

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck

Andrea Polaschegg · Daniel Weidner (Hrsg.)

Das Buch in den Büchern

Wechselwirkungen von Bibel und Literatur

Wilhelm Fink

Die Drucklegung dieses Werkes und die ihm zugrunde liegende Tagung wurde mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 01UG0712 gefördert.

Umschlagabbildung:

Sandro Botticelli: Madonna del Magnificat, Öl auf Holz, 1481, Detail.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2012 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Lektorat: Bettina Moll, Berlin
Satz: Tilo Lothar Rölleke, Berlin
Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5243-6

NINA IRRGANG

›Bibel‹ und ›Literatur‹?

Konzepte von ›Buch‹, ›Heiliger Schrift‹ und ›Text‹
im frühjüdischen *Aristeasbrief*

The return to classical writing and culture is a gesture repeatedly made by contemporary critics in a remarkably wide variety of fields: I hope this book [or at least this contribution] will enable that gesture to be made with a heightened awareness of the complexity and sophistication of ancient Greek texts [...].¹

1. ›Bibel‹ und ›Literatur‹: Möglichkeiten einer Verhältnisbestimmung

Die Frage, wie sich ›Bibel‹ und ›Literatur‹ zueinander verhalten und ob es notwendig und sachgemäß ist, die Größe ›Bibel‹ der Größe ›Literatur‹ eigenständig gegenüberzustellen, präsentiert sich zunächst als ein Teilgebiet des weiten Themenfeldes ›*Religion und Literatur*‹. Dieser Zusammenhang wird in den letzten Jahren sowohl in den Fachbereichen der Theologie, im Besonderen in der Praktischen Theologie, als auch in den Literaturwissenschaften verstärkt diskutiert. Nicht von ungefähr, denn das Thema ›Religion‹ hat in den Medien und im Feuilleton, wie bereits hinreichend bemerkt wurde, Konjunktur.² Dies nimmt zunächst nicht wunder, denn Themen *haben* eben Konjunktur; sie scheinen in der öffentlichen Diskussion auf, dokumentieren Zeitstimmungen, finden ihren Niederschlag in der zeitgenössischen Kunst und Literatur und verschwinden wieder. Vertreter der Theologie zeigen sich dennoch einerseits erfreut über das neu erwachte Interesse an ihrem Fach, stellen eine »Renaissance des Religiösen«³ fest und begeben sich

1 Simon Goldhill: *The Poet's Voice. Essays on Poetics and Greek Literature*, Cambridge u. a. (Cambridge University Press) 1991, S. IX–XI, hier S. XI.

2 So richtete etwa die Wochenzeitung DIE ZEIT unlängst eine Rubrik »Glauben und Zweifeln«. Ein umfangreicher bibliographischer Überblick sowie eine ausgewogene Einführung in den Themenkomplex »Religion und Gegenwartsliteratur« findet sich bei: Albrecht Grözinger/Andreas Mauz/Adrian Portmann (Hg.): *Religion und Gegenwartsliteratur. Spielarten einer Liaison*, Würzburg (Königshausen und Neumann) 2009.

3 Georg Langenhorst: »Ich gönne mir das Wort Gott. Renaissance des Religiösen in der Gegenwartsliteratur?«, in: *Herder Korrespondenz Spezial: Renaissance der Religion – Mode oder Megathema?*, Freiburg i. Br. (Herder) 2006, S. 55–60.

auf das Terrain der Gegenwartsliteratur, um dort den »religious turn«⁴ aufzuspüren. Andererseits kommentiert man, was man dort vorfindet, aus der Warte des ›Theologen‹ oder dem persönlichen religiösen Gefühl heraus.⁵ Diese Perspektive muss der Literaturwissenschaft, zumal derjenigen, die sich der Gegenwartsliteratur widmet, befremdlich erscheinen. Dementsprechend übersieht ein Teil ihrer Fachvertreter das scheinbare »Megathema« entweder, indem unter den »neuen Paradigmen der Gegenwartsliteratur« die Auseinandersetzung mit den Biowissenschaften, der Popkultur und den ›Neuen Medien‹ namhaft gemacht wird, ›Religion‹ aber nicht einmal dem Komplex der »Remythisierungen« eingliedert werden mag;⁶ oder das Erkenntnisinteresse verlagert sich auf eine gemeinsame Textgruppe ›Bibel und Literatur,⁷ wobei man zum einen nach Verarbeitungen von ›Bibel in der Literatur‹⁸ fragt und zum anderen die Qualität von ›Bibel als Literatur‹⁹ untersucht.

Gerade hier nun können, ja hier müssen die exegetischen Disziplinen der Theologie anknüpfen, wenn sie als *Textwissenschaften* im Verbund mit Philologie und Literaturwissenschaft arbeiten wollen¹⁰ – und, nicht zuletzt, wenn sie der eigenen Wissenschaftsgeschichte, im konkreten Fall den Anfängen einer historisch-kritischen Exegese, verpflichtet bleiben wollen. Umso bemerkenswerter, dass die Prämissen der ›formgeschichtlichen Methode‹, welche die frühchristlichen Schriften als »Kleinliteratur«¹¹ klassifizieren, eine entschlossene, vom ›Literarischen‹ ausgehende Bearbeitung der Texte von frühem Judentum und beginnendem

4 Klaus Dermutz: »Der ›religious turn‹ im Theater«, in: *Herder Korrespondenz Spezial: Renaissance der Religion – Mode oder Megathema?*, Freiburg i. Br. (Herder) 2006, S. 60–64. Vgl. etwa Klaas Huizing: »Poetische Theodizee. Versuch über die literarische Schwerkraft«, in: Grözinger/Mauz/Portmann: *Religion* (Anm. 2), S. 21–32.

5 Ebenfalls Magda Motté: »Wunsch oder Wirklichkeit? Religiöse Tendenzen in der deutschen Literatur des 21. Jahrhunderts«, in: *Herder Korrespondenz*, 57 (2003), S. 138–143, hier S. 143.

