Die Besonderheit des hellenistischen Zeitalters liegt darin, dass hier das Judentum zum erstenmal mit einer *westlichen* Kultur in eine prägende Berührung kommt. Wollen wir das Spezifische dieser Situation in den Blick bekommen, so tun wir gut daran, gleichzeitig stattfindende orientalische Fremdeinwirkungen, wie sie etwa in der Eschatologie oder in Engel- und Geistervorstellungen der Zeit zutage treten, hier auszuklammern.

2. Der hellenistische Einfluss wirkt auf die griechisch sprechende hellenistische Diaspora ungleich stärker als auf das aramäisch sprechende und hebräisch schreibende Mutterland, zumal seit dieses in der makka-bäischen Erhebung der akuten Überfremdung einen Riegel vorgeschoben hat. Wir werden uns auf das Diasporajudentum konzentrieren und auf die Auseinandersetzung im Mutterland nur gelegentliche Seitenblicke werfen. Fragen, wie die nach der Einwirkung griechischen und später römischen Rechtsdenkens auf die damals im Mutterland erarbeitete Halacha bedürfen einer besonderen Untersuchung.

1.

Eine Vorfrage ist zunächst wenigstens anzudeuten : Konnte und durfte man, über das Unwillkürliche hinaus, dieser fremden Kultur überhaupt in den jüdischen Innenbezirk Einlass geben ? Hier ist ein Unterschied zwischen den beiden Sektoren der Judenheit der Zeit fühlbar : Während die Rabbinen sich mit der Frage auseinandersetzen, ob es erlaubt ist, «griechische Weisheit» zu lernen, ¹ kommt im hellenistischen Judentum eine solche Frage unseres Wissens nicht auf. ² Bei dem unbeirrbaren Festhalten an der religiösen Besonderheit bedarf es aber einer Erklärung, warum diesmal die Aneignung von Kulturgütern aus der Umwelt viel

Yehoshua Amir ist Professor für jüdisch-hellenistische Literatur an der Universität Tel-Aviv.

unbefangener vor sich geht als bei früheren Umwelten. Der Hauptgrund dürfte darin liegen, dass, zum Unterschied von den kultzentrierten altorientalischen Kulturen, mit denen man es bisher zu tun gehabt hatte, im Hellenismus das Kultische sich in den Hintergrund des Lebenszusammenhanges zurückgezogen und damit weite halbsäkularisierte Räume freigegeben hatte.³ Damit verlor die biblische Assoziation: «Schliesse keinen Bund mit den Bewohnern des Landes ... denn sie opfern ihren Göttern, und man ruft dich herzu, und du isst von seinem Opfer» (Ex 34,15) viel von ihrer Geltung. Der Jude konnte sich von den humanistischen Möglichkeiten der griechischen Kultur viel zueigen machen, ehe er auf deren heidnischen Wachstumsboden stiess, von dem er sich — wollte er sich nicht selbst aufgeben — fernzuhalten hatte. Andererseits werden wir noch sehen, wie ihn eben dieser, den eigenen Ursprung transzendierende, griechische Weg «vom Mythos zum Logos»⁴ mit einem Denkstil konfrontierte, der von allem bisher Geläufigen verschieden war, und den der Jude in seinen Grundlagen und unübersehbaren Konsequenzen kaum zu durchschauen vermochte. So konnte es leicht geschehen, dass glaubenstreue Juden die kühnsten griechischen Freigeister aufgrund vermeintlicher Kongruenzen als Eideshelfer ihrer Tradition anriefen. Aber verfolgen wir den Gang der jüdischen Akkulturation Schritt für Schritt.

2.

Der Eintritt in die hellenistische Kulturwelt brachte die Juden in unmittelbare Berührung mit der griechischen *Kunst* in all ihren Zweigen. Wieviel von dieser rezipiert werden konnte, hing von der — nach Ort und Zeit stark variierenden. — Auslegung des biblischen Bilderverbots ab. Was wir an hellenistisch-römischen Synagogenbauten kennen, ist zum grössten Teil als Übertragung der Tradition des griechischen Tempelbaus unter Weglassung der jeweils verschieden definierten, unassimilierbaren Elemente derselben zu verstehen. Ein eigener jüdischer Kunstwille konnte unter diesen Umständen kaum aufkommen. Selbst der vielbewunderte herodianische Tempel ist von international anerkannten Fachleuten und nicht von Juden errichtet worden.⁵ Der Versuch, aus der Gestaltung hellenistisch-jüdischer Kunstdenkmäler eine Symbolik im Dienste einer unorthodoxen jüdischen Mystik herauszukristallisieren⁶, scheint dieser Kunst zuviel jüdische Eigenständigkeit zuzumuten. In spätrömischer Zeit hat es Synagogenmosaiken gegeben, die — anstelle mythologischer Szenen auf griechischen Tempelfriesen — biblische Motive wie die Fesselung Isaaks⁷ oder die Auferstehung der verdorrten Gebeine⁸

dargestellt haben; und es ist durchaus möglich, dass die frühchristliche Kunst von solchen Darstellungen angeregt worden ist. Dass die Judenheit, wenn auch kaum selbst schöpferisch, für solche künstlerische Ausgestaltung empfänglich gewesen ist, ist durch das rabbinische Wort dokumentiert: «Die Schönheit Jefets (= der Griechen) wohne in den Zelten Schems (= Israels)»⁹.

