

## DER ARISTEASBRIEF ZWISCHEN ABGRENZUNG UND SELBSTDARSTELLUNG <sup>1</sup>

Der sogenannte *Aristeasbrief* gehört zu den wichtigen antiken Zeugnissen eines ausgesprochen positiven Verhältnisses zwischen Juden und Nichtjuden. Von der Form her handelt es sich nicht um einen Brief,<sup>2</sup> sondern um eine fiktive „Erzählung“ (διήγησις).<sup>3</sup> Diese lässt sich gattungsmäßig allerdings nicht leicht in vertraute Kategorien einordnen, sondern formt gewissermaßen ein eigenes Werk *sui generis*.<sup>4</sup> In ihm berichtet ein gewisser Aristeas<sup>5</sup> seinem Bruder Philokrates die wunderbare Übersetzung der hebräischen Bibel, bzw. genauer des Pentateuch, in die griechische Sprache und ihre Aufnahme in die berühmte alexandrinische Bibliothek.<sup>6</sup> Von ihr ist aber erstaunlicher Weise am Schluß gar nicht mehr die Rede, sondern nur noch von der begeisterten Aufnahme des Buches bei allen Mitgliedern der jüdischen Gemeinde!

Andreas, wie sein Bruder gehören dem ptolemäischen Königshof an; als Führer der alexandrinischen Gesandtschaft stellt er sich in Palästina als (interessierter) Grieche dar; trotzdem spricht viel dafür, dass es sich bei ihm um einen Juden handelt,<sup>7</sup> der zur jüdischen Oberschicht Alexandriens gehört und ihre Fragen und Perspektiven repräsentiert. Nicht von

---

<sup>1</sup> Die Form des Vortrages ist für die schriftlich Fassung beibehalten worden. Die breite Zustimmung in der Diskussion hat mich dazu ermutigt, gegenüber dem ursprünglichen Vortrag eine etwas erweiterte Form zu veröffentlichen. Der Aristeasbrief (*Let. Aris.* = *Letter of Aristeas*) wird immer mit *Arist.* abgekürzt.

<sup>2</sup> So neuerdings auch H. J. KLAUCK, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch* (UTB 2022; Paderborn u.a.: Schöningh, 1998), 189-190: „dem Gesamttext (fehlen) eindeutig briefliche Züge. Es sind aber mehrfach Briefwechsel eingelegt.“ Mit Bezug auf *Arist.* 11. 28-33. 34-40. 41-46. Das „Fehlen der brieflichen Züge“ gilt trotz der anfänglichen längeren Widmung an seinen leiblichen Bruder (*Arist.* 7) in *Arist.* 1-9 und dem vergleichbaren kurzen Epilog *Arist.* 322 mit Anrede.

<sup>3</sup> Alle drei Belegstellen gehören zu den Rahmenbemerkungen des Werkes, vgl. *Arist.* 8 (τὸ συνεχές [= συνεχεία] τῆς διηγήσεως); 322 (ἐπιγγειλάμην ... τὴν διήγησιν) hier parallel und abgegrenzt zu τὰ τῶν μυθολόγων „Fabeldichtereien“ und positives Äquivalent wie in *Arist.* 1: τὰ λοιπὰ τῶν ἀξιολόγων ἀναγραφεῖν = „sonst noch Erzählenswertes aufschreiben“). *Josephus* bezeichnet das Werk lediglich als „das Aristeasbuch“ (τὸ Ἀρισταίου βιβλίον) in *A.J.* 12.100 (2:12).

<sup>4</sup> Kennzeichnend für seine „Originalität“ ist die eigenartige Zusammenstellung von Dekreten, Briefen, Redediskursen und Dialogen. Durch eine solche Abwechslung wird auch die Struktur bestimmt (zum außergewöhnlich langen königlichen Symposium s.u., zum ersten Brief u. Anm. 28).

<sup>5</sup> So die traditionelle deutsche Schreibweise; bei *Josephus* heißt er Ἀρισταῖος s. vorherige Anmerkung). Ἀριστεάς ist also eine spätere Verschreibung.

<sup>6</sup> Vgl. *Arist.* 9. 10. 29. 38 u.ö. Zum historischen Wert dieser Angaben siehe Nina L. COLLINS, *The Library in Alexandria and the Bible in Greek* (VT.S 82; Leiden: Brill, 2000), bes. 115-181: „Who wanted a Greek Bible?“

<sup>7</sup> Als einer der ersten wies der Oxforder Griechischprofessor Humphrey HODY in seinem Buch: *Contra Historiam LXX Interpretum Aristee nomine inscriptuam Dissertatio*, Oxford 1684 die Fiktion des Aristeasbriefes wissenschaftlich nach. Literarisch beschreibt das Werk Aristeas als (heidnischen) Hofbeamten unter Ptolemaios II Philadelphos. Hiermit wird also ein fiktiver Nichtjude als Autor bemüht! Siehe nächste Anmerkung.

ungefähr wird er an keiner Stelle des Oeuvre als „Grieche“ gekennzeichnet; das bleibt vielmehr immer in der Schwebe. Erst Josephus hat aus ihm einen Nichtjuden gemacht.<sup>8</sup>

Das angesprochene Thema der Septuagintaübersetzung – so sehr es seit Alters her mit dem *Aristeasbrief* in Zusammenhang gebracht wird und sicher auch das Überleben der Schrift bei den christlichen Kirchenvätern gesichert hat – steht damit keinesfalls im Mittelpunkt, zumindest kann es nicht allein darum gehen. Sehr viel ausführlicher wird über die Vorbereitung dieses Ereignisses und die Korrespondenz zwischen Ptolemaios II und dem Hohenpriester Eleazar berichtet. Darüber hinaus erfährt der Leser etwas über die Erlebnisse der Reise der alexandrinischen Gesandtschaft in Jerusalem und im Tempel und die ausführliche Erläuterung des jüdischen Gesetzes für griechische Ohren durch den Hohenpriester. Besonders langatmig wird schließlich von der sieben(!)-tägigen Begegnung zwischen den auserwählten 70 bzw. 72 „weisen Männern“ und dem König, seinen Hofberatern und Philosophen in Alexandria erzählt. Sieben Bankette sollen stattgefunden haben, und die Juden hätten sich nicht nur mit ihren klugen Antworten und Gesprächsbeiträgen hervorragend bewährt, sondern Nichtjuden, Griechen und Ägypter (!), wären von ihrer Weisheit (!) und Religion der Anerkennung und des Lobes voll gewesen.

Da Josephus diese Erzählung – wie schon angedeutet – in den *Antiquitates* als bekannt voraussetzt und paraphrasiert (*A.J.* 12.11-118), hat dies als *terminus ad quem* zu gelten, die Zeit des angesprochenen Königs Ptolemäus II (Philadelphus; 285-247 v.Chr.) als *terminus post quem*.<sup>9</sup> An keiner Stelle ist eine durch die Makkabäeraufstände geförderte kritische Haltung gegenüber der hellenistischen Kultur und vom gegen Ende des 2. Jh. v.Chr. in Alexandrien im Entstehen begriffenen Antisemitismus zu spüren. Das alles spricht am ehesten für eine relativ frühe Entstehungszeit. Zwar lässt sich möglicherweise eine zeitliche Verknüpfung zu den damals bekannten und beliebten Namen der ersten Makkabäerzeit herstellen (1 Makk 2:2),<sup>10</sup> so dass damit die makkabäische Erhebung vorauszusetzen wäre; diese kann aber noch nicht lange zurückliegen.<sup>11</sup> So wird – trotz unterschiedlicher Beurteilungen in der Forschung<sup>12</sup> – die Zeit um 150 v.Chr. in Alexandrien die wahrscheinlichste Abfassungszeit sein,<sup>13</sup> auch wenn es möglich ist, dass Teile schon davor verfaßt worden sind.

Aufbau und Struktur lassen erkennen, dass das Werk ein doppeltes Ziel verfolgt: *Auf der einen Seite* wird der nichtjüdischen ptolemäischen Herrschaft, dem königlichen Hof in Ale-

---

<sup>8</sup> *A.J.* 12.23 (2:2) als Beteuerung in der Bitte an Ptolemaios II über das hinaus, was *Arist.* 12 berichtet: ὡς οὐτε γένοι προσηκων αὐτοῖς (*ergänze*: den Juden) οὐτε ὁμόφυλος ὢν. Leider fehlt eine Bemerkung zu diesem Aspekt in dem sonst wichtigen Aufsatz zum Vergleich zwischen *Arist.* und *Josephus* bei K.-St. KRIEGER, „Die Funktion der Septuaginta-Legende in Flavius Josephus' Werken *Antiquitates Judaica* und *Contra Apionem*,“ in: J. U. KALMS (Hrg.), *Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999* (MJSt 6; Münster: Lit-Verlag 2000), 246-261.

<sup>9</sup> Zu dieser Zeit wird auch die griechische Übersetzung des Pentateuch abgeschlossen gewesen sein.