6 Corinna Caduff/Ulrike Vedder (Hg.): *Chiffre 2000 – Neue Paradigmen der Gegenwartsliteratur*, München (Fink) 2005.

7 Etwa: *Das Buch der Bücher – gelesen. Lesarten der Bibel in den Wissenschaften und Künsten*, hg. v. Steffen Martus/Andrea Polaschegg, Bern u. a. (Peter Lang) 2006.

8 Vgl. etwa das »Lyrik-Projekt« unter der Leitung von Martin Nicol (Friedrich-Alexander-Universität Erlangen), das es sich zur Aufgabe macht, »biblische Spuren« in der deutschsprachigen Lyrik seit 1945 sichtbar zu machen.

9 Einen Überblick gibt hier: Hans-Peter Schmidt/Daniel Weidner (Hg.): *Bibel als Literatur*, München (Fink) 2008.

10 Exemplarisch dafür: Oda Wischmeyer u. a. (Hg.): *Lexikon der Bibelhermeneutik, Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte*, Berlin u. a. (De Gruyter) 2009 und der literaturgeschichtliche Entwurf bei Gerd Theissen: *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem*, Heidelberg (Winter) 2007.

11 Vgl. Martin Dibelius: *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 3. photomechanischer Nachdruck mit einem erweiterten Nachtrag, Tübingen (Mohr) ³1971, S. 1.

Christentum, zumal der neutestamentlichen Schriften als Bestandteilen der christlichen »Bibel«, noch immer zu behindern scheinen – obwohl doch literaturwissenschaftliche Texttheorien und linguistische Methodeninstrumente längst zu Standards der Exegese geworden sind.¹² Texte der sogenannten »jüdisch-hellenistischen Literatur« sind von diesen Präjudizierungen in besonderem Maße betroffen, da ihnen in doppelter Hinsicht eine Außenseiterposition unterstellt wird: Als kulturelle Produkte des Diasporajudentums stehen sie in Kontrast zur Literatur des jüdischen Mutterlandes und in ihrer Bindung an das antike Judentum gelten sie als Zeugnisse einer »Sonderkultur« innerhalb der römisch-hellenistischen Welt. So wiederholt sich die Dichotomie von »Bibel« und »Literatur« in der forschungsgeschichtlich längst obsolet gewordenen Kontrastierung von »Judentum« und »Hellenismus«.¹³

Bereits aufgrund dieser wenigen, zugegeben die Vielfalt von Forschungsmeinungen verkürzenden Anmerkungen zur Behandlung der Felder von »Bibel« und »Literatur« sowie zu den Auffassungen, das wechselseitige Verhältnis beider Bereiche am Schnittpunkt von Literaturwissenschaft und Theologie betreffend, mag der Eindruck entstehen, all diese Überlegungen seien der Text- und Literaturtheorie, der methodischen Ausdifferenzierung und der hermeneutischen Reflexion neuzeitlicher Forschung geschuldet. Dem ist nicht so. Die Frage, wie der überraschende Überlieferungskomplex »Bibel« angemessen einem Umfeld von »Literatur« zuzuordnen sei, treibt bereits einen Text des Frühjudentums um, der in der Alten Kirche eine ungewöhnlich erfolgreiche Wirkungsgeschichte für sich verzeichnen sollte: den sogenannten *Aristeasbrief*.

2. »Bibel« oder »Literatur«? Der *Aristeasbrief* als »Legende von der Entstehung der Septuagintaübersetzung«

»Jerusalem, die Große, an Alexandria, die Kleine.« So heißt es in einem Schreiben, das die Korrespondenz zwischen der Jerusalemer Gemeindeleitung und der jüdischen Gemeinschaft Alexandriens dokumentiert.¹⁴ Die Anrede der »großen Mutterstadt« Jerusalem an das periphere, das »kleine« Alexandria gibt die gedachten Kräfteverhältnisse innerhalb des in der Zerstreuung, in der Diaspora lebenden

12 Vgl. etwa Wilhelm Egger: *Methodenlehre zum Neuen Testament*, Freiburg i.Br. (Herder) 1987.

13 Obsolet geworden ist diese konsequente Unterscheidung der kulturellen Sphären von »Judentum« und »Hellenismus« so z. B. durch zahlreiche Arbeiten v. Martin Hengel, u. a.: ders.: *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr.*, Tübingen (Mohr) ³1988.

14 Babylonischer Talmud: *Chagiga* 2,77d.

Gottesvolkes wieder. Die historische Situation des hellenistischen Diasporajudentums ist aber durchaus andersartig zu beschreiben: Aus der Katastrophe des Exils war längst ein Dauerzustand geworden, in dem man sich zusehends einrichtete. Wie gut man sich bisweilen einzurichten verstand, zeigt geradezu beispielhaft die jüdische Gemeinde in Alexandria:¹⁵ Soziale und kulturelle Teilhabe werden hier allmählich so sehr intensiviert, dass das Koine-Griechische, die *lingua franca* des gesamten östlichen Mittelmeerraums, zunehmend mehr auch die Sprache der jüdischen Diasporagemeinden wird. Kenntnisse des Hebräischen dagegen, der Sprache des jüdischen Kultes, gehen verloren. Da die Ausübung der jüdischen Religion aber natürlich weiter strikt an die Beschäftigung mit der göttlichen Weisung, der Tora, gebunden blieb, wurde es notwendig, den hebräischen Text ins Griechische zu übersetzen.

