

Aristobulos und das Wissen der Griechen

Ranja Knöbl

Der jüdische Philosoph Aristobulos ist lange Zeit von Judaisten und Philosophiehistorikern kaum zur Kenntnis genommen worden. Eine mögliche Ursache für die fehlende Beachtung dieses ältesten uns bekannten jüdischen Denkers griechischer Sprache durch Philosophen und Judaisten könnte die Tatsache sein, dass sein Werk nur äußerst fragmentarisch und ausschließlich durch Zitate bei christlichen Autoren erhalten ist. In jüngerer Zeit hat man jedoch die Wichtigkeit dieses jüdisch-hellenistischen Autors erkannt und ihn zurecht "eine zentrale Quelle für den jüdisch-hellenistischen Umgang mit dem Mythos"¹ genannt. Geistes- und wissensgeschichtlich sind die Überreste von Aristobulos' Œuvre von Bedeutung, da sie die älteste erhaltene antike Quelle in griechischer Sprache darstellen, aus der hervorgeht, dass die jüdische Tradition der allegorischen Bibelinterpretation bereits auf Schriftsteller und Gelehrte vor der Zeit Philons von Alexandria, also vor die Zeitenwende und das frühe 1. Jh. zurückgeht². Aristobulos ist in vorchristliche Zeit zu datieren, genauer in die Mitte des 2. Jh. v.Chr.³ Aristobulos ist somit, das scheint vielen Religions- und Philosophiehistorikern unbekannt, "der erste uns bekannte jüdische Religionsphilosoph"⁴.

Im vorliegenden Beitrag kann und soll keine Gesamtwürdigung der Schriften des Aristobulos geleistet werden. Stattdessen soll der Versuch unternommen werden, durch einige Schlaglichter auf Aristobulos' Umgang mit dem Erbe der griechischen Literatur den Zugang zu seinem Werk und die Würdigung seiner kulturgeschichtlichen Relevanz an den Schnittpunkten von jüdischer und hellenistischer Lebenswelt zu erleichtern. Hierfür wird zunächst auf den historischen Rahmen der Entstehung der Schriften des Aristobulos eingegangen, sodann auf den heute noch aktuellen Wert dieses Werkes als eines einzigartigen antiken Rezeptionszeugnisses, das uns bruchstückhaft bei christlichen Schriftstellern erhalten ist.

1 Bloch 2011, 149.

2 Grabbe 2008, 28–29. An dieser Stelle soll nicht unterschlagen werden, dass der Begriff der Allegorese in Bezug auf Aristobulos nicht unumstritten ist. Kuhn (1989, 144–149) beispielsweise nennt die Methode des Aristobulos aufgrund der Tatsache, dass dieser die termini *ἀλληγορία* oder *τροπικῶς* – wie bereits Walter (1964, 60, 136) festgestellt hat – in den uns erhaltenen Bruchstücken selbst nicht verwendet, nicht allegorisch, sondern "metaphorisch".

3 Den sprachhistorischen Nachweis, dass die Fragmente des Aristobulos nicht in das 2. Jh. n. Chr., sondern in ptolemäische Zeit gehören, hat Robert Keller (1948) erbracht.

4 Bloch 2011, 149.

Der historische Kontext

Seine Werke soll Aristobulos späteren Zeugnissen zufolge einem gewissen Ptolemaios gewidmet haben. Man geht in der Forschung davon aus, dass es sich dabei um Ptolemaios VI. handeln muss, als dessen Lehrer Aristobulos vielleicht gewirkt haben könnte, wenngleich biographische Zuschreibungen dieser Art generell mit großer Vorsicht zu genießen sind⁵. Unter Zugrundelegung der historischen Einordnung durch Clemens von Alexandrien und Eusebios und aufgrund der Tatsache, dass bei Aristobulos bereits die Legende vom Ursprung der *Septuaginta* bekannt ist, ergibt sich jedoch die zeitlich relativ gesicherte Einordnung der Schriften des Aristobulos in die Mitte des 2. Jh. v.Chr.⁶.