<sup>10</sup> Namen wie Judas, Simon, Mattathias, Johanan, Jonathan, Eleazar. Vgl. hierzu ausführlich Naomi G. COHEN, „The Names of the Translators in the Letter of Aristeas. A Study in the Dynamics of Cultural Transition,“ *JSJ* 15 (1985): 32-64.

<sup>11</sup> Für die Zeit *Ptolemaios VI Philometor* (181-154 v.Chr.) würde die dezidierte Polemik gegen die Ägypter sprechen, s.u. In diese Zeit ist auch der jüdisch-hellenistische Exeget *Aristobul* zu verorten; vgl. *JSHRZ* III,2, S. 262 (N. Walter). Zu *Aristobul* vgl. F. SIEGERT, „Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style,“ in: M. SAEBG, *Hebrew Bible/Old Testament* Vol. I (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996) 1:130-198 (bes. Kap. 3, 154-162; S. 162: „we may state that these documents are complementary“).

<sup>12</sup> Vgl. die dezidiert vorgetragene Spätdatierung durch Hugo WILLRICH, *Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüdischen Literatur*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1924, anhand des von ihm als *terminus technicus* interpretierten εἰσοδοῖς und vor allem das Demonstrativpronomen οἱ βασιλεῖς οὗτοι von *Arist.* 28; wahrscheinlich ist aber der letzte Ausdruck nur als Distanzierung von den ersten Ptolemäern zu interpretieren!

<sup>13</sup> So könnte – trotz der fragmentarischen vorhandenen Belege – schon *Aristobul* (180-145 v.Chr.) von dem Werk Kenntnis besitzen und es benutzt haben.

xandrien, eine erstaunliche Beachtung zuteil; ja ihr wird eine grundsätzliche Offenheit, man könnte fast von Begeisterung reden, zur jüdischen Kultur zugesprochen, die auf ihre weise, vernünftige und einsichtige Gesetzgebung besonderen Wert legt. Mit einer solch ausführlichen Präsentation des Judentums sollen wohl vorsichtig nichtjüdische Kreise anvisiert werden, die sich für das Judentum interessieren und denen nun durch die ptolemäische Akzeptanz der jüdischen Gesetzgebung/Bibel der Weg für eine weitere Kenntnis und ein besseres Verständnis eröffnet wird.<sup>14</sup>

Auf der anderen Seite wird die geleistete Übersetzungsarbeit<sup>15</sup> für die jüdische Gemeinde – trotz der Kürze der Darstellung – in ihrer Prägnanz und Vorbildlichkeit betont herausgestellt. Das Lob der Genauigkeit der Übersetzung wird auch – wie angesprochen – von den Juden Alexandriens zum Schluß selbst bestätigt und so die ausschließliche Verwendung des griechischen Textes im eigenen Gottesdienst vorbereitet und verteidigt. Eine solche Arbeit an der Tora konnte natürlich – in der ägyptischen Diaspora<sup>16</sup> – nur von palästinischen „Fachleuten“ bewerkstelligt und akzeptiert werden, hat aber – zumindest für den Pentateuch – eine gewisse historische Plausibilität für sich.<sup>17</sup>

Bei aller positiven Beschreibung des nichtjüdischen Umfeldes werden aber gleichzeitig eine Reihe von – zum Teil ganz pauschalen – abgrenzenden Tendenzen deutlich. Vor allem gegenüber dem Volk der Ägypter ist eine scharfe Polemik nicht zu übersehen. Traditioneller Weise wird für eine solche Literatur der Begriff „Apologie“ verwendet, mit einer Herausstellung der Aspekte von Abgrenzung und Abwehr fremder religiöser Praktiken und Überzeugungen, dem Aufzeigen der Überlegenheit der eigenen Religion und polemischen Äußerungen gegenüber allem, was dem entgegenstehen könnte;<sup>18</sup> und auf der anderen Seite wird im

---

<sup>14</sup> Vgl. R. FELDMIEIER, „Weise hinter ‚eisernen Mauern‘. Tora und jüdisches Selbstverständnis zwischen Akkulturation und Absonderung im Aristeasbrief,“ in: M. HENGEL u.a. (Hrg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 72; Tübingen: Mohr, 1994), 20-37; S. 33: „Der Aristeasbrief ist sicher auch eine Propagandaschrift, die den griechisch-makedonischen Mitbürgern den hohen Wert des Judentums vermitteln und damit nicht zuletzt zur gesellschaftlichen Anerkennung der Juden in Alexandrien bzw. im Ptolemäerreich beitragen soll.“, mit Verweis auf M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhd. v.Chr.* (WUNT 10; Tübingen: Mohr, [1969] 1988<sup>3</sup>), 464ff („die ‚Interpretatio graeca‘ des Judentums ...“) zur verbreiteten Ablehnung des Judentums als „barbarische Philosophen“ in griechischen Kreisen. Zu *Arist.* siehe *ibid.* S. 482, Anm. 47: Zum Empfängerkreis des *Arist.* wird man „am Judentum interessierte Griechen mit einbeziehen müssen.“

<sup>15</sup> Man könnte in diesem Sinne von einem „Empfehlungsschreiben für die Septuaginta“ sprechen; R. FELDMIEIER, *loc.cit.*, S. 26 deutet die „Verfluchungsformel“ *Arist.* 311 als Hinweis auf Versuche im 2. Jh. (so z.B. nach M. HENGEL, „Die Septuaginta als christliche Schriftsammlung“, in: W. PANNENBERG u.a. [Hrg.]: *Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition*, Freiburg u.a.: Herder, 1992, 34-127 [S. 55]), „die LXX kritisch zu überarbeiten“; aber das bleibt reine Spekulation.

<sup>16</sup> Zum engen Verhältnis zwischen Palästina und der Diaspora vgl. A. KASHER, „Political and National Connections between the Jews of Ptolemaic Egypt and Their Brethren in Eretz Israel,“ in: M. MOR (ed.), *Eretz Israel and the Jewish Diaspora Mutual Relations*, Lanham: Univ. Press of America, 1991, 24-41.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu neuerdings die ausführliche Untersuchung von F. SIEGERT, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta* (MJSt 9; Münster: Lit-Verl.), 2001. Zu den Übersetzern und ihrer Identität *ibid.* S. 30-33 und den Hinweis auf eine „gewisse Analogie zu Ägypten; auch dort waren die Priester und war der Schreiberstand mit der Pflege alles Schriftlichen betraut.“ (S. 31).

<sup>18</sup> So nach M. FRIEDLÄNDER, *Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums*. Eine historisch-kritische Darstellung der Propaganda und Apologie im Alten Testament und in der hellenistischen Diaspora, mit Anmerkungen, Nachweisen und zahlreichen Textauszügen, (Zürich 1903) Nachdruck Amsterdam: Philo, 1973. Für die ältere deutsche Standardliteratur vgl. P. DALBERT, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluß von Philo und Josephus* (ThF 4; Hamburg-Volksdorf: Reich, Evang. Verl., 1954); er spricht pointiert – wie schon im Titel angedeutet – von einem „apologetisch-missionarischen Charakter“ mit der direkt darauf folgenden Zuspitzung: „Man darf hier füglich eher von Propaganda als von Mission sprechen“, ohne eine solche Begrifflichkeit jedoch näher zu erläutern! Zur Bedeutung der jüdischen Tradition für die spätere christliche „apologetische Literatur“ und den inhaltlichen Beziehungen vgl. Monique ALEXANDRE, „Apologétique judéo-

*Aristeasbrief* aber offensichtlich die Qualität des göttlichen Gesetzes in der eigenen Praxis ganz bewusst und akzentuiert in den Vordergrund gestellt, so dass man Intention und Zweck des *Aristeasbriefes* durchaus mit dem Begriff „Propaganda“<sup>19</sup> umreißen könnte im Sinne von Werbung und Rechtfertigung der persönlichen religiösen Überzeugung. In der Forschung geht es hierbei auch um die Frage, *mit welchen Mitteln* für die eigene Überzeugung geworben wird, ob man also berechtigter Weise von (bewusster und gezielter) „Mission“ oder „Proselytenmacherei“ reden könnte – ein bis heute kontrovers beantwortetes Problem, auf das wir am Ende noch einmal zurückkommen müssen.<sup>20</sup>

Typisch und kennzeichnend für den *Aristeasbrief* sind nun die erstaunlichen Detailkenntnisse am königlichen Hof und dort geübte Gepflogenheiten, z.B. den dort gepflegten sogenannten Kanzleistil, wie auch um die in Alexandrien gefeierten jährlichen Feste.<sup>21</sup> Allerdings wird insgesamt die Frage nach den Beziehungen zwischen Nichtjuden und Juden nur am Rande berührt.<sup>22</sup> Es wird aber deutlich, dass Konflikte, zumindest das Potential dazu, im Hintergrund nicht grundsätzlich ausgespart werden.<sup>23</sup> Einige grundlegende Texte für solche abgrenzenden Tendenzen sollen im Folgenden präsentiert werden, bevor in einem zweiten Schritt auf die Seite der Selbstdarstellung eingegangen werden muß.