Die Umstände des Zustandekommens dieses griechischsprachigen Bibeltextes, der in späterer Zeit als ›Septuaginta‹ bezeichnet werden sollte, macht der Text des Aristeasbriefes zum Thema.¹⁶ In der hochgradig artifiziellen, manchmal überladenen Prosa des Gelehrten erstattet ein Erzähler, der sich als jüdischer Beamter in Diensten des ptolemäischen Monarchen vorstellt, seinem Bruder namens Philokrates Bericht: Der Aristoteles-Schüler Demetrios von Phaleron sei von Ptolemaios II. Philadelphos, dem Herrscher über das hellenistische Königreich Ägypten, damit beauftragt worden, im Musenheiligtum von Alexandria eine Bibliothek zusammenzustellen, die alle Bücher der *οἰκουμένη* beinhalte – darunter auch das jüdische Religionsgesetz. Es entspinnt sich eine diplomatische Korrespondenz zwischen Ptolemaios und dem Jerusalemer Hohepriester Eleazar und man vereinbart, eine Gesandtschaft nach Jerusalem zu schicken, die dort die kostbaren Schriftrollen in Empfang nehmen soll, um dann gemeinsam mit einer ausgewählten Mannschaft von 72 jüdischen Gelehrten den Rückweg nach Alexandria anzutreten. Die jüdischen Weisen werden von Ptolemaios zu einem 7-tägigen Symposion geladen und erhalten hier die Möglichkeit, sich mit den Größen der griechischen Philosophie zu messen. Anschließend zieht man sich auf die vor der Stadt gelegene Insel Pharos zurück und besorgt dort in einvernehmlicher Beratung in – siehe da! – 72 Tagen, die Übersetzung des Pentateuch ins Griechische. Ptolemaios und die jüdische Gemeinde Alexandrias billigen die neue Textfassung einvernehmlich, man überhäuft das Übersetzerteam mit Geschenken und die jüdischen Abgesandten treten die Heimreise an.

15 Dazu etwa: Manfred Claus: *Alexandria. Schicksale einer antiken Weltstadt*, Stuttgart (Klett) 2003, S. 150–155.

16 Die übrige Quellenlage ist dünn. Dazu die gängigen Einführungen, z. B. Michael Tilly: *Einführung in die Septuaginta*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2005, S. 26–37.

Soweit der *plot*. Weil der Text unübersehbar eine religiöse Thematik verfolgt, wird er in der Forschung unter den oben dargelegten Prämissen weitestgehend mit dem Verdacht belegt, eine »religiöse Legende« oder eben die »Legende von der Entstehung der Septuagintaübersetzung«¹⁷ zu sein.¹⁸ Weil der Text zweitens einem jüdischen Verfasser zugeschrieben wird, ordnet man ihn reflexartig der Sphäre jüdischer Traditionsliteratur, kurzum: der ›Bibel‹, zu. Zugleich erwartet man trotz des durchaus – und das wiederum ist in der Forschung wohl unbestritten – eminenten Inhalts in Hinsicht auf eine vielleicht vorhandene ›literarische Ästhetik‹ des Textes nicht viel: Man vermutet im Aristeasbrief eine Erzählung nach dem Paradigma der alttestamentlichen Überlieferung.

Der Text des Aristeasbriefes selbst ist also bis in die neuere Forschung hinein mit dem Verdikt der »Nicht-Literatur«¹⁹ belastet, das allen Texten aus dem Bereich des ›Biblichen‹ wenigstens aus der Perspektive weiter Teile der exegetischen Fächer von Theologie und Judaistik anzuhaften scheint. Dabei macht es sich gerade der hier vorzustellende Text zur Aufgabe, in einem hohen Maß von Selbstreflexion abzuklären, inwieweit es denn möglich sei, die göttliche Weisung der jüdischen Tora nach den Maßgaben eines hellenistischen Literaturbetriebs zu behandeln, welchen Platz ein ›heiliges Buch‹ in den Räumen der alexandrinischen Bibliothek finden und welcher Weg aus der alttestamentlichen Traditionsliteratur zur ›Autorenliteratur‹ einer paganen Antike führen könnte; der Text des Aristeasbriefes wirft letztlich die Frage auf, ob es denn tatsächlich zielführend sei, von ›Bibel oder Literatur‹ als sich gegenseitig ausschließenden Bezugsgrößen zu sprechen.

17 Den Text des Aristeasbriefes selbst mit der literarischen Form der »Legende« zu belegen, halte ich nicht für treffend. Selbstverständlich aber entsteht im Laufe der Überlieferung sowie der Wirkungsgeschichte der Septuaginta selbst eine »legendarische Tradition« zu deren Entstehung. Diese untersuchen eindrucksvoll: Abraham Wasserstein/David J. Wasserstein: *The Legend of the Septuagint. From Classical Antiquity to Today*, Cambridge (Cambridge University Press) 2006.

18 Auch wenn immer wieder versucht wurde, den Quellenwert der Schrift zu bewahren, vgl. aktuell Nina L. Collins: *The Library in Alexandria and the Bible in Greek*, Leiden u. a. (Brill) 2000 sowie, wenn auch deutlich moderater: Sylvie Honigman: *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria. A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas*, London u. a. (Routledge) 2003 u. Tessa Rajak: *Translation and Survival. The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*, Oxford (Oxford University Press) 2009. Dazu: Nina Irrgang: »Die literarische Verarbeitung des Vorhabens der Septuagintaübersetzung im ›Aristeasbrief‹. Wie die Formensprache der hellenistischen Literatur interkulturellen Dialog ermöglicht«, in: Janina Göbel/Tanja Zech (Hg.): *Exportschlager. Kultureller Austausch, wirtschaftliche Beziehungen und transnationale Entwicklungen in der antiken Welt*, München (Herbert Utz) 2011, S. 211–232.

19 So Klaus Neumann: »Ästhetik, II. Neutestamentlich«, in: *Lexikon der Bibelhermeneutik*, Berlin u. a. (De Gruyter) 2009, S. 2.