Kulturelle Rangfolge, Diebstahl und Zitat

Die historische Einordnung des Aristobulos ist nicht zuletzt deswegen von Bedeutung, weil er als einer der ersten griechischsprachigen Autoren überhaupt von der sogenannten Diebstahlthese Gebrauch macht. Späteren christlichen Ausprägungen dieser Vorform der Literaturkritik entsprechend erklärt Aristobulos in seinem Werk in anachronistischer und ahistorischer, aber durchaus ernst gemeinter Art und Weise, dass sich die Griechen (insbesondere Platon und Pythagoras) des Diebstahls an entscheidenden Ideen der jüdischen Literatur schuldig gemacht hätten⁷. Dasselbe Verfahren wird Clemens von Alexandrien, einer der beiden Hauptzeugen für das Werk des Aristobulos, rund 300 Jahre später anwenden, um zu behaupten, dass die heidnische Kultur eine räuberische, dass die jüdisch-christliche, in der Heiligen Schrift verbürgte Tradition die Tradition mit dem höheren Alter – und daher auch dem höheren Wahrheitsgehalt – sei. Die Griechen hätten, so Clemens, “von Moses abgeschrieben”, Homer sei nichts anderes als ein attisch schreibender Moses, Platon gar ein Schüler Mose gewesen⁸.

5 Zur Vermutung der historischen Verbürgtheit der Beziehung äußern sich Holladay (1995, 75f.) und Grabbe (2008, 28); kritischer hierüber Walter 1964, 19–26; 1975, 262.

6 Cf. Walter 1964, 35–40. Holladay 1995, 45–75. Woschitz 2005, 107. Grabbe 2008, 28. Bloch 2011, 149. Woschnitz (2005, 106) hält die Widmung für einen Spiegel des Programms der gesamten Schrift und mutmaßt, Aristobulos beziehe “in diese Widmung *more apologetico* Außenstehendes ein, damit sich zwei Kulturen begegnen.”

7 Zur Diebstahlthese bei den frühchristlichen Autoren cf. Droge 1989. Ridings 1995.

8 Cf. hierzu Ciholas 1978/9, 217–225. Droge 1989. Ridings 1995.

Aristobulos' argumentative Technik

Um derartige Behauptungen historisch und logisch zurechtbiegen zu können, wagt Aristobulos – sofern die christlichen Autoren, die ihn zitieren, seinen Wortlaut korrekt wiedergeben – einen besonderen Kunstgriff. Die jüdischen Gesetze seien bereits lange vor Alexander dem Großen übersetzt gewesen, so Aristobulos gemäß Eusebios (*Praep. ev.* 13, 12, 1–2 = fr. 3, 17–56 Holladay) und Clemens von Alexandrien (*Strom.* 1, 22, 150, 1–3 = fr. 3a, 5–31 Holladay)⁹. Platon und Pythagoras hätten sie demnach auf Griechisch zur Kenntnis nehmen und für ihre Zwecke plündern können. Aristobulos' waghalsige Konstruktion lässt erahnen, welche zentrale Rolle die Problematik der Sprachgemeinschaft und des intellektuellen Transfers mithilfe von Übersetzungen an den Grenzen des interkulturellen Austausches zwischen Juden und Griechen zu seiner Zeit gespielt haben muss. Interessant sind die Konstruktionen, die Aristobulos auf dem einmal so gelegten historischen Fundament einer Abhängigkeitsbeziehung der Griechen von der jüdischen Kultur aufbaut: Sie scheinen in erster Linie einer Legitimation der jüdischen Kultur und ihrer Geltung zu dienen.

Wenngleich dies vielleicht an sich eine wenig überraschende argumentative Taktik ist, so ist m. E. bemerkenswert, dass sich Aristobulos dafür des Wissens der Griechen bedient und dass er es auf ganz besondere Art und Weise tut, wie im folgenden Abschnitt gezeigt werden soll. Auf mögliche Motivationen und Wirkabsichten des so von Aristobulos literarisch angewandten Verfahrens wird im letzten Teil des vorliegenden Beitrags eingegangen. Es soll also aufgezeigt werden, dass Aristobulos nicht nur als Quelle allegorischer Schriftauslegung und jüdischer Mytheninterpretation von Bedeutung ist, sondern dass sich an dem Material, das über ihn und seine Schriften noch heute greifbar ist, exemplarisch der Umgang mit dem hier als Wissen der Griechen bezeichneten literarischen und kulturellen Erbe der Heiden in der antiken christlichen und jüdischen Literatur ablesen lässt.

9 Aristobulos war selbst vielleicht als Übersetzer hebräischer Schriften ins Griechische tätig. Ob er allerdings einer der Übersetzer der *Septuaginta* war, wie Anatolius nach einem Zitate bei Eusebios (*Hist. Eccl.* 7, 32, 16 = fr. 1, 24–27 Holladay) behauptet, ist äußerst fraglich. In der Zitationstechnik paganer und jüdischer Autoren ist Eusebios insgesamt stark an Clemens von Alexandrien orientiert, wie vor kurzem nachgewiesen werden konnte (cf. Inowlocki 2006, 139). Dies gilt in besonderer Weise von Eusebios' Zitaten aus dem Werk des Aristobulos.