---

hellénistique et premières apologies chrétiennes,” in: B. POUDERON u.a. (ed.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque* (ThH 105; Paris: Beauchesne, 1998), 1-40. Im Aufsatz von M. MEISER, „Frühjüdische und frühchristliche Apologetik, in: J. U. KALMS (Hrg.), *Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999* (MJSt 6; Münster: Lit-Verl., 2000), 155-184 spielt auf jüdischer Seite der *Aristeasbrief* neben *Josephus* und *Philo* nur eine Nebenrolle; er wird nur einmal erwähnt.

<sup>19</sup> Zu diesem Begriff siehe z.B. oben bei R. Feldmeier, wobei er aber kurz darauf herausstellt: „*Der Aristeasbrief ist eine auch nach innen gerichtete Apologie, sein Ziel ist hier die Vergewisserung der eigenen Identität durch eine zeitgemäße Interpretation der Tora.*“ (Hervorhebung dort; s.u. Anm. 79). Deziierter äußert sich dazu L. H. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton, N.J.: Univ. Press, 1993, 55-56: „... an Alexandrian Jew who is a propagandist for the notion of the synthesis of Hellenism and Judaism. Such writings were addressed by the Jewish intelligentsia primarily to non-Jews, as we can see from the author’s statement that he is a non-Jew (?).“

<sup>20</sup> Vgl. den Schlußabschnitt unten und die Kurzdarstellung bei Gabriele BOCCACCINI, „The Letter of Aristeas. A Dialogical Judaism Facing Greek Paideia,“ in: DERS., *Middle Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.*, Minneapolis: Fortress, 1991, 161-185, bes. S. 164f.

<sup>21</sup> Vgl. hierzu bes. E. BICKERMAN, „Zur Datierung des Pseudo-Aristeas“ (1933), in: DERS., *Studies in Jewish and Christian History. Part One*, Leiden: Brill, 1976, 109-136; inhaltlich wird dazu auch das Fest des Gedenkens an die Übersetzung gehören (*Arist.* 308; *A.J.* 12.107-108 [2:13] und vor allem *Philo*, Mos. 2.41). Zur Kanzleisprache vgl. unten Anm. 26.

<sup>22</sup> Vgl. grundsätzlich den Aufsatz von R. FELDMEIER, loc.cit. (Anm. 14).

<sup>23</sup> Vgl. G. BOCCACCINI, „The Letter of Aristeas,“ loc.cit. (Anm. 20), bes. S. 163-165: „*The Letter of Aristeas: Between Apology and Debate*“; S. 164: „*The Letter ... presents both polemical and apologetic characteristics. But it is an apology whose object is not very clear, and a polemic whose referents remain unnamed.*“

## I .Abgrenzungen; vor allem: die Ägyptenfeindlichkeit<sup>24</sup>

### a) *Arist.* 36-37<sup>25</sup>

„Von diesen (Kriegsgefangenen) nahm er (Ptolemaios I) viele für hohen Sold ins Heer auf;<sup>26</sup> ebenso errichtete er Wehrdörfer und, da er die vorher (im Lande) wohnenden als treu erkannt hatte, übergab er sie ihnen, damit das Volk der Ägypter sich () vor ihnen fürchtete.<sup>27</sup> Und seit wir die Königswürde übernommen haben, begegnen wir allen Menschen freundlich, besonders aber deinen Bürgern – haben wir (doch) über zehntausend Kriegsgefangene befreit ...“

Im Begleitbrief der Gesandtschaft an den Hohenpriester Eleazar<sup>28</sup> kommt der ptolemäische Herrscher zunächst auf die ersten jüdischen „Siedler“ in Ägypten zu sprechen.<sup>29</sup> Sie seien einerseits „von den mächtigen Persern aus Jerusalem vertrieben worden“ (*Arist.* 35), andererseits als Kriegsgefangene von Ptolemaios I<sup>30</sup> mitgebracht worden.<sup>31</sup> Als nächstes wird daran erinnert, dass jüdische Söldner so in den „Wehrdörfern“ (φρούρια) angesiedelt worden sind, dass die ägyptische Bevölkerung sich vor ihnen zu fürchten hatte (*Arist.* 36). Schließlich beteuert Philadelphos, dass seit Beginn seiner Regierungszeit eine Änderung der Behandlung der jüdischen Bevölkerung eingetreten sei.<sup>32</sup>

---

<sup>24</sup> Eine ägyptenfeindliche Tendenz konstatierte schon P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, 3 Vol., Oxford: Clarendon Press, 1972 (Vol. 1, S. 697: „a strongly anti-Egyptian bias“ ohne weitere Belege). Andere sprechen allgemeiner von Apologie oder von der Betonung der grundlegenden Überlegenheit des Judentums, vgl. J. J. COLLINS, *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism* (JSJ.Suppl. 54; Leiden: Brill, 1997), 214-215 mit Bezug zu den Sibyllen. Vgl. neuerdings M. A. L. BEAVIS, „Anti-Egyptian Polemic in the Letter of Aristeas 130-135 (The High Priest's Discourse),“ *JSJ* 18 (1987): 145-151.

<sup>25</sup> Übersetzung nach *JSHRZ* II,1 (N. Meisner).

<sup>26</sup> Die verwendeten Begriff für „aufnehmen“ (καταχωρίζειν), „ebenso“ (ὁμοίως δὲ καί) sind *termini technici* und gehört zur Kanzleisprache des königlichen Hofes; vgl. W. SCHMIDT, *Untersuchungen zur Fälschung historischer Dokumente bei Pseudo-Aristeas*, Bonn: Habelt, 1986, S. 90-91.

<sup>27</sup> Griech.: ὅπως τὸ τῶν Αἰγυπτίων ἔθνος φόβον [μὴ] ἔχη διὰ τούτων. Alle Ausgaben streichen zu Recht das μή in den MSS; das wird auch durch Josephus bestätigt: ἵνα τοῖς Αἰγυπτίοις ὡσιν φοβεροί.

<sup>28</sup> Als drittes – fiktives % Dokument nach dem Erlaß und der Eingabe für die Bibliothek in Alexandrien nun der erste der über das Werk verteilten (königlichen) Briefe.

<sup>29</sup> Vgl. die Schilderung am Anfang der Erzählung *Arist.* 12-13; auf diese Weise ist also der Brief im ganzen Werk fest verankert. Zur historischen Problematik müssen Jer 44:1; 46:14; die Elephantine Papyri und der Bericht der Eroberung Jerusalems durch *Agatharchides* (*Joseph.*, C. Ap. 1.209-11; A.J. 12.4-6 [1:1]; s. M. STERN, *GLAJJ* 1, Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974, Nr. 30 a-b) herangezogen werden; zur Literatur siehe E. Schürer<sup>3</sup> Vol. III,1, 40-41; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus* (Anm. 14), S. 80 (Anm. 313); V. TCHERIKOVER CPJ, 1.1-19 (Prolegomena); B. PORTON, *The Jews in Egypt*, in: *The Cambridge History of Judaism*, Vol. 1, 1984, 372-400 und A. KASHER, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt* (TSAJ 7; Tübingen: Mohr, 1985), bes. 3-4: „Today there is no doubt of the historic truth of those reports, although the number of captives must be taken with a grain of salt and viewed as simple literary exaggeration. Presumably the immigration of Jews from Palestine to Egypt in Ptolemy I's time, whether forced or free, was not a single instance but a continuous process associated with wars in Coele-Syria and lasting about a generation (320-300 B.C.E.).“

<sup>30</sup> Er wird *Arist.* 4 eingeführt als „erster Herr der Stadt und Eroberer Ägyptens (πρώτος κεκτημένου τὴν τε πόλιν καὶ τὰ κατὰ τὴν Αἴγυπτον παρειληφότος).“

<sup>31</sup> Diese Angabe ist allein auf die Seite des Herrschers abgestimmt; sicher ist aber auch ein großer Teil der Juden aus politischen und religiösen Gründen selbst aus Palästina geflohen, und ein anderer Teil angelockt worden und ausgewandert durch die besonderen Möglichkeiten, die diese Stadt den Juden bot (s.o. das Zitat von A. Kasher).

<sup>32</sup> *Arist.* 36: „Wir begegnen allen Menschen freundlich (φιλανθρωπότερον ἀπαντῶμεν τοῖς πᾶσι), besonders deinen (sc. Eleazar!) Bürgern (τοῖς σοῖς πολίταις)“, was durch die Erwähnung einer Befreiung von 10 000 Sklaven belegt wird (vgl. *Arist.* 12. 19. 23. u.ö.; *Philo* steigert sie noch einmal [Flacc. 43] zu einer Million [!] Kriegsgefangenen). Inschriftliche Dokumente – allerdings nur spärliche sind aus Alexandria überliefert % belegen ganz klar ab Anfang des 3.Jh. v.Chr. eine signifikante jüdische Präsenz (vgl. *CIJ* 2:1424-1431).