3. Der *Aristeasbrief* und die ›Bibel‹: Die Tora als ›heiliges Buch‹ und ›heilige Schrift‹ des Judentums

Der *eine*, große formative Text der jüdischen Tradition ist die Tora;²⁰ die »Ursprungsgeschichte Israels«²¹ von der Erwählung zum Gottesvolk, über die Verheißung eines Landes, »in dem Milch und Honig fließen«²² zur Offenbarung der Gottesgebote.²³ Etwa zu Beginn des 4. vorchristlichen Jahrhunderts konstituiert sich der Pentateuch, konstituieren sich die »fünf Bücher Mose« als ein geschlossenes Corpus, namentlich als das »Buch des Gesetzes des Mose«.²⁴ Charakteristikum der Gesamtkomposition ist das unauflösbare Nebeneinander, oder besser: Ineinander von ›Geschichte‹ und ›Gesetz‹, also von erzählenden Perikopen und abgegrenzten Textabschnitten in ethisch-normierendem Duktus.²⁵ Diesen thematischen Einheiten von »Gesetz« und »Geschichte« entsprechen die wesentlichen literarischen Grundformen des Textes: Formal besteht die Tora aus narrativen und appellativ-normativen Textpassagen. Als ein durchweg »eminenten Text«²⁶, der die Definition der Identität Israels beinhaltet, bildet die Tora zugleich das Fundament des 3-teiligen Tanach, also der hebräischen Bibel im Ganzen. Die Büchergruppen der ›Propheten‹ und der ›Schriften‹ sind auf sie bezogen und stehen zugleich hinter ihr zurück: Denn eine vollständige Tora, hergestellt nach den exakten Vorschriften des Religionsgesetzes, übertrifft alle übrigen Bücher der hebräischen Bibel in der Kategorie der ›Heiligkeit‹, die das religiöse Leben des Judentums in hervorragender Weise durchwirkt.²⁷ Eine vollständige Tora ist ›unberührbar‹ wie ein Kultgegenstand, ja sie ist selbst ein Kultgegenstand.²⁸

20 Zur Entstehung der Tora als »Kanon im Kanon« vgl. Erich Zenger: *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart (Kohlhammer) 2001, S. 76–88.

21 Zenger: *Einleitung* (Anm. 20), S. 76.

22 Ex 3,8 u. öfter.

23 Vgl. Hanna Liss: *Tanach. Lehrbuch der jüdischen Bibel*, Heidelberg (Winter) 2008, S. 17–192. Zur Bedeutung der Tora für die jüdische Religion vgl. Shemaryahu Talmon: »Tora – Nomos – Gesetz. Die Bedeutung des Judentums für die christliche Theologie«, in: Martin Stöhr (Hg.): *Lernen in Jerusalem – Lernen mit Israel. Anstöße zur Erneuerung in Theologie und Kirche*, Berlin (Institut Kirche und Judentum) 1993, S. 130–147, hier S. 132.

24 So der innerbiblische Beleg: Neh 8,1.

25 Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München (Beck) 1992, S. 296.

26 Hans-Georg Gadamer: »Der ›eminente‹ Text und seine Wahrheit«, in: ders.: *Ästhetik und Poetik*, Bd. 1: *Kunst als Aussage*, Tübingen (Mohr) 1993, S. 286–295.

27 Grundlegend: »Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig.« (Lev 19,2), vgl. Carsten Colpe: »Heilige Schriften«, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart (Hiersemann) 1988, Jg. 14, S. 184–223.

28 Damit gehört die Tora zu den Gegenständen, die bei Berührung »die Hände verunreinigen«, vgl. dazu Martin Goodman: »Sacred Scripture and ›Defiling the Hands‹«, in: *Journal of Theological Studies*, 41 (1990), S. 99–107.

Ihr Offenbarungscharakter, ihr unmittelbares Bezogensein auf Jahwe, den einen Gott, lässt sie heilig werden.²⁹ Diese Eigenschaften der rituellen Heiligkeit und Reinheit werden primär in der materiellen Erscheinung, gewissermaßen also der »technischen« Gestaltung des Textes, seiner *Buchform* – und dies ist im Judentum bis heute die Schriftrolle und nicht der *codex* – verwirklicht. Die rabbinische Tradition legt dazu Folgendes fest: Der »heilige Text« der Tora wird in hebräischer Quadratschrift dargestellt, auf Lederrollen aufgebracht und mit schwarzer Tusche geschrieben.³⁰ Auch wenn diese im Detail ausgeformten Vorstellungen von der Heiligkeit des Pentateuch, von der rituellen Qualität seiner unmittelbaren Textgestalt Konstruktionen der rabbinischen Tradition von Spätantike und Mittelalter darstellen,³¹ sind sie dem Verfasser des Aristeasbriefes im Kern bereits vertraut. Zumindest zeigt er ein Empfinden für die besondere optische Aufbereitung der Toraschriftrollen und lässt den Erzähler staunend von der Schönheit der aus Jerusalem mitgebrachten *volumina* berichten: »Sie kamen mit den übersandten Geschenken und den verschiedenen Pergamentrollen, auf denen das Gesetz geschrieben stand. Es war mit goldener Schrift in jüdischen Buchstaben geschrieben, und das Pergament war wunderbar gearbeitet.«³² (§ 176 f.) Mehr noch: Der Erzähler hebt hervor, dass auch Ptolemaios die Schriftrollen geradezu ehrfürchtig betrachtet, vor ihnen auf die Knie fällt und nach getaner Übersetzung wie im Chor mit der jüdischen Gemeinde dazu aufruft, den griechischen Text mit dem gleichen Maß an Ehrfurcht zu behandeln. Hier wird deutlich, dass der Text des Aristeasbriefes mit seinem Anliegen, die griechischsprachige Übersetzung des ursprünglich in hebräischer Sprache abgefassten jüdischen Religionsgesetzes zu legitimieren, massiv auf Authentifizierungsstrategien angewiesen ist. Der »heilige Text« der hebräischen Tora trägt den ihn »heiligenden Text«³³ in sich: Die Erzählung vom Offenbarungsgeschehen am Sinai, dargeboten in weitem Bogen

29 Vgl. Colpe: »Heilige Schriften« (Anm. 28), S. 184–223, hier S. 201–206.

30 Vgl. Mischna: *Yadayim* 3,5 u. 4,6. Zum aufwendigen Herstellungsprozess und dem liturgisch-rituellen Umgang mit den Torarollen, der sich aus deren »Heiligkeit« ergibt, vgl. Louis Isaac Rabinowitz: »Sefer Torah«, in: *Encyclopedia Judaica*, Bd. 14, Jerusalem u. a. (Keter/Macmillan) 1971, S. 1100–1104.