Wir haben es jedoch wesentlich mit den Einflüssen zu tun, die durch das griechische *Wort* vermittelt sind.

3.

Es scheint noch das Unverbindlichste zu sein, dass die Juden der hellenistischen Diaspora die griechische *Sprache* angenommen haben. Dieses Zugeständnis hatten schliesslich auch die nach den Wassern Babels deportierten Exulanten ihrer neuen Umwelt gemacht. Als aber nach wenigen Generationen bei den ägyptischen Juden die Kenntnis des Hebräischen geschwunden war, musste, zunächst zu ihrem eigenen Gebrauch im Gottesdienst und in häuslicher Unterweisung, die Hebräische Bibel ins Griechische übersetzt werden. Dabei wurde gewiss manches bisher farblose griechische Wort mit urhebräischem Gehalt geladen¹⁰. Es geschah aber häufig, dass das gewählte griechische Wort Gehalte des Originals verblassen liess oder in den Text einen neuen Klang hineinbrachte. Wenn die Bibel etwa beginnt: «Im Anfang *schuf* Gott», so kennt das Griechische kein Verb wie das hebräische *bara*, das der Schöpfertat Gottes allein vorbehalten ist. Wenn die Septuaginta dafür einsetzt *epoiesen*, so war dies das Wort, das der griechische Bildhauer, neben seinen Namen zur Wahrung seines geistigen Eigentums auf die von ihm gefertigte Statue schrieb. Damit war aus Gottes Urtat eine Kunstleistung geworden, und die Genesis, vielleicht ohne dass die Übersetzer es bemerkten, in die Nähe des platonischen Timaios mit seinem göttlichen «Werkmeister» geraten. Dies bot dann Philon von Alexandria das Stichwort für seine Schrift «Über die Weltschöpfung». Es mag zuweit gegangen sein, wenn man aufgrund solcher Beobachtungen von einer eigenen «Septuagintafrömmigkeit»¹¹ spricht, die in den Gemeinden Platz gegriffen haben müsse, in denen die Septuaginta die Hebräische Bibel vertreten hat; aber wenn man beobachtet, wie der lapidare Rhythmus des hebräischen Parallelismus in der Septuaginta stumpf wird, wie der numinose Wortschatz des Originals in der Übersetzung verblasst, während auf die Verwendung numinoser Sprache Homers und der Tragödie — offenbar wegen ihres heidnischen Klanges — verzichtet wird, wie der reiche hebräi-

sche Wortschatz für die Gott zugewandte und die Gott abgewandte Tat des Menschen in der Septuaginta auf wenige Standardwörter zusammenschrumpft, wie die Rede von der *berit* (Bund) zwischen Gott und Israel durch das griechische *diatheke* unverständlich wird,¹² so muss man erkennen, dass durch das veränderte Sprachmedium gewisse Perspektiven bedeutsam verschoben sind.

4.

Die Septuaginta leitet uns bereits von der griechischen Sprache zur griechischen *Literatur* hinüber. Es wird nun in Hexametern Gottes Einheit verkündet,¹³ und Gott spricht am Dornbusch zu Moses in jambischen Trimetern.¹⁴ Der Todesweg jüdischer Märtyrer wird in einer kunstgerechten Rede verherrlicht,¹⁵ und die Ehe zwischen Josef und der ägyptischen Priestertochter wird zu einem «Roman» vom Proselytentum.¹⁶ Bei alledem darf nicht übersehen werden, welche Mühe es jüdischen Autoren gemacht hat, griechische Literaturformen zu erlernen, und wer aus Kompositionsängeln in der «Weisheit Salomos» schliessen will, dieses Buch könne unmöglich von einem einzigen Autor in dieser Form verfasst worden sein, mag sich ansehen, wieviel Ungeschicklichkeiten dem Verfasser unterlaufen, wenn er versucht, einen logischen Schluss aufzubauen.¹⁷ Selbst Philon verliert bei seinen gedanklichen Entwicklungen nicht selten den Faden, und Josephus hat literarische Mitarbeiter gehabt, die seiner Arbeit den literarischen Schliff gegeben haben.¹⁸ Aber so bescheiden die jüdische Leistung sich im Gesamt-rahmen der griechischen Literatur auch ausnimmt, so ist die Tatsache von höchster Bedeutung, dass Juden, indem sie sich in das Medium der Weltsprache hineinwagen, hier zum erstenmal als Gesprächspartner der Kulturmenschheit in Erscheinung treten.

5.