Das klingt zunächst wie eine allgemeine Feststellung. In der Regel wird diese Passage auch historisierend gedeutet und ausgewertet. Aber hier am Anfang, in den einführenden Passagen des Werkes, scheint sich noch mehr dahinter zu verbergen: diesen Angaben kommen zum einen die Funktion zu, die Juden möglichst nah an die herrschende Oberschicht heranzuführen.<sup>33</sup> Zum anderen erscheint der Herrscher selbst durch seine judenfreundliche Tat natürlich in einem ausgesprochen positiven Licht. Die flüchtige – kritisch, abgrenzende – ethnische (!) Erwähnung der Ägypter an die Adresse des jüdischen Hohenpriesters, ihre „Furcht vor den Juden“, wirkt darum an dieser Stelle gleichzeitig als *captatio benevolentiae*; sie rückt die Juden auf die Seite des Herrschers und bekräftigt noch einmal aus ptolemäischer Sicht das Interesse für eine enge Zusammenarbeit mit dem palästinischen Mutterland.

b) *Arist.* 138-142<sup>34</sup>

„Lohnt es sich da, über die anderen, noch viel dümmeren zu reden, die Ägypter, und ähnliche (Völker), die an Tiere glauben, und dabei noch meistens an Kriech- und Raubtiere, und ihnen opfern, lebendigen wie auch ihren Kadavern? Da nun der Gesetzgeber als Weiser, der von Gott zur Erkenntnis aller Dinge befähigt wurde, (dies) alles [den heidnischen Polytheismus] klar erkannte, umgab er uns mit undurchdringlichen Wällen und eisernen Mauern, damit wir uns mit keinem anderen Volk irgendwie vermischen, (sondern) rein an Leib und Seele bleiben und – befreit von den törichten Lehren – den einzigen und gewaltigen Gott überall in der ganzen Schöpfung verehren. Daher nennen uns die Oberpriester der Ägypter, die in vieles Einblick haben, und vertraut sind mit (solchen) Dingen, „Menschen Gottes“. Diese (Bezeichnung) steht den übrigen nicht zu, es sei denn, jemand verehrt den wahren Gott; es sind vielmehr Menschen der Speisen, Getränke und Kleidung, denn all ihr Streben richtet sich darauf. Bei uns aber hat dies gar keinen Wert; wir betrachten das ganze Leben lang Gottes Herrschaft. Damit wir nun nicht besudelt und durch schlechten Umgang verdorben werden, umgab er uns von allen Seiten mit Reinheitsgeboten in bezug auf Speisen und Getränken und Berühren, Hören und Sehen.“

Der andere ägyptenfeindliche Text findet sich innerhalb der Beschreibung des jüdischen Kultes in Jerusalem während des fiktiven Besuch der alexandrinischen Gesandtschaft beim Hohenpriester Eleazar, ebenfalls in der Absicht, die jüdische Bevölkerung auf eine Stufe mit den Ptolemäern zu stellen. In der Polemik gegen die Vergottung von Standbildern und Tierverehrung werden im ausführlichen Gespräch (*Arist.* 129-166)<sup>35</sup> mit dem Hohepriester Eleazar in Jerusalem<sup>36</sup> Ägypter „und ähnliche (Völker)“ als die „Dummen“ und „Abergläubigen“ hingestellt (κενὸν καὶ μάταιον, *Arist.* 137). *Arist.* 138 kann mit diesem Thema auf ähnliche polemische Tendenzen gegenüber dem ägyptischen Tierkult in griechischen (und später römischen) Texten aufbauen.<sup>37</sup> Gleichzeitig kommen dabei natürlich auch – quasi nebenbei – dahinterliegende biblische Elemente einer Götzenpolemik zum Tragen.<sup>38</sup> Hellenistische und alttesta-

<sup>33</sup> Aus einer ähnlichen Tendenz lässt *Josephus* sogar die ersten Juden durch Alexander selbst nach Ägypten kommen und ihnen von den Anfängen her bestimmte Privilegien verleihen!

<sup>34</sup> Übersetzung nach *JSHRZ* II,1 (N. Meisner).

<sup>35</sup> Vgl. zu diesem Text besonders M. A. L. BEAVIS, „Anti-Egyptian Polemic in the Letter of Aristaeus“ (siehe oben Anm. 24).

<sup>36</sup> Siehe auch unten!

<sup>37</sup> Ähnliches geschieht z.B. schon in den Dramen des *Aischylos*, den Komödien des *Aristophanes*, *Timokles* (Fragm. 1) und des *Antiphanes* (letzteres nach den Deipnosophistai des *Athenaios*) und den meisten Werken *Platos*; siehe ausführlich bei Katell BERTHELOT, „The Use of Greek and Roman Stereotypes of the Egyptians by Hellenistic Apologists, with special reference to Josephus' *Against Apion*,“ in: J. U. KALMS (Hrg.), loc.cit. (Anm. 8), 185-221 (bes. S. 191-196: „The ambivalence of the image of Egypt in Greek literature“).

<sup>38</sup> Vgl. die Götzenpolemik als *topos* z.B. bei Isa 44:9-20; Jer 10:2-5; Wis 11:15.13-14; 15:18-19; *ep. Jer.* 7ff; *Sib.* 3:20-25, aber auch *Philo*, *Fug.* 180; *Decal.* 76-78; *Legat.* 139. 163; u.ö.

mentliche Elemente werden miteinander verbunden und unauflöslich ineinander verstrickt.

Der Zusammenhang mit der Behandlung der jüdischen Abgrenzung gegenüber allen (!) anderen Völkern<sup>39</sup> benötigt wohl quasi als Rationalisierung noch einmal andere Perspektiven *unrationaler, barbarisch mythischer Religionsausübung*.<sup>40</sup> Die Polemik gegenüber den Ägyptern und anderen Völkern wird in der Argumentation des Eleazars sogar demgegenüber noch einmal gesteigert.<sup>41</sup> Dadurch kann die eigene theologische Reflexion in einem weitaus positiveren Licht ausgeführt werden. Neben der Exklusivität wird der universale Ausrichtung jüdischer Religion dabei betont in den Vordergrund gerückt.

Die Thematik „Abgrenzung“ überrascht deshalb in diesem Zusammenhang überhaupt nicht. Sie ist möglicher Weise eine beabsichtigte Reaktion<sup>42</sup> auf das vorherige Bekenntnis zum Monotheismus, das gezielt an den Anfang der Rede Eleazars (*Arist.* 130-133) gestellt worden war, und zwar zur – wenn auch manchmal durchaus künstlichen – Begründung der von der Umwelt isolierenden jüdischen Reinheitsgesetzgebung.

Die Verknüpfung von Monotheismus und Götzenpolemik wird inhaltlich vom AT her vorgegeben gewesen sein, und zwar z.B. durch das Verhältnis von erstem und zweitem Gebot. So scheint hier in erster Linie die Polemik ganz allgemein zu gelten, bevor weitere einzelne Völker und Gruppen – unter ihnen als erstes und exemplarisch auch die Ägypter – kritisch-abgrenzend in den Blick kommen. Allerdings wird im Folgenden nur die allgemeinere Polemik gegen mythologische und allzu menschlich-religiöse Vorstellungen weiter durchgehalten.<sup>43</sup> Trotzdem werden bei *Arist.* neben den Griechen als konkretes Volk nur die Ägypter explizit genannt. In ihnen konzentriert sich also offensichtlich das, was allgemein und kritisch abgrenzend zu „den Fremden“ zu sagen ist!

Gegenüber diesen kritischen, beziehungsweise deutlich polemischen, Tendenzen kommen aber in unmittelbarer Nähe auch versöhnlichere, positivere Töne zum Ausdruck. So werden ägyptischen Priester<sup>44</sup> angeführt und zu Zeugen der Ehrerweisung der Juden zitiert (*Arist.* 140).<sup>45</sup> Sie sind damit Teil des „positiven“, „edelsten Teiles“ der hellenistischen Welt. Wieder

---

<sup>39</sup> Dabei wird nun nicht mehr zwischen Griechen und Ägyptern unterschieden. Werden hier also einfach Klichs traditioneller Heidenpolemik aufgegriffen?

<sup>40</sup> Die *Septuaginta* von Ps 114 (LXX 113),1 nennt die Ägypter ein „Barbarenvolk“ (λαὸς βάρβαρος); ähnlich LXX Ez 21:36 (31). Siehe F. SIEGERT, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament* (Anm. 40), S. 191.

<sup>41</sup> *Arist.* 138 πολυμάταιοι.

<sup>42</sup> Innerhalb des Werkes das zweite Bekenntnis zum Monotheismus nach *Arist.* 132.