31 Dazu: Günter Stemberger: »Heilige Schrift(en), IV. Judaistisch«, in: *Lexikon der Bibelhermeneutik*, Berlin u. a. (De Gruyter) 2009, S. 244.

32 Die im Text angeführten deutschen Übersetzungen entstammen sämtlich: *Aristeas. Der König und die Bibel, Griechisch/Deutsch*, hg. u. übers. v. Kai Brodersen, Stuttgart (Reclam) 2008.

33 Der Begriff wird eingeführt bei: Andreas Mauz: »Textgenese und Normativität. Zur Interpretation heiliger Schreibszenen (Buch Mormon, Jer 36)«, in: Michele Luminat u. a. (Hg.): *Spielräume und Grenzen der Interpretation. Philosophie, Theologie und Rechtswissenschaft im Gespräch*, Basel (Schwabe) 2010, S. 59–88, hier S. 65 f.

von Ex 19 bis Num 10, mit der Kundgabe des Dekalogs an zentraler Stelle³⁴. Sie ergeht »direkt aus Gottes Mund ohne Vermittlung des Mose«,³⁵ Nicht nur diese einzigartige Form der mündlichen Mitteilung hebt den Dekalog aus der Tora im Ganzen, als deren ›Summe‹ er dem hellenistischen Judentum der Diaspora gilt, aus dem Gesamtgefüge des Pentateuch hervor. Die Summe des ›Gesetzes‹ wird darüber hinaus auf zwei Steintafeln schriftlich fixiert – »geschrieben vom Finger Gottes«, wie es in Ex 31,18 heißt. ›Heiliger kann eine Schreibszene kaum gedacht werden. Die neue, griechische Textfassung kann den Moment ihrer Textgenese in sich nicht aufweisen. Ihr Anspruch wird erst durch die Erzählung des Aristeasbriefes verbalisiert: Die Einführung einer »ursprünglichen Schreibszene«³⁶ soll der griechischen Textfassung des Pentateuch zu Geltung verhelfen. Es handelt sich naturgemäß weniger um eine »Schreib-« denn um eine ›Übersetzungsszene‹: Innerhalb von 72 Tagen erarbeitet das Team der 72 jüdischen Weisen, so schildert es der Text des Aristeasbriefes, die ›philologisch beste‹ Übersetzung, orientiert am methodischen Vorbild der alexandrinischen Homerforschung. Nach dem Abschluss der Arbeit versammeln sich die Übersetzer gemeinsam mit der vollständigen jüdischen Gemeinde zur Verlesung des Textes. Und ihre Arbeit hält vor dem Urteil der Gemeinde stand: »Da die Übersetzung gut, fromm und völlig genau ist«, so lautet ihr Urteil, »ist es gut, dass sie so erhalten bleibt und keine Überarbeitung stattfindet.« (§ 310) Beide Elemente, die nachdrückliche Fixierung des Textbestandes sowie dessen Promulgation in größtmöglicher Öffentlichkeit, sind der jüdischen Tradition nur zu gut bekannt: aus der alttestamentlichen »Kanonformel«³⁷ sowie der Szene der öffentlichen Verlesung des »Buches des Gesetzes des Mose« bei *Nehemia*.³⁸

Auch vor Ptolemaios wird der Text vorgetragen und seine Anordnung, die neu entstandenen Bücher »heilig zu halten« (§ 31), hebt nun nicht mehr bloß auf die Wahrung des jüdischen Gesetzes in *Buchform* und *Textbestand* ab. Der Aufruf des hellenistischen (und damit dezidiert nichtjüdischen!) Herrschers enthält exakt

34 Ex 20,1–21 sowie Dtn 5,6–21. Einführend dazu vgl. Matthias Köckert: *Die Zehn Gebote*, München (Beck) 2007, insb. S. 15–19; 85–94 und speziell zum Dekalog im Diasporajudentum Ulrich Kellermann: »Der Dekalog in den Schriften des Frühjudentums«, in: Hennig Graf Reventlow (Hg.): *Weisheit, Ethos und Gebot*, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 2001, S. 147–226.

35 Vgl. Köckert: *Gebote* (Anm. 34), S. 16.

36 Mauz: »Textgenese« (Anm. 33), S. 65 f., spricht von der »heiligenden Schreibszene«.

37 Dtn 4,2; 13,1.

38 Vgl. Neh 8. Neben dem »Geschriebensein« ist das »Gelesenwerden« das Hauptcharakteristikum des Textes der Hebräischen Bibel, vgl. Peter Schäfer: »Text, Auslegung und Kommentar im rabbinischen Judentum«, in: Jan Assmann/Burkhard Gladigow (Hg.): *Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV*, München (Fink) 1995, S. 163–186, hier S. 164. Vgl. ebenfalls: 2 Kön 22.

den Wortlaut, mit dem die Tradition des Diasporajudentums zur Wahrung der Gebote und damit zur rechten religiösen Praxis mahnt: *συντερεῖν ἀγνῶς*.³⁹ Als »heilige Schrift« hat das *Buch* »Tora«, hat das *Buch* »Pentateuch« – man mag die hebräische wie die griechische Bezeichnung benutzen – zugleich einen »lebensformende[n] Anspruch«⁴⁰, ganz unabhängig davon, ob dieses Buch nun in hebräischer oder griechischer Sprache vorliegt.

Trotzdem: Die Tora in hebräischer Sprache enthielt gewissermaßen »von Anfang an« die *sacred story* des Volkes Israel mit seinem Gott und konnte so die Selbstbeschreibung als *sacred text* wählen und aus sich heraus begründen;⁴¹ der Ausgangspunkt für die Erzählung des Aristeasbriefes ist immer schon der vorliegende *sacred text*, die »heilige Schrift«, die tatsächlich im Augenblick der Ankunft der hebräischen Schriftrollen in Alexandria allein über das »Textoberflächenphänomen«⁴² der »Heiligkeit« zu beeindrucken weiß, deren Kraft als »*sacred story*« sich aber in der griechisch-hellenistischen Welt und eben auch ihrer Sprache in der Begegnung mit Ptolemaios als dem ersten Repräsentanten dieses Bezugssystems erst zu beweisen hat.