Und damit kommen wir zu einem zentralen Moment. Juden treten in die Sphäre der griechischsprechenden Völkerfamilie ein, die sich *Oikumene* («die bewohnte Welt» = die Kulturmenschheit) nennt. In dieser weiss man sich zwar durch seinen *Judaismos*¹⁹ gesondert; aber schon die Tatsache, dass man diese Sonderung treffend nur in einem griechischen Wort ausdrücken kann, deutet auf die Ambivalenz dieses Verhältnisses hin. Indem er sein Verhältnis zu dieser neuen ausserjüdischen Wirklichkeit

zu bestimmen sucht, erwacht im hellenistischen Juden das lange latent gebliebene *historische* Interesse. In den chronographischen Berechnungen des Demetrius dürfen wir einen Versuch sehen, die biblische Vergangenheit in einen chronologischen Rahmen einzuspannen, der diese in den Horizont der allmenschheitlichen Vergangenheitsforschung einbringen soll.²⁰ Stofflich wird ein solcher Anschluss vollzogen, wenn etwa Kleodemos-Malchos²¹ von einer Enkelin des Abraham und der Qetura fabelt, die den Herakles geheiratet habe, und deren Brüder mit Herakles zusammen Eroberungen in Afrika gemacht hätten. Sobald die jüdische Gegenwart durch die makkabäische Erhebung wieder aktiv in den Zusammenhang der hellenistischen Staatenwelt geraten ist, entsteht eine zeitgenössische jüdische Geschichtsschreibung, die sich zwar vor allem als Fortsetzung der biblischen versteht, aber offenbar, z.B. in der Einstreuung diplomatischer Dokumente, die Schulung an der Geschichtsschreibung der Zeit verrät. Ein kurioser Zwitter ist in diesem Zusammenhang das bedeutend spätere sog. «Dritte Makkabäerbuch», in dem einer jüdisch-hellenistischen Wundergeschichte ein wahrscheinlich einem Profanhistoriker entlehnter Bericht über eine Schlacht zwischen zwei hellenistischen Heeren vorangesetzt ist. Viel tiefer der pragmatischen Denkweise griechischer Geschichtsschreibung verhaftet sind Philons historische Gelegenheitsschriften. Seine Schrift «Gegen Flaccus» dürfte das einzige Dokument des vormodernen Judentums sein, in dem ein Judenfeind nicht aus dem dämonischen Leitbild des *rascha*, des Frevlers, sondern aus einer Analyse seiner prekären Stellung am Kaiserhof, also aus seiner eigenen immanenten Bedingtheit heraus, interpretiert wird.

Der eigentliche Vertreter hellenistischer Geschichtsschreibung unter den Juden aber ist Josephus. Josephus gibt zwar an, er habe seinen «Jüdischen Krieg» ursprünglich aramäisch geschrieben;²² aber in gänzlicher Ermangelung irgendeiner vergleichbaren Leistung in einer orientalischen Sprache in jener Zeit können wir uns von einem solchen Werk kein Bild machen. Die sachkundige Darstellung der Organisation der römischen Armee, die mit allen propagandistischen Mitteln durchgeführte Stimmungsmache, die den römischen Feldherrn als Wohltäter im hellenistischen Sinn hinzustellen bestimmt ist, die genaue Schilderung aller hüben und drüben ausgeführten politischen Schachzüge, schaffen eine Atmosphäre, in der seine an den Propheten Israels stilisierte Strafpredigt, in der er die Aufständischen anklagt, die zu den Waffen gegriffen haben, anstatt auf den wundertätigen Gott zu vertrauen,²³ innerlich unglaublich wirken muss.

War der «Jüdische Krieg» bestellte Arbeit im Dienst der imperialen Propaganda, so hatten die «Jüdischen Altertümer» die Aufgabe, aufzu-

zeigen, wie sich mit den Augen griechischer Geschichtsschreibung ansah, was nie ein jüdisches Auge in solcher Beleuchtung gesehen hatte. Für diese Perspektive des Werkes sind die Teile lehrreich, in denen Josephus biblische Erzählungen in seinem Stile wiedererzählt. Hier haben vergleichende Untersuchungen ²⁴ aufgezeigt, wie Josephus biblische Geschichten erotisiert, rhetorisiert und dramatisiert, um sie hellenistischen Lesern mundgerecht zu machen.

6.