Annäherungsversuche: das Judentum und die Griechen

Aristobulos postuliert in seinen Schriften, so ihn denn die christlichen Autoren Eusebios von Caesarea und Clemens von Alexandrien korrekt wiedergeben, in Bezug auf das Wissen der Griechen dreierlei: Zum einen legt er dar, dass prominente griechische Philosophen, allen voran Platon und Pythagoras, Ideen der jüdischen Literatur als ihre eigenen ausgegeben hätten¹⁰. Zweitens konstruiert Aristobulos Nachfolgerschaften. Pythagoras, Sokrates und Platon sollen in einer Art Lehrer-Schüler-Verhältnis, wie es in der philosophischen Doxographie nicht selten begegnet, allesamt von Moses abhängen¹¹. Drittens behauptet Aristobulos für ausgewählte griechische Dichter und Denker deren Bürgerschaft für normative Phänomene jüdischen Lebens wie die Verehrung des einen Gottes oder die Anerkennung und Einhaltung der Sabbatruhe¹².

Vor allem diese letzte, die vorherigen logischen und historischen Konstrukte voraussetzende Denkbewegung einer literarischen Legitimation sozialer Praxis ist es, die bewirkt, was Grabbe zu Recht eine Universalisierung religiöser jüdischer Praxis nennt¹³. Doch ist diese Universalisierungstendenz bei Aristobulos und den christlichen Autoren, die ihn zitieren, keineswegs nur in eine Richtung, also auf eine spezifische Legitimation hin wirksam. Gewiss steigt durch die Behauptung, dass sogar bei den literarisch wie kulturpolitisch so zentralen griechischen Autoren wie Homer, Platon und Solon der Sabbat anerkannt wurde, die Achtung vor den damit verbundenen Gesetzen und ihren historischen Wurzeln. Doch ist mit dieser Behauptung nicht nur die Aufforderung zur Beibehaltung dieser Gesetze und die Ablehnung jeglicher Kritik an ihnen verbunden, Aristobulos' Konstruktion geht weiter: Sie hat nicht zuletzt auch Konsequenzen für den Umgang mit dem Wissen der Griechen und die mit diesem eng verknüpfte literaturgeschichtliche Verankerung des Wissens der Juden.

10 Cf. *Praep. ev.* 9, 6, 6–8; 13, 11, 3–12, 2 (= fr. 3, 17–43 Holladay); *Strom.* 1, 22, 150, 1–3. (= fr. 3a, 5–31 Holladay).

11 Cf. *Praep. ev.* 13, 12, 4; 13, 13, 21 (= fr. 4, 7–17 Holladay); *Strom.* 5, 14, 99, 3 (= fr. 4a, 1–13 Holladay).

12 Orpheus und Arat als Besinger des jüdischen Gottes: *Praep. ev.* 13, 12, 4–7 (= fr. 4, 18–75 Holladay); Anerkennung des Sabbat als heiligem Tag durch Homer, Hesiod, Solon und Linus: *Praep. ev.* 13, 12, 13–16 (= fr. 5, 13–16 Holladay); 13, 13, 34–35 und *Strom.* 5, 14, 107, 1–4 (= fr. 5d, 1–40 Holladay); 5, 14, 108, 1 (= fr. 5d, 41–44 Holladay); 6, 16, 144, 3 (= fr. 5c, 5–9 Holladay).

13 Grabbe 2008, 28.

Abgrenzungsversuche: Mythos und soziale Praxis

Kennzeichnend für Aristobulos' Umgang mit dem Wissen der Griechen ist zunächst, dass er sich anders als die Mythographen, aber doch ganz in der Tradition des griechischen Rationalismus, von allem Mythischen dezidiert distanziert. Worauf es ihm anzukommen scheint, ist eine rationale Begründung religiöser und sozialer Darstellungsweisen und *praxeis*. Wie der Autor des *Aristeas-Briefes*, wie Philon von Alexandrien und Josephus, sucht Aristobulos eine rationale Erklärung griechischer Formen der Wissensvermittlung zu geben. Die anthropomorphen Gottesvorstellungen etwa, die König Ptolemaios in den Schriften des *Alten Testaments* vorgefunden hat, erklärt Aristobulos mit dem Verweis auf biologisch-anthropologische Beschränktheiten, die nicht auf mythische oder menschliche Darstellungen von Gott abzielen, sondern notwendigerweise (Aristobulos nennt das Verfahren und die Art, in der man es verstehen müsse, naturgemäß, φυσικῶς) auf einem für Menschen dekodierbaren Niveau angesiedelt seien:

Ich möchte dich aber darum bitten, die Erläuterungen ihrem natürlichen Sinn nach (φυσικῶς) zu verstehen und zu einem angemessenen Gottesverständnis zu gelangen, nicht aber in eine mythische oder menschliche (Ansicht vom) Wesen Gottes zu verfallen.¹⁴

Die anthropomorphen Gottesvorstellungen und -darstellungen, die sich in den biblischen Texten finden, sind jedoch durchaus mit den rechtgläubigen Auffassungen des Judentums vereinbar. Das betont Aristobulos vor den eben zitierten Zeilen selbst¹⁵. Die mythisch ausgedrückten Eigenschaften Gottes seien keineswegs buchstäblich (τῷ γραπτῷ μόνον)¹⁶ zu verstehen, so Aristobulos, sondern vielmehr als Beschreibungsversuch menschliches Fassungsvermögen übersteigender Qualitäten. Problematisch wird ein solches Verfahren philosophischer Deutung religiöser Texte freilich an Stellen, an denen geradezu inhaltliche Umkehrungen vollzogen werden. Mit der Stimme Gottes sei auch nicht wörtlich eine zu hörende Stimme gemeint, so Aristobulos, sondern vielmehr die in den Taten Gottes zum Ausdruck kommende Stimme Gottes. Durch diese in der Tradition der jüdischen Allegorese stehenden Erklärungsmuster distanziert sich

14 Eus. *Praep. ev.* 8, 10, 2 (= fr. 2, 20–23 Holladay): παρακαλέσαι δέ σε βούλομαι πρὸς τὸ φυσικῶς λαμβάνειν τὰς ἐκδοχὰς καὶ τὴν ἀρμόζουσαν ἔννοιαν περὶ θεοῦ κρατεῖν, καὶ μὴ ἐκπίπτειν εἰς τὸ μυθῶδες καὶ ἀνθρώπινον κατὰστημα.

15 Eus. *Praep. ev.* 8, 10, 1 (= fr. 2, 18–19 Holladay): ἃ τεύξεται λόγου καθήκοντος καὶ οὐκ ἀντιδοξήσει τοῖς προειρημένοις ὑφ' ἡμῶν οὐδέν.

16 Eus. *Praep. ev.* 8, 10, 5 (= fr. 2, 33 Holladay): τοῖς δὲ μὴ μετέχουσι δυνάμεως καὶ συνέσεως, ἀλλὰ τῷ γραπτῷ μόνον προσκειμένοις οὐ φαίνεται μεγαλειόν τι διασαφῶν.

Aristobulos deutlich von der paganen Mythenallegorese und bedient sich durch die Anwendung von Umkehrschlüssen zugleich paganer Praktiken sophistischer Provenienz. Dabei ist Aristobulos wie seine griechischen Vordenker der Sophistik zwar durchaus Rationalist, strebt jedoch anders als diese nach der Bewahrung des Wahrheitsgehalts des Religiösen. Den entscheidenden Vorstoß zu diesem Ziel unternimmt Aristobulos durch die Ablehnung des Mythischen.

Das Mythische verdecke bloß den Wahrheitsgehalt der Tora, so Aristobulos in dem oben zitierten Referat bei Eusebios, Aufgabe der (jüdisch-hellenistischen) Philosophie sei hingegen die Aufdeckung ihres Wahrheitsgehalts. Ganz ähnlich argumentiert auch der jüdische Schriftsteller Philon von Alexandria. Der Mythos, der für Philon das Alte symbolisiert (τὸ παλαιὸν καὶ γέροντα καὶ μυθώδη χρόνον), verdeckt demzufolge das Neue, das darunter verborgen liege und sich als Glaube an Gott manifestiere¹⁷.

Überwindungsversuche: Das Alte und das Neue

Mit der scheinbar paradoxalen Anordnung von Alt und Neu, in welcher das Alte als die das Neue überlagernde Schicht angesehen wird, gelingt Aristobulos und Philon ein ganz besonders raffinierter *coup*. Die gewissermaßen inverse Versuchsanordnung erlaubt es ihnen, das Neue (das jüdische kulturelle Bewusstsein) dem Alten (dem griechisch-paganen Erbe) überzuordnen, indem sie ersteres als “Inneres” und somit auch als “wahrheitshaltigen Kern” vielschichtiger kulturellen Überlagerungen darstellen.