Sobald der Text dann als unveränderbares »Zeichenkontinuum« ein für alle Mal fixiert ist, findet er ein neues Gegenüber: seine unendlich wandelbare Erklärung.⁴³ Die Tora wird im Zusammenhang der gesamten hebräischen Bibel zum »Kanon«⁴⁴ der heiligen Schriften des Judentums und damit zum Basistext der rabbinischen Traditionsliteratur von Midrasch und Talmud.⁴⁵ Wenn man den »Kanon« darüber hinaus nicht ausschließlich als »endgültige Erhebung des

39 Ebenso: 2 Makk 3,1; Sir 15,15; 35,12; 37,12.

40 Vgl. Jan Assmann: »Der Raum der Schrift«, in: Luminati u. a.: *Spielräume* (Anm. 41), S. 9–28, hier S. 25.

41 Die Dynamik des Prozesses von der »*sacred story*« zum »*sacred text*« beschreibt James A. Sanders: *From Sacred Story to Sacred Text*, Philadelphia (Fortress Press) 1987, insb. S. 175 f.

42 Mauz: »Textgenese« (Anm. 33), S. 59–88, hier S. 62. In der Tat ist die »Heiligkeit« der Toraschriftrollen bis heute u. a. in ihrem aufwendigen Schmuck »sichtbar«. Auch die Evangelienprozession in der katholischen Messfeier rückt das kostbar ausgestattete *Buch* in den Mittelpunkt, vgl. Benedikt Kranemann: »Biblische Texte als Heilige Schrift in der Liturgie«, in: Christoph Bultmann/Claus-Peter März/Vasilios N. Makrides (Hg.): *Heilige Schriften. Ursprung, Geltung und Gebrauch*, Münster (Aschendorf) 2005, S. 159–171.

43 Schäfer: »Text« (Anm. 38), S. 164.

44 Aus der unendlichen Fülle von Veröffentlichungen zum Phänomen des religiösen und literarischen Kanons sei lediglich ein aktueller Sammelband herausgegriffen, der einen Einstieg ermöglicht: Eve-Marie Becker/Stefan Scholz (Hg.): *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Berlin u. a. (De Gruyter) 2011 (in Vorbereitung).

45 Wiederum Schäfer: »Text« (Anm. 38).

biblischen Buches zu einer ›Offenbarungsschrift‹ verstehen will,⁴⁶ sondern zudem ein Kennzeichen »kanonischer Texte« darin sieht, dass sie als »Auslöser einer [...] textbezogenen Produktion neuer Texte« fungieren,⁴⁷ dann ist die Septuagintafassung der Tora *der* kanonische Text der frühjüdischen und frühchristlichen Literatur schlechthin und erst recht der Prätext jedweder Literatur, die ihren Entstehungshintergrund im Diasporajudentum findet – auch des Aristeasbriefes.⁴⁸

4. Der *Aristeasbrief* und die ›Literatur‹:

›Ästhetik‹ und ›Form‹ als Kategorien eines hellenistischen ›Textbegriffes‹

›Heiliges Buch‹ und ›Heilige Schrift‹, oder: ›Bibel‹. Der Aristeasbrief präsentiert sich unserer Betrachtung bislang ganz unter dem Eindruck der Textwelt des antiken Judentums, der Traditionsliteratur aus einem Umfeld religiöser Texte, die ihr ideelles Zentrum in Jerusalem finden. Wie nun jedoch der *plot* des Aristeasbriefes nicht in Jerusalem ›stehen bleibt‹, sondern den Weg nach Alexandria nachzeichnet, so verlässt auch der Text des Aristeasbriefes als literarisches Produkt den Raum der jüdischen Traditionsliteratur in Richtung der hellenistischen Metropole, *dem* herausragenden Ort von Wissenschaft und Literatur in der Alten Welt. Ptolemaios I. entdeckt hier nach den zähen Diadochenkämpfen im zerfallenden Alexanderreich ein kulturpolitisches Prestigeobjekt für sich: die Errichtung des *Μουσείον* und den Aufbau der größten Büchersammlung des Altertums.⁴⁹ Sobald die infrastrukturellen Voraussetzungen eines institutionalisierten Wissenschaftsbetriebs einmal geschaffen waren, sobald die Vielfalt der klassischen griechischsprachigen Literatur einmal an einem Ort zugänglich war, kamen Museheiligtum und Bibliothek rasch zu einzigartiger Blüte: Von ihrem ersten Forschungsgegenstand, den homerischen Epen, ausgehend,⁵⁰ erschlossen

46 Arnold Goldberg: »Die Zerstörung von Kontext als Voraussetzung für die Kanonisierung religiöser Texte im rabbinischen Judentum«, in: Aleida Assmann/Jan Assmann (Hg.): *Kanon und Zensur*, München (Fink) 1987, S. 201–211, S. 204. Zur Unterscheidung »kanonischer« und »heiliger Texte« vgl. Assmann: *Gedächtnis* (Anm. 25), S. 94 f.

47 Zenger: *Einleitung* (Anm. 21), S. 86, bzw. Assmann: *Gedächtnis* (Anm. 25), S. 95.

48 So etwa Erich Gruen: *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge (Harvard University Press) 2002, S. 182. Beredtes Beispiel sind die Schriften des Neuen Testaments. Sie zitieren allesamt nur aus einer Vorlage: der Septuaginta, vgl. Hans Hübner: »New Testament, OT Quotations in the«, in: *The Anchor Bible Dictionary*, Bd. 4, New York (Doubleday) 1992, S. 1096–1104.

49 Dazu Martin Hose: »Alexandria«, in: ders./Christoph Levin: *Metropolen des Geistes*, Frankfurt a.M. u. a. (Insel) 2009, S. 126–147.