Der eigene Platz, der der Judenheit innerhalb oder gegenüber der hellenistischen Völkerwelt zukam, war, für das jüdische Selbstverständnis ebenso wie für das Urteil der Umwelt, auf dem diese Gemeinschaft erst konstituierenden *Gesetz* gegründet. Ein Gesetz aber — das steht für das hellenistische Bewusstsein fest — ist das Werk eines Gesetzgebers. Von dem Rang des Gesetzgebers also hängt die Bedeutung des Volkes ab. Dadurch wird die Mosesgestalt zu einem zentralen Gegenstand der jüdisch-hellenistischen Literatur. Er muss der ältesten Zeit angehören, denn dann steht er der göttlichen Urweisheit der Menschheit am nächsten. Von hier aus versteht sich die Tendenz des Josephus und anderer, Moses als den ältesten Gesetzgeber der Welt zu erweisen. Die Verherrlichung der Persönlichkeit des Moses kann die verschiedensten Formen annehmen. Die naivste ist die des Artapanos, der ihn — nach gemeinhellenistischen Massstäben — zum Erfinder landwirtschaftlicher Geräte, zum einfallsreichen Strategen, ja zum Anordner ägyptischer Kulteinrichtungen macht. ²⁵ Weniger leichtsinnig ist das Drama des Ezechielos ²⁶, in dem Moses seinem priesterlichen Schwiegervater einen Traum berichtet, den dieser als Verheissung seiner künftigen Grösse deutet. ²⁷ Wenn hier in der Dornbuschszene Gott dem Moses sagt: «Du siehst mich nicht, du hörst nur meine Stimme», ²⁸ so darf man diese Worte wohl als eine szenische Anweisung verstehen, durch die der Dichter sein Stück aufführbar macht ohne Verletzung des jüdischen Gesetzes. Eine «Furcht und Mitleid» erregende tragische Gestalt hat freilich der Dichter aus seinem Moses nicht zu machen gewusst. Aber er hat gezeigt, dass auch das griechische Theater ein mögliches Mittel ist, um die Grösse des Gesetzgebers Israels vor Augen zu rücken.

In der Mosesgestalt des Josephus bleibt der Zwiespalt zwischen der «historischen Persönlichkeit» griechischer Historiographie und dem «Mann Gottes» der jüdischen Tradition ohne wirkliche Vermittlung bestehen. Wo das Wunderhafte den pragmatischen Rahmen zu sprengen

droht, muss die alte herodoteische Formel erhalten: «Darüber mag jeder Leser denken, wie er will», zu der Josephus hinzufügt: «Ich bin verpflichtet, dies so zu berichten, wie es in den Heiligen Schriften aufgezeichnet ist.»²⁹ Die bedeutendste Bearbeitung des Themas ist Philons Mosesbiographie. Die zusammenfassende Formel für Philons Mosesbild darf in dem Hinweis auf Platon gesehen werden, der gesagt hat, das Heil für die Staaten sei nur dann zu erwarten, wenn entweder die Philosophen Könige würden oder die Könige Philosophen; dieser fromme Wunsch sei in Moses Wirklichkeit geworden.³⁰ Dabei bezeichnet «König» für Platon die ideale Form der Gesetzesherrschaft, und so ist denn auch eine Abteilung der philonischen Schrift dem Moses als dem idealen Gesetzgeber gewidmet, wobei die Vorzüglichkeit der Gesetze für die Grösse des Moses zeugen muss.

Es geht also um die Bedeutung der Gesetze. Nach sokratisch-platonischer Theorie ist es die Aufgabe von Gesetzen, die Bürger «besser» zu machen, wobei der Begriff des Guten sich in die klassischen vier Kardinaltugenden auseinanderlegen lässt. Damit haben wir den Leitgedanken der Gesetzesinterpretation im hellenistischen Judentum. Im Gegensatz zu späteren Epochen der jüdischen Religionsphilosophie, in denen die Gesetzesinterpretation zu einer Lehre von der Weisheit des göttlichen Gesetzgebers oder zu einer Lehre von den magischen Wirkungsmöglichkeiten des Menschen auf die göttliche Oberwelt wurde, soll im Hellenismus zunächst den Heiden und dann den Juden bewiesen werden, dass gerade unsere Gesetze uns zu konsequenten Erfüllern der Ideale der griechischen Ethik machen. «Klugheit ist die Vernunft, die mit rechter Überlegung dem Lebensweg der Weisheit den Vorzug gibt. Weisheit nun ist Kenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge und deren Ursachen. Dieses aber ist die Erziehung durch die Tora, von der wir das Göttliche erhaben und das Menschliche zuträglich lernen.»³¹ Was in den ersten Versen in verbreiteten philosophischen Formeln gesagt ist, umfasst also die Grundsätze, die erst durch die Gesetze ihre praktische Bedeutung bekommen. Nach diesem Grundgedanken geben die ersten Kapitel des vierten Makkabäerbuches einen Überblick über Vorschriften und Erzählungen der Tora, eingeteilt nach den verschiedenen Tugenden, die durch dieselben anerzogen werden sollen. Und was hier in programmatischer Kürze gesagt ist, wird in Philons grosser Schrift «Über die Einzelgesetze» und deren Anhang «Über die Tugenden» in breiter Ausführlichkeit ausgesponnen. So haben wir also gerade im Gesetzesverständnis des hellenistischen Judentums eine Erfassung des Eigensten durch Verarbeitung fremden Gutes zu erkennen.