<sup>43</sup> Siehe vor allem *Arist.* 168; ähnlich am Schluß noch einmal als *inclusio* *Arist.* 322. Ähnlichen Tendenzen lassen sich z.B. auch bei *Aristobul* wahrnehmen (Fragm. 2: *Euseb*, Praep. Ev. 8.10.2) mit Abgrenzung gegen „mythische und anthropomorphe Vorstellungen (εἰς τὸ μυθῶδες καὶ ἀνθρώπινον κατάστημα); gerade in diesem Zusammenhang wird bei *Aristobul* auch Mose gepriesen wegen „seiner Weisheit und dem göttlichen Geist“ in ihm (τὴν περὶ αὐτὸν σοφίαν καὶ τὸ θεῖον πνεῦμα) und in Beziehung gebracht zu den Philosophen und Dichtern der Griechen (zu Mose vgl. auch u. Anm. 48).

In der *Septuaginta* wird allerdings die Wurzel  $\mu\theta^*$  recht selten verwendet; vgl. nur Sir 20:19 und Bar 3:23; anders steht es um  $\mu\acute{\alpha}\tau\alpha\iota\omicron\varsigma$ : Exod 20:7 (bis = Deut 5:11); Exod 23:1; Wis 13:1; 15:8; Sir 34:5 u.ö.

<sup>44</sup> „Einflußreiche Priester Ägyptens (οἱ Αἴγυπτίων καθηγούμενες ἱερεῖς)“. Der Begriff „Priester“ wird immer auf die Priesterschaft in Jerusalem bezogen (*Arist.* 53. 87. 92. 184), bis auf die Ausnahme hier und innerhalb der eigentümlichen Beschreibung der jüdischen Gemeinde in Alexandrien (*Arist.* 310). Vgl. aber auch besonders den Anfang der Erzählung in *Arist.* 6, wo auf eine andere Schrift/Urkunde (ἀναγραφή) des Aristeas Bezug genommen wird mit Nachrichten über das jüdische Volk, „die ich von den weisesten Oberpriester des weisen Ägyptens (κατὰ τὴν λογιωτάτην Αἴγυπτον λογιωτάτων ἀρχιερέων) erhielt“.

<sup>45</sup> Die ägyptischen Ober-Priester würden die Juden bewundern und sie als „Menschen Gottes“ (ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ) bezeichnen. Thematisch zum Thema „Altersbeweis“ vgl. die Monographie von P. PILHOFER, *Presbyteron kreitton*. Der Altersbeweis des jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte (WUNT 39; Tübin-

können hier bei den Griechen vertraute Vorbilder hineinspielen. Seit *Herodot* gab es – neben der kritischen – durchaus auch eine positive Tradition zur Beurteilung des ägyptischen Volkes. Das galt vor allem eben in Bezug auf die priesterlichen Weisheitstraditionen und ihre Philosophie.<sup>46</sup>

Es ist wohl nicht zufällig, dass Mose<sup>47</sup> im unmittelbaren Zusammenhang (*Arist.* 139) in besonderer Weise als „Weiser, der von Gott zur Erkenntnis aller Dinge befähigt wurde“ (σοφός ... κατεσκευασμένος εἰς ἐπίγνωσιν τῶν ἀπάντων) beschrieben wird. Damit ist er den Ägyptern zumindest gleichgestellt, aber eigentlich wohl überlegen und steht in der philosophisch apologetischen Tradition des ganzen Werkes an vorderster Stelle.<sup>48</sup> Ja, er bekommt durch die Anerkennung seiner Tora durch den König und seiner Umgebung am ptolemäischen Hof und den Philosophen sozusagen seine „universale Taufe“. Die Weisheit des Mose, die „jüdische Weisheit“, ist – nicht nur hier – das allgemeine, weltweite Medium, das unterschiedliche Kulturen und Überzeugungen der Antike miteinander verbindet. Das Judentum verkörpert gewissermaßen das Ideal dieser hellenistischen Welt und damit das, was die Anderen (erst) erstreben und zu erreichen versuchen.

## II Propaganda/Apologie

### a) die ethischen Seiten der Tora

Mit der Beschreibung der Menschen, die mit dem Jerusalemer Tempel und der Umsetzung und Auslegung der jüdischen Gesetzgebung zu tun haben bis hin konkret zum „Übersetzerteam“, wird zunächst einmal in aller Deutlichkeit dem griechischen Bildungsideal Genüge geleistet, *Arist.* 121:<sup>49</sup>

„(Eleazar) wählte nämlich ausgezeichnete Männer<sup>50</sup> aus, die, weil vornehmer Abkunft, auch eine hervorragende Bildung besaßen<sup>51</sup> und nicht nur die jüdische Sprache beherrschten, sondern auch eifrig die griechische studiert hatten<sup>52</sup>...“

Die Jerusalemer Übersetzer können sich also einer vornehmen Herkunft rühmen, besitzen eine hervorragende Bildung<sup>53</sup> und sind auch mit ihrer Mehrsprachigkeit völlig auf der Höhe

---

gen: Mohr, 1990), bei der aber *Arist.* keine Rolle spielt. Siehe dort aber den Exkurs zur Überlieferung des „Pythagoras in Ägypten“, 168-169.

<sup>46</sup> So wird immer wieder davon berichtet, dass namhafte Griechen nach Ägypten reisten, um dort zu studieren. Für Belege vgl. Katell BERTHELOT, loc.cit. (Anm. 37), 186-190: „The ‚Herodotean tradition‘ about the Egyptians“.

<sup>47</sup> Zu seiner Person vgl. A. PAUL, „La Torah sapienziale a confronto con il mondo culturale ellenistico“, in: *Sapienza e Torah*. Atti Della XXIX Settima Biblica, Bologna: EDB, 1987, 49-81 (S. 59f).

<sup>48</sup> Zu σοφός als Vorzugswort vgl. *Arist.* 107.130 (sofort danach wird auf Mose Bezug genommen). 137 (zu den Griechen). 139 (Text s.o.). 271 und als Substantiv *Arist.* 207. 260. Siehe oben zu Mose bei *Aristobul*. Vgl. vor allem die wohlwollende Beschreibung des Königs am Anfang des königlichen Symposions (*Arist.* 267).

<sup>49</sup> Zur Stelle vgl. besonders J. M. G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora*. From Alexander to Trajan (323 B.C.E. – 117 C.E.), Edinburgh: T & T Clark, 1996, 140-141.

<sup>50</sup> Griech.: τοὺς ἀρίστους ἄνδρας.

<sup>51</sup> Griech.: παιδεία διαφέροντας.

<sup>52</sup> Griech.: τῆς τῶν Ἑλληνικῶν ἐφρόντισαν οὐ παρέργως.

<sup>53</sup> Zur „*paideia*“ vgl. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus* (Anm. 14), 120ff: „Griechische Erziehung und Bildung und das palästinische Judentum“; zum *Arist.* loc.cit. S. 126-127; weiter F. SIEGERT, *Early Jewish Interpretation* (Anm. 11), 146, Anm. 85: „the sense of παιδεία is rather similar to that of ἀγωγή = הלכה; mit Verweis auf *Arist.* 8. 43. 124. 246. 280 und G. BOCCACCINI, „The Letter of Aristeas“ (Anm. 20), bes. 163-165: „The Letter of Aristeas: Between Apology and Debate“; zu *Arist.* 121-122, ibid. 182-183.

der Zeit. Dabei werden natürlich Ideale bemüht, andererseits ist im 2. Jh. durchaus mit einem solchen Bildungsideal unter führenden Kreisen in Palästina zu rechnen. Hier sind es wohl Angehörige des Standes der „Schriftgelehrten“, der „Schreiber“ (Soferim), die z.B. ausführlich in Sir 38:24-39:11 im Blickpunkt stehen.<sup>54</sup> In Ägypten werden Schriftgelehrte unter den Juden nicht bezeugt, allerdings unter den ägyptischen Priestern. Im Blick auf einen solchen Hintergrund muß man deshalb für die Übersetzung der LXX auch erklären können, wie die zwar nicht häufigen, aber durchaus vorhandenen ägyptischen Perspektiven in die Übersetzungsarbeit einfließen können. Konkret spielt das im Werk bei den königlichen Symposien eine ausführliche und grundlegende Rolle. In ethischer Hinsicht entsprechen diese Menschen der *aurea mediocritas*, d.h. sie pflegen einen moderaten, selbstkontrollierten Lebensstil (*Arist.* 122: τὸ μέσον ... κατάστημα u.ö.).