Wenngleich Aristobulos also “jüdische Primordialität” beansprucht, wie Bloch zurecht betont¹⁸, so tut er es nicht auf konfrontativ-exklusive Art, sondern versucht auch dem griechischen Erbe gerecht zu werden, indem er dessen kulturelle Dominanz als alles überlagernde “Zusatzschicht” deklariert. In diesem Verfahren ist Aristobulos dem Autor der pseudo-orphischen Fragmente ähnlich. Während Aristobulos jedoch das Verfahren selbst aufdeckt oder doch mehr am jüdischen Kern der Darstellungen interessiert ist, liegt bei dem Autor der pseudo-orphischen Fragmente eine Priorisierung des jüdisch-monotheistischen Gehalts in Form von pagan-mythologischen Darstellungsweisen vor¹⁹. Die Verse der pseudo-orphischen Dichtungen, von denen nur noch Bruchstücke erhalten sind, könnten unter Umständen eine der Quellen des Aristobulos gewesen sein,

17 Cf. Phil. *Sacr.* 76; dazu Bloch 2011, 151.

18 Cf. Bloch 2011, 151.

19 Zur Methode, mit welcher der Autor der pseudo-orphischen Fragmente “Mythenkorrektur” betreibt bzw. Orpheus zum Sprachrohr jüdischer Theologie macht, siehe Bloch 2011, 127–130.

aus denen er seine Zitate paganer Autoren geschöpft hat²⁰. Dies zu beweisen oder auch nur zu kommentieren, kann und soll jedoch nicht Aufgabe des vorliegenden Beitrags sein²¹.

Appropriation und Modifikation: Aristobulos, Arat und Hesiod

Pikant wird die doppelte Sichtweise des jüdischen Philosophen in einem hellenistisch geprägten Umfeld dort, wo Aristobulos die paganen Texte nicht nur für seine Argumentation beansprucht, sondern auch ihren Wortlaut signifikant verändert. So setzt Aristobulos etwa die Verse 1 und 9 aus dem Prolog des astronomischen Lehrgedichts der *Phainomena* Arats ein, um die Allmacht und Omnipräsenz Gottes und das vermeintlich bereits in den paganen Texten vorliegende Wissen um sie zu demonstrieren²². Freilich muss Aristobulos, wie er selbst eingesteht, zu diesem Zweck überall dort, wo Arat von Zeus spricht, die Vokabel θεός einsetzen²³.

Wie die bereits vorlegten Zitate zeigen, beherrscht Aristobulos durchaus die Praxis der Appropriation des literarisch verbürgten theoretischen Wissens der Griechen für jüdische Glaubensinhalte. Anders verfährt Aristobulos in Passagen, in denen es ihm um die Rückbindung jüdischer Praxis an die hellenistische und hellenische Kultur geht. Hier liegt die Strategie des Altersbeweises im eigentlichen Sinne vor. Während nämlich Aristobulos in dem oben genannten Beispiel des Mythos die Dominanz der älteren Kultur der Griechen als Hindernis auf dem Weg zu (jüdischer) Wahrheit und Erkenntnis darstellt, dessen er sich zu entledigen versucht, oder das es doch zumindest beiseite zu schieben gelte, um Gott sichtbar zu machen, nimmt Aristobulos nun einen Frontalangriff gegen die kulturelle Dominanz der Griechen vor. Den paganen Autoren wird geistiger Diebstahl mithilfe manipulierter Zitate aus griechischen Autoren angedichtet. So sieht Aristobulos das Gebot, den Sabbat zu heiligen, in Hesiods epischem Gedicht *Werke und Tage* vorgeprägt und beschuldigt den Autor sogleich, aus jüdischen Büchern (ἐκ τῶν ἡμετέρων βιβλίων) kopiert zu haben. Aristobulos zitiert hierzu aus Hesiods Werk die Worte “Zunächst sind der erste, der vierte und der siebte Tag heilig”²⁴. Bloch konstatiert zurecht: “Aristobulos’ Anlehnung an Hesiod ist unlauterer und kühner als jene an Arat.”²⁵ Zwar hat Aristobulos den Text

20 So Grabbe 2008, 29. Zu diesen Schriften generell siehe Holladay 1996.

21 Zur Problematik cf. Walter 1964, 103–115.

22 Eus. *Praep. ev.* 13, 12, 6 (= fr. 4, 73–81 Holladay)

23 Eus. *Praep. ev.* 13, 12, 7 (= fr. 4, 82–84 Holladay).

24 Hes. *Erg.* 770 πρῶτον ἔνη τέτρας τε καὶ ἐβδόμη ἱερὸν ἡμαρ.

25 Bloch 2011, 153.