Nun nimmt für die jüdischen Denker das jüdische Gesetz unter allen

Gesetzen der Menschen einen Sonderplatz ein. Dieser wird von Josephus und von Philon in verschiedener Weise bestimmt. Josephus, der in der politischen Sphäre besser zuhause ist als Philon, legt an die jüdische *Politeia* den geläufigen Massstab an, indem er die Frage nach der Staatsform stellt. Diese, findet er aber, ist mit den griechischen Kategorien von Monarchie, Aristokratie und Demokratie nicht zureichend zu beantworten. An Anregungen der platonischen «Gesetze» anknüpfend,³² prägt er vielmehr für den Staat des Moses den Begriff der «Theokratie».³³ Mit Hilfe dieser Kategorie löst er das Kernproblem der platonischen «*Politeia*»: das Problem der inneren Einheit des Staates. Dieses ist für ihn durch die konstitutionelle Unterstellung des Staates unter den Einen Herrscher, nämlich Gott, beantwortet. Soziologisch wirkt sich diese Einheit für ihn darin aus, dass dem einen Gott ein einziger Tempel und dementsprechend eine geschlossene Priesterschaft entspricht.³⁴ Des weiteren entnimmt er der geläufigen Staatstheorie die Unterscheidung zwischen einem athenischen System, das den Staatsgesetzen durch *Belehrung* der Bürger Geltung verschafft, und einem spartanischen, in dem der Bürger durch *Gewöhnung* zur Erfüllung der Staatsgesetze gelangt. Hier findet er nun bei Moses eine einzigartige Synthese: Während die lenkende Gewöhnung des Bürgers bei ihm nicht weniger Platz greift als bei Lykurgos (und bei Platon), ergänzt er diese durch die Institution des Sabbath, der eigens eingesetzt ist als ein Tag, an dem die Bürger nichts anderes zu tun haben als das Gesetz des Moses zu lernen und es sich innerlich anzueignen.³⁵

Bei Philon wird das Gesetz nicht nur durch seine spezifischen Bestimmungen, sondern durch seinen Status von allen anderen Verfassungen abgegrenzt. Nach stoischer Lehre haben die bestehenden Staaten im Grunde keine eigene Existenzberechtigung. Die Einheit aller Menschen als Träger des Logos schliesst für den Weisen die ganze Menschheit idealiter zu einer einzigen *Politeia* zusammen, die freilich empirisch nicht besteht. Die wirklich vorhandenen Territorialstaaten sind also in ihrer relativen Berechtigung danach zu bemessen, wieweit sie verfassungsmässig sich dem postulierten «natürlichen» Staatsideal annähern. Moses nun habe, meint Philon, nicht einen Territorialstaat neben allen anderen gegründet, sondern das philosophisch allein valente Gesetz der «*Kosmopolis*» erlassen. Das sei der philosophische Sinn der Tatsache, dass sein Gesetzbuch mit der philosophisch zu deutenden Welt schöpfungserzählung beginne.³⁶

Kann es griechischen Einfluss auch in den eigentlichen Glaubensvorstellungen geben? Nachdem in der Zeit des Zweiten Tempels dem Heidentum längst die Faszination verloren gegangen war, mit der es einst auf Israel gewirkt hatte, möchten wir das nicht erwarten. In der Tat ist jeder hellenistische Jude, von dem wir wissen, von der Überlegenheit des Monotheismus über die Vielgötterei mit einer Selbstverständlichkeit überzeugt, deren Quellen uns noch beschäftigen werden. Dennoch haben wir festzustellen, dass Juden, wo sie auf Griechisch von Gottes Strafgerechtigkeit sprechen, diese gern ³⁷ als die neben Gottes Thron sitzende, das Böse hassende Dike personifizieren, wobei mindestens an einer philonischen Stelle ³⁸ der springende Punkt gerade deren Nichtidentität mit Gott ist. Bei den Griechen sitzt diese Dike am Throne des Zeus. ³⁹

Wahrscheinlich war es die biblische Gestalt der Weisheit ⁴⁰, die jüdischen Autoren eine solche Figur unbedenklich erscheinen liess, aber als «an Gottes Thron Beisitzende» wird auch diese nur in der hellenistischen «Weisheit Salomos» ⁴¹ bezeichnet, bei der übrigens die spielerische mythologische Basis durch die stoische Lehre vom weltdurchwirkenden Logos vertieft wird.

Einen tieferen Einbruch des Fremden bedeutet die allegorische Bibelklärung, und zwar gerade in methodologischer Beziehung. Hinter ihrer Anwendung in hellenistischer Zeit steht nämlich die stoische Überzeugung, dass die wahre Gotteslehre, also die der stoischen Physik, instinktiv von der ganzen Menschheit gewusst wird, aber bei den Völkern in naiv-mythologischer Verkleidung erscheint. Die allegorische Deutung ist nun die Kunst, das in den Mythen eigentlich Gemeinte oder Geahnte zu entziffern. Wer diese Methode also von den homerischen Gesängen, an denen sie geübt wird, auf die Tora überträgt, behandelt die Tora nicht als den Inbegriff der Israel von Gott gewährten Offenbarung, sondern als den Mythenüberlieferungen aller anderen Völker methodisch gleichrangig. Philon hat die Kunstübung der Allegorie bereits vorgefunden. Erst er scheint mit der Forderung ernstgemacht zu haben, dass die allegorische Deutung auf ein göttliches Geheimnis hinführen muss. Jedenfalls lehnt er wiederholt von anderen vorgeschlagene Deutungen als zu oberflächlich, z.B. als rein «medizinischen Inhalts» ⁴¹, ab. Aber alle religiöse Tiefe der philonischen Spekulation darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass hier eine griechische Art von Textverständnis geübt wird, die von der des damals im Werden begriffenen Midrasch fundamental verschieden ist. ⁴³