Zusammengeschlossen sind in dieser Weise mit ihnen auch die anderen handelnden Personen. Aristetas, der Verfasser, obwohl doch Angehöriger des Königshofes, spricht am Anfang ein (stilles) Gebet (*Arist.* 17), bekennt sich öffentlich zum Handeln Gottes (*Arist.* 20);<sup>55</sup> sogar die anderen Hofbeamten beziehen sich ausdrücklich auf den „einen Herrscher des Alls“ (*Arist.* 19); ganz zu schweigen vom König selbst (*Arist.* 37), der nicht nur der Weisheit und der Vorbildlichkeit der jüdischen Übersetzer höchste Anerkennung zollt, sondern von dem gilt: „von Gott geehrt wegen seiner tugendhaften Haltung“ (*Arist.* 285).<sup>56</sup> Allerdings ist er – der Gewährsmann im königlichen Hof – es auch, der mit eigenen Worten im Sinne einer in der hellenistischen Zeit verbreiteten „Theokratie“, Ptolemäus gegenüber den biblischen Gottes Israels mit Zeus, dem Herrscher des universalen Pantheons identifiziert, *Arist.* 16:<sup>57</sup>

„Als Bewahrer und Schöpfer des Alls verehren sie (= die Juden) nämlich Gott<sup>58</sup>, und den (verehren) alle Menschen: wir nennen ihn nur anders ‚Zeus‘ und ‚Dis‘<sup>59</sup>.“

Selbst wenn diese Stelle immer wieder allgemein als eine völlige Hellenisierung des jüdischen Glaubens gedeutet wird, ist es sicher nicht zufällig, dass diese Aussage nicht einem der weisen Übersetzer oder gar dem Hohenpriester Eleazars in den Mund gelegt wird; und das auch in der anfänglichen „Werbephase“ gegenüber dem Ptolemäer, also dem höchsten Repräsentanten der Nichtjuden gegenüber. Der Mißverständlichkeit, zumindest dem grenzwertigen Wagnis seiner Aussage ist sich der Verfasser wohl selbst bewusst!

Inhaltlich wird die jüdische Seite ausführlich nach den Reinheitsgesetzen befragt (also nicht einfach unvorbereitet damit konfrontiert im Sinne der deutschen Redensart: „Vogel, friß – oder stirb!“). Diese Bestimmungen der Tora – vor allem in ihrer mündlichen Fassung und Prägung – sind ja für Nichtjuden in besonderer Weise unverständlich gewesen. Bezeichnend ist dafür die einleitende Bemerkung, dass sich für solche Dinge „alle“ interessieren und gern

<sup>54</sup> Vgl. auch Dan 1:4.17 (Wissen, Verständnis; Schrifttum Weisheit) mit dem Verweis auf die Mehrsprachigkeit, für die sie unterrichtet und vorbereitet werden sollen. Erwähnt wird auch die vornehme Herkunft.

<sup>55</sup> Gott, der seine ganze Bitte erfüllt hat (τὴν πᾶσαν ἐπιτελέσαντος ἡμῶν προαίρεσιν). Vgl. das Lob des Eleazars in seiner Antwort an den König *Arist.* 42: „Wir haben das ganze Volk (!) zusammengerufen und ihm (deinen Brief) vorgelesen, damit es weiß, welche Ehrfurcht du gegen unseren (!) Gott hegst (... ἦν ἔχεις πρὸς τὸν θεὸν ἡμῶν [!] εὐσέβειαν).“

<sup>56</sup> Griech.: διὰ καλοκάγαθίαν ὑπὸ Θεοῦ τιμώμενας; weiter siehe unten.

<sup>57</sup> Zu dieser berühmten Stelle vgl. V. TCHERIKOVER, „The Ideology of the Letter of Aristetas“ (hebr. 1949/engl. 1958), in: S. JELICOE u.a. (Hrg.), *Studies in the Septuagint: Origins, Recensions and Interpretations*. Selected Essays with a Prolegomenon by ..., New York: Ktav Publ. House 1974, 181-207 (bes. S. 191-192); M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus* (Anm. 14), 481-482; J. M. G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora* (Anm. 49), 145-146.

<sup>58</sup> Griech.: τὸν γὰρ πάντων ἐπόπτην καὶ κτίστην θεὸν οὗτοι σέβονται.

<sup>59</sup> Griech.: ἡμεῖς δὲ ... προσονομάζοντες ἑτέρως Ζῆνα καὶ Δία.

mehr darüber wissen wollen (*Arist.* 128: τοὺς πολλοὺς περιεργίαν ἔχειν).<sup>60</sup> Die Weisungen Gottes besitzen über die ganze Welt und für das ganze Universum ihre Gültigkeit. Sogar der Einteilung der Schöpfung liegt ein tieferer Sinn zugrunde<sup>61</sup> und bei den Reinheitsfragen gegenüber der Tierwelt gehe es bei der Auslegung der Gebote nicht um die „Mäuse, Wiesel und sonstige Kleintiere“, sondern um den ethischen Sinn, „um der Gerechtigkeit willen zur gläubigen Betrachtung und zur Bildung des Charakters“.<sup>62</sup> Schließlich wird alles zusammengefasst, was die Speisen und Reinheitsfragen zu den Tieren angeht mit den Worten (*Arist.* 168f):

„Alles ist zum Zweck der Gerechtigkeit gesetzlich geregelt ... damit wir zeitlebens auch in unseren Taten gegen alle Menschen Gerechtigkeit üben, eingedenk Gottes des Herrschers.“<sup>63</sup>

Bei dieser Formulierung ist nicht nur das Stichwort „Gerechtigkeit“ im Sinne der Richtigkeit und Redlichkeit wichtig,<sup>64</sup> sondern es wird am Schluß ganz deutlich, dass der Verfasser an vielen Stellen seines Schreibens die theologische Perspektive bewußt und gezielt als Achtergewicht einsetzt.<sup>65</sup> Ganz im Sinne der biblischen – ähnlich wie auch in der Popularphilosophie belegten – Ausdrucksweise steht Glaube und Bekenntnis zum Schöpfer am Anfang jeglicher Weisheit und Philosophie.<sup>66</sup> Allerdings ist – anders als z.B. in der Tradition des AT – diese theologische Perspektive nicht in der Geschichte mit seinem Volk, also erwählungsgeschichtlich,<sup>67</sup> begründet, sondern tendiert zu einer geschichtslosen, philosophischen Abstraktion.<sup>68</sup> Es bleibt die Frage, ob mit einer solchen Perspektive im eigentlichen Sinne „Mission“ getrieben werden konnte und kann.

Ein besonderer Höhepunkt ist die schon oben angesprochene Heidenpolemik, wo es aber auch darum geht, die negative Folie, von der der Verfasser sich abgrenzt, einseitig nur noch mit der Gegenseite zu identifizieren; dieses *negativum* gehört allein zu „den Anderen“ als ein unabänderliches „Wesensmerkmal“. Und je unvorteilhafter die Gegenseite, desto plastischer und vorteilhafter kann sich der Verfasser für sein Volk davon positiv abheben.

## b) das königliche Symposion<sup>69</sup> (*Arist.* 187-294)

---

<sup>60</sup> Der Begriff *περιεργίαν* ist als „Spitzfindigkeit; genaues Wissen“ im Werk allerdings eher negativ besetzt.

<sup>61</sup> Zur allegorischen Auslegung siehe z.B. *Arist.* 143.

<sup>62</sup> Griech.: Πρὸς ἀγνῆν ἐπίσκεψιν καὶ τρόπων ἐξαρτισμὸν δικαιοσύνης ἔνεκεν; vgl. zum Gerechtigkeit auch *Arist.* 147; zum „tieferen Sinn“ *Arist.* 164.

<sup>63</sup> Griech.: πάντα κεκατόνισται πρὸς δικαιοσύνην ... ἐν ταῖς πράξεσιν ἀσκῶμεν δικαιοσύνην πρὸς πάντας ἀνθρώπους μεμνημένοι τοῦ δυναστεύοντος θεοῦ.

<sup>64</sup> Vgl. zu diesem Begriff die Ausführungen von Naomi G. COHEN, *Philo Judaeus. His Universe of Discourse*, Frankfurt/M. u.a.: Lang, 1995, 106ff (zu *Spec.* 4.136-150).

<sup>65</sup> Vgl. im Symposion bei der Schlussanerkennung *Arist.* 235; fast jedes Antwort der Übersetzer bezieht sich in irgendeiner Weise auf Gott und seinen (geoffenbarten) Willen.

<sup>66</sup> Siehe z.B. Psalm 1 und den Anfang des Sprüchebuches (Prov 1).

<sup>67</sup> Die einzige Anspielung darauf könnte sich hinter *Arist.* 193 – einer allgemeinen Abgrenzung gegenüber dem Vertrauen auf „Zahl und Stärke der Streitkräfte“ verbergen. Aber vgl. 2 Makk 8:18; 1 Makk 3:19, *Joseph.*, Vita 290, *Herodot* (s.o.) und *Xenophon* u.a.

<sup>68</sup> Ähnliches ist bei *Aristobul* und *Philo* zu beobachten; anders z.B. aber in 3 Makk. F. SIEGERT, „Early Jewish Interpretation“ (Anm. 11), 154, macht zu Recht auf das Fehlen jeglichen „Messianismus“ aufmerksam, aber auch die Vorstellung eines göttlichen Gerichts ist im Grunde weggefallen. Vgl. nur noch den schwachen Hinweis *Arist.* 133 (δύνατος und δύναμις).

<sup>69</sup> Vom literarischen Genus her orientiert sich *Arist.* kaum an *Plato*, eher an *Plutarchs* *Symposiaca* oder *Athenaeus!* Noch näher aber liegt nach den Schriften des AT die Befragung des Josephs vor dem Pharao, vor allem aber Daniel und seine Freunde vor Nebukadnezar.