50 Vgl. dazu die klassische Darstellung bei Rudolf Pfeiffer: *Geschichte der Klassischen Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, München (Beck) 21978.

die Philologen der alexandrinischen Schule das Repertoire griechischsprachiger Literaturproduktion und etablierten gleichzeitig ein neues Ideal elitärer Hochliteratur, formal durchkomponiert bis zum Letzten. Besonders klangvoll ist in diesem Zusammenhang der Name des Kallimachos, der als einer der ersten Bibliothekare im Dienste des Königs zum einen die gattungsmäßige Aufarbeitung der griechischen Literatur in Form eines umfangreichen Bibliothekskataloges vorlegte und zum anderen die hellenistische Dichtung und ihre Kleinformen selbst zu neuer Virtuosität führte. Der Kontrast zwischen der Literatur der alttestamentlichen Überlieferung, die zwar in der orientalischen Erzählkunst wurzelt, formal aber weniger ausgeformt ist,⁵¹ und dem Stilideal des Hellenismus tritt hier beispielhaft zu Tage: Autoren der griechischen Tradition erzählen nicht »einfach« Inhalte. Ein bestimmter Inhalt ist von einer bestimmten Form nicht zu trennen. Im Zentrum hellenistisch-römischer Textfassung steht immer die »ästhetische Erfahrung«.⁵² Und diese ist nicht, wie ein neuzeitlicher Literaturbegriff es nahelegen wird, auf eine gesonderte Gruppe von Texten zu beschränken, deren Spezifikum in der Qualität zu liegen scheint, die man heute als »Literarizität« einstufen wird,⁵³ sondern ist dem Verständnis der Alten Welt nach ausgeweitet auf das gesamte Feld dessen, was heute eher unter dem Begriff der »Fachliteratur« firmiert.⁵⁴ Literarische Ästhetik funktioniert in der griechisch-römischen Textwelt auch und besonders auf der Ebene der *Formensprache*. Der Verfasser des Aristeasbriefes zeigt, dass auch er wie selbstverständlich in dieser Formensprache zu kommunizieren vermag; er beherrscht die Topik der Ethnographie ebenso wie die Darstellungskunst des Epos, des philosophischen Dialogs und die Bilderwelt des platonischen Mythos. Eine formale Analyse des Textes zeigt, wie der Verfasser unterschiedliche Formen hellenistischer Literatur zu einem Werk von großer

51 Auch wenn besonders die Weisheitsliteratur oft umfangreiche formale Komposition zeigt, so etwa *Sapientia Salomonis*. Martina Kepper: *Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit*, Berlin u. a. (De Gruyter) 1999, S. 196–204, bringt dies allerdings wiederum deutlich mit der »hellenistischen Bildung« des Verfassers in Verbindung. Ein innerjüdisches Publikum scheint an die »Oberflächenstruktur« eines Textes andere Erwartungen gestellt zu haben. So auch Ulrich Fischer: *Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum*, Berlin (De Gruyter) 1978, S. 20.

52 James I. Porter: »Literaturtheorie, I. Griechisch«, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 7, Stuttgart (Metzler) 1999, S. 342–352, hier S. 342; Hvh. N. I.

53 Vgl. Kurt Weimar: »Literatur«, in: *Reallexikon der Deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. 2, Berlin u. a. (De Gruyter) 2000, S. 443–448, hier S. 443.

54 Dazu: Jörg Rüpke: »Literatur I. Allgemein«, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 7, Stuttgart (Metzler) 1999, S. 266 f. sowie Oda Wischmeyer: »Was meint »Literaturgeschichte des Neuen Testaments«? Ein Gespräch mit Gerd Theißen«, in: Peter Lampe/Helmut Schwier (Hg.): *Neutestamentliche Grenzgänge. Symposium zur kritischen Rezeption der Arbeiten Gerd Theißens. Festschrift für Gerd Theißen zum 65. Geburtstag*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2010, S. 120–139.

Originalität⁵⁵ zusammenfügt und dabei ein Kommunikationsangebot an die literarisch gebildeten Zirkel der οἰκουμένη eröffnet: Ein Widmungsproömium (§§ 1–8) gibt dem Leser den Blick frei auf die drei großen Territorien hellenistischer Prosa: die Fachschriftstellerei, die Historiographie und die Philosophie. Der Bericht von der Reise nach Jerusalem und zurück nach Alexandria erfolgt anschließend in Form eines historiographischer Exkurses (§§ 9–186), der das Unternehmen der Septuagintaübersetzung vor der Horizontlinie der klassischen Geschichtsschreibung erscheinen lässt, bevor die Szenerie des Symposions (§§ 187–300) Gelegenheit bietet, jüdische Weisheit vor der Kulisse des platonischen philosophischen Dialogs auftreten zu lassen. Als formales Glanzstück zum Abschluss überzeugt die Schilderung des Übersetzungsvorgangs, denn hier erfolgt die Erzählung, wiederum ganz im Anschluss an die Darstellungskunst Platons, in Gestalt eines philosophischen Mythos (§§ 301 f.). So entsteht ein formal sorgfältig durchkomponierter Text, der damit rechnen kann, den ästhetischen Ansprüchen und dem ›Literaturbegriff‹ des elitären Lesezirkels der alexandrinischen Oberschicht, ganz außerhalb des Bezugsfeldes ›Bibel‹, zu genügen.⁵⁶ Nicht allein der Text des Aristeasbriefes tritt an, sich innerhalb der Räumlichkeiten des Μουσείου zu etablieren: Auch sein Verfasser, der Wahrscheinlichkeit nach ein Mitglied der jüdischen Gemeinde der Stadt, profiliert sich als Schriftsteller inmitten der ›Autorenliteratur‹ des Hellenismus.⁵⁷

6. ›Bibel‹ und ›Literatur‹!