Entscheidend aber ist, dass die hellenistischen Juden sich in ihrem

Gegensatz zur polytheistischen Mythologie der Griechen gern auf die der Philosophie immanente monotheistische Tendenz berufen. Deren Wurzeln können hier nicht erörtert werden; ⁴⁴ dass dieselben von dem volksgewachsenen Monotheismus Israels weit abliegen, ist heute niemandem mehr zweifelhaft. Bei den hellenistischen Juden aber kommt es zu einer folgeschweren Identifizierung. So versichert Josephus ⁴⁵, dass die Überzeugungen betreffs der Gottheit, die Moses sein Volk gelehrt habe, mit den Lehren aller grossen griechischen Philosophen übereinstimmen, als deren Vertreter er Pythagoras, Anaxagoras, Platon und die Stoa aufführt. Moses lehre nämlich: «Gott sei einzig, ungeworden und auf alle Ewigkeit unveränderlich, jeder sterblichen Gestalt an Schönheit überlegen, nur in seiner Kraftentfaltung uns kenntlich, während es uns unerkennbar bleibe, wie er in seinem Wesen sei». Eine solche, aus lauter Ist-Sätzen zusammengesetzte Lehre über Gottes «Wesen» entspringt griechischer Denkarbeit *de natura deorum*, ist aber der hebräischen Bibel fremd, die ein «Denken über» Gott überhaupt nicht kennt. Ähnlich verweist der jüdische Philosoph Aristobulos auf den stoisierenden Dichter Aratos, der in den berühmten Eingangsversen seines Poems «von demselben» ⁴⁶ gesprochen habe. In diesen heisst es aber ⁴⁷: «Des Zeus voll sind alle Gassen und alle Märkte der Menschen, voll das Meer und die Häfen». Diese Verse glaubt Aristobulos ausreichend zurechtgerückt zu haben, wenn er den in ihnen gebrauchten Namen des Zeus durch das richtigere, zweifellos gemeinte Wort «Gott» ersetzt; vorbehaltlich dieser Korrektur nimmt er Aratos für die Lehre des Moses in Anspruch; denn es komme bei ihm ja zum klaren Ausdruck, dass «die Kraft Gottes alles durchwirkt». ⁴⁸ Wie sich vielmehr in der eigentümlich stoischen Verschränkung zwischen Stofflichem und Geistigem ein substanzieller Pantheismus ausspricht, bleibt dem jüdischen Denker bei allem zutreffenden Wortverständnis unvollziehbar.

Die einzige von den bei Josephus aufgeführten Gottesprädikationen, für die die Bibel eine scheinbar abstrakt formulierte Parallele bietet, ist die Lehre von der Einzigkeit Gottes. ⁴⁹ Was aber bedeutet diese dem jüdisch-hellenistischen Denker? Philon ⁵⁰ beginnt zwar damit, dass vor der Schöpfung nichts neben ihm bestanden habe und nach der Schöpfung nichts (niemand?) ihm beigeordnet werden könne; «besser aber», fährt er fort, «ist folgende Auslegung: Gott ist allein und unzusammengesetzt, eine einfache Natur, ein jeder von uns dagegen und ein jedes von allem Gewordenen ist eine Vielheit.» Warum gilt ihm diese Interpretation der Einheit als «besser»? Das bekommt seinen Sinn erst aus der Suche der griechischen Naturphilosophie nach einer nicht weiter zurückführbaren Ursubstanz, die in der Gottesidee ihr Ziel erreichen soll. Damit kommt

aber in das Judentum etwas für seine weitere Entwicklung Folgenreiches, ihm aber von Haus aus Fremdes hinein. Die Bibel beabsichtigt nämlich mit ihrem «Der Herr ist einzig» (Dtn 6,4) keine Aussage über das göttliche *Sein*, sondern die Grundlegung des menschlichen *Gottesverhältnisses*: Weil er Einer ist, wird gefordert, ihn mit *ganzem* Herzen zu lieben (ib. 5). Dieses Verhältnis jedoch, das in der biblischen Wortfügung «dein Gott» ausgedrückt ist, unterliegt schweren philosophischen Bedenken. Zu dem Vers «Ich bin dein Gott» hat Philon ⁵¹ zu bemerken, dieses «dein» sei «im uneigentlichen, nicht im strengen Sinne gemeint. Das Seiende gehört nämlich als Seiendes nicht in die Kategorie der Relation; denn von sich selbst ist es voll und sich selbst genug». Hier wird also durch die Einarbeitung eines Fremden ein Eigenes in Frage gestellt; es hat der Begriffswelt eines neuzeitlichen Denkens bedurft, um auch die «Korrelation» zwischen Gott und Mensch philosophisch aussagbar zu machen. ⁵²