Eine ähnliche Funktion bekommen die Gesprächsgänge zwischen dem ptolemäischen König und den Übersetzern bei den sieben Symposien. Auch hier in dem längsten Abschnitt der Erzählung (s.o.) wird die dargestellte Ethik zum Schlüssel für das Gesamtverständnis der Tora. Das jüdische Gesetz ist die „höchste Weisheit“. An ihr kann keiner der „Weisen der Welt“ vorbeigehen. Sie ist von allen Menschen in ihrer Vernünftigkeit und Nachvollziehbarkeit anzuerkennen. Es geht also nicht mehr nur um eine schon in der jüdischen Weisheitstheologie vollzogene Identifikation zwischen Weisheit und Gesetz oder die Einheit von weisheitlicher, philosophischer Theologie, sondern gleichzeitig um eine Rechtfertigung der jüdischen Tora vor den Ohren der hellenistischen Welt überhaupt. In ermüdender, schier nicht enden wollender Weise wird das für jeden einzelnen der über 70 Gesprächsgänge monoton und deshalb so einprägsam und unausweichlich dargestellt. *Repetitio est mater studiorum!* – selbst wenn es für die Lesenden kaum mehr zu ertragen und auszuhalten ist.

Ich kann das im Einzelnen nicht mehr ausführlich darstellen. Alles in allem geht es hierbei in den Fragen und Antworten um eine gediegene Einführung in die Bildung, in Weisheit und Philosophie,<sup>70</sup> so wie sie griechischen Ohren und ihrer Aufnahmebereitschaft vertraut ist. Zugespitzt kann man formulieren, dass damit eine ausdrückliche Empfehlung für diese Art von Bildung ausgesprochen wird. Nicht zufällig wird ja hierbei immer wieder auch das gymnasiale Erziehungsideal der *Kalokagathie* angesprochen.<sup>71</sup>

Wenn nun schon die bedeutenden Männer des jüdischen Heimatlandes davon durch und durch geprägt sind, wie viel mehr muß dies auch Ziel und Interesse der Juden der Diaspora sein, sich für die hellenistische Bildung zu öffnen (und seine Kinder hierin zu schulen).<sup>72</sup> Im Grunde findet sich auf diese Weise ein volles pädagogisches Schulprogramm, eingebettet in die Königssymposien, dem traditionellen Königsspiegel.<sup>73</sup>

### III Missionarische Tendenzen?

Von ausdrücklichen, Fremde werbend missionarischen Tendenzen ist bei allem bisher Geschilderten höchstens andeutungsweise etwas zu erkennen. Es gibt zwar – wie aufgezeigt – eine ganze Reihe von Verknüpfungen mit griechisch-hellenistischen Idealen, zum einen in den Symposien, zum anderen aber auch gerade verbunden mit den anfänglichen Abschnitten des Werkes; es gibt also Leitlinien, die sich durch das ganze Werk hindurchziehen; dazu kann man etwa Folgendes zählen:

- das Umfeld der dargestellten Personen: der König; Hofleute; Philosophen; der (jüdische) Hohepriester; (jüdische) Übersetzer, weist eine erstaunlicher Nähe zueinander auf
- die Darstellung des Judentum als Philosophie,<sup>74</sup> was aber nur einen gewissen Teil der jüdischen Religion ausmacht; die Erklärung der Gebote selbst lassen sich damit nicht ohne weiteres identifizieren
- das erwähnte griechisches Ideal der Erziehung überhaupt<sup>75</sup> wie auch speziell der *Paidia*<sup>76</sup>
- Gemeinsamkeiten in der Tugendlehre<sup>77</sup>

---

<sup>70</sup> Vgl. die Angabe *Arist.* 200-201, dass das Gesetz φιλοσοφώτερος sei, was dann am Ende auch die (heidnischen) Philosophen anerkennen (weiter: *Arist.* 235).

<sup>71</sup> *Arist.* 272. 285; vgl. *Arist.* 3. 43. 46. 207.

<sup>72</sup> So expressiv zumindest *Philo*, *Spec.* 3.40, 229-300.

<sup>73</sup> Vgl. hierzu ausführlich G. ZUNTZ, „Aristeas Studies I: the ‘Seven Banquets’,“ (1959) in: DERS., *Opuscula Selecta. Classica. Hellenistica. Christiana*, Manchester: Univ. Press, 1972, 110-125.

<sup>74</sup> *Arist.* 41. 200-201. 235 auch 200. 247. 274. 292.

<sup>75</sup> *Arist.* 4. 272. 285; auch 43. 46. 207.

<sup>76</sup> *Arist.* 8. 43. 121. 235. 246. 264. 280. 321.

<sup>77</sup> Vgl. *Arist.* 122. 200. 215 u.ö.

- Annäherungen zwischen den menschlichen idealen Vorbildern, den Juden (*Arist.* 3. 46. 285) und den Griechen (43. 207)
- Werbung für die Tora (*Arist.* 171), die von Nichtjuden als „heilig“ anerkannt wird (10. 30-31), über die höchste Anerkennung durch den König und seinen königlichen Ratgebern, bis hin zur ganzen geistigen Elite des Staates, *Arist.* 200-201. 293-294. 312)
- die preisende Bewunderung des Gottesdienstes (99) bis hin zu einer gemeinsamer Haltung im Gebet bei Juden und dem königlichen Hof (*Arist.* 17-20 und 313-316)
- Kompromiss in den Reinheitsvorschriften (*Arist.* 182. 186. 293-294)
- einem allgemeinen Begriff der *politeuma* (*Arist.* 126. 310) und Bezeichnung ihrer Mitglieder und Bewohner als *politai*<sup>78</sup>
- Forderung der reinen Textüberlieferung (*Arist.* 30ff. 176-177)
- schließlich die schon erwähnte angedeutete Grenzformulierung der Tendenz zur *Theokrasie* (*Arist.* 15-16).

Aber diese flüchtigen Beobachtungen verweisen keinesfalls auf eine aktiv werbende Neigung des Verfassers, sondern sie sind in erster Linie als Versuch der Findung einer eigenen Identität in einer ungewohnten Umgebung darzustellen; darauf wird zum Abschluß noch kurz eingegangen werden müssen.

#### IV Ergebnisse und Zusammenfassung

Alles in allem scheint es darum im *Aristeasbrief* weniger um eine polemische Konfrontation oder Auseinandersetzung mit den Ägyptern zu gehen oder um grundsätzlich nach außen gerichtete propagandistische Tendenzen; auch wird nicht nur einfach das Judentum und seine Lehre im positivsten Licht gezeigt;<sup>79</sup> sondern es geht dem Werk – neben den Beziehungen zum ptolemäischen Herrscher und den Leitbildern der hellenistischen Literatur – vor allem um das *Selbstverständnis der größten jüdischen Gemeinde der damaligen Zeit*. Inhaltlich wird dabei das Positive des jüdischen Glaubens mit den z.T. äußerst schroffen Abgrenzungen in den Reinheitsfragen verbunden. Also, das besonders Anstößige (!) wird positiv als Bekräftigung der eigenen Glaubensüberzeugung eingesetzt. Der Umgang mit anderen Menschen, den „Fremden“, hat ja Konsequenzen und Rückwirkungen auf den eigenen Charakter und der eigenen, selbstbestimmten Identität. Damit ist die Abgrenzung zu anderen – und das hat in jüngster Zeit Reinhard Feldmeier überzeugend nachgewiesen<sup>80</sup> – nicht nur religiös (*Arist.* 139),<sup>81</sup> sondern auch tief ethisch (*Arist.* 142) begründet<sup>82</sup> und eine innere, für alle einsichtige Notwendigkeit. Da die gewöhnliche Reaktion auf einen solchen Absolutheitsanspruch die Abweisung und kritische Polemik gewesen ist, was die verbreitete antijüdische Tendenz der griechischen Literatur darstellt, so ist kaum wirklich mit einer griechischen Leserschaft des Werkes zu rechnen. Das ist höchstens vereinzelt der Fall gewesen. Viel eher und in erster Linie sind hier die (gebildeten) griechisch sprechenden Juden Alexandriens im Blick.

Dafür sprechen unter anderem folgende *fünf Elemente*:

<sup>78</sup> *Arist.* 3. 36. 44. 126; nur einmal: *genos* *Arist.* 6.

<sup>79</sup> Das ist auch bei *Aristobul* und bei anderen jüdischen hellenistischen Schriftstellern zu beobachten.

<sup>80</sup> R. FELDMEIHER, „Weise hinter ‚eisernen Mauern‘,“ (Anm. 14) passim.

<sup>81</sup> „... rein an Leib und Seele (κατὰ σῶμα καὶ κατὰ ψυχὴν ἀπολελυμένοι)“.

<sup>82</sup> „... damit wir nicht durch schlechten Umgang verdorben werden (ὅπως οὖν μηθενὶ συναλισγόμενοι μηδ' ὀμιλοῦντες φαύλοις διαστροφάς)“.