Eine Verhältnisbestimmung von ›Text‹, ›Buch‹ und ›Heiliger Schrift‹

Warum die Tora, ein »so bedeutendes Werk«, bislang in der ›Literatur‹, bei den »Dichtern oder Geschichtsschreibern«, nie zur Kenntnis genommen worden sei, fragt Ptolemaios erstaunt, nachdem man ihm die übersetzte griechische Fassung vorgelegt hatte (§§ 312). Es scheint, als wolle der Text des Aristeasbriefes

55 Gottfried Schimanowski: »Der Aristeasbrief zwischen Abgrenzung und Empfehlung«, in: ders.: *Juden und Nichtjuden in Alexandrien. Koexistenz und Konflikte bis zum Pogrom unter Trajan (117 n. Chr.)*, Berlin (LIT-Verlag) 2008, S. 28–47, hier S. 28.

56 Mit einer Rezeption des Textes durch nichtjüdische Kreise rechnet auch Wolfgang Speyer: *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*, München (Beck) 1971, S. 159.

57 Literarischer Betrieb, *imitatio* und *aemulatio*, laufen in der griechisch-römischen Antike ganz wesentlich über »Namen«, ebenso wie »Kanonisierung« über »Autorenlisten« läuft, vgl. Ernst A. Schmidt: »Historische Typologie der Orientierungsfunktionen von Kanon in der griechischen und römischen Literatur«, in: Aleida Assmann/Jan Assmann (Hg.): *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München (Fink) 1987, S. 246–258.

eigens antreten, diesen Zustand zu beenden. Gerade mittels seines eigenen und eigenständigen literarischen Entwurfs im Anschluss an Ästhetik und Form der griechisch-hellenistischen Literatur treibt er die »Literarisierung der Heiligen Schrift«⁵⁸ entschieden voran. In der Haltung eines alexandrinischen Philologen tritt sein Verfasser dafür ein, die *Tora als Text* und damit als Forschungsgegenstand von Übersetzung und Kommentierung zu behandeln. Eine freiwillige, »künstlerische« Selbstbeschränkung im Dienste der »Tradition« kommt ihm dabei nicht in den Sinn, anders als etwa dem Übersetzer des hebräischen Sirachbuches, der im 2. Jahrhundert v. Chr. und damit in unmittelbarer zeitlicher Nähe zum Verfasser des Aristeasbriefes ebenfalls in Alexandria arbeitete.⁵⁹ »Bibel« und »Literatur« – hier setzt die Konjunktion die beiden Bezugsgrößen in eins. Warum also wurde die Tora als fundamentaler Bestandteil der hebräischen Bibel in der Literatur des Hellenismus nicht berücksichtigt? Demetrios von Phaleron, der königliche Bibliothekar, gibt folgende Antwort: »Weil das Gesetz heilig ist und von Gott stammt.« (§ 313)

»Bibel« ist also nicht ausschließlich »Text«. Die Tora ist auch *das* »Buch«, welchem im Kult und der religiösen Praxis überragende Bedeutung zukommt. Und sie ist doch immer, so lässt es der Text des Aristeasbriefes den Griechen Demetrios feststellen, »heilig«: Sie ist in der Auffassung zweier Weltreligionen »Heilige Schrift«. In dieser Hinsicht stehen die Begriffe »Bibel« und »Literatur« nicht in Junktur, sondern bezeichnen zwei eigenständige Bezugfelder. »Bibel« lässt sich, dafür sensibilisiert der Text des Aristeasbriefes, in ihrer Materialität als »Buch«, als »Text« oder als »Heilige Schrift« beschreiben. Mit der Wahl der Kategorie variiert die Relation zum Begriffsfeld »Literatur«.⁶⁰ Es sei nochmals gesagt: »Bibel« ist »Literatur« – zweifelsohne!⁶¹ Jeder Umgang mit der »Bibel als Literatur« wird

58 Diese reklamiert Hubert Cancik: »Die Funktion der jüdischen Bibel für die Geschichtsschreibung der Christen in der Antike«, in: Jürgen Ebach/Richard Faber (Hg.): *Bibel und Literatur*, München (Fink) 1995, S. 19–29, für das Werk von Flavius Josephus. Der literarische Versuch des Aristeasbriefes darf für sich in Anspruch nehmen, dieses Vorgehen bereits zu präfigurieren.

59 Vgl. Ben G. Wright: »Access to the Sources: Cicero, Ben Sira, The Septuagint and Their Audiences«, in: ders.: *Praise Israel for Wisdom and Instruction. Essays on Ben Sira and Wisdom, the Letter of Aristeas and the Septuagint*, Leiden u. a. (Brill) 2008, S. 247–273, hier S. 257–266.

60 Dazu: Ulrich Heinz Jürgen Körtner: *Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2001, S. 311.

61 Eine religiöse »Binnen-Hermeneutik« außerhalb der Gemeinschaft der »Textwissenschaften« ist auch seitens der Theologie keineswegs wünschenswert – das stellt erneut heraus: Eve-Marie Becker: »Das »Neue Testament« im Spannungsfeld von Kanonisierung und Dekanonisierung«, in: Becker/Scholz: *Kanon* (Anm. 44), mit dem kritischen Verweis auf Aharon R. E. Agus: *Heilige Texte*, München (Fink) 1993. Dass auch eine rabbinische Lektüre, wie sie Agus vorschlägt, innerhalb des modernen Judentums nur eine mögliche Lesart des biblischen Textes ist, zeigt eindrucksvoll die Darstellung bei Yaacov Shavit/Mordechai Eran: *The Hebrew Bible Reborn. From Holy Scripture to the Book of Books. A History of Biblical Culture and the Battles over the Bible in Modern Judaism*, Berlin u. a. (De Gruyter) 2007.

aber – sei er noch so sachgemäß – einen blinden Fleck behalten, wenn er eines übersieht: »Auf tausend Wegen hat sie [die Bibel] unsere Kultur geprägt; Dichter haben sie zitiert, Maler ihre bekanntesten Szenen im Stile vieler Epochen dargestellt. Vor allem aber, das ist ihre eigentliche Bedeutung, ist sie Heilige Schrift.«⁶²

⁶² Henning Graf Reventlow: *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. 1: *Vom Alten Testament bis Origenes*, München (Beck) 1990, S. 7.