Eng verwandt mit dem vorigen ist das Problem des Anthropomorphismus, das nicht zufällig in einer Schrift behandelt wird, die an den König von Ägypten gerichtet ist. Der König wird aufgefordert, die biblische Rede von Gottes Hand, seiner Stimme, seinem Stehen und seinem Hinabsteigen nicht wörtlich, also nicht körperlich zu verstehen, da die Gottheit nicht körperlich gedacht werden dürfe. In der Einzelargumentation des Aristobulos ist eine gewisse Ungeschicklichkeit nicht zu verkennen. Anscheinend befürchtet er z.B., durch eine Auflockerung in der Auffassung des göttlichen Hinabstieges die Offenbarung am Sinai in ihrer Faktizität zu beeinträchtigen. Man merkt der zögernden Durchführung des Gedankenganges an, dass er neu und unerprobt ist. Erst bei Philon wird die Ablehnung des Anthropomorphismus bereits als Selbstverständlichkeit vorgetragen und kehrt in der jüdischen Philosophie des Mittelalters als eines der anerkannten Themen systematischer Philosophie wieder.

Im Rahmen der jüdischen Religionsgeschichte ist das Problem ein völliges Novum. Wenn der Psalmensänger der Götzen spottet, die «Augen haben und nicht sehen» ⁵³, so beanstandet er keineswegs, dass diese angeblichen Götter mit Augen vorgestellt werden, sondern im Gegenteil, dass sie diese ihre Augen nicht zu gebrauchen wissen. Erst das macht für ihn, dass sie keine Gottheiten sein können. Das biblische Verbot des Bilderdienstes ist erst von Hellenisten als eine Bestreitung der Gestalthaftigkeit Gottes ⁵⁴ aufgefasst worden. In der Bibel kann der Mensch Gott nicht sehen, nicht, weil Gott einem anderen als dem sichtbaren Wirklichkeitsbereich angehört, sondern weil der Mensch vor Gottes Wirklichkeitsfülle nicht bestehen kann. ⁵⁵

Die Absage an den Anthropomorphismus ist bei Xenophanes zugleich

mit dem philosophischen Monotheismus geboren. ⁵⁶ Und nachdem diese die besondere vorsokratische Form ihrer Entstehungszeit abgestreift hat, hat sie sich in der platonischen Zweiteilung zwischen Leib und Geist verankert. In dieser Form ist sie Gemeingut alles griechischen Philosophierens über die Gottheit und durch das hellenistische Judentum Grundlage aller monotheistischen Religionsphilosophie geworden. Selbst das rabbinische Judentum, das den philosophischen Protest gegen den Anthropomorphismus nicht verstanden hat, konnte sich seiner Auswirkung nicht ganz entziehen. Die Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung drängte hier zu einem anthropomorphen Ausdruck. Aber es kam zu einem «Anthropomorphismus des schlechten Gewissens», dessen sprachlicher Index das besonders krassen Anthropomorphismen gern vorangesetzte Wörtchen *kivyaḥôl* (= wenn man das sagen darf) ist.

Demgegenüber sei zum Schluss auf eine Umarbeitung hingewiesen, die das rabbinische Judentum, wohl unbewusst, an einer stoischen Tradition vorgenommen hat. Die Stoa lehrt, die Gottheit sei zwar im Grunde Eine, trage aber, ihren verschiedenen Wirkungsweisen gemäss, verschiedene Namen, als welche die Namen der olympischen Götter aufgeführt werden. ⁵⁷ Genau dieselbe These tritt, auf die verschiedenen biblischen Gottesnamen bezogen, im rabbinischen Midrasch auf. ⁵⁸ Während aber der stoische Gedankengang der Rechtfertigung des polytheistischen Kultes dient, in dem letztlich ja stets die eine Gottheit verehrt wird, erklärt ein Midrasch den Bibelvers, «Ich bin der Herr dein Gott» (Ex 20,1): «Da er sich am Meer offenbarte als Kriegsheld ... und am Berg Sinai als ein erbarmungsvoller Greis ... wollte er den Völkern der Welt damit keinen Anhaltspunkt zu dem Glauben geben, es gebe zwei Gewalten (= Götter); vielmehr: Ich bin der Herr dein Gott, ich bin's in Ägypten, ich am Sinai, ich in der Vergangenheit, ich in der Zukunft, ich in dieser Welt, ich in jener Welt» ⁵⁹.

Hier tritt es zutage: Der Denkanstoss kommt aus der Fremde; das Gedachte ist, in monumentaler Neuformulierung, das Eigene.