- 1) Der Gehorsam gegenüber der Tora, wenn auch um Sinne einer ganz und gar griechischen Lebens- und Vorstellungswelt, wird – wie wir in der Rede des Eleazar eindeutig nachweisen können – in den Mittelpunkt gerückt.
- 2) Die Verehrung Gottes im Jerusalemer Tempel wird in den höchsten Farben geschildert, selbst wenn manches in der Schilderung Palästinas nur romanhaft und historisch fragwürdig benannt werden kann. Aber durch diese Beschreibung und das Werk der Übersetzung der Septuaginta selbst durch bewundernswerte Fachleute aus Palästina wird die enge Bindung an den heimatlichen Tempel bekräftigt.
- 3) Die griechische Sprache ist dabei die absolute Vorraussetzung, warum notwendigerweise auch der Text der Heiligen Schriften selbst in diese Sprache übersetzt werden muß.
- 4) Die Bewunderung und Verehrung der ptolemäischen Dynastie ist mit Händen zu greifen. Die Loyalität zu den Lagiden wird also bewusst und betont herausgestellt und der Annahme und Nachahmung dringendst empfohlen.
- 5) Jüdische Bildung und Weisheit kann sich mit dem „internationalen Standart“ durchaus messen; sie entsprechen den Erwartungen und Idealen der hellenistischen Welt. Wenn man so will „mediengerecht“ zugeschnitten in den sieben Tage andauernden Symposien werden die sprachlichen Mittel an anderen popularphilosophischen „Schul-Werken“ orientiert und ausgeführt.

Wahrscheinlich spielen dabei aber auch interne Auseinandersetzungen mit konservativen Kreisen eine Rolle, die an die griechische Weltliteratur und Erziehung herangeführt, oder deren Hemmungen ihr gegenüber zumindest gemindert werden sollen.<sup>83</sup> Dafür spricht z.B. auch die Offenheit und ausdrückliche Empfehlung des Besuches des griechischen Theaters. Auf die Frage des Königs (*Arist.* 284): „Womit soll ich mich zur Erholung und Zerstreung beschäftigen?“, wird ihm geantwortet:

„Es ist für die (rechte) Lebensführung nützlich und angemessen<sup>84</sup>, sich anzusehen, was mit Anstand gespielt wird<sup>85</sup>... Du wirst von Gott wegen deiner tugendhaften Haltung geehrt.“

Daraus ergibt sich als Konsequenz, dass man zwar mit einer doppelten Leserschaft rechnen kann; aber nach der Meinung des Verfassers haben in erster Linie doch die eigenen Glaubensgenossen eine solche Belehrung in besonderer Weise nötig gehabt. Der Sinn des Gesetzes könnte zwar Nichtjuden anhand der wichtigsten in ihrer Umwelt gültigen Maßstäben verständlich gemacht werden; aber intern geht es um die Rechtfertigung der eigenen Glaubensüberzeugungen in gerade dieser akuten Herausforderung und „neuen Zeit“. „Akkulturation“ geschieht hier im Sinne der Identifizierung mit den höchsten Idealen der damaligen Gegenwart. Dafür ist die „nach innen gerichtete Apologie“<sup>86</sup> durchaus ein guter Ausdruck die Vergewisserung der eigenen Identität angesichts der vielfältigen Herausforderungen von außen und von innen. Vorteile und Attraktivität der hellenistischen Welt werden durchaus wahrgenommen; keiner braucht davor Scheu oder Abneigung zu empfinden.

Diese Programmatik wird – wie wir gesehen haben – in dem Werk in erster Linie an den Ort plaziert, an dem die Juden (durch die Rede Eleazars) selbst zu Wort kommen und alle Nicht-

<sup>83</sup> So z.B. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus* (Anm. 14), 298 (Anm. 370) und J. A. GOLDSTEIN, „The Message of Aristeeas to Philokrates: in the Second Century B.C.E., Obey the Torah, Venerate the Temple of Jerusalem, But Speak Greek, And Put Your Hopes in the Ptolemaic Dynasty“, in: M. MOR (ed.), *Eretz Israel, Israel and the Jewish Diaspora*, loc.cit. (Anm. 16), 1-23 (bes. S. 14).

<sup>84</sup> Griech.: θεωρεῖν ὅσα παίζεται μετὰ περιστολῆς ... τὰ τοῦ βίου.

<sup>85</sup> Griech.: πρὸ ὀφθαλμῶν ... τιθέναι μετ' εὐσημοσύνης.

<sup>86</sup> R. FELDMAYER, loc.cit. (Anm. 14), S. 34 (dort hervorgehoben).

juden zum Schweigen und Zuhören verurteilt sind. In diesem Teil fehlt darum in der Tat auch eine allgemeine philosophische Einkleidung. Die Übernahme solcher Vorstellungen geschieht dann in der Konkretion allein im jüdischen Sinne; d.h. durch Anteilnahme und Übernahme ihrer Normen und Rahmenbedingungen. So ist es durchaus bewusst eingefädelt, dass bei der Zubereitung des Essens zu den Symposien auf die besonderen (koscheren) Essenbestimmungen Wert gelegt und sie geachtet und umgesetzt werden (*Arist.* 182. 184), um jüdische Gefühle in keiner Weise zu verletzen; das scheint mehr zu sein als allgemeine orientalische Gastfreundlichkeit und Aufmerksamkeit. Von der Abgrenzung – auch wenn nichts weiter erwähnt wird von Sabbatbestimmungen oder Beschneidungsriten, die ja sicher schon lange garantiert wurden und nicht umstritten waren – wird die jüdische Gesetzgebung in keiner Weise eingeschränkt oder zurückgenommen. Gottesdienstliche Elemente, wie z.B. Gebete bei der Mahlzeit (*Arist.* 185 mit einer doppelten explizit mitgeteilten *Beracha!*),<sup>87</sup> sind darum nicht beliebig, sondern gezielt eingesetzt.

Genau genommen, hat nun das Judentum gerade auf dieser Basis in der Diaspora überlebt, trotz der spätestens seit römischer Zeit verstärkt auftretenden Spannungen und massiven Widerstände gegen die jüdische Bevölkerung, die sich dann in den blutigen Pogromen am Anfang der Zeitrechnung entluden. Damit konnte die Orientierung des *Aristeasbriefes* im 2. Jh. v.Chr. eine Basis dafür bilden, die für die Proselyten (und Gottesfürchtigen) in späterer Zeit (und auch an anderen Orten) leitend geworden ist – eine Identität, die sich einerseits keinem Diktat anderer beugte und andererseits sich trotzdem nicht auf eine nach rückwärts gerichtete Restauration festlegen ließ. Das spiegelt sich ganz ähnlich in dem doppelten Programm wider, das der Enkel Sirachs zum Abschluß des *Prologs des Sirachbuches* mit den folgenden Worten charakterisiert (Z. 34-35), der sicher auf die Einwohner Alexandriens gemünzt ist:<sup>88</sup>

„... die sich in der Fremde weiterbilden wollen und sich vorgenommen haben, nach dem Gesetz zu leben<sup>89</sup>.“

Der *Aristeasbrief* repräsentiert damit als grundlegende Charakterisierung ein aufgeschlossenes Judentum, das die eigene Identität in veränderter Zeit – nicht nur für die Diaspora, aber natürlich auch für sie – zu formulieren versucht. Dass er dabei auf vielen Ebenen auch später für das frühe Christentum leitend wurde, steht auf einem anderen Blatt und konnte ja nicht vorhergesehen werden.

Dr. Gottfried Schimanowski

---

<sup>87</sup> Zum „Stillen Gebet“ s.o. zu *Arist.* 17; zu Tischgebeten allgemein vgl. Mt 26:26 par Lk 22:19; Lk 24:30; Act 27:35; 1 Tim 4:4-5; *Joseph.*, Bell. 2.131; 1 QS VI 4-5; 1 QSa II 19 und vor allem *Jub.* 22:6ff; zum Ganzen siehe: K.-H. OSTMEYERS webseite: <[www.ostmeyer.com/](http://www.ostmeyer.com/)>, zum „Studienbuch Gebet“ mit einer ausführlichen Liste von Antiken Gebeten; weiter J. H. NEWMAN, *Praying by the Book. Scripturalization of Prayer in Second Temple Judaism* (SBL. Early Judaism and its Literature 14; Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1999), *passim* und vor allem St. C. REIF, *Judaism and Hebrew Prayer. New Perspectives on Jewish Liturgical History*, Cambridge: Univ. Press, 1993, bes. 60-61.

<sup>88</sup> Vgl. G. BOCCACCINI, „The Letter of Aristeas“, loc.cit. (Anm. 20), der allerdings die Charakterisierung des Prologs des Sirachbuches als „polemical slant“ überinterpretiert! Zum Begriff φιλομαθεῖν vgl. noch *Arist.* 286.

<sup>89</sup> Griech.: τοῖς ἐν τῇ παροικίᾳ βουλομένοις φιλομαθεῖν ... προκατασκευαζομένους τὰ ἤδη ἐννόμως βιοτεύειν.