ANMERKUNGEN

1. S. S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1950, S. 100-114.
2. Vielmehr sind Weish 7,17-20 als Inhalt der von Gottes Sophia erteilten Belehrung in leicht durchschaubarer Umschreibung die griechischen Wissenschaften der zeitgenössischen Bildung aufgeführt.

3. Als Illustration für diese Konstellation mag der hellenistische Theaterbau dienen, bei dem, im Gegensatz zur Anordnung der klassischen Zeit, die Bühne (bema) höher liegt als die Orchestra, auf der der Chor um den Altar tanzt.
4. So lautet der Titel der griechischen Kulturgeschichte von W. Nestle, Stuttgart 1942.
5. Vgl. Abr. Schalit, *König Herodes*, Berlin 1969, S. 372-397.
6. Dies ist die Grundthese von E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greek-Roman Period*, 13 Bände, New York 1953-1968.
7. In Beth Alpha, s. E. L. Sukenik, *The Ancient Synagogue of Beth Alpha*, Jerusalem 1932, 21975 Hildesheim.
8. In Dura Europos, s. H. F. Pearson, *A Guide to the Synagogue of Dura Europos*, Beyrouth 1939.
9. bMeg 9b.
10. Das Thema ist treffend bezeichnet in dem Buchtitel: D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings*, Cambridge 1967, obwohl dieses Werk den Wortschatz des Neuen Testaments behandelt.
11. So G. Bertram in verschiedenen Arbeiten, z.B. «Vom Wesen der Septuagintafrömmigkeit», *Die Welt des Orients* II 3 (Göttingen 1956), 274-284.
12. Zum gesamten Thema C. H. Dodd, *The Bible and the Greek*, London 1935.
13. z.B. Or. Sib. 3, 9-45.
14. Ezechielos, Exagoge (Anm. 26), v. 90ff.
15. IV Makk.
16. Joseph et Aséneth, ed. M. Philonenko, Leiden 1968.
17. Weish 6,17-20.
18. Jos. Ap 1,50.
19. Gebrauch und Tragweite dieses Begriffes habe ich untersucht in *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, Bd. 3, Jerusalem 1972, S. 263-268 (hebr.) mit englischer Zusammenfassung, S. 102-103 des engl. Teiles.
20. Fragmente gesammelt bei F. Jacoby, *Fragmente griechischer Historiker*, 3C, Leiden 1958, 666-671.
21. Einziges Fragment erhalten bei Jos. Ant 1, 238-241.
22. Jos. Bell 1,3.
23. Jos. Bell 5, 362-419.
24. M. Braun, *Griechischer Roman und hellenistische Geschichtsschreibung*, Frankfurter Studien 6, Frankfurt a.M. 1934.
25. Fragmente bei Jacoby (Anm. 20), S. 680-686.
26. J. Wieneke, *Ezechielis... fabulae quae inscribitur exagoge fragmenta*, Münster 1931.
27. ib. vv. 68-89.
28. ib. vv. 100ff.
29. Jos. Ant 3,81.
30. Philo V.Mos. 2,2.
31. IV Makk 1,15-17.
32. Pl. Leg. 713a.
33. Jos. Ap 2, 175.
34. Jos. Ap 2, 179; 193.
35. Jos. Ap 2, 175.
36. Philo Op 1-3.
37. IV Makk 4,21; Est 8,12d; Philo Conf 118; SpecLeg 4,201: o. pr. 89; Flacc 146.
38. Philo Decal 177.
39. Hes. op. 259; Pind. Ol. 13,6; Soph. OC 1382; Dem. 25,11; Pl. leg. 716a; Plut. Alex. 52,6; Arr. IV 9,7.
40. Prov 8, Hiob 28:12-28.

41. Weish 9: 4.
42. Philo, All 1,59.
43. Über den Zusammenhang zwischen der philonischen Allegorie mit der Mythenallegorie s. meinen (hebr.) Aufsatz in *Gedenkbuch für Benzion Katz* (hebr.), Tel Aviv University, 1971, S. 112-117.
44. Diesem Verhältnis bin ich nachgegangen in «Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus», *Evangelische Theologie* 38 (1978) 2-19.
45. Jos. Ap 2, 168.
46. Aristob. ap. Euseb. praep. ev. XIII, 12,6.
47. Arat. phaen. 3.
48. Aristob. ap. Euseb. praep. ev. XIII 12, 7-8.
49. Jos. Ap 2,168 — Dtn 6,4.
50. Philo, All 2,2.
51. Philo, Mut 27.
52. Hermann Cohen. Vgl. A. Altmann, Hermann Cohens Begriff der Korrelation, in: H. Tramer (Hg.), *In zwei Welten*, Tel Aviv 1962, 377-399.
53. Ps 115,5.
54. Strab. XVII i, 28 (nach Poseidonios?).
55. Ex 33,20.
56. Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker* XXI, B 23.
57. Servius zu Vergil Aen. 6, 638 = StVFr 2, 1070.
58. ShemR III, 6.
59. MekhY Baḥodeš 5 (ed. Horovitz-Rabin S. 219